

T.C.
MALTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

**DEĞERLER BAĞLAMINDA DEVLET
ADAMINA ETİK YAKLAŞIM**

DOKTORA TEZİ

AHMET UMUT HACİFEVZİOĞLU

10 11 50 102

Danışman Öğretim Üyesi:

Doç. Dr. Ahu TUNÇEL

İstanbul, Aralık 2016

T.C. Maltepe Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

01.12.2016 tarihinde tezinin savunmasını yapan Ahmet Umut HACİFEVZİOĞLU'na ait, "Değerler Bağlamında Devlet Adamına Etik Yaklaşım" başlıklı çalışma, Jürimiz Tarafından Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Felsefe Doktora Programında Doktora Tezi Olarak **Oy Birliği/Oy Çokluğu** ile kabul edilmiştir.

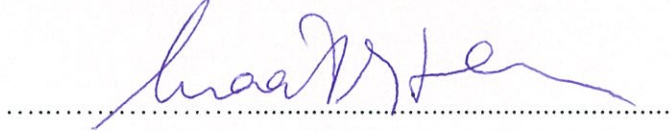


Doç. Dr. Ahu TUNÇEL

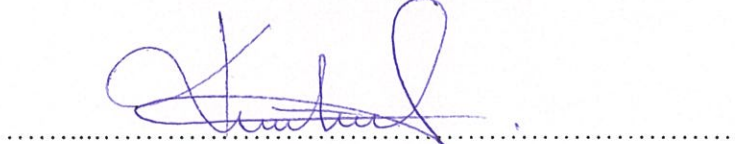
(Başkan)-Danışman



Prof. Dr. Betül ÇOTUKSÖKEN
Jüri Üyesi

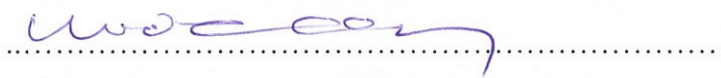


Prof. Dr. Kaan Harun ÖKTEN
Jüri Üyesi



Doç. Dr. Kurtul GÜLENC

Jüri Üyesi



Doç. Dr. Muttalip ÖZCAN
Jüri Üyesi

ÖZET

Bu çalışmanın amacı, yönetenlerin etik anlayışlarının yönetim biçimlerinin “iyi” ya da “kötü” olarak tanımlanması üzerine etkilerini tartışmaktır. Bu amaçla Platon’un, Aristoteles’in, Cicero’nun ve Salisburyli John’un siyaset anlayışları incelenmiştir. Böylesi bir seçimin nedeni adı geçen düşünürlerin devlet adamı, siyaset ve etik ilişkisini açık bir biçimde değerlendirmiş olmalarıdır. Klasik çağ düşünürleri siyaseti etik bir temelde incelerken ideal siyaset adamını da etiğin kavramlarıyla tanımlarlar. Diğer bir ifadeyle, klasik çağ düşünürleri demokrasi, monarşi ya da aristokrasi gibi çeşitli yönetim biçimlerini “iyi” ya da “kötü” olarak tanımlarken yönetenlerin etik anlayışını ölçüt alırlar. “Yönetenler kendi çıkarlarını mı yoksa ortak yararı mı gözetirler?” sorusu bir yönetim biçiminin “iyi” ya da “kötü” olarak tanımlanmasının temel gerekçesini oluşturur.

Anahtar Sözcükler: Devlet adamı, etik, erdem, yönetim biçimleri, retorik

ABSTRACT

The goal of this study is to discuss the effects of ethical approaches of rulers on whether their management styles are defined as “good” or “bad”. For this purpose, Plato’s, Aristoteles’, Cicero’s and Salisburyli John’s political understandings are examined. The reason for such a selection is that the forenamed philosophers had evaluated the relationships of statesman, politics, and ethic clearly. While classical age philosophers examine politics on the basis of ethic, they also define ideal politicians via ethical concepts. In other words, classical age philosophers use ethical approaches of politician as their criteria while defining different administration styles, such as democracy, monarchy or aristocracy as “good” or “bad”. The question “do rulers look out for their own interests or pursue common good?” constitutes the main justification of defining a management style as “good” or “bad”.

Keywords: statesman, ethics, virtue, regimes, rhetoric

İÇİNDEKİLER

Tez onay Sayfası	i
ÖZET	ii
ABSTRACT	iii
İÇİNDEKİLER	iv
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM.....	8
SEÇİLMİŞ OLMAYAN SEÇKİN İDEASI.....	8
1.1 Demagogun Doğuşu	8
1.2 Adalet: Çoğunluk Her Zaman Haklı mıdır?	21
1.3 Epistemoloji ve Etik Bağlamında Siyaset	25
1.4 Bilge Devlet Adamı	33
2. BÖLÜM.....	49
ZOON POLİTİKON BİR VARLIK OLARAK DEVLET ADAMI.....	49
2.1 Zoon Politikon olarak İnsan	49
2.2 Bir Pratik Bilge: Devlet Adamı	54
2.3 Siyasetin Ereği: Adalet ve Ortak İyiyi Olanaklı Kılmak.....	69
2.4 Demagolgar, Tiranlar ve Devlet Adamı	74
3. BÖLÜM.....	86
CUMHURİYETTEN İMPARATORLAR ÇAĞINA: ROMA'DA DEVLET ADAMI.....	86
3.1 Roma Siyasal Düşüncesinin Kökenleri	86
3.2 Özgürlüğün Ortadan Kalktığı bir Yönetim Biçimi: Tiranlık.....	102
3.3 Erdem, Akıl ve Bilgelik: Etik Devlet Adamı Olmak	104
3.4 Entelektüel Bir Devlet Adamı: Orator.....	112
4. BÖLÜM.....	119
TANRI'NIN YERYÜZÜNDEKİ TEMSİLCİSİ OLARAK DEVLET ADAMI	119
4.1 İyi İdeasından Teist Bir Varlık Metafiziğine.....	119
4.2 Etikten Ahlakla Siyaset	123

4.3 Kilisenin Tekelinde Bir Dünya Görüşü.....	126
4.4 Prenslar ve Tiranlar	129
SONUÇ.....	146
KAYNAKLAR	158

GİRİŞ

Siyaset felsefesinin klasik tartışma konularından biri olan “kim yönetmeli?” sorusu günümüzde neredeyse arkaik bir tartışma konusu olarak kalmış ve siyaset felsefesinin gündeminden çıkmıştır. “Kim yönetmeli?” sorusu bugün yerini devletin kurumlaşma biçiminin nasıl olması gerektiği tartışmalarına bırakmıştır. Bu dönüşümde kuşkusuz artık yöneticinin “halkın iradesi”nin bir ürünü olduğu düşüncesinin kanıksanması etkilidir. “Halkın iradesi”nin modern devlette yürütmenin belirleyicisi haline gelmesi, “kim yönetmeli?” sorusunu gereksiz bir soru haline getirmekle kalmaz, yönetici her kim olursa olsun eleştiri yolunu da kapatarak zaman zaman iktidarı ele geçiren tiranik güçlere karşı körleşmeye de neden olur.

Söz konusu körlük, benzer siyasal sistemlere sahip olan ülkelerde demokrasi, temel hak ve özgürlükler, adalet ve meşruiyet gibi konularda birbirinden oldukça farklı uygulamaların varoluşunun da temel nedenidir. Oysa siyasetin aktörü olan eyleyen insanın eylemlerine yön veren itkinin değerlerden, etikten bağımsız olmadığı kabul edilirse, aslında siyasetin etik bir temele dayandığı da açıklık kazanmakla kalmaz, tüm siyasal kavramlar ve uygulamalar da insanın değerine göre yapılan tanımlarıyla açık hedefler haline gelirler. Tam da bu nedenle “kim yönetmeli?” sorusu her ne kadar günümüzde göz ardı edilse de siyasete yön verici bir soru olarak bugün hâlâ önemini korumaktadır. Günümüzde her ne kadar demokrasi tek ideal yönetim biçimiymiş gibi sunulsa da, demokrasi olsun ya da olmasın her yönetim biçimi yönetenlerin etik özelliklerinden bağımsız, kendinde iyi bir sistem değildir. Nitekim klasik düşünürlerin yönetimleri sınıflamalarında yöneticilerin eylemlerinin etiğe uygun olup olmadığına bakarak ilke bulma çabaları, yöneticinin yapısı ile yönetim biçiminin yapısı arasındaki sıkı ilişkinin en açık göstergesidir. Platon, Aristoteles, Cicero gibi klasik dönem düşünürleri bir yönetim biçimini “iyi” ya da “kötü” olarak tanımlarken etik değerleri temel alırlar ve “iyi” ya da “kötü” yönetim biçimlerinin aslında yönetenlerin etik anlayışıyla bağlantılı olduğunu ileri sürerler. Klasik siyaset felsefesine temel kavramlarını kazandıran her üç filozof da devletin olanaklarını adalete göre dağıtmak yerine, bütün iyileri kendisine ve kendisiyle birlikte siyaset yapan dar bir siyasi kadroya ayıran, kendisine yakın olan kişilere yüksek mevkiler, makamlar vererek, servet artırmayı öncelikli erek edinen tüm

yönetim biçimlerini bozuk yönetim biçimleri olarak tanımlarlar. Tam da bu nedenle, yürütme gücünü elinde bulunduranların toplumu yönetirken güç ve hileye dayanıp bireysel çıkarlarını mı, yoksa erdemi, liyakati, etik ilkeleri dikkate alıp toplumun ortak yararını mı gözetiyorlar sorusunda gün ışığına çıkan tartışma günümüzde de önemini korumaya devam eder. Diğer bir ifadeyle bir yönetim biçiminin iyi ya da kötü olarak tanımlanması “kim yönetmeli?” sorusuna verilen cevapla ilişkilidir. Bu saptama bizi yöneticinin dayandığı ilkenin siyasal etkinliğin en önemli aracı olduğu düşüncesine götürür.

Etik ilkeleri, değerleri göz ardı eden siyasal aktörlerin toplumu etik ilkeleri, değerleri dikkate alarak yönetmeleri beklenemez. Tam da bu nedenle, bugün tartışılması gereken konu demokrasi ve yürütmenin kaynağı kadar yönetenlerin niteliğidir. Diğer bir ifadeyle, bugün fazlasıyla yüceltilse de, hâlâ siyasal olanın doğasını gerçekleştirmekten uzak bir yönetim biçimi olarak demokrasi, âdeta halkın beğenmediği –ya da çıkarlarına uygun bulmadığı– yöneticileri değiştirme yetkisine indirgenmiştir. Oysa siyasal aktörlerin nitelikleri saptanmadan söz konusu demokrasilerin görünüşte demokrasiler olmaktan öteye geçemeyecekleri açıktır. Görünüşte demokrasi kavramıyla düzenli seçimlerin yapıldığı fakat halkın ortak iyisini gözetmek yerine belirli bir kişi, sınıf ya da zümrenin iyisini gerçekleştirmek için iktidar ereğine yönelen siyasetçilerin, demokrasi kisvesi altında halkın algısını yönetmeye yöneldiği ve çoğunluğun desteğini almaya çabaladıkları yönetim biçimi işaret edilmektedir. Dolayısıyla görünüşte demokrasilerin toplumun tamamı için insanca yaşanabilecek bir dünya vaat etmeleri beklenemez. Bu yönetimler çoğu kereler demokratik değerleri araç kılarak belirli kişi, sınıf ya da zümrenin çıkarlarını gözetmek adına güç ve iktidar ereğinin peşinde, medya, imaj, reklam, hitabet gibi araçlarla algı yönetimini tercih ederler. Algısı yönetilen halkın ise artık neyin gerçek, adil, meşru ve etik olduğunu düşünmesinden çok, neyi gerçek, adil, meşru ve etik olarak algıladığı önem kazanır. Özetle adı demokrasi ya da başka bir yönetim biçimi olsun, etik ilkeleri göz ardı eden bir siyasi kavrayış, güç, şan, şöhret, zenginlik gibi tutkuların tatmininin bir aracı olmaktan öteye geçemez.

Ruhlarını tutkuların, öfkenin, korkunun, hazzın, acının, kıskançlıkların, özellikle de güç tutkusunun egemenliğine teslim eden bireylerden oluşan toplumda gücü elde etme çabası, siyasal aktörlerin adaleti göz ardı etmelerine neden olur. Gerek Platon gerekse Aristoteles’in işaret ettiği gibi tutkuları tatmin etme çabası,

tutkuların anlık tatmini olan hazlardan daha fazlasını vaat edemez. Tam da bu nedenle tutkularına yenik düşüp, güç, servet, iktidar, şan, şöhret tutkusunun peşinden koşan siyasetçiler adeta delik fiçıya su doldurmaya çalışan Danaidler¹ gibidir. Daha fazla güç, daha fazla şan, daha fazla şöhret ve daha fazla zenginlik ereğine yönelen, kibir ve güç tutkusuna yenik düşen siyasetçilerin yozlaşması neredeyse kaçınılmazdır.

Pleonexia, yani hep daha fazlası için duyulan açlık bir toplumda yaşanan bütün kötülüğün kaynağıdır ve tutkularını akli ile kontrol edemeyen siyaset adamları Aristoteles'in işaret ettiği gibi *akratik* karakter özelliği taşırlar. Güçten yoksunluk, kişinin kendine egemen olamaması, yapması gereken şeyi yapamaması, tutkularını dizginleyememesi durumunu ifade eden *akrasia*, bir karakter (*heksis*) özelliğidir ve Aristoteles'e göre kimi siyaset adamları adil iken, kimileri de *akratik* karakter özelliği taşır. Özellikle *akratik* karakter özelliği taşıyan siyaset adamlarının güç ve yetkilerinin orantısız büyütülmesi, devlet yönetiminde kibir, keyfilik egemen olmasına kapı aralar. Gücü isteme ve gücü elde ettiğinde daha fazlasını isteme tutkusu, gerek siyaset adamlarının gerekse de devlet bürokrasisi içinde sorumluluk alan kamu görevlilerinin yozlaşmasına neden olurken, siyaset adamlarının ve bürokratların adalet de dahil olmak üzere var olan tüm siyasal kurum ve kavramları araçsallaştırmaları kaçınılmaz olur. Diğer bir ifadeyle demokrasi, temel haklar, özgürlük, adalet gibi kavramlar ve topluma adaleti gözeterek hizmet etmesi beklenen kurumlar, hatta bizzat insanın kendisi güç isteminin aracına dönüşürken akıl da tutkuların tatmininin aracı kılınmış olur ve insan da artık bir kendinde amaç olmaktan çıkarak bir araç halini alır. Düşünen, sorgulayan, tercihlerinde etik ilkeleri dikkate alan, kısaca etkin bir özne olmaya çabalayan insanın yerini edilgen bir nesne konumuna indirgenen insanın aldığı bir toplumdaysa kişiden beklenen bilgiye dayalı bir uzmanlaşma, ehliyet, liyakat ya da ortak iyi adına özgürce düşüncesini ifade etmesi değil, sadakattir. Liderine sadakat gösteren siyasal aktör ya da kamu yöneticisi, Salisbury'li John'un işaret ettiği gibi sadakatiyle liderin gücünden kendine güç devşirmeye çalışır. Böylece yanlışla doğruyu ayırt edemeyen yöneticiler, kendilerine yanlışla doğruyu ayırt edemeyen destekçiler bulurlar.

¹ Danaidler: Yunan mitolojisinde Danaos'un elli kızına verilen ad. İşledikleri suçtan dolayı cezalandırılan ve yeraltına gönderilen Danaidler'in cezaları oradaki ırmaktan her tarafı delik deşik olmuş çanaklarla günahlarından arınmak için bir küveti doldurmaktır (ancak küvetteki suyla yıkandıklarında affedileceklerdi). Küveti bir türlü dolduramayan Danaid'ler varacakları yere hiçbir zaman varamamış ve cezaları ömürleri boyunca sürmüştür.

Elbette ki lider ile takipçileri arasında kurulan bağda, liderin retorik yeteneği göz ardı edilemez. Gücü isteyen bir siyasetçi için liderliğe giden yolda günümüzde de geçerli olan etkili araçların başında retorik gelir. Her zaman siyasetçinin en önemli silahlarından biri olan retorik, güç isteğindeki bir siyasetçinin elinde demagojiye dönüşür. Platon'un işaret ettiği gibi, etik kaygılar taşımadan salt iktidar olma ereğine yönelen bir liderin gözünde retorik, yurttaşlarına, iyi, adil, erdemli, bir toplum ideali aşılamanın aracı olmaktan çok, iktidar ereğine ulaşmanın, bu erek için toplumu etkilemenin aracı haline gelir. Etkileyici bir retorik ile siyasetçi kendi görüşünü topluma dikte edebilir ve bu yoldan “demokratik” bir toplumda çoğunluğun desteğini alabilir. Diğer bir ifadeyle, insan olmanın değerini değil de çoğunluğun değer yargılarını referans alan lider, bu değer yargıları üzerine temellendirdiği hitabetiyle çoğunluğu takipçisi kılma çabasına yönelir. Sonuçta demokrasi çoğunluğun iradesine indirildiği ölçüde, Aristoteles'in de işaret ettiği gibi, demagogların kişisel gücünün artmasına neden olur. Bunun nedeni çoğunluğun iktidarı belirlediği durumlarda, çoğunluk demagogların takipçisi olurken, demagogların da halkın görüşlerine egemen olmasıdır. Böylece yasaların, konuşmanın, tartışmanın, iknanın yerine çoğunluğun iradesinin hâkim olduğu bir demokraside, çoğunluğun dışında kalan, çoğunluktan farklı düşünen yurttaşlar için çoğunluğun zorbalığı ya da tiranlığı tehdidi başgösterir. Çoğunluğun tiranlığı ile artık bir kişinin keyfi iradesi, yerini çoğunluğun keyfi iradesine bırakır. Tam da bu nedenle, kavramsal çerçevesini Cicero'nun çizdiği bilge ve etkili bir hatip olan devlet adamı portresi olan *orator*, günümüzde siyasete hazırlanan gençlere esin kaynağı olmalıdır. Cicero'nun, entelektüel donanımı, adaleti gözetmesi, bilgeliği ve etkileyici hitabeti ile devlet adamını çoğunluğun desteğini kazanmaya çalışan bir siyasal aktör değil, devleti adaletle yöneten *orator*'u, tutkularını aklı ile dizginleyebilen örnek bir siyasal figür olarak tanımlaması, çağımızda da güncelliğini koruyan ideal devlet adamı portresine işaret eder.

Siyaseti tutkuların tatmininin aracı olarak gören siyasetçilerin gerek Platon'un gerekse de Aristoteles'in siyaset felsefesi çalışmalarında ortaya koyduğu ideal, diğer bir deyişle yurttaşların ruhlarını daha iyi kılma ya da erdemli yurttaşların yaşadığı bir toplum ideali taşımadıkları açıktır. Onlar, Platon ve Aristoteles'in siyaset ve etik ilkeler arasında kurduğu sarsılmaz bağ yerine siyasetle çıkarlar arasında bağ kurarlar. Siyasetle çıkarlar arasında böylesi bir bağı kuran siyasetçilerin “demokratik” bir

toplumda iktidar olmak için halkı da çıkarlarına ortak etme çabaları son derece dikkat çekicidir. Günümüzde etik ilkeleri göz ardı eden siyasetçinin topluma vaat ettiği iyi yaşam idealinin ekonomik refah vaadinden başka bir şey olmayışı, tam da çıkarlar arasında kurulan bağlara “siyaset” adı verilmesinin nedenidir.

Oysa Platon’a göre kişi olarak insanın yanı sıra devlet de *daimonunu* seçmek zorundadır. Bir devlet ancak iyi bir *daimon* seçerek *eudaimoniaya*, yani mutluluk ereğine yönelebilir. Diğer bir ifadeyle, ancak iyi bir *daimon* seçen bir devlette yurttaşlar kendi erdemlerine uygun bir yaşam sürebilirler. Yine, Aristoteles, etik ve siyaset felsefesi üzerine düşüncelerinde erdem (*arete*), adalet (*dikaiosyne*), doğruluk (*aletheia*) kavramlarını temel alırken insanın insanca yaşayabileceği bir devletin ancak etik ilkelere dayanan bir siyasi kavrayışla olanaklı olduğunu savunur. Özgür insanların yaşanmaya değer bir yaşamı birlikte kurma çabası olan siyaset, belirli bir kişi, sınıf, zümrenin çıkarlarını gözetme ya da kendinden olmayana hükmetme sorunu olmadığı gibi, insanın salt biyolojik varoluşunu olanaklı kılma çabası olarak da tanımlanamaz. Bu açıdan günümüzdeki yaygın inancın ya da oy verme eğiliminin gerekçesinin aksine, ekonomik refah asla siyasetin tanımını ya da gerekçesini oluşturamaz. Siyaset; Aristoteles’in işaret ettiği bir *sitede* birlikte yaşayan yurttaşların yaşanmaya değer bir yaşamı söz, ikna, konuşma, tartışma yoluyla birlikte kurma çabasıdır. O halde, güç ve iktidar istenci adına toplumu ikna çabasına yönelen demagogların yerine bilge, dolayısıyla da erdemli olan yöneticilerin toplumu yönetmesi gerektiğini savunan Platon ve Aristoteles’in düşüncelerinden günümüzde de alınabilecek pek çok dersler olduğu açıktır. Siyasete hazırlanan, devlet yönetiminde sorumluluk almak isteyen bir siyasetçi adayının her şeyden önce etik bir bilinç kazanması gerektiğine dikkat çeken Aristoteles’e göre devlet adamının düşünce erdemlerinden pratik bilgeliğe ve karakter erdemlerine sahip olması gerekir.

20. yüzyılın Avrupa’sında egemen olan faşist ve totaliter rejimler, bizlere etik ilkelerin göz ardı edildiği bir siyasal yapıda siyasetin olanağının ortadan kalkabileceğini, hatta insanın insanca yaşaması bir yana, biyolojik bir varlık olarak dahi yaşama olanağından yoksun kalabileceğini göstermiştir. Açıkça siyasetin sonu olarak tanımlanabilecek, tek bir kişinin, siyasal bütünlüğün yerini aldığı totalitarizmde, ekonomik refahı etiğin önüne geçiren kitleler, konformizm adına liderlere kayıtsız şartsız teslim olurken aşırı güç ve yetki ile donatılan liderliğin tehlikelerinin ne boyutlara varabileceğini insanlık acı deneyimlerle öğrenmiştir. Bu

tezin amacı da 21. yüzyıla gelindiğinde, gittikçe unutulmuş siyasetin etik ve insanlaşma boyutunun liderlikle olan ilişkisini hatırlatmaktır.

Çalışmanın “Seçilmiş Olmayan Seçkin *İdeası*” başlığını taşıyan ilk kısmında Platon’un etik bağlamda siyasetin aktörlerine ilişkin, demagog ile bilge devlet adamı üzerine ortaya koyduğu görüşleri incelenmiş, her iki siyaset adamı tipolojisinin adalet kavramı üzerine görüşleri Platon’un tezleri dikkate alınarak tartışılmıştır. Bu bölümde Platon’un çoğunlukçu demokrasiye yönelttiği eleştiriler etik ve epistemolojik bağlamda değerlendirilmiştir.

Aristoteles’in insan görüşü, devletin amacı, iktidarın meşruiyeti, iyi ve kötü yönetim biçimleri sınıflandırmasında temel aldığı etik ölçütler, çalışmanın ikinci kısmının konusudur. Çalışmanın “*Zoon Politikon* bir Varlık Olarak Devlet Adamı” başlığını taşıyan bu kısımda Aristoteles’in kavramsal çerçevesini çizdiği erdemli, bilge devlet adamı portresi incelenmiş, yine Aristoteles’in bozuk yönetim biçimleri olarak tanımladığı tiranlık, oligarşi ve demokrasi gibi yönetim biçimlerinde toplumu yöneten siyasal aktörlerin değer anlayışları tartışılmıştır.

Tezin “Cumhuriyetten İmparatorlar Çağına: Roma’da Devlet Adamı” başlığını taşıyan üçüncü kısmında, Romalı devlet adamı ve düşünür olan Cicero’nun siyaset felsefesi, devlet, hukuk üzerine ortaya koyduğu düşünceleri tartışılmıştır. Cicero ile birlikte Eskiçağ düşünürlerinin ortaya koyduğu erdemli yurttaş kavrayışının yerini alan hukuksal bir statü olarak yurttaşlık kavrayışı değerlendirilmiş, Cicero’nun kavramsal çerçevesini çizdiği ideal devlet adamı portresi, bilge ve aynı zamanda etkileyici bir hatip olan *orator* kavramı etik bağlamda incelenmiştir.

Çalışmanın son kısmı olan “Tanrı’nın Yeryüzündeki Temsilcisi Olarak Devlet Adamı” başlığını taşıyan bölümünde, siyaset felsefesinde devlet adamı üzerine ortaya konan görüşlerin etikten ahlaka geçiş bağlamında kırılma noktasına işaret eden ortaçağ siyasal düşüncesi ana hatlarıyla incelenmiş, Saliburyli John’un devlet adamı üzerine ortaya koyduğu görüşleri değerlendirilmiştir. Bu bölümde, Saliburyli John’un Hıristiyan ahlakını temel alarak ortaya koyduğu ideal devlet adamı portresi incelenirken, devlet yönetiminde liyakatin önemi, siyasetle ahlak arasındaki ilişki tartışılmıştır.

Elbette ki klasik felsefede sözü geçen siyasal oluşumlar günümüz toplum yapısıyla karşılaştırılmayacak kadar farklıdır. Ancak yine de klasik siyaset felsefesinden modern devlet olgusuna geçişi incelemek, günümüz dünyasına gelindiğinde siyasetin kazandığı ikincil düzeydeki anlamları kavramak açısından son derece önemlidir. Bu nedenle bu tez klasik dönem düşünürlerine odaklanarak siyasetin özgül anlamını kavramaya ve bu özgül anlam çerçevesinde siyaset adamının niteliklerini açık kılmaya yönelmiştir. Günümüzde siyasetin koşulları her ne kadar değişse de insanın insanca yaşama biçimini Eskiçağlıların bilgeliğinin kuşkusuz öğrettiği en önemli şeyin insanın değeriyle ilişkili olduğu açıktır. Bu açıdan özellikle siyaset pratiğine yönelenlerin etik değerleri doğru kavramak için Eskiçağlılara başvurması son derece önemlidir.

1. BÖLÜM

SEÇİLMİŞ OLMAYAN SEÇKİN İDEASI

1.1 Demagogun Doğuşu

İ.Ö. 8. yüzyılın sonunda çağın Yunan siyasal yaşamında egemen olan oligarşiler, diğer bir ifadeyle büyük toprak sahibi olan egemen kesimler, yazılı yasaların henüz olmadığı bu dönemde iktidarlarını keyfi bir biçimde kullanırken çoğunluğu oluşturan köylü tabakası yalnızca yoksulluğa değil, neredeyse köleliğe yakın bir duruma düşer. Bu durumun yoksul köylü tabakası üzerinde yarattığı hoşnutsuzluğa bir de, çeşitli sitelerde ticaretin ve denizciliğin gelişimi ile tüccar ve zanaatçılardan oluşan kentli tabakanın hoşnutsuzluğu eklenir. İktidarın daha hakkaniyetli paylaşımını talep eden köylüler, tüccarlar ve zanaatçılar, hakkaniyetli paylaşımı sağlaması için fırsat bulduklarında kendilerini bir tirana teslim ederler. Tiranın işlevi ise açıktır: Kamu gücüne el koyarak hüküm süren oligarşiyi devirip, bu gücü yoksul köylülerin, küçük tüccarların ve zanaatçıların yararına kullanmak (Delacampagne, 2003, 34-35).

Arkaik tiranların her şeyden önce birer demagog oldukları söylenebilir. Yoksul ve köylü tabakanın iktidara getirdiği bu tiranlar oligarşilerin egemen olduğu dönemde ezilen yoksulların ve köylülerin yararını gözeten bir siyaset uyguladılar. Öyle ki bazı tiranlar köleleri dahi unutmuyarak onları geçici olarak azad ederler. Eski Yunan demokrasisine geçiş sürecinde arkaik tiranlıkların önemli rollerinin olduğu ileri sürülebilir. Ortalama olarak asla uzun süre hüküm sürmemelerine, toprak paylaşımında, ticaretin gelişmesinde ilerici bir işlev görmelerine ve sitelerini güzelleştirmeye yönelik pek çok çalışmayı desteklemiş olmalarına rağmen arkaik tiranlar, izledikleri keyfi ve otoriter yönetim tavırları nedeniyle Yunanlıların hafızalarındaki kötü ünlerini korurlar (Delacampagne, 2003, 35-36).

İ.Ö. 5. yüzyılda ticaret, savaş ve benzeri nedenlerle İran, Babil, Mısır, Skitya gibi uygarlıklar ile ilişkiye giren Eski Yunan toplumu kendi içinde yaşadığı siyasal çalkantılardan da etkilenerek, büyük ölçüde değişime uğrar (Copleston, 2009, 76). Özellikle, Antik Yunan sitelerinde İ.Ö. 5. yüzyılda Pers savaşlarından sonra ortaya çıkan demokratik kültür karşısında eski aristokratik siyasal kültürün yetersiz kalışı,

yerini, *demosu* merkeze alan yeni bir kültürün gereksinimine bırakır. Çağın Atina'sının demokratları, siyasi iktidarları için eski aristokratik kültürün, siyasal bilginin ve erdemin kalıtımsal olduğu ve bu bağlamda aristokratlara mahsus olduğu görüşüne karşı yeni bir düşünüşe ihtiyaç duyarlar (Şenel, 2002, 131). Bu ihtiyaç, çağın toplumunun ve özellikle demokratik kültürünün yeni gereksinimlerini karşılayacak düşünsel, kültürel arka planı hazırlayan Sofistler tarafından karşılanır. Dolayısıyla, demokrasi kavrayışı ve onunla sıkı bir etkileşim içinde bulunan Sofistler, Antik Yunan düşüncesinde bir dönüm noktası olarak nitelendirilebilirler. “Bu dönemde, Herodotos, Protagoras'ın görüşlerini yeniden canlandırmış; Thukydides, Gorgias'ın öğrencisi olmuş; Euripides dramları Sofist dünya görüşünün aynası olmuş; Aristophanes ise bu görüşlere var gücüyle karşı çıkmıştır” (Özcan, 2006, 50). Toplumda egemen olan öğretilere karşı eleştirel, kuşkucu bir tavrın sergilendiği bu dönemde, felsefe bağlamında evren sorununun (oluş) yanında, insan sorunu da kendisine yer bulmaya başlar. Diğer bir ifadeyle, düşünce ufuklarını erdem konusuna çevirmiş olmaları, Sofistlerin felsefenin nesnesinde de değişim yapmış olmalarının bir sonucudur. Sofistleri kendilerinden önceki doğa filozoflarından ayıran temel ölçüt, ilgilerinin insana yönelmiş olması, bu bağlamda da dil, din, sanat, şiir, ahlak ve siyaset gibi konulara ilgi duymalarıdır (Zeller, 2008, 110). Antik Yunan demokrasisinin geliştiği bu çağ pek çok yorumcu tarafından eskiçağın “aydınlanma dönemi” olarak anılır (Kranz, 1994, 192).

Başlangıçta bilen, bilge anlamlarını içeren Sofist sözcüğü, zaman içerisinde değişime uğrayarak söz söyleme sanatı üzerine ders veren kimse anlamını kazanır. Sofistlerin özellikle retorik sanatı üzerine yaptıkları çalışmalar siyasal düşünce tarihinin önemli kavşak noktalarından birini oluşturur. O kadar ki, Sofistlerden sonra retorik bilgisinin anlamı değişir. Gerek Platon gerekse Aristoteles'e göre siyasetin temel araçlarından biri olan retorik, Sofistlerle birlikte demagoji ya da söz söyleme sanatıyla karşısındakini etkileme, inandırma, hatta yanıltma yöntemlerinin öğrenilmesi gibi bireysel çıkarların korunmasına yönelen bir etkinliğin adı haline gelerek küçültücü bir içerik kazanır. Atina'nın yeni demokrat ortamında, siyasi seçkinlere katılmanın ön koşullarından biri yönetici adayının etkili konuşma yeteneğidir. Artık parlak bir siyasi kariyerin yolu mahkemelerde, meclislerde çoğunluğu etkilemekten geçer ki, bunun anlamı çoğunluğun mahkemelerde ya da

meclislerde seçim yapacak ve hesap verilecek bir merci olarak konumlandırılmış olmasıdır.

Çoğunluğu etkileyebilecek derecede iyi konuşan bir demagog olmanın ön koşullarının başında ise retorik sanatı eğitimi almak gelir. Sofistlerin vaat ettiği eğitim tam da zamanın ruhuna uygun olarak retorik sanattır. Kimi Sofistler, Atina siyasal yaşamında kariyer hedefleyen yurttaşlara, sitenin yararını göz önünde tutsun tutmasın başarılı olacak bir demagog olabileceklerinin vaadinde bulunurlar (Copleston, 2009, 78). İleride bazı Sofistlerin adının kötüye çıkacak olmasında, Sofistlerin bireysel çıkarlar adına kullanılacak biçimde, demagoji yönü ağır basan bu retorik sanatı kavrayışının rolü büyük olacaktır.

Çıkarların artırılması ve savunulmasına yönelik bir retoriğin kişilere göre bir farklılık gösteren geniş bir yelpazede kendisini göstermesi, Sofistlerin bilgi anlayışlarını da etkiler. Öyle ki bazı Sofistlere göre ortak, nesnel bir bilginin varlığından söz edilemez (Dürüşken, 2001, 14). Nesnel bilginin yokluğundaysa bilmenin tek gerekçesini fayda oluşturur. Demokritos ve Platon, “bütün şeylerin ölçüsü Tanrıdır... Bütün insanlar için aynı şey iyi ve doğrudur” (Kranz, 1994, 195) derken, Tanrıların ne var oldukları ne de olmadıkları üzerine konuşmanın olanaksız olduğunu, ama insan üzerine bir şeyler söylenebileceğini belirten Protagoras “bütün şeylerin ölçüsü insandır, var olanların var olduğu, var olmayanların var olmadıkları için... Her bir şey bana nasıl görünürse benim için böyledir” (Kranz, 1994, 194) biçiminde özetlenen görüşüyle Platoncu yorumlarda bir hakikat arayışından vazgeçer. Protagoras’a göre hem bilgi hem de normlar görelidir (Özcan, 2006, 51). Yine bir başka Sofist Gorgias, etik ve retoriğe ilişkin çalışmalarında dile getirdiği “doğru an, uygun fırsat, elverişli zaman” anlamına gelen *Kairos* kavramıyla; iyilik ve erdemin, ilgili bağlama ve içinde bulunulan duruma göreli olduğunu ileri sürer. Gorgias’ın etik ve retoriğe ilişkin çalışmalarında, *ophelimon* (yararlı, kullanışlı), *khreston* (işe yarar, elverişli), *epiteideion* (uygun, yerinde) kavramlarıyla birlikte *kairon* (uygun şey), *akairia* (zamanca uygunsuzluk, elverişsiz olma hali) gibi kavramları da kullanması onun faydacı yaklaşımına işaret eder (Versenyi, 2007, 48). Özetle Sofistlerle birlikte gelen, hakikati aramanın gereksizliği, her şeyin insana göre değiştiği, bilginin algıdan başka bir şey olmadığı düşüncesidir (Platon, 2012, 160e). Bu nedenle Sofistlere göre bilgi kişiden kişiye değişir. Bilginin değeri yaşam için sağladığı pratik faydadadır. İnsan için “en yararlı bilgi fırsatın ve uygun olanın

bilinmesidir” (Dumont, 2007, 37). Platon *Alkibiades* diyalogunda, bilginin değerinin yaşam için sağladığı pratik fayda olduğunu savunan Sofist görüşü, şu sözlerle dile getirir:

Açık konuşmak gerekirse Sokrates, Atinalılar olsun, diğer Yunanlılar olsun doğru ve yanlışın ne olduğunu araştırmaktan çok, yarar getirecek şeye bakarlar. Çünkü doğru ve yararlı olan aynı şey değildir Sokrates! Çok sayıda insanın yanlış davranmasına karşın yarar sağladığı, çok sayıda insanın da doğru davranmasına karşın yarar görmediği bilinir (Platon, 2010, 113d).

Sofistlerin insanın her şeyin tek ölçüsü olduğu iddiası sadece doğruluğun, hakikatin insana göre değiştiği anlamına gelmez; aynı zamanda insanın doğruluğu ve gerçekliği diliyle kendi kendine kurduğunu da örtük olarak içerir. Diğer bir ifadeyle, gerçeğin ölçüsünü söylem belirler. Protagoras’ın insanı diliyle gerçek ve doğruyu kurarken, gerçekte bir görünüş olan bu gerçeklik ya da doğruluğu görünüşü kendi yararına dönüştürmeyi bilen, duruma en uygun söylemi bulan, insandır (Dumont, 2007, 38).

Protagoras’ın insanı merkeze alan “göreci” öğretisi ilk bakışta çığır açıcı gibi görünse de sonunda ironik bir şekilde kendini geleneğin hizmetinde bulur. Mademki hiçbir kurallar bütünü bir diğerinden daha doğru değildir, o halde kendi öznel yargılarımızın, bir başka sitenin yasalarının da bir diğerinden daha üstün olduğu da iddia edilemez (Copleston, 2009, 83). İ.Ö 5. yüzyılda yaşamış olan Halikarnassos’lu tarihçi ve yazar Herodotos’un “insanları en güzel yasaları seçmekte serbest bıraksalar, her biri döner dolaşır gene kendisinininkileri seçer; herkes kendi ülkesinde geçerli olan yasaların en güzel yasalar olduğuna o kadar inanır” (Herodotos, 2014, 230-231), görüşü Sofistlerin “göreci” öğretisini destekler niteliktedir. Protagoras’a göre değişik sitelerin, devletlerin yasaları, tıpkı onların dilleri, dinleri ve ahlaki sistemleri gibi geleneğe dayalıdır; dolayısıyla da hiçbiri diğerinden daha doğru ya da adil değildir (Zeller, 2008, 116). Atinalı devlet adamı ve komutan olan Themistokles ile Pers veziri Artabanus arasında geçen diyalog, çağın Atina ve Pers toplumlarının özgürlük, eşitlik, iktidar gibi siyasal konulara ilişkin görüşlerinde farklı geleneklerin her birinin onaylanabileceğine dair inancı ortaya koyar:

Themistokles büyük vezir Artabanus’a başvurdu. Artabanus şöyle yanıt verdi: “Ey yabancı, insanların töreleri değişiktir; değişik halklar değişik görenekleri onurlandırır; ama tümü de kendilerine özgü yolların övülmesini ve doğrulanmasını onurlandırır. Şimdi siz Yunanlıların özgürlük ve eşitliğe her şeyden çok hayranlık duyduğunuz söylenir. Ama bizim gözümüzde, birçok güzel töre arasında, en güzeli Kralı onurlandırmak ve ona her şeyin koruyucusu olan tanrının imgesi olarak boyun eğmektir. Öyleyse, göreneklerimizi onaylar ve Kralın önünde boyun eğersen, onu görebilir ona seslenebilirsin (Plutark, 2011, 40).

Görüldüğü gibi Platon'un felsefesinin temel arayışı olan adaleti Sofistlerin bütünüyle göreceli kılarak yalnızca inançlara, geleneklere, göreneklere dayandırdıkları söylenebilir. Doğruluğun, hakikatin, adaletin ölçütünün gelenek ve görenekler olduğu demokratik bir toplumda ise çoğunluğun kabul ettiği gelenek ve göreneklere siyasal söyleminde gönderme yapan bir siyasi figür, kendi güç ve iktidar ereği için, çoğunluğun değerlerini araç kılabilir.

Demokratik bir toplumda çoğunluğun desteğini alabilmek ancak etkili konuşma sanatıyla olanaklıdır. Başka bir ifadeyle, çağın Atinasının demokratik siyasal yapısı, sözü ve retorığı, iktidarın tüm aygıtları üzerinde öncelikli kılar. Sözü, ikna etme gücü (*peitho*), adeta bir yargıca seslenir gibi topluma seslenir: Kendisine sunulan iki taraf arasında elini kaldıran yargıç son kararını verir. Bu seçimin iki konuşmadan daha ikna edici olanın gücünü ölçen insanca bir seçim olduğu söylenebilir ve demagoglardan birinin, rakibi üzerindeki üstünlüğünün ifadesidir (Vernant, 2013, 47-48).

Bu nedenle çağın Atina'sında çoğunluğun desteğini almak siyasi kariyerin öncelikli hedefleri arasında yer alır. Sitede çoğunluğun desteğini almak için yurttaşların kabul ettiği değer yargıları üzerinden geliştirilecek siyasi söylem, bir başka ifadeyle retorik, güç ve iktidarın kapılarını aralayacaktır. Bu yaklaşımın doğal sonucu siyasete hazırlanan Atinalı gençlerin Sofistlerden retorik sanatının inceliklerini öğrenmek için ders almalarıdır. Dolayısıyla Sofistlerin öğrencileri için retorik sanatı, amaca giden yolda etkin bir araçtır (Zeller, 2008, 114). Sofistlerin faydacı ve göreci bilgi ve değer kavrayışı, öğrencilerine vaat ettikleri retorik sanatı eğitiminin de içeriğini belirler. Sofistlerin biçtiği değerle retorik sanatında amaç, öğrencilere retorığın gücünden yararlanarak görüşlerini egemen kılmayı öğretmektir (Dumont, 2007, 34).

Böylece kimi Sofistlerin gerek bilgiye gerekse retorik sanatına kendi içinde tutarlı bir kavrayışla, pratik fayda bağlamında araçsal yaklaştıkları söylenebilir. Üstelik bu fayda toplumsal olmaktan çok bireyseldir. Belki de Sofistlerin tek ortak noktası, yukarıda belirtildiği gibi insanı konu almaları ve belirli bir siyasi görüşe bağlı olmamalarıdır. Bu açıdan Sofistlerin belirli bir görüşe bağlanmayan, farklı düşünce ve görüşleri savunan yaklaşımları, tapınaklara bağlı skolastikleşme eğilimi gösteren düşüncenin karşısına açık ve serbest düşünceyi çıkarması bakımından önemlidir (Şenel, 2002, 130).

Ancak bazı Sofistlerin retoriği siyasetin tek ölçütü haline getirmeleri ve bu yoldan siyaset adamını diğerlerini söz sanatlarıyla etkileme becerisine sahip olma niteliğiyle tanımlamaları, siyaset, erdem ilişkisini büyük ölçüde zedeler. Platon'un siyaset ve erdem arasında sarsılmaz bir birlik olduğuna ilişkin görüşlerinin tam da karşı kutbunda yer alan Sofistler, siyaseti "herkesin işi" haline getirirler. Sofistlere göre teorik açıdan herkes, siyasal bilgi ve erdemlerden, hiç olmazsa potansiyel olarak eşit pay alabilir (Arslan, 2010, 39). Sofistler siyaseti her ne kadar "herkesin işi" haline getirip siyasal bilgi ve erdemden herkesin potansiyel olarak pay alabileceğini savunsalar da, bazı Sofistlerin ve özellikle Protagoras'ın "insanın özgür olduğu" ve "doğasına uygun yaşaması gerektiği" görüşü, siyaseti bütün kişilere tanınan bir hak olmaktan çıkarır; çünkü özgür olma ve özgür bir şekilde yapıp etme sadece "doğada daha iyi olan" ve "doğru yaşayacak olan" insanlar için bir haktır. Çünkü "doğanın kendisi, iyinin kötünden, yeteneklinin yeteneksizden daha çok şeyi olmasının haklı olduğunu açıkça" göstermektedir (Kranz, 1994, 202). Bu hak, sürüye değil, güçlü doğası olan, karakterce sağlam "doğal insan"a tanınan bir haktır. Sürüyü oluşturanlar, kendi tutkularını yerine getiremeyen, bunu yapabilecek güce sahip olmayan korkak insanlardır; ölçülü ve adil olmayı da bu nedenle överler (Özcan, 2006, 54).

Tam da bu nedenle Sofistlerin "bütün şeylerin ölçüsü insandır" sözündeki "insan" ifadesini, "her bir insan teki, her bir birey olarak değil, daha sonraları Nietzsche'nin 'üst-insan' veya 'trajik insan' olarak adlandırdığı insan tipine benzer bir şey olarak düşünmek gerekir". Diğer bir ifadeyle, ancak "üst-insan" için, konulmuş olanı, uzlaşıya dayalı olanı gözardı ederek, "hukuk ve ahlak kurallarının bağlarından kurtulmak, eğitim sayesinde kendini geliştirmek, özgürleşmek ve doğaya (*physis*) uygun yaşamak bir görevdir" (Özcan, 2006, 55).

Ancak bazı Sofistlerin siyasal bilgi ve erdemden herkesin potansiyel olarak pay alabileceği görüşü, peşi sıra erdem sahibi olmayanların da siyasete katılabileceği düşüncesini sürükleyerek yozlaşmanın da başlamasına işaret eder. Sokrates'in öğrencisi, Yunan filozof, yazar, tarihçi ve asker olan Ksenophon, *Sokrates'ten Anılar* isimli yapıtında, çağın Atina'sında siyaset ile etik arasında kurulması gereken ilişkinin yerini alan güç ve iktidar kavgasının toplumu nasıl bir yıkıma götürebileceğini şu sözlerle dile getirir:

Atinalılar kendi çıkarları için işbirliği edecek yerde, birbirlerine saldırıyorlar, başkalarından çok kendilerine engel oluyorlar, özel toplantılarda da resmi toplantılarda da anlaşamıyorlar, durmadan birbirlerini dava ediyorlar, birbirlerine destek olacak yerde birbirlerinin sırtından kazanç sağlamayı tercih ediyorlar; devlet işleriyle sanki başkasının işiymiş gibi ilgileniyorlar, ama gene de bunun için birbirlerini çiğniyorlar ve bu yolda güç göstermekten özellikle hoşlanıyorlar. Bütün bunlar yüzünden devlet büyük bir yıkıma uğruyor, kötülükten kurtulamıyor, yurttaşlar arasında büyük bir düşmanlık ve nefret var ve benim bütün korkum, devletin altından kalkamayacağı kadar ağır bir yıkıma uğraması (Ksenophon, 1994, 69).

Etik bir temele dayanmayan, güç ve iktidar istencinin bir aracı olarak gelişen retorik sanatı ile Atina demokrasisinde alınan kararlar ortak kanıya ve doğru görüneye göre gerçekleşir. Böylece entelektüel arka planını Sofistlerin temellendirdiği Atina demokrasisi, hakikat ve doğrular yerine sanılara önem atfeder. Diğer bir ifadeyle, çağın Atina'sında adeta algılar topluluğu olarak görülebilecek olan yığınların değer yargılarının ve erdemlerinin içeriklerini istek ve arzular belirler (Boyacı, 2013, 24-25).

Böylece Atina'nın demokratik siyasal yapısında Sofistlerle birlikte herkesin işi haline gelen siyasetin erdem ile ilgisi göz ardı edilirken ortak iyi yerine bireysel güç ve iktidar istenci adeta siyasetin tek ereği haline gelir. Bireysel güç ve iktidar istenci ereğine ulaşma çabasında demokrasi, giderek araçsal bir değer kazanır, güç ve iktidara ulaşmanın tüm yollarının kutsanmasına işaret eder. Platon, tam da bu nedenle bir yönetim biçimi olan demokrasiye oldukça eleştirel bir yaklaşım sergiler. Yurttaşların etik ilkelere aldırış bile etmediği demokraside, bir devlet adamının nasıl yetişmesi gerektiği, ne bilgiler edinmesi gerektiği düşünülmez. Siyaset adamlarının kendilerine halkın dostu derdirtmeleri yeterlidir (Platon, 2008, 558b).

Her ne kadar demokrasi, isteyen her yurttaşa siyasal katılım olanağı sunsa da tutkuların aşırılıklarını tatmin için her türden eylemin de yolunu açar. Platon, demokrasinin kökeninde yoksulları ve yoksulların keyfi tutumunu görür. Platon'a göre, demokrasi herkesin özgür olması nedeniyle düzenlerin en iyisi gibi görünse de, aslında oligarşinin yozlaşmış bir biçimidir ve gelişigüzel, kaygısız, bağımsız yaşamak yurttaşların işine gelir. (Platon, 2008, 561d). Bu nedenle demokrasi düzenden çok kaosa yakın bir yönetim biçimidir. Sınırsız özgürlük otoritenin dağılmasına ve başıbozukluğa neden olurken aşırı özgürlükten aşırı otoriteye geçmek neredeyse kaçınılmaz olur. Demokrasilerde, birlik olmayı başarırlarsa en güçlü ve en kalabalık kesim halktır. Baştakiler ise zenginlerden topladıkları ve çoğunu kendilerine ayırdıkları paradan halka küçük bir pay vererek, zenginleri halk düşmanlığı ve oligarşiye kaymakla suçlarlar. Halk her ne kadar kötü niyetli olmasa

da bilgisizliği nedeniyle bu iftiralara inanır ve zenginlere dūřman olur. Böyle bir durumda zenginler ister istemez oligarşiye kayar ve iki taraf arasında yaşanan gerilimin sonucunda halk sorunları zlemek üzere bir zorbayı bařa geçirir (Platon, 2008, 565a-d). Demokrasilerle birlikte herkesin iři haline gelerek demagogların ve tiranların sivrilmesini olanaklı kılan bir siyasal yapının toplumu tiranlığa nasıl sürüklediği Platon'un işlediği konular arasında yer alır. Böylece Platon'a göre demokrasi, demagogların halkı yoldan çıkardığı ve bunun sonucunda da cahil kişilerin bařa geçtiği sistemin adıdır (ztrk, 2013, 10). Oysaki Platon yönetme sanatına, uzmanlık bilgisine, siyasal erdemlere ancak özel yetenekleri olan bilge devlet adamlarının sahip olabileceği görüşünü savunurken, büyük ölçüde tiranların, demagogların, bilgisiz ve cahil kişilerin toplumu yönetmesine olanak sağlayan, başka bir ifadeyle, siyaseti herkesin iři haline getiren Sofistlerin görüşlerine karşı çıkar.

Her ne kadar siyasal erdemden potansiyel olarak herkesin pay alabileceği iddiasında bulunsalar da, iş kimin yönetmesi gerektiği sorusuna gelince, kimi Sofistler g ve glden yana tavır alırlar. Doğada güçlü olanın zayıf olanı yönettiğini gözlemleyen bazı Sofistler, toplumu kimin yönetmesi gerektiği sorununu da doğadan getirdikleri örnekler eşliğinde değerlendirirler. Gorgias *Helenlere vg* eserinde g ve siyaset arasındaki ilişkiyi şöyle değerlendirir: "Güçlü olanın zayıf tarafından engellenmemesi fakat zayıfın güçlü tarafından sevk ve idare edilmesi, bir başka deyişle güçlünün nde zayıfın arkada onu takip etmesi gereği doğa yasadır" (Gorgias'tan akt. Zeller, 2008, 124). G ve siyaset arasındaki haklılaştırma yöntemi, Gorgias'ı takip eden bir diğer Sofist Kritias'ın görüşlerinde de yer bulur. Kritias, yasaları insandaki vahşi hayvanın evcilleştirilmesine yönelik olan yetersiz bir araç olarak görür. Kritias'a göre bazı kurnaz insanlar dini icat etmiş ve insana, diğer insanların görmediği suları bile cezalandıran sözde güçlü, görünmez varlıkların korkusuyla boyun eğdirmeye çalışmışlardır (Kritias'tan akt. Zeller, 2008, 124). Böylece iktidar ve g arasında bir paralellik kuran bazı Sofistler adaleti de gce bağlı kılarlar. Sofist Thrasymakhos'a göre güçlü olanın zayıf olana hükmetmesi adalete aykırı değildir; çünkü adalet kavramı her yerde güçlü olanların yararına hizmet eder ve devlet yöneticileri de yasaları çıkarırken kendi çıkarlarını gözetirler. Sofistlere göre "adalet", "erdem" gibi kavramlar sıradan insanları retorik yoluyla kandırmak için birer aratırılar ve bu açıdan Platon'da varolan hak ile adalet arasındaki bağ bazı Sofistlerde görülmez; dolayısıyla bu Sofistler açısından g, hak

doğurur denilebilir (Güriz, 2009, 145). Platon'un yapıtı *Devlet*'i yazmasından kırk yıl önce, Kiklad adaları olarak bilinen takımadaların batısında yer alan küçük ada devleti *Melos*'un teslim olmasını isteyen Atinalı elçilerin tavrı, kimi Sofistlerin savunduğu güçlü olanın yönetmesi gerektiği söylemine bir örnek olarak gösterilebilir: Eşitlik, adalet, hak gibi kavramları reddeden elçiler, durumun güç ilişkileri çerçevesinde tartışılması gerektiği konusunda ısrar ederler (Blackburn, 2014, 45). Diğer bir ifadeyle Atinalı elçilere göre adalet, güçlünün işine gelendir:

Bizler tanrıların isteklerine karşı gelecek bir davranış içinde değiliz.
Tanrılar da insanlar gibi üstün olanın egemenlik kurması gerektiği görüşündedirler.
Yasayı koyan da uygulayan da biz değiliz. Bizden evvel de durum böyleydi.
Bizim yerimizde siz olsaydınız aynı şekilde davranacaktınız. Bu nedenle haksız bir şey yapmıyoruz (Thukcydides, 2010, 266).

Bazı Sofistlerin gücün hak doğuracağına ilişkin saptamaları, modern siyasete değin tarihin her döneminde hesaplaşmayı gerektiren konuların başında yer alır. Modern siyaset kuramının giderek merkezine çekilen güç hak doğuracağı görüşünü Jean Jacques Rousseau 18. yüzyılda şöyle eleştirir: Kendisinden öncekini aldeden bir güç, onun hakkını da elde eder. "Ceza görmeden başkaldırabildiniz mi, bu karşı çıkma bir hak olabilir. Madem, güçlü bir zaman haklıdır, öyleyse yapılacak şey her zaman güçlü olmaya bakmaktır" (Rousseau, 2014, 385).

Platon ise *Devlet*'te Sofistlerin görüşlerini şu sözlerle dile getirir: Adalet, yönetenin işine gelendir. Güç de yönetendedir. O halde adalet güçlünün işine gelendir (Platon, 2008, 339a). Thrasymakhos'un yaklaşımı, yönetimde olanın güçlü olduğu, dolayısıyla haklı olduğu görüşünü temellendirirken yönetenin koyduğu kanunları yönetilenler için de doğru ve adil kılar.

Tüm saygılarını kötülere ve adaletsiz davrananlara
yöneltecekler.
Adaleti güçlüler yönlendirecek, kötüler iyilere
Saldıracaklar.
Yalan söyleyerek yeminlerini bozacaklar.
Zavallı insanlar da kıskançlıkların kötü bakışları altında
Ezilecekler (Hesiodos, 2014, 22).

Thrasymakhos'un temellendirmesinin bir diğer çarpıcı sonucu ise yönetenlerin kendi işlerine gelenden ayrılanları, yasaya, adalete aykırı diye cezalandırmalarıdır (Platon, 2008, 339a). Nitekim bu düşünce açıkça Sokrates'in trajik sonunu da hazırlar.

Sofistlerin güç ile düzen arasında kurmuş oldukları doğrusal ilişkiyi reddeden Platon'a göre erdemlerin yerini gücün aldığı bir sitede, iyi yönetilmemeleri nedeniyle düzeni değiştirmeye kalkan yurttaşlar, ölüm cezasıyla korkutulurlar. Buna karşılık bu kötü düzeni öven, yöneticilerine yaranmaya, istediklerini sezinleyip yerine getirmeye çalışan kişiler iyi yurttaş sayılarak şan ve şerefe boğulurlar (Platon, 2008, 426c).

Sofist Thrasymakhos'un adalet kavrayışı Sofistlerin "doğruluğun ölçütünü söylem belirler" kavrayışındaki değişmeye işaret eder; çünkü artık söylemin yanı sıra kimin söylediği de doğruluğun ve adaletin ölçütü olur. Bu bağlamda doğruluk güçlünün söylemine ve edimine indirgenir. Oysaki Platon'a göre güç istenciyle herhangi bir ereğe erişme olanağı yoktur. Güç istencinin özyapısını, tüketilemez olma özelliği oluşturur. Hiçbir zaman durup dinlenmeyen güç istenci, hep daha fazlasını ister. Platon gücü istemeyi, *pleonexia* yani hep daha fazlası için duyulan açlık olarak tanımlar ve kötülüğün temelini işaret eder. Platon'un etik ve siyaset felsefesinde "adalet" ve "güç istenci" karşıt kutuplarda yer alır. Adalet ruhun tüm öteki büyük ve soylu özelliklerini de kuşatan baş erdemken, güç tutkusu, tüm toplumsal bozuklukların kaynağıdır (Cassirer, 2005, 282).

Gücü istemenin hiçbir zaman kendi başına bir erek olamayacağı ya da olmaması gerektiği görüşünün temelinde güç isteminin tam bir doyuma ulaşma olanağından yoksun olması yatar. Tam bir doyuma, birlik ve uyuma yol açan bir şey, güç olarak değil ruh için iyi olarak tanımlanabilir (Cassirer, 2005, 283). Diğer bir ifadeyle, içindeki yanlardan her biri kendi işini gördüğü vakit kişi, kendi ödevini yapan doğru kişi olur ve ruh tam bir doyuma, birlik ve uyuma kavuşur. Ölçülü olduğu için, ruhta olup biten her şeyi kollayıp yönetmenin akla düştüğünü ileri süren Platon'a göre, öfkenin işi de akılı dinlemek, ondan yana olmakır (Platon, 2008, 441e). Başa geçmesi gereken, akıl sahibi olan yandır; çünkü "insana bilge dedirten de, buyruk ve öğüt veren de bu küçük akıl yanıdır". Ayrıca akıl, bilgi yoluyla kişinin içindeki bu üç yanın kurduğu birliğe yararlı olur. "İnsanı ölçülü yapan da gene bu iki yanın anlaşıp uzlaşmasıdır" (Platon, 2008, 442d). Doğru kişi, kendi içinde bu düzeni kuran, üç yanını tam bir ölçüye uyuma ulaştırıp kendi kendini yöneten bilge kişidir (Platon, 2008, 443d). Ernst Cassirer, hiçbir düşünürün güç devletinin ne olduğunu ve ne anlama geldiğini Platon kadar açık bir şekilde görmediğini ileri sürer (Cassirer, 2005, 283). İkna yerine güce, güç kullanımına başvurmak, ne kadar kaçınılmaz

olursa olsun, hem toplum bağlamında hem de birey bağlamında uygarlık başarısızlığının ifadesidir. Dünyanın yaratılması iktidarın güç üzerindeki zaferidir. (Whitehead, 2011, 95).

Görünüşün tek gerçek kabul edildiği Sofistlerin dünyasında, gücün yanısıra önemli olan doğru ve iyi olmak değil, doğru ve iyi görünmek; adil olmak değil, adil görünmektir (Platon, 2008, 365c). Oysaki pek çok kötülüğün nedenini bilgisizlik olarak açıklayan Platon'a göre yanlış yapanlar bilenler ya da bilmediğinin farkında olanlar değil, bilmediklerinin farkında olmayanlardır (Platon, 2010, 118a). Güçlü insanlarda bilgisizliğin korkunç bir kusur meydana getirdiğine, çünkü böylesi bir bilgisizliğin herkese zararı dokunabileceğine işaret eden Platon, bilgisizlik ile gücün bir araya gelmesinin doğuracağı tehlikeli sonuçlara dikkat çeker (Platon, 2013, 49b-c). Bu sonuçları önlemenin tek yolu ise kişinin bilge olmasıdır.

Platon doğru yasayı *iyi ideasının* bilgisiyle özdeşleştirirken, yasa ve tutkunun işbirliğinin yolunu açan Kallikles, insan zihninden çıkma yasaların, insanın doğasında var olan hırs ve açgözlülüğe bir sınır koymak biçiminde özetlenebilecek (Hesiodosçu-Soloncu) adalet ereğine hizmet ettiği olgusunu savunur. Bununla birlikte, insan zihninden çıkma yasalar ise bir başka şiddet uygulamak suretiyle, insan doğasına önemli ölçüde zarar verir. Aslında, çok doğal bir şey olan kaba gücü kullanarak amaçlarına ulaşamayan güçsüz insanlar, çıkarlarını korumak, güçlü insanları yıldırma ve onların gücüne bir sınır koymak için, adaleti, hukuku kullanırlar (Versenyi, 2007, 64). Oysa Kallikles, bazı insanların, “daha baştan kralların oğulları” olduğunu ya da “kendileri doğadan kendilerine bir krallık, tiranlık ya da hâkimlik bulabilecek kabiliyette olmak mutluluğuna” eriştiklerine işaret eder. Böyle insanlara neyi yapıp neyi yapmamaları gerektiğini, sıradan insanlar, konulmuş yasalar ya da gelenek ve görenekler söyleyemez; onların tek ölçütü kendileridir. Bu tür insanlar için erdem ve mutluluk, “bolluk içinde yaşama, dilediğini yapma ve özgürlüktür, geri kalanı boş laftır, süslemedir, insanların doğaya aykırı olarak yaptıkları boş ve değersiz şeylerdir” (Kranz, 1994, 203).

Kallikles'in düşüncelerini bir adım daha ileri götürüp, şöyle söylemek de olanaklıdır: Siz, adaletin ne olduğunu kendi yaşantısıyla ortaya koymuş kişiye “adaletin ne olduğunu veya ne olması gerektiğini öğretmeye kalkışamazsınız, aynı şekilde, ölçülülüğün ve cesaretin ne olduğunu da. Bütün erdem ve iyi sayılan şeyleri kendi yapıp etmelerinde somutlatırmış olan kişilerdir bunlar” (Özcan, 2006, 53).

Kallikles her ne kadar güçten bilgeliği işaret etse de, kimi Sofistler, adalet ile güç istenci arasında ilişki kurarken, retorikten de güce giden yolda bir araç olarak yararlanırlar. Sofistçe düşünce, nesnel bilginin olanağını reddettiğine göre önemli olan bilme edimi değil, mahkemelerde, meclislerde kısacası kamusal alanda insanları, halkı inandırma edimidir (Platon, 2011, 452e). Bu bağlamda retorik, Platon'da doğruyu yanlıştan ayırma sanatının adyken (Platon, 2011, 454e); Sofistlerin görüşlerinde ikna etme, inandırma edimine dönüşür. Komedi yazarı Aristophanes de, *Bulutlar* komedyasında Sofistlerin retorik anlayışının yararçı, çıkarıcı içeriğini şu sözlerle dile getirir:

Orası "Sofistlerin evi". Burada öyle insanlar yaşar ki gökyüzünden söz ettikleri zaman bunun ateşi söndürmeye yarayan bir şey olduğuna, bizim çevremizde olduğuna ve bizlerin de kömür olduğuna bizi inandırır. Onlara biraz para verdiğin zaman tüm davaları kazanmak uğruna sana her türlü yardımı yaparlar (Aristophanes, 2010, 63).

Bilgi temeli olsun ya da olmasın ikna etme amacına yönelik Gorgias, retorik öğretisini *phychagogia* (insanların kalplerini kazanma, ikna, retorik) kavramı ile açıklar (Versenyi, 2007, 49). Gorgias'a göre retorik bir sanattır; konusu ise hukuki ve siyasal konular başta olmak üzere, her şeydir. Retoriğin içeriğini belirleyen kavramların türetildiği öncüller bilimsel olgular yerine olasılıklara dayandığı için, abartma tekniği (*makrologia*) ile küçük şeyler büyük, büyük şeyler küçük ya da eskiler yeni, yeniler de eski olabilir (Dürüşken, 2001, 19).

Platon, Gorgias'ın demagog idealini, halkın iyiliğini değil kendi çıkarını düşünen kurnaz bir siyaset adamı olarak tanımlar (Platon, 2011, 502e). Platon'a göre, böyle bir demagogun belki de en büyük kişisel zaafı, kendine aşırı güveni, kibridir. Söz konusu kibir Gorgias'ın anlatılagelen şu anısıyla örneklenir: Kallikles'in de bulunduğu bir tartışmada topluluğa merak ettikleri her şeyi cevaplayabileceğini söyler, o kadar ki; yıllardır da onu şaşırta bir soru sorulmamıştır (Duman, 2015, 66).

Kibir sahibi demagogun temel kaygısı güç, iktidar ve zenginliktir. Dolayısıyla, halkın değil kendi çıkarını düşünen bir insan olan demagogdan faydalı hizmetler beklemek Platon'a göre boşunadır (Platon, 2011, 514a); çünkü demagoglar siteyi, limanlar, tersaneler, surlar, yollar gibi şeylerle doldururken adalet ve ölçülülük gibi erdemlere ilişkin kaygılar taşımazlar. Platon'a göre devlet yönetiminde zayıflık ortaya çıktığında ise halk kendilerine öğüt verenleri sorumlu tutarken sıkıntıların asıl nedeni olan siyaset adamlarını över (Platon, 2011, 518e). Gücün dünyasında giderek

görünmez olan adalet, halk tarafından ancak güç kişisel çıkarlarına doğrudan zarar verdiğinde genellikle de hatalı bir değerlendirmeye yeniden hatırlanır.

Sofistçe retoriğe popülarite kazandıran ahlaki arka plan, münakaşa, kavga, çıkar, para ve gücün yozlaştırıcı etkilerinin bir sonucu olarak görünür (Platon, 2012, 226a). Sofistik eristiğin ereği, hakikat ya da belirli bir konuda doğruya ulaşmak değil, kendi görüşünü kabul ettirmek, tartışmayı kazanmaktır. Bu nedenle böyle bir retoriği tercih eden bir siyaset adamının istediği kitle, düşüncelerinden çok duyguları ile eyleyen, korkuları çok olan buna karşın, hâlâ umutları olan kitlelerdir. Duyguların akıl ile alınan kararlardan daha iyi bir yol gösterici olduğunu savunan demagoga göre, kitlelerin düşüncelerinin belirleyicisi de duygular olmalıdır (Russell, 2002, 28). Duygulara, heyecanlara seslenen bir retorikte ise akla ve düşünmeye pek az yer kalır. Tümünüyle hayallere, heyecanlara hitap eden retorik istekli dinleyicileri büyüler ve onların muhakeme yetilerine egemen olur (Hume, 2010, 438). Diğer bir ifadeyle, becerikli ve usta bir demagog, eline geçirdiği her fırsatta, o kadar, etkileyici ve ikna edici konuşur ki, retoriğin gücünden etkilenen kitleler, demagogu konuştuğu konuda bir otorite gibi görmeye başlar. Etkili konuşmasının cazibesine ve aldığı coşku dolu tepkilere aldanan konuşmacının kendisi ise, otorite iddiası ile ortaya çıkmaya uygun ve hazır hale gelir (Versenyi, 2007, 70).

Dolayısıyla demagogun duyguları harekete geçiren etkili retoriğiyle dinleyicileri büyüleyerek görünüşü kendi yararına kullanma çabası olduğu ileri sürülebilir. Demagogun temel kaygısı hakikat değil, kendi bencil çıkarlarıdır. Özetle, Sofistçe retorik, muhalif çıkışların ve davaların patlak verdiği çağın Atina demokrasisinde kendinden menkul bir halk kahramanı olarak tanımlanabilecek demagogun ortaya çıkışında etkili olur. Yalnız bu halk kahramanı bir kez gücün tadını aldığı anda tiranlık kaçınılmaz hale gelir. Tiranlıkla beraber, suçlar birbirini izlerken deneyimle mükemmelleşir ve gücün en bilinen cisimleşmeleri olarak Hitler'lerin ve Mussolini'lerin yolu açılır.

Tiranlığı içten içe kemiren kurtlar: Paragözlere itibar etmek, güce giden yolda kaçınılmaz olarak haksızlığa uğrayanların hıncı, liyakatin bastırılması, dalkavukların tercih edilmesi, yabancı düşmanlar yaratma çabası, her yanı saran korku atmosferi ve daha niceleri (Blackburn, 2014, 147). Böylece demagog kavramı ile tiran kavramı neredeyse özdeş kavramlar haline gelir. Platon tiranın kişiliğini, yalnız zevk ve zenginlik açlığına boyun eğen bir siyaset adamı olarak tasvir eder. Tutkularını tatmin

etmek için şiddete başvurmaktan çekinmeyen tiran, kendi tutkularına, ihtiraslarına başka her şeyden daha çok önem verir. “O, yalnız arzusunun, ‘ölçsüzlüğü’nü dinleyen, yasalara hiç saygı duymayan, ‘kibir’ insanıdır” (Delacampagne, 2003, 64). Tiranlık en bayağı tutkuların iktidara gelmesinden başka bir şey değildir. Oysaki Platon’a göre güç, yalnızca kendisine adalet ve bilgelik eşlik ettiği zaman iyidir; hatta bilgelik insanı iyi kılmak için güce dahi gerek duymaz. Bilgelik güçtür ve var olan biricik güçtür; “bu ise, insanın kendisini gerçekleştirebilme gücünden başka bir şey değildir” (Versenyi, 2007, 107).

Platoncu bir devlet adamının göreviyse tirandan farklı olarak üstün gelmek, hükmetmek, güç ve iktidar elde etmek değil, insanı mümkün olduğunca iyi kılmaktır (Platon, 2011, 515c). İnsanın iyi olduğu, diğer bir deyişle insanca yaşadığı bu yaşam koşullarını sağlayan ise devlettir. Devlet adaletin temsilidir.

1.2 Adalet: Çoğunluk Her Zaman Haklı mıdır?

Platon’un siyaset ve devlet ile salt kuramsal bağlamda değil, *theoria* yaşamına geçmeden önce devlet işlerine katılması, güç ve iktidar kavgasına tanık olması, onun düşüncelerine, eleştirilerine kaynaklık eden deneyimsel arka planı hazırlar (bkz. Platon 2010, 324c). Platon’a göre kuramsal yapısını kimi Sofistlerin oluşturduğu Atina demokrasisinin en büyük sorunlarından biri “adalet”tir. Adaletin, güce ya da çoğunluğun arzu ve isteklerine indirgenmediği bir toplumda siyaset arenasının demagoglara kalması kaçınılmaz olur. Bu açıdan demagogların varlığı bir sebep değil, sonuç gibi görünür. Güç ve iktidar için çoğunluğun desteğini alma çabasında olan bir demagog retoriğinde kitleleri etkilemek için “adalet” kavramını kullanırken, iktidar olduğunda adaleti sağlama kaygısı taşımaz. Başka bir ifadeyle, demagog, erdemi ve adaleti temel alma yerine güç ve iktidar elde etme çabasına yönelir. Oysaki Platon’a göre retorikten adaleti sağlamak için yararlanılmalı, dolayısıyla eylem ile söylem tutarlı olmalıdır.

Platon’a göre herkesin her şeyi bildiğini iddia ettiği, herkesin her şey olabildiği bir toplumda adaleti sağlamak olanaklı değildir. Üstelik bir toplumda adaletin, hak ile haksızlığın sınırını belirleyen ölçüt çoğunluk ise ve çoğunluğun yaşamını, değerlerini, kararlarını belirleyen ölçüt bilgi yerine sanılar, kanılar ise o toplumda adaletsizliğin baş göstereceği açıktır. Bu nedenle Platon’un ilgisi site yönetiminin temel erdemi olan adalet kavramına ilişkin ölçüt sorununu araştırmaya

ve temellendirmeye yöneliktir. Aslında Platon, kişinin ruhunun gelişiminin toplumsal doğa ile olan bağının farkındadır; birini ötekisinden ayırmaz. Kişinin özel ve kamusal yaşamı birbirleriyle ilişki içindedir. Kamusal yaşamda bozulma ve yozlaşma arttıkça, kişilerin özel yaşamı gelişemez ve kişiler yaşam ereğine ulaşamaz. Bu nedenle Platon, kişinin adaletsiz ve yozlaşmış bir devlette karşılaşacağı tüm tehlikelere dikkat çeker (Cassirer, 2005, 274). Bu tehlikelerin başında ise çoğunluğun görüşünün adaletin ölçütü olarak kabul edildiği yaklaşım gelir. Nitekim Platon'un hem hocası hem de dostu olan, hiç hak etmediği şekilde suçlanarak mahkemeye çıkartılan Sokrates'in demokratların iktidarı dönemindeki trajik sonu, çoğunluğun kararının adaletin ölçütü olduğu çoğunlukçu kavrayışı eleştiren Platon'un haklılığını ortaya koyar (Platon, 2010, 325c).

Sokrates'i yargılayan mahkemede jüri üyelerini oluşturan yurttaşların hiçbiri konunun uzmanı değildir; fakat çoğunluğun kararının aynı zamanda hakikati, adaleti belirlediği bir toplumda bilgiye dayalı bir uzmanlaşmanın önemi de kalmaz. Bilgiye dayalı bir uzmanlaşmanın olmadığı bir toplumda ise retoriğin gücü etkinlik kazanır ve yurttaşlar kendilerini etkileyebilecek usta bir demagogun manipülasyonunun etkisi altında kalabilirler (Annas, 2003, 4).

Çoğunlukçu kavrayışın bir sonucu olarak her ne kadar mahkeme Sokrates'i ölüme mahkûm eden hükümle sözde yasaya uygun bir karar almış olsa da, bu karar açıkça adalete değil, olsa olsa iktidara uygundur. Bilgiyle ilişkisi kopuk, inançlar, sanılar dünyasında yaşayan, uzmanı olmadığı konularda hüküm vermeye çalışan insanların bir araya geldiği toplum düzenindeyse, Platon'a göre adaleti sağlama olanağı ortadan kalkar.

Sokrates'in davası göstermektedir ki, belirli bir konunun uzmanı olsun ya da olmasın kendinde her konuda yargıda bulunabilme iradesini gören Nietzsche'nin deyişiyle sıradan insan, gerçekliği diyalektiğin amacına uygun biçimde *aramak* yerine *kurarken*, adaleti de gerçek olmaktan çıkararak, kurgularının bir parçası haline getirir. Çoğunluğun nasıl karar vereceğini de çağın, toplumun değerleri ve bu değerlerle uyumlu dil, ikna gücü yüksek söylem belirler. Çoğunluğun kararını etkileyen söylem olduğuna göre Platoncu yorumla bazı Sofistlerin ortaya koyduğu düşüncenin egemen olduğu Atina demokrasisinin her şeyi görelileştiren karakteri *adaletin (dikaiosyne)*, *doğruluk (aletheia)* ile bağını koparıırken, keyfiliğe neden olur.

Oysaki Platon'un *Sokrates'in Savunması*'nda dile getirdiği bağlamda adalet, keyfiliğe göre değil idealara göre hüküm vermeyi gerektirir.

Hâkimi aydınlatmak ve kanıksatmak yerine
onun lütfunu rica ederek beraat kazanmak ta
doğru bir şey değildir. Çünkü hâkimin vazifesi,
adaleti başlatmak değil, herkesin hakkını
ölçerek hüküm verme; kendi keyfine göre değil

kanunlara göre hüküm vermektir (Platon, 2001, 35c).

Dolayısıyla Platon'a göre "iyi bir yargıç olmak için sayıya değil bilgiye bakarak yargıya varılmalıdır" (Platon, 2012, 184e). Platon'un *Kriton* diyalogunda, Kriton'un "çoğunluk, senin ısrarlarımıza karşın buradan çıkmayı istemediğine inanmayacak" ifadesine Sokrates'in yanıtı "Peki ama ayak takımının düşüncesine neden bu kadar önem verelim dostum? Yargılarına daha çok önem vermemiz gereken akıllı insanlar, olayların gerçekten geçmeleri gerektiği gibi geçtiğinden kuşkulananmayacak ki"dir. Kriton'a göre, çoğunluk, çıkarına uygun bulmadıklarına, iftira yoluyla en büyük kötülüğü bile yapabilir (Platon, 2012, 44c-d).

Adaletin, iyi ve kötünün, doğru ve yanlışın ölçütünün çoğunluğun niceliksel büyüklüğü değil nitelik açısından doğru yargısı olduğunu savunan Sokrates'e göre kişiler, kararlarında, eylemlerinde çoğunluğun ne düşüneceği kaygısını taşımamalıdır. Kriton'u çoğunluğun ne düşüneceğine ilişkin taşıdığı kaygı nedeniyle eleştiren Sokrates, Kriton'un daha söze girerken çoğunluğun doğru, iyi, güzel ve bunların karşıtları üstüne fikrini önemseyen yaklaşımını hatalı bulur. Sokrates'e göre "doğru ile yanlış ayırt edebilen kişinin, hakikati bilen kişinin" dediği dikkate alınmalıdır (Platon, 2012, 48a). Platon, özellikle çoğunlukçu yaklaşımın siyasal sonuçlarının tehlikesine dikkat çeker. Platon'a göre, çoğunlukçu yaklaşım tiranlık ya da oligarşi gibi yönetim biçimlerine kapıyı aralar. Bu yönetim biçimlerinde bir ya da birkaç kişi tüm insanları köle gibi kullanırken çoğunluk da bu birkaç kişiyi efendileri olarak kabul eder. Oysaki Platon, doğada eşit olan insanların aralarındaki üstünlüğün ancak bilgi ve erdem bakımından olabileceğini ileri sürer (Platon, 2011, 238e-239a).

Platon ideal site kavrayışını, bilgi, erdem ve diğer erdemlerden farklı bir düzeyde olan adalet ilişkisi üzerine kurar. Platon'un kendi ideal toplumsal düzen incelemesine adalet kavramının tanımı ve çözümlemesiyle başlaması çağının keyfi adalet kavrayışına kavramsal düzeyde bir çözüm arayışı olarak değerlendirilebilir. Ona göre adalet *sitenin* en yüksek ereğidir. Bununla beraber Platon'un adalet

kavrayışı, adaletin günlük dildeki anlamının ötesinde çok daha derin ve kuşatıcı bir anlam içerir. Aynı zamanda bir erdem olan adalet, insanın diğer erdemlerinden farklı bir düzeydedir. Adalet, bir kişiye özgü nitelikleri ifade eden erdemlerden çok (cesaret, ölçülülük gibi), toplumun birlikteliği, düzeni, herkes tarafından bilinen ve yasallık ilkesidir. Bu yasallık, bireyin yaşamı bağlamında ruhun tüm ayrı güçlerinin uyumunda, devlet bağlamındaysa farklı tabakalar arasındaki “geometrik orantı”da ortaya çıkar. Geometrik orantı, toplumu oluşturan kesimlerin hakları dağıtılırken orantıya göre dağıtılmasını sağlar. Bu sayede toplumu oluşturan kesimler kamu düzeninin sağlanması için işbirliği içinde olurlar. Ortaya koyduğu adalet anlayışı ile Platon’un hukuk devleti kavrayışının kurucusu ve ilk savunucusu olduğu söylenebilir (Cassirer, 2005, 278). Adalet, toplumsal yaşamı düzenleyen en önemli erdem olurken, aynı zamanda sitedeki tüm erdemlerin varlığını da olanaklı kılar. Bir savaşçı, üretici ya da yöneticinin işini yapmaması halinde adaletsizlik ortaya çıkar ki, adaletin olmadığı bir sitenin bilgelikle yönetildiği söylenemez. Bu nedenle Platon’a göre, adalet aynı zamanda diğer erdemleri olanaklı kılan ve siteyi geliştiren bir erdemdir. Diğer bir ifadeyle, adalet ancak kişilerin kendi erdemlerine uygun eylemleri ve yaşam sürmeleri ile olanaklıdır. “Demek toplumun üyesi olan her bireyin kendi işini yapma gücü, devletin üstünlüğünde ölçü, yiğitlik ve bilgelik kadar yer tutar. Öyleyse, öteki değerlerle birlikte devletin üstünlüğünü yapan bu güce adalet diyemez miyiz?” (Platon, 2008, 433d-e).

Adaletsizlik ise sitedeki her bir sınıfın kendi işini yapmak yerine ait olmadığı sınıfın işlerinde söz sahibi olmasıdır. Adaletsizlik, yurttaşların birbirinden nefret etmelerine neden olurken aralarına geçimsizlik sokarak yurttaşları birlikte çalışamayacak hale getirir. Dolayısıyla adaletten yoksun bir site yıkılmaya mahkûmdur. “Demek ki, Thrasymakhos, eğrilik (adaletsizlik), aralarına, geçimsizlik, kin, kavga sokuyor. Doğruluksa iyi geçimi, dostluğu sağlıyor değil mi?” (Platon, 2008, 351d).

Platon’a göre çağın Atina’sında adaletin haktan çok görelilik kavrayışının neden olduğu keyfiliğe dönüşmüş olması; para, şeref, ün gibi araç değerlerin çoğunluk tarafından başat değer yargıları olarak kabul görmesi ile ilgilidir. Araçların değer gördüğü bir toplumda çıkar çatışmalarının yüksek olması ve araçlar uğruna adaletin sıkça göz ardı edilmesi kaçınılmaz olur. Sokrates’e yöneltilen suçlamalar göstermektedir ki, inanç gibi yüksek bir değer dahi araçsal aklın yargılarının buyruğu

altına girebilir (Platon, 2001, 27a). Araçların birer amaç gibi görünmesine bir eleştiri olarak Platon, *Savunma*'da hocası Sokrates'in ağzından çağının değerlerine eleştiri getirir ve bedenine karşısına ruhu, paranın karşısına da erdemi koyar; “çünkü ben, genç, ihtiyar, hepinizi, vücudunuza, paranıza değil, her şeyden önce ruhun en yüksek terbiyesine önem vermeniz gerektiğine inandırmaktan başka bir şey yapmıyorum” (Platon, 2001, 30b). Sokrates'in her türlü iyiliğin kaynağı olarak gösterdiği erdem kavrayışı, çağın insanının eylemini belirleyen araç değerlerin karşısına Platon'un yüksek değerleri koymasına ilham kaynağı olur. Platon'a göre bir toplumun ulaşabileceği en yüksek değer mutluluktur ve toplumu mutluluğa götüren biricik yol ise bilgelikle edinilen erdemlerdir.

Devletler ya da insanlar yaşamlarını bilgelikle geçirmezlerse, doğuştan ya da dindar öğretmenler tarafından kazandırılan erdemler bir işe yaramaz, hiçbir şekilde mutlu olamazlar (Platon, 2010, 335d).

1.3 Epistemoloji ve Etik Bağlamında Siyaset

Buraya kadar yapılan belirlemelerin ışığında Eski Yunan'ın siyasal düşüncesinin iki temel eksen üzerinde geliştiği ileri sürülebilir. Bir tarafta kesinlemeleri, apaçık belirlemeleri savunan, dolayısıyla nesnelci, öze dayalı siyasal söylemini bu çerçevede geliştiren, bilgi, etik, siyaset sorunlarını birlikte ele alan Platon ile kesin belirlemelere kuşkuyla yaklaşan, değişmeyi, oluşu insan dünyasının temeli olarak ele alıp bu bağlamda görelilik kategorisini siyasal düşünceye sokan Sofistler (Çotuksöken, 2002, 24). Çağın siyasal düşüncesinin yaşadığı gerilimin kaynağı, daha somut bir ifadeyle araç değerler dünyasında yaşayan demagog ile yüksek değerler dünyasında yaşayan filozof kralın düşünsel arka planını oluşturan kaynak, bu göreci ve nesnelci kavrayışlardır.

Platon'un siyaset felsefesi tüm insanlar için geçerli olabilecek etik bir arka plana dayanır. Devletin ve toplumun nihai ereği mutluluktur. Bu nedenle Platon'un siyasal görüşlerinin anlaşılmasında *mutluluk* kavramının tanımı önemli bir yer tutar. Platon'a göre mutluluk ruhun uyum durumu, dış dünyadaki düzene karşılık gelen içsel entelektüel ve ahlaki düzenidir. “Ve bu, ruhun güzelliği ve sıhhati, insandaki tanrısal tarafın aşağı dürtülere hâkimiyetidir” (Zeller, 2008, 211).

Doğru kafanın, doğru insanın iyi yaşadığına; kötü kafanın, eğri insanın ise kötü yaşadığına işaret eden Platon'a göre, iyi yaşayan insan en büyük mutluluğa erişir (Platon, 2008, 354). İyi yaşam, insanın erdemler aracılığıyla kendini gerçekleştirme hali olarak tanımlanabilir. İyi yaşamın tam ve kendine yeterli bir

yaşamı göstermesi nedeniyle, iyi yaşama kavuşan insanın başka şeylere duyduğu ihtiyaç ortadan kalkar ve akıl tek rehberi olur (Platon, 2013, 20d, 22b, 60c.). Platon'a göre insan eğer kendisini mutluluğa götüren koşulları kendi içinde arayıp bunları başka insanların başarı ya da başarısızlıklarına bağlamaz ise, başka bir deyişle, yaşamını dış koşullara, tesadüflere ve şansa bağlamamış ise yaşamını iyi düzenlemiş demektir (Platon, 2011, 248a).

Platon siyasetin bilgiyle bağını yeniden kurmaya çabalarırken, aslında adil ve mutlu bir toplum düzeni kurmanın ancak bu bağın kurulmasıyla olanaklı olabileceğini savunur; çünkü Platon, etik ve etik temelinde geliştirdiği siyasal görüşlerini son kertede bilginin olanağı üzerine temellendirir. Diğer bir ifadeyle, her şeyin değiştiği, hiçbir şeyin olduğu gibi durmadığı bir durumda bilgiden değil ancak *doxa* dan söz edilebileceğini savunan Platon'a göre etik bir temele dayanan siyasal görüş ancak bilginin olanağı çerçevesinde oluşturulabilir. Platon, sürekli değişen şeylerin bilgisinin olamayacağını, böyle bir durumda bilinebilecek ne özne, ne de nesne kalacağını ileri sürer. “Her şey değişir, hiçbir şey olduğu gibi durmazsa Kratylos, bilgiden de söz edilemez sanırım” (Platon, 2012, 440a). Platon'un hocası Sokrates'e göre bilgi, insan ruhunda var olan, ancak bilincinde olmadığı bilginin hatırlanmasıdır. Platon'un bilgi kuramının temel varsayımlarından biriyse ruhun ölümsüzlüğü ilkesidir. Pythagorasçı görüşlerin etkisi altına giren Platon'a göre ölümsüz olan ruh, bu dünyaya defalarca gelir. Dolayısıyla Platon'a göre bilgi, ruhun bu dünyadaki hayatından önce öğrendiği fakat zamanla unuttuğu bir bilginin belirli bir yöntemle yeniden hatırlanmasıdır (*anamnesis*): “Ruh ölümsüz olduğu için, birçok defa doğmuş ve hem burada hem diğer yaşamda her şeyi görüp öğrenmiştir. Bu yüzden de erdem ya da başka bir şeye yönelik bir şeyi daha önceden de gördüğü için hatırlayabilir” (Platon, 2012, 81c).

Böylece, Platon Sofistlerin olanağını kaldırdığı hakikati aramanın hâlâ anlamlı olduğu iddiasına ulaşır. Oysa Sofist Gorgias “hiçbir şey yoktur”, “varsa bile insan için kavranılmazdır”, “kavranılır olsa da öteki insanlara bildirilemez ve anlatılamaz” (akt. Kranz, 1994, 197) derken, bilgiyi aramanın gereksizliğiyle birlikte felsefenin de olanağını yok etmiştir. Platon ise ruhun ölümsüzlüğü görüşüyle birlikte bir yandan bilginin olanağını oluştururken diğer yandan da felsefeye kaybettiği itibarını geri kazandırır. Ancak ruhun ölümsüzlüğü görüşü, taşıdığı mistik imlerden dolayı, hâlâ Platon'un gözünde bilgiye sağlam bir temel oluşturmaktan da uzaktır.

Platon bilgiye sağlam bir zemin oluşturma arayışında Sokrates'in kavramsal çözümlmelerini kendisine çıkış noktası olarak alırken, bu görüşü Elealıların bilgi ve varlık arasında kurdukları bağ ile destekler. Böylece kavramları birer gerçeklik olarak değerlendiren Platon'a göre nesnelere dünyasının yanı başında, en az onlar kadar gerçek bir de *idealar* dünyası belirir: "Aynı adı verdiğimiz değişik nesnelere hep birden içine alan bir *idea*, bir kalıp alıyoruz" (Platon, 2008, 596a). Dolayısıyla nesnelere ancak doğru sanı vermelerine karşın *idealar* yalnızca akıl yoluyla kavranan gerçek bilginin dünyasıdır. Nitekim gerçeğin bilgisini oluşturan *idealar* ve *ideaların* bilgisi aynı zamanda Platon'a göre iyi bir yaşamın ön koşuludur (Copleston, 1998, 97). Platon, bir yandan rasyonalist, düalist metafizik kavrayışıyla tutarlı olarak nesnelere gerçekliğini, akla da bilme gücünü verenin *iyi ideası* olduğunu ileri sürerken (Platon, 2008, 509a), *iyi ideasını* aynı zamanda *idealar* hiyerarşisinin en tepesine yerleştirir. Dolayısıyla *idea*, düşünce yaşamının seyrinde, bilgi, ahlak ve siyaset sorunlarından ayrılamaz. Bu durumda sitenin ereği olan mutluluk da *iyi ideasının* egemen kılınmasıyla gerçekleşecektir.

Bilgi, ahlak ve siyaset sorunlarını birlikte ele alan Platon'un ahlak ve siyaset felsefesinin temeli, *erdem (arete)*, *adalet (dikaiosyne)*, *doğruluğun (aletheia)* neliği üzerine düşüncelerinde belirginleşir. Platon *iyiyi* doğru düşünce ve doğru düşünceyi sağlayan bilgelikle özdeşleştirir:

Philebos, tüm canlıların iyiden anladıkları şeyin mutluluk, haz, eğlence ve benzerlerinden oluştuğunu söylüyor. Bense tam tersi görüştüyüm. Bilgelik, zekâ ve akıl ve aynı özden gelen şeyler, doğru düşünce ve kavrayışa sahip olan insanlar için daha iyi ve değerlidir (Platon, 2013, 11c).

Platon'a göre sorun, insanların haz ile *iyiyi* birbirine karıştırmalarıdır: "*İyi* ve haz veren şeyin iki ayrı isminin olmasının yanı sıra, iki ayrı öze sahip olduklarını ve *iyilikte* hazdan daha çok bilgeliğin bulunduğunu söylüyorum" (Platon, 2013, 60b). Platon'a göre *iyi* ve haz arasındaki ayırım, ilkinin varlıkla, ikincisinin ise oluşla ilişkisinden kaynaklanır (Platon, 2013, 54a). Bu ayırma göre; "hazlar çocuklara benzer ve zekâdan yoksundurlar. Akıl ise gerçekle aynı şeydir ya da ona en çok benzeyen şeydir" (Platon, 2013, 65d). Platon'a göre *iyiyi iyi* yapan bir diğer ölçüt, bir şeyin kendisi için mi yoksa başka bir şey için mi yapıldığıdır. Diğer bir ifadeyle, Platon'a göre bir şeyi *iyi* olarak tanımlamak için o şeyin başka amaçlardan farklı olarak kendinde *iyi* olduğu için isteniyor olması gerekir: "(...) bunlardan birisi mutlaka başkası için vardır. Diğeri ise genelde sadece kendisi için var olur" (Platon, 2013, 53e).

Erdem ve *iyi* arasında bir ilişki kuran Platon'un siyasi görüşlerinin arka planını oluşturan etik görüşünün temel kavramlarından biri olan erdem, Sofistlerin *iyinin* tanımını hazlara indirgeyerek oluşturdukları değerler çoğulluğu ve görelilik anlayışlarına bir cevap niteliği taşır. Platon, *Menon* diyalogunda hocası Sokrates'in erdem kavrayışını ortaya koyarken erdemlin bir tek tanımı olduğunu şu sözlerle dile getirir; "çok sayıda ve çeşitli olsalar bile, yine de hepsini erdem yapan bir unsur bulunmaktadır. Erdemin ne olduğu sorusuna yanıt veren bir insanın dikkat etmesi gereken budur" (Platon, 2012, 72d).

Platon'a göre erdemler başka bir şey için değil kendisi için istenen şeylerdir. Platon erdemi "ruhun düzeni" olarak tanımlar. İnsan; akıl, kızan/çoşan ve iştah olmak üzere üç parçalı bir yapıdan oluşur. Erdemli insanda ruhun akıl, yürek ve iştahtan oluşan üç bölümünün her biri yalnızca kendi işini görür ve birbirinin sınırını aşmaz (Platon, 2008, 443d). Bunun yanı sıra, Platon'un erdemli insanı, kendi doğasına uygun bir yaşam süren, hem *iyi* hem de *ölçülü* bir insandır (Platon, 2011, 506c-d).

Böylece Platon herkesin her işi yapabildiği bir toplumun karşısına, herkesin kendi işini yaptığı bir toplum modelini çıkartır. Platon'un ortaya koyduğu, *iyiyi*, erdemi dikkate alan toplum kavrayışı yerine kimi Sofistler haz temelli, faydacı etik görüşleri savunarak değerler çoğulculuğuna neden olurlar. Diğer bir ifadeyle, *iyiyi* refah ile özdeşleştiren kimi Sofistler gibi giderek Miltiades ve Perikles gibi çağının en büyük ve en soylu devlet adamları dahi *iyi* ile refah arasında doğru orantı kurma yanılığısına düşerler. Tam da bu nedenle, onların devlet yönetimi ve siyasi liderlik sorunlulukları konusunda vatandaşların ruhlarını daha iyi kılmada çok da başarılı olamadıkları söylenebilir. Oysa Platon'a göre kişi olarak insanın yanı sıra devlet de *daimonunu* seçmelidir. Platon'un *Devlet*'inin dikkat çekici ve devrimci ilkesinin bu olduğu söylenebilir. Bir devlet ancak *iyi* bir *daimon* seçerek *eudaimoniasını* başka bir ifade ile gerçek mutluluğunu güvence altına alır (Cassirer, 2005, 283). Böylece Platoncu sitenin, toplumsal bir varlık olan insanın erdemli bir yaşam sürmesinin olanağını sunma çabasında olan bir siyasi yapı olduğu söylenebilir. Başka bir ifadeyle, sitenin yasalarının erdemi teşvik etmesi ya da yozlaşmaya neden olması insanların da birer insan ve yurttaş olarak erdemli olmalarını ya da olmamalarını belirler. Bu nedenle insanların kendilerini erdemli kılan bir site yönetimi altında yaşamalarının sağlanması gerekir (Platon, 2011, 238c).

Bu açıdan Platon insanın erdemi ve toplumsallığı ile site yaşamı arasında bir bağ kurar. Platon, insanın neden toplumsal bir varlık olduğunu, kişi olarak kendine yetmemesi, ihtiyaçları için diğer insanlara gereksinim duyması olarak açıklar. İnsan bir eksiği için, bir başka kişiye başvurur, başka bir eksiği için de bir başka kişiye. Böylece pekçok eksiklikler insanların toplanmasına yol açar. Hepsi yardımlaşarak bir ortaklık içinde yaşamlarını sürerler. Böyle bir yaşamı toplum düzeni olarak tanımlayan Platon'a göre belirli bir toplum düzeninde bir araya gelen insanların her biri kendi sanatını diğerinin hizmetine sunarak, ihtiyaçlarını karşılama yoluna gider. Toplum halinde yaşamak bir işbölümünü gerektirir; çünkü "insanlar yaradılıştan birbirine benzemezler. Kimi şu işe, kimi bu işe daha yatkın"dır (Platon, 2008, 370a-c); dolayısıyla, her insan kendi yaradılışına özgü işi görür, diğer işlere karışmazsa iş hem daha kolay hem de daha güzel olur. Ancak ihtiyaçları karşılanan bir insan, insanca yaşam olacağına kavuşacağından ya da kendini gerçekleştirebilir duruma geleceğinden, insanın iyi ya da erdemli oluşunun temelini site oluşturur denilebilir. Böylece erdem, site yaşamının bir parçası haline gelir. Dolayısıyla Platon'un erdemli insanı erdemini, sitenin toplumsal yapısı içinde ait olduğu sınıfla uyumlu bir yaşam sürmesine borçludur. Söz konusu uyum, toplumsal adaletin de tanımıdır.

Adil ve etik yaşamı merkeze alan bir sitede bulunan toplumsal sınıflar, aynı ruhun erdemleri gibi üç bölümlüdür. Ruhun erdemleri olan *bilgelik (sophia)*, *cesaret (andreia)* ve *ölçülülük (sophrosyne)* site düzeninde, yönetici, asker ve zanaatkâr sınıfının erdemlerine karşılık gelir. Kişinin erdemli yaşamını sağlamak üzere düzenlenen bir toplumu da âdeta kişi olarak düşünen Platon bu yolla, kişinin erdemli yaşamından, toplumun *iyi* ve adil yaşamına geçiş sağlar. İnsanın doğasına uygun bir yaşam sürmesinin koşulunu uzmanlaşma ve işbölümünün doğru biçimde düzenlenmesiyle olanaklı olduğunu savunan Platon'a göre, nasıl ki her şeyin ve toplumdaki belirli tabakaların kendilerine özgü işleri varsa, ruhun bölümlerinin de kendilerine özgü işleri vardır. İçimizdeki "bu üç ilkedden biri bizi bilgi edinmeye, biri taşkınlığa, öfkeye, biri de yemeye, içmeye, çiftleşmeye ve buna benzer isteklere sürer mi diyeceğiz?" (Platon, 2008, 436b). *İdeal*-mutlu-iyi kişi ve iyi devlet, bütünü oluşturan bu farklı bölümlerin kendilerine özgü işi yapmalarıyla ve aralarında bir dengenin kurulmasıyla olanaklıdır (Özcan, 2006, 72-73). Adalet de, ruhtaki üç farklı kısmın ve devlette buna karşılık gelen üç farklı toplumsal kesimin her birinin kendi işini görmesiyle ve "bu üç sınıftan her biri kendi işini gördüğü zaman ve bu üç sınıfın

karşılıklı durumları ve değerlerinden ötürü de bu devlet ölçülü, yiğit ve bilge olduğu zaman” ortaya çıkan bir değerdir (Platon, 2008, 435b). Platon, toplumsal sınıflarla insanın erdemleri arasında, bir başka ifadeyle *bilgelik* erdemi ile siteyi akla uygun düzenleyen bilgeler, *yiğitlik* erdemi ile siteyi koruyan askerler sınıfının arasında ilişki kurar (Platon, 2008, 441d). “Korkulacak ve korkulmayacak şeyleri” bilme yiğitliktir (Platon, 2008, 430b). Ölçülülük ise iyi yanın kötü yanı buyruğu altına almasıdır; bir tür ahenge benzer. Platon’un *ideal* toplumunda da tutkular, zevkler, acılar olacaktır, ama çoğunluğun kötü tutkuları “iyi bir yaradılışla, iyi bir eğitimi birleştirmiş küçük bir azınlığın” aklının buyruğuna girecektir (Platon, 2008, 431a-d).

Böylece Platon’un erdemi temel alan ideal sitesinde, insanların erdemlerine, diğer bir ifadeyle doğalarına uygun iş yapması beklenir (Platon, 2008, 370c). Ancak kendi doğasıyla uyumlu, kendi doğasını gerçekleştirmiş bir ruh erdemli, dolayısıyla iyi olacağına göre, sitenin mutluluk ve adalet ideali herkesin kendi doğasına uygun bir yaşam sürmesi ile olanaklı olur. Platon’a göre, bir insan gerçekten bildiği şeyleri yapar ve bu konuda da başarılı olursa gerek kendisi gerekse de toplum adına erdemli, ideal bir yurttaş olur (Platon, 2010, 146b). Ayrıca kendisinin ne olduğunu bilen kişiyi bilge bir insan olarak tanımlayan Platon, böyle insanların iyi ve kötü şeyleri ayırt etme yeteneğine sahip olduğuna dikkat çeker (Platon, 2010, 133c).

Platon, insanların akıl danışacağı kişileri seçerken de yetkinliği ölçüt almaları gerektiğini ileri sürer. Eğer bir kişiye belirli bir konuda danışılıyorsa o kişinin danışılan konu her ne ise o konuda yetkin bir insan olması gerekir (Platon, 2012,185e). O halde Platon’a göre herkes doğasına uygun bir yaşam sürmesinin yanı sıra, yalnızca uzmanı olduğu konularda görüşünü dile getirmelidir. Arabacılık öğrenmek isteyen bir kişinin hekime gitmeyeceğinin (Platon, 2012, 537c) ya da fırtınalı bir denizde bir ozanın değil gemisinin başında bulunan bir kaptanın ne söyleyeceğinin dikkate alınacağını dile getiren Platon, akıl danışmanın ölçütünün yetkinlik olduğunu örneklerle açıklar (Platon, 2012, 540b). Özetle Platon, sitenin toplumsal yapısı bağlamında uzmanlığı ve işbölümünü savunur:

Durumu anlıyorsun, sevgili Lysis dedim. Usta sayıldığımız işlerde Yunanlı, barbar, kadın, erkek herkes bize başvurur ve kimse engel olmaya kalkışmadan dilediğimizi yaparız; o işte özgürüz, hatta başkalarına buyruk veririz ve bu iş bizim malımızdır. Çünkü ondan biz yararlanırsak. Ama bilmediğimiz işlerde, canımızın istediği gibi davranmamıza kimse izin vermez; tersine herkes, hem yalnız yabancılar değil anamız babamız da, hatta elden gelse bile onlardan daha yakın olacak kimseler bile, bütün güçleriyle engel olmaya çalışırlar bize, bu işlerde başkalarına boyun eğmek zorundayızdır ve bu işler bizim malımız değildir; onlardan yararlanmayız çünkü (Platon, 2012, 210b-c).

Herkesin kendi işini yapması, ruhun bölümleriyle sitenin sınıfları arasındaki ilişki kurmayı, erdemleri sınıflayarak her sınıfın erdemini belirlemeyi ifade eder (Platon, 2008, 441a-e). Diğer bir ifadeyle, sitede işbölümü ve uzmanlaşmanın yolu da açılmış olur. Platon'un ideal sitesi, erdemli insanların bir arada, uyumlu yaşadığı bir site düzenidir; yöneten ve yönetilen herkes kendi payına düşeni yerine getirir; kunduracı, kunduracılık; çiftçi, çiftçilik; asker, askerlik yapar (Platon, 2008, 397e).

Platon'un bütün erdemleri içinde toplayan en yüksek erdem olan adaleti temel alan ideal sitesine ilişkin en dikkat çekici nokta, antik dünyanın çeşitli uygarlıklarının erdemlerini kendi site tasarımında uyumlu bir bütünlük içinde bir araya getirmesidir. Bu açıdan rasyonalist, düalist metafizik temelli felsefenin kurucusu olan Platon'un felsefesini gözlemden bağımsız geliştirmemiş olduğu ileri sürülebilir. Bunun en somut örneği çağının çeşitli Akdeniz uygarlıklarının erdemlerinin Platon'un ideal sitesinin sınıflarına esin kaynağı olmasıdır. Sertlikleriyle bilinen Trakyalılar, İskitler, koruyucular sınıfının; bilim tutkusu ile bilinen Yunanlılar, yöneticiler sınıfının; ticari başarılarıyla bilinen Fenikeliler ve Mısırlılar ise çiftçiler sınıfının esin kaynağı olarak Platon'un ideal sitesinde yerlerini alırlar (Platon, 2008, 435e). Böylece, bir anlamda görünüşler dünyasının eksikliklerini tamamlayan Platon, düşündüğü ideal sitede, çeşitli uygarlıkların erdemlerini tek bir sitede bir araya getirerek kâğıt üzerinde antik Akdeniz dünyasının en görkemli uygarlığını idealize eder.

Tam da bu noktada katı bir işbölümü ve uzmanlaşmaya dayanan sitenin yöneticiler sınıfının, bir başka ifadeyle filozof kralın düşünce ve edimlerini belirleyen motiflerin neler olduğu önem kazanır. Platon, gerek birey gerekse toplum bağlamında ruhun aşağı bölümünün, ruhun yukarı bölümüne tabi kılınmasının, özetle tutkuların aklın egemenliğinde denetlenmesinin bireyde ve toplumda mutluluğun tek olanaklı yolu olduğunu ileri sürer. Aklın tutkuların egemenliğinde, bir başka ifadeyle, öfkenin, korkunun, hazzın, acının ve kıskançlıkların ruhta egemen olduğu bir toplumda ise adaletsizlik hüküm sürer. Bu nedenle Platon, ruhun düzeni ile sitenin düzeni arasında kurduğu ilişkide ruhun akıllı parçasının doğası gereği diğer parçalara hükmetmesi gerektiğini savunur. Platon'a göre, ölçülü, bilge bir yaşam ancak aklın ve bilimin kılavuzluğunda kendini gösterir; “doğada haz ya da aşırı mutluluktan daha ölçüsüz bir şey yoktur. Akıl ve bilim kadar ise, ölçülü başka hiçbir şey bulunmaz” (Platon, 2013, 65e).

Platon'un tutkuları aklın egemenliğine vermesi aynı zamanda Sofistlerin geleneğine bir cevap niteliği taşır; çünkü Platon'a göre çağının kötü yönetiminden bazı Sofistlerin bilgiyi araçsal kılan düşüncelerinin etkisi altında kalan Atinalı demokratlar sorumludur. Atina tipi demokrasi halka devlet yönetiminde yöneticilere kılavuzluk yetkisini verdiği iddiasıyla meşrulaştırılırken, aslında halka verilen yetki, beğenmediği –ya da çıkarlarına uygun bulmadığı– siyasetçileri değiştirme yetkisidir. Dolayısıyla, bu türden bir demokrasi uygulaması ile demokrasi yönetilenin yöneteni değiştirme yetkisine indirgenmiş olur (Copleston, 1998, 108). Böylece Atina'nın içinde bulunduğu siyasi ortam için, Platoncu ifadeyle görüntüşler dünyasının aldatıcı düzenidir denilebilir.

Platon'a göre görüntüşler dünyasının egemen paradigması bilgi değil, sanıdır. Böyle bir dünyada gerçekliğin gücü yerini söylemin gücüne bırakır. Platon'un siyasal görüşlerinin ereği güç istemine, iktidar olma arzusuna ve bu hedeflere ulaşmanın yolu olarak gösterilen retoriğe indirgenen siyasetin bilgiyle bağını yeniden kurmak olduğu ileri sürülebilir. Platon'a göre eğitimsiz ve bilgisiz insanların devlet yönetiminden uzak durmaları gerekir. Platon, bu tür insanların yaptıkları işlere kılavuzluk edecek herhangi bir idelerinin olmadığını savunur. Siteye en büyük zararı verenler, açgözlü, kendi hırs ve ihtiraslarının peşinden koşan, görüntüşler dünyasının maddi zevklerini, araç değerlerini elde etmeyi yaşamının başat amacı haline getirmiş insanlardır.

Bu insanlar için siyaset, topluma ve ortak iyiye hizmet yerine bireysel çıkarlara adanan bir etkinliktir. Kendi yarar ve çıkarları doğrultusunda sitenin siyaset yaşamında mücadele eden insanlar, söz konusu çıkarları hayata geçirebilmek için özel kavgalarıyla devleti de yozlaştırırlar (Platon, 2008, 521a). Üstelik kendi yarar ve çıkarlarının peşinde koşan siyaset adamlarının iktidarı ele geçirme uğruna halkı ikna etmek için sergiledikleri retorikle, iktidar olduktan sonra gerçekleştirdikleri eylemler arasında sıklıkla bir tutarsızlık olduğu söylenebilir. Bu durumun farkında olan Platon söylemleri ile eylemleri arasında tutarsızlık gösteren siyaset adamlarına karşı eleştirel bir tavır sergiler. Üstelik kendi yarar ve çıkarlarının peşinde koşan siyaset adamlarının, iktidarı ele geçirme uğruna halkı ikna etmek için sergiledikleri retorikle, iktidar olduktan sonra gerçekleştirdikleri eylemler arasındaki tutarsızlıkları nedeniyle *parrhesiates* olmadıkları söylenebilir. “Eski Yunan ve Roma kültüründe ait bazı metinlerde ifade edilen *parrhesia* kavramı diğer dillere ‘özgür konuşma’, ‘açık

sözlülük' diye çevrilmiştir" (Kalaycı, 2015, 73). Retorik, *parrhesia* kullanmaya en yatkın disiplindir; ama söylemi ile eylemi arasında tutarsızlık gösteren demagog tam da bu nedenle *parrhesiastes* değildir. Çünkü demagogun ereği dilin çeşitli olanaklarından yararlanıp dinleyenlerin zihnini etkilemekken, herhangi bir teknik araca başvurmayan *parrhesiastes* konuşmasını açık, samimi ve dolaysız yapar. Bunun yanı sıra, demagog söylediği şeye inanma kaygısı taşımazken *parrhesiastes* inandığı şeyi söyler; diğer bir ifadeyle *parrhesiastes* kendi fikrini söyler. Bu nedenle hakikati söyleyen *parrhesiastes* bir risk de almaktadır. *Parrhesia* tehlike karşısında cesareti, daha açık bir ifade ile belli bir tehlike karşısında hakikati söyleme cesaretine sahip olma karakterini gerektirir (Kalaycı, 2015, 75).

Buna karşın Platon, söylemi ile eylemi arasında tutarlı bir tavır sergileyen Girit kralı Minos'u erdemli bir devlet adamının cisimleşmiş hali olarak örnek gösterir. Platon'a göre Minos, tüm erdemlere sözleriyle ulaşmaya çalışan bir siyaset adamıdır. Girit'i mutlu bir yaşama götüren kanunları yapan Kral Minos devleti yönetirken ne düşündüyse, ne söylediye onu yapan bir siyasi figür, *parrhesiastes* olarak halkın sevgisini kazanır; "Minos ahlakı bozuk bir insan gibi, söylediğinden farklı davranmıyordu. Zaten daha önce de belirttiğim gibi tüm erdemlere sözleriyle ulaşmaya çalışıyordu. Bu nedenle de Girit'i mutlu bir yaşama götüren yasaları yapmıştır" (Platon, 2013, 320b).

1.4 Bilge Devlet Adamı

"Zor mu" yoksa "özgürlük mü?", "fakirlik mi" yoksa "zenginlik mi?", "kanun mu" yoksa "kanunsuzluk mu?" gibi hükümetlerde neyin hâkim olduğunu gözden geçiren (Platon, 2001, 291e) Platon, çağının siyasal deneyimlerinden yola çıkarak devletlerin belirleyici özellikleriyle insan yaradılışı arasında ilişki kurar. Platon'a göre "kaç çeşit insan yaradılışı varsa, o kadar da devlet şekli" vardır. Dolayısıyla birbirinden çıkan beş çeşit devlet ve buna karşılık düşen beş çeşit insanın var olduğunu ileri süren Platon, aristokrasi şeklinin karşılığının "iyi" ve "doğru" insan olduğuna işaret eder (Platon, 2008, 544d-e). Aristokrasi dışında kalan devlet biçimleriyse bozuk devlet biçimleri olarak tanımlayan Platon'a göre, bu devlet biçimlerine karşılık gelen insan tipleri şunlardır: timokrasiye şan ve şeref insanı karşılık gelir; bu insan kendine fazla güvenir, iyi konuşmayı bilmez ama nutuk dinlemeyi sever, kölelere karşı çok sert, özgür insanlara karşı güleryüzlü, devlet adamlarına saygılıdır. Güçlü ve şerefli mevkileri seven timokrasi insanı savaş gücüne

ve askerliğe değer verir (Platon, 2008, 549a). Gelir üstünlüğüne dayanan, zenginlerin yürüttüğü, fakirlerin hiçbir işe karışmadığı devlet şekli olan oligarşiye (Platon, 2008, 550d) karşılık gelen insan tipi, yükselme, şan şeref kazanma isteğini kapı dışarı edip, zenginlikten, kazançtan başka bir şeye değer vermez (Platon, 2008, 553c). Oligarşilerde “baştakiler hariç hemen hemen herkes dilencidir. Böylelerini ortaya çıkaran, bilgisizlik, kötü eğitim, yönetim”dir (Platon, 2008, 552e). Oligarşilerde devlet adamları, yurttaşların ölçüsüz para harcamalarını, israflarını göz ardı ederler. Sonunda da iyi soylu, yiğit kişilerin beş parasız kalması kaçınılmaz olur. Bunlar, mallarını mülklerini ellerinden alan, kendilerini borç ve faiz tuzağına düşüren zenginlere ve dolayısıyla devlete kin besler ve iç savaş başlar; ikiye bölünen halkın bir kesimi oligarşiden, bir kesimi de demokrasiden yana saf tutar. Bu kavgalar sonucunda, yoksullar zengini alt ederse demokrasi kurulur (Platon, 2008, 555d-557a). Demokrasiye karşılık gelen insan tipi; canının her istediğini yapmakla günlerini geçiren; bir gün şarap içip türkü dinlerken, bir gün perhiz edip zayıflayan; bir gün koşup oynarken; bir gün tembel tembel oturup, dünyayı umursamayan; bir gün kendini felsefeye verirken, bir gün devlet adamı olmaya ya da askerliğe özenen bir insan tipidir. Özetle, demokrasi insanı gelişigüzel, bağımsız, kaygısız yaşayan insandır (Platon, 2008, 561d). Nasıl ki oligarşiye yıkan zenginlikten başka şeye değer vermeyen tutku ise demokrasiyi yıkan da en büyük değer saydığı özgürlüktür. “Başka değerleri küçümseyen özgürlük isteği, demokrasinin değişmesine, zorbalık yolunu tutmasına” neden olur (Platon, 2008, 562b-c). Halkın başına geçen zorba ise, çoğunluğun kendine itaat ettiğini gördüğünde yurttaşların kanına girer ve insanları lekelemeye başlar. Kimilerini suçlayıp mahkemelerde dava açan zorba halka da borçlarının bağışlanacağı, toprakların yeniden dağıtılacağı vaadini verir. Halkın koruyucusu konumuna gelen zorba yönetmeye devam ettikçe halk kendini güvende sanır. Gittikçe zorbalaşan halkın koruyucusu, başlangıçta dış düşmanlarıyla uğraşır; kimiyle anlaşır, kimini yener, onlardan korkusu kalmayınca, halkı hep buyruğu altında tutmak için ortaya yeni savaşlar çıkarır. Böylece, vergilerle fakirleşen yurttaşların işten başkaldırmamalarını sağlayarak kendine karşı ayaklanmalarını önlemeye çalışır. Zorbanın yükselmesine yardım etmiş hatırı sayılır kişiler arasında sözlerini sakınmayanlar çıkar, en cesurları kendi aralarında, hatta zorbanın yüzüne karşı durumun kötülüğünü söylerler. Başta kalmak isteyen zorbanın bütün bu adamları iktidardan ve kendi yakın çevresinden uzaklaştırması gerekir. Gerek dostları arasında gerekse de düşmanları arasında bir tek değerli insan bırakmaz.

Gözünü dört açıp kimlerin cesur, akıllı ve güçlü olduğunu anlamak zorundadır. İstesin istemesin, bu kişilerle uğraşmadan, ayaklarını kaydırmadan rahat edemez. Sonunda devleti bu kişilerden temizler. “Halk yağmurdan kaçarken doluya tutulmuş, özgürlüğe kavuşmak isterken eli sopalı kölelerin kulluğuna düşmüş” olur (Platon, 2008, 566a-569c). Aşırı ve düzensiz özgürlük halka köleliğin en ağırını, efendilerin en zorlusunu getirir.

Platon, etik ve insan kavrayışı bağlamında devletle insan arasında kurduğu bu ilişkide, doğuştan sahip olunan özellikler ve eğitim kadar siyasal yapıların ve toplumsal örgütleniş biçimlerinin de insanlaşmada belirleyici rol oynadığına dikkat çeker. Bu açıdan, devlet ya da toplumla insan arasında karşılıklı belirleyicilik ilişkisi olduğu söylenebilir. İyi devleti olduğu kadar kötü devleti oluşturan da insandır, fakat iyi insanı olduğu gibi kötü insanı da devlet ve toplumsal yapı ortaya çıkarır. Doğal olmayan, bizzat insanın kendisinin yarattığı değerler, belirli tipte insanların ortaya çıkmasına veya çıkmamasına neden olur. Bu nedenle, Platon’a göre, ana erdemlerin site yaşamında egemen olmasıyla ortaya çıkan ve asıl anlamda “insan” a karşılık gelen aristokrasi, varlığını borçlu olduğu bu erdemlerin insanlar arasında yaygınlaşmasını ve dolayısıyla üstün insanların ortaya çıkmasını olanaklı kılarken, insanlıktan uzaklaşmaya işaret eden demokrasi ya da oligarşi gibi bozuk devlet düzenleri, “kendilerine yaşama olanağı sağlayan sözde değerlerin ve bu değerleri simgeleyen insan tiplerinin yaygınlaşmasına yol açar” (Özcan, 2006, 85-86).

Platon, etik ve insan kavrayışı bağlamında devletle insan arasındaki ilişkiyi ortaya koyarken, kimlerin siyaset yapması gerektiğine ilişkin kavramsal sınırları da belirler. Siyaseti *demos* yerine sınırlı seçkin bir zümrenin yapması gerektiğini savunan Platon, “seçkin” sözcüğü ile kan, soy, sop gibi kalıtımsal özelliklere dayalı bir seçkinliği değil bilgi seçkinliğini kasteder. Açıkçası Platon’a göre, “eğer erdemın en temel parçası olan bilgelik yoksa tam anlamıyla iyi olmak ve bunun sonucunda da mutluluğa ulaşmak imkânsızdır” (Platon, 2013, 977d). Bu açıdan, Platon’un devleti yönetmek üzere aday gösterdiği seçkinler, seçkinliklerini, bilgelikleriyle ve erdemleriyle kazanırlar. Tam da bu nedenle Platon bilgeliğe adanmış bir yaşamı güç ve iktidar istenci adına toplumu ikna çabasına yönelen bir demagogun yaşamından üstün tutar (Annas, 1981, 4). Bir yöneticinin devleti adaleti gözeterek yönetmesi, kendisinin etik bir kişi olması ile olanaklıdır. Ancak kendisi bilge ve erdemli olan bir yönetici yurttaşların iyi yaşamdan pay almaları için çabalar:

O zaman, Kritias, özü böyleyse başka ne yarar bekleyebiliriz bilgelikten? Konuşmamızın başında varsaydığımız gibi, bilge neyi bilip neyi bilmediğini, falan şeyi bilip, filan şeyi bilmediğini bilseydi, aynı bilimi başka insanlarda da tanıyabilseydi, o zaman bilge olmaktan büyük yarar göreceğimizi söyledim; çünkü biz bilgiler ve yönetimimiz altında olanların hepsi, yaşamımızı yanlış yapmadan geçirirdik. Yapmayı bilmediğimiz işe girişmekten kaçınırdık; bu işi bilenleri araştırır, yapılmasını onlara bırakırdık ve aklarımıza yalnız iyi yapabilecekleri yani bilime sahip oldukları işleri bırakırdık. Böylece bilgelik rejimi altında bir evin iyi çekip çevrilmesi, bir devletin iyi yönetilmesi beklenirdi ve başında bir bilge bulunan her iş, aynı şekilde iyi görülürdü; çünkü yanlış ortadan kalkınca insanlar sağduyuyu izler, bu koşullar altında ister istemez bütün giriştikleri işleri başarırlardı ve başarı mutlu olmalarını sağlardı. Kritias, neyi bildiğini, neyi bilmediğini bilmede ne büyük yarar olduğunu göstermek için bilgelikten böyle söz etmemiş miydik? (Platon, 2012,171de-172).

O halde Platon'a göre siyasete hazırlanan, site yönetiminde sorumluluk almak isteyen bir siyasetçi adayının her şeyden önce etik bir bilinç kazanması gerekir. Platon'un *Alkibiades* diyalogunda Sokrates, erdem konusunda hiçbir şey öğrenmeden site işlerine karışmayı düşünen Alkibiades'i yadırgar. Ancak Sokrates'e göre bunu yapan sadece Alkibiades değildir, pek çok kişi Alkibiades ile benzer durumdadır (Platon, 2010, 118b). Siyaset adamlarının topluma yararlı hizmetler yapabilmeleri için önce erdemli birer kişi olmaları gerektiğini ileri süren Sokrates'in Alkibiades'e ilk tavsiyesi siyasal yaşama katılmadan önce kendini erdem konusunda olgunlaştırmasıdır. Bir siyaset adamının topluma adalet ve bilgelik aşılması gerektiğini düşünen Sokrates, kişinin bunu yapabilmesi için önce kendisinin erdemine ne olduğunu bilmesi, sadece bilmekle kalmayıp yaşamına, eylemlerine yansıtması gerektiğini, böylece topluma adalet ve bilgelik aşılabilirliğini savunur (Platon, 2010, 134c). Ayrıca Sokrates'e göre erdemine egemen olmadığı bir toplumda kötü davranışın önüne kimse geçemez. Üstelik Alkibiades'in erdemden yoksun bir siyasal yaşam süreceyse mutlu olma olasılığı da yoktur. O halde Alkibiades'in mutlu olmak için yapması gereken yönetimi değil, erdemi ele geçirmesidir (Platon, 2010, 135b). Bu nedenle Platon'un ancak seçkinlerin ya da en iyi bilinen ifadesiyle filozof kralların, bilgelik ve erdemleriyle siteyi içinde bulunduğu yozlaşmış düzenden kurtarması ümidini taşıdığı söylenebilir.

Filozof kral, Platon'un idealist, düalist metafizik kavrayışı ile tutarlı bir siyasi figür olarak ortaya çıkar. Bedene karşı aklın, görünüşlere karşı kavrananların tercih edildiği Platon'un ortaya koyduğu düzende filozof kral, erdemiyle, bilgeliğiyle ve aklıyla Sofistlerin görünüşler dünyasında yaşayan güç ve iktidar tutkunu yöneticilerine üstün bir figür olarak belirir. Bu nedenle felsefeyi överken, "kişilerin ya da devletlerin felsefenin yardımıyla daha iyi bir hal alabileceklerini söylemişim" (Platon, 2010, 326b). Platon'a göre iktidar ancak bilgelikle birleştiğinde meşru bir

otoriteye dönuşür. Diğer bir ifadeyle Platoncu bir bakış açısından iktidarı iktidar yapan gücü değil, bilgeliğidir. Böylece doğru ve yanlış birbirinden ayırt eden bir bilge, erdemli eyleyecek ve daima doğrunun izini sürerek toplum için doğru işler yapacaktır.

Platon'un öngördüğü ideal site düzeninde filozof kral, güç, bilgi ve aklın uyumlu birlikteliğini temsil eder. Platon'a göre üç sınıfa ayrılan toplum düzeninde yönetenler sınıfını temsil eden filozof kral ruhun entelektüel kısmına karşılık gelir (Zeller, 2008, 213). Ruhta akıl ne ise sitede de filozof kral odur. Filozof kral yöneticiliğinde yalnızca erdemli işler yapmaz, aynı zamanda sitede varolan her sınıfın kendi erdemine uygun bir yaşam sürmesini sağlayan düzeni kurar. Böylece, Platon'a göre site, erdem, mutluluğun, adaletin hüküm sürdüğü bir yeryüzü cenneti halini alır. Filozof kral, varlığın en yüksek hakikati olan idealar dünyası ile site düzeni arasındaki ilişkiyi kuran aracı bir otorite gibidir.

Filozof kral, bir toplum mühendisine benzetilebilir. Platon, filozof kraldan toplumu yeniden inşa etmeden önce varolan yasa düzeninin üstünü silmesini, devleti adeta bir *tabula rasa* haline getirip ardından bu boş levhanın üzerine kanunlarını inşa etmesini bekler (Platon, 2008, 501a-c). Böylece yasaların yapılması, güçlünün değil, bilgelerin işi haline gelir (Platon, 2001, 294a).

Platon'un filozofu, görünüşler dünyasının aldatıcı düzeni içinde tekleri gören, sanıları gerçek sanan, bu bağlamda sanılar dünyasında yaşayan bir figür değil, aksine teklerin ardındaki tümeli gören, *ideayı* gören, bilgedir.

Oysaki güzelliğin kendi varlığına inanan, hem onu, hem de katıldığı şeyleri gören, güzeli güzel şeylerle, güzel şeyleri güzelle karıştırmayan adam, rüya içinde mi yaşar, yoksa gerçek içinde mi? Gerçek içinde elbet. Bilgi adı bu bilen adamın düşüncesine yaraşır. Görünüşe bakan öteki adamın düşüncesiye sanıdır (Platon, 2008, 476d).

Filozof kral, güzelin, iyinin, doğrunun gerçeğini, Platoncu ifadeyle *ideasını* görebilen bilge kişidir. Bu nedenle filozof kral, görünüşler dünyasının aldatıcılığında yolunu şaşırılmaz (Platon, 2008, 520c). Filozof kral, bir *filodoks* yani samı dostu değil, tam tersine tüm yaşamını bilgeliğe adanmış, şeylerin özünü, onların ardındaki gerçeğliği görmeye çalışan bir bilgi severdir (Platon, 2008, 480a). Bu açıdan filozof kral, *iyi ideasını* ve ona bağlı tüm *ideaları* bildiği için, insanların arzularına dalkavukluk etmek yerine onları gerçekten eğitebilir (Hare, 2002, 74).

Platon'un sözünü ettiği bilgi, aynı zamanda filozof kralın yönetici olmasının gerekçesini oluşturan erdem bilgidir. *Menon* diyalogunda, Platon, Sokrates'in

mutlak, ezeli ve ebedi ahlak kavrayışıyla Sofistlerin öznel, çoğulcu, görelî değer kavrayışını karşılaştırır (Platon, 2012, 72d). İyi ve erdem üzerine sahip olduğu bilgisiyle sıradan insandan ayrılan filozof kral, sıradan insanın erdem, onur, haz gibi etik konulara ilişkin hatalı bir kavrayışa düşmesine engel olur (Bobonich, 2002, 6).

Bazı Sofistlerin savunduğu değerler çoğulculuğu, görelî değer kavrayışına yol açar (Platon, 2012, 74a). Platon'a göre Sofistler, tek tek erdemleri ileri sürerken, aslında erdemın parçalarını oluşturan eylemlerin erdem olduğunu ileri sürüp tümel bir erdem tanımını gözden kaçırlar (Platon, 2012, 79c). Oysa Platon'a göre öncelikle yapılması gereken erdemın tümel tanımına ulaşmak, erdemi erdem yapan ortak öze erişmektir (Platon, 2012, 73c). Bu türden bir tanım aslında insanda doğuştan bulunur.

Sokrates'in anımsama kuramına işaret eden Platon, bilginin özü itibariyle doğuştan olduğunu, bilginin ruhta örtük olarak bulunduğunu, öğrenmenin ise bir zamanlar kazanılmış fakat sonradan unutulmuş bir bilgiyi anımsamadan başka bir şey olmadığını öne sürerek (Platon, 2012, 81c-d), "erdemın bir bilgiyse öğretilebileceğini, öğretilabilir bir şeyse bir bilgi" olacağı sonucuna ulaşır (Platon, 2012, 98d). Platon'a göre ruhun *ideaları* bilmesini olanaklı kılan şey, *idealarla* ruh arasındaki yapısal benzerliktir. Benzerin benzerini bildiği ilkesine göre ruh da kendine benzeyen *ideaları* bilir.

Platon'un filozof kralı, toplumu içinde bulunduğu mağaradan, kavranan dünyanın aydınlığına, iyi, güzel varolan her şeyin kaynağı *iyi ideasına* çıkaracak olan bir önderdir. İnsanlara bilme gücünü, nesnelere gerçekliğini veren *iyi ideasıdır* (Platon, 2008, 509a). Filozof kralın işlevini mağara metaforu ile açıklayan Platon, söz konusu metaforda sıradan, eğitimsiz, aydınlanmamış, görünüşler dünyasının aldattıcı düzeninde yaşayan insanoğlunun durumunu mağaradaki mahkûmlara benzetir. Mağarada yaşayanlar, öyle bir biçimde bağlanmışlardır ki tek seçenekleri mağaranın arkasını görmektir. Bu insanların arkalarında, yanan ateş ve "birbirlerinden farklı türlü türlü araçlar, taştan, tahtadan yapılmış, insana, hayvana ve daha başka şeylere benzer kuklaların taşındığı" bir yol yer alır. Mahkûmların görüş mesafesi ancak arkalarındaki ateşin aydınlığıyla mağarada karşılarına vuran gölgelerdir. Bu gölgeler, mağarada yaşayan insanların idrak edebileceği tek gerçeklik olur. "Bu adamların gözünde gerçek, yapma nesnelere gölgelerinden başka bir şeyler olamaz ister istemez değil mi?" (Platon, 2008, 514a-515c). Platon, mağarada

duvara yansıyan gölgeleri gerçek sanan insan ile görünüşler dünyasının aldatıcı düzeninde yaşayan sıradan insan arasında bir benzerlik kurar. Filozof kral ise yukarıda ifade edildiği gibi, sitenin yurttaşlarını yaşadıkları aldatıcı düzenden varolan her şeyin kaynağı olan iyi *ideasının* hüküm sürdüğü düzene çıkaracak liderdir.

Platon, siteye önderlik edecek olan kimselerde retorik yeteneğinin yanı sıra bazı özelliklerin bulunması gerektiğini savunur. Bu özelliklere sahip olan kimseler arasında en üstün olanın lider seçilmesi gerekir. Bu kişi de sitenin yurttaşlarının çıkarlarını en çok düşünen ve onlar arasında eğitim düzeyi en yüksek olan kimsedir. Filozof kral, görüşünde kararlı, öfke ve zorunluluk anında dahi görüşünü savunan, herhangi bir haz aracılığı ile ya da ayartılma karşısında güçlü iradesi ile aldatılması güç olan bir kişi olmalıdır (Rüşd, 2011, 74-75). Bütün bunların yanı sıra filozof kralın yaratılışının kuramsal bilimlerin eğitimine yatkın olması, öğrendiklerini unutmayan bir hafıza gücüne sahip olması, öğrenimi tutku düzeyinde sevmesi gerekir. Doğruyu sevmek, yalandan nefret etmek, duyuşal hazlardan uzak durmak, mal, servet edinme sevgisi duymamak, büyük ideallere sahip olmak, adalet, erdem gibi iyi, güzel gördüğü tüm şeylerinin bilgisine sahip olmakla kalmayıp pratikte de bunları uygulayabilmek, Platon'un filozof kraldan beklediği kişilik özellikleridir (Rüşd, 2011, 127-129). Böylece Platoncu siyasal düşüncenin savunduğu ideal siyaset adamı her şeyden önce etik bir özne olarak başta kendisi erdemli eylemleriyle topluma örnek olur. Dahası siyaseti erdemi temel alarak yapan bir devlet adamı söylemleriyle de, eylemleriyle de tutarlı bir kişi olarak yurttaşların saygısını, güvenini kazanır ki, yurttaşların saygı duyduğu, güvendiği bir siyaset adamı toplumu *ideaya* uygun erdemli yaşama ikna edebilir. Tam da bu noktada, Platon'un ereğinin herkesin bilge olması değil, fakat *ideaya* göre, bir başka ifade ile insanca yaşaması olduğu ileri sürülebilir. Eğer sitenin yurttaşları, *ideaya* göre yönetilirse, aileye saygı gösterme gibi uygulamaya dönük tikel yasaları uygulayabilecek erdem düzeyine erişirler. Bu nedenle, tikel durumlar için ayrıca yasaların yapılmasına gerek kalmaz; çünkü tümel yasalar *ideal*ara uygun yapıldıkları zaman, yurttaşlar tikel durumlara kolaylıkla ve kendiliklerinden yönelirler. İnsanın yalnızca, doğasının, yetiştirme tarzının ve kazanmış olduğu ahlakın yönlendirdiği yöne doğru hareket ettiği kabul edilirse insanın iyi ya da kötü oluşu ile tümel yasaların iyi ya da kötü oluşu arasında doğrusal bir ilişki kurulabilir. Bu nedenle, sitenin yöneticileri tikel yasalar

koyup insanların durumunu düzeltmeye çalışarak ömürlerini boşuna tüketmemelidirler (Rüşd, 2011, 92-93).

Platon siyaset adamı tarafından tümel yasaların uygulanması gerektiğini ileri sürerken, aynı zamanda belirli meslekleri gerçekle ilişkiyi zedeledikleri gerekçesiyle yasaklar. Platon'un tasarımıladığı ideal *Devlet*'inden ozanları kovmasının arka planında tam da bu neden yatar; çünkü insanlar, tanrıları geleneksel biçimde birbirleriyle savaşıyor ya da birbirlerini aldatırken düşündükleri sürece, siteler hiçbir zaman kötülüklerden kurtulamaz, ne tümel ne de tikel yasaların hükmü kalır. Aslında insanın tanrılarda gördüğü salt kendi yaşamlarının bir izdüşümünden başka bir şey değildir (Cassirer, 2005, 276). Homeros'un ortaya koyduğu inançlar, yurttaşların eylemlerini erdemden uzaklaştırırken filozof krallar tarafından üretilen kavramlar toplumu iyi olana doğru yönlendirir (Allen, 2011, 108). Diğer bir ifadeyle, Platon'un, tanrılarla ilgili yalan söyledikleri için pek çok ozana itirazı olduğu söylenebilir. Yunan mitolojisinde ve özellikle Homeros'ta farklı kılıklara bürünen tanrılar âdeta bir çete gibi hareket ederler. Tanrılar, tıpkı insanlar gibi birbirlerinin planlarına karışırlar ve fesat karıştırırlar. Kimi zaman oyuna gelir, kimi zaman da birbirlerini oyuna getirirler. Şehvet, öfke, kıskançlık ve özenme gibi insani tutkuların kölesi olan tanrılar en az insanlar kadar tutkularının esiridirler. Platon, tanrıların mükemmel olmaktan uzak, insani tutkuları olan varlıklar olarak tanımlanmalarına ve değişmelerine itiraz eder (Blackburn, 2014, 71-72). Platon'un hemen hemen çağdaşı olan Yunan tragedya yazarı ve Platon'un görüşlerinin bir savunucusu Euripides'in *Elektro* tragedyası âdeta çağının antropomorfist tanrı kavrayışına karşı aydınlanmacı bir protestodur (Euripides, 2013, 98):

KORO

Sizler mademki tanrısınız ve öldürülmüş olarak
Şurada yatan kadının kardeşisiniz, öyleyse neden
O ölüm güçlerini binadan uzak tutmuyorsunuz?

KASTOR

Kader ve zorunluluktur kaçınılmaza sürükleyen,
Bir de Foibos Apollon'un akıllıca olmayan dili.
Bu kanlı olayı Apollon'a yüklüyorum ben

ELEKTRA

Hangi Apollon, hangi kehanet sözü, benim yazgımı

Anne katili olarak çizmiş ki? (Euripides, 2013, 57).

Üstelik insanların, siyasal ideallerini tanrılara ilişkin görüşlerine uygun olarak biçimlendirdiği düşünülürse devletin yöneticisi olan filozof kralın işe bu noktadan başlaması yaşamsal bir önem taşır. Filozof kralın atması gereken ilk adım, “söylence bilimsel tanrıların yerine Platon’un en yüksek bilgi olarak tanımladığı ‘iyi ideası’nu koymaktır” (Cassirer, 2005, 276). Metafiziğinde ve doğa felsefesinde söylence bilimsel kavramları ve dili özellikle tercih eden Platon’un siyasal kuramını geliştirirken tümüyle değişik bir tutuma girmesinin nedeni siyasal dizgesinde söylenceye hoşgörü göstererek siyasal ve toplumsal yaşamı yeniden kurma ve iyileştirme için beslediği tüm umutlarının suya düşme endişesidir. Platon, söylencebilimsel ve etik devlet anlayışları arasında bir seçim yapar. Platon’un hukuk devletinde, adalet devletinde, söylencebilimin kavramlarına, “Homeros ve Hesiodos’un tanrılarına yer yoktur” (Cassirer, 2005, 280).

Bu nedenle Platon’a göre insanların söylencelere kapılmalarını engelleyerek ideal bir devlette yaşam sürdürme isteğini besleyebilecek bir devlet adamının yetişimi önem kazanır. Platon’a göre, en güzel değerlerle yüklü insanlar dahi kötü bir eğitimle topluma zararlı birer yurttaş halini alabilirler (Platon, 2008, 491e). Diğer bir ifadeyle, zengin ve erdemli birinin çocuğu erdemli olmayabilir ya da eğitilmiş bir kişinin aranılan özelliklere sahip olmadığı görülebilir. Dolayısıyla, bu konuda ancak şu söylenebilir: Önder ya da üstün insan anlamında insan olmak, her bir insan tekinin sahip olabileceği bir olanaktır. Ancak, bu olanağa kimin sahip olduğu, onun sınıfsal konumuna ya da soyuna bağlı değildir. İnsanların her biri değil, ancak küçük bir azınlığı bu tanrısal olanağa veya özelliğe sahip olarak doğar. Tam da bu nedenle yöneticilerin temel ödevlerinden birisi bu olanağa sahip olan çocukları, sınıfsal konumuna bakmadan bulup ortaya çıkarmaktır. Yalnız yöneticiler, aynı zamanda bu azınlığın dışında kalan kişilerin de hangi özelliklere sahip olduğunu belirlemeli; her bir kesime kendisine uygun bir eğitim olanağı sağlayarak, yapabileceği uygun işi göstermeli, böylece insanlaşmalarına yardımcı olmalıdır (Özcan, 2006, 71-72).

Devleti yönetebilecek olgunluğa ulaşmış bir filozofun yetişmesi ise oldukça uzun ve zahmetli bir eğitim sürecini gerektirir. Bunun yanı sıra, eğitimin kendisi kadar nasıl bir eğitim olacağı da önemlidir. Kişi, yaratılışı itibariyle eğitime uygun olsa dahi eğer yanlış bir eğitimden geçerse sitenin kötü yönetiminin baş sorumlusu halini alabilir. Sofistik eğitimden geçen kişinin retoriği, gücü ve iktidarı

için araç olarak kullanırken; sitenin siyasal yapısını da bir kaosa sürüklenme ihtimaline dikkat çeken Platon, eğitimin ereğini ruhu *iyiden* yana çevirme, eğitimin kendisini ise *iyiyi* bulma sanatıyla tanımlar (Platon, 2008, 518d). Bir kişinin iyi devlet adamı olmasının zorunlu öncülü *iyi ideasını* bilmesidir. Bu, ancak anlama gücü ve etik disiplinlerin birleşmesiyle başarılabilir. Böyle bir eğitimden geçmemiş kişilere, siyasal yönetimden pay verilirse bu kişiler bunu kaçınılmaz olarak kötüye kullanacaktır (Russell, 1972, 192). Bu nedenle Platon'un devleti yönetmesi gerektiğini öne sürdüğü kişi bir *diyalektikçi*dir.

Platon, her şeyin özünün bilgisine ulaşan kişileri birer *diyalektikçi* olarak tanımlar (Platon, 2008, 534b). Bu açıdan *diyalektikçi* görünüşler dünyasının çeşitli ses ve görüntülerini gözlemlemekten haz alan başıboş bir seyyah ya da tragedya sever değildir. Tikelde tümeli gören *diyalektikçi*, yüzeydekinin altına inerek gördüğünü anlar. Böylece, *diyalektikçi* görünüşler dünyasının çokluğu içinde sıradan olanla, olmayanı ayırt eder. Dolayısıyla, *diyalektikçinin* adaletin, mutluluğun, erdemin, iyinin bilgisine; diğer insanların ise sadece inanışlara sahip olduğu söylenebilir (Blackburn, 2014, 100).

Diyalektik, yalnız akılla kavranan bir gerçeğe ulaşma yöntemidir. *Diyalektikçi*, *diyalektik* ile iyinin ve şeylerin özüne varır (Platon, 2008, 532a). Platon'un *diyalektikçisinin* Schopenhauer'ın çok daha sonra oluşturacağı terminolojideki karşılığı dehadır. Schopenhauer, tikel şeylerin hiçbir şekilde dehanın bilgisinin konusunu, gayesini oluşturmadığını, aksine dehanın konusunun tikel şeylerin içinde kendilerini dışa vuran tümeller olduğunu savunur. Bu açıdan Schopenhauer'a göre tikelde tümeli görmek dehanın ayırt edici özelliğidir. Oysaki sıradan insan tikel olanda sadece tikeli görür; çünkü bu sıfatla gerçekliğe ait olan yalnızca tikel olandır ki sıradan insanın iradesiyle bağı olan ve onu ilgilendiren tek şey gerçekliktir (Schopenhauer, 2009, 46-47).

Filozof olmaya aday kişiler için belirlenen erek, varsayımlara dayanan görünüşlerin aldaticı bilgisi yerine *diyalektik* yoluyla varlık ve kavram bilgisine, gerçek bilgiye, *epistemeye* ulaşmaktır (Platon, 2008, 511d). Platon'a göre bilimin konusu varlığın kendisi, özü, sanının konusu ise görünüşlerdir (Platon, 2008, 477e). *Diyalektikçi*, *diyalektik* metodunu kullanarak "varsayımları tek tek eleyerek, ilkenin kendisine, ideasına yükselir" (Platon, 2008, 533c).

Diyalektikçi olmaya aday kişi daha çocukluktan itibaren aritmetikten armoniye değin uzanan geniş bir yelpazede, *diyalektikten* önce gelen bütün bilimlere başlar. Çocuklar on iki yaşına geldiklerinde ilk eleme süreci gerçekleştirilir. Bundan sonra iki ya da üç yıl sürecek askeri ve fizik eğitiminden geçerler. Bunu astronomi ve armoniye hazırlık eğitimi izler. Eğitilenler içinde otuz yaşına gelenler arasından seçilen öğrenciler beş yıllarını verecekleri diyalektiğe başlarlar. İşte bu zorlu eğitim sürecinden geçip elli yaşına gelerek *iyi ideasının* bilgisine ulaşan *diyalektikçi*, devleti, toplumu ve insanları *iyi ideasına* uygun bir düzene sokabilecek yetkinliğe ulaşır (Platon, 2008, 536e-540c).

İdeaların bilgisine ulaşmış olan filozof kral, erdemi temel alan adaletli bir toplum düzeni kurarken, herkese sınıfının erdemine uygun işi kesin kanunlarla buyurur. Adil bir toplum düzeni, Platon'a göre, ancak filozofların devletlere kral ya da kralların filozof olmasıyla olanaklıdır (Platon, 2008, 473e).

Platon'un nesneyi düşünceye tabi kılan felsefesi ve bu felsefenin ürünü olarak eylem dünyasını salt düşünce dünyasıyla yöneten filozof kralı düşünce tarihinde çeşitli düşünürlerin eleştiri oklarına hedef olur. Özellikle 17. yüzyıl felsefesinin önde gelen rasyonalist filozoflarından biri olarak kabul edilen Baruch Spinoza'nın *Politik İnceleme* isimli eserinin birinci bölümü adeta Platon'un filozof kral kavrayışına doğrudan bir eleştiri niteliği taşır. Spinoza'ya göre insan doğasının varolmayan niteliklerinden yola çıkılarak geliştirilen felsefi düşünce bir düş, bir ütopye olarak kalmaya mahkûmdur. Spinoza, insan doğasının kurgusal değil gerçekçi bir temel üzerinden incelenmesi gerektiğini savunur. İnsan doğasına ilişkin doğru ve gerçeklikle tutarlı bir kavrayış, Spinoza'ya göre, pratik alanda uygulanabilir fikirlerin geliştirilebilmesi için neredeyse zorunlu bir öncüdür. Pratiği, felsefesinin çıkış noktası olarak benimseyen Spinoza, insan doğasının olması gerekenden değil, olandan yola çıkılarak incelenmesi gerektiğini ileri sürer. Buna karşın Platon da dahil pratik alanı görmezden gelen kimi filozoflar, varolmayan insan doğası kavrayışı temelinde asla gerçekleşmeyecek kurgularla, Spinoza'nın gözünde "şairlerin altın çağı"na uygun fikirler ileri sürerler (Spinoza, 2012, 11).

Spinoza, filozofların yönetiminin olabilecek en uygunsuz devlet yönetimi olduğunu ileri sürer; çünkü Spinoza'ya göre tüm bilimlerin arasında kuramın eylemden en çok farklılık gösterdiği bilim siyasettir. Kuram-eylem bağlamında ele alındığıdaysa filozof hiç kuşkusuz kuramsal yönü temsil eden bir kimsedir.

Spinoza, devlet adamlarının devlet yönetiminde filozoflardan çok daha başarılı olacaklarını ileri sürerken, deneyimin onlara insan doğasına ilişkin daha doğru bir kavrayış edinmelerini sağladığı görüşünden hareket eder. Dolayısıyla, devlet adamları devlet yönetiminde deneyimlerinin ışığında, insanları oldukları gibi kabul ederek devleti yönetmeye çalışırlar. Bir başka ifadeyle devlet adamları toplumu yönetirken insan doğasına ilişkin “olması gereken”i değil “ne ise o olan”ı referans alırlar (Spinoza, 2012, 11-12). Böylece Spinoza’da “devlet adamı” insan doğasını olması gerekene göre değiştirmeye çalışmak yerine, olduğu gibi kabul eden ve bu bağlamda insanlık var oldukça kötülüğün de var olacağını bilincinde olan; kötülüğü engellemek için deneyimle etkinliği kanıtlanmış araçlara başvuran bir figür olarak karşımıza çıkar.

Dahası Spinoza, “sevgi, nefret, öfke, kızgınlık, kıskançlık, kibirlilik, acıma ve ruhun diğer devinimleri gibi insani duyguların aslında insan doğasının özellikleri” olduğunu ileri sürer (Spinoza, 2012, 13). Bu bağlamda, insan doğasının özelliklerini kötülükler olarak nitelenenin hatalı olacağını savunur. Spinoza, kimi filozofları insan doğasının özelliklerini bu özellikler âdeta birer kötülükmiş gibi ele aldıkları için eleştirir. Spinoza’nın eleştirisi okları doğrudan Platon’a yönelir. Spinoza’ya göre Platon, insanı aklın kılavuzluğuna teslim ederken tutkuları, arzuları olumsuzlamakta bunlara âdeta kötülüğün kaynağı olarak bakmaktadır. Oysa Spinoza’ya göre tutkuları, arzuları iyi tanıyan devlet adamları filozoflardan çok daha başarılı bir şekilde devleti yönetirler; çünkü insan var olduğu sürece insan doğasının bu niteliklerinin de var olacağını bilirler. Dolayısıyla, Spinozacı bir bakış açısından devlet yönetiminde yapılması gereken, Platoncu siyaset anlayışının tam tersine insan doğasını olduğu gibi kabul etmek, değiştirmeye çalışmak yerine yönetmeye çalışmaktır.

Platon’un siyasi görüşlerini oldukça sert bir üslupla eleştiren düşünürlerden biri de Karl Popper’dir. Popper, belki de içinde bulunduğu dönemin siyasal koşullarının, Avrupa’da faşizmin yükselişinin etkisinden olsa gerek *Açık Toplum ve Düşmanları* başlıklı eserinin birinci cildini tamamen Platon eleştirisine ayırır. Popper, bu çalışmada çağının totaliter yönetimlerinin düşünsel arka planını besleyen felsefi temelleri araştıran bir söylem arkeolojisi yapar. Popper, Platon’un düşüncelerini, Nazizm ve Stalinizm gibi toplumu bireye üstün gören kapalı sistemlerin kurucu babası olarak görür. Popper’a göre Platon, insanın karmaşık ve

disharmonik doğasını göz ardı eden; ilerleme adına şablonlar öneren tehlikeli ve ütopyacı bir sosyal mühendistir (Blackburn, 2014, 65).

Başka bir deyişle Popper, Platon'un devlet teorisinde totaliter bir ahlak kavrayışı ortaya koyarak çağının eşitlikçi, bireyci değerlerinin yerine eski kabileci değerleri geri getirmeye çabaladığını ileri sürer. Popper'a göre Sokrates'in entelektüalizmi eşitlikçi ve bireyseldir; oysaki Platon hocası Sokrates'in ahlak kavrayışını kendi siyasi programında otoriter bir yöne sokarak hocasının tam tersi bir çabaya girişir. Popper'a göre *Devletin* Platoncu Sokrates'i katıksız bir otoriteciliğin kişileşmiş halidir (Popper, 2010, 173).

Platonculuk Popper'a göre, Sokrates'in ereği eleştirel düşüncüyü canlandırmak yerine topluma doktrini kabul ettirmektir (Popper, 2010, 173). Oysa Sokrates, topluma belirli bir doktrini kabul ettirmek yerine "adalet nedir?", "cesaret nedir?", "bilgelik nedir?" gibi sorulara yanıt arar (Reeve, 2006, 4).

Bu açıdan Sokrates'in devlet adamı öğretisiyle Platoncu öğreti karşılaştırıldığında dikkat çekici farklar olduğu söylenebilir. Sokrates ve Platon, devlet adamının bilge olması gerektiği konusunda aynı görüşü paylaşmakla birlikte bilgelik kavramına farklı anlamlar yüklerler. Sokrates'e göre bilge bir devlet adamı, bilgisizliğinin bilincindedir. Oysaki Platon'un devlet adamı bilge bir figür olarak bilen bir *diyalektikçi*dir. Platon'a göre, yalnızca iyi eğitilmiş bir *diyalektikçi*, aydın bir filozof, devleti yönetmelidir. Bu nedenle, filozofların kral, kralların da iyi öğrenim görmüş filozof olmaları gerekir. Popper, Platoncu idealizmin her türlü siyasal değişimi durduran, değişimi olumsuzlayan kavrayışının toplumu totaliter bir devlet yapısına sürüklediği görüşündedir. Popper'a göre Platoncu bilge azınlık devleti devlet ideasına göre düzenlemeye çalışırken her türlü değişimi durdurma çabası içindedir. Bilge azınlık devleti yönetirken, çoğunluğun üzerinde tam bir hüküm sahibidir. Üstelik bilge azınlık kendi kaderini devletin kaderi haline getirir. Egemen sınıfı temsil eden bilge azınlığın görevi eğitim, sanat, ticaret, askerlik ve siyaset gibi yaşamın her alanında sansürcü bir yaklaşımla zihinleri kalıplamak, devleti âdeta bir propaganda makinesine dönüşmektedir. Bu bağlamda Popper'a göre Platon'un ortaya koyduğu siyasal görüş totaliter bir nitelik taşır (Popper, 2010, 113-114).

Popper "kim yönetmeli?" sorusunun kendisini dahi problemli görür; çünkü böyle bir soru daha başından devletin kurumsal bir denetim ve dengelemeye uygun

yapılandırılması yerine dikkatleri kişilik sorunlarına çevirir. “Kim yönetmeli?” sorusu aslında doğal liderleri belirleme ve onları yetiştirme sorusudur (Popper, 2010, 166). Popper’a göre filozof kral pratik dünyadan etkilenmeyen, değişim göstermeyen arayan bir figür değil, her türden bilgiye sahip olduğu iddiasını taşıyan mağrur kişidir. Bir başka ifadeyle filozof kral bilgeliği aramak yerine onun sahibi, âdeta cisimleşmiş halidir. Dolayısıyla, Platon devletinde filozof kral aracılığıyla bilgeliliğin hükümranlığını (*sophokrası*) kurmaya çalışır (Popper, 2010, 189).

Popper Platon’un filozof krala yüklediği sınıfsal yönetim yoluyla adaleti sağlama ödevini (Popper, 2010, 117), adalet tanımını üzerinden eleştirir. Popper’a göre Platon adaleti bireyler değil, sınıflararası bir sorun olarak değerlendirir. Popper’a göre Platon, her sınıfın kendi işine bakması gerektiği ilkesiyle *yönetici yönetir, işçi çalışır, köle köleliğini yaparsa devlet adildir* demektedir (Popper, 2010, 119). Popper açısından bu görüş iki noktada hatalıdır. İlk olarak Platon adalet kavramını devletin varlığına, istikrarına indirgemiş; ikinci olaraksa bireyi yok ederek, totaliter bir toplum yaratmıştır. Platoncu adalet kavrayışında devletin, sınıfın yararı, bireyin yararının üstündedir ki böyle bir kavrayışın doğal sonucu olarak bireyin tek değeri devlet için var olduğu ölçüsündedir (Popper, 2010, 157). Bu bağlamda, Platoncu adaletin tanımını neredeyse totaliter devletin çıkarına yarayan şey olarak demokrasi karşıtı bir içerik kazanır (Popper, 2010, 188). Bütün bu belirlemelerin ışığında Popper’a göre filozof kralın sitede totaliter bir yönetim anlayışını kuran, denetleyen egemen bir figürü temsil ettiği ileri sürülebilir.

Platon ile birlikte politik alanda düşünce ile eylem arasında olması gereken ilişkinin koptuğunu ileri süren 20. yüzyıl siyaset felsefecilerinden biri olan Hannah Arendt, gereğinden fazla siyasi hale gelmiş bir felsefenin ya da felsefe yoksunu bir siyasetin, felsefe ile siyaset arasında olması gereken hassas dengeyi bozacağını ileri sürer. Arendt’e göre bazı Sofistlerin pratik uğruna felsefeyi ihmal eden bakış açısına karşın, Platon, kendisinden sonra gelecek tüm felsefe geleneklerini derinden etkileyen görüşleriyle, Sofistlerin hatasını tek bir farkla tekrar eder. Platon eylemin yerine düşünceyi geçirerek, siyaset ve felsefe ya da eylem ve düşünce arasındaki dengeyi, bu kez düşünce alanı ya da Arendt’in deyişiyle *vita contemplativa* adına bozar (Arendt, 2012a, 45).

Böylece Platon'dan itibaren bütün siyaset filozofları, eylemin dünyası yerine yüzlerini idealar dünyasının soyut açık seçikliğine çevirirler. Platon, eylemin, görünümünün dünyasına sırtını dönerken görünümün dünyasını ortaya koyduğu *idealar*na bağımlı hale getirir. Bir başka ifadeyle Platon, âdeta görünümün dünyasına hükmeden bir *ideokrasi* inşa eder (Berktaş, 2012, 45).

Platon'a göre, önemli olan insanın eylemi değil, bu eylemlerin gerisinde eylemlere yön veren "görünmez eldir"; öyle ki aslında insan "tanrının oyuncuğandır". Dolayısıyla görünümünün, gerçek hayatın, eylemlerin arkasında aslında onların iplerini oynatan "Platonik tanrıdır" (Arendt, 2012a, 271). Platon'un filozof kralı ise siteyi yönetirken ilhamını "Platonik tanrıdan" alır. Filozof kral ile yaptığı işte mutlak hâkimiyeti olan, önceden tasarlanan bir kalıba göre sahip olduğu teknik bilgiden yararlanarak nesnelere üreten *homo faber* arasında bir benzerlik kurulabilir. Filozof kral, *praksise* ve siyasal yaşama içkin olan olumsuzluğun yerine *homo faber*in hazır kalıbına benzetilebilecek *idealar*a göre topluma biçim, şekil veren bir figür olarak ortaya çıkar (Sezer, 2013, 654). Filozof kralın siteye kurmaya çalıştığı Platoncu ideal düzen farklı fikirlerin kamusal alanda tartışılacağı çoğulcu bir siyasal alanın olanağını ortadan kaldırır. Böylece site düzeninde çoğulcu bir siyasal yapının yerini totaliter bir yapı, bir başka ifade ile Platoncu "hakikat tiranlığı" alır (Berktaş, 2012, 46). Üstelik Platon'un mağara alegorisinde dile getirdiği; mağarada duvara yansıyan gölgeleri gerçek sanan insanı, diğer bir ifadeyle görünüşler dünyasının aldatıcı düzeninde yaşayan sıradan insanı yaşadıkları aldatıcı düzenden *iyi* ideasının hüküm sürdüğü düzene çıkaran filozof kralın siyasal ereğini sıradan insanın ne kadar onaylayacağı belirsizdir. Sıradan insan hakikati gördüğünde bunu onaylayacak mı yoksa geçmişte gerçek kabul ettiği görünüşler dünyasının aldatıcı düzeninde yaşamayı mı tercih edecektir (Herman, 2014, 18). Platoncu "hakikat tiranlığı"nın savunduğu adalet kavrayışı ise Bergson'a göre sorundur.

Ancak tüm bu eleştirilere karşın Platon'un görüşleri bilgi ve siyaset arasındaki ilişkiye dikkat çekerek, modern dünyada çıkarlar uğruna büsbütün unutulmuş bir siyaset ve siyasetçi tasvirini ortaya koyar. Platon'un diyalogları, "paradigmalarla" diğer bir ifadeyle, hitap ettiği kitleyi, onların değer yargılarını ve dolayısıyla bu değer yargılarının kılavuzluğunda oluşan siyasal eylemleri etkileyecek doğru kanılara sahip olmalarına yardım etme ereğini taşıyan, kavramsal semboller içerir ve bir paradigma olarak işlev görür (Allen, 2011, 207). Aslında felsefe,

siyasetten ayrı bir etkinlik değildir; değerlerin, normların, oluşmasında felsefenin doğrudan etkisi vardır ve bu nedenle siyasetten ayrı düşünülemez. Eğer felsefenin çerçevesini çizdiği kavramlar, yalnızca seçkin topluluk içinde değil, yurttaşlar arasında da kabul görürse; kavramlar, değerleri, çıkarları için verdikleri siyasal mücadelede yurttaşların sahip olduğu en güçlü silahlar olabilirler. Bu nedenle filozoflar, doğrudan seçkinlerin kişisel eğitiminden başka sitenin siyasetini de etkileyebilirler (Allen, 2011, 259-260).

Eski Yunan Atinasının demokrasi deneyiminde olduğu gibi günümüz liberal demokrasi deneyimlerinde de faydacı etik temele dayanan siyaset her türden çıkarıcılığın önünü açar. Günümüz liberal demokrasilerinde kitleler içinde eriyen atomlaşmış birey siyaset adamlarının çeşitli manipülasyonlarına daha açık hale gelirken; birey, toplum ve devlet ilişkileri araç değerler temelinde kurulmaktadır. Araç değerler temelinde kavranan siyasetin öznesi ise insan değil, bireysel çıkar, fayda, güç ve iktidar ereğidir. Tam da bu nedenle, günümüz siyasal yaşamında her türden çıkarıcılığın kabul edildiği bir dünyada siyasal tarafların birbirlerine verdiği tavizlerin adı uzlaşma olur. Diğer bir ifadeyle, uzlaşabilecek felsefi bir bilgi arayışı son bulur. Yine Eski Yunan demokrasisinde yaşandığı gibi günümüzde de nesnel bilgi arayışının son bulması demagogların önünü açarken siyaset adamının ereği etkili retorik yeteneğiyle toplumu etkilemek ve bu yolla gücü ve iktidarı ele geçirmek olur ki nesnel bilginin önemini kaybettiği bir toplumda siyaset âdeta algı yönetimine indirgenir. Böylece algıyı “iyi” yöneten güç ve iktidara kavuşurken, ulaştığı gücün ve iktidarın sürekliliğini sağlamak için algıyı yönetmeye devam eder. Böylece bilgi, etik, siyaset arasındaki kurulması gereken ilişki yerini ya tamamen güç ve çıkar ilişkilerine bırakır ya da “bağlamına uygun”, diğer bir ifadeyle duruma, o ana, o anki çıkarın gereklerine uygun ele alınır. Bu durumda da aynı siyaset adamının aynı konuda farklı zamanda birbirinden tamamen farklı hatta zıt söylemlerde bulunarak bunların herbirini aynı hararetle savunması kaçınılmaz olur.

Kavramsal çerçevesini çizdiği devlette yurttaşların erdemlerine uygun yaşamını ve devletin “bir”liğini güvence altına almaya çalışan, devletin varlık nedenini, sürekliliğini türdeşlikte arayan Platon’un aksine Aristoteles, devletin varlığını ve sürekliliğini farklılık ve çeşitlilikte arayarak temellendirecektir (Yalçınkaya, 2013, 125).

2. BÖLÜM

ZOON POLİTİKON BİR VARLIK OLARAK DEVLET ADAMI

2.1 *Zoon Politikon* olarak İnsan

Platon'dan farklı olarak Aristoteles'e göre yönetme ve yönetilme, yurttaşlık kavramına içkindir. Aristoteles'in yurttaşı bir devlette siyasal ve hukuki kararlara katılımcı bir tavır sergiler. Siyasal kararları ve yasaları birlikte oluşturan yurttaşların, alınan kararlara da birlikte uymaları beklenir (Tunçel, 2010, 113). Bu açıdan, Aristoteles'in öngördüğü siyasal yönetim, yöneten ve yönetilenlerin sık sık yer değiştirebildikleri bir yönetim kavrayışına işaret eder (bkz. Aristoteles, 2015, 1259b). Devletin olabildiğince birlik olması gerektiğini savunan Platon'u eleştiren Aristoteles'e göre yurttaşlar arasında aşırı birlik kuran bir site giderek zayıflamaya mahkûmdur.

Tek tip insanlardan bir devlet ortaya çıkaramazsınız. Devlet ayrı parçaların arasındaki dengedir. Bu dengenin eşit ve özgür vatandaşlar arasında da olması gerekir. Bir devleti çokluk oluşturur. Eğer, çokluk birliğe doğru giderse devlet zayıflar. Devleti sadece insanlar değil birbirlerinden farklı insanlar oluşturur ve aslında siteyi site yapan etkenlerin başında benzersiz bireylerden oluşan yapısı gelir (Aristoteles, 2015, 1261a).

Platon'un sıradan insanları siyasetten dışlayan görüşlerine karşın öğrencisi Aristoteles'e göre insan bir *zoon politikondur* (Aristoteles, 2015, 1253a). İnsanın *zoon politikon* olduğu düşüncesi aynı zamanda Aristoteles'in siyaset kuramını türettiği hareket noktasıdır (Garver, 2011, 1). Aristoteles, *zoon politikon* derken, insanın, sürü yaşamı süren hayvanlardan farklı bir biçimde "siyasal" bir yaşam sürmesini; doğası gereği siyasi olmasını işaret eder. Bütün canlılar içinde sadece insanlar benzersiz bireylerden oluşan bir topluluk içinde yaşarlar. İnsanı diğer canlılardan ayırt eden, insanın siyasal bir hayvan olmasını olanaklı kılan şey, diğer tüm hayvanlar arasında sadece ona konuşma yeteneği verilmesi, doğru ve yanlış, iyi ve kötüyü ayırt edebilmesidir. Gelişimini tam olarak tamamladığında diğer hayvanların en iyisi olan insan, yasalara uymadığı zaman ise en kötüsüdür (Aristoteles, 2015, 1253a).

Diğer canlılardan farklı olarak, düşünen, konuşan, eyleyen insan, toplum içinde ve site çatısı altında kendi yaşam ideallerini gerçekleştirmeye çalışır. Aristoteles'e göre site ya da antik kent devleti *zoon politikonun* yaşamını sürdürürken yalnızca biyolojik ihtiyaçlarını karşıladığı, kısaca biyolojik varoluşunu olanaklı kıldığı bir sosyal birlik değil, aynı zamanda "iyi yaşam"ını olanaklı kılan bir yapıdır. "İyi yaşam" ise, her şeyden önce erdemli ve adaetli bir yaşama işaret eder (Berktaş,

2012, 6). Bir *praxis* olarak her insanın yaşamı iyi, erdemli bir yaşam sürme olanağına (*eu zen*) açıktır ve insan, iyi yaşam ereğine ulaşmak için ihtiyacı olan araçları oluşturmalıdır. Siyasi bir hayvan olan ve akılla donanımlı olan insanın yaşamına ilişkin tasarlama (*boulesis*); seçimde bulunma, seçenekler arasında tercihte bulunma, karar verme (*prohairesis*) olanağı vardır. Eğer insan bilge ve pratik bilgelik sahibi ise (*phronimos*) eylemlerine yön veren kararları doğru olur ki (*euboulia*), doğru eylem (*eupraxia*), insanın iyi yaşam (*eu zen*) ve mutluluk ereğine (*eudemonia*) ulaşmasını sağlar (Turhan, 2011, 94). Öyleyse Aristoteles'e göre bir insanın iyi yaşam ideali site içinde diğer insanlarla birlikte, özgür bir yurttaş olarak akli temel alan erdemli bir yaşamla olanaklıdır. Böyle bir yaşamı olanaklı kılan bir site ise aynı zamanda insanın sadece biyolojik varoluşunu sürdürmesini sağlayan değil, yaşanmaya değer bir yaşamı sunan bir sitedir.

Özgür bir insan, yurttaş olmak ve mutluluktan pay almak, yaşanmaya değer bir yaşam kurmanın zorunlu öncülleridir. Aristoteles, yapıtı *Politika*'da yaşanmaya değer bir yaşamı erek edinen site üzerine düşüncelerini şu sözlerle dile getirir; “fakat devlet bir yatırımdan fazla bir şeydir; amacı yalnızca yaşamayı olanaklı kılmak değil, yaşanmaya değer bir yaşamı kurmaktır. Yoksa kölelerden ya da hayvanlardan da bir devlet kurulabilirdi” (Aristoteles, 2012, 83). Oysa bu olanaklı değildir, çünkü ancak özgür varlıklar mutluluktan pay alabilirler.

Dolayısıyla Aristotelesçi siyaset kavrayışının insanların yalnızca hayatta kalmalarını temel kaygı olarak görme eğiliminde olduğu söylenemez. Bu açıdan Aristotelesçi bir siyasal toplumun varoluş nedeni yalnızca işbölümüyle açıklanamaz. Aristoteles'te siyaset, özgür insanların bir araya gelerek yaşanmaya değer bir yaşamı, erdemli bir yaşamı olanaklı kılma çabasıdır. Eğer bir sitede siyasi yapılanma, insanın salt biyolojik varoluşunu sürdürme çabasıyla sınırlanmışsa o siyasi yapılanmanın sürü yaşamına işaret ettiği ileri sürülebilir; çünkü insanın temel işlev ve yeteneklerini dikkate almadan siyaset oluşturmak onu neredeyse salt biyolojik varoluşa indirgemek anlamına gelir (Erkızan, 2012, 23).

Aristoteles'e göre insanın yaşanmaya değer bir yaşam kurma ereği yerine salt biyolojik varoluşunu erek edinen siyasi bir yapılanma, araç değerlerin hüküm sürdüğü aşırı yararçı bir toplum yaratma çabasına da işaret eder. Böyle bir toplumsal yapının Aristotelesçi siyaset düşüncesiyle örtüşmeyeceği açıktır; çünkü yararı ve çıkarı önceleyen bir toplumsal yapı insansal iyiyi, yaşanmaya değer bir yaşamı

olanaklı kılmak yerine insanı bir araca, nesneye ya da Aristoteles'in saptamasıyla bir köle ya da hayvan düzeyine indirgeyecektir. Oysaki Aristoteles'in *zoon politikon* olarak tanımladığı yurttaşları sitede bir araya getiren, her bir yurttaşın, toplumun iyi yaşamına katkıda bulunan ortak iyinin peşisıra eylemde bulunuşudur; çünkü ortak iyi herbirinin iyi yaşamına katkıda bulunur (Aristoteles, 2012, 79).

Aristoteles'in yorumuyla siyasal topluluğun ereği, toplumun ortak iyisidir (Aquinas, 2007, 8). Aristoteles'in "ortak iyi" kavramı, insanın kendisini gerçekleştirebileceği bir toplumsal, siyasal oluşumu imler. Kişinin kendisini gerçekleştirmesi için gereken insani olanakları genişlettiği bir yaşam, siyasal toplumla, dolayısıyla da diğer insanlarla ilgilidir. Aristoteles'in ortaya koyduğu iyi yaşam kavrayışı, kendisi için istenen bir amaçken, toplum kavrayışı yalnızca siyasal alanın düzenlenmesine ilişkin kaygısı yerine daha çok her bir yurttaşın kendi mutluluğunu diğer yurttaşlarla birlikte gerçekleştirmesidir (Erkızan, 2012, 128). Diğer bir ifadeyle, Aristoteles'in yorumunda yurttaşlar erdemlerini, mutluluklarını siyasi etkinlik aracılığıyla site yaşamında gerçekleştirirler (Nichols, 1992, 14).

Aristoteles'e göre doğası gereği siyasi bir hayvan olan insan, *agorada*, mahkemelerde, mecliste ikinci bir yaşam tarzını *bios politikosu* sürdürür. Böylece her yurttaş, kendinin olan (*idion*) ile kamusal olan (*koine*) olmak üzere iki yaşam tarzını birden yaşar (Arendt, 2012a, 60). Akla dayalı konuşma ve erdemli eylem gerektiren siyasal yaşam bu yönüyle biyolojik yaşamdan ayrılır. Kendini gerçekleştirebileceği, özgürleşebileceği siyasal yaşamıyla insan, kendisinde olanak halinde bulunanı etkinlik haline getirebilir. Kendisinde olanak halinde bulunanı etkinlik haline getiren, diğer bir ifadeyle tamamlanmışlığı içindeki (*entelekheia*) insan, etik ve siyasal bir varlıktır. Aristoteles, *entelekheia* kavramıyla olanak halinde var olanın etkinlik halinde var olduğunu belirtir (Aristoteles, 2007, 1047a 30-35). Bir şeyin büyümesini tamamladığında ortaya çıkan şeyi onun doğası olarak tanımlayan Aristoteles'e göre, insan, ev, aile gibi varolan "herşey kendi doğasına ulaşmak ister. Ayrıca nihai amaç iyi olandır ve kendi kendine yetmek hem bir amaç hem de bir yetkinliktir" (Aristoteles, 2015, 1252b).

Siyasal yaşam insana *entelekheianın* diğer bir ifadeyle tamamlanmanın olanağını açarken, "tamamlanmanın sağladığı şey ise mutluluktur" (Kalaycı, 2014, 266). Böylece siyasal yaşamla *entelekheia* ve mutluluk (*eudaimonia*) kavramları

arasında ilişki kuran Aristoteles'e göre siyasal yaşam insanın kendisini gerçekleştirebileceği, özgürleşebileceği ve mutluluğa ulaşabileceği yaşamdır.

Mutluluğu, iyi yaşamı olanaklı kılan, aynı zamanda insanların diğer insanlarla ilişki kurduğu bir yaşam tarzı olan siyasal yaşam, Aristoteles'e göre kamusal alanın tartışmalarına katılımını sağlayan *söz*, iknayı etkili bir araç olarak kullanan tüm yurttaşların düşünen ve eyleyen kişiler olarak varolma koşulunu oluşturur. Siyasi olmak bir *sitede* birlikte yaşamak sorunların *söz* ve *ikna* yoluyla konuşulması, tartışılması anlamına gelir (Arendt, 2012a, 62). Böylece Platon'un, *Gorgias* diyalogunda eleştirdiği kimi Sofistlerin ileri sürdüğü inandırma, etkileme bağlamında retorik kavrayışı, Aristoteles'te yurttaşın kamusal alanda sitenin ortak iyisi için kullandığı en etkili araçlardan biri halini alır. Aristoteles de Platon gibi sofistlik retoriği bir paralojizm (*safsata*) olarak tanımlar (Aristoteles, 2007,7). Başka bir ifadeyle Aristoteles, olgularla hiçbir ilgisi olmayan, önyargı, acıma, öfke gibi çeşitli insani duyguları etkilemeyi erek edinen retoriği olumsuzlar (Aristoteles, 2007, 486). Doğru kullanılan bir retorik sanatında konuşmacıyla dinleyiciler arasında kurulması gereken güven ilişkisine dikkat çeken Aristoteles'e göre dinleyicilerin konuşmacıya güven duyabilmeleri için konuşmacıda aranması gereken nitelikler; "sağduyu", "iyi bir karakter" ve "iyi niyet"tir. Böylece, konuşmacının retorik yoluyla istediği etkiyi yaratabilmesinin etik boyutuna dikkat çeken Aristoteles, retorik sanatını uygulayan bir konuşmacının "kendi karakterinin doğru olarak görünmesi", "dinleyicilere karşı dürüst duygular taşıdığına düşünülmesi" ve dinleyicilerin de "doğru bir düşünce tarzı içinde olması" gerektiğini ileri sürer (Aristoteles, 2014, 1377b 25-30). Aristoteles'in retorik kavrayışına uygun söylem geliştiren erdemli yurttaş kamusal alanda sitenin ortak yararı adına söz söyler, tartışmalara katılır ve ortak iyiyi oluşturma çabasında yurttaşı da siyasi konulara katılan etkin birer etik özne konumuna getirir.

Böylece Platoncu site düzeninde kendi erdemine uygun yaşam süren apolitik yurttaş tanımı, Aristoteles'in yazınında siyasal alana dönüş yaparak, siyasi konularda etkin, katılımcı yurttaşlara dönüşürler. Aristoteles'in, yurttaşı katılımcı bir özne olarak siyasal alanda görünür kılması yurttaşın biyolojik bir yaşamın ötesinde, iyi yaşam için, insanın insanca yaşayabileceği bir site düzeni için kendi payına söz söyleme olanağını sağlar. İnsan için ideal yaşam formu olan siyasal yaşam aslında

sitenin siyaset yaşamına etkin olarak katılan yurttaşın daha insanca bir yaşam sürdürdüğüne işaret eder (Schofield, 2006, 321).

Siyaset yaşamına etkin olarak katılan yurttaş hem “eşitler üzerinde kural” koyan hem de “diğer eşit kural koyucuların” koydukları kurallara uyan etkin birer özneye dönüşür. Açıkça görüldüğü üzere Aristoteles’in yurttaş, yurttaşlığını siyasal, etkinliklere katılım yoluyla kazanır. Siyasal konulara etkin katılım, aynı zamanda yurttaşın özgürlüğünü olanaklı kılar. Diğer bir ifadeyle Aristoteles’e göre, yurttaş aynı zamanda özgür bir kişidir. Aristoteles’in özgürlük kavrayışı, siyasal konulara katılım hakkıyla ilişkili bir kavram olup, özgür yurttaş kamusal konulara ilişkin karar alma sürecinde etkin olan özneyi imler. Dolayısıyla Aristoteles’in özgürlük kavrayışı, sadece haklara sahip olmaya değil, aynı zamanda bu hakları kullanmaya işaret eder (Tunçel, 2010, 113). Aristoteles, siyasete katılan, konuşan, tartışan, haklarını kullanan özgür yurttaş kavrayışıyla siyaseti belli kişi ya da sınıfa özgü bir etkinlik olmaktan çıkarır.

Aristoteles yurttaşlığı katılım hakkıyla özdeş tanımlarken, Eskiçağın ünlü tragedya yazarı Sophokles, yurttaş katılımının olanaksızlığında belirecek olan tiranlık tehdidine dikkat çeker. Sophokles’in *Antigone*’sinde, Haemon ile Thebai sitelerinin yöneticisi Kreon arasında geçen diyalog, siyasal alanda söz söyleme açısından eşit olma durumunun tam da tersi olan hümetme çabasına dönüşümünü yansıtır. *Antigone*’de Haemon, kibir (*hubris*) içinde olan egemen Kreon’a şu sözlerle seslenir:

Kim yalnız kendinin haklı olduğunu sanır,
Aklının ve ruhunun benzersiz olduğunu düşünürse
İçinin boş olduğu anlaşılır arkasından ışık tutunca.
Bilge biri için utanılacak bir şey yoktur
Başkalarından bir şeyler öğrenmekte, (Sofokles, 2011, 37-38).

Kreon’un Haemon’a verdiği yanıt ise tam da bir tirana yakışır üsluptadır:

Demek halk bana nasıl emredeceğimi öğretecek ha (Sofokles, 2011, 37-38)?

Harman’a göre ise tek bir kişinin, üstelik de tiran olan bir kişinin egemen olduğu bir devlette yurttaşların âdeta “çöldeki kum tanelerinden” bir farkı kalmaz. Tiranların egemen olduğu toplumlarda yurttaşların siyasal hak ve özgürlüklerinden bahsetmek olanaklı değildir:

Bu devlet, tek bir kişiye ait değil ki.
Tek başına çölde hüküm sürseymişsin keşke (Sofokles, 2011, 38).

Kreon'un açıkça ortaya koyduğu totaliter, baskıcı zihniyet, her şeyin âdeta bir güç ve hükmetme sorunu, siyaset adamının görevinin de kendi görüşlerini topluma gerekirse tartışmaya izin vermeksizin ve yurttaşları konu hakkında ikna etmeksizin zorla kabul ettirmek olduğuna inanır. Bir tiran olarak Kreon, toplumun çoksesli yapısından, toplumda farklı düşünen, eyleyen, grupların ve bireylerin varlığından, “nasıl yönetmek gerektiği konusunda ‘akıl öğretene’ yurttaşlardan nefret eder” (Berktaş, 2012, 47).

Yunan tarihçi Herodotos ise yapıtı *Tarih*'te İran sarayında yaşanan demokrasi tartışmasını aktarırken, Otanes'in dilinden tek adam yönetiminin tehlikelerini dile getirir. Otanes'e göre bir kimseye hesap verme gereği duymadan dilediğini yapma olanağına sahip tek adam yönetiminde denge sorunu yaşanması neredeyse kaçınılmazdır. Böylesine büyük bir güç dünyanın en akıllı başında insanını dahi yoldan çıkarır. Aşırı güç sahibi olma, gerek kendini beğenmişlik duygusunu gerekse de haset duygusunu besler. Yurttaşların zararına işleyen haset ve mutlak erk iç içedir ve o kadar ki bir mutlak erkin iyi insanları kıskanması için o insanların sadece var olmaları bile yeterlidir. Kentlerde sadece kötülüğü seven mutlak erkin katında iftira iyi bir şeydir. Bununla beraber, en büyük tutarsızlık şuradadır: Her zaman gösterilen saygının daha çoğunu isteyen mutlak erk saygının daha çoğu gösterildiğinde bu sefer kendisine dalkavukluk yapılmasını ister (Herodotos, 2014, 253-254).

Bir yönetim biçimi olarak tiranlığın ya da mutlak erkin egemen olduğu bir devlette karşılıklı tartışmanın, konuşmanın, iknanın olanağı ortadan kalkar. Özellikle tiranlık siyasetin olanaklı olmadığı bozuk bir yönetim biçimidir.

2.2 Bir Pratik Bilge: Devlet Adamı

Aristoteles'e göre site için hangi bilimlerin gerekli olduğunu; hangi bilimleri kimlerin ne kadar öğrenmesi gerektiğini belirleyen siyasettir. Sitenin siyasal yaşamında en çok değer verilen askerlik, ekonomi, retorik gibi uğraşların ya da “insan için iyi” olanın ne olduğunu siyaset soruşturur (Aristoteles, 2007, 1094b 5). Diğer bir ifadeyle etik, teorik bağlamda “insan için iyi olan nedir?” sorusuna yanıt ararken; siyaset, bu “iyi”yi sitenin toplumsal, siyasi yapısında gerçekleştiriminin pratik yönlerini tartışır (Burnet, 2008, 19).

Aristoteles'e göre devlet adını taşıyan sosyal birlik yurttaşların erdemli yaşamalarını olanaklı kılmalıdır.

Devletlerin, insan toplulukları tarafından iyi bir amaç için kurulduğunu gözlemledik. İyi dememim nedeni tüm insanların eylemlerinde iyi denilen şeyi yapmaya çalışmalarıdır. Mademki toplumlar o ya da bu şekilde iyi denilen şeye ulaşmaya çalışıyorlar o halde toplumların en üstünü ve hepsini kavrayan devletin de en iyiyi amaçlaması gerekir (Aristoteles, 2015, 1252a).

Diğer bir ifadeyle Aristoteles, kişinin ve toplumun iyisiyle devletin iyisi arasında bir çelişki görmez. Bu anlamda Aristoteles'in devlet kavrayışı, Hegel gibi birey karşısında devleti yücelten ve kutsallaştıran mutlak bir devlet kavrayışından ya da devleti yurttaşların birbirlerinin hak ve özgürlüklerine haksız bir müdahalede bulunmalarını önleyen liberal bir "hakem devlet" kavrayışından ayrılır (Arslan, 2011, 208). Aristoteles'in etik temele dayanan siyasal düşüncesine göre devlet yurttaşın iyi yaşamını olanaklı kılacak bir sosyal birliktir. Tam da bu nedenle Aristoteles kişiyi yüceltirken devlete de kişinin iyi yaşamını, kendini gerçekleştirebilmesini sağlayacak olanaklı koşulları sağlama rolünü verir ki, bu rol etik bir temeli imler. Nitekim Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'te siyasetin ereğini, yurttaşlarının nitelikli ve iyi olmasını sağlama ve iyi eylemlerde bulunması için çaba gösterme etkinliği olarak tanımlarken, erdemli yurttaş temel olarak siyasi düşüncesini etik öncüller üzerine temellendiğinin somut bir ifadesini verir (Aristoteles, 2007, 1099b 30).

Aristoteles'in siyasetin ereği olarak belirlediği iyi bir yaşamın olanağını sağlama, başka bir deyişle insansal iyiyi olanaklı kılan bir siyasi düzen arayışı, onun siyaset adamının görevleri konusunda ne düşündüğüne ilişkin ipuçları da sunar. Aristoteles'e göre gerçek siyaset adamının görevi *mutluluk (eudaimonia)* konusyla ilgilenmektir; çünkü yurttaşları erdemli, yasalara uyan kişiler kılmak devlet adamının sorumlulukları arasında yer alır (Aristoteles, 2007, 1102a 5-10). Böylece her devlet adamının ilk ödevi, siyasi anlamı olan *mutluluk* konusunda bir fikir sahibi olması; hatta fikir sahibi olmanın ötesinde sitenin, toplumsal, siyasal yapısını mutluluk ereğine ulaştırma çabasını eyleme geçirmesidir; çünkü insan kendini, başka bir şeyin aracı olmayan, salt kendi için istenen mutluluk (*eudaimonia*) alanında gerçekleştirebilir (Erkızan, 2013, 90).

Eudaimonia, dilimize genelde mutluluk olarak çevrilse de bu çevirinin Türkçe karşılığının eski Yunancadaki anlam içeriğini dilimize tam olarak aktardığı söylenemez. *Eudaimonia*, özellikle Aristoteles'te, kişinin tamlığını ifade eden bir kavramdır. Bu bağlamda Aristoteles'in mutlu insanı, insan olmanın olanaklarını kendinde gerçekleştirebilen insandır (Erkızan, 2013, 129). Aristoteles'in siyaset

adamına biçtiği rolün *eudaimonia* kavramı bağlamında insan olmanın olanaklı koşullarını “ortak iyi”yi gözeterek sitenin, toplumsal, siyasal yapısında hazırlamak olduğu söylenebilir. Bu açıdan, *Nikomakhos’a Etik* eserinde Aristoteles’in önce “iyi”, “erdem”, “mutluluk”, “adalet” gibi kavramları tartışması da tesadüf değildir. Aristoteles siyasetin amacını mutluluk, konusunu ise ruh (*psykhe*) olarak belirlerken, insanın işini “ruhun erdeme uygun etkinliği” olarak tanımlar.

Aristoteles’e göre, gerek bireyler gerekse siteler için en ideal, en iyi yaşam, erdemli eyleyebilecek kadar maddi varlıkla desteklenmiş olan yaşamdır (Aristoteles, 2012, 197). Erdemli eyleyebilecek kadar maddiyatla desteklenmiş bir yaşam ise planlı, bilinçli bir siyaseti ve eğitimi gerektirir. Daha açık bir ifadeyle Aristotelesçi ideal yaşam kavrayışı tüm yurttaşların maddi gereksinimlerini erdemli yaşamın olanağını sağlamak için dikkate alırken yurttaşların ekonomik çıkarlarını bir kenara bırakarak katıldıkları kamusal alandaki erdemli eylemlerine işaret eder. Bu açıdan siyasi katılım Aristoteles’e göre, âdeta ruhu biçimlendiren bir çeşit eğitim görevi görür. Dolayısıyla, siyaset alanının insanların kendilerini eğittikleri, kurdukları, yetkinleştikleri bir alan, bir yaşam biçimi olduğu söylenebilir. Devlet adamına düşen de etiği dikkate alarak tüm yönleriyle “iyi”nin ne olduğunu, çeşitlerini, bunlardan hangilerinin yurttaşları ve siteyi ne ölçüde mutlu kıldığını incelemek, sitenin siyasi yaşamına hazzı değil erdemi temel alan bir iyi kavrayışı doğrultusunda yön vermektir (Kalaycı, 2013, 49). Diğer bir ifadeyle yurttaşların ruhunun yetkinleşmesiyle uğraşmak ve bütün topluma mutluluğun ya da mutsuzluğun ne anlama geldiğini öğretmeyi üstlenmek yasa koyucuların sorumluluğundadır (Aristoteles, 1996, 29). Yalnız toplumun mutluluğu için sadece yönetenlerin erdemli olması yeterli değildir; toplumunun mutluluğu ancak yönetilenlerin de erdemli olması olanaklıdır:

Çünkü yöneten kişinin erdemi ve adaleti olmazsa, yönetmesi de söz konusu olamaz. Yönetilen de erdemden yoksunsa yönetilemez. Çünkü böyle bir insan yöneteni dinlemez. Bundan dolayı hem yöneten hem de yönetilenin erdemli olması gerekir (Aristoteles, 2015, 1260a).

Aristoteles’in siyasal/toplumsal bilimin bir dalı olarak gördüğü etik kavrayışına göre devletin iyisiyle kişinin iyisi aynıdır (Copleston, 2013, 72). O halde kişi için iyinin ne olduğunun belirlenmesi aynı zamanda devlet için de iyinin ne olacağına ışık tutacaktır. Aristoteles, en yüksek “iyi”nin mutluluk olduğu fikrinde hemen hemen herkesin hem fikir olduğunu, fakat mutluluğun ne olduğu konusunda insanların farklı

görüşleri savunduğunu ileri sürer; yani insanların homojen bir mutluluk kavrayışı yoktur. Diğer bir ifadeyle, mutluluk deyince her kişi kendine göre bir mutluluk tarifi yapar. Pek çok insan mutluluğu haz, zenginlik, onur gibi kavramlarla açıklamaya çalışır. Aristoteles'e göre ise mutluluk, çoğunluğun savunduğu gibi haz, zenginlik ya da onur ile özdeşleştirilen iyi yaşam ya da iyi durumda olmakla açıklanamaz; çünkü bu sayılanların hepsinin koşulları dışsal iyilere bağlıdır. Oysaki koşulları sadece dış iyilere bağlı olan iyiler, dış koşullar değiştiğinde bu koşullarla birlikte değişebilirler (Aristoteles, 2007, 1095a 5-20).

Aristotelesçi mutluluk kavrayışıysa koşullarla birlikte değişen bir nitelik taşımaz; çünkü koşulları dış iyilere bağlı olan iyiler koşullarla birlikte değiştiğine göre böyle bir durumda mutluluktan değil olsa olsa koşula bağlı haz ya da acıdan bahsedilebilir. Mutluluk ise yaşamın belirli anını tarif etmez aksine bütün bir ömre ilişkin kullanılabilecek bir yüklemidir (MacIntyre, 2001, 74).

Bir yandan mutluluğu “en yüksek iyi” olarak tanımlayan Aristoteles, diğer yandansa iyinin tanımını açıklığa kavuşturmaya çalışır. Ona göre var olan her şeyin, her eylemin, her tercihin, tüm sanat ve araştırmaların biricik ereği “iyi”dir. Diğer bir ifadeyle Aristoteles, “iyi”yi “her şeyin arzuladığı şey” olarak tanımlar (Aristoteles, 2007, 1094a). İyi ile arzu arasında ilişki kuran Aristoteles'e göre bir şeye “iyi” denilebilmesi için o şeyin başka bir şey için değil, kendisi için arzulanması gerekir; bir şeyin kendisi için değil de hep başka bir şey için seçilmesi aslında sonsuz gerilemeye neden olur. Böyle bir durumda “iyi” hep ulaşılmaya çalışılan; fakat bir türlü ulaşılamayan bir erek olarak kalır (Aristoteles, 1996, 27). Tam da bu nedenle, Aristoteles erek ile etkinlik arasındaki ilişkiye vurgu yapar; çünkü bazı eylem ve etkinlikler o şeyin kendisi, bazısıysa başka bir şey için yapılır. Eğer bir eylemin, etkinliğin ereği o şeyin kendisini değil de başka bir şeyi amaç ediniyorsa, o başka şey, eylemin, etkinliğin kendisinden daha iyi bir şeydir. Bu nedenle Aristoteles'e göre, belirli bir eylemi, etkinliği “iyi” olarak tanımlayabilmemiz için eylemin, etkinliğin başka bir şey için değil, kendisi için yapılması gerekir (Aristoteles, 2007, 1094a 5-20). Yalnızca kendisi için yapılan şey olarak tanımlanan “iyi”, aynı zamanda bir tam olma, yetkin olma durumudur. Böylece Aristoteles'in mutluluğu neden en yüksek iyi olarak tanımladığı açıklığa kavuşur. İnsan etkinliklerinin önemli bir bölümü o şeyin kendisi için değil, başka bir şey için yapılan etkinliklerken, mutluluk kendisi için istenen nihai amaçtır (Aristoteles, 2007, 1097a 30).

Mutluluk kavramının çağdaş kavrayışlardan farkı, Aristoteles'in, mutluluğu haz ile açıklamamasıdır. Oysa mutluluk sözcüğü modern dünyada her geçen gün faydacılıkla, başka bir ifadeyle, hayatın ereğinin gerek kendimiz gerekse bütün insanlar için hazların olası en büyük toplamı olduğu öğretisi ile birlikte anılagelir (Burnet, 2008, 14). Üstelik bireyi temel alan modern dünyanın faydacı etik yaklaşımı etiğin “sosyal bağlam”ını dikkate almaz. Sosyal bağlamı dikkate almayan, bireysel faydasının peşinde koşan atomlaşmış bireylere işaret eden faydacı etik, yaşamın ahlaki boyutunun nihai ereği derken bundan tek tek her eylemin sonucunda yatan faydayı anlar. Eylemlere, onların yarattığı sonuçlara, fayda bağlamında değer biçilmesi gerektiğini savunan faydacılık, sadece yararlarla ilgilenirken ahlaki eylemin sosyal bağlamını dikkate almadan onu eylemden etkilenen kişi ya da kişilerin mutluluk ya da faydasını en üst düzeye çıkaran eylemle özdeşleştirir. Bu nedenle de faydacı etik mutluluğu yarar-haz bağlamında savunur. Dolayısıyla da, faydacılığın savunduğu yarar ilkesi soyut bir ilke olarak kalır (Gülenç, 2014, 274). Böylesi bir faydacılık bağlamındaysa mutluluk insan eylem ve etkinliklerini araç değerlerin buyruğuna indirger ve Aristoteles'e göre araç değerler dünyasında yaşayan bir insanın mutluluğundan değil, olsa olsa hazlarından söz edilebilir. Bu nedenle araçların peşinde koşan bir insan olsa olsa kısa süreli yaşadığı hazları yanlış bir değerlendirmeye mutluluk olarak yorumlayan bir insandır (Copleston, 2013, 74).

Üstelik araç değerlerin egemen olduğu bir toplumda öznelararası gerilim ve çatışma da şiddetli olacak, insan hızla özne olma konumunu yitirerek nesnelararası kölesi ya da bir başkasının arzusunun nesnesi olacaktır. Böyle bir yapıdaysa insansal “ortak iyi”nin nasıl gerçekleştirilebileceği sorusunun yanıtı bulunamadan kalır. Aristoteles tam da bu nedenle, insan yaşamının ereğinin ne olduğu sorusuna yanıt ararken etik ve siyaset kuramını türeteceği öncülü, erdemi temel alan mutluluk olarak açıklar.

İnsanın yaşamdaki işinin ne olduğu kavranırsa, mutluluğun da ne olduğunun kavranılabileceğini savunan Aristoteles'e göre ancak tek tek kişilere yaptıkları işten, işlevlerinden dolayı iyi denilebilir. Kişi değil de, insanın ona özgü olan belirli bir işi ise, “ruhun akla uygun ya da akıldan yoksun olmayan etkinliğidir”dir. Her şeyin kendine özgü erdeme göre iyi yapıldığında iyi gerçekleştirilmiş olduğunu belirten Aristoteles, iyi diyebilmek için işin kendine özgü erdeme uygun yapıp yapılmadığına bakılması gerektiğini belirtir. Aristoteles, insanın işinin belirli bir

yaşam olduğunu, bu yaşamın da ruhun akla uygun etkinliği ve böyle eylemler gerektirdiğini, erdemli insana yakışanın bunları iyi ve güzel bir şekilde yapması olduğunu; her şeyin kendine özgü erdeme göre iyi yapılırsa, ancak iyinin gerçekleştirilmiş olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla Aristoteles'e göre "insansal iyi, ruhun erdeme uygun etkinliği"dir (Aristoteles, 2007, 1098a 5-15).

Aristoteles'in "insansal iyi" ile "insanın işi" arasında kurduğu üstü örtük bağlantının özelliği dikkat çekicidir. Her ne kadar insanın işi ruhun akla uygun etkinliği ve bu onun ayırıcı özelliği olsa da, amaç sadece insan değil "iyi" insan olmak olduğunda, insanın işinin de "iyi"nin yerine getirilmesi olduğunu ortaya koyar ki, bu etik bir meseleye işaret eder. Bu nedenle insanın işi ruhun akla uygun etkinliğidir. Öyleyse Aristoteles'e göre etik, kişi için ruhun yalnızca akla değil, akılla beraber erdeme uygun etkinliğidir. Böyle alındığında erdem insanı diğer varlıklardan ayıran temel özelliklerden birisi olur. Kişi mutluluğa da yalnızca akla değil, aynı zamanda erdeme uygun eylediğinde ulaşabilir. "İnsansal iyiyi de 'mutluluk' olarak aldığımızda, mutluluk, Aristoteles'e göre, ruhun, bütün bir yaşam boyunca erdeme uygun etkinliğidir" (Özcan, 2006, 112-113).

Oysaki çoğunluk, iyinin ve mutluluğun hazda olduğunu düşünür ve bundan dolayı da haz yaşamını sever. Aristoteles'e göre belli başlı yaşam biçimleri üç tanedir: Bunlar, çoğunluğun evcil hayvanların yaşamını seçmekle büsbütün kölelere özgü görüldüğü "haz yaşamı", seçkinler ve eylem adamlarının seçtiği onurun onurlandırana bağlı olduğu "politika yaşamı" ve "*theoria* yaşamı"dır (Aristoteles, 2007, 1095b 15-30). Haz ve onur yaşamı Aristotelesçi kavrayışa göre araç değerlerin egemen olduğu kısa süreli hazların, çoğunluk tarafından mutluluk olarak algılandığı yaşam biçimleridir. Buna karşın *theoria* yaşamı eylem dünyasından kopuk tanrısal bir yaşam biçimine işaret eder. Oysa Aristoteles'in araştırması, eylem dünyasında yaşayan, insana özgü iyiye yöneliktir. Dolayısıyla Aristoteles, insanın doğasını incelerken, bunu insanın kendi doğasından çıkartır (Zeller, 2008, 263). Diğer bir ifadeyle, *iyi ideasını* tüm iyiliklerin, var olan her iyinin kaynağı, tek ve genel olan, tüm tikel varoluşlardan bağımsız kendi başına var olduğunu savunan Platon'un iyi kavrayışının aksine Aristoteles, her şeyin üzerinde, ortak, herkes için genel geçer olan tek bir iyiden söz edilemeyeceğini savunur (Kanat, 2013, 174).

Böylece ne bir Platoncu ne de bir Sofist olan Aristoteles'in etik kavrayışı, Platon'un aşkın iyisi ya da Sofistlerin görelilik kavrayışı üzerinde yükselmez.

Aristoteles'in etik ve siyaset kavrayışı olumsuzluk alanına giren insan doğasının gerçekçi kavranımı üzerinde yükselir (Erkızan, 2012, 92). Bu bağlamda Aristoteles'in, Platon'un siyasi tez ve teorilerini aksiyomatik metafizik önermeler yerine *phronimoi* (pratikte bilgeliği deneyim ve sağduyuya dayanan kişiler) deneyime dayalı olarak geçerliliği kanıtlanmış konsensüse dayandırmayı tercih eden Karl Marx'ın Hegel'e yapacağı gibi, "Platon'un (ya da en azından Platon'un *Devlet*'inin) başını ters çevirerek ayaklarının üstüne oturttuğu söylenebilir" (Cartledge, 2013, 129).

Aristoteles'e göre, insan ruh ve bedenden oluşan, kendi kendine yetemeyen, bu nedenle de diğer insanların varlığına ihtiyaç duyan eksik bir varlıktır; dolayısıyla eksik bir varlık olan insan dışsal iyilere de "en yüksek iyi" kadar gereksinim duyar. İnsanların arasına karışmadan eylem yaşamından uzak bir yaşam sürmek, doğası gereği *zoon politikon* olan insanı mutluluğa ulaştırmaz. Dolayısıyla insana özgü mutluluk, insanın dünyayla, toplumla belirli türden ilişkisine yön veren daha somut ifadeyle eylemlerine yön veren etik ilkelerde ortaya çıkar. Kişinin akli ile karakteri, başka bir deyişle gündelik yaşamında eylemlerine yön veren karakter (*etik*) erdemleriyle akli yaşamına yön veren düşünme (*dianoetik*) erdemleri, en yüksek iyi olan mutluluğa ulaştıran etik arka planı oluştururlar. Aslında Aristoteles'in siyasetin ereği olarak belirlediği *eudaimonia*'nın her ne kadar bir anlamı mutluluk olsa da yukarıda da belirtildiği gibi günümüzde mutluluktan anlaşılana çok da fazla ilgili olduğu söylenemez. Bir kişiye yaşamı süresince eşlik eden *daimonun* yönünü iyiye çevirmesi olarak açıklanabilecek olan *eu-daimonia*, insanın "işini iyi yapması", "iyi yaşaması" ya da bu anlama gelen "ruhun erdeme uygun etkinliği"dir. Gerek bir tür etkinlik ve yaşam biçimi, gerekse de ulaşılmaya çalışılan bir erek olan *eudaimonia* hem sürece içkin bir durum, hem de süreç sonunda varılmak istenen hedef olarak açıklanabilir. Aristoteles, *eudaimonianın* özelden çok siyasal bağlamına işaret ederken *eudaimoniayı* yurttaşın siyasi tavrıyla ilgisinde ele alır (Kalaycı, 2014, 257). İnsanın erdemleri derken bu erdemler biri diğerinden bağımsız düşünülemez olan düşünme ve karakter erdemleridir.

Erdemleri, karakter ve düşünme erdemleri olarak ayıran Aristoteles, eğitimle oluşan, gelişen, deneyim gerektiren, bilgeliği, doğru yargılamayı, akli başındalığı, düşünce erdemleri; yapa yapa alışkanlıkla edinilen erdemleri ise karakter erdemleri olarak tanımlar (Aristoteles, 2007, 1103a 5 15). Aristotelesçi kavrayışa göre karakter

erdemlerine devlet adamının başta kendisinin sonra da onun kılavuzluğunda toplumun sahip olması gerekir. Karakter erdemleri yapa yapa huy edinilen erdemlerdir. İnsanlar adil şeyler yapa yapa adil insan, ölçülü davranma davranma ölçülü insan, yiğitçe davranma davranma yiğit insan olurlar. Aristoteles'e göre kentlerde olan biten de bunu doğrular niteliktedir: "yasa koyucular, yurttaşları alıştırmakla iyi kılarlar, her yasa koyucunun istediği de budur; bunu iyi beceremeyen amaçlarına ulaşamaz; iyi yönetimlerin kötü yönetimlerden farkı işte buradadır" (Aristoteles, 2007, 1103b 5). Böylece Aristoteles, insanın iyi adına yaptığı tüm şeylerin uygulamada, eylemde yattığını savunur. Diğer bir deyişle, insanın etik bir özne olması sadece etik üzerine bilgisiyle değil erdemli eylemesiyle olanaklıdır. (Aristoteles, 1996, 32).

Yine de Aristoteles'e göre bir insanın sadece erdemlere uygun eylemde bulunması nedeniyle adil veya ölçülü olduğunu söylemek hatalı olabilir. İnsanın adil ve ölçülü bir eylemde bulunması için eylemin kendisi kadar yapanın da belirli özellikler taşıması gerekir: "ilkin yapan bilerek yapıyorsa, sonra tercih ederek ve kendileri için tercih ederek yapıyorsa, üçüncü olarak da emin ve sarsılmaz bir şekilde yapıyorsa" (Aristoteles, 2007, 1105a 30). Daha açık bir ifadeyle bir insanın erdemli eylemesi ancak bilinçli bir tercih yapmasıyla olanaklıdır. Felsefesinde eylemin önemine dikkat çeken Aristoteles, insanın bilmenin ötesinde düşünce ve eylemi bir bütünlük içinde bilinçli tercihleriyle bir araya getirerek etkinlikte bulunması gerektiğini savunur. Aristoteles, *Eudemos'a Etik*'te bu düşüncelerini şu ifadelerle dile getirir: "Çünkü bizim istediğimiz erdem ne olduğunu bilmek değil, erdemli olmak, adaletin ne olduğunu bilmek değil adil olmaktır" (Aristoteles, 1999, 27). Dolayısıyla Aristoteles'in *zoon politikonu*, sadece bilen değil, bildiğini yaşamında eylemlerine yansıtan, kendine egemen olan, istencini eğiterek ölçülü eylemde bulunan insandır. Nitekim tercihlere ilişkin bir huy olan erdem; "akıl tarafından ve akli başında insanın belirleyeceğiyle belirlenen, bizle ilgili olarak orta olanda bulunma huyudur. Bu, biri aşırılık, öteki eksiklik olan iki kötülüğün ortasıdır" (Aristoteles, 2007, 1107a). Aristoteles'in insanı aşırılık ya da eksiklikten kaçınan bu ikisinin ortasını bilinçli bir şekilde tercih eden, ölçülü insandır.

Aristoteles'in orta olanda bulunma huyunu ise nesnel bir ölçüt olarak değil "bize göre" bir orta nokta olduğu ve aritmetiksel olarak belirlenemeyeceği konusunda direktmesi, ünlü felsefe tarihçisi Frederick Copleston'a göre onun

sağduyulu bakış açısının bir ürünüdür (Copleston, 2013, 80). Aristotelesçi kavrayışa göre erdemli kişi tek tek şeyler hakkında doğru yargıda bulunan kişidir. Erdemli bir insanın erdemli olmayan bir insandan farkı, erdemli insanın tek tek şeylerde doğruyu görme yetisine sahip olmasıdır (Aristoteles, 2007, 1113a 30); çünkü erdem sahibi bir insan, yaşamında aşırılıklara teslim olmaz. Aristoteles'e göre her insanın zaafı olabilir; insanın bunu anlamasının en iyi yolu nelerden haz aldığı ya da nelerden acı duyduğunu anlamasıdır. Aslında Aristoteles bu saptamasıyla insanın doğal eğilimlerinin, zaman zaman farkında dahi olmadığı zaafının bilincine varmasının, erdemli, mutlu bir yaşama kavuşmasındaki önemine vurgu yapar. Zaafının bilincine varan insan, eylemlerini aklın kılavuzluğunda, tercih ederek eylemler ve zaafının tersi yönünde eylemlerde bulunarak ölçülü, erdemli bir yaşam sürme olanağına kavuşur.

Aristoteles, erdem konusunu inceleyenlere, özellikle devlet adamlarına ya da yasa koyanlara, ödüllendirme ve ceza verme konusunda ölçünün doğru belirlenmesi yolunda tavsiyede bulunur. Bu tavsiye ödüllendirme ya da cezalandırmanın, eylemin isteyerek mi yoksa istemeyerek mi yapıldığına ilişkin bir saptama yoluyla bir ölçüt oluşturulması gerektiğine işaret eder; çünkü başka bir insanın zorlamasıyla ya da bilgisizlik nedeniyle yapılan eylemler aslında planlı, bilinçli, tercih edilerek yapılan eylemler değildir (Aristoteles, 2007, 1109b 30-35). Böylece, etik eylemin ön koşullarından ilkinin gönüllü, geniş bir anlamda akla, bilgiye, tercihe dayalı eylemlerde bulunma olduğunu söyleyen Aristoteles, eğer bir insan eylemlerini, fiziksel, dışsal zorlama altında ya da bilgisizlik içinde gerçekleştiriyorsa, bu tür eylemlerinden sorumlu tutulmaması gerektiğini savunur (Copleston, 2013, 77).

Aristoteles, insanın aklın kılavuzluğunda tercihle mi yoksa arzuyla mı eylemde bulunduğu ölçütünü "kendine egemen olma" olarak tanımlar. Aristoteles'e göre kendine egemen olamayan kişiyi akli değil arzuları yönlendirir; oysa kendine egemen olan kişi, akıyla, bilinçli tercihleriyle eylemde bulunurken arzularının etkisinden uzak durmaya çalışır (Aristoteles, 2007, 111b 10-15). Dolayısıyla doğası gereği üst derecede olan akıl bedeni yönetmelidir:

Biz insanlar, beden ve ruhdan ibaretizdir; bir yanımız hükmederken, öteki hükmedilen konumundadır; biri kullanırken, öbürü araç olarak vardır. Araç, hükmedilen olarak kullanılışı hükmeden ve kullananla hep belli bir ilişki içindedir. Ruhta bir yandan, doğası gereği hükmeden ve hakkımızda kararlar alan akıl vardır, öte yandan buna uyan ve doğası gereği hükmedilen şey vardır; her ruh bölümü, kendine özgü yetkinliği geliştirdiği zaman her şey iyi durumdadır; buna alışmak iyidir. Her şeyden önemlisi, ruhun en üst derecede hükmeden ve değerli parçası kendi yetkinliğini geliştirdiğinde, bu, yetkin düzenin hükmetmesi demektir.

Doğası gereği bir şey ne kadar değerliyse, onun doğası gereği yetkinliği de o kadar değerlidir. Bu durumda, doğası gereği en üst derecede hükmeden ve yöneten şey, değerlidir, örneğin hayvanlara göre insan. Aynı şekilde ruh da bedenden daha değerlidir (Aristoteles, 1996, 34-35).

Kendine egemen olamayan kişi *akratik** karakter özelliği taşır. *Akrasia* yapamama durumunu, yapma gücünden yoksunluğu, yapılması gereken şeyi yapamama durumunu ifade eder (Oranlı, 2014, 239). Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'te *akrasia*'yı şu şekilde tanımlar: Akıl yürütmede tutarsız olan *akratik* kişi, yaptığına kötü olduğunu bile bile, tutku nedeniyle eyler (Aristoteles, 2007, 1145b 10). *Akrasia* durumunda kişi aslında nasıl davranması gerektiğini bilmektedir, fakat nasıl davranması gerektiğini bildiği halde davranması gerektiği gibi davranamaz. Dolayısıyla, “kendine egemen olmayan kişi tercihle değil arzuyla davranır; oysa kendine egemen olan kişi tersine, arzıyla değil tercihle davranır” (Aristoteles, 2007, 1111b 10-15). *Akrasiayı* bir karakter özelliği olarak tanımlayan Aristoteles'e göre nasıl ki kimi insanlar karakter özelliği olarak cesur ya da korkak iseler, *akratik* karakter özelliği taşıyan kişilerden bahsetmek olanaklıdır.

Bir karakter özelliği olan *akrasia*, Sokratesçi bilgi öğretisini de olumsuzlar; “nitekim Sokrates kendine egemen olmama kavramına karşı çıkıyordu ve böyle bişeyin olmadığını açıklıyordu. Çünkü o hiç kimsenin bilgiyle daha iyiye aykırı eyleyemeyeceğine, bilgisizlikten ötürü bunu yapabileceğine inanıyordu” (Aristoteles, 2007, 1145b 25). Diğer bir ifadeyle, Sokrates'e göre insan eylemlerini ahlaki, etik temeli dikkate almadan yapıyorsa bu durumun nedeni, kişinin o konuda gerçek bilgisinin (*episteme*) olmamasıdır. *Akrasia* kavramının önemi tam da bu noktada ortaya çıkar; çünkü *akraisa* durumunda kişi yanlış yaptığını bilerek, diğer bir ifadeyle, iyi ve kötü olanın ayrımını yapabildiği halde yanlış biçimde davranır (Oranlı, 2014, 241). Siyaset alanında da kendine egemen olamayan, arzularına, tutkularına yenik düşen, iyi ve kötünün ayırında olduğu halde erdemli eylemek yerine tutkularına yenik düşen siyaset adamlarının varlığından söz edilebilir. Bu siyaset adamları Aristoteles'in belirlemesiyle *akratik* karakter özelliği taşırlar. O halde ideal bir siyaset adamının her şeyden önce *akratik* bir karakter özelliğine sahip olmaması gerekir. Ancak kendine egemen olan bir siyaset adamı etik bir temele dayanan siyaset anlayışı ortaya koyabilir.

* *Akrasia* terimi Türkçeye birebir çevrildiğinde, terim, “güçten yoksunluk” anlamına gelir. Saffet Babür *Nikomakhos'a Etik* kitabının Türkçe çevirisinde *akrasia* terimini Türkçe'ye “kendine egemen olamama” olarak çevirir; buradaki güçsüzlük, yoksunluk, insanın kendi kendini kontrol etmekte zorlanması ya da kendine egemen olamaması durumunu açıklar.

Gerek *akratik* kişiler gerekse de kendine egemen olan kişiler kararlarını kendi akıyla ve bilgiye dayalı vererek eylemlerini belirli bir doğrultuda tercihle gerçekleştirirlerken; dışsal etkilerle zorlama, baskı altında eyleyen ya da bilgisizlikle eyleyen kişiler isteyerek ve tercih ederek eylemde bulunmazlar. Bu nedenle Aristoteles'e göre özellikle üzüntü, pişmanlık getiren eylemler istemeyerek yapılan eylemlerdir (Aristoteles, 2007, 1110b 10-20).

Böylece Aristoteles'e göre erdemli insan, eylem ve tercihlerini aklın kılavuzluğunda, ölçülü olarak gerçekleştiren insandır. Kendine egemen olamayan *akratik* insansa, kötü olduğunu bilse dahi tutkularına yenik düşer. Aristoteles'e göre *akratik* insana karşı ancak kendine egemen olan insan akıl yürütürken tutarlı olabilir (Aristoteles, 2007, 1145b 10). Özetle, ruhun erdeme uygun eylemesi, şu anlamlara gelir: Ruhun kendisi akıl sahibi olan kısmının felsefi bilgeliğe göre eylemesi, aklın pratik kısmının *phronesis* ulaşması ve insanın hayvanlarla ortaklaşa sahip olduğu, ruhun haz ve acıyla, eylemlerle ilgili bölümünün kendine özgü erdeme uygun eylemesi. "Bunlardan ilk ikisi düşünce erdemlerine, sonuncusu ise karakter erdemlerine karşılık gelir. Ruh ancak bu erdemlerin tamamına göre eylese insansal iyi veya mutluluk denilen şey bir sonuç olarak ortaya çıkar" (Özcan, 2006, 113).

Bu açıdan Aristoteles'in erdem kavrayışında karakter erdemleriyle düşünce erdemleri arasında sarsılmaz bir bağ, sıkı bir ilişki bulunur. Aristoteles'e göre bilgelik (*sophia*) doğası gereği en değerli şeylere ilişkin bir ustur. Bilge kişiler, insansal iyileri, insana yararlı olan şeyleri araştırmak yerine daha tanrısal konularla ilgilenirler. Klasik çağda Anaksagoras, Thales gibi kişilikleri örnek gösteren Aristoteles'e göre böyle kişilerin bilge olarak tanımlanmalarının nedeni insansal iyileri araştırıyor, kendilerine yararlı olan şeyleri bilmeye çalışmak yerine kendilerine herhangi bir yararı olmayan tanrısal şeyleri biliyor olmalarıdır. Oysaki Aristoteles'e göre akli başında insanlar, insansal şeylerle, dünyevi konularla ilgilenirler. Akli başında insan, tek tek eylemle, nesnelere ilgilenmesi nedeniyle yalnızca geneli değil, ayrıntıları da bilen bir insandır (Aristoteles, 2007, 1141b 5 15). Bu açıdan bakıldığında, teorik aklın erdemi, ereği ya da ulaşacağı son nokta bilgeliktir, pratik aklın erdemi ise aklıbaşındalıktır (*phronesis*) (Özcan, 2006, 108).

Pratik akıl, yalnızca deneyimle bilinebilen tek tek şeylerle ilgilidir (Aristoteles, 2007, 1142a 10). İstekler ve eylemler haz ve acıyla ilgilidir. Aristoteles, pratik aklın işlevini tam olarak yerine getirmesini, diğer bir ifadeyle,

kendine özgü erdeme ulaşmasını, aklıbaşındalık (*phronesis*) olarak adlandırır. Aklıbaşında kişinin özelliği, “bütünüyle iyi yaşama ile ilgili olarak nelerin kendisi için iyi ve yararlı olduğu konusunda yerinde düşünebilmesidir” (Aristoteles, 2007, 1140a 25). Yapılan şeyin başka türlü olma olasılığı nedeniyle ya da eylemle yaratmanın cinsinin farklı olması nedeniyle, aklıbaşındalık ne bir bilim ne de bir sanat olabilir (Aristoteles, 2007, 1140b 5). Kişinin kendisiyle ilgili olan aklıbaşındalık, hangi eylemi yapıp hangi eylemi yapmamak gerektiği konusundaki bilgeliktir (Aristoteles, 1141b 30).

Tam da bu nedenle, erdemler sınıflamasından yola çıkarak Aristoteles’e göre siyaset biliminin en yüksek bilgi olduğu söylenemez. Siyaset daha çok akıl erdemlerinden olan *phronesis* ile ilgilidir. Diğer bir ifadeyle bir kuralın yardımıyla insanlar için iyi ya da kötü şeylerle ilgili olarak, eyleme doğru gerçek bir yatkınlık olan pratik bilgeliktir.

Phronesis, yani pratik bilgeliği, birey, aile, devlet bağlamında sınıflandıran Aristoteles’e göre; *phronesis* sözcüğü dar anlamında bireyin iyiliğine işaret ederken, ekonomi (*oikonomia*) ailenin iyisine işaret eder. Aristoteles devlet ile ilgili pratik bilgeliği ise geniş anlamda siyaset bilimi olarak tanımlar. Siyaset bilimi yine kendi içinde yasama yetisi, dar anlamda siyasi bilim, yönetsel yeti, düşünüp taşınma ve yargı yetileri olarak bölünür (Copleston, 2013, 82). Siyaseti, *poiesis* ya da *theoria* ile ilgili değil, *praxis* ile açıklayan Aristoteles’e göre siyasetin dayandığı temel *praxis*in deneyimidir; yoksa *theorianın* *praxis*e uygulaması değil. Diğer bir ifadeyle, *theoria* ile insan *praxis*e ulaşamaz; dahası hiç kimse de pratik yaşamını iyileştirmek adına *praxis*i dikkate almadan kendini *theoriaya* bağlamaz. Bu açıdan, Aristoteles, *theoriayı* açıklarken dikkate alınan, tanrısal doğruyu görme, seyretme, kutsanmış seyir anlamlarını siyaset dünyasının dışında bırakır. Bilgeliğini pratik ve siyasal yaşama taşımayan Aristoteles’in bilgesinin *theoriası* tam da bu nedenle pratik alanda tamamen faydasız kalır. Böylece bir yandan *theoriayı* *praxis*e üstün kılan Aristoteles, diğer yandan *praxis* yaşamına da kendi içinde değerlendirir (Turhan, 2011, 95). *Praxis* yaşamı, iyi yönetilebilmeleri halinde insanların yetkinleşebilecekleri bir yaşamdır.

Bu açıdan kuramsal bilimler, politika ve etik gibi pratik bilimlerden farklı bir rasyonaliteyi ifade ederler. Aslında bilginin birbirine indirgenemeyecek farklı türlere ayrılmasının dikkat çekici sonuçları olduğu söylenebilir. Artık en iyi matematikçi

olmayan filozof, aynı zamanda siteyi yönetmesi gereken bir devlet adamı da değildir (Pellegrin, 2014, 12). Böylece filozofların yönetmesi gerektiğini savunan Platon'un aksine Aristoteles, akıl erdemlerinden pratik bilgeliğe sahip olanların yönetmesi gerektiğini savunur. Diğer bir ifadeyle, devlet adamının *theoriaya* değil *phronesis*, ruhun aklın başka türlü olabilecek şeylerle ilgili erdemi olan pratik bilgeliğe sahip olması gerekir. Aristoteles, Eski Yunan siyaset dünyasında iz bırakan Perikles, Solon gibi yasa koyucuları, akli başında, pratik bilgelik sahibi devlet adamları olarak tanımlar (Aristoteles, 2007, 1140b 10 25). Aristoteles'e göre Perikles ahlaksal yaşam ile siyasal yaşam arasındaki bağın önemini farkındadır. *Phronimos* sahibi olan Perikles, hem kendi hem de genel olarak insan için iyi olanı anlama yeteneğine sahip bir siyaset adamıdır. Bir siyaset adamı olarak Perikles, yetenekli, dikkatli, akli başında, siyasal konulara, *politikosa* dair kuşatıcı görüşe sahip olan adeta pratik bilgeliğin cisimleşmiş halidir (Baudart, 2012, 97). Böylece Aristoteles'in bilge kişi ile akli başında, pratik bilgelik sahibi kişi ayrımı açıklığa kavuşur. Aristoteles, bilge kişiyi yalnızca ilkelere dayanan şeyleri bilen değil, aynı zamanda ilkeler konusunda da doğruyu bulabilme yetisine sahip olan kişi olarak tanımlar (Aristoteles, 2007, 1141a 15).

Kişinin pratik bilgeliğe ya da *phronesis* sahip olması site işleriyle uğraşmasının başlıca koşuludur. Bu açıdan Aristoteles'in devlet adamı *phronesis* ile birlikte karakter erdemine sahip olan bir kimsedir (Aristoteles, 2012, 75). Teori yaşamıyla kıyaslandığında "karakter erdemine uygun yaşam ikinci sırada gelir. Çünkü buna uygun etkinlikler insansal"dır. Kimi durumlarda bedene bağlı olan karakter erdemi, çoğu durumda da tukularla içiçedir. Erdemler tutkulara bağlı olması nedeniyle insanın birleşik yapısıyla ilgilidir. "Bu birleşik yapının erdemleri de insancıl"dır. Tam da bu nedenle, yaşam ve mutluluk karakter erdemlerine bağlıdır (Aristoteles, 2007, 1178a 10-25).

Aristoteles'e göre "erdemler cins olarak" huylardır (Aristoteles, 2007, 1106a 10). Diğer bir ifadeyle erdemler, ruhun edindiği ve ruhun kısımlarıyla ilgilerinde övülen huylardır. Cömertlik, ölçülülük gibi erdemler karakter erdemleridir. Nitekim birinin karakteri hakkında konuşulurken bilgeliği ya da doğru yargılama gücüne sahip olması değil sakinliği, ölçülülüğü gibi karakter özellikleri konuşulur. Doğa vergisi olmayan karakter erdemleri alışkanlıkla edinilir (Aristoteles, 2007, 1103a 5-20). "Demek her bilen kişi aşırılık ve eksiklikten kaçır, ortayı arar, onu tercih eder;

bu orta ise şeyin ortası değil, bize göre orta olandır” (Aristoteles, 2007, 1106b 5). Karakter erdemleri, etkilenimlerle ve eylemlerle ilgilidir. Örneğin, korkma, arzu etme, öfkelenme, acıma ve haz alma, aşırılık ya da eksiklikleri ifade etmesi nedeniyle iyi değildir. “Erdem, aşırılığı yanlış olan, eksikliği yerilen, ortası övülen ve isabetli olan etkilenimlerle ve eylemlerle ilgilidir. Demek erdem bir tür orta olmalıdır; ortayı amaç edinir” (Aristoteles, 2007, 1106b 20 25). Bunun için varlığı ve ne olduğunun dile getirilmesi bakımından erdem orta değildir; “en iyi ile iyi bakımından ise uçta değildir” (Aristoteles, 2007, 1107a 5). Kişinin her bir durumda orta olanı bulması ve tercih etmesiyle ancak pratik aklın yol göstericiliğiyle olanaklıdır. “Bu açıdan bakıldığında, etik erdemler pratik bilgelikten bağımsız olarak var olamazlar. Fakat bir kişi de pratik bilgelik de etik erdemler olmaksızın var olamaz” (Özcan, 2006, 114-115).

Siyasi kariyerinde Aristotelesçi kavrayışa uygun olarak hem *phronesis* hem de karakter erdemine sahip bir devlet adamı olma idealini taşıyan bir gencin, bu ideale ulaşması pek de kolay değildir; çünkü Aristoteles’e göre bir insanın erdemli ve bilge olabilmesi belirli bir olgunluk gerektirir (Lloyd, 2014, 222). Öyleyse, Aristotelesçi kavrayışa göre, siyasetin olgunlaşmamış insanlara uygun bir iş olmadığı söylenebilir. Eski Yunan dünyasının en büyük tragedya yazarlarından biri olan Aiskhülos’un *Persler* tragedyasındaki şu dizeleri Aristoteles’i doğrular niteliktedir:

oğlum, toyluğundan açık seçik göremeyip
hızlandırdı felaketi körükörüne,
tutsak ettiği için o kutsal Hellespontos’u (Aiskhülos, 2005, 54).

Aristoteles siyasetin olgunluk ve deneyim gerektirdiğini söylerken, kendisini siyasi kariyere hazırlayan gençlere de bazı tavsiyelerde bulunur. Genç bir insanın siyaset için uygun olmamasının nedeni deneyim eksikliğidir. Bununla beraber Aristoteles, yaşça genç olmakla, karakterce toy olmak arasında bir fark olmadığını da belirtir; çünkü Aristoteles bir insanın toy olmasını, olgunlaşmamasını sadece yaşının genç olmasıyla açıklamaz. Eğer bir insan tutkusuna göre yaşam sürüyor ve tutkuların peşinde koşuyorsa her ne yaşta olursa olsun karakterce olgunlaşmamış demektir (Aristoteles, 2007, 1095a 5-10). Böylece kendini siyasete hazırlayan gençlere Aristoteles’in tavsiyesi karakterce olgunlaşmalarıdır. Karakterce olgunlaşmak, akli, erdemi temel alarak tutkularının esiri olmayan bir özne olmayı imler.

Yine Aristoteles'e göre gelecekte site yönetiminde görev almaya aday gençlerin itaat etmeyi genç yaşlarında öğrenmeleri gerekir. Aristoteles'in bu görüşünün temelinde emretmeyi öğrenmek için öncelikle itaat etmeyi öğrenmenin gerektiği düşüncesi yatar (Lloyd, 2014, 223). Sofokles, *Antigone* 'sinde itaat etmeyi bilmenin iyi yönetici olma ile ilgisini şu dizelerle ifade eder:

Kendi evinde doğruları gözeten biri,
Devlet işlerinde de doğrudan ayrılmaz.
Böyle birinden korkmam gerekmez hiç,
itaat etmesini bilen iyi yönetici olur (Sofokles, 2011, 35).

Böylece Aristoteles'e göre belirli bir olgunluğa erişen, erdem bakımından üstün olan kişi yönetici olmaya layık olan kişi konumuna yükselir. Erdem bakımından üstün olan kişi aynı zamanda sahip olduğu iktidarı ve gücü doğru yönetme kapasitesine sahip bir kişidir (Aristoteles, 2012, 15). Aristoteles, gücün, iktidarın erdemden yoksun kişilerin elinde yaratabileceği tehlike, tehdit ve yozlaşma olasılığına dikkat çekerken; erdem sahibi bir devlet adamının siyasetin kendisine sağladığı gücü kendi çıkarları için kullanmayacağını belirtir:

Egemenlik eğitimsizlerde ise, bu büyük hastalıkların ortaya çıkmasına neden olur. Bunun en önemli nedeni, ruhları kötü durumda olan insanlar ne gücün, ne zenginliğin ne de güzelliğin bir yararı yoktur. Bu değerlere, akıl ile birlikte sahip olunmuyorsa, sahip olan kişilerde mevcut oranları ile ilgili orantılı derinlikte ve çok yönlü olarak zarar verir (Aristoteles, 1996, 13).

Aristoteles'e göre erdemli bir insan olmak devlette yönetici olmanın ön koşuludur; bununla beraber iyi bir yasa koyucunun ödevi de sitenin yurttaşlarının iyi yaşamdan ve erişebilecekleri mutluluktan kendilerine düşen payı almalarını sağlayabilecekleri koşulları oluşturmaktır (Aristoteles, 2012, 200). Aristoteles, devlet adamına belirli bir inancı, ideolojiyi ya da felsefi sistemi site yönetiminde egemen kılma görevi yerine insansal iyinin olanaklı koşullarını sağlama görevi yüklerken, iktidarı meşru kılan temeli de açıklar. Sitenin yurttaşlarının iyi yaşamdan, mutluluktan pay almaları aynı zamanda iktidarın kaynağını meşrulaştıran amaçtır. Bu amacı en fazla yerine getirebilecek niteliklere olan kişi siteyi yönetmelidir. Böylece Aristoteles'e göre yasadışı yönetimin tanımı da ortaya çıkar. Toplumun ortak iyisi yerine kendi özel çıkarını ya da belirli bir kesimin çıkarını dikkate alan bir iktidar, adı ve yöneten sayısı her ne olursa olsun yasadışıdır. İktidarın meşruiyeti zenginlik ve güç gibi ölçütlerle açıklanamaz. Toplumun ortak iyisini dikkate almadan kendi özel çıkarlarını ya da belirli bir kesimin çıkarlarını gözeten iktidarın kaynağı liyakat yerine sadakat olacağından, iktidarın amaçladığı, yurttaşları erdemli kılma ödevini

yerine getiremezler (Arslan, 2011, 292). Toplumun ortak iyisini dikkate alması gereken fakat ortak iyi yerine kendi özel ya da sınıfsal çıkarlarını dikkate alarak liyakat yerine sadakati tercih eden bir iktidarın yurttaşı, Aristoteles için özgür bir insandan çok bir köleye benzer.

(...) ortak iyilik bir anayasanın amacıysa burada mutlak adalete uygun olarak doğru oldukları görünüyor. Eğer sadece yöneticilerin çıkarına bir durum varsa bu yanlıştır. Bu anayasalar sapmış anayasalardır. Aslında bu durum efendinin çıkarının çok daha büyük önem taşıdığı efendi-köle ilişkisine benzer, ancak devlet yönetimi özgür insanların yönetimidir (Aristoteles, 2015, 1279a).

Aristoteles, tam da bu nedenle yani toplumun ortak iyisi yerine, belirli bir kesimin çıkarlarını ortak çıkarların üzerinde tuttıkları için oligarşiyi ve demokrasiyi kötü yönetim biçimleri olarak tanımlar. Aristoteles'e göre demokrasi, tiranlıkta olduğu gibi daha iyi sınıftan olan yurttaşlar üzerinde egemenlik kuranların yönetimidir. Diğer bir ifadeyle Aristoteles, krallıktan tiranlığa, aristokrasiden oligarşiye ve anayasal yönetimden demokrasiye sapmaları ortak iyi bağlamında inceler. Tek bir yöneticinin çıkarını gözeten tiranlık, zenginlerin çıkarını gözeten oligarşi, fakirlerin çıkarını gözeten demokrasi, ortak iyi yerine sınıfsal çıkarları gözetirler. Yönetici sayıları birbirinden farklı olsa da bu yönetimlerin hepsinin ortak noktası, ortak iyiyi göz ardı ediyor oluşlarıdır (Aristoteles, 2015, 1279ab).

2.3 Siyasetin Ereği: Adalet ve Ortak İyiyi Olanaklı Kılmak

Aristoteles'in krallık ve aristokrasilerde iktidarın meşruiyetini kralın veya yönetici sınıfın erdemi olarak açıklaması ya da oligarşi, tiranlık ve demokrasiyi sınıfsal çıkarları gözettiği gerekçesiyle kötü yönetim biçimi olarak tanımlaması etik kavrayışının bir sonucudur. Aristoteles, iktidarın meşruiyeti ya da kimin yöneteceği gibi siyasal konulara ilişkin sorulara etik bir arka plan üzerinden cevap ararken, her iki soruya da erdemle ilgisinde yanıt verir. Krallığı ve aristokrasiyi erdeme, liyakata dayalı, ortak iyiyi gözetmeleri nedeniyle iyi yönetim biçimi olarak tanımlayan Aristoteles, kendi özel çıkarını düşünen güç ve hileye dayanan tiranlığı ya da oligarşiyi kötü yönetim biçimi olarak tanımlar. Tiranlığı, tek erkliliğin yozlaşması olarak açıklayan Aristoteles'e göre kötü bir kral, önünde sonunda tiran haline gelecektir. Oligarşi ise siyaset adamının sitenin olanaklarını adalete göre dağıtmak yerine, bütün iyileri ya da onların büyük bir kısmını kendisine ve kendisiyle birlikte siyaset yapan dar bir siyasi kadroya ayırması, kendisine yakın olan kişilere yüksek mevkiler, makamlar vererek, servet arttırmayı öncelikli erek haline getiren bir yönetim biçimidir. Bu bağlamda Aristoteles'e göre oligarşide erdemli kişiler yerine

temel kaygıları zenginleşme olan, az sayıda erdemden yoksun siyaset adamı yönetici olurlar (Aristoteles, 2007, 1160b 5-15). Dolayısıyla tiranlık, oligarşi gibi sapmış yönetim biçimlerinde yönetici sınıf, erdemi temel alarak siteyi yönetmek yerine sitede egemen bir güç olmaya çalışır; çünkü yönetenler ancak egemen güç olmayı başardıkları zaman kendileri ve gözettikleri sınıfın çıkarları için çalışabilirler. Oysaki Aristoteles'in açıkça işaret ettiği üzere devlet adamının görevi salt başkalarını nasıl yönetebileceğini, onlara nasıl egemen olabileceğini düşünmeye indirgenemez (Aristoteles, 2012, 199).

Aristoteles'in aristokrasi, oligarşi ve demokrasi yanlılarının iddialarının adalet kavramının farklı uygulamalarından kaynaklandığını öne sürmesi onun iktidarın meşruiyetiyle adalet arasındaki ilişkiyi saptaması bakımından da önemlidir. Aristoteles, adaletin, eşitlere eşit, eşit olmayanlara eşit olmayan tarzda bir davranma olduğu konusunda herkesin hemfikir olduğunu söylerken; sorunun, eşitleri ve eşit olmayanları meydana getiren ölçütün ne olduğunu belirlemek olduğunu saptamakla ilişkilendirmiş olur. Zenginlik bakımından üstün olanlar, diğerlerinden her bakımdan üstün olduklarını ileri sürerek siteden zenginlikleriyle orantılı pay talep ederler. Benzer şekilde özgür insan olma durumu bakımından eşit olanlarsa diğerleriyle her bakımdan eşit olduklarını ileri sürerek bütün özgür insanlar için siyasi hak talep ederler. Aristoteles, oligarşi ve demokrasi arasındaki ayrımı, bu üç yönetim biçiminin eşitlik bağlamında farklı ölçütleri ortaya koymalarıyla bağlantılı olarak açıklar (Ross, 2011, 392).

Oysaki siyaset teorisini etik arka plan üzerine temellendiren Aristoteles'e göre erdeme dayalı toplumun ortak iyisi ancak belirli bir adalet kavrayışıyla gerçekleşebilir. Ortak iyiyi erek edinen Aristoteles, adaletin tanımını ortak iyiye uygun bir içerikle kavramsallaştırır. Böylece Aristoteles'in ideal olarak öngördüğü toplumda adaletin tanımı, belirli bir kişinin ya da sınıfın değil tüm toplumun ortak iyisine uygun bir içerikle açıklanır. Aristoteles'e göre her türlü bilgi ve etkinlikte amaçlanan erek "iyi"liktir. Devletin amaçladığı iyilik ise adalettir (Aristoteles, 2012, 90). Aristoteles'in adalet, yasa kavrayışını insanın insanca bir yaşam sürmesinin olanaklı koşulları üzerine temellendirdiği ve bu çerçevede salt formalist bir yapı yerine yasalara erdemle içerik kazandırdığı ileri sürülebilir. Aristoteles'in öngördüğü sitede adalet tüm yurttaşların ortak iyiye katkısı ve erdemi ile ilgili bir kavramdır. Dolayısıyla, Aristoteles'in öngördüğü sitede adalet, siyasi hakların ve mevkilerin,

onurun, zenginliğin yurttaşların sitenin esas amacı olan yaşanmaya değer yaşam kurma idealinin gerçekleşmesine katkılarına göre kişilere dağıtılır. Başka bir ifadeyle adalette görevler ve onurlandırmalar, zenginlik ya da özgür doğmaktan bağımsız olarak yurttaşların ortak iyiye katkıları bağlamında verilir (Wood, 2009, 102). Dolayısıyla Aristotelesçi adalet kavrayışı, adaleti sadece yasalara uygunluk bağlamında tanımlamaz. Devlette adaletin olanaklı kılınabilmesi, yasa yapıcıların yasa yaparken liyakat ve ortak iyi kavramlarını ölçüt almalarıyla olanaklıdır. Aristoteles'e göre; "devletin temeli adalettir, halk adalet sayesinde rahat eder, adil olan adaletli olanın ne olduğunu söylemektir" (Aristoteles, 2015, 1253a).

Böylece Aristoteles, siyasal alana ilişkin konuların "iyi"den ve "adalet"ten bağımsız olarak ele alınamayacağını belirtir. Örneğin yasa yapmak aslında herhangi bir alanda belli bir iyiye gerçekleştirme amacını taşır. Aristoteles'e göre insan, anlam ve değerini zorunluluk alanında değil özgürlük alanında yaratmaya çabalamalıdır. Zorunluluk alanında yer alan biyolojik ihtiyaçların giderilmesi insanın fiziksel varlığının devamını sağlamakla birlikte iyi bir yaşamın kurucu ögesini oluşturmaz. Dolayısıyla adalet, insanın kendini gerçekleştirmeye olanak tanıyan yasal düzenlemeleri sağlama çabasına yönelirken bu çabanın insanın salt biyolojik ihtiyaçları ile sınırlı olmadığını da ifade eder (Erkızan, 2012, 41). Aristoteles'e göre adalet, kendi amacını kendinde taşımakla birlikte bir başkası ile ilişkide bir erdem olması nedeniyle erdemlerin en önemlisidir (Aristoteles, 2007, 1129b 25). Çünkü adalet yurttaşların toplum içinde erdemli bir yaşam sürebilmeleri olanaklı kılar.

Tüm bilgiler, hedefler ve arzulanan şeyler iyidir. Devlet ve vatandaşların en iyiye ulaşmaya çalışmaları doğru bir şeydir. Devletin iyilikten anladığı adalettir. Adalette halkın iyiliğindedir. Toplumda adaletin herkesin iyiliğine olduğu açık (Aristoteles, 2015, 1282b).

Adalet, "erdemın sadece belirli bir parçası değil, erdemın bütünüdür; karşıtı olan adaletsizlik ise kötülüğün bir parçası değil, kötülüğün bütünüdür" (Aristoteles, 2007, 1130a 5). Aristoteles, onur, para gibi topluma katılan değerlerden bölüşülebilecek olan her şeyin dağıtılmasını ve herkesin hak ettiğini almasını "dağıtıcı adalet" olarak tanımlar (Aristoteles, 2007, 1130b 30- 1131a 5).

Bu açıdan devlet, yalnızca aynı coğrafyada yaşayan ve yurttaşlarının karşılıklı olarak birbirlerine zarar vermektan kaçınmaları, ticaret yapıp birbirleriyle mal ve hizmetlerin değış tokuşunu sağlamaları için kurulmuş bir sosyal birlik değildir. Tüm bunlar bir devletin var olabilmesi için gerekli olmakla birlikte yeterli değildir. Devletin ereğı yurttaşlarının mutluluğı ve kendilerine yeterli bir hayatın olanaklı

koşullarını hazırlamak olduğuna göre devletin ereği iyi hayattır. Diğer bir ifadeyle devlet soylu eylemleri olanaklı kılarak bir arada yaşamak için vardır. Öyleyse erdemi, adaleti temel alan ortak iyiye en fazla katkıda bulunanlar devletten daha fazla pay alma hakkına sahip olmalıdırlar. Diğer bir ifadeyle adaletin ölçütü soy, sop, zenginlik, asalet değil erdemlerdir ve erdemler bakımından üstün olanlar erdem bakımından kendilerinden daha aşağıda olanlardan veya zenginlik bakımından kendilerinden daha üstün olan, ama erdemce daha aşağıda bulunanlardan daha fazla devletten pay alma hakkına sahiptirler (Arslan, 2011, 291).

Aristoteles'in devleti, modern çağda bazı liberal görüşü savunanların ileri sürdükleri gibi insanların çeşitli temel ihtiyaçlarını karşılayan ya da doğal haklarını koruyan bir sözleşme devletine indirgemez. Aristoteles ortak iyi ve adalet görüşünün bir sonucu olarak, devlete, liberal siyaset felsefecilerinin savundukları gibi sözleşme devletinden çok daha fazla görev ve sorumluluk yükler. Bu açıdan Aristoteles'in ortaya koyduğu siyaset kuramında devlet bir hukuk devleti olmanın ötesinde adalet devletidir. Şüphesiz Aristoteles'in savunduğu devlet kavrayışı da yasalar yoluyla yurttaşlarının özgürlüğünü güvence altına alır. Yalnız bununla yetinmeyen Aristoteles, adalet, özellikle de dağıtıcı adalet kavrayışıyla ideal öngördüğü devletin yurttaşlarının erdemli ve mutlu olmalarının olanaklı koşullarını hazırlayacak pozitif görev ve sorumluluklarla devleti yükümlü kılar. Diğer bir ifadeyle, devlet dağıtıcı adalet ilkesini uygulayarak gelir dağılımının adil bir şekilde yapılmasını sağlar. Dağıtıcı adalet ilkesi ile Aristoteles, devletin serveti yurttaşları arasında adalete uygun bir şekilde dağıtması gerektiğini savunur (Arslan, 2011, 280). Bu açıdan Aristoteles'in adalet kavrayışı toplumun belirli bir sınıfını kayırmakla ilgili değil, ortak iyiye temel alan toplumun tüm yurttaşlarının hakkını herhangi bir sınıfsal ya da ideolojik temele dayandırmadan hakkaniyetle birlikte yaşamasını dikkate alan bir kavram olarak ortaya çıkar.

Tüm yurttaşların hak ettiğini aldığı sitede hak kavramının belirli bir ideolojik ya da sınıfsal temeli yoktur. Aristoteles, hak kavramını şu ifadelerle açıklar; “politik toplumda mutluluğu ve onun öğelerini oluşturan ya da koruyan şeylere bir anlamda haklar diyoruz” (Aristoteles, 2007, 1129b 15). Herkesin hak ettiğini aldığı Aristoteles'in sitesinde adil bir toplumsal, siyasal yapı yasalara uyulmasının ötesinde uyulan yasaların da iyi olmasıyla olanaklıdır (Aristoteles, 2012, 123). Aristoteles'e göre iyi yönetim ile kötü yönetim arasındaki ayrımın ölçütü de yasaların yurttaşları

erdemli kılımadaki başarısında ortaya çıkar (Aristoteles, 2007, 1103b 5). Yalnız bir sitede adaletin hüküm sürmesi adaletin istisnasız herkes için geçerli olması ve hiç kimsenin yasaları çiğnememesiyle olanaklıdır. Diğer bir ifadeyle Aristoteles, anayasanın kurallarına aykırı hiçbir şey yapılmaması gerektiğini, önemsiz gibi görünen değişikliklere dahi herhangi bir hoşgörü gösterilmemesi gerektiğini ileri sürer; çünkü yurttaşların anayasaların önemsiz veya küçük bir noktasını çiğnemeleri, onları gelecekte anayasanın daha önemli bir noktasını da rahatsızlık duymadan çiğneyebilecekleri bir ruh haline sokar. Bu yola bir kez girildiğinde anayasanın bütün yapısının çiğnenmesine yol açacak süreç başlamış olur (Arslan, 2011, 311).

Adaletin egemen olduğu bir site toplumsal huzurun, barışın, siyasi istikrarın egemen olduğu bir sitedir. Kartacılıların kurumlarının iyi ve halkının kendi payına düşenden memnun olması Aristoteles'in Kartaca'yı siyasi istikrarın egemen olduğu bir devlet örneği olarak göstermesine neden olur. Bu memnuniyet, Aristoteles'e göre tiranların yükselişinin önündeki en büyük engeldir (Aristoteles, 2015, 1273a).

Adaletin egemen olduğu bir sitede her yurttaşın kendisini gerçekleştirmesinin olanaklı koşullarının yasal zemini de hazırlanmış olur. Kısaca Aristoteles'in öngördüğü sitede erdemli olan devlet adamı, erdemi, adaleti temel alan bir toplum ideali için çalışır. Tam da bu nedenle Aristoteles'e göre kralı kral yapan nitelik, erdemi, yiğitliği veya ailesinin yüksekliğidir. Buna karşın Aristoteles, siyaset yaşamında her zaman erdemli siyasi figürlerin hüküm sürmediğinin farkındadır. Hatta çağın Yunan sitelerinde despotların, demagogların, otoriter siyasi figürlerin, tiranların yönetimi sıklıkla karşılaşılan bir olgudur.

Demagoglar, tiranlar ve otoriter siyasi figürlerse adaleti göz ardı ederken, bireysel ya da sınıfsal çıkarları gözetirler. Bir kral ile tiran arasındaki fark tam da bu noktada ortaya çıkar. Krallar tüm toplumun hakkını gözetirken, haksızlığa uğrayanın yanında yer alıp, baskıya karşı halkı desteklerler. Oysaki bir tiran halkın isteklerini dikkate almaz, o sadece kendi çıkarlarına uygun eylemlerde bulunur. Dolayısıyla her ikisinin de istekleri, arzuları ve tutkuları birbirinden farklıdır. Tiranlar para, servet toplarken, krallar dürüstlükleriyle, adil olmalarıyla ün kazanırlar (Aristoteles, 2015, 1311a).

Aristoteles'in yönetimlerin dolaşımı kuramına göre tiranlık, demokrasi ve oligarşinin kötü yanlarının bir araya geldiği yönetim biçimi olarak ideal olana en

uzak olan yönetim biçimidir. Oligarşilerde görülen zenginlik, serveti arttırma ereği ve halka karşı duyulan güvensizlik, tiranların da eylemlerine yön veren motiftir. Aslında zenginlik bir tiran için kaçınılmaz bir gerekliliktir; çünkü bir tiran kendini korumayı ve lüks yaşamı ancak zenginliğiyle olanaklı kılar. Öte yandan demokrasilerde görülen 'zengin sınıflara karşı güvensizlik tiranlığın bir diğer ayracıdır. Üst sınıflara güvenmeyen tiran bu sınıfın mensuplarına zarar vermekten de kaçınmaz (Aristoteles, 2015, 1311a). Dolayısıyla tiranlık hem demokrasi hem de oligarşinin olumsuz yanlarını içinde barındıran, adaletten ve siyasetten en uzak yönetim biçimidir.

Aristoteles'e göre adil olmayan insan, eşit olmayandır. Adil olmayan insan hep daha fazlasına sahip olmak için çabalayan insandır. Zenginlik, servet peşinde koşan bir insan mal, mülk gibi maddi şeylerin hep daha fazlasına sahip olmaya çabalar. "Adil olmayan insan, onur, para ve güvenlik gibi şeylerde kendi payını arttırmak için kazanç ve kar (*kerdos*) uğrunda hareket eder ve bu tür bir kazançtan haz alır" (Gülenç, 2014, 280). Akhilleus'un *İlyada*'da Agamemnon için sarf ettiği sözler tam da bir adil olmayan insanı tarif eder:

Gelmiş gözdağı veriyorsun, alalım diye payımı,
Bana Akhaoğulları verdiydi onu, bunca sıkıntılara karşı.
Bakımlı, zengin bir ilini Troyalıların
Talan ettiklerinde Akhalar
Senin payın kadar bir pay almadım ben.
Oysa kıyasıyla savaşta benim kollarım görür en büyük işi,
Ama bölüşmede payın en okkalısı sana gider,
Benimse savaşta canım çıkar" (Homer, 2014, 8).

2.4 Demagoglar, Tiranlar ve Devlet Adamı

Adaleti göz ardı eden tavrıyla zenginlik ve servet peşinde koşan bir tiran aslında kendine egemen olamayan bir *pleonektestir*. *Politika*'da özellikle demagoglar ve tiranlar üzerine oldukça ayrıntılı saptamalarda bulunan Aristoteles'e göre halktan, avam arasından çıkan tiranların çoğu, yukarı sınıftan hoşlanmayan halkın güvenini kazanarak işe başlarlar (Aristoteles, 2012, 163). Aşırı oligarşi kadar aşırı demokrasi de tiranların ortaya çıkışına zemin hazırlar. Oysaki orta sınıfın egemen olduğu toplumlarda tiranlar ortaya çıkmaz. Buna karşın Aristoteles oligarşi ya da demokrasiyle yönetilen devlet sayısının daha fazla oluşunun nedenini orta sınıfın zayıf olmasıyla açıklar; çünkü zenginler ya da yoksullar iktidara geçtiklerinde orta

sınıfı dikkate almazlar ve devleti kendi amaçlarına, tutkularına göre yönetirler. Halk ve zenginler arasında yaşanan iktidar mücadelesinde iktidarı ele geçiren taraf zaferinin tadını çıkarır. Diğer bir ifadeyle, iktidarı ele geçiren halk ise demokrasi, zenginler ise oligarşiyi kurar. Halk ya da zenginler iktidarı ele geçirdiklerinde devletin çıkarlarını, ortak iyiyi gözetmek yerine yalnızca kendi sınıfsal çıkarlarıyla yetinirler (Aristoteles, 2015, 1296a). Alt kesimden gelen tiranlarsa halkın zenginlere karşı verdiği iktidar mücadelesinde kendi içinden çıkardıkları hitabet yeteneği yüksek demagoglardır.

Aristoteles'in tiranlar üzerine bu görüşleri Rönesans'ta Machiavelli'nin görüşlerinde yankı bulur. Machiavelli'ye göre halkın en önemli isteği özgürlüğünü korumakken zenginlerin ve soyluların en önemli isteği ise sahip oldukları gücü ve iktidarı arttırmaktır. Tiranlığın hayat bulduğu zemin de halk ile zengin sınıf arasında yaşanan özgürlük ve iktidar mücadelesidir. Soylular, halk üzerinde daha fazla iktidar kurmak için otoriteyi kullanır. Halk, kendi üzerinde kurulmak istenen otorite ve iktidara karşı koyması için tek bir kişiye yetki verir. Öyleyse tiranlığın halkın güçlü kesimlere duyduğu korku ve nefretin bir sonucu olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Diğer bir ifadeye, halkın bir tiranı destekleyip iktidara getirmesinden halkı baskı altına almaya çalışan soylular sorumludur (Öztürk, 2013, 15). İleride Machiavelli tiranın iktidara geliş sürecini ve bu sürecin sonunda halkı neyin beklediğini şu ifadelerle açıklayacaktır:

Bir halk böylece nefret ettiği kişilere saldırabileceği gerekçesiyle tek bir kişiye otoriteyi teslim etme yanışına düştüğü zaman zeki ve kurnaz biri her zaman şehrin tiranı olur; çünkü halkın yardımıyla soylulardan kurtulma işini üstlenir. Ve soylulardan kurtulana kadar baskıyı asla halka yöneltmez. Zamanla halk köleleştiğini fark ettiğinde sığınacağı kimse kalmaz (Machiavelli, 2009,154).

Aristoteles, hesap vermek zorunda olmamaları, kendilerine eşit ya da kendilerinden üstün yurttaşlar üzerinde egemenliklerini sürdürmeleri, toplumun çıkarlarını değil, kendi çıkarlarını gözetmelerini tiranların ayırt edici nitelikleri olarak tanımlar (Aristoteles, 2012, 126). Aristoteles, tiranların çoğunun siyasi kariyerlerine demagog olarak başladıklarını belirtir (Aristoteles, 2012, 150). Etkileyici birer demagog olan tiranlar, retoriklerinde zenginlere karşı düşmanlıkları kışkırtarak halkın güvenini kazanırlar.

Bir yönetimin tiranlığa dönüşmesinin bir başka nedeni de aşırı güç ve yetki teslimidir. Aristoteles'e göre klasik çağ İyon kentlerinden Miletos'ta aşırı güç ve yetki ile donatılan başkanlığın tiranlığa dönüşümü, güç ve yetkinin tek kişinin elinde

toplanmasının yaratacağı sonuçlara çarpıcı bir örnektir (Aristoteles, 2012, 151). Miletos'ta başkanlık makamına verilen geniş yetkiler zaman içinde başkanlığın tiranlığa dönüşmesine neden olur.

Aynı şekilde, herhangi bir otokratik rejimde iktidar sahipleri, iktidarın verebildiği zevkleri tada tada gittikçe daha çok tiranlaşırlar. İnsanlar üstünde iktidarı kullanmak, onlara yapmak istemediklerini yaptırmakla belli olduğu için, iktidar sevgisine tutulmuş bir kimsenin zevke izin vermekten çok, acıya yol açması daha olasıdır (Russell, 2011, 380).

Oysaki Aristoteles'e göre, yasa uyarınca demokrasiyle yönetilen devletlerde demagoglara yer yoktur. Diğer bir ifadeyle, adalete ve yasaya uygun olarak yönetilen devletlerde en iyi yurttaşlar baştayken yasaların egemen olmadığı devletlerde demagoglar başa geçer (Yeke, 2007, 66).

Adaletin ve yasaların egemen olmadığı toplumlarda demagoji yeteneği olan siyasetçilerin ön plana çıkacağı uygun zemin oluşur. Böyle toplumlarda halk monarklaşarak adeta kitleden oluşan tek bir yönetici gibi, başka bir deyişle monarşik bir *demos* olarak mutlak erke ulaşmayı amaçlar. Halkın monarklaştığı toplumlardaysa kitlenin değer yargılarına uygun bireyler yüceltilir ve şereflendirilirken muhalif düşünce ve eylemler bastırılır. Aristoteles'e göre monarşik *demos*, daha iyi sınıftan yurttaşlara hükmeder ve kitlenin kararları muhalifler için birer buyruk halini alır. Demagoglar ise âdeta monarşik *demosun* cisimleşmiş halidir. Demagogların bunu yapabilmeleriyle her sorunu halk meclisinde tartışmaya açmalarıyla ve mecliste yaptıkları etkileyici konuşmalarıyla istedikleri kararları meclisten çıkartabilmeleriyle olanaklı olur. Bu durum demagogların kişisel erkinin büyük oranda artmasına yol açar. Halkın her şeye egemen olduğu durumlarda, çoğunluk demagogların takipçisi haline gelir ve sonucunda demagoglar halkın görüşlerine egemen olurlar (Aristoteles, 20012, 118). Oysaki insanların, yasaları hiçe sayarak başkalarının malından, servetinden yararlanmaları; çoğunluğun zenginlerin malını, servetini kendi arasında paylaşmaları adaletsizliktir. Çoğunluğun adaleti göz ardı ederek hak etmediği halde başkalarının malını mülkünü paylaşması devletin yıkılmasıyla sonuçlanır (Yeke, 2007, 38). 20. yüzyılda faşizmin halka dayanarak yükseldiği, Mussolini ya da Hitler gibi liderlerin ortaya çıktığı süreç, Aristoteles'in monarşik *demos* kavrayışında ortaya koyduğu görüşüyle benzerlik taşır. Diğer bir ifadeyle, 20. yüzyılda faşizmin yarattığı tiranlar, tıpkı Aristoteles'in kaygılandığı gibi halka dayalı bir demokratik seçimin ürünüdürler.

Ksenophon'un yapıtı *Sokrates'ten Anılar*'da geçen Alkibiades ile Perikles arasındaki diyalogda Alkibiades, güçlünün ya da çoğunluğun kendi yararına uygun bulduğu şeyi ikna yerine zorla yaptırmasını zorbalık olarak tanımlar (Aristoteles, 2015, 1255b). Zorbalık, tiranlık ya da çoğunluğun tiranlığı gibi yönetim biçimlerinde siyasetin olanağı da ortadan kalkmış olur ve halk özgürlüğünü kaybederek neredeyse köle konumuna düşer; çünkü tiranlık ya da çoğunluğun tiranlığı gibi yönetim biçimlerinde özgürce konuşma, tartışma ve birbirini ikna çabası olanaklı değildir. Oysaki siyaset ancak özgür yurttaşların aralarında konuşması, tartışması, birbirlerini eleştirmesi ve ikna çabasıyla olanaklıdır ve bir devletin yönetimi aslında özgür ve eşit insanların yönetilmesini imler

Baksana, Perikles, bana yasaların ne olduğunu öğretebilir misin? – “Elbette”, demiş Perikles. tanrı aşkına öğret öyleyse”, demiş Alkibiades; “birtakım kişilerin yasalara uyan kişiler diye övüldüklerini duyduğum için, yasaların ne olduğunu bilmeyen insanın böyle bir övgüyü hak edeceğini sanmıyorum”; “yasanın ne olduğunu bilmek istemen, cevaplama hiç de zor olmayan bir soru, Alkibiades”, demiş Perikles; “halkın bir araya gelip neyin yapılması, neyin yapılmaması gerektiğini düşünüp belirterek yazdığı şeylerin tümü yasadır”. – “İyi mi, yoksa kötü mü yapmak gerektiğini düşündürler?” – “İyi, Zeus hakkı için, delikanlı, kötü değil elbette”, demiş. “halk değil de, oligarşilerde olduğu gibi, birkaç kişi bir araya gelip ne yapmak istediğini yazarsa, bu nedir? – “Devlette egemen olan grubun ne yapmak istediğini düşünerek yazdığı şeylerin hepsi yasa diye adlandırılır”. – “Devlette egemen tiran yurttaşlara ne yapmak gerektiğini yazarsa, bu da mı yasadır?”. – “Yönetici tiranın yazdığı da yasa diye adlandırılır”. “Zorbalık ve yasa tanımama nedir, Perikles? Güçlünün zayıfa kendi uygun bulduğu şeyi ikna yoluyla değil, zorla yaptırması değil mi? – “Evet, bence de öyle”, demiş Perikles; “Tiranın yurttaşları ikna etmeden yazıya geçirip yapmaya zorlaması, yasa tanımama değil mi?” – “Doğru”, demiş Perikles; “Tiranın yurttaşları ikna etmeden yazdığı şeylerin yasa olduğu sözümü geri alıyorum”. “Azınlığın çoğunluğu ikna etmeden egemen olarak yazdığı şeylere de zorbalık diyecek miyiz?”. – “Bence, insanın yazarak olsun, yazmadan olsun, karşısındakini ikna etmeden zorlaması yasadan çok zorbalıktır”, demiş Perikles. “O halde, çoğunluğun servet sahibi olanlara egemen olup ikna etmeden yazıya geçirdiği şeyler de yasadan çok zorbalık olmalı değil mi? “Çok doğru, Alkibiades”, demiş Perikles, “biz de senin yaşında bu konularda ustaydık: nitekim bunlarla senin ilgilendiğin gibi ilgilendik ve kafa yorduk (Ksenophon, 1994, 22).

Böylece yasaların, konuşmanın, tartışmanın, iknanın yerine çoğunluğun iradesinin hâkim olduğu bir demokrasinin aslında zorbalıktan, tiranlıktan hiçbir farkı yoktur. Çoğunluğun tiranlığıyla bir kişinin tiranlığı arasında değişen tek şey çoğunluğun tiranlığında bir kişinin keyfi iradesinin yerini çoğunluğun keyfi iradesine bırakmasıdır. Bu türden bir eğilim, özellikle Fransız Devrimi sonrasında çoğunluğun halk olarak her şeye yetkili kılındığı demokrasi anlayışlarında belirgin bir biçimde artış kaydeder. 20. yüzyılda iktidarın sınırlandırılmasında giderek başarısız kalan demokrasilerde çoğunluğun keyfi iktidarı büyük ölçüde hüküm sürer. İster modern isterse klasik çağın bir ürünü olsun, demagog yönetici, halka dalkavukluk eder. Bu türden demokrasilerde anayasanın varlığından hiçbir şekilde söz edilemez (Arslan, 2011, 300). Aslında Aristoteles'e göre halk tarafından desteklenen demagogların

ortaya çıkması halkın yasalardan üstün olması durumuna işaret eder ve bu yönetimde yasaların bir hükmü kalmaz. Özellikle Fransız Devrimi sonrasında halkın monarklardan boşalan tahta kendilerini oturtarak kurucu iktidar oluşları ve iktidarlarının meşruluğunu da yine kendi çıkarttıkları yasalardan alışları, 20. yüzyıla miras olarak demokrasi kisvesinde çoğunluğun tiranlıklarına bırakır. Oysa Aristoteles'e göre "eğer yasalar gereği devlet demokrasiyle yönetiliyorsa burada hatipler değil en iyi vatandaşlar yönetici olmalıdır" (Aristoteles, 2015, 1292a).

Bir yönetimin otoriter eğilime girmesine, demagogların, tiranların ortaya çıkmasına neden olan bir başka olguysa siyaset adamlarının güç ve yetkilerinin orantısız büyütülmesidir. Aristoteles, siyaset adamlarının güç ve yetkilerinin birden bire orantısız büyütülmesi yerine sınırlandırılması gerektiğini savunur. Aristoteles'e göre siyaset adamlarının güç ve yetkilerinin artırılması uzun zaman dilimine yayılmalı, yetki ve sorumluluklar deneyimle birlikte yavaş yavaş verilmelidir. Siyaset adamının birdenbire aşırı güç ve yetki sahibi olması, başta o kişinin kendisi için kötü olacaktır; çünkü Aristoteles'e göre başarı sarhoşluğunu herkes kaldıramayabilir (Aristoteles, 2012, 159). Dolayısıyla bir siyaset adamının birden bire yükselmesi yerine çeşitli yönetim kademelerinde deneyim kazanarak ilerlemesi ideal siyasi kariyerin unsurlarından biri olduğu söylenebilir. Yine Aristoteles'e göre siyaset adamının birden bire güç ve iktidar sahibi olması kadar uzun süre iktidar da kalması da iktidarı yozlaştıran etkenlerden biridir. Siyaset adamının uzun süre başta kalması, gerek demokrasilerde gerekse oligarşilerde tiranlığın ortaya çıkacağı siyasi zemini hazırlar; çünkü her iki yönetim biçiminde de güçlü adamlar tek başlarına egemen olmayı amaçlarlar (Aristoteles, 2012, 158). Aristoteles'in demokrasi ve oligarşilerde belirecek tiranlık yönetimine ilişkin kaygıları Montesquieu tarafından şöyle dile getirilir: "Hangi yönetim biçiminde olursa olsun, yetkinin büyüklüğünü sürenin kısalığı ile dengelemek gerekir" (Montesquieu, 2014, 346).

Aristoteles, tiranların iktidarlarını nasıl koruduklarına ilişkin ipuçlarını *Politika*'da verir. Bir tiranın iktidarını, sivrilen ve bağımsız düşünen insanlar tehdit ederler, bu nedenle tiranlar bağımsız düşünen insanlardan kurtulmayı ilk hedef haline getirirler. Aristoteles'e göre bir tiran, insanların bağımsızca düşünüp tartışabileceği, kendilerine güvenin serpilip gelişeceği, toplumsal ya da kültürel amaçlı etkinliklerde toplanmalarını kendi iktidarına bir tehdit olarak algılar. Dolayısıyla bir tiran insanların böyle etkinliklerde bir araya gelip toplanmalarına asla göz yummaz.

İnsanların birbirlerini iyi tanımaları insanlar arasında karşılıklı olarak güveni artırır. Oysaki Aristoteles'e göre bir tiran toplum içinde insanların birbirlerine güven duymasının kendi iktidarını tehdit edeceğini düşünür. Bu nedenle tiranlar insanların birbirlerine güven duyacağı değil bunun tam da tersi insanların birbirine kuşkuyla bakacağı bir toplumsal yapı oluşturmaya çalışırlar. Tiranlar bunu yapabilmek için uyruklarının arasında söylenen, yapılan her şeyden haberdar olmaya çalışır, tiranlığa karşı çıkabilecek kimseler arasında çatışmayı, gerilimi kışkırtarak, toplumun farklı kesimlerini birbirlerine düşürürler (Aristoteles, 2012, 170). Tiranların iktidarlarını sürdürebilmek için başvurduğu bir başka geleneksel yöntem de uyruklarının güçlü lider ihtiyacını sürekli kılmaya çalışmalarıdır. Bir tiran uyruklarının lider ihtiyacını sürekli kılmak için gerekirse başka devletlere karşı savaş dahi açabilir (Arslan, 2011, 314).

Tiranların bağımsız ve özgür ruhlu insanlar yerine kendi iktidarını destekleyen dalkavuklardan hoşlandıklarını belirten Aristoteles'e göre özgür ruhlu insanlar dalkavukluk yerine dostluk ederler. Tipik bir tiranın ciddi ve özgürlüğe eğilimli insanlardan hoşlanmama nedeni, bu gibi kimselerin tiranın iktidarının potansiyel yıkıcıları olarak görmesidir (Aristoteles, 2012, 171). Aristoteles'in bu açıdan Machiavelli'ye öncülük yaptığı ileri sürülebilir. Aristoteles'e göre baskı, korku ve şiddet tiranlıkların uzun ömürlü olmasını olanaklı kılmak için kullanılan yöntemlerdir. Şiddeti, baskıyı ön planda tutan tiran, toplumda dikkat çeken, sivrilmiş, saygınlık kazanmış kişileri yok ederek halkta kendine güven duygusunu ve bağımsız düşünme yetisini ortadan kaldırır. Sadece bununla da yetinmeyip toplumu boş işlerle oyalayıp zayıf ve yoksul bir durum içinde tutar ve sürekli savaşlar açarak bir lidere gereksinim olduğu inancını sürekli canlı tutar (Ağaoğulları, 2013, 359-360).

Her ne kadar bu türden yöntemlerle tiranlar iktidarlarını sürdürmeye çalışsalar da yönetenlerin hırs ve tamahı, kendi yarar ve çıkarlarını gözeterek kazanç ve şereflerini artırma arzuları ve toplum üzerinde kurdukları baskı devrimlere yol açan nedenlerdir. Yönetenlerin kendi yararlarına şeref ve ödülleri verdiğini kendilerinin ise alçaldığını, yönetenler tarafından küçümsendiğini ve aşağılandığını gören yurttaşların devrim yanlısı olması neredeyse kaçınılmaz olur. Bununla beraber Aristoteles anayasalarda veya rejimlerde gerçekleştirilen her değişikliğin, mutlaka şiddete dayanan bir devrim sonucu ortaya çıkmadığına işaret eder. Aristoteles'e göre seçim hilelerine dayanan bir rejim değişikliği de olasıdır (Arslan, 2011, 307).

Demagoglarnn karakter (*heksis*) özellikleriyle devrimler, isyanlar arasında bir iliŖki kuran Aristoteles'e göre mal mülk sahiplerini suçlayan, hırslı, ihtiraslı, tutkularına egemen olamayan demagoglara karŖı insanlar mahkemelerde birleŖirler. İnsanları demagoglara karŖı bir araya getiren Ŗey ise korkudur (Aristoteles, 2015, 1304b). Diğer bir ifadeyle, zalimlik, korku, aşırı gc kullanımı, toplumu ya da toplumun bir kesimini aŖađı gören tutumlar devletlerde gerilimlere, i savaŖlara, devrimlere yol açan nedenlerdir. Zalimlik, korku ve baskıdan kurtulmak isteyen yurttaŖlar ya da kendilerine kötülük edileceğinden korkanlar yönetimi devirmeye çabalarlar. Herhangi bir yönetim biçiminde yönetilenlerin yönetenleri hor görmesi, bu yönetimin sonunun geldiğine iŖaret eder. Öyleyse yönetilenlerin yönetenlere saygı duymasının siyasal istikrarın sağlanması açısından bir gereklilik olduğu ileri sürülebilir. Bir anayasayı oluŖturan parçalardan, sınıflardan herhangi birinin diğer sınıflardan daha fazla büyümesi anayasanın dayandığı uyumu bozar ve yönetimin yıkımına iŖaret eder; tıpkı zenginlerin sayısının arttığı ya da servetlerinin büyüdüğü bir demokrasinin oligarŖiye dnŖmesi gibi (Ağaoğulları, 2013, 366). Sadece kendi çıkarlarını gözetken, zorba ve baskıcı bir yönetim karŖısında haksızlığa uğrayanların kendi aralarında birleŖmelerine neden olan olgunun temelinde adalet kavramının olduğu söylenebilir. Onurun liyakate dayalı olarak hak edene verilmesi yerine sadakat gösterene haksız bir Ŗekilde verilmesi adalete aykırıdır. İnsanların haksızlığa uğradıklarını dŖnmeleri, baŖka insanların hak etmedikleri halde yönetenler tarafından salt sadakat nedeniyle onurlandırılmaları, haksızlığa uğrayan yurttaŖları harekete geçirir. Tam da bu nedenle devrimlerin temelinde adaletsizlik yatar (Aristoteles, 2015, 1302b).

Aristoteles'in siyasal istikrarsızlık ve devrim ortamına karŖı savunduğu rejim *politeia*'dır. DođuŖtan zgr insanlar arasındaki yönetim iliŖkisini imleyen *politeia*'da iyi yurttaŖ hem yönetme hem de yönetilme bilgisine sahiptir. Diğer bir ifadeyle, *politeia* zgr insanların zgr insanlar tarafından ynetilmeleridir. Oysaki tiranlıkta özgürlüğün yerini kölelik alır. Tiranın bilmesi gereken ise sadece "köleleri nasıl yneteceğinin bilgisidir" (Aristoteles, 2015, 1277b). Aslında Aristoteles, en iyi siyasal düzen olarak savunduğu *politeia* ile karma bir düzen önerir. Bu karma düzende hem zenginlerin hem de yoksulların hakları ve çıkarları korunur. Yasaların yol göstericiliğinin kabullenildiği bir siyasal düzen olan *politeia* da tutkularına esir olan yöneticilere yer yoktur; çünkü yasa, tutkudan arınmıŖ zeknın yansımasıdır

(Coşkun, 2014, 268-269). *Politeia*, tek bir kesimin çıkarlarının egemen olduğu dışlayıcı bir siyasal yapının aksine toplumun tüm kesimlerini içine alan kapsayıcı bir yönetim biçimidir.

Oligarşi ve demokrasinin birleşimi olan anayasanın amacı hem zenginleri hem fakirleri, hem zenginliği hem de özgürlüğü korumaktır. Ancak oligarşi yapısal açıdan aristokrasiye benzer. Her zaman zenginler ve iyi eğitimliler üst sınıftan insanlar olarak kabul edilmektedirler. Oysa anayasalarda eşit olabilmek için ya zenginlik, ya yetenek ya da özgür olmak ön plana çıkarılmaktadır. Bu durumda anayasal yönetim zengin ve fakir; aristokrasi zengin, özgür ve erdemli kavramlarının birleşimidir (Aristoteles, 2015, 1294a).

Karma bir düzene işaret eden *politeianın* başarısı, ortaya çıkan yönetim biçiminin hem demokratik hem de oligarşik nitelikleri taşımasıyla olanaklıdır (Aristoteles, 2015, 1294b). Diğer bir ifadeyle tüm sınıflar arasında bir denge kurulması gerektiğini savunan Aristoteles'e göre bir anayasanın iyi bir anayasaya olarak tanımlanabilmesi tüm sınıflar arasında denge gözetilen bir karma anayasa olması ile olanaklıdır (Aristoteles, 2015, 1297b).

Bir anayasanın kalıcı olabilmesi ancak iyi yazılmış olmasıyla olanaklıdır. İyi yazılan bir anayasaysa toplumda belirli bir kesimin ya da zümrenin çıkarını değil tüm kesimlerin çıkarını gözetmelidir. Tam da bu nedenle Aristoteles, ortak iyiyi gözetilen bir anayasayı savunur. Zengin kesimin çıkarlarını savunan oligarşi ile yoksul kesimin çıkarlarını savunan demokrasinin bir karışımı olan *politeia*, her iki rejimin de iyi yanlarını kendinde barındırır. *Politeia*da orta sınıf iktidardadır. Bir denge sistemi kurmaya çalışan *politeia*'da "yoksullara paralı memurluklar, soylulara ve zenginlere ise onur getiren görevler" verilir (Ağaoğulları, 2013, 373). Bu çerçevede yöneticiler toplumsal kesimler arasında bir denge kurarak bir sınıfın aşırı derecede zenginleşmesini önlemekle görevlidirler. Sitenin siyasal, toplumsal yapısında dengenin sağlanabilmesi tüm atama ve görevlerin sadece belirli bir gruba ya da kesime değil tüm yurttaşlara açık olması ile olanaklıdır. Yoksul kesimi zenginleştirmek ve orta kesimin büyümesini teşvik etmek eşitsizlik temelli pek çok siyasal, toplumsal soruna çözüm olanağı sağlar (Aristoteles, 2015, 1308b). Toplumsal kesimler arasındaki dengeyi kuracak olanlarsa yönetenlerdir. Aristoteles'in *Atinalıların Devleti* isimli eserinde, Atinalı devlet adamı Solon âdeta Aristoteles'in çizdiği ideal devlet adamı portresinin cisimleşmiş halidir. Aristoteles'e göre çağın Atina'sının çatışmalı, gerilimli siyasi arenasında çatışan iki taraftan birinin desteğini alarak tiran olabilecekken kentin kurtuluşunu, çıkarlarını gözetilen Solon, tiran olmayı tercih etmez (Aristoteles, 2013, 8).

Kamçı benim yerime kötü niyetli ve açgözlü
Birinin eline geçseydi halkı dizginleyemezdi
Taraflardan birinin ya da diğerinin isteklerini
Onaylasaydım bu kent birçok insanımı yitirirdi (Aristoteles, 2013, 14).

Hatta Solon, ne toprağı yurttaşlar arasında yeniden bölüşürmesini bekleyen halkı, ne de eski ya da eskisine benzeyen bir siyasi rejim kurmasını bekleyen soyluları memnun edebilir. İleride Machiavelli'nin kesimleri memnun edemediğı için daha yaşarken tiran Pesistratos'un yükselişini görmekle eleştirdiğı Solon, ülkesini kurtarmak uğruna en iyi yasaları yaparak iki kesiminde düşmanlığını kazanmayı tercih eder (Aristoteles, 2013, 12).

Ayrıcalıklarımı ne azalttım ne de arttırdım,
Halka kendisine yetecek kadar pay verdim.
Güçlü olup zenginlik içinde yüzenlerin de
Hak ettiklerinden fazlasını almalarını engelledim.
Kalkanımı iki kesime karşı yüksek tutarak, hiç kimsenin
Diğere haksız yere üstünlük sağlamasına izin vermedim" (Aristoteles, 2013, 13).

Solon gibi Perikles de Aristoteles'in çizdiği ideal devlet adamı portresine uyan bir devlet adamıdır. Perikles, ünlü *Cenaze Söylevi* 'nde çağın Atina'sının siyasal yapısını dile getirirken Atina'nın özgürlükçü siyasal yapısına vurgu yapar. Perikles döneminde Atina tam da Aristoteles'in eserlerinde vurguladığı gibi azınlığı ya da belirli bir kesimin çıkarlarına uygun olarak değil toplumun çıkarlarını dikkate alarak yasalar karşısında herkes eşit kabul edilerek yönetilir; siyasal yaşamında tüm görevlerde ve onurlandırmalarda liyakat ölçütü olarak alınır. Böylece yurttaşların, sınıfsal konumları her ne olursa olsun Atina yurttaşı olmaktan gurur duyacakları bir yönetim sergiler. Bu dönemde maddi durumu kötü olan yurttaşlar başkaları tarafından aşağılanmazlar; yurttaşlar gündelik işlerinde memurlara, yasalara karşı saygı gösterirken, saygı göstermeyen yurttaşlara toplum tarafından dışlanır. Böylece insanlar gerek kendi işleriyle gerekse de devlet işleriyle ilgilenebilirler. Basit bir zanaatkârın devlet işleriyle devlet konularına hâkim olmasının önündeki tüm engeller kaldırılır (Thukydides, 2010, 82).

Aristoteles'in sitesinde siyaset kendinde bir amaç ya da salt bireyin haklarını korumak için yapılan bir etkinlik değildir. Siyasetin amacı insanın kendisini gerçekleştirmesinin siyasal koşullarını yaratmaktır (Erkızan, 2013, 22). Bu çerçevede Aristoteles'e göre siyaset adamı da siyasetin amacına uygun bir kavrayışla siyaset yapar.

Aristoteles'in kavramsal çerçevesini çizdiği siyaset adamının günümüz siyasetçilerinden farkı tam da bu noktada ortaya çıkar. Aristoteles'e göre bir siyaset adamı, insana, topluma, ideolojik ya da sınıfsal bir kaygıyla bakmak yerine, tüm toplumun ortak iyisini, bireyin kendini gerçekleştirmesinin olanaklı koşullarını yaratma kaygısını taşıyan bir devlet adamı portresi çizmelidir. Bu bağlamda, Aristotelesçi kavrayışa uygun bir siyaset adamı portresini tanımlayacak kavramlar, erdem, adalet, ortak iyi, mutluluk ve özgürlüktür. Aristoteles'in devlet adamına biçtiği rol olan yurttaşların ruhunun yetkinleşmesi, bütün topluma mutluluğun ya da mutsuzluğun yollarını öğretmesi kendisinin etik bir özne olması, iyi, erdem, adalet, mutluluk gibi kavramları temel almasıyla olanaklıdır (Aristoteles, 1996, 29). Bir devlet adamı anayasaya uygun davranmalı, görev ve sorumluluklarının bilincinde olmalı ve bu sorumlulukları yerine getirebilmek için gerekli erdeme sahip olmalıdır (Aristoteles, 2015, 1309b). Yurttaşlarının erdemli bir yaşam sürebilmeleri, ruhlarının yetkinleşmesi devlet adamının sorumlulukları arasındadır. Bununla beraber yurttaşların ruhunun yetkinleşmesi, erdemli bir yaşam sürebilmeleri, belirli bir refah seviyesi ve boş zaman ile olanaklı olduğundan, iyi bir siyaset adamının erekleri arasında yurttaşları için erdemli yaşamı olanaklı kılacak bir refah seviyesini ve boş zamanı sağlamaktır (Kalaycı, 2014, 266).

Devlet adamının bu ideali gerçekleştirebilmesi kendisinin iyi, erdem, mutluluk, ortak iyi, adalet konularında yetkin olabilmesi, *phronesis* sahibi olması, diğer bir ifadeyle, yargı yetisiyle doğru kararları verebilen bir insan olmasını yoluyla olanak kazanır. *Phronesis* sahibi olmadan sadece başka siyaset adamlarının eylemlerine ya da başka devletlerin yasalarına bakarak ve onları kopya ederek toplum için yasalar yapan bir siyaset adamı, büyük bir olasılıkla ne iyi bir yasa koyucu ne de olağanüstü bir siyaset adamı olacaktır (Aristoteles, 1996, 30).

Erdemli olmak yerine hazları tercih eden siyaset adamlarının da ideal bir siyaset adamı olamayacağı açıktır. Siyaset yaşamına ün ve servet kazanmak, güç ve iktidar elde etmek için bağlanan insanlar, toplumun ortak iyisini dikkate almak yerine kişisel refah ve mutluluklarının peşinde koşacaklardır. Erdem yerine hazzı, parayı, gücü, iktidarı tercih eden bu siyasi figürler, aslında bireysel kaygılar nedeniyle siyaset yaptıkları için doğru anlamıyla siyaset adamı da olamazlar. Aristoteles'e göre siyaset adamları, erdemli, güzel eylemlerini salt o eylemlerin kendilerinden ötürü tercih eden, siyaset yaşamına bağlanan insanlardır (Aristoteles,

1999, 1216a 22-26). O halde, Aristotelesçi kavrayışa uygun edimlerde bulunan bir siyaset adamının, doğanın kendisinden ve doğru olandan aldığı ve onların yardımıyla neyin adilce, neyin güzel ve neyin teşvik edilmesi gerektiği hakkında yargıya varacağı bazı ölçütlere sahip olması gerekir (Aristoteles, 1996, 30). Bu ölçütler, Aristoteles'in siyasal düşüncesi bağlamında iyi, erdem, adalet, mutluluk gibi etiğin kavramlarıyla oluşurlar. Öyleyse Aristoteles'in çizdiği gerek ideal site gerekse de ideal devlet adamı etik bir temel dayanır. Siyaset, canlılar arasında tek etik varlık olan insanın etkinliğidir. İnsan etik bir varlıktır; çünkü insan doğru ile yanlış, iyi ile kötüyü akılsal yargıları aracılığıyla ayırt edebilir. Siyasetin etik bir temele dayanması siyaset adamlarının etik, erdemli birer özne olmaları gerektiği anlamına gelir ki bu erdemler yukarıda da belirtildiği gibi akıl ve karakter erdemleridir. Bir siyaset adamı akıl erdemlerinden ancak pratik bilgeliği imleyen *phronesis* sahibi olursa toplumu yönetirken yargı yetisiyle doğru kararlar alabilir. Yine bir siyaset adamı karakter erdemine sahipse erdemli eylemleriyle topluma doğru bir örnek olabilir ve tutkularının esiri olmaz. Aristoteles'in işaret ettiği gibi tutkularının peşinde koşan bir siyaset adamı tutkularını tatmin edebilmek için kendi aklı dâhil her şeyi araçsallaştırabilir. Güç ve iktidar ereği adına toplumu ayrıştırabilir ya da iktidar sahipleri kendi inandıkları, kabul ettikleri değerleri tüm topluma ikna etme gereği duymadan dayatarak toplumun çoğulcu yapısını ortadan kaldırmaya çalışabilirler. Oysa siyaset birbirinden farklı olan benzersiz kişilerin bir araya geldiği sitede özgür yurttaşların konuşarak, tartışarak birbirlerini ikna etmeye çalışarak gerçekleştirdikleri bir etkinliktir. Aslında bütün bunlar siyaseti olanaklı kılan zorunlu öncülleridir. Çoğulluğun olmadığı, yöneten kişi ya da sınıfın hiç kimseye danışma, konuşma, tartışma gereği duymadan kendi yargılarını dayatarak ya da halkı manipüle ederek gerçekleştirdiği etkinliğin siyaset olarak tanımlanması olanaklı değildir. Toplumun çoğulcu yapısını ortadan kaldırmak, siyasetin olanağını ortadan kaldırmak anlamına gelir ki akıl sahibi olan ve etik bir varlık olan insanın farklı düşünmesinin, konuşmasının, tartışmasının olanağının ortadan kaldırılması sonucunda ulaşılan nokta insandan daha aşağı bir yaşam formuna işaret eder. Bu açıdan siyaset, insanlara, topluma egemen olma, onlara hükmetme sanatı değildir. Günümüzde de dünyanın pek çok yerinde siyaset adamlarının etik herhangi bir kaygı duymadan siyaseti güç ve iktidar kavrayışına indirgediği gözlemlenebilir.

Aristoteles'in çoğunluğun tiranlığı kavramını açıklarken değindiği gibi siyaset belirli bir çoğunluğun görüşlerini tüm topluma dayattığı bir etkinlik de değildir. Tam da bu nedenle Aristoteles'in çizdiği ideal devlet adamı portresi ister kral, ister aristokrat ister *politeianın* yöneticisi olsun toplumun ortak iyisi temel alır. Günümüzde de demokrasinin sadece temsili demokrasi tanımı altında seçimlere indirgenmesi, seçimle iktidar olan yöneticilerin çoğunluğun desteği devam ettiği sürece meşruiyetini seçilmiş olmaya indirgeyerek muhalif görüşleri dikkate almaması Aristoteles'in siyasal düşüncelerinin hâlâ güncelliğini koruduğunun göstergesidir.

Aristoteles çağının Atina kent devletiyle Yunan coğrafyasında var olan diğer kent devletlerinin siyasal yapısını inceleyerek siyasal görüşlerini ortaya koyar. Oysa daha sonraki dönemlerde siyasal sorunlar, sınıf çatışmaları, yurttaşlık kavrayışı kent devletlerinden oldukça farklı bir siyasal yapı olan imparatorluklar bağlamında yeniden tartışılacaktır. Özellikle Roma'nın cumhuriyetten imparatorluğa geçiş sürecinde gerek bir devlet adamı gerekse de bir düşünür olan Cicero eski Yunan dünyasının siyaset anlayışını ve kavramlarını yeniden değerlendirecek, ortaya koyduğu siyasal düşüncelerle çağına damgasını vuracaktır.

3. BÖLÜM

CUMHURİYETTEN İMPARATORLAR ÇAĞINA: ROMA'DA DEVLET ADAMI

3.1 Roma Siyasal Düşüncesinin Kökenleri

Platon ve Aristoteles'e göre, insanın doğası gereği bir devlet içinde yaşamını sürdürmesi kaçınılmazdır. Gerek Platon'un gerekse de Aristoteles'in ideal olarak işaret ettikleri devlet, aynı sitede doğan yurttaşların biraraya geldiği Yunan kent devletidir. Özellikle Aristoteles ideal olarak işaret ettiği Yunan kent devletinde her yurttaşın siyasal yaşama katılması gerektiğini ve siyasal katılımın her vatandaşın varoluş biçimi olduğunu savunur. Oysaki gelecekte, benzersiz kültürel kimliklere sahip yurttaşların bir araya geldiği Eski Yunan kent devleti yerini Roma gibi çokkültürlü toplumsal yapısı olan bir devlete terk eder. Roma'nın, farklılaşan toplumsal yapısı siyasal yapısını da değiştirmiş, Yunan siyasal düşüncesi ve idealleri, Roma siyasal sisteminin ihtiyaçları karşısında yetersiz kalmaya başlamıştır. Böylece, Romalı düşünürler, Yunan siyasal düşüncesini ve ideallerini çağın Roma siyasal sisteminin ihtiyaçları doğrultusunda dönüştürürler (Aster, 2015, 212). Kuramdan çok eyleme öncelik tanıyan Romalılar yine de Helenler'den fazlasıyla etkilenirler. Bu nedenle, çiftçi-asker kökenli olan Romalılar, yeryüzünün en büyük devletlerinden birini kurmalarına karşın, entelektüel ve siyasal konularda özgün düşünce geliştiremezler. Daha çok Yunan düşünürlerini izleyen Romalı düşünürler, çeşitli düşünce sistemleri arasında sentezler kurarak bunları Roma'ya uyarlamakla yetinirler (Ağaoğulları ve Köker, 2011,13-14). Bu açıdan her ne kadar Yunan dünyası Romalılar tarafından fethedilmiş olsa da düşünsel bağlamda Roma'nın hâkimi sayılabilirler. Diğer bir ifadeyle, Helenler artık Roma egemenliğinde olan topraklarda incelikli bir kültürün gelişimine entelektüel arka plan hazırlarlar. Çağın Romalı seçkinlerinin Yunanca düşünüp konuşuyor oluşu, bu arka planın etkisinin en açık göstergesidir. Latin dünyasının Yunan karşısındaki bu düşünsel zayıflığı, Latin düşünce dünyasının önde gelen kimi düşünürleri ve Kato gibi devlet adamları eleştirir. Çağın Roma'sında kadim Latin değerleri değişime uğrarken Romalı Kato, geleneksel Roma değerlerine bir tehdit olarak gördüğü Helenik değerlere karşı Latin değerlerini savunur. Fakat Kato'nun eleştirileri sonuç vermektense; Romalı generallerin dikkate değer büyüklükteki kütüphanelerini Latin topraklarına

taşımalarıyla önce Roma kültürü, buna bağlı olarak da Romalıların gündelik yaşam biçimleri büyük ölçüde dönüşüme uğrar (Russ, 2012, 54). Başka bir ifadeyle, bir yandan Helenleşme süreci Roma'yı biçimlendirirken diğer yandan da Stoacılık, Epikurosçuluk gibi çağın etkili felsefe okulları Romalıların kültürlerini biçimlendirmeye başlar. Aynı süreçte Roma'da gelişmek de olan felsefi düşünce de, Platon'un siyasi düşünceleri, Roma siyasal düşüncesini önemli ölçüde etkiler.

Romalı düşünürler, Eski Yunan düşünürlerinin yanı sıra kendi dönemlerinin iki egemen felsefe okulu olan Stoacıların ve Epikurosçuların felsefelerinden de etkilenirler. Siyasete mesafeli duran Epikurosçuların aksine bireyin, özellikle de erdemli bireylerin siyasette yer almaları gerektiğini öne süren Stoacılar, tüm dünya için geçerli olan bir dünya devleti, başka bir ifadeyle evrensel bir devlet idealine yönelirler. Nasıl ki tek bir evren varsa, kendini bu tek evrenin bir organı olarak algılaması gereken insan da dünya üzerinde olması gereken tek devletin vatandaşı olmalıdır. Dünya vatandaşlığını (kozmpolit) savunan Stoacı düşünürler, dünyayı tek bir devletten ibaret sayar ve tüm insanlığı bu tek devletin doğal halkları olarak görür. Dünya devleti düşüncesi, Stoanın bir başka kolu olan "Orta Stoa" döneminde yeniden biçimlenir. Bu dönemde Roma'nın da baskısıyla, dünya devletinin anlamı Roma ile özdeş hale gelir. Bunun içindir ki Eski Stoanın öne sürdüğü dünya devleti kavrayışı artık bir ideal olmaktan çıkar ve pratikte Roma'nın hegemonyasını perçinleyen ideolojik bir söyleme dönüşür (Aster, 2015, 212-213). Stoacı felsefe geleneğinin en ünlü Romalı temsilcisiyse kuşkusuz Cicero'dur.

Cicero'nun siyasi görüşleriyle ilgili bilgi edindiğimiz kaynaklar, ideal devlet tasarımını çizdiği *Devlet Üzerine* ile bu ideal devletin yasalarını anlattığı *Yasalar Üzerine* adlı eserleridir. Siyaset felsefesi alanında yazılmış oldukça geniş kapsamlı olan bu eserler, Platon'un *Devlet* ve *Yasalar* adlı eserleriyle aynı adı taşırlar. Bu benzerlik Cicero'nun Platon'u tamamlama arzusunun bir sonucudur. Cicero'ya göre Platon'un ideal devleti soyut bir devlet idealidir. Cicero, Platon'un ideal devlet tasarımını ve o devletin yasalarının bu dünyadaki karşılığını göstermeye çabalar (Erçelik, 2013, 68). Cicero'nun ideal devlet tasarımında, karma anayasa savunusunun başat konu olduğu söylenebilir. Roma döneminde karma anayasa üzerine düşünceleri ilk olarak dile getiren düşünür, aslen Yunanlı olan Polybios'tur. Klasik Yunan dünyasının iki dehası Aristoteles ve Platon'u takiben oluşturduğu yönetimlerin dönüşümü kuramını farklı anayasal düzenlerin varlığına bağlayan Polybios, klasik

Yunan'ı Roma'ya bağlayan köprüyü ifade eder. Polybios'un zihnini kurcalayan soru, küçük bir devletten imparatorluğa dönüşerek çağının en güçlü egemeni olan ve çok geniş bir coğrafi alanda hüküm süren Roma'nın başarısının nedenleridir. Polybios, bu sorunun yanıtını Roma'nın anayasal sisteminde bulur. Özgün fikirler ortaya koymaktan çok Platon-Aristoteles çizgisini takip eden Polybios, toplumsal yaşamın temellerini soruştururken tıpkı Platon gibi insanların zaaflarına, tutkularına dikkat çeker. Her yönetimin önünde sonunda zorunlu bir şekilde bozulduğuna dair Platon'un yönetimlerin dolaşımı kuramını benimseyen Polybios'u karma anayasa kavramsallaştırmasına götüren düşüncenin arka planında Platon'un bozuk yönetim biçimlerine üzerine ortaya koyduğu düşünceleri yatar (Öztürk, 2013, 76). Polybios'a göre *anakyklosis* (döngü) öğretisi, her yalın devlet biçiminin kısa sürede bozulup yıkılmasının kaçınılmaz olduğunu ileri sürer.

Krallık, aristokrasi ve demokrasi diye nitelenen üç değişik anayasal biçim tanımlanmaktadır. Bu üçlünün dışında anayasal biçimlerin bulunup bulunmadığı ve bulunuyorsa bu üçünün en biçimler olarak mı sunulmak istendiği sorusudur. Bana kalırsa, bunların dışında başka biçimler bulunmadığı doğru değildir. Tarih, krallık yönetiminden ayrılan ve fakat krallık yönetimini andırır bazı özellikler barındıran mutlakiyetçi ve despotça yönetim biçimlerine sahne olmuş, yöneten kişiler haksız da olsa kral adını almış ve kullanmışlardır. Görünüşte aristokrasiyi andıran ve fakat gerçek demokrasilerden alabildiğine uzak oligarşik hükümetlere de sık sık rastlanmıştır. Kuşkusuz, aynı durum demokrasiler için de geçerlidir. Krallığın kapsamına, gönüllü olarak benimsenen şiddet ve korku yerine inandırmaya dayanan yönetim biçimlerinin gireceği açıktır. Aynı şekilde, tüm oligarşik biçimleri de aristokrasi olarak nitelenebilir; bir yerde aristokrasinin bulunabilmesinin ön şartı, iktidarın, kişisel erdemlerine göre seçilmiş en adaletli ve akıllı kişilerin elinde olmasıdır. Yine benzeri şekilde, bir yurttaşlar topluluğunun bütün üyelerinin istedikleri ya da önerdikleri her şeyi yapabilmeleri, demokrasi için belki gerekli ama hiçbir zaman yeterli değildir (Polybios, 2012, 268).

Polybios'a göre yönetimlerin bozulmalarının temel nedeni, devleti yönetenlerin kendilerini yozlaşmaya götüren aşırı tutkulara kapılmalarıdır; başka bir ifadeyle iyi yönetim biçimlerinin (monarşi, aristokrasi ve demokrasinin) her biri yönetenlerin aşırı tutku ve yozlaşmasına bağlı olarak özünde bozulmanın tohumlarını taşır. Polybios, bozulan kötü yönetim biçimlerini despotluk, oligarşi ve ayak takımı egemenliği olarak tanımlar;

Böylece ortaya bunlara ek olarak despotluk, oligarşi ve ayaktakımı egemenliği olmak üzere altı hükümet biçimi çıkar. Krallığın bozularak tiranlığa dönüşmesi ve sonra da her ikisini birden yok olması aristokrasiyi doğurur. Aristokrasi ise oligarşiye gebedir; oligarşik yönetimin haksız ve adaletsiz işlemlerinin acısını çıkarmak isteyen halk kitleleri bunun ardından demokrasiyi getirirler. Ne var ki, gelişmeler durmaz ve bir yandan yasaların horlanması, öte yandan başvuru şiddet hareketleri demokrasinin hızla ayak takımı egemenliğine dönüşmesine yol açar (Polybios, 2012, 269).

Polybios bozulmayı önlemenin yolunun ancak söz konusu üç iyi yönetim biçiminin en iyi yönlerini alan karma anayasa ile olanaklı olduğunu savunur.

Polybios'a göre karma anayasanın en iyi örneği Roma anayasasıdır. Roma anayasası her biri egemen güçler olarak ortaya çıkan üç unsuru temsil eder. Bu unsurların siyasal sistemdeki görelî yerleri eşitliğe ve dengeye göre belirlenir. Bu nedenle hiç kimse, hatta bir Romalı yurttaş bile Roma anayasasının tam olarak bir aristokrasi mi yoksa bir demokrasi yahut bir despotluk mu olduğunu söyleyemez. Polybios'a göre gözlemlerini konsüllerin erki etrafında yoğunlaştıran bir kişi anayasanın despot yönünün ağır bastığını; senatonun durumunu inceleyen kişi aristokratik bir temsil olduğunu ya da gözlemlerini halka tanınan yetkiler ve halkın elindeki erke yoğunlaştıran bir kişi ise Roma anayasasında demokrasi unsurunun fazlasıyla ağır bastığını ileri sürecektir (Polybios, 2012, 277). Roma Cumhuriyetinde konsüllük makamının monarşik ilkeyi, Senatonun aristokratik ilkeyi *Comitia Centuriata*nın ise demokratik ilkeyi temsil ettiğini gözlemleyen Polybios, bu şekilde yapılandırılan anayasal sistemin ilkesini denge ve denetleme mekanizması olarak değerlendirir. Diğer bir ifadeyle, anayasal düzenin birer parçası olan her bir kurum, diğer ikisinin gücünü dengeler ve kontrol eder (Oğuz, 2013, 98). Bu bağlamda karma anayasa, modern dünyada kuvvetler ayrılığı adını alacak siyasal düzenlemenin bir önceki modeli olarak kabul edilebilir. Ancak karma anayasa düşüncesinin kuvvetler ayrılığı kavramsallaştırmasından temel farkı, sınıfsal bir düzeneği içeriyor oluşudur. Bu açıdan karma anayasa bir sınıfın çıkarını sanki tüm sınıfların çıkarını gözetiyormuş gibi gösteren, aslında bunun tam da tersi bir sınıfın lehine hegemonya yaratıcı ideolojik bir söylem olduğu da ileri sürülebilir. Polybios'un işte bu sınıf hegemonyasını gizleyerek bir sınıfı ideolojik açıdan meşrulaştıran karma anayasacı dili Cicero düşüncesinde de kendini gösterir. Polybios gibi karma anayasayı savunan Cicero'ya göre de en ideal anayasa farklı sınıfların çıkarlarının temsil edildiği, bu bağlamda en güçlü istikrarı sağlayan anayasadır. Dolayısıyla Cicero'ya göre, monarşik, aristokratik ve demokratik iktidar unsurları ancak karma anayasa ile uyumlu bir biçimde dengelenebilir (Audier, 2006, 20). Karma anayasa kavrayışını savunmasının nedenlerinin başında tek tek bakıldığında monarşi, aristokrasi ve halk yönetimi biçimlerinin zaafı olduğunu düşünen Cicero, yapıtı *Devlet Üzerine'de* yönetim biçimlerini tanımlarken Polybios'un yanısıra Platon ve Aristoteles gibi klasik Yunan'daki öncüllerine sadık kalır. Cicero'ya göre krallıklarda ortak adalet ve hükümün tek sorumlusu kraldır. Aristokrasilerde ise halkın özgürlük alanı sınırlıdır; çünkü halk ortak yetkiden ve hükümden pay almaz; hüküm ve yetki tamamen halkta olduğundaysa, eşitlik sorunu ortaya çıkar zira bu durumda herhangi bir onur derecesi

olanaklı değildir (Cicero, 2014, 138-139). Cicero'nun monarşi, aristokrasi ve demokrasiyi tanımlayarak klasik Yunan tipolojisini yeniden formüle ettiği söylenebilir. Bu yönetim biçimlerinin her birinin kendine özgü bir sınırı vardır. Yukarıda ifade edildiği gibi monarşinin zorbalığa, aristokrasinin oligarşiye, demokrasinin de çoğunluğun keyfi yönetimine dönüşme tehlikesine dikkat çeken Cicero'ya göre, çoğunluğun sınırsız egemenliği, yasalı yönetimin bir antitezidir, çünkü keyfi bir yönetimi ön plana çıkarır (Audier, 2006, 20).

Başka bir ifadeyle Cicero, her ne kadar aristokrasi ve monarşiye, demokrasi kadar olumsuz değer biçmiyorsa da bu siyasal rejim türlerinin her birinin kendine en yakın yönetime dönüşme ve yozlaşma olasılığının farkındadır. Çünkü eğer dizginlenmezse krallığın özünde tiranlık, aristokrasinin özünde oligarşi, demokrasinin özünde sınır tanımayan bir şiddet yönetimi bulunur. Bu nedenle siyasal sistemlerdeki bozulma ve yozlaşmanın olasılığının farkında olan Cicero yönetimlerdeki söz konusu bozulmanın önüne geçmenin ancak karma anayasayla olanaklı olduğunu savunur (Tunçel, 2010, 127-128).

Tek kişinin yönetimini krallık, seçkinlerin yönetimini aristokrasi, çoğunluğun yönetimini de halk yönetimi olarak tanımlayan Cicero, *Devlet Üzerine* yapıtında bu üç yönetim biçiminden herhangi birinin hoşgörüsüyle karşılanabileceğini, fakat tercihinin ölçütünün o yönetim biçiminin insanları bir birlik içinde devlete bağlı tutan zinciri koruması olduğunu belirtir. Cicero klasik Yunan'daki öncülleri gibi etik ve siyaset arasındaki bağı tekrar ederek, “adil ve bilge bir kralın, seçilmiş önde gelen vatandaşların ya da en azından akla daha yatkın olan halkın, haksızlıklar ve aşırı arzularla yolu kesilmediği takdirde, sağlam bir yönetimde olduğunu” (Cicero, 2014, 138) ileri sürer. Bu nedenle Cicero'ya göre toplumun en üst, orta ve aşağı olmak üzere tüm kesimlerinin bir araya gelerek devletin içinde var olan sınıfsal farklılıkların ölçülü bir uzlaşmasıyla uyumu sağlanmalıdır. Böyle bir uyum, en güçlü ve en iyi güvenlik bağı olarak aynı zamanda adaletin de teminatı olur (Cicero, 2014, 187). Tam da bu nedenle Cicero, her üç yönetim biçiminin ölçülü kılınmış bir karması olan dördüncü bir devlet türünün en uygun devlet yönetimi olduğunu ileri sürer (Cicero, 2014,140). Cicero, *Devlet Üzerine* 'de ideal yönetimin, en iyi üç devlet şeklinin ölçülü ve dengeli bir karışımı olduğu görüşünü şu ifadelerle savunur; “ (...) zira devlette baskın bir kraliyet yapısı olmalı, belli seçkin kişilere özel bir otorite verilmeli, bazı meseleler de kitlenin yargısına ve arzusuna bırakılmalıdır ” (Cicero,

2014, 154). Böylece Cicero'nun önerdiği karma anayasa ile toplumun tüm sınıfları yönetime katılmış olur. Aslında, Cicero da birçok Romalı yazarda görüldüğü gibi yasalı yönetimin hüküm sürdüğü devleti (*res publica*) anarşiyle karşılaştırma eğilimindedir. Cicero'ya göre *res publica*, devlet demektir. Bu bağlamda meşru yönetim biçimlerinin her üçü de, yani monarşi, aristokrasi ve demokrasi birer *res publicadır*. *Res publicanın* ayırt edici özellikleriyse ortak iyiyi gözeten yasalı yönetim oluşudur. Demek ki aslında ortak iyiyi gözeten ve yasalara dayalı olarak iş gören bir devlet aynı zamanda *res publica* olarak tanımlanabilir. Yasalı yönetimin yerine keyfilik ve yozlaşma arttıkça meşruiyet ve devlet ortadan kalkar. Karma anayasacı siyasal düşünce geleneğinin temelinde genel olarak tiranlık, özel olarak ise halk iktidarı ve çoğunluğun despotizmi kaygısı yatar. Aşırılığa karşı ölçülülüğe ve dengeye işaret eden karma anayasacı anlayış bu yolla orta ve orta üst sınıfların çıkarına uygun bir siyaset etiği ortaya koyar (Öztürk, 2013, 8). Bu açıdan, Cicero'nun karma anayasa savunusunun yukarıda belirtildiği gibi dengeli ve ölçülü bir yönetim biçimi önerme çabasına yönelik olduğu söylenebilir. Böylece Cicero, bu yönetim biçimlerinin zaaflarını dengeleyen, toplumun tüm kesimlerinin siyasal temsilini olanaklı kılan bir karma anayasa kavrayışını savunmakla bir taraftan temsil sorununa diğer taraftan da denge-denetleme sorununa çözüm getirir. Cicero'nun savunduğu karma anayasanın içeriğini ise siyaset değil, hukuk belirler. Karma anayasanın içeriğini hukukun belirlemesi aynı zamanda Aristoteles çizgisinden bir kopuşu da ifade eder. Başka bir ifadeyle, siyasal etik yerini tekniğe, hukuka devreder (Öztürk, 2013, 41). İçeriğini hukukun belirlediği karma anayasayla Roma'da yurttaşlık bağlarının da Eski Yunan'dan farklı temeller üzerine inşa edildiği söylenebilir. Eski Yunan'da yurttaşlık bağları ahlaki yaşamın önceliği üzerine temellenirken Roma'da hukuksal bir düzen üzerine temellenir. Diğer bir ifadeyle, Eski Yunan'da yönetme yönetilme pratiğine ilişkin siyasal bir statüye işaret eden yurttaşlık, Roma'da yasal bir statüye işaret eder. Romalı cumhuriyetçiler için yurttaşlık yönetim pratiğinde ortaya çıkan bir olanaktan çok Eski Yunan'da olduğu gibi ne ahlaki arka planı olan ne de katılım gerektiren bir statüdür (Tunçel, 2010, 118). Roma'nın yurttaşlık statüsünün, bireyin, Roma hukukunun kılavuzluğunda ve himayesinde yaşadığının göstergesi olduğu söylenebilir. Bu statü bireyin gerek özel gerekse de kamusal yaşamını, siyasal katılımında herhangi bir çıkarı olsun ya da olmasın etkiler. Roma yurttaşlığı, modern yurttaşlık kavrayışına benzer bir biçimde, bir ödevler ve haklar modelidir (Heater, 2007, 51). Ödevler ve haklar modeli olması

bağlamında Roma'da yasal bir statüyü işaret eden yurttaşlık anlayışı Eski Yunan'da özgür olmanın yolunu işaret eden yurttaşlık kavrayışından farklılaşır. Roma yurttaşları, demokrasi kaygısı değil, korunma kaygısı, siyasal güç kaygısı değil özel güvenlik kaygısı için mücadele ederler. Onlar, bu güvenliğin kamusal, kurumsallaşmış güvencelerine sahip olmak isterler. Dolayısıyla, özgürlük (*libertas*) bağlamında da Roma yurttaşlarının pasif, savunmacı, negatif özgürlük kavrayışı için mücadele ettikleri söylenebilir (Pettit, 1998, 50). Romalı yurttaşlara negatif özgürlüğü sağlayacak olan temel ise hukuktur. Roma döneminde, yurttaşlık ve özgürlük, cumhuriyetçiler tarafından birbirine eşit görülür ve özgürlük ancak hukukun üstünlüğünün kabul edildiği bir rejimde olanaklı olan bir statüdür. Yasalar, yöneticilerin elinde bulundurduğu otoriteyi olanaklı kılarken, aynı zamanda yurttaşların paylaştığı özgürlüğü de olanaklı kılar (Pettit, 1998, 60-61). Açıkçası, Roma'nın bunalıma girdiği bir dönemde, *Devlet Üzerine*'yi yazan, eserinde halkın ortak iradesinin siyasal temsiline ilişkin düşüncelerini ortaya koyan Cicero da siyasal düşüncesini negatif özgürlük kavrayışı temelinde geliştirir. Cicero'ya göre iktidar, yüksek devlet görevlileri ve *senatus* aracılığıyla halkın çıkarı için etkinlik gösterir. Bu nedenle, Cicero'ya göre, halkın ortak sorunları doğrudan doğruya üstlenmesine gerek yoktur (Audier, 2006, 17).

Roma yurttaşlarının siyasal bir hak olan negatif özgürlük için oldukça uzun bir siyasal mücadele verdikleri söylenebilir. Roma yurttaşlığı, senatoda temsil edilen ve nüfusun sadece yüzde onluk kesimini oluşturan varlıklı *Patricilerle*, nüfusun yüzde doksanını oluşturmakla birlikte kendilerini temsil yeteneğinden yoksun kalan yoksul *Plebler* arasındaki yaklaşık iki yüzyıl süren bir mücadelede biçimlenir (Tunçel, 2010, 115). Roma yurttaşlığının biçimlendiği sınıf çatışmalarının arka planında zengin *Patricilerin* geçmişten gelen otoritelerini ve yüksek konumlarını *Pleblere* karşı koruma çabasıdır (Hamilton, 2014, 541). Sınıf çatışmalarıyla Aristoteles'in yurttaşlar arasındaki uyum arayışı, yerini Roma yurttaşlığında çatışma ve uyumsuzluğa bırakır. Çatışma ve uyumsuzluk olgusu bir idealden çok Roma tarihinin kendi özgün siyasal koşullarının bir sonucudur (Tunçel, 2010, 115).

Roma siyasal sisteminde farklı sınıfları oluşturan *Plebler* ve *Patriciler* temsil ettikleri sınıfın haklarını savunurlar. Cicero'ya göre, tribünler yoluyla halkın siyasal sisteme katılması, başka bir ifadeyle, siyasal sistemin, çatışan çıkarları içine alacak biçimde düzenlenmesi iki açıdan önemlidir. Öncelikle çatışan çıkarların birbirini

denetleyerek siyasal dengenin devamının sağlanması ancak tüm çıkar gruplarının siyasal sistem tarafından içerilmesiyle olanaklıdır. Böylece, çatışan çıkarlar karşılıklı olarak birbirlerini sürekli denetleyerek, haksız bir güç edinme olasılığına karşılık kontrol mekanizmasını oluştururlar. Dolayısıyla, tribünlerin varlığı siyasal sisteme muhalif olan başkaldırıları sivil çatışmalara dönüştürerek, halkın siyasal sistemin içinde yer almasını olanaklı kılar (Tunçel, 2010, 116). Bir başka ifadeyle tribünlerin varlığının, çatışan sınıf çıkarlarının *consilium* (münazara etme, tartışma, beraberce karar alma) ile çözülmesinin olanaklı koşullarını hazırladığı söylenebilir. Cicero'ya göre, bir devletin tarih sahnesinde kalıcı olması, o devletin ancak *consilium*la yönetilmesi ile olanaklıdır (Erçelik, 2013, 69). Tribünlerin varlığı çatışan siyasal çıkarların *consilium* ile çözülmesinin siyasal zeminini hazırlarken her zaman sivil çatışmaları önlemeye yeterli olmaz. Roma siyasal tarihinin dönüm noktalarından biri olarak kabul edilebilecek Gracchus olayı bu duruna örnek gösterilebilir. İ.Ö. 33 yılında tribün Tiberius Gracchus, topraklarından yoksun kalmış köylülerin kendilerine ayrılan kamu topraklarında yeniden yerleştirilmelerini öngören bir yasa tasarısı hazırlar. Bu yasa tasarısı büyük toprak sahiplerinin direnişine karşın Gracchus'un önerisiyle yasalır. Ancak Gracchus'un ertesi yıl için tribünlüğe ikinci kez adaylığını koyarak yeni yasalar çıkaracağını ima etmesi, senatörleri harekete geçirir. Senatörlere göre Gracchus krallığa özenmektedir. Bu gerekçeyi öne sürerek senatörlerin, silahlı adamlarının yardımıyla, Tiberius Gracchus ve 300 taratarını öldürmeleri ile tribünlerin dokunulmazlığı çiğnenirken ilk kez bir siyasal çatışma kan dökülerek sona erdirilir. Bu olaydan sonra, siyasetçilerin beslediği silahlı çeteler, Roma siyaset sahnesinin vazgeçilmez öğeleri haline gelirler (Ağaoğulları ve Köker, 2011, 42). Böylece, Gracchus olayıyla *consilium*un yerini başka bir şey alır, siyaset, sadece tartışma, beraberce karar alma yöntemiyle yönetilen bir süreç olmaktan çıkar, güç olgusu, siyasal çatışma ve uyumsuzluğun çözümünde temel belirleyici öğelerinden biri olur.

Halkın tümüyle siyasal yaşamın dışında bırakıldığı sistemlerin önünde sonunda yıkılmaya mahkûm olduğunun farkında olan Cicero, halkın siyasal yapının içinde yer almasının, siyasal istikrar için gerekli olduğunu düşünür (Ağaoğulları ve Köker, 2011, 65). Böylece, karma anayasanın kapsayıcılığı tüm toplumsal kesimlerin yönetimde temsil edilmesini ve bu yolla yurttaşların hak ve çıkarlarının korunmasını olanaklı kılar (Tunçel, 2010, 128). Devlet ile müzik arasında bir analogi kuran

Cicero, nasıl müzikte farklı notalar varsa toplumlarda da farklı sınıfların bulunduğunu ve nasıl ki, iyi bir beste ancak farklı seslerin en iyi harmonisinden oluşuyorsa, devletin de farklı sınıfların uyumundan oluştuğunu ileri sürer (Oğuz, 2013, 99). Daha çok aristokratik gücün egemen olduğu Cicero'nun karma anayasa modelinde, temel anayasal değişimler ancak dengeli bir hak, ödev ve fonksiyon dağılımıyla engellenebilir. Karma anayasayla, konsüller yürütme erkine (*potestas*), senatonun erdemli üyeleri otoriteye (*auctoritas*) ve halkta özgürlüğe (*libertas*) sahip olur (Oğuz, 2013, 100). Böylece Cicero'nun adil ve dengeli bir karma anayasa kavrayışı, gücün üç sınıf arasında eşit paylaşımının aksine mutlak karar verme erkine sahip olan monarşik ve aristokratik güçlerin, halk gücü tarafından denetlendiği bir rejimi ifade eder (Oğuz, 2013, 101). Cicero'ya göre çeşitli sınıflar arasında bir denge işlevi gören karma anayasayla toplumu oluşturan tüm sınıflara bir dereceye kadar *libertas* (özgürlük) verilirken bu, yurttaşlar arasındaki eşitsiz *dignitas*'a (onur) göre eşitsiz biçimde dağıtılır. Roma Cumhuriyeti, toplumsal düzen hiyerarşisinin olduğu ve bu hiyerarşiyle beraber toplumsal hiyerarşiye bağlı siyasi haklar hiyerarşisinin kurulduğu bir siyasal yapı sergiler. Aslında Cicero, karma anayasa kavrayışıyla, ilk bakışta demokratik ilke gibi görünen aritmetik eşitliği, aristokratik orantılı eşitlik kavramıyla birleştirmeye çalışır. Bütün insanlara Protagorasçı anlamda adalet duygusu verirken adaleti, Platoncu bir çizgide toplumsal ve siyasal hiyerarşiyle tanımlar (Wood, 2009, 153-154).

Cicero, önerdiği karma anayasa ve yasalarla büyük ölçüde Roma'yı işaret etmektedir. Cicero, Platon gibi kâğıt üzerinde kendine ideal bir ülke tasarlamak yerine, söyledikleriyle yeryüzündeki varolan bir devleti işaret etmekte ve böylece söylemlerini somut bir devlet yapısıyla sınırlandırmaktadır. Roma devleti, halkın tüm sınıflarının yönetime katılmasıyla soyut, evrensel, genel-geçer bir yasa kavrayışından yola çıkılarak inşa edilmiş hukuk ve adalet sistemiyle ideal devlet düzeninin ve ideal yasaların yeryüzündeki somutlaşmış halidir (Erçelik, 2013, 72). Cicero'nun hukuk üzerine çalışmaları, çağın Roma'sında yaşanan siyasal gerilimi, istikrarın ve sürekliliğin güvencesi olan bir hukuk devleti ile aşmanın felsefi temellerini ortaya koyma çabası olarak değerlendirilebilir. Bu nedenle hukukun ilkelerini araştırmaya yönelen Cicero, bu ilkelerin temelinin felsefede aranması gerektiği ileri sürer: Hukuk bilgisine ne *preator*'un kararnamesinden ne de Oniki Levha Yasalarından ulaşmak olanaklıdır; hukuk bilgisini olanaklı kılan felsefi bilgidir. Çünkü

açıklanması gereken hukukun doğasıdır ve bunun insanın doğasında aranması gerekir (akt. Moatti, 2011, 155). Hukukun doğasını insanın doğasında arayan Cicero, bu doğanın temellerini, krallar, gelenekler ya da halk yerine yalnızca egemen ve evrensel olan akılda, “doğa yasası”nda, *Summa Lex*’te bulur.

Cicero’ya göre halk, tesadüfen bir araya gelerek devlet kurmaz; bir halkın devlet çatısı altında bir araya gelmesi, ortak yararı gözetilen bir hukuk oluşturmasıyla olanaklıdır. Hukukun üstünlüğünü kabul ederek bir araya gelen kişilerin bir araya geliş nedenleri ise insanın doğasıyla ilgilidir. Cicero da Aristoteles’in *zoon politikon* kavrayışını izleyerek insanların doğaları gereği yalnız yaşayamadıklarını, bu nedenle de bir arada yaşamaya eğilimli olduklarını ileri sürer. Cicero’nun, yapıtı *Devlet Üzerine*’de bir halk unsuru olarak tanımladığı devlet, çoğunluğun ortak yararı için üzerinde anlaştığı yasa birliği olan bir sosyal birliktir. İnsanların bir araya gelmesinin öncelikli nedeniyse zayıflık ya da ihtiyaçları değildir. İnsanların her şeye sahip olsa da daha önce belirtildiği gibi bir araya gelmeye, topluluk kurmaya eğilimli olduklarını savunan Cicero’ya göre yalnız yaşamak insan doğasına aykırıdır (Cicero, 2014, 137). Yeryüzünde meydana gelen her şey insanlığın kullanımı için yaratılmıştır ve insanlar bizzat insanlar için, birbirlerine yararlı olabilsinler diye doğmuştur ifadesiyle insanın toplumsallığına vurgu yapan Cicero’ya göre insanlar yeteneklerini, uzmanlıklarını ve işlerini diğer insanların hizmetine sunmalıdırlar. Böylece birbirlerinin yetenek, uzmanlık ve işlerinden yararlanan insanlar arasındaki bağlar güçlenebilir (Cicero, 2013, 12).

İnsanların bir arada yaşamalarının olanaklı koşullarının temeli, adalet, hukuk ve yasalara dayanır. Adaletin doğasını açıklamak için insan doğasını inceleyen Cicero’ya göre insan, tüm canlı varlık türleri arasında akıldan pay alan tek canlıdır; fakat yalnızca insanda değil, tüm evrende akıldan daha tanrısal bir şey yoktur. Cicero, aklın tam olarak gelişip mükemmelleşmesini bilgelik olarak tanımlar. Akıl hem insanda hem de Tanrı’da var olan, insanın Tanrı’yla ilk ortaklaşa ögesidir; fakat aklın insanın Tanrı’yla ortaklaşa ilk ögesi olması tek başına yeterli değildir. Ortaklaşa aklın yanı sıra doğru akıl da ortaklaşa olmalıdır. Cicero, doğru aklı “yasa” olarak tanımlar. Böylece, insanlar yasaya tanrılarla ortaklaşa sahip bulunurlar. Yasayı paylaşanlar adaleti de paylaşırlar; bütün aklı, yasayı paylaşanları aynı devletin üyeleri sayan Cicero’ya göre bütün evren, gerek tanrıların gerekse de insanların üyesi oldukları bir kamu devletidir (Cicero, 2012, 324).

Yasayı “doğru akıl” olarak tanımlayan Cicero, akıl sahibi olan herkesin yasayı bilme kapasitesine sahip olduğunu ileri sürer; çünkü yasa, evrensel olarak her insanın zihnine yazılmıştır. İnsanlığın bütün üyelerinin benzerliği nedeniyle doğayla uyum içinde yaşayan her insan yasayı bilme potansiyeline sahiptir. Yasa, sosyal konumu ne olursa olsun, ister aristokrat ister köylü herkesi bağlar, öyle ki kralların ve yöneticilerin dünyevi kanunları, doğru aklın yasası olan adalet ve doğayla uyumlu olmalıdır (Tannenbaum ve Schultz, 2011, 106). Dolayısıyla, Cicero’nun, adalet anlayışının temel kavramının “doğa yasası” olduğu söylenebilir. Doğanın bir parçası olan her şeyde bulunan doğa yasası, evrensel akıldan pay aldığı için insanlarda da bulunur; evrensel, genel-geçer ve mutlaklıdır (Erçelik, 2013, 72). Cicero’ya göre iyinin ve kötünün, doğrunun ve yanlışın sınırlarını doğa yasası belirler. Cicero, doğal hukuk kavrayışını *Yasalar Üzerine*’de şöyle açıklar:

Gerçekten de doğaya uygun olarak, bütün insanlar için geçerli olan değişmeden sonsuza değin süren bir yasa –doğru akıl- vardır. Bu yasa, buyruklarıyla insanları ödevlerini yerine getirmeye iter, yasaklarıyla da bunları hata işlemekten alıkoyar. Bu yasayı, insan yaşamıyla sakatlamak, hiçbir zaman ahlakça haklı ya da işlemlerini engellemek, izin verilebilecek bir şey olmaz, bütün kaldırmak ise, düpedüz olanaksızdır. Roma’da bir kural, Atina’da başka bir kural koyamayacağı gibi, kendisi bugün bir kural yarın başka bir kural da olmaz. Bütün zamanlarda, bütün halkları bağlayan, sonsuz ve değişmeyen tek bir yasa ve bu yasanın yazarı, yorumcusu ve destekleyicisi olan, adeta bütün insanların ortak efendisi, yöneticisi Tanrı vardır (Cicero, 2012, 328-329).

Hukukun türetildiği öncülleri, doğada ve tanrılarla insanlar arasındaki ortaklığı kuran akılda arayan Cicero’ya göre doğal hukuk, tüm insanları akılcılık temelinde birleştirir ve yasayı da bu temel üzerinde düşünür (Tunçel, 2010, 125).

Doğa yasalarını takip ederek oluşturulan “adalet” ise ortak yararın hizmetindedir ve bu nedenle de kimseye zarar vermez (Cicero, 2013, 14). Adaletin ortak yarara hizmet edebilmesi için yasaların fayda ya da çıkar gözetmemesi gerekir. Cicero’ya göre gerek “adalet” gerekse adil olanın yerini bulması anlamındaki “hakkaniyet”, bireysel yarar ya da çıkar için değil kendileri için istenmeli, tercih edilmelidir; çünkü adaleti bireysel yarar ya da çıkar üzerine temellendiren bir bakış açısı, başka bir çıkar ya da yararı gözetken bakış açısı tarafından yıkılmaya mahkûmdur. Böylece Cicero, adaleti yarar ve çıkar kavrayışı çerçevesinde inceleyen bazı Sofistlerin (özellikle Antiphon) ve kuşkucu Karneades’in yasa anlayışlarını da çürütmeyi amaçlar (Ağaoğulları ve Köker, 2011, 52). Başka bir ifadeyle, Cicero, ortak yarardan çok bireysel yararı gözetken Sofistik adalet anlayışının toplumu bir arada tutmakta zorlanacağını düşünür (Skinner, 1999, 49). Adil olan ve doğal akıldan türeyen doğa yasasının evrenselliği, değişmezliği ilkesine karşılık, pozitif hukukun

yasaları insanlar tarafından belirlenirken bu yasalar zaman ve mekâna göre değişiklikler gösterebilirler. Söz konusu değişiklikler, toplumsal yasalara yol gösteren ilkenin, evrensel adalet ilkesi yerine fayda olmasından kaynaklanır. Pozitif hukukun yasalarına meşruluk katan ise yaptırım gücüdür. Ülke çıkarlarına göre değişiklik gösteren pozitif hukukun adil olup olmadığı da tartışmalıdır (Tunçel, 2010, 126).

Cicero'nun doğal hukuk kavrayışı, Platon'un felsefesinin dünyevi Roma siyasetinin kavramlarına çevirisi olarak da okunabilir. Cicero, insanlar arasındaki eşitsizliğin kaynağını da doğal hukukla açıklayarak eşitsizliği hukuksal, normatif bir zemine oturtur. Böylece Cicero, Platon'un sınıflar arasında hiyerarşiye dayanan felsefesini izleyen bir hukuk anlayışı oluşturur. Cicero'ya göre yükümlülüklerde eşit olan insanlar, haklarda eşit değildir (Wood, 2009, 155). Cicero toplumsal sınıflara uygun bir biçimde farklı sınıfların farklı türden bir saygıyı hak ettiği konusunda ısrarlıdır. Bu açıdan Cicero'ya göre bir soylunun yaşamı, köylünün yaşamından daha değerlidir ve saygıyı hak eder. Cicero için, *iuris consensus* (yasal rıza), hukuk temelinde bir anlaşmaya işaret eder; bu anlaşmada herkes gönüllü olarak yasaya boyun eğer. Gönüllü olarak yasaya boyun eğen her yurttaş toplumsal hiyerarşi içindeki farklılıklarına rağmen ödevleri ve hakları ile uyumlu ve eşit bir biçimde ortak yarara katılır (Moatti, 2011, 156). Sınıflararası hiyerarşiyi savunan, siyasal eşitsizlikler üzerine kurulu adalet anlayışıyla Cicero, herkesin toplumsal konumlarına, işlevlerine ve yeteneklerine göre hak ettiğini aldığı bir dağıtıcı adalet düşüncesi ortaya koyar (Moatti, 2011, 156). Cicero'nun adalet anlayışı, onun mülkiyet üzerine düşüncelerine de yansır. Özel mülkiyeti doğal bir hak olarak tanımlayan Cicero'nun John Locke'tan yüzyıllar önce toprak reformunu öngören herhangi bir girişimin adalete aykırı olduğunu ileri sürmesi, onun aristokratik bakış açısının somut bir sonucudur (Ağaoğulları ve Köker, 2011, 56).

Cicero'nun aristokratik bakış açısı sadece adalet anlayışıyla sınırlı kalmaz. Cicero'ya göre her insan akıl sahibi olsa da doğa yasalarını anlama yetisi bağlamında eşit değildir; çünkü Cicero'ya göre doğa yasalarını ancak yargı yetisi kuvvetli, doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ayırt edebilecek küçük bir azınlık olan bilgeler kavrayabilir; dolayısıyla neyin doğal yasası olduğunu bilgeler belirlerler. Cicero'nun doğa yasası anlayışı aynı zamanda yöneticilerin keyfi yönetimden de sakınmalarını gerektirir; çünkü Cicero, yöneticilerin toplumu kendi yararları, çıkarları

doğrultusunda değil, doğa yasalarına ve ortak yarara uygun olarak yönetmeleri gerektiğini savunur. Örneğin tiranların düzenlediği yasalar, kişisel yarar ve çıkarı gözettiği için uygulanmış olsalar da, doğal hukuka aykırı olduğu için yasa sayılmazlar (Ağaoğulları ve Köker, 2011, 53).

Bu açıdan siyaset adamının görevi, genel ve özel arasındaki uyumu sağlamak üzere, doğa yasasına başvurmaktır. Diğer bir ifadeyle, siyaset adamı uzlaşma yoluyla kabul edilen doğru yerine, doğa yasasını temel alan doğruya yönelir. Böylece akıl, iyinin ve doğrunun temelini atarken insanın tanrısal yanını ve toplumsallığını da tanımlar (Moatti, 2011, 155). Doğa yasasını savunan Cicero, doğa yasasına aykırı, keyfi yönetimin hüküm sürdüğü tüm yönetim biçimlerini eleştirir. Cicero'ya göre doğuştan sahip olunan bir hak olmayan, ancak Roma yasalarının güvencesi sayesinde sivil haklar toplamı olan özgürlük, keyfi bir yönetimde olanaklı değildir (Audier, 2006, 21). Bu açıdan doğa yasasının yasa koyucu tarafından kamu yönetiminde egemen kılınması güçlü ve bilge bir liderlik gerektirir. Cicero her ne kadar akıl sahibi varlıklar olarak insanların doğa yasasını bilme kapasitesine sahip olduklarını düşünse de doğa durumunda vahşi bir yaşam süren insanların ancak güçlü ve bilge bir liderin önderliğinde uygar yaşama geçtiklerini *Buluş Üzerine (De Inventione)* yapıtında şu ifadelerle dile getirir: “Bir zamanlar, aklın ve yasaların rehberliğinden yoksun vahşi hayvanlar gibi yaşayan insanlar, bu yaşam tarzını bilge, kahraman bir liderin sayesinde terk ettiler” (akt. Skinner, 1999, 53). Cicero'ya göre, başlangıçta her türlü yeniliğe karşı çıkan, vahşi bir yaşam süren insanları, hukukun bağlayıcılığı altında yaşamaya yönlendiren güçlü ve bilge bir kimsedir. Başka bir ifadeyle Cicero, uygar bir yaşama geçen insanların hukukun bağlayıcılığı altında yaşamasını, güçlü ve bilge bir kimsenin günün birinde insanları, doğal ve vahşi tavırlarını terke ikna etmeyi başarmış olması ile açıklar. Cicero, insanlığın toplumsal ve siyasal yaşama geçişini, kendimize ait akılcı ve iradi bir kararın sonucu olarak değil, beğenimizi kazanmış bir bilge ve kahraman figürünün başarısı olarak görür (Skinner, 1999, 53). Dolayısıyla Cicero'ya göre keyfi bir yönetimin yerine doğa yasasının devlet yönetiminde egemen kılınması, ancak bilge ve güçlü liderlerin varlığıyla olanaklıdır. Böylece yönetim biçimlerinin, yönetenlerin eğilim ve istençlerinden bağımsız düşünülmemeyeceğini ileri süren Platon gibi Cicero da her devletin durumunun onu yöneten kişi ya da kişilerin eğilimine ya da istencine bağlı olduğunu ileri sürer.

Cicero'ya göre, siyasal değişim ve dönüşümlerde belirleyici olan yönetim kademesinin eğilim ve istençleridir. Bu açıdan iyi ve kötü yönetimler arasındaki sınır, yöneticilerin iradesinin iyiliğiyle ya da kötülüğüyle çizilir. Gerçekten de çağın Roma'sında Sezar'ın ömür boyu diktatör ilan edilmesiyle başlayan siyasal süreç, Cicero'nun yönetenlerin eğilim ve istençleriyle yönetim biçimleri arasındaki işaret ettiği ilişkinin en somut örneğini oluşturur. Roma, cumhuriyet döneminde iktidara sahip yöneticilerin yozlaşan eylemleri sonucunda iç savaşa ve diktatörlüğe sürüklenirken, iç savaş sonrası Augustus'un İmparatorluğu döneminde ise altın çağını yaşar. Augustus, altıncı ve yedinci konsüllükleri sırasında iç savaşın alevlerini söndürdükten sonra, toplumun onayını alarak her konuda mutlak hâkimiyeti elde ettiği halde, egemenliği *Senatus* ve Roma halkının özgür iradesine teslim eder (Augustus, 2009, 87). Üstelik Augustus *Senatus*un kendisine sunduğu diktatörlük teklifini de geri çevirdiğini şu ifadelerle dile getirir:

Marcus Marcellus ve Lucius Arruntius'un consulluğu zamanında, gerek Roma dışındayken gerekse bizzat Roma'da bulunduğum sırada, şahsıma hem halk hem de *Senatus* tarafından dictatorluk teklif edildiğinde, kabul etmedim. Ama korkunç bir buğday kıtlığı çektiğimiz bu dönemde, erzak tedarik etme görevini geri çevirmediim ve bu görevi öyle başarılı yönettim ki, masraflarını tamamen kendim üstlenerek birkaç gün içinde bütün ulusumuzu yaşadığı bu korkudan ve içinde bulunduğu bu tehlikeden kurtardım. O zaman yine şahsıma her yıl yenilenmek üzere ömür boyu consulluk görevi teklif edildiyse de kabul etmedim. Marcus Vinicius ve Quintus Lucretius'un consulluğu sırasında ve ardından Publius Lentulus ve Gnaeus Lentulus'un consullukleri döneminde ve üçüncü kez de Paulus Fabius Maximus ve Quintus Tubero consulken, *Senatus* ve Roma halkı oy birliğiyle benim tam yetkeyle ve tek başıma yasa ve ahlak denetmemi olmalarını kararlaştırdıklarında, atalarımızın geleneklerine ters düşecek bu görev teklifini hiçbir şekilde kabul etmedim (Augustus, 2009, 37-39).

Dahası Augustus, siyasal iktidarı kişisel servetini artırmanın bir aracı olarak görmediği gibi kişisel servetinden devletin hazinesine yardım yapar; “dört kez şahsi servetimden devlet hazinesine bakan memurlara yüz elli milyon *sestertius* ödeyerek hazineye yardımda bulundum” (Augustus, 2009, 57). Oysaki Roma'nın yönetim biçimi Augustus'tan önce her ne kadar bir cumhuriyet olarak adlandırılırsa da önce Sulla sonra da Sezar ve Antonius'un diktatörlükle yönetilen Roma'da “cumhuriyet” sembolik bir anlama sahiptir. Özellikle Sezar'ın döneminde başlayan siyasal süreç, Roma tarihinin kırılma noktalarından biridir. Roma'ya ordusuyla gelerek Pompeius'u alt eden Sezar, İ.Ö. 49'da tüm gücü eline geçirir; ertesini yıl, yani İ.Ö. 48 de ise kendisini ömür boyu diktatör ilan eder. Bu tarihten bir yıl sonrasındaysa Sezar, konsül seçilir. Ömür boyu diktatör ilan edilen ve konsül seçilen Sezar tek yetkili otorite olarak senatörleri atama, savaşa ve barışa karar verme, meclislerin görevlerini belirleme, hazineyi yönetme, eyalet valilerini atama ve gerektiğinde de eyaletleri

yönetme yetkisine sahip olurken, bu yeni yönetimin adının hala “halkın işi” anlamına gelen cumhuriyet oluşu bir ironidir. Sezar, diktatör unvanıyla devletin üst düzey görevlilerini belirlerken, kendi konsüllük görevi sona erdikten sonra göreve gelecek konsülleri de belirler. *Senatusu* artık sadece kararlarını halka duyurması için toplantıya çağırarak Sezar, kendisine karşı çıkan tüm muhalifleri devletin bütün olanaklarını kullanarak susturur. Diktatörlük ve konsüllük unvanlarıyla da yetinmeyen Sezar en son olarak ruhban sınıfının da başına geçer ve kendisini *pontifex maximus* (başrahip) ilan eder. *Senatus* artık iyice etkisiz bir kurum haline gelirken, Sezar’a “geleneklerin koruyucusu”, “vatanımızın babası” gibi unvanlar verir. Devlet yetkilerinin tamamını kendinde toplayan Sezar, bütün bunların yanı sıra, kendisinin güvenini kazanan, fikirlerine hiçbir şekilde muhalif olmayan, çok yakınında çalışan ve kendisine sonuna kadar bağlı kişilerden oluşan bir kabine kurar. Sezar kararlarını bu kabinede yer alan kişilere iletir ve kabine gereğini yerine getirir. Kabinede yer alan yandaşları Sezar’a muhalefeti engelleme görevini üstlenirken, aynı zamanda diktatör her yaptığı ideolojik bir manipülasyona yol açacak biçimde halka duyurarak yeni yandaşlar toplarlar. Giderek güçlenen Sezar ise artık konsüller gibi değil de eski krallar gibi giyinir. Her konsülün kullandığı fildişi koltuk yerine kendisine altından taht yaptırır ve kendisini diğer konsüllerden ayırt etmek amacıyla, *Senatus* üyelerini ayağa kalkmadan oturduğu yerde kabul etmeye başlar. Giderek mutlak anlamda tek otorite haline gelir (Günel, 2009, 18-19). Sezar, *senatus* emirlerini, *senatusun* bilgisi ve onayı olmadan düzenleyerek yasamanın görevlerini de tekeline alır. Üstelik Sezar, *senatus* emirlerinin altına *senatus* üyelerinden ilk aklına gelenlerinin isimlerini yazarak, keyfiliğini kamusal bir imzayla belgeler. Cicero da Sezar’ın bu keyfi tutumundan payını alır:

Bazen düzenlendiğinden ve çıkarıldığından bile haberim olmayan bir *senatus* fermanının güya onayım olduğu halde Suriye ve Ermenistan’a gönderildiğini öğreniyorum. Kral olduklarından değil hatta varlıklarından bile haberim olmayan birçok hükümdar, kendilerine kral unvanının verilmesi hakkında olumlu görüş bildirmemden dolayı bana teşekkürlerini sunuyorlar (Cicero’dan akt. Montesquieu, 2014, 86).

Roma’nın geleneklerine aykırı davranmaya başlayan Sezar’ın, keyfi bir yönetim tavrı sergilemesi, senatörler gelince ayağa kalkmaması, hatta bir tirana yakışan işler yapmaya başlaması, onun sonunu hazırlar ve bir grup senatör ile atlı sınıf üyeleri Sezar’a karşı suikast düzenlerler (Eutropius, 2007, 161-163).

Her ne kadar Sezar ömür boyu diktatör ilan edilse de diktatör kavramının Romalı kökenine bakıldığında fiili durum diktatörlükten çok tiranlığı çağırıştırır.

Çağın Roma'sında diktatör başlangıçta, tehlikede olduğu kabul edilen cumhuriyetin kurtarılması amacıyla altı ay süreyle *senatus* tarafından "tam yetki"yle (mutlak *imperium*) yetkilendirilen bir yöneticidir. Diğer bir ifadeyle diktatörlük Roma Cumhuriyetinin anayasalarında yer alan bir kurumdur. Oysa tiranlık, anayasayı aşan bir yönetim biçimi olarak cumhuriyetin yıkımını içerir. Bu bağlamda Sezar ve ondan önce de Sulla'nın bir Roma Kurumu olan diktatörlük kurumunu amacını aşan bir biçimde değiştirdikleri, diktatörlüğü Antik Yunan kent devletlerinin yıkımına yol açan tiranlığa benzer biçimde yeniden yorumladıkları ileri sürülebilir. Dolayısıyla yukarıda da ifade edildiği üzere Sezar, her ne kadar sahip olduğu mutlak ve denetimsiz otoriteyi belirtmek için anayasal bir kurum olan diktatör sözcüğünü kullansa da, gerçekte tiranlığa benzer bir yönetim kurarak anayasal yönetimin sonunu hazırlar (Labarriere, 2011, 881). Çağın Roma yönetiminin her geçen gün tiranlaşma eğiliminden endişe duyan Cicero, bir tek kişinin her işe bakamayacağını, diktatör ile yakın ilişki kuran bazı kötü niyetli insanların kendi yararını gözeterek bu ilişkiden çıkar sağladığını, fırsatçıların korkunç cinayetler işlediğini, bu nedenle, diktatörlüğün bir vahşet rejimi olduğunu söylemekten çekinmez (Sarıgöllü, 1971, 21).

Sezar'ın ölümünden sonra, Roma'nın tiranlaşma eğilimi, Antonius'un yönetimiyle artarak devam eder. Cicero, Antonius'u, güç, iktidar, para hırsı peşinde olan, tutkularını akla, erdeme tercih eden bir siyaset adamı olarak tanımlar:

Bu adam sizin paranıza göz dikiyordu, hem kentteki hem de kent dışındaki malınızın mülkünüzün çetelesini tutuyordu; bu adamın dilenciligi açgözlülüğü ile birleşince bizim yazgımız için tehlike yaratıyordu; istediği tarlayı istediği kişiye veriyordu; sıradan bir insan için ona yaklaşma olanağı yoktu, adalet istemek ise olanaksızdı; Antonius dağıtıcı olarak ne veriyse, her mal sahibi onunla yetiniyordu (Cicero, 2000, 171).

Cicero, Antonius'un yandaşlarını mesleğinde yetkin olmasalar bile yargı organlarına atadığını, adaletsizliğinin bir diğer ispatı olarak sunar:

Yargı organlarının ve hukukun destekçisi bu dürüst ve onurlu adam bir de yargı ile ilgili bir yasa sundu. Bu konuda bizi kandırdı. Bayrak taşıyanları, sıradan erleri ve Alauda lejyonunun erlerini yargıç olarak kendisinin atadığını söylüyordu; ama o kumarbazları seçti, Yunanlıları seçti. Ey seçkin yargıçlar kurulu! Ey yargı organlarının hayranlık uyandıran saygınlığı! (Cicero, 2000, 167).

Böylece yönetim mekanizmasındaki tüm gücü ele geçiren Antonius, Cicero'ya göre siyaset adamı olmaktan çok ticaret adamına benzer:

Antonius, parayla satmakta olduklarını Sezar'ın *acta*'sına göre yaptığını söylerken, yalnız uyduruk günlüklerle ve satılık el yazılarıyla kazandığı aşırı para evine girmede, para

karşılığında da uydurma senato kararlarını çıkarıp çıkarıp veriyordu; senetler imzalanıyordu, hiçbir zaman senatusda alınmamış kararlar devlet arşivine konuyordu. Bu ahlaksızlığın tanıkları da yabancı uluslardı. Bu arada yapılan anlaşmalar, verilen krallıklar, özgürlüğe kavuşan halk ve eyaletler, kendisinin yaptığı işlerin uydurma belgeleri, Roma halkı inim, inim inerken, tüm Capitolium'da askıya çıkarılıyordu. Bu işlerden sağlanan o denli çok para bir tek evde birikti, öyle ki bu para devlet kasasına girseydi, devlet para sıkıntısı çekmeyecekti (Cicero, 2000, 167).

3.2 Özgürlüğün Ortadan Kalktığı bir Yönetim Biçimi: Tiranlık

Bir kralın adaletten saptığı durumlarda o devletin artık bir krallık olarak nitelenemeyeceğini düşünen Cicero, en iyiye en yakın devlet olarak tanımladığı krallığın, adaletsiz davranan bir kralın yönetiminde tiranlığa dönüşerek ortadan kalkacağını savunur. Nitekim yaşadığı dönemde Sezar'ın mutlakçı yönetiminden Antonius'un tiranlığına doğru yaşanan siyasal süreç Cicero'yu doğrular niteliktedir.

Tiranlık Cicero'ya göre yönetim biçimlerinin en kötüsüdür. Bu nedenle Cicero tiranlığa dönüşen bir devlette halkın tirana başkaldırmasının ve onu ülkeden kovmasının ölçülü bir davranış olacağını savunur (Cicero, 2014, 151). Halka, tiranlara karşı direnme hakkını tanıyan Cicero, her ne kadar halkın bir tirana direnme hakkı bulursa da, halkın da mutlak biçimde iktidarı ele geçirmesini, tiranlığın farklı biçimde yeniden üretilmesi olarak yorumlar. Dahası Cicero'ya göre tiranlıklar içinde en tehlikelisi halkın tiranlığıdır (Bodin, 2014, 199). Cicero, tiranların ortaya çıkış sürecinin nedenini şöyle açıklar:

Nasıl ki liderlerin yıkımı aşırı güçlerinden gelirse, aynı şekilde özgür halkın aşırı özgürlüğü de onları köleliğe götürür. Halktaki aşırı özgürlük aşırı köleliğe dönüşür. Bu aşırı özgürlükten tiran ve en adaletsiz, en katı kölelik doğar. Bu vahşi konumundan liderlere karşı bir önder seçilir; bu kişi atak, kirlili ve çoğunlukla devlete iyi hizmet etmiş olanlara utanmadan saldıran biridir, kendisinin ve başkasının malını vererek halka yararır. Sıradan bir vatandaş olarak kalmak gibi bir korkusu olduğu için, böyle birine yetkiler verilir ve bu yetkiler devamlı kılınır, Atinadaki Pisistratus gibi, etrafı korumalarla doldurulur ve sonunda kendisini öne sürenlerin tiranı haline gelir (Cicero, 2014, 153).

Tiranlığın hüküm sürdüğü bir toplumda özgürlüğün de olanaklı olamayacağından hareketle Cicero, tiranlığa karşı yasaların yönetimini özgürlük olarak tanımlar. Yasalara dayanan yönetimi ifade eden *res publica* (cumhuriyet) ile tiranlık arasındaki fark tam da bu noktada ortaya çıkar. *Res publica* idesi yöneten ve yönetilenlerin tümünü kapsayan yasalı yönetimin ifadesiyken, tiranlık yasaların tümünün yok edilerek, keyfi bir hükümranın buyruklarının yasa sayılması anlamına gelir. Başka bir ifadeyle yasaların yöneten ve yönetilenler için ortak biçimdeki kapsayıcılığı adalete işaret ederken, bu adalet ancak doğa yasalarıyla insan yasaları arasında kurulan uyum ölçüsünde gerçeklik kazanır. Doğal yasalara itaat ise adalet erdemine

somut bir içerik kazandırır (Öztürk, 2013, 78). Bu açıdan Cicero'ya göre adil, yasalara saygılı bir yönetim ancak *res publica* ile yönetilen bir devlette olanaklıdır.

Res publica tanımının en karmaşık ögesi *res* sözcüğüdür. *Res* sözcüğünün tam karşılığı “işler, olaylar, sorunlar, meseleler” olmakla birlikte “mal, mülk” anlamına da gelmektedir. Dolayısıyla, *res* sözcüğü halkın işleri, halkın malı ya da halkın mülkü gibi kavranabilir. Bir tiran, bir zorba ya da hizip kişisel çıkarını düşünerek halkın çıkarlarını ve yararını gözardı ettiğinde halkın malı çalınmış gibidir. Diğer bir ifadeyle siyasal özgürlük ile *res publicanın* yaşam koşulları arasındaki zorunlu bir bağ bulunur. Halk, *res*'i yönetenler tarafından çalındığı takdirde özgürlüğünü kaybeder (Audier, 2006, 20). Bu nedenle *res*, halkın malını kullanma hakkı olarak tanımlanırken, aslında işarete edilen, *res publicanın* siyasal meşruluğunun ölçütünü oluşturduğudur.

Nasıl ki *res publicanın* meşruluğunun ölçütü siyasal özgürlükse, Cicero'ya göre yöneticilerin de iktidarlarını meşru kılmak üzere bir ölçüte ihtiyaç duyulur. Yöneticilerin iktidarının meşruluk ölçütüyse adalettir. Cicero'nun adaletsiz yöneticileri meşru kabul etmeyerek tiran olarak adlandırmasının nedeni, bir tiranın hüküm sürdüğü ülkede adaletin olanaklı olmamasıdır. Cicero, bir tiranlıkta yöneticilerin, hırs gibi belirli güdülerle bir araya gelmiş insanlardan oluştuğunu ileri sürer. Doğru devlete yol gösteren ilkeyse adalet olup, Cicero'ya göre doğru devlet, adalet sevgisinin bir araya getirdiği insanlarla olanaklı hale gelir. Bir cumhuriyette, sadece yasalar doğru yasayı yansıttığı ve adaleti sağladığı zaman, doğayla içteki ahenk duygusunun uyumu olanaklı olabilir. Eğer böyle sıralanmazsa, cumhuriyet tümüyle uyumsuz ve çatışma içinde olur (Tannenbaum ve Schultz, 2011, 110-111).

Çağının Roma'sında yaşadığı deneyimlerin ışığında Cicero, siyasi sorumluluk ve görev üstlenecek olan kişilere Platon'un şu iki öğüdünü salık verir: Birincisi, siyaset adamı kendi yararını değil, yurttaşların yararını gözetmeli; ikincisi ise halkın sadece bir bölümünün değil tamamının yararı için çalışmalıdır. Siyaset adamının yurttaşlar arasında ayırım yaparak halkın bir bölümünün yararını gözetirken diğer bölümünü yok sayması, kamu görevini tehlikeli bir noktaya taşıırken toplumda da gerilime neden olur (Cicero, 2013, 39). Cicero'nun siyasi sorumluluk ve görev üstlenecek kişilere verdiği öğüt, siyaset adamlarının, bu öğüdü dikkate alarak tutkularını dizginleyebilmeleri ve bilge olmaları gereğini de örtük olarak içerir. Başka bir deyişle Cicero, devletin ve yurttaşların yararını düşünen bir siyaset

adamının başta kendisinin bilge ve adil olması gerektiğini, ancak bilge, adil, tutkularını aklıyla dizginleyebilen bir siyaset adamının toplumda adaleti ve eşitliği gözetebileceğini savunur (Cicero, 2013, 87).

3.3 Erdem, Akıl ve Bilgelik: Etik Devlet Adamı Olmak

Cicero'nun eserlerinde akıl, tutku, erdem konusunu ısrarla incelemesi, topluma ve siyaset adamlarına rehberlik edecek etik ilkeleri gösterme çabası olarak yorumlanabilir. Erdem kavrayışı, çağının Stoa felsefesiyle klasik Yunan felsefesinin etik kavrayışlarının sentezi olan Cicero, her ne kadar epistemolojik ve metafizik dogmalara itiraz etse de, Stoacıların erdem kavrayışından ve bilge insan tanımından etkilenir (Erçelik, 2013, 66). Stoacılara göre yaşayan varlıklar, dünyaya geldikleri andan itibaren, doğalarına uygun düşen ile doğalarına karşıt olanı ayırt etme olanağına sahiptir. Bu nedenle kişinin kendi doğasıyla uyum içinde yaşamasıyla doğayla uyum içinde yaşamasının bir olduğunu söylenebilir; öyle ki Zenon'un "uyumlu bir biçimde yaşamak" deyişiyle Kleantes'in "doğayla uyum içinde yaşamak" deyişi eşanlamlıdır. Her canlıdaki yönelim, doğanın bütün varolanlardaki içkinliğinin belirtisi, evrensel duygudaşlığın ifadesi, parçaların bütünle olan uyumlu birlikteliğinin işaretidir. Bununla beraber doğa ile akıl, başka bir ifadeyle *physis* ve *logos* eşanlamlı olduğundan, eğilim de doğal olduğu için, aslında akla dayalıdır, bu nedenle bütün ödevlerin temeli, doğanın ilk yönelimleridir ve bilgeliğin kendisi de, zorunlulukla bu ilk yönelimlerden yola çıkar (Brun, 2010, 90). En üstün erek olan iyilik, doğaya uygun düşenin bilimine sahip olmak, ona uygun yaşamaktır. Mutluluk, yaşamın uyumlu bir akışını ifade eder. Bilge kişi, doğaya uygun yaşamıyla hep mutlu olan kişidir (Brun, 2010, 91).

Cicero'ya göre,

Doğanın ve tanrıların yaşamının varlık nedenini bilmeksizin, insanın doğası ile evrenin doğası arasında bir uyum olup olmadığını bilmeksizin iyilikler ve kötülükler hakkında, hiç kimse bir yargıya varamaz. Bilge kişilerin "zamana boyun eğmek", "tanrıyı izlemek", "kendi kendini tanı", "aşırı hiçbir şey yok" gibi bütün eski özdeyişlerinin kuvvetini, fizik bilgisine sahip olmadıkça, hiç kimse anlamaz. Ve hatta adaletin gözetilmesi, dostlukların korunması ve diğer duygular için doğanın taşıdığı değeri yalnızca fizik bilgisi bize söyleyebilir. Son olarak, ne tanrılara gösterilen dindarlık ne de onlara borçlu olduğumuz minnettarlık, doğa üzerine bir açıklama olmaksızın anlaşılabilir (Cicero'dan akt. Brun, 2010, 95).

Stoacılar göre iyi olan, erdemli olandır. İyilik ile erdemi özdeşleştiren Stoacılar, erdemli insanlardan ve arkadaşlardan başka yararlı bir şeyin olmadığını ileri sürerler (Empricus, 2010, 196). Başka bir ifadeyle Stoacılar göre, kişi erdemli olmayı erdemden kendisi için tercih eder. Yoksa herhangi bir beklentiden değil. Bir kişide iyiliğin bulunması erdem, erdemden bulunması iyiliktir. Bu nedenle erdemden çeşitli dereceleri olmaz, kişiler ya erdemli olur ya da olmaz.

Stoacılar, diyalektik ve fiziği birer erdem olarak tanımlarlar. Diyalektik, sahte olup gerçek gibi görünen şeylere aldanmamayı, yanlış onaylamamayı sağlaması nedeniyle bir erdemdir. Kişi diyalektik olmaksızın, doğrudan sapıp yanlışla kolaylıkla sürüklenebilir. Tüm evreni ve onun yönetiliş biçimini incelemek ise fiziğin konusudur. Bu nedenle fizik, Stoacı anlayışa uygun olarak doğayla uyum içinde yaşamak isteyen kişinin rehberi olan bir erdemdir. Doğaya uygun düşen ereğe ulaşma çabasında kişiye rehberlik eden bir diğer erdem de akla uygun düşünmedir (*prudentia*). Bu erdemlerin rehberliğinde, aklın yönetiminde yaşadığı için özgür bir insan olarak da nitelendirilebilecek bilge kişi, kendisine tutarlı ve yaşanılabilir bir yaşam kurmasına yol açacak olan şeyi, aklın ve doğanın yasalarını tanımaya çalışır (Brun, 2010, 116).

Stoa felsefesinin temel tartışma konularından biri olan akıl-tutku gerilimi Cicero'nun eserlerinde de kendini gösterir. Cicero'ya göre ruh, düşünce ya da güdü olmak üzere iki türlü hareket edebilir. Güdü, kişiyi eyleme yöneltirken, düşünce de doğrunun ne olduğunu arar. O halde doğru olan güdülerin akla boyun eğmesidir (Cicero, 2013, 57). *Marcellus Lehine (Pro Marcello)* metninde Cicero, tutkularının esiri olmayan, aklın rehberliğinde yaşam süren kişiyi “en yüce kişilerle değil, tanrının kendisiyle” boy ölçüştürür (Cicero, 1967, 73). Cicero'ya göre akıl, insan ruhundaki kraldır. Aklın üstün geldiği yerde, para hırsı, yönetim hırsı, şan, şeref arzusu, şehvet gibi tutkulara ve körü körüne davranışlara yer yoktur. (Cicero, 1967, 39).

Stoa okulunun kurucusu olan Zenon, *pathos* diye adlandırdığı tutkuyu şöyle tanımlar: “Tutku; ruhun, doğru akla karşıt ve doğaya karşı olan bir sarsıntısıdır. Bazıları kısaca, aşırı şiddetli bir eğilim olduğunu söyler ve aşırı şiddetli ile söylemek istedikleri, doğal dengeden fazlaca uzaklaşmış olandır” (akt. Brun, 2010, 96). Eski Stoanın ikinci kurucusu olarak kabul edilen Khryssippos'un fikirlerini yeniden dile getirdiği izlenimi bırakan Andronikos, tutkular üzerine şunları söyler: “Tutku,

doğadan uzak olan ruhun akılsız bir devinimidir ya da zorba bir yönelimdir” (akt. Brun, 2010, 97). Dolayısıyla Stoacılara göre tutkunun, ruhun bir devinimi olduğu, akılla çeliştiği ve bu nedenle, doğayla da çeliştiği söylenebilir. Yunan mitolojisinde ve hatta Yunan tragedya yazarlarında tutku, tanrıların insan yüreğine koyduğu huzursuzluk olarak tanımlanır. Tutkuların esiri olan insan, karşı koyamayacağı aşkın güçlerin oyuncağı olur ve “*Olimpia*’nın tanrıları, insanların yüreğine, onları zaafa uğratan, bir aşka ya da nefrete düşürmenin her çeşit kurnazlığını elde tutarlar” (Brun, 2010, 100). Stoa felsefesinde akıl dışı kabul edilen tutku, kökeninde bir yargı hatası, yanlış bir tasarımılamaya işaret eder Bu nedenle, Stoacı kavrayışla uyumlu bir yaşam süren kişi tutkularının peşinde koşmaz, çünkü akıyla yargıda bulunur ve doğal akılla uyum içinde yaşar. Demek ki Stoacıların, acıya, sevince ilgisizlik, ruh dinginliği olarak tanımladığı *ataraksia*, entelektüel bir dinginliktir (Brun, 2010, 101). Kendi yaşamında da Stoacı erdem kavrayışına uygun yaşam süren kişilerle yakın dostluklar kuran Cicero, Stoa ilkelerini günlük hayatında uygulayan ve ruh yüceliği, cömertlik, nezaket, özgürlük, çalışkanlık, cesaret, adalet gibi erdemleri ön plana çıkaran Panaitios’u kendine rehber edinir (Erçelik, 2013, 66). Cicero’nun kendine rehber edindiği “Orta Stoa” döneminin bir düşünürü olan Panaitios, “acaba tüm insanlar için aynı olan bir ideal kabul edilebilir mi?” sorusunu sorar. Böyle bir idealin olanaklı olamayacağını kanıtlamak için Homeros’un kahramanları içindeki iki karakteri birbiriyle karşılaştırır. Bu karakterlerden biri doğru ve dürüst Akhilleus, diğeri ise zeki Odysseus’tur. Panaitios’a göre birbirinden çok farklı karakterlere sahip olan Akhilleus ve Odysseus’a aynı yaşam idealini göstermek doğru değildir. Panaitios, her insanın idealinin kendi kişiliğinde bulunduğunu düşünür. “Akhilleus Akhilleus olarak, Odysseus da Odysseus olarak kalmalıdır” (Aster, 2015, 226-227); yani her insan kendindeki gizil gücü geliştirmelidir. Bu nedenle tüm insanlar için geçerli olan tek bir ideal göstermenin anlamı yoktur. Cicero’nun Stoacı kavrayışla uyumlu doğayı rehber edinme ve doğaya uygun yaşam söylemleri, aynı zamanda yukarıda belirtildiği gibi kişinin kendi doğasına uygun bir yaşam sürmesi gerekliliğini de içerir. Bu bağlamda insanlar başkalarının doğalarını taklit etmekten kaçınmalı, kendi doğalarına uygun, tutarlı bir yaşam sürmelidirler.

O halde herkes kendi doğal yeteneğini bilmeli, kendi iyi ve kötü yanlarını tam anlamıyla tartabilmelidir. Dolayısıyla kendimizi en uygun olduğumuz uğraşlara vakfedeceğiz, bir gün bir zorunluluk bizi doğal yeteneğimizi aşan uğraşlara itecek olursa, onları tümüyle doğru değilse bile en az yanlışla yapabilmek için dikkatli, hazırlıklı, özenli olmak durumunda kalırız (Cicero, 2013, 51).

Stoa felsefesinin kişinin doğasına uygun yaşam sürmesi gerektiği ideali Cicero'nun siyaset adamına ilişkin düşüncelerinde de karşılık bulur. Cicero'ya göre ancak doğaları siyasete uygun olan insanlar kamu yönetiminde sorumluluk almalıdır. Cicero siyasal görev ve sorumluluklara hazırlanan kişilerin, üstlenecekleri görevlerin ahlaken doğruluğunu ve söz konusu görevin üstesinden gelip gelemeyeceğini sorgulamaları gerektiğini ileri sürer. Cicero'ya göre bu kişilerin doğaları eğer siyasete, kamu yönetimine uygun ise üstleneceği görevlerden kaçınmamaları gerekir (Cicero, 2013, 33). Bir siyaset adamının, kendi doğasını olabildiğinde nesnel değerlendirmesinin pek de kolay olmadığını farkında olan Cicero, amacını gizleyen, bu açıdan da eylemi ve söylemi arasında birlik bulunmayan kötü niyetli insanlar hakkındaki düşüncelerini şu ifadelerle dile getirir:

Ödev kisvesi ya da hısmılık adı altında kötü niyetle gizlenenden daha tehlikeli bir tuzak yoktur. Çünkü açık düşmanımız olan adamı tedbir olarak kolaylıkla aciz bırakabilirsiniz; fakat bu gizli yerli ve içten tehlike yalnızca var olmakla kalmaz, siz onun geleceğini önceden kestirip de inceleyene kadar başımıza çöküverir (Cicero'dan akt. Augustinus, 2012, 374).

Cicero'nun ideal olarak betimlediği söylemi ve eyleminde tutarlı siyaset adamı, etik bir özne olarak devlet adamı kimliğiyle hareket ettiğini bilen, devletin onurunu ve saygınlığını koruyan, yasalara uyan, kendi de bir yasa yapıcı olarak adaleti sağlayan siyasi bir figürdür (Cicero, 2013, 55). Cicero'ya göre böyle bir siyaset adamı tercihini bilgelik ve erdemden yana kullanırken seçkin olmayı şöhretli olmaya tercih etmiş olur. Cicero'nun seçkinlik kavrayışının Platon'da olduğu gibi bilgelige ve erdeme dayalı bir entelektüel seçkinlik olduğu söylenebilir (Cicero, 2013, 30). Cicero'ya göre seçkinlerin siyasete katılma nedenleri, güç, iktidar arzusundan ya da siyasetin kişisel çıkarların tatmin aracı oluşundan değil, kamusal alanda ölümsüzlüğe giden yolda gelecek kuşaklara parlak bir isim bırakma arzusunun gücünden dolayıdır (Tunçel, 2010, 122). Bu nedenle, Stoacı kavrayışla uyumlu bir biçimde seçkinlerin erdemi de kişisel bir araç değer olmaktan çok, toplumun ortak iyilerine gösterdikleri hassasiyetle ilişkili bir yüksek değer olarak ortaya çıkar (Tunçel, 2010, 123).

Stoa felsefesinin yanı sıra Yunan dünyasının erdemlerini de kendisine yol gösterici kılan Cicero erdemini üç niteliğini şu ifadelerle dile getirir:

(...) bunlardan ilki, bir durumda, neyin açık, doğru ve uygun olduğunu, neyin takip edeceğini, hangi şeylerden nelerin doğacağını, her bir şeyin nedeninin ne olduğunu kavramaktır. İkincisi, ruhta oluşan huzursuzluk kaynaklı dalgalanmaların kontrol edilmesidir ve Yunanlılar bu durumu pathe olarak ifade etmektedir. Yunanlıların hermai olarak ifade ettikleri durum ise güdülerin akla boyun eğdirilmesidir. Diğer bir ifadeyle güdülerin aklın kontrolünde olmasıdır. Üçüncüsü ise bir araya gelen insanların, ılımlı, ölçülü ve bilgili bir şekilde, doğanın gerektirdiği ihtiyaçlarının giderilmesi ve doyurulmasıdır (Cicero, 2013, 77).

Cicero'ya göre Yunanlıların *sophia* dediği bilgelik erdemi, erdemler hiyerarşisinin en tepesinde yer alır. Sağduyuyu, akla uygun düşünmeyi işaret eden *phronesis*, yapılması ve kaçınılması gereken şeylerin bilgisidir (Cicero, 2013, 66). Cicero, Yunanca *phronesis* teriminin Latince karşılığı olarak *prudentia* terimini kullanır. "Önceden görme" anlamına gelen *prudentia* teriminin anlamı, zaman içinde bir konu hakkındaki bilgiden "akıllılık"a, "temkin"e doğru genişler (Yonarsoy, 1982, 90). Aristoteles'in pratik bilgelik (*phronesis*), Cicero'nun *prudentia* olarak adlandırdığı erdem, yöneticilerin adalet ilkesine uygun yasalar yapması için sahip olmaları gereken temel bir erdemdir. Cicero'ya göre siyaset adamının bilgeliğin yanı sıra sahip olması gereken bir diğer erdem hak kavramı ile bağlantılı doğar. Bir yönetici nesnelere üzerinde egemenliğini artırma arzusunun peşinden gitmek yerine hak ettiğiyle yetindiğinde Cicero'ya göre erdemli eylemiş olur. Bu açıdan Cicero siyaset adamının niteliklerini düşünce erdemleriyle açıklarken, siyaset ile etik arasındaki ilişkiyi de kurar. Cicero, Paulus, Africanus, Mumnius gibi Romalı komutan ve devlet adamlarının elde ettikleri ganimetleri kişisel çıkarları için kullanarak büyük servet yapabilecekken Roma'nın hazinesine bırakmalarını erdemli, dürüst, adil siyaset adamı ve yönetici figürünün cisimleşmiş hali olarak örnek gösterir (Cicero, 2013, 104).

Böylece Eski Yunan bilgeliğiyle Stoacı anlayış, Cicero'nun eserlerinde bir senteze ulaşır; *prudentia*, siyaset adamının yol gösterici erdemidir. Cicero *De Republica* yapıtında erdemle ilgili önemini şu ifadelerle dile getirir:

Kuşkusuz erdeme, onu uygulamaya dökmekten salt bir sanatmış gibi sahip olmak yeterli değildir. Sanat, uygulamaya dökülmeden, salt bilgi yoluyla elde tutulabilirse de, erdem ancak onun uygulamasında bulunur. Onun en büyük uygulaması sitenin yönetimi ve –filozofların her köşe başında çınlattıkları gibi, lafta kalmayıp fiilen gerçekleşmesidir (Cicero, 2014, 115).

Cicero, eylemlerinde etik ilkeleri, hukuku, adaleti temel alan yaklaşımı ve otoritesiyle devlet adamını hem öykünülecek bir figür hem de bilge bir yönetici olarak tanımlarken filozofların dahi uyarılarıyla kurallara uymaya, ikna etmekte güçlük çektikleri insanlara, kuralları uygulatma becerileri nedeniyle devlet adamlarını filozoflardan üstün sayar (Cicero, 2014, 116). Bir kuramcı ve eylem insanı olan etik erdemlerin savunucusu olan Cicero, hem kuramında hem de kendi eylemlerinde erdemi eylemlerin bir ölçütü olarak değerlendirir. Yunanlı tarihçi Plutarkhos, Kilikya'da ve Kapadokya'da valilik yapan Cicero'nun, ahlaklı davranışıyla Platon'un kentler, kuvveti ve dürüst ahlakı aynı bedende toplamayı

başaran insanların sayesinde bütün dertlerinden kurtulurlar şeklindeki sözlerini gerçeğe dönüştürdüğünü ileri sürer (Plutarkhos, 2006, 114). Cicero'ya göre sadece:

Erdemle donatılmış kişiler zengindir; çünkü sadece onlar sahip olduklarıyla tatmin olurlar, ellerindeki yeterli olduğunu düşünürler, daha fazlasını arzulamazlar, hiçbir şeye gereksinim duymazlar, hiçbir şeyden yoksun olmadıklarını düşünerek daha fazlasını da elde etmeye çalışmazlar (Cicero, 2012, 93).

Cicero'nun tutkularını dizginlemekte zorlanan insanların toplumu nasıl yöneteceği konusunda şüpheleri olduğu söylenebilir. Üstelik aklın yönetimi yalnızca yöneticilerin değil, tüm halkın sahip olması gereken bir özelliktir. Cicero'ya göre kendini yönetebilmek toplumu yönetebilmenin ötesinde özgür bir yurttaş olmanın dahi zorunlu öncülüdür. Kendini yönetmek kişinin akli yok sayarak hırslarının, arzularının peşinden neredeyse hiç düşünmeden, değerlendirmeden koşması olmadığına göre, yukarıda belirtildiği gibi, akıl, erdem, adalet, özgürlük kavramları Cicero'nun ideal siyaset adamı kavrayışına içkindir. Buna karşın güç, iktidar ve kazanma arzusuyla hareket eden siyaset adamlarıysa Cicero'ya göre her türlü tartışma, toplumsal ya da yasal bir hakla mağlup edilmeye katlanamadıklarından halkı otoriter bir yönetimle baskı altına almaya çalışırlar ve bu sırada kraldan çok tiranlara dönüşürler (Cicero, 2014, 142). Cicero, Stoacı kavrayışla uyumlu bir söylemle, tutkularının, güç, iktidar ve kazanma arzusunun, peşinde koşan siyaset adamlarının, toplumun ortak yararını gözeten, insanın insanca yaşadığı bir yaşam ile kişisel fayda arasındaki ayrımı ayırt edemediklerini ifade eder. Cicero'ya göre siyasi arenada, yalan tanıklıktan, zimmete para geçirmeye, soygunlardan, vatandaşların yağmalanmasına kadar yaşanan yozlaşmanın arka planında erdemsiz siyasi figürlerin hatalı yargıları ve tutkuları vardır (Cicero, 2013, 124). Cicero, siyaset adamının tıpkı Platon ve Aristoteles'in de savunduğu gibi akli ön plana çıkararak, etik bir özne olması gerektiğini şu sözlerle ifade eder:

Diyelim ki bir adam imparator olarak övülüyor ya da öyle adlandırılıyor ya da onun bu sığa layık olduğu düşünülüyor. Peki, nasıl bir imparator? Eğer kendi hırslarına söz geçiremeyen biriye, hangi özgür yurttaşa hükmedecek? Her şeyden önce tutkularına gem vurmali, arzularını bir yana bırakmalı, öfkesine hâkim olmalı, açgözlülüğten sakınmalı, ruhunu diğer zaafardan temizlemeli ve ancak insanı esir alan en aşağılık duygulara, çirkinliğe ve rezillığe boyun eğmeyi bıraktıktan sonra başkalarına hükmetmeye başlamalı; çünkü bu duygulara gerçekten boyun eğdiği sürece o, bırak imparatoru, özgür bir yurttaş bile sayılmayacaktır (Cicero, 2012, 71).

Aslında Cicero'nun Roma'sında tutkularının, ihtiraslarının peşinden giden ve bu uğurda her türlü etik kavrayışı göz ardı eden sayısız örnek olduğu söylenebilir. Cicero'nun göz önünde bulundurduğu örneklerden ilki savaşın yönetimi için hazineden aldığı parayı iktidar sahibi olma tutkusuyla kamu görevlileri arasında

bölüştüren ve hazineden aldığı parayla Roma’da kendisi için faiz geliri sağlayan açgözlü Lucullus’dur (Cicero, 2003, 21). Lucullus’un hırslı eylemlerini gözlemleyen Cicero’ya göre insanların, mevki, makam ve şöhret arzusuna teslim olduğu toplumlar, adalete kayıtsız kalabilirler. Böyle toplumlarda, birçok hırslı insan, yükselmeye çalıştığı bir konum için o kadar büyük bir rekabete girer ki, sonunda “toplumsal barışı” korumak zorlaşır (Cicero, 2013, 13).

Bununla beraber Cicero, erdem sahibi insan sayısının az olduğunu kadar erdem ne olduğunu bilen insanların da sayısının az olduğunu ileri sürer. Erdem konusundaki bu bilgisizlik, sıradan halkın mal, mülk sahibi olmak, zengin ya da soylu bir ailede doğmak gibi ayrıcalıkları erdem olarak değerlendirmelerine yol açar. Halkın bu hatalı değerlendirmesi devleti zengin azınlığın yönetmesine zemin hazırlar. Oysa Cicero’ya göre erdemle zenginlik arasında zorunlu bir bağ yoktur.

(...) zira zenginlik, şöhret ya da malvarlığı sağduyudan ve yaşama ya da başkalarını yönetme yönteminden yoksunsa, rezillik ve küstahlıkla doludur; zenginin en iyi olduğunu düşüldüğü bir site sisteminden daha kötüsü yoktur. Kuşkusuz, devlet erdemle yönetildiğinde, bundan daha görkemli ne olur? Tabii başkalarına buyurmakta olan kişi, hiçbir arzuya köle değilse ve vatandaşları için oluşturup onları uymaya çağırdığı yasaları kendi de tümüyle kucaklamışsa? Böyle biri kendisinin uymadığı yasaları halka dayatmaz, aksine yaşamını vatandaşların önüne yasa diye koyar (Cicero, 2014, 143).

Cicero entelektüel bir seçkin olarak siyaset adamının, cömert, adil ve “karakterindeki kibarlıkla birlikte davranışındaki cana yakınlığına dayanan tüm erdemlere sahip olması”ndan dolayı toplum tarafından da sevilleceği inancını taşır (Cicero, 2013, 83). Entelektüel seçkin karakter özelliklerinin karşıtı olarak, korkulan, nefret edilen biri ise, Cicero’ya göre, güçsüzlüğünü ortaya koymakla kalmayacak, halkta da kin uyandıracaktır (Cicero, 2000, 52). Cicero, korkunun baskısıyla hükmeden hiçbir büyük gücün uzun ömürlü olmayacağını acımasızlığıyla bilinen Phalaris’in durumunu örnek göstererek açıklar: “bahsettiğim İskender gibi kumpasla ya da bizim tiranın (Sezar) başına geldiği gibi, birkaç suikastçının elinde can vermesinin aksine tüm Agrigentum halkı birlik içinde kendisine karşı ayaklandı” (Cicero, 2013, 80). Böylece Cicero, sevgi ve hoşgörü yerine, korkuyu tercih eden tiranların başına bu gibi felaketlerin gelmesinin adeta kaçınılmaz olduğunu savunur.

Cicero, yaptığı *Dostluk Üzerine*’de (*De Amicitia*) insanın kimseyi sevmeden, hiç kimse tarafında da sevilmeden, her türlü varlık ve bolluk içinde yaşamayı isteyip istemeyeceğini sorar. Çünkü Cicero’ya göre sevmeden ve sevilmeden sürülen bir yaşam ancak tirana özgü bir yaşamdır. Böyle bir yaşam içinde bağlılığa, sevgiye ve sürekli bir yakınlığa güven yoktur; her şey hep kuşku ve kaygı vericidir, dostluğa yer

yoktur. Çünkü korktuğu ya da kendisinin korktuğunu sandığı insanı kimse sevmez. Cicero, tiranlara gösterilen saygının sahte bir saygı olduğunu, bu nedenle de tiranların ne denli az dostları olduğunu ancak iktidarlarını kaybettiklerinde anlaşıldığını belirtir (Cicero, 2013, 47). Bir devletin yıkımına neden olan şey kin ve anlaşmazlıklardır.

Bu nedenle Cicero'ya göre siyaset adamları, toplumu korkuyla değil sevgiyle yönetmelidirler. Cicero'nun siyaset adamının korkulan değil sevilen bir kişilik olması gerektiğine ilişkin düşüncesi, kişisel bir kanaat olmaktan çok, çağın Romasının düşün dünyasında paylaşılan bir görüştür. Roma felsefesinin Cicero ile birlikte anılan bir diğer düşündür ve devlet adamı Seneca da Cicero'ya benzer bir biçimde devlet adamının halk tarafından benimsenmesi gerekliliğini vurgulayarak, dönemin siyaset felsefesinin genel eğilimini ortaya koyar. Seneca'ya göre yüksek bir makama yüksek bir ruh uygun düşer, bunun tam da tersi olduğu durumlardaysa kişi temsil ettiği makamı da aşağıya çeker; oysa siyaset adamından beklenen sakin ve dingin olmak, haksızlıklara ve suçlara tepeden bakmaksa yüksek bir ruhun özelliğidir (Seneca, 2014, 36). Bu sakinlik durumu devlet adamının hoşgörüsünde somutlaşır:

Yüzükoyun yere düşenleri ısırmak ve bunları hırpalamak vahşi hayvanların işidir, ama üstün nitelikli hayvanların değil. Filler ve aslanlar yere serdiklerinin üzerinden geçip giderler; ama ısrarcılık aşağı soydan bir hayvanın işidir. Zalimce bir öfke krala yakışmaz, amansız bir öfke de yakışmaz, çünkü öfkelenmekle kendisine eşit kıldığı kişiden çok da üstün bir konumda olmaz (Seneca, 2014, 337).

Bir kral ile zorba arasındaki sınır yine hoşgörü ile çizilir;

(...) ancak biri silahları barışın korunmasında kullanır, diğeri büyük nefretleri büyük bir dehşet yaratarak kontrol altına almak için kullanır ve kendisini teslim ettiği ellere kaygısız bakamaz. Muhalefet etmekle muhalefete sürüklenir; zira kendisinden korkulduğu için hasetle bakıldığından, kendisine hasetle bakıldığı için korkulmayı ister nefretler ölçünün ötesinde büyüünce, ne kadar büyük bir öfkenin ortaya çıktığından habersiz ve birçoklarının baş aşağı olmasına neden olan o lanetli dizeyi kullanır: Nefret etsinler, yeter ki korksunlar (Seneca, 2014, 50).

Oysaki Seneca'ya göre bir kralın güvende olması ancak sevilen, hoşgörülü bir kişilik olması ile olanaklıdır:

(...) zira bir kimse kraldan gelen güvenin bir hiç olduğu yerde kralın güvende olduğunu düşünüyorsa, yanılır; güven güvenle değiş tokuş edilmelidir. Yüksek hisarları yükseğe kurmak gerekmez, ne tırmanışı sarp tepeleri sağlamlaştırmak gerekir ne de dağların yan taraflarını kesmek, kendini dolambaçlı duvarlar ve kulelerle çevrelemek: Hoşgörü kralın açık arazide güvenli olmasını sağlayacaktır. Vatandaşların sevgisi alt edilemeyen tek savunmadır (Seneca, 2014, 60).

Cicero'nun çağının Roma'sında sevgi ve hoşgörünün yerini korkunun almasının Roma'yı iç savaşa sürükleyen nedenler arasında sayması, Seneca'yı haklı kılar niteliktedir (Cicero, 2013, 82). Böylece Cicero devlet yönetebilmek için gerekli

gördüğü bu niteliklere sahip, sevilen, erdemi ve akli yaşamının dümenine geçiren, her zaman devletinin ve yurttaşlarının yararını düşünen, para, mevki hırsı, açgözlülük gibi dünyevi hırslardan arınmış, adil olan siyasi figürün eline tüm yetki ve otoritenin bırakılması gerektiğini savunur (Erçelik, 2013, 71).

3.4 Entelektüel Bir Devlet Adamı: Orator

Gerçekte Cicero'nun zihninde tasarladığı ideal siyaset adamı sadece siyasi bir figür değil aynı zamanda “ideal bir Romalı ve ideal bir insandır”. Cicero'nun insan ve Romalı kavrayışı aynı zamanda ideal devlet adamı kavrayışını da açıklar (Dürüşken, 2014, 328). Başka bir ifadeyle, ideal devlet adamı ancak ideal insanların arasından çıkar. Bu nedenle, Cicero'nun betimlediği ideal insanın nitelikleriyle ideal devlet adamının nitelikleri, etik ve eğitim bağlamında bir ve aynıdır. Cicero'ya göre insan olmak, insan bilimlerinde eğitim almak, yetkinleşmek gibi özel bir çaba gerektirir (Cicero, 2014, 132). Cicero, *Devlet Üzerine*'de insan kavrayışını şu sözlerle dile getirir: “Hepimize insan deniyor, ancak sadece insansal bilimler aracılığıyla uygarlaşmış olanlarımız insandır” (Cicero'dan akt. Dürüşken, 2001, 54). Bu ifadelerden de açıkça görüleceği üzere Cicero'nun uygar insanı entelektüel bir çabanın sonucunda ortaya çıkar. Cicero'ya göre ancak böylesi insan bilimlerinde entelektüel yetkinliğe ulaşmış bir insan, özgür bir insan olarak nitelendirilebilir. Çağın Roma'sının eğitim kavrayışının Cicero'nun uygar insanının ve ideal devlet adamının yetiştirdiği arka planı açıkladığı söylenebilir. Bu arka plan, özgür bireye yönelik olan ya da bireyi özgürleştiren Latince ifadesi *Septem Artes Liberales* olan yedi özgür sanatı içerir (Dürüşken, 2014, 328).

Septem Artes Liberales dışında kalan diğer sanatlar ise insanı meslek sahibi yapan bu bağlamda ekonomik ve geçim kaygılarının ön plana çıktığı sanatlardır. Özgür sanatların dışında kalan diğer sanatlar zihnin eğitiminden çok el becerilerinin gelişimine önem verirlerken, özgür sanatlar, entelektüel bilginin peşinde koşan evrensel düşünen insanı yetiştirme ereğine hizmet ederler (Dürüşken, 2014, 329). Bu erek Cicero'nun siyaset adamı portresi için oluşturduğu idealde kendisini açıkça gösterir. Cicero'nun ereği belirli teknik bir beceriye sahip bir adam, uzman ya da tüm erdemlere erişebilecek akli başında bir adam yaratmak değildir. Cicero'ya göre arzulanması gereken diğerlerini gölgede bırakacak o tek erdem (virtus) işlenmesidir. Hakiki bir vir her şeyden önce bilge bir adam olmayı ifade eder. Bu

nedenle Cicero bu kişinin karakterinin eğitiminde ahlak felsefesi çalışmalarına öncelikli bir rol verir. Bununla beraber karakteri ahlak felsefesi temelinde eğitilen kişi, felsefesini yaşamıyla ilişkilendirebilmeli, bu ilişkiyi kurarken de bilge bir kişi olmanın ötesinde, bir yurttaş olarak gerekeni yapabilmelidir.

Cicero'nun eğitim alanında en çok önem verdiği ve bir devlet adamının sahip olması gereken en değerli bilgi olarak saydığı bilgi, retorik bilgisidir. Retorik, bilginin eyleme dönüşmesindeki rolü nedeniyle değerli bir disiplindir. Retoriği değerli kılan, dinleyicileri vurgu yaptığı yöne doğru yönetebilme gücüdür. Bu nedenle de retorik, bilgeliği ve belagati birleştirerek hakikatin bilgisinin etkili bir şekilde iletilmesini sağlarken, filozofların en yararlı öğretilerinin kamu işlerinin yönetiminde gerçek bir etki yapabilmemesinin de yolunu açar (Skinner, 2014,106). Cicero *De Oratore*'de ideal yönetici tipini açıklarken etkili konuşma sanatının önemine dikkat çeker. Cicero'ya göre devlet adamının retorik gücüyle kitleleri kontrol edebilmesi gerekir. Böylelikle Cicero *De Oratore*'de liderlikle retorik arasında ilişki kurar. Etkili bir lider aynı zamanda etkili bir *orator*dur. Ancak Cicero, etkili lider tanımını retorik yeteneğiyle sınırlamaz; bir kişinin etkili bir lider olabilmesi için retorik yeteneğinin yanı sıra kamu yararı sağlamış olmasını da bekler. Cicero'ya göre, ancak bu niteliklere sahip bir kişi toplumun ve kamu politikasının rehberi olarak kabul edilebilir. Dahası Cicero devlet adamlarının retoriklerinde kullandıkları dilin üslubuna da dikkat çeker ve devlet adamlarından, uzlaşmacı bir dil kullanarak yasal ve kamusal anlaşmazlıkları gidermelerini bekler (Fantham, 2004, 313). Bilgelikle retorik arasında ilişki kuran Cicero'ya göre, ancak bilge kişi (*vir sapiens*), sözünde durmaya, adaletin kurallarını izlemeye ve ortak iyi lehinde çalışmaya, ikna edilebilir. Bilgelik retorikle birleştiğindeyse diğer çekingen ve vahşi insanları şiddet kullanmaksızın kendilerini adaletin emirlerine teslim olmaya ikna edebilirler (Skinner, 1999, 54). Cicero'ya göre bilge ve konuşmada usta bir *orator*, bilge ve anlaşılır biri olması nedeniyle dinleyicilerde de hayranlık uyandırır (Cicero, 2013, 90). Cicero, *oratorun* kültürlü dinleyicilere düşüncelerini hangi sözcüklerle ifade edeceğinin arka planını, edebiyat, felsefe, doğa bilimlerini, hukuk ve tarih bilgisiyle açıklar (Gaines, 2002, 466).

Başarılı bir *oratorun* bilge olması gerektiğini savunan Cicero, yapıtı *Şair Archias Savunması*'nda (*Pro Archia Poeta*) bilgeliğe giden yolda edebiyat eğitiminin önemine dikkat çeker. Cicero bu metinde edebiyat eğitimini, insanın günlük

koşuşturmalarının gerginliğini yatıştıran, insanın ruhunu, konuşma yeteneğini geliştiren, ideal insanın yetişmesinde temel bir disiplin olarak tanımlar (Cicero, 1997, 43). Edebiyatın kişinin konuşma biçimini geliştirmekle kalmayıp ahlaki gelişimini de desteklediğini düşünen Cicero, edebiyatın kişinin ahlaki yetkinliğe erişmesini sağlayan niteliğini şu sözlerle açıklar:

Bilge insanların sözleri, eski zaman yaşamlarının örnekleriyle doludur; edebiyat ışığı olmasa, bunların hepsi karanlıkta kalırlardı. Hem Yunan hem de Latin yazarları sadece saygıyla hayranlık duyalım diye değil, aynı zamanda öykünelim diye de, bize en yürekli kişilerden, ne çok önemli betimlemeler bırakmışlardır! Bu betimlemeleri devleti yönetmede kendim için daima göz önünde bulunduran ben ruhuma ve zihnime, kusursuz insanları düşünmekle biçim verirdim (Cicero, 1997, 45-47).

Böylece Cicero'nun ideal insanı, Romalı ve siyaset adamı entelektüel gelişimini, bilgi bütünlüğü sağlaması açısından, edebiyat, tarih, hukuk, siyasal bilim, felsefe ve retorik eğitimlerini ayrılmaz disiplinler olarak birlikte alarak sağlar (Dürüşken, 2001, 53). Yine siyaset adamı, felsefeci ve *oratoru* birbirinden ayrı düşünmeyen Cicero, kendini siyasete, kamusal görev ve sorumluluklara hazırlayan yurttaşlardan entelektüel arka planlarını yedi özgür sanatta yetkinleşerek hazırlamaları bekler. Cicero, yedi özgür sanatın nihai ereğiniyse *humanitas* kavramıyla açıklar (Dürüşken, 2014, 329). Aslında, Cicero'nun *humanitas* kavramı çerçevesinde tasarladığı eğitim anlayışının temelinde, yukarıda belirtildiği gibi Roma'nın ideali olan "konuşmada usta, iyi bir insan" yetiştirme düşüncesi yatar. Başka bir ifadeyle Cicero'nun ideal Romalı yurttaşı, siyaset adamı, erdemli, dürüst, konuşmasını bilen özgür bir insandır. Özgür insanı retorik ve felsefe arka plana dayalı yetiştirme ideali, Cicero'nun, insan olmanın şartı olan konuşmayla bu konuşmanın doğru bilgi ve bilgelikle donanması gerektiği düşüncesi üzerinde yükselir. Bu bağlamda Cicero'nun felsefeden kastının ağırlıklı olarak ahlak felsefesinin yanı sıra mantık olduğu söylenebilir. Konuşma sanatının toplumun uygarlaşmasındaki yönlendirici etkisi dikkate alındığında, siyaset adamı bu sanatı devletin, toplumun iyiliği için kullanılmalıdır. Bu nedenle, Cicero'nun ideal insanının ve devlet adamının sadece retorik ya da felsefeyi değil her iki disiplini de birlikte öğrenmesi gerektiği düşüncesinin tesadüfi olduğu söylenemez. Cicero'ya göre *logos* kavramı, düşünme gücü (*ratio*) ve konuşma gücü (*oratoria*) yetilerinin her ikisini de ifade eder. Başka bir ifadeyle tam da Romalı bir zihne uygun olarak Cicero, *logos* kavramında teori ile pratiği yani düşünme ile eylemi birleştirir. Dolayısıyla Cicero'ya göre *orator* ve filozof birbirinden ayrı düşünülemez (Dürüşken, 2014, 332). Cicero, retorik ile felsefe arasında ilişkiyi şu sözlerle açıklar:

(...) hitabet çalışmalarını bırakmadım; dahası şu an üzerinde durduğum felsefi konular bu yeteneğimi azaltmıyor, aksine artırıyor. Zira bir hatip, felsefenin takip ettiğimiz bu türüyle büyük bir birliktelik içindedir, Academia'dan ince düşünme yeteneğini alırken, karşılığında ona hitabetin dil zenginliğini ve süslerini verir (Cicero, 2014, 166).

Bu bağlamda, Cicero'nun *logos* sahibi ideal devlet adamı hem ideal bir *rhetor* (*doctus orator*) hem de filozoftur (*philosophus*). Kendisi de bir *orator* olan Cicero, Plutarkhos'a göre *rethorlar* arasında Romalılara, retorüğün ne kadar önemli olduğunu ve retorikle savunulan bir hakkın "ne kadar yenilmez bir silahla tahkim edilmiş olduğunu öğreten" bir devlet adamıdır (Plutarkhos, 2006, 64). Böylece kendi deneyimlerinin de rehberliğinde, bir felsefecinin mutlaka retorik, bir *orator*'un da mutlaka felsefe eğitimi alması gerektiğini belirten Cicero, *De Oratore* de bu düşüncelerini şöyle ifade eder:

Bize bolca konu ve dilsel malzeme sağlayan filozofa orator demek isteyenlere seve seve izin veriyorum. Konuşma yetisiyle birleşmiş bir felsefe bilgisine sahip olduğumu söylediğim orator'a, felsefeci adı verilmesine de karşı çıkmıyorum; ancak bu adların, konusuna hakim olduğu halde bildiğini dile getirip açıklayamayan, konuşma gücünden yoksun bir kişiye verilmemesi koşuluyla ya da sözcüklerle hiçbir sorunu olmayan ancak bunları kullanacak bilgisi bulunmayan bir kişiye verilmemesi koşuluyla. İkisinden birini seçmek durumunda kalsaydım, geveze bir aptal olmaksızın, bilge olup konuşmaktan yoksun olmayı yeğlerdim. Ancak bana bunların hangisi en yetkin diye sorulacak olsa, kültürlü bir orator'a parmak basardım. Böyle bir adam aynı zamanda bir de felsefeci olursa, o zaman söylenecek söz kalmaz. Ancak ikisi ayrı tutulursa, felsefe bilgisi her zaman konuşma yetisini içermezken, ideal bir orator tüm felsefe bilgisine sahiptir, karşıtlarımız (felsefeciler) ikinci sınıflığı kabul etmek zorunda kalacaklar. Bizim konuşma gücümüzü küçümseyenler bile, bana öyle geliyor ki *rhetorica*'nın onların sanatına (felsefeye) katkı sağlamadaki yetkinliği tartışılmaz (Cicero'dan akt. Dürüşken, 2001, 59-60).

Cicero'nun önerdiği retorik eğitimi, bilginin her alanında yararı ve pratiği gözetirken, *retoriği* ve ilgili bilim dallarını, ideal bir devlet adamı olarak yetişecek *oratorun* genel konular üzerinde konuşabilmesi ereğine yönelir (Dürüşken, 2001, 56). Cicero, siyasette görev ve sorumluluk almayı planlayan bir *oratorun* özellikle hukuk bilgisine sahip olması gerektiğini savunur. Cicero'ya göre adil bir devlet adamı olmanın zorunlu öncülü, adaleti, yasaları ve yasadaki temel ilkeleri iyi bilmektir (Cicero, 2014, 219). *Oratore*'de Cicero her türlü bilgi donanımı alması gereken *orator*'un hukuk eğitiminden yoksun kalmanması gerektiği düşüncesini ise şu sözlerle dile getirir:

Tanrısal doğa düzeni üzerine bilgi sahibi olurken, nasıl olur da orator'umuzun insanla ilgili işlerden habersiz olmasını beklerim. Günlük uygulamalarda, yasal mahkemelerde gereksinim duyulan medeni hukuku bilmesi gerekir. Yasalardan ve medeni hukuktan habersizken,

hukuksal ve vatandaşlarla ilgili tartışmalarda konuşma yapmaya kalkışmaktan daha utanç verici ne olabilir (Cicero'dan akt. Dürüşken, 2001, 65)?

Bu ifadelerde görüleceği üzere, Cicero'nun, *orator*dan bilmesini beklediği adalet kavrayışının temel koyucu kavramı “doğa yasası”dır. Açıkça görülmektedir ki Cicero'ya göre hukuk ve siyasetle ilgilenecek kişilerin öncelikle felsefi bir arka plana sahip olmaları gerekir. Bunun nedeninin hukukun türetildiği öncülün ya da yasa yapıcı olarak siyaset adamının yasal düzenlemelerinin temelini felsefi kavrayış gerektirmesidir. Hukukla ilgilenecek siyaset adamları öncelikle kendilerini felsefeye vermeli, bu dünyadaki yerimiz, evren, Tanrı, doğa gibi konularda bilgi sahibi olduktan sonra hukukla uğraşmalıdırlar. Cicero, iyi bir yöneticiden doğa yasalarına uygun yönetmesini beklerken adaletin gelişmediği cumhuriyetin tiranlığa dönüşme ve halkın da tiranın özel mülküne dönüşme olasılığını dikkate aldığı söylenebilir (Tunçel, 2010, 126). Cicero'nun yetiştirmeyi tasarladığı ve devleti yönetmesini beklediği *doctus oratoru* aslında Platon'un devletin başına geçirmek istediği filozofu çağrıştırmakla birlikte, filozof kraldan farklı bir siyaset adamıdır. Cicero'nun *oratorunun* daha çok Yunan idealizmiyle Roma pragmatizminin ortak ürünü olduğu söylenebilir (Dürüşken, 2001, 56).

Daha sonraki yüzyıllarda Batı siyasal düşünce geleneğinde büyük etkisi olan Cicero'nun düşünceleri şöylece özetlenebilir:

(...) doğal hukukun ilkeleri, adalet ve evrensel ahlaki eşitlik; yurtseverlik ve cumhuriyetçiliğe adanmışlık; özgürlüğü etkin biçimde savunmak, tiranlığa karşı çıkmak, zorbanın öldürülmesini ikna edici biçimde gerekçelendirmek, anayasacılığa, hukukun üstünlüğüne ve karma anayasaya güçlü biçimde inanmak, özel mülkiyetin kutsallığına, birikimin önemine, devletin ve hukukun temel amacının mülkiyeti ve mülkiyetteki farklılıkları korumak olduğu düşüncesine sağlam bir inanç beslemek; orantılı bir toplumsal ve siyasal eşitlik, bunun gerektirdiği hiyerarşik ve farklılık gösteren haklar ve görevler; örtük bir “doğal aristokrasi” egemenliği ideali; ılımlı ve aydınlanmış bir dinsel ve epistemolojik kuşkuculuk (Wood, 1991, 4).

Cicero, her ne kadar siyasal düşüncelerini etik bir temel üzerine inşa etse de bazı görüşleri eleştiriye oldukça açıktır. Cicero'nun “devletin ve kentin esas işlevini, mülkiyetin güvence altında olmasını sağlamak” (Cicero, 2013, 102) olarak tanımlaması, siyaset kuramında soylu sınıfın haklarını halktan gelen tehditlere karşı, mülkiyetin yeniden dağıtılması dâhil çeşitli önlemlerle koruma çabası olarak yorumlanabilir (Wood, 2009, 144). Başka bir ifadeyle Cicero'nun, mal varlığı, gelir, imtiyaz ve yaşam şekli bakımından çok sayıda yoksulun üzerinden arazi, mülk sahibi olarak geçinen zengin, soylu sınıfın oluşturduğu oligarşiye onay verdiği gerçeği gözlerden kaçmamaktadır. Aslında Cicero, sosyal ve siyasi kuram ve uygulamaları

bakımından tartışmasız bir eşitsizlik yanlısıdır. Cicero *Devlet Üzerine*'nin ilk kitabında en yüksek ya da en seçkin ve en aşağı ya da avam sınıf arasındaki ayrımın bütün insanlar için yapılması gerektiğini tartışmasız biçimde ifade eder. Bu açıdan her ne kadar tüm insanların doğa gereği eşit olduğu fikrinde ısrar etse de, bunun siyasi pratiğe yansımaları konusunda hiçbir girişimde bulunmayarak soylu sınıfın ayrıcalıklarını ve zayıfların güçlüye boyun eğmeleri gerektiğini savunur (Wood, 1991, 44). Cicero'nun erdem, ahlak üzerine düşünceleri de Roma halkından, avamdan çok Roma elitine hitap eder (Lane, 2014, 208). Ayrıca Cicero siyasete hazırlanan genç insanlara, hukukçulara, halkın ilgisini çeken, kişiye tanınırlık kazandıracak ceza davalarına bakmalarını, davanın iddia makamı olmak yerine savunma makamı olmalarının kariyerleri için daha iyi olacağını ileri sürmesi, siyasete oportünist bakışının belirtisi olarak yorumlanabilir. Cicero'nun gerekçesi ise siyasi açıdan müttefik olabilecek kişileri suçlayarak böyle etkili kişileri kaybetmektense, kazanmak gerektiğine ilişkin düşüncesidir. Demek ki Cicero siyasi konularda *sophia* ve *prudentianın* rehberliğinden çok pratik yararı gözetmektedir (Fantham, 104).

Özetle, Cicero'nun bütün evreni Romalılaştırmış olması bir yana, adalet ve hak kavrayışının kökeninde hep soylu azınlığın ayrıcalıklarını koruma kaygısının yattığı görülür. Sık sık "*mores maiorum*" (atalarımızın âdetleri) ilkesinin ön plana çıktığı *Yasalar Üzerine* yapıtında, ideal devletin yönetimiyle, diniyle ilgili olarak ileri sürdüğü ideal, ya Roma'da geçerli olan ya da geçmişte atalarının geleneklerinde var olmuş yasalardır. Aslında Cicero, Roma'nın yasalarını doğru akla, doğaya en uygun ve tanrısal yasalar olarak kutsallaştırırken, sahip olduğu oldukça muhafazakâr bakışı da ortaya koyar. Bu nedenle, Cicero'nun muhafazakâr ve soylu sınıfın değerlerini koruyan siyasi düşünceleri, aslında bütün bir Roma toplumu için yazılmış olmaktan çok, soylulardan oluşan sınırlı bir sınıf için kaleme alınmış olduğu ileri sürülebilir. Cicero'nun ereği çağın Roma'sında büyük sarsıntılar geçirmekte olan bu soylu sınıfa cesaret vermek, Roma'yı tehdit eden sosyal reformların ve siyasal gelişmelerinin tehlikelerine karşı soylu sınıfın dikkatini çekmektir. Çağının ve Eski Yunan'ın çeşitli felsefi bakışların karışımından Cicero'nun felsefe anlayışı her ne kadar etkileyici olsa da bir Romalıdan beklenecek şekilde oldukça pratik kaygılara hizmet eder (Erçelik, 2013, 78-79).

Roma'nın siyasal gerilimleri, bu gerilimlerin ürünü olan siyasal deneyimi ve siyasal deneyimin esin kaynağı olduğu siyasal düşünceleri modern siyaset felsefesini derinden etkileyecektir. İnsanların uyacağı normları aklın ortaya koyması gerektiğini savunan Stoacılar, Roma hukukunun gelişmesine önemli katkıda bulunurken, Stoacı doğal hukuk öğretisi, Cicero'nun eserleri aracılığıyla Roma hukukçularına, oradan da kilise babalarına geçerek modern siyaset felsefesi tartışmalarında önemli bir yer tutacaktır (Yalçınkaya, 2013, 195).

4. BÖLÜM

TANRI'NIN YERYÜZÜNDEKİ TEMSİLCİSİ OLARAK DEVLET ADAMI

4.1 İyi İdeasından Teist Bir Varlık Metafiziğine

Eskiçağın genel düşünme biçimine göre özgür bir insan, aynı zamanda siyasal, konuşan ve sosyal bir varlık olması nedeniyle genelin yararına olanı hedefleyen kişidir. Diğer bir ifadeyle, kişi sitenin ve toplumun ortak iyisiyle kendi iyisi arasındaki yakın ilişkinin farkında olarak siyasal yaşama katılır. Siyaset adamı da gerek kendi erdemli yaşamıyla gerekse toplumun ortak iyisi adına erdemi, adaleti toplumda egemen kılmaya çalışmasıyla eskiçağın “kişi” anlayışının en güçlü örneğidir.

Erdemli ve adaletli bir yöneticinin eylemlerinin neler olması gerektiğini araştıran Eski Yunan dünyası düşünürleri, “erdemli kişi”nin eylemlerinin neliği konusundaki araştırmalarını derinleştirebilecek olanakları çağın özgür düşünme iklimi sayesinde elde eder. Eski Yunan dünyasında okulların ve filozofların bir dinin veya devletin baskısı ya da etkisi altında olmayışı, erdem, adalet gibi kavramların özgürce sorgulanabilmesini olanaklı kılar. Diğer bir ifadeyle felsefi kavramlar, filozofların özgür iradeleriyle yaratılırken yaratılan kavramlar, herhangi bir üst irade tarafından sınırlandırılmaz. Böylece özgür yurttaşlar sitenin siyasal yaşamında filozofların çerçevesini çizdiği kavramları tartışma olanağı bulurken sitenin ortak iyisi adına yönetmeye ve yönetilmeye katılabilirler (Çüçen, 2000, 35) Bu türden bir olanağın yarattığı özgür düşünme ortamının siyasal ve toplumsal etkileri, belki de en iyi ortaçağ ile karşılaştırma yoluyla keşfedilebilir. Eskiçağdan ortaçağa geçerken akla ve insana ilişkin yaklaşımlardaki değişiklikler, bir taraftan tüm siyasal, toplumsal yaşamı yeniden organize ederken, diğer taraftan adalet, erdem gibi kavramların içeriklerini de etkiler. Pek çok ortaçağ düşünürü siyaseti ahlaki bir temelde ele alırken adalet, erdem gibi kavramlara yükledikleri anlamları çağın egemen Hıristiyan ahlakıyla uyumlu hale getirirler.

Eskiçağdan ortaçağa geçiş döneminde ortaçağın entelektüel arka planını etkileyen en önemli okul Yeni Platonculuktur. Yunan düşüncesini temel alarak dinsel

bir felsefe oluşturma girişimine önyak olan Yeni Platonculuk, ortaçağın bilindik dinsel yüklü karakterini oluşturur. Arkaplanını Platon'un dizgesinin oluşturduğu Yeni Platonculuk, Stoacı görüşlerin de etkisiyle her şeyin kaynağı ve ereğini Tanrıya bağlayan dini bir içerikle ortaçağa baskın karakterini kazandırır. Ortaçağın baskın düşünme eğilimi her şeyin Tanrıdan geldiği ve ona döneceği yolundadır; "Tanrı, alfa ve omegadır"* , başlangıç ve bitişir (Thilly, 2007, 222). Yeni Platonculuğun kurucu düşünürü olan Plotinos'un, her şeyin Tanrıdan geldiği görüşüyle uyumlu olarak ruhun da Tanrıdan geldiği, tam da bu nedenle ruhun başına buyruk olmaması gerektiği savunusu ileride ortaçağ Hıristiyan teolojisini yoğun bir biçimde etkiler.

Aşırılık, türeme, ilk fark ve başına buyruk olmayı isteme; bunlar ruh için kötülüğün ilkesidir. Babalarını unutan ruhlar, bağımsızlıklarına sevinirler, Tanrı'nın karşısına gitmek için, hareketlerinin spontane oluşundan yararlanırlar: Ruhlar, en uzak noktaya vardıklarında, Tanrı'dan geldiklerini hatırlamazlar; tıpkı babalarından ayrı ve uzakta büyütülen çocuklara benzerler; ne bizzat kendilerini ne de babalarını bilirler (Plotinos, 2015, I-4).

Yeni Platonculukla beraber Platon'un *iyi ideasının* teist bir varlık metafiziği kavrayışına dönüştüğü söylenebilir ki, ilerleyen dönemde daha da belirginleşecek olan ortaçağın insana, siyasete ve toplumsal olana ilişkin görüşlerinin arka planında bu metafizik kavrayış yatar. Ortaçağda teist varlık metafiziğinin kabul görmesi en belirgin biçimde insana ilişkin düşüncenin değişiminden takip edilebilir. Ortaçağ felsefesinde genel olarak insan artık eskiçağ felsefesinde ortaya konan insan kavrayışından farklı bir biçimde "yaratılmış varlık" olarak kabul edilir. Yaratılmış varlık olarak insan, her ne kadar çeşitli yetkinliklere sahip olsa da, varlıklar hiyerarşisi içinde, Tanrı ile hayvan arasında bir ara basamakta yer alır. Tüm var olanlar gibi insanın da yaratıcısı olan Tanrı, tek yaratılmayan varlıktır; çünkü Tanrı, yaratandır. Tanrının külli iradesi karşısında ancak cüzi bir irade sahibi olan insan, artık iradesini de yine yaratıcısı Tanrıya göre biçimlendirmek zorundadır (Çüçen, 2000, 36).

İnsan her ne kadar cüz'i iradesi sayesinde özgür olabilse de her şeyi bilme kapasitesinden yoksun olarak yaratılmış bir varlık olduğundan, kendisine eskiçağın egemen görüş biçimine göre özgürlüğü getirecek seçim yapmayı artık *phronesis* dayandıramayacağı açıktır. Bu nedenle ortaçağda kabul gören görüşe göre insanın özgürlüğü bedenine rağmen seçim yapabilmekte değil, bedenine rağmen Tanrının sesini dinlemekle olanaklıdır. İnsanın bedenine rağmen Tanrının sesini dinlemesi insanın ruhsal yanını güçlendirmesini gerektirir. Diğer bir

* Yunan alfabesinin ilk ve son harfleri.

ifadeyle beden ve ruhun birleşiminden oluşan insanın amacı ruhsal yanı geliştirmek olmalıdır; çünkü insanın ruhsal yanı aynı zamanda da tanrısal yanıdır (Çüçen, 2000, 36).

İnsanın ruhsal yanının, tanrısal yanının gelişimine dikkate çekmeye çalışan pek çok ortaçağ düşünürü her ne kadar din kavramına dayalı düşünce ortaya koysalar da beslendikleri entelektüel kaynak yine eskiçağ düşünürlerinin görüşleridir. Özellikle ortaçağın en etkili düşünürlerinden biri olarak kabul edilen Augustinus'un eserleri eskiçağ ve Helen esinlerinin izlerini takip edebilmenin en iyi örneğidir. Ortaçağın Augustinus'tan aldığı kültürel miras, en iyi Augustinus'un *de Doctrina Christiana*'nın yazarının *Exodus* (Çıkış) kitabından yaptığı bir alıntıda kendisini gösterir. Bu alıntı Yahudilerin Mısır'dan ayrılmadan önce, Tanrıdan, altın ve gümüşten yapılmış şeyleri Mısırlılardan çalarak onları beraberlerinde götürmeleri emrine işaret eder. Augustinus'ta benzer yolu takip ederek Hıristiyan düşünürlere eskiçağ felsefesinde ortaya konan bilgeliği Hıristiyan bilgeliğiyle bütünlemek üzere eskiçağ yazarlarından ödünç almalarını öğütler, "tıpkı Yahudileri zenginleştirmek amacıyla Mısırlıları soymak işinde olduğu gibi" (Jeauneau, 2006, 18). Pek çok Hıristiyan düşünür de Augustinus'un öğüdünü dikkate alarak eskiçağ düşünürlerini ve onların ortaya koydukları bilgeliğini ödünç alırlar.

Ortaçağın erken Hıristiyanlık dönemi siyasal düşüncesinin oluşumunda özellikle "adalet" kavramı bağlamında Platon'un siyasal düşüncelerinin dikkat çekici etkisi olduğu söylenebilir. Augustinus da Platon gibi yönetenlerin devleti yönetirken adaleti gözetmeleri gerektiğine dikkat çeker. Platon'un yapıtı *Devlet*'te ortaya koyduğu siyasal düşünceleri kimi düşünürlere göre siyasal yaşamda uygulanması olanaklı olmayan bir ütopyadır. Oysa Platon'un ortaya koyduğu devlet idealinin ortaçağ siyasal yaşamı üzerindeki etkisi dikkate alındığında bu yargının değiştirilmesi gerekir. Bu değişim en çok adalet kavramındaki anlam değişikliğiyle belirir. Devletin temel ödevinin adaleti sağlamak olduğu görüşü, tıpkı Platon felsefesinde olduğu gibi ortaçağ siyasal düşüncesinin de temel tezleri arasında yer alır.

Adalet ortadan kaldırılırsa, krallıklar büyük haydutluklardan başka nedir ki? Çünkü, haydut çeteleri de küçük krallıklar değil midir? Çete insanlardan kurulur, bir prensin yetkisiyle yönetilir, konfederasyon sözleşmesiyle örgütlenmiştir, yağmalanan şeylerde, üstünde anlaşılan bir yasa gereğince bölüşülür (Augustinus, 2012, 369).

Platon'un devletin temel ödevinin adaleti sağlamak olduğu tezini ortaçağ düşünürleri de savunurlar. Gerek kilise babaları, tanrıbilimcileri ve filozoflar, gerekse de Romalı yasa yapıcılar ve siyasal düşünürler, medeni hukuk ve teoloji öğrencileri, adalet üzerine benzer düşünceleri paylaşırlar (Cassirer, 2005, 299).

Her ne kadar salt kavramsal düzeyden bakıldığında eskiçağ ve ortaçağ siyasal düşünceleri arasında adalet kavrayışı bağlamında bir uyum var gibi görünse de kavrama yüklenen anlamlar açısından iki çağın egemen görüşleri arasında keskin bir ayrım söz konusudur. Bu ayrım, yalnız kuramsal bağlamda ortaya çıkan bir ayrım olmayıp dikkate değer pratik sonuçları da içerir. Ortaçağ düşüncesinin genel tutumu dikkate alındığında soyut ve kişisel olmayan bir adalet kavrayışının algılanması olanaklı değildir. Yasanın kaynağının her zaman takip edilmesi gerektiğini savunan monoteist dine göre bir yasanın varlığı ancak yasa koyucunun olmasıyla olanaklıdır. Eğer adalet kavramı sadece bir uzlaşım sorunu olarak ele alınmayacaksa yasa koyucu insansal olanın üzerinde olmalıdır. Bu açıdan adalet, insanüstü bir istence işaret eder. Oysaki Platon'un *iyi ideası* insanüstü bir yetkeyle ilişkili değildir; çünkü Platon'un kavrayışında nesnel, mutlak bir geçerliliği olan her *idea* kendi başına vardır. Buna karşın Augustinus nesnel, mutlak geçerliliği olan ve kendi başına var olan *idea* kavrayışını reddederken, Platoncu kavrayışı Tanrı düşüncesiyle bağlantılı bir biçimde yeniden yorumlar. Augustinus'a göre kendi başına var olan *iyi ideası*, kendini koruma güvencesinden yoksundur. *İyi ideasının* gerçek anlamını diyalektik yöntemle kavramak olanaksızdır. Tam da bu nedenle insan anlığının akıldan daha yüksek bir otoriteye boyun eğmesi gerekir. Hıristiyan öğretilerine göre varlık nedeni olan Tanrının yaratımından başka bir şey olmayan doğa bile kendi başına bağımsız bir varlığı olamaz. Tüm ahlaksal yasalar da bu bağlamda yaratılmış şeylerdir (Cassirer, 2005, 299). Zaten Augustinus'a göre yanılabilme olasılığı taşıyan insan zihninin ortaya koyduğu bilgiye güvenilemez;

İnsan zihninin yanılabilirliğinden ötürü, bu bilgi arayışının kendisi onun için bir tuzak olabilir –meğer ki çekinmeden uyabileceği ve aynı zamanda kendisine özgürlüğünü koruması için gerekli yardımı yapabilecek Tanrısal bir efendisi bulunsun (Augustinus, 2012, 379).

Özetle, Eskiçağ düşünürlerinin ortaya koyduğu adalet kavrayışı, ortaçağ düşünürleri tarafından Hıristiyan teolojisiyle uyumlu bir içerikle yeniden tanımlanır; artık en yüksek otorite tanrısal akıldır. Ortaçağda en yüksek otorite olan akla uygun olarak tanımlanan devletse, tıpkı eskiçağda olduğu gibi adaletin taşıyıcısı olarak kabul görse de, bu adalet kavrayışı artık teolojik bir içerik kazanmıştır. Devlet adaleti sağlarken

en yüksek otorite olan Tanrının buyruklarını, adaletini yeryüzünde, toplumda egemen kılan bir aygıtı dönüşür. Bu açıdan Salisburyli John'un pagan bir yazar olan Plutark'ı referans göstererek devlet kavrayışını teolojik bir bağlamda yeniden tanımlaması dikkat çekicidir: "Plutarkhos'a göre devlet, Tanrı'nın inayetiyle yaşam bağışlanmış, en yüksek adaleti gerçekleştirmeye çalışan, aklın ılımlı erki diye adlandırılabilen bir şeyle yönetilen bir yapıdır" (John, 2012, 407).

4.2 Etikten Ahlakı Siyaset

Hıristiyan öğretisinin tüm ahlaksal yasaları Tanrısal akla bağlayan yaklaşımının bir diğer sonucu da Hıristiyanlığın "erdem" kavrayışının eskiçağ düşünürlerinin "erdem" anlayışının gölgesinde serpilmesidir. Ancak bu serpilme sırasında eskiçağ anlayışına yeni kavramlar ekler. Aristoteles dönemindeki Yunan dilinde, "günah", "pişmanlık", ya da "merhamet" ya da "günah çıkartma" gibi kavramları tam olarak karşılayacak herhangi bir sözcük bulunmaz (MacIntyre, 2001, 259). Dahası günah çıkartan kişinin sığındığı merhametli Tanrı da artık Aristoteles'e göre erdem sahibi değildir; zira Aristoteles'e göre merhamet bir erdem değildir. Aristotelesçi kavrayışa göre insanın zaafı, erdemli kişi olma yolunda başarısızlığa yol açar. Bu açıdan insan karakterindeki bütün kötü yönler, zaafı bir çeşit kusur ya da eksikliklerdir.

İyi ve erdemli yaşam idealini akıl ve bilgelikle temellendiren Aristoteles'e karşın Augustinus, bütün kötülükleri bir tür "iyiden yoksunluk" olarak tanımlar. Yeni Platoncu geleneği takip eden Augustinus, insanın doğasında var olan kötülüğün, kötüyü seçmesinde yattığını düşünür; insan istenci, kötüyü seçebilir ve bu seçiminden haz duyabilir. Böyle bir kötülük, "ilahi yasaya ilahi yasanın yansıması olduğu sürece de beşeri yasaya karşı çıkışta dışı vurulur" (MacIntyre, 2001, 259-260); dolayısıyla kötüyü seçmek, ilahi yasaya karşı suç işlemeyi ifade eder. Ortaçağda ilahi yasaya uygun bir yaşam aynı zamanda iyi ve erdemli bir yaşamı ifade eder. Ortaçağın ilahi yasaya uygun yaşam kavrayışının siyasal alanda dikkat çekici sonuçları olur. Eskiçağda alınan siyasal kararlar ve yasalar akıl yürütmeyle yapılan müzakerelerin sonucu iken ortaçağda akıl yürütme, müzakere, siyasal uzlaşma ortadan kalkar. Diğer bir ifadeyle ortaçağa geçişte karşılıklı çıkarların ve iyilerin tartışılması yerini, aşkın, bozulmaz ve tartışılmaz bir tek yasa olan ilahi yasaya sadakate bırakır. Böylece ilahi yasanın yolundan ayrılmamayı sağlayan irade,

müzakere yapma ve uzlaşmalar oluşturma yetisi olan akli gölgede bırakarak ortaçağ insanın genel karakterini oluşturur. Siyasi uzlaşma arayışıysa bu süreçte herkesi teke dönüştürerek ortadan kalkar.

Aşkın, bozulmaz ve tartışılmaz yasanın varlığı, siyasetin ahlaki temellerini etkileyerek, ortaçağ düşünürlerinin “erdem” kavrayışında değişikliğe neden olur. Eskiçağ düşünürlerinin ortaya koydukları erdem kavrayışının Hıristiyan teolojisini temel alan erdemlerle ilişkisi bir sorun olarak onikinci yüzyılda teologlar ve felsefeciler arasında tartışma konusu olur. Aslında ortaçağ düşünürlerinin yaptığı teorik sorunları tartışan klasik eserleri ve klasik metinleri Macrobius, Cicero, Vergilius- yeniden yorumlamaktır. Eskiçağ düşünürlerinin etkileri 18. yüzyılın teologlarına ve filozoflarına göre eskiçağda olduğundan farklı bir biçimde ortaçağda izlenebiliyor olsa da (MacIntyre, 2001, 248), dönemin Salisburyli John, Peter Abelard ya da Conches’lu William gibi düşünürleri Eskiçağ düşünürleriyle Hıristiyanlık arasında ardıllarının kuracağı bağı şiddetle reddederler. Bu reddediş Salisburyli John’un *Policraticus* eserinde güçlü bir biçimde dile getirilir:

Bu hakkaniyetin yorumcusu, hakkaniyet istek ve amacını ve adaletini taşıyan yasadır. Bunun için Krysippos yasanın erkinin, kutsal ve insancıl her şeyin üzerinde olduğunu ve benzer biçimde iyilik ve kötülöklere üstünlüğünü ve insanların olduğu kadar bütün diğer maddi şeylerin yöneticisi ve yol göstericisi bulunduğunu ileri sürmüştür. Yasaları çok iyi bilen bir kişi olan Papinianus ve büyük konuşmacı Demosthenes de buna katılıyor gözüktüyorlar. Yasa bir buluş ve bir Tanrı armağanı, bilge kişilerin ahlak kurallı, aşırı isteklerin düzelticisi, devlet dokusunu ören bir bağ ve suçun cezalandırıcısı olduğundan, bütün insanların ona uymaya zorlanmasına katılıyorlar. Bunun için de yaşamlarını birleşmiş bir siyasal bütün içinde geçiren kişilerin ona göre yaşamaları uygundur. Bir rastlantı sonucu, yanlış davranma yetkisine sahip olduğuna inanılan bir kimse bulunmadıkça, herkes yasaları çiğnememe zorunluluğu ile bağlıdır (John, 2012, 399-400).

John yapıtında her ne kadar bilgelik ve erdemli bir yaşam ideali peşinde olsa da, klasik görüşün aksine erdemli bir yaşamın ancak ilahi yasaya uyumlu bir yaşamla olanaklı olabileceğini tezini savunur. Hakikat, bulunan değil verilen bir kutsallık içerir. Bu durumda akıl da ancak Hıristiyan doğmasının çizdiği sınırlar içinde potansiyelini kullanmada özgür bırakılır. Dünyayı istediği gibi yorumlayabilen insan aklının sınırlarını Hıristiyan teolojisi belirler. Tam da bu nedenle akıl bütünüyle özgür sayılmaz (Thilly, 2007, 239). Tanrısal akıl tarafından zaten düşünülmüş olanı bilen yaşamını bu ilahi öğreتيye uyumlu kılmaya çalışan insanın erdemli olma çabası bu dünyadan çok öte dünyaya hazırlık ereğine işaret eder.

Böylece Eskiçağda erdemli bir yaşamın ancak üyesi olduğu topluluk içinde sürdürüleceğine ilişkin düşünce, ortaçağda çağın egemen ahlakının etkisiyle değişir.

Hıristiyanlığa göre fani dünya bozuk bir düzenin egemen olduğu bir dünyadır ve bu dünyadaki iyi yaşam ancak bundan sonraki Tanrı'nın krallığında iyi yaşama hazırlığı ifade eder.

Benim yüzümden insanlar size zulmettikleri, yalan yere size karşı her türlü kötü sözü söyledikleri zaman ne mutlu size! Sevinin, sevinçle coşun! Çünkü göklerdeki ödülünüz büyüktür (Aziz Matta, 2009, 5-1: 48).

Bu öğretiyi Augustinus'un *Tanrı Devleti*'nde ortaya koyduğu büyük etkiyle yorumlanır. Augustinus'un zaman anlayışını eski dünyanın döngüsel zaman anlayışından çıkartarak ilerlemeci bir zamana dönüştürmesiyle beliren öte dünya düşüncesi, artık erdemli bir insan olmanın ereğini de belirler. Augustinus yer ve gök devleti olarak iki devleti anarken, yer devletindeki tüm etkinliklerin amacını gök devletine hizmete bağlar:

(...) iki devleti iki sevgi kurmuştur: Yersel olanı, Tanrı'yı horlamaya varan benlik sevgisi; göksel olanı da, benliği horlamaya varan Tanrı sevgisi. Bir kelimeyle, ilki kendini yüceltir, ikincisi Tanrı'yı. Çünkü biri insanlardan izzet arar, ötekini en büyük izzeti ise vicdanın tanıdığı olan Tanrı'dır (Augustinus, 2012, 369).

Böylece Sokrates ve Eski Yunanda iç diyalog olarak kabul edilen vicdan, Augustinus'ta tanrı-insan ilişkisine dönüşür. İç diyalog siyasette insanın egosuyla siyasal arasındaki çelişkide insanı uyarırken, artık Tanrı insanı gözleyen uyaran olur.

Aristoteles'in yönetmeye yönetilmeye katılan erdemli yurttaşı ya da Cicero'nun ileri sürdüğü hukuku temel alan yurttaşlık kavrayışı yerini ilahi yasaya sorgulamadan itaat eden, kendini ibadete adayan bir yurttaş kavrayışına bırakırken, ortaçağda tanrısal akla bağlı düşünme, inancın doğrularını aklın doğrularına tercih eden genel bir tutum olarak ortaya çıkar. Ortaçağda genel olarak, insanlık, olanca hızıyla iman, inanç dönemi yaşar (Çotuksöken, 2002, 33-34). Diğer bir ifadeyle, sorgulayan ve eleştiren akıl artık Hıristiyan teolojisinin tezlerini kişinin yaşamında egemen kılmanın bir aracı haline gelir ve Tanrısal akla bağlanmasıyla aklın ve inancın yolu birleşir. Mutlak varlık ve mutlak akıl olan Tanrı, düşünmesi, dile getirmesi, özelle bilmesiyle insan dünyasındaki tek yetke olur. Artık insana düşen, Tanrıya inanmaktır. Sınırlı bilme yetisi olan insan, "doğanın kitabı" da dâhil olmak üzere, tüm kitapları Tanrının sözleriyle anlamaya çalışacaktır (Çotuksöken, 2011, 121-122). Tam da Aquinas'ın ifade ettiği gibi Tanrı her şeyin ölçütüdür;

Fakat bir insanın tümü ve sahip olduğu ya da olabileceği her şeyin Tanrı ile belli bir ilişkisi olması gerekir. Dolayısıyla, iyi ya da kötü, her insan eylemi, akla uygun olup olmadığına göre Tanrı'nın önünde erdemli ya da erdemsizdir (Aquinas, 2012, 442).

Ortaçağda insan aklının yerine tanrısal aklın ön plana çıkmasının siyasal düşünceye, tartışmalara yansması adalet, bilgelik, erdem, iyi yaşam, gibi kavramlara ilişkin tartışmaların da inanç temelinde yapılmasına neden olur. Aklın ortaçağ boyunca tek işlevi inancın temellendirilmesinde bir araç sağlamaktır. Bu nedenle eskiçağ ve Hıristiyanlık öncesi Helenistik dönem düşünürlerinin ortaya koyduğu siyasal düşünceler, ortaçağ düşünürlerince Hıristiyan inancının, öğretilerinin temellendirilmesinde araç işlevi görürken bu düşünceler Hıristiyanlığın öğretileriyle uyumlu hale getirilmeye çalışılır. Eskiçağ düşünürlerinin siyasal düşüncelerinin Hıristiyan öğretileriyle uyumlu hale getirme çabasının başında Hıristiyanların kilise ve devletle olan ilişkileri gelir.

4.3 Kilisenin Tekelinde Bir Dünya Görüşü

Kimi Hıristiyanlar, Kiliseyle devlete çifte bağlılık oluştururlar. Gerek İsa gerekse de Paulus çifte bağlılık problemini çözmeye çabalar. İsa, “Öyleyse Sezar’ın hakkı Sezar’a Tanrı’nın hakkını Tanrı’ya ödeyin” derken, siyasal otoriteye de yeni bir görev yüklemiş olur. Paulus ise *Romalılara Mektup*’ta uhrevi ve dünyevi iktidara bağlılık arasındaki gerilimi ayrıntılarıyla açıklar:

Herkes, baştaki yönetime bağlı olsun. Çünkü Tanrı’dan olmayan yönetim yoktur. Var olanlar Tanrı tarafından kurulmuştur. Bu nedenle, yönetime karşı direnen, Tanrı buyruğuna karşı gelmiş olur. Karşı gelenler yargılanır. İyilik edenler değil, kötülük edenler yöneticilerden korkmalıdır. Yönetimden korkmamak ister misin, öyleyse iyi olanı yap, yönetimin övgüsünü kazanırsın. Çünkü yönetim, senin iyiliğin için Tanrı’ya hizmet etmektedir. Ama kötü olanı yaparsan, kork! Yönetim, kılıcı boş yere taşıyor; kötülük yapanın üzerine Tanrı’nın gazabını salan ölç alıcı olarak Tanrı’ya hizmet ediyor. Bunun için, yalnız Tanrı’nın gazabı nedeniyle değil, vicdan nedeniyle de yönetime bağlı olmak gerekir. Vergi ödemenizin nedeni de budur. Çünkü yöneticiler Tanrı’nın bu amaç için gayretle çalışan hizmetkârlarıdır. Herkese hakkını verin: Vergi hakkı olana vergi, gümrük hakkı olana gümrük, saygı hakkı olana saygı, onur hakkı olana onur verin (Aziz Paulus, 13: 1-6).

Hıristiyanların kiliseye ve devlete olan çifte bağlılığını savunan görüşün yerini daha sonraki zaman içinde, dünyevi otoritenin kiliseye tabi olması gerektiğini savunan görüş alır. Dünyevi otoritenin kiliseye tabi olması gerektiğini savunan Salisbury’li John da yapıtı *Policraticus*’ta kilisenin dünyevi otorite karşısındaki üstünlüğünü dile getirir.

Ve bu nedenle Roma’nın en imanlı imparatoru Constantinus, papazların Nicea (İznik), Kurulu’nu topladığında, geri bir koltuğu doldurmaktan başka, ne en baş konumu almaya yeltendi ne kendisi din adamları ile kaynaştı. Onların onayladığı kararları, sanki bu kararlar Tanrının görkemini sarayından geliyormuş gibi varsaydı ve saygı duydu (John, 2015, 4:3).

Hıristiyanlığın ortaya koyduğu köklü değişim erken ortaçağ döneminden itibaren siyasal düşüncelerin evriminin temelinde yer almaya başlar. Klasik anlamda iktidar

düşüncesi artık papalığın otoritesine yaslanan bir iktidara işaret eder. Özetle iki ayrı güç Hristiyan dünyasını yönetirken, dünyevi iktidar, gücünü ilahi otoriteden alır. İnsan dünyasını biçimlendiren yasa ve kuralların kaynağı tanrısal otoritedir ve siyasal düşünceler Tanrısal buyruk ile uyumlu şekillenirler: Nihayetinde siyasal iktidar dinsel otoritenin iktidarına bağlanır. O halde *plenitudo potestatis* (bütün iktidarın Tanrıda toplandığı düşüncesi) kuramına göre siyasal iktidar, Tanrı'nın mutlak iktidarını bu dünyada temsil eden papalık kurumunun, Papanın ve piskoposların tasarrufu altındadır (Russ, 2012, 92-93). Diğer bir ifadeyle *plenitudo potestatis* kuramı iktidarın meşruiyetinin kaynağını Tanrı'nın mutlak iradesine dayandırır. Böylece iktidarın meşruiyetinin kaynağını herhangi bir dinsel otoriteye bağıllıkla açıklamayan eskiçağ siyasal düşüncesi terk edilirken Tanrı'nın mutlak iktidarını temsil eden papalık kurumu iktidarın meşruiyetinin kaynağı haline gelir. Aquinas'ın işaret ettiği gibi dünyevi iktidar ruhban sınıfın ilahi yönetimine tabii olur: "(...) açıkça bellidir ki kralın ruhban sınıfı tarafından yürütülen ilahi yönetime tabi olması gibi, tüm insani görevler de krala tabi olmalı ve onun tarafından yönetilmelidir" (Aquinas, 2015, 308).

Siyasal iktidarın papalığın yetki alanında oluşu, doğruluk ve adalet gibi konularda dünyevi otoritelerin sorumluluğunun da çerçevesini çizer. Kilise devlet iktidarını belirleyici bir iktidar alanı kazanmakla teokratik kuramlarını, uygulama alanına geçirme olanağı kazanır. Çağın egemenlik anlayışına göre prensler devleti tanrısal doğrularla yönetmelidirler. Bu açıdan ortaçağda siyasal, toplumsal ve ekonomik alanlarda bir sınırlama altında olan bireyler ve toplumlar için, yaşamın kuralı her alanda yönetenlere, feodal beylere, aile reisine boyun eğmektir. Yaşamın her alanında, bir otoriteye boyun eğen kişi adeta otorite ve geleneğin nesnesi olur. İnanç, akıldan, kast da kişilerden, yurttaşlardan daha üstün olur (Thilly, 2007, 273). Böylece Ortaçağda kişi ya da özne olarak algılanamayan insan, ancak bir kul olarak, diğer bir ifadeyle Tanrı'nın yarattığı bir varlık olarak değerli bulunur. Kişi olarak niteliklerini ortaya koyamayan insanın amacı "Tanrı Devleti" için, yani öbür dünya için çalışmaktır (Çüçen, 2000, 37-39).

Kilisenin egemenliğinin gölgesinde biçimlenen ortaçağın dünya görüşü, her şeyden önce "iyi yaşam"ın ne olduğunun belirleyicisinin insan değil Tanrı olduğu savına dayanır. Bu nedenle kilise, akli temel alan "iyi yaşam" kavrayışını reddeder. Dahası "iyi yaşam" bu dünyada değil, ancak Tanrıya kavuşulan "öbür dünya"da

olanaklıdır. Bu dünya ile öte dünya arasında kesin bir ayrım olduğunu kabul eden egemen anlayışa göre manevi olan öte dünya, maddi olan bu dünyadan üstündür. Böylece, evren en üstte Tanrı'nın, en altta cehennem, cehennemin hemen üzerinde ise bu dünyanın yer aldığı bir dev merdiven gibi düşünülür ve bu dev merdivenin Tanrı'ya en yakın basamağında Kilisenin bulunduğu kabul edilerek de Kilisenin üstünlüğü meşrulaştırılır. Bu dünyada yaşam süren insanın asıl amacı öte dünyada olanaklı olan "kurtuluş"tur. Üstelik sadece insanın ebedi mutluluk dünyası olan cennete yükselme olanağı vardır; çünkü insan her ne kadar bu dev merdivenin alt basamağında yaşamını sürse de, Tanrının suretinde yaratılmıştır. Kilise bu görüşüyle feodalizmin egemen olduğu ortaçağ dünyasında toplumsal tabakalar arasında var olan hiyerarşiyi savunur. Böylece Aristoteles'in yersel ve göksel varlıklar arasında yaptığı ayrım, kimi ortaçağ düşünürleri tarafından çağın ruhuna bir biçimde yeniden gözden geçirilir (Ağaoğulları ve Köker, 2011, 209-210).

Aristotelesçi kavrayışa göre yersel varlıklar toprak, hava, su ve ateşten, diğer bir ifadeyle dört öğeden oluşur, buzun suya, suyun buhara dönüşmesinde gözlemlendiği gibi, yersel varlıklar, değişime, bozulmaya ve yok olmaya açık bir özellik taşırlar. Oysaki göksel varlıklar, sahip oldukları beşinci öge olan *ether* sayesinde bu değişim ve bozulmalardan bağımsız bir niteliğe sahiptirler. Aristoteles'in yersel, göksel varlıklar arasında yaptığı bu ayrım, eşitsiz ve hiyerarşik tabakalardan meydana gelen ortaçağ toplum yapısının siyasal düşünce bağlamında temellendirilmesine olanak sağlar (Ağaoğulları ve Köker, 2011, 209-210). Diğer bir ifadeyle, Aristoteles'in yersel ve göksel varlıklar üzerine ortaya koyduğu görüşünü kilise ve Papalık dünyevi iktidar üzerindeki otoritesini meşrulaştırmak bağlamında lehine yorumlar ve Aristoteles yorumu Papalığın toplumun hiyerarşik tabakaları üzerinde egemen bir otorite konumuna yükselmesine meşruiyet kazandırır. Kilisenin üstünlüğünün meşrulaştırılmasıyla gelişen süreç, Papalığın bütün siyasal erki kendi üzerinde toplama iddiasını olanaklı kılarken; papalığın iddiasını destekleyen çağın düşünürleri Kilisenin üstünlüğünü meşrulaştırma iddiasını kuramsal ve sistematik olarak temellendirilmeye çalışırlar. Bu çabaların en bilineni Salisburyli John'un *Policraticus (Devlet Adamının Kitabı)* adlı yapıtında savunduğu siyaset kuramıdır.

4.4 Prensler ve Tiranlar

Klasik eğitimin retorik, felsefe ve şiir alanlarıyla ilgilenen John, Cicero'nun yapıtlarını Augustinus gibi Hıristiyan düşünürler aracılığıyla bilirken *Timaeus*'un Latince tercümesi ve yorumu üzerinden Platon'un düşünceleri hakkında da fikir sahibidir (Nederman, 2000, xx). John'un Platon'dan da alıntılara yer verdiği yapıtı *Policraticus* iyi ve kötü yönetim arasındaki farkın iyi anlaşılmasına ilişkin tavsiye niteliğinde bir metin olarak düşünülebilir. John *Policraticus*'ta siyasal bir toplulukta kamu yararının temel alınmasını adaletin egemen olduğu bir toplum düzeninin gerçekleşmesi olarak tanımlar. Bir prensin nihai amacının kamu yararını toplumda egemen kılmak olması gerektiğini ileri süren John'a göre tıpkı topluluğun nihai bir amacı olması gerektiği gibi, kişinin de nihai bir amacı olması gerekir (Gray, 2013, 5). Yapıtında ölçülülük kavramına dikkat çeken ve Aristoteles'in "altın orta" anlayışını ödünç alan John, erdem ancak ölçülü eylemlerin bir sonucu olabileceğini ileri sürer. John'a göre kişinin sahip olabileceği adalet, cesaret ve benzeri bütün erdemler fazlalık ve eksikliğin arasındaki orta noktadır. Ölçülülüğü etik olarak doğru (ve nihayetinde mutlu) bir yaşamın ölçütü olduğunu savunan John'a göre ölçülülük, aynı zamanda iyi bir prensin belirgin bir özelliğine işaret eder. İktidarında ölçülü olmaya dikkat eden John'un prensi, ne tebaasını her istediklerini yapmaları için serbest bırakır ne de eylemleri üzerinde kendi meşru serbest iradelerini kullanamayacakları kadar baskı kurar (Nederman, 2000, xxiv).

Siyasal düşüncesini ahlaki temelde ortaya koyan John'un Platon ve Aristoteles gibi eski çağ düşünürlerinin, erdem, adalet, ortak yarar, organizmacı toplum kavrayışlarını çağının egemen Hıristiyan ahlakına uygun olarak yeniden yorumladığı söylenebilir. John da Platon ve Aristoteles gibi yaşamdaki en yüksek iyinin erdem olduğunu savunur. Ancak John'un erdem kavrayışı Aristoteles'in savunduğu kişinin tercih ve seçimleri bağlı olan erdem kavrayışından ayrılır. John'un erdem kavrayışı Hıristiyan ahlakına uygun bir yaşama işaret eder. İnsanın özgür bir yaşam sürebilmesinin ancak erdemli olmasıyla olanaklı olduğunu savunan John'a göre kişi erdemli olduğu ölçüde özgür olabilir (John, 2015, 7:25). Diğer bir ifadeyle, bir insan erdemleri ölçüsünde özgürdür. Oysaki Aristoteles'e göre kişi özgür olduğu için erdemlidir.

John, yönetenlere ve yasalara ilişkin düşüncesini de ortaya koyduğu erdem ve özgürlük kavrayışı üzerine temellendirir. Yöneticilerin iyi yasalar yapabilmelerinin

ancak özgür olmalarıyla olanaklı olduğunu savunan John'a göre iyi yasaları ancak özgür yöneticiler yapabilir. Yöneticilerin özgür olmaları erdemli olmalarıyla olanaklıdır. Erdemli kişi Hıristiyan ahlakına uygun yaşayan kişidir. O halde Hıristiyan ahlakına uygun yaşayan bir yönetici erdemli ve özgürdür. Tam da bu nedenle erdemli ve özgür yöneticiler iyi yasalar yapar. İnsan gövdesinde baş ne ise devletin gövdesinde de prensin o olduğunu savunan John'a göre bütün bir toplumun yazgısını yöneticilerin iyi yasalar yapmaları ya da yapmamaları belirler. İyi yasalar toplumdaki her sınıfı olması gerektiği yere yerleştiren yasalardır.

John tıpkı eskiçağdaki öncüleri gibi toplumu oluşturan sınıflarla organizma arasında bir benzetme yapar. Böylesi bir benzetmede toplumu oluşturan her sınıf bedeninin bir organına karşılık gelir:

İnsan gövdesinde başın ruh tarafından uyarılıp yönetilmesi gibi, devletin gövdesinde de başın yeri, sadece Tanrı'nın uyuğu olan, O'nun görevini yerine getiren ve O'nu dünyada temsil eden prens tarafından doldurulur. Yüreğin yeri iyi ve kötü işleri başlatmakla görevli senato tarafından doldurulur. Gözlerin, kulakların ve dilin görevlerini yargıçlar ve valiler yükümlenmişlerdir. Memurlar ve askerler ellerin karşılığıdır. Prense daima hizmet edenler gövdenin iki yanına benzerler. Maliye memurları ve koruyucular aşırı istekler yüzünden bozulurlarsa ve biriktirdiklerini alıkoyarlarsa sayısız ve iyileştirilemez hastalıklar yaratan mide ve bağırsaklarla karşılaştırılabilirler; bunların rahatsızlıklarında, böylece bütün gövde yok olma tehdidi karşısındadır. Çiftçiler, daima toprağa yapışık oldukları, toprakla yürüyüp, gövdeleri ile çalıştıkları ve sendelemeye sebep olan taşlara daha fazla rastladıkları için başın özel dikkatini ve öngörüşünü gerektiren ayaklar gibidir ve bundan ötürü haklı olarak daha fazla yardım ve korumayı hak ederler, çünkü yetiştirilen, besleyip güç verenler ve bütün gövdesinin ağırlığını hareket ettirenler onlardır. En güçlü gövde bile ayağın desteğini kaybetse, kendi gücüyle yürüyemez, sıkıntı ve utançla elleri üstünde emekleyerek ya da kaba hayvanlar tarafından sürüklenerek hareket eder (John, 2012, 407-408).

John'un organizmacı toplum kavrayışı kimi yorumcular tarafından Aristoteles'in site merkezli, ortak iyiyi temel alan siyaset kavrayışıyla ilişkilendirilerek yorumlanmıştır. Oysaki farklılıkların birliğini savunan Aristoteles'e göre tercihte bulunabilen ve *phronesis* sahibi olan yönetici herhangi bir otoritenin bu dünyadaki temsilcisi değildir. John prensin akli ve düşünmesini tanrısal akla bağlar. Tam da bu nedenle John'un organizmacı anlayışının Platoncu anlayışa daha yakın olduğu ileri sürülebilir. Platon'a göre toplum ihtiyaçlar nedeniyle tek bir beden olmak üzere biraraya gelir. Sitede her bir yurttaşın erdemine uygun bir yaşam sürmesi gerektiğini savunan Platon'a göre bütünü oluşturan parçaların ait oldukları sınıfların erdemine uygun bir yaşam sürmesi son kertede bütünün de erdemli bir yaşam sürmesini ve mutluluk ereğine ulaşmasını olanaklı kılar. John da Platon'un ortaya koyduğu ideal devlet dizgesine benzer bir kavrayışla her bir kişinin sınıfsal erdemine uygun bir yaşam sürmesi gerektiğini savunur; "(...) yurttaşlar farklı meslekleri yaparlar ve her

bir bireyin görevi bütünü kalkınması açısından yerine getirilir” (John, 2015, 6:22). Diğer bir ifadeyle John da Platon gibi toplumda işbölümü ve uzmanlaşmanın önemine dikkat çeker; “her bir kişi, başkalarının işlerini ilgisinin dışında saydığı ve kendi gelişimi üzerinde çalıştığı, herkesin durumu kesinlikle mümkün olan en iyi olacaktır. Erdem serpilecek ve akıl galip olacak, karşılıklı iyilikseverlik her yerde saltanat sürecektir” (John, 2015, 6:29). Yine de bu yaklaşım kuşkusuz Eski Yunan’ın düşünce dünyasına doğrudan bir geri dönüşe işaret etmez. Aksine John’un savunduğu organizmacı toplum kavrayışı, ruhban sınıfın toplumu oluşturan sınıfların hepsinden ayrı ve yüksek bir yerde durmasını olanaklı kılar. Diğer bir ifadeyle John’un organizmacı toplum kavrayışı ortaçağda Hıristiyan teolojisinin savunduğu görüşün gölgesinde biçimlenir. Bu bakımdan John hiyerarşik feodal yapıya karşı muhalif olmadığı gibi, tarih sahnesinde yer almaya hazırlanan burjuvaziye de gözden kaçırmaz. John’un amacı feodal özerk siyasal yapılar çoğulluğu içinde gerçekleşmesi olanaklı olmayan kilisenin evrenselci tezlerini gerçekleştirecek bir siyasal birlik kurmaktır. John’un bir tirana dönüştüğünü ileri sürdüğü prens ise kilisenin bu ereğinin önündeki en büyük engel gibi görünür (Yalçınkaya, 2013, 253).

John’un organizmacı toplum kavrayışına göre “insan gövdesinde baş ne ise devlette de prens” aynı işlevi görür. John’un Tanrının bir uyruğu olarak tanımladığı prens, O’nu bu dünyada temsil eden en üst siyasal figürdür (John, 2012, 407). *Policraticus*’ta “kutsayanın kutsanandan büyük” olduğunu dile getiren John, bu büyüklüğün gereği bir onuru verme yetkisine sahip olanın da kendisine onur verilen üzerinde bir önceliği olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla “üstün aklın yasasına göre, buyuran kaldırır ve hakları verebilen onları geri alabilir” (John, 2015, 4:3). Bu ifadeyle kiliseyi işaret eden John’a göre her erkin kaynağı olan Tanrı, kendi yasasını ve adaletini “yeryüzü devletinde” bir temsilcisi aracılığıyla uygular ki, bu temsilci kilisedir. Böylece John’a göre kilisenin başı olan Papa, devletlerin ve prenslerin üstünde bir otoriteyi temsil eder. O halde John’un adil prensi meşruiyetini Tanrının bu dünyadaki sözcüsü olan kiliseden alır. Böylece John, kilisenin iktidar alanıyla devletin iktidar alanı arasındaki ayrımı ifade eden Gelasius’un “çifte kılıçlar kuramı”nı kilisenin lehine yorumlamış olur.

O halde, bu kılıcı prens, kendisi kan dökücü kılıca sahip olmayan Kilise’den alıyor. Yine kılıcın sahibi kilisedir; fakat kilise bunu, maddi baskı gücünü verdiği prensin aracılığıyla kullanır; manevi konulardaki yetkisini ise piskoposların kişiliğinde kendinde alıkoymaz. Şu halde, prens dolayısıyla kilise erkinin bir temsilcisi ve kutsal görevlerin rahipler aracılığıyla yürütülmesine değmeyen yanlarının uygulayıcısıdır. Kutsal yasakların uygulanmasına ilişkin

ya da ondan doğan her görev bir dinsel görevdir, fakat suçluların cezalandırılmasını kapsayan görev çok aşağıdadır ve bunun için celladın kişiliğinde belirlenir (John, 2012, 401-402).

John iktidar alanını kilise lehine yorumlarken prensin de aslında Hıristiyan bir prens olduğunu ileri sürerek erdemi ve iktidarı Hıristiyanlıkla özdeşleştirir. Böylece John'un sözünü ettiği tüm siyasal erdemler, gerçekte Hıristiyanlığın erdemleridirler. Üstelik eğer prens Hıristiyan erdemlerini benimsemişse John, ona karşı yapılacak bir müdahaleden kaçınmak gerektiğini ileri sürerek prensi de kilisenin koruması altına alır.

Başın yaralanmasının bütün organları etkileyeceği ve herhangi bir organda haksız olarak açılan yaranın başın da yol açacağı öncüllerini de ekleyerek baş ve organların birliği üzerine şimdiye kadar söylediklerimizi yeterli sayalım. Ayrıca, başa veya organların birleşik topluluğuna karşı girişilen çirkin ve kötü herhangi bir şey en büyük ağırlığa sahiptir ve kutsal şeylere karşı saygısızlığa en yakın suçtur; zira ikincisi Tanrı'ya karşı bir girişim iken, ikincisi Tanrı'nın yeryüzündeki benzeri olarak kabul edilen prene karşı bir girişimdir. Bunun için, eğer bir kimse prensin ya da halkın güvenliğine karşı doğrudan doğruya ya da bir başka yoldan herhangi bir harekete kalkışırsa, buna *lese majeste* (egemen erke karşı) suç denir; sundan ötürü ki, bu suç O'nun benzerine karşı yönelmiştir (John, 2012, 408-409).

Prens Hıristiyan erdemlerinden uzaklaşır, kutsal buyruklara direnir, karşı çıkarsa John'a göre bu karşı çıkış aslında Tanrı'ya bir karşı çıkış anlamına gelir ki, her ne pahasına olursa olsun bu durumdaki bir prene direnilmesi gerekir. Dolayısıyla Hıristiyan erdemlerine uygun bir yönetim anlayışı sergilediği sürece toplumda daha aşağı olanlar "kendi üstlerine yapışıp kaynaşmalı ve bütün organlar başa bağımlı olmalıdır; fakat daima ve tek bir şartla dinin çiğnenmemesi şartıyla" (John, 2012, 408). Kısacası prens Hıristiyan erdemlerine uygun bir yönetim anlayışı sergilediği sürece toplumun prene sorgusuz, sualsiz itaat etmesi gerekir. Böylece Aristoteles'in ortaya koyduğu yönetmeye, yönetilmeye katılan erdemli yurttaş kavrayışı yerini tebaa kavrayışına bırakır. Kendi üstlerine yapışıp kaynaşan, sorgulamayan, prensin buyruklarına sorgulamadan itaat eden bir toplumda siyasetin olanağının ortadan kalktığı söylenebilir. Siyasetin olmadığı bir toplumda yönetici olan prenslerin başlıca göreviyse, mutlak bağlayıcılığı olan ve kaynağını Tanrının buyruklarından alan yasanın kılavuzluğunda adaleti dağıtmaktır. Dolayısıyla devlet yönetiminde adalet olarak ortak yararı gözeten prens kendisinin de bağlı olduğu yasanın buyruklarını yerine getiren bir yöneticidir ve hem prens hem de tebaa için en iyi olan Tanrı yasalarına boyun eğmektir (John, 2015, 4:2).

Nitekim Prens, tebaasına dair her şeyden sorumludur. Prens iktidarının meşruluğu, tebaası adına doğru olanı yerine getirmesinden ileri gelir. Buna uygun olarak da prensin ilk görevi toplumun güvenliğini sağlamaktır (John, 2015, 4:12). Bu

teziyle John her ne kadar egemenlik kurgusunu büsbütün farklı bir yolla yapmış olsa da Hobbes'un güvenlikçi devlet kavrayışını önceler. John, iktidarın meşruiyet içinde kalarak toplumun güvenlik ve istikrarını nasıl olanaklı kılacağına ilişkin bir kuramsal çerçeve ortaya koyar. Prensin bunu yapabilmesi ancak yasanın iradesine göre hüküm vermesi, yargıda bulunurken kin, nefret, öfke gibi kişisel duygularının esiri olmaması ile olanaklıdır (John, 2015, 4:2). Yalnız John'un kastettiği yasanın iradesi insanüstü aşkın bir istence, diğer bir ifadeyle Tanrı'ya işaret eder. Bu açıdan prenslerin iktidarlarının sınırları, halk değil Tanrı yasalarıdır. John'a göre tanrısal yasaları takip eden bir prens,

(...) erkini, en fazla zarar vermek isteyenlere karşı kullanır. Bunun için kılıç taşıması sebepsiz değildir, onunla suçsuzca, katil olmadan kan döker ve adam öldürmenin adını anmaksızın veya suçunu yükseltmeksizin sık sık kişilerin ölümüne karar verir. Çünkü yüce Augustinus'a inanacak olursak, Davud savaşları nedeniyle değil, Uria yüzünden kan dökücü diye adlandırılıyordu. Samuel'de, Amalech'in şişman kralı Agag'ı öldürdüğü halde hiçbir yerde kan dökücü ya da adam öldürücü diye tanımlanmamıştır. Gerçekten prensin erkinin kılıcı, kinsiz mücadele eden, hiddetsiz öldüren bir güvecinin kılıcıdır, savaştığında da hiçbir kötülük doğurmaz. Zira, yasanın kişilere karşı hiçbir nefret duymaksızın suçu izlemesi gibi, prens de haklı olarak suçluları hiddet saikiyle değil, buyruk sonucunda, hırsız yasanın kararına uygun olarak cezalandırır (John, 2012, 401).

Yasanın iradesine göre hüküm verebilmesi, bir yasa metni üzerinde düşünebilmesi için okuryazar olmasının önemine vurgu yapan John, bir prensin yaşamının her günü okuması gerektiğini düşünür (John, 2015, 4:6). Sürekli okuyan bir prens zaman içinde daha da Tanrı bilgisi yolunda bilgeleşecek ve bilge bir yönetici olarak toplumda adaleti egemen kılacaktır. Diğer bir ifadeyle bir prensin adaletli olması ancak bilge olmasıyla olanaklıdır. Bilge olamayan bir prensin vereceği hatalı hükümler toplumda adalete duyulan güveni zedeler ve zaman içinde toplumda hukuk dışına çıkma eğilimi artar (John, 2015, 4:8). John bir prensin bilge olabilmesi için her ne kadar okuryazar olması gerektiğini savunsa da okuma bilmeyen prenslerin durumunun cehaletleri için bir bahane olmadığını ileri sürer; çünkü prensin okuyamadığını rahipler onun için okurlar. Prenslerin adaleti gerçekleştirmek için izlemeleri gereken kural, rahiplerin yorumladıkları ilahi bilgelik olmalıdır (Gilson, 2007, 329). Eğer bir prens bilge değilse hüküm verirken sürekli yanlış, hatalı kararlar alacağı için başkalarını onların yararına yönetmesi neredeyse olanaksızdır. Bilge olmayan bir prens "halkın yıkımıdır ve kentler bilgenin sağduyusu ile yerleşik olur" (John, 2015, 5:7). Oysaki bir prensin toplumu bilgelik ve adaletle yönetimi toplumun adalete olan inancını arttırır. Ancak bilgelikle yönetimde bulunan prensler, iyi ile kötüyü, doğru ile yanlış ayırt edebilir ve adaleti sağlayabilirler (John, 2015, 4:6).

John çağının ruhuna uygun olarak yorumladığı bilgeliği Tanrı korkusuyla başlatır. “Meşru bir egemenin her şeyden önce Tanrı’dan korkma bilgeliğine” sahip olması gerekir (John, 2015, 4:7). Dolayısıyla John’a göre bir prensin bilge olabilmesi ancak Tanrı korkusuna sahip olması ve Hıristiyan öğretisini bilmesiyle olanaklıdır. Böylece bilge yönetici kavrayışını Platon’un diyalektik bilgisine sahip filozof kralı, Aristoteles’in *phronesis* sahibi devlet adamı kavrayışı ya da Cicero’nun *prudentia* sahibi devlet adamı kavrayışından farklı yorumlayan John prensin bilgeliğinden söz ederken, Tanrının buyruklarını bilmeyi ifade eder. Bu açıdan John’un bilgelik kavrayışı akli tanrısal akla bağlayan pek çok ortaçağ düşünürünün görüşüyle uyumludur.

Tanrının buyruklarına bağlılığını sürdürdüğü sürece, halkın prensin gücüne sadece sabırla değil isteyerek boyun eğmeleri gerektiğini savunan (John, 2012, 408) John’a göre Tanrı’nın buyruklarına uyan, adaleti gözeten, bilge bir prens halk tarafında da sevilir, halk tarafından sevilen bir prensin ise korumalara ihtiyacı yoktur. John, bu konuda Platon’un Sicilya tiranı Dionysios ile bir hatırasını örnek gösterir:

Sicilya tiranı Dionysios’un kendini korumalarla kuşattığı gördüğünde, Platon’un böyle pek çok korumayı gerektiren ne kadar çok kötülük işledin? diye sormuş olduğunu bildirir. Bu durum, hiçbir şekilde görevini yaparken halkın sevgisini kazanan, uyruklarının her birinin doğrudan bir tehlikede onun için kendini feda edeceği prene uygun bir durum değildir (John, 2015, 4:4).

Böylece John da Seneca’nın yapıtı *Hoşgörü Üzerine*’de dile getirdiği görüşe benzer bir yaklaşımla ideal bir yöneticinin halkın nefreti yerine sevgisini kazanması, korkulan değil sevilen bir siyasal figür olması gerektiği düşüncesini savunur. İleride prensin sevilmekten çok korkulması gerektiğini söyleyen modern siyasetin kurucusu Machiavelli’ye göre modern dünyada artık siyaset güvenlik ve korku üzerine inşa edilir, hatta bu inşada korku bilinçli olarak yönetilen bir unsur olur. Oysa John kavramları farklı tanımlasa da hâla Eskiçağdaki gibi siyaseti güç ve egemenlik üzerinden değil, insanca yaşam üzerinden kavrar. Machiavelli’ye göre yöneticinin tipik özelliği tilki gibi kurnaz, aslan gibi cesur olmakken (Machiavelli, 2008, xviii. 3) yöneticinin bilge bir siyasal figür olması gerektiğini ileri süren John’a göre prensin halkın sevgisini kazanması ancak adaleti gözetmesi, iktidarını meşruiyet sınırları içinde kullanan bir siyasal figür olmasıyla olanaklıdır.

Prens halkın sevgisi kazanması için adaleti gözetmesinin, iktidarını meşruiyet sınırlarının içinde olmasının yanısıra kibirden de uzak durması gerekir. Aristotelesçi ifadeyle bir aşırılık olarak kibir, prensin erdemden uzaklaşmasına neden

olur. Dahası John'a göre kibirli prenslerin saltanatlarının çok uzun sürmesi de beklenemez (John, 2015, 4:11). John'un kibirli olmaması gerektiğini öğütlediği prens, ölçülü ve erdemli bir yönetici olmalıdır. Üstelik, "uzun dönemde güvenli olan tek iktidar, kendi uygulamalarına sınır koyan iktidardır" (John, 2015, 8:20). Bir prensin kendi kişisel çıkarını değil de halkın ortak yararını gözetmesi gerektiği dikkate alındığında prensin kendi zenginliğini değil, halkın refahını düşünmesi gerekir. Tam da bu nedenle John, devletin hazinesinin prensin özel mülkü olmadığını hatırlatır (John, 2015, 4:5). Özetle bir prensin temel kaygısı yasaya, adalete uygun bir yönetim anlayışıyla, kibire kapılmadan hükmetmek olursa devlette adaletsizlik ve kavga olmayacak, halk da prene gönüllü itaat edecektir. John'a göre yönetici kişisel güç, zenginlik peşinde koşmamalı "yöneticiye, yönettiği insanları hoşnut etmek kesinlikle yetmelidir" (John, 2015, 8:22).

Siyasal düşünce bağlamında klasik dönemdeki öncülleri sayılabilecek Platon, Aristoteles, Cicero gibi iyi, adil bir yönetici ile adil olmayan bir yönetici arasındaki ayrıma işaret eden John'un bireysel çıkar yerine toplumun ortak yararını dile getirmesi dikkat çekicidir. Meşru bir yönetim çerçevesini ahlaki temelde ele alan John'a göre bir yönetim biçiminin kötü yönetim biçimi olarak tanımlanmasının nedeni yönetenlerin ortak yarar yerine bireysel çıkarlarını gözetmeleridir. Diğer bir ifadeyle yönetenler adil olmalı adaletsizlikten kaçınmalıdırlar. John'a göre adaletsizliğin egemen olduğu bir toplum, ne kadar güçlü olursa olsun yıkılmaya mahkûmdur. Adaletsizliği Stoacılardan alıntılanarak "eylemlerle, ahlak arasındaki denkliğin kalktığı zihin durumu olarak" (John, 2015, 4:12) tanımlayan John, prenslerin topluma adalet konusunda örnek olmaları gerektiğini ve bu gücü doğru kullandıkları takdirde adaletin mükâfatlarının onları daha fazla mutlu edeceğini savunur. Adaletin manevi bir niteliği olduğuna da vurgu yapan John, toplumun ortak yararını dikkate alan yasaların erdemi teşvik etmeyi amaçladığını, çünkü erdemli bir yaşamın ödülünün yalnızca dünyevi değil, aynı zamanda sonsuz büyük mutluluk olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla John adaleti gözeten prenslere "gelecek yaşamda" tebaalarını erdem bakımından geçtikleri oranda şan ve şeref bakımından da geçeceklerini vaat eder (Kirby, 1936, 221). Adil olmayan yöneticilerse toplumun ortak yararı yerine kendi ve yakınlarının çıkarlarını gözettikleri için toplumu kaotik ve belirsiz bir geleceğe sürüklerler.

Adaletsizlik aynı zamanda gücün olumsuz kullanımına işaret eder. Oysaki adaletin temel ögesi insanlara, topluma zarar vermemek ve bir insanlık sorumluluğu olarak zarar vermeye çalışanları da engellemektir. Bir iktidar insanlara ve topluma zarar verdiğinde adaletsizlik ortaya çıkar. Tam da bu nedenle John iktidar sahiplerine iktidar olmanın sorumluluğunu hatırlatır. Toplumda olan biten her şeyden, adalet ve adaletsizlikten yönetenler sorumludur.

Bir prens sahip olduğu güç ve iktidar ile her adaletsizliği düzeltmek olanağına sahip olduğu gibi, düzeltmeyi reddettiği hatta farkında olmadan atladığı şeylerden dahi sorumludur. Kamu erki olan prens, kendi gücünün eksilmemesi için gücünü herkesten alır. Buna uygun olarak prens, sadece belirli bir kişi, zümre ya da sınıfın değil toplumun bütün üyelerinin güvenliğini sağlamak zorundadır. Nitekim prenslik hükümetinin yönetiminde pek çok görev, makam bulunur. Her ne kadar Platon ve Aristoteles gibi organik toplum kavrayışını savunsa da makam ve statüleri organlara benzeten John, Platon ve Aristoteles'ten farklı bir organik toplum tanımı yapar. Diğer bir ifadeyle Eskiçağ düşünürlerinin işbölümü ve ihtiyaçları temel alan organik toplum anlayışı John'da yerini makam ve statüleri dikkate alan organik toplum anlayışına bırakır. Aslında kamunun olmadığı, halkı makamların temsil ettiği, tam da bu nedenle halkın kendisinin önemini kaybettiği John'un organik toplum kavrayışı, eskiçağ düşünürlerinin ortaya koyduğu organik toplum anlayışından bir kopuşa işaret eder. Bu nedenle prens nasıl kendi organlarının sağlık ve onurunu koruyorsa, onun yönetimi ve sorumluluğunda olan her makam için de doğruluğu gözetmesi gerekir. Nasıl ki bir hastalık tüm bedene zarar verirse prence bağlı yöneticilerin ihmal veya ikiyüzlülükleri nedeniyle, erdem ve ünün bu görevlerden uzaklaşmış olması, "hastalık ve lekelerin prensin kendi organlarına saldırmış olması gibidir. Hastalık organlara saldırdığında, başın iyiliği çok sürmez" (John, 2015, 4:12). Tam da bu nedenle John'a göre adaletsizlikten, kaçınıp adil olması beklenen siyasal figürler sadece prensler değildir. Devlet yönetiminde görev ve sorumluluk alan tüm vali, yargıç, asker gibi kamu görevlilerinin tamamının görevlerini ve sorumluluklarını adalete uygun yerine getirmeleri beklenir. Bütün bu kamu görevlilerin adaleti, erdemi gözeterek görev yapmalarının sorumluluğuydu prence aittir. O halde iyi, adil bir iktidar sadece prensin doğru olmasıyla değil prensin tüm kamu görevlilerinin erdemli birer figür olmalarına dikkat etmesiyle olanaklıdır.

Prens ve tüm kamu görevlilerinin erdemli birer yönetici olmaları aynı zamanda liyakatin da ölçütüdür. John'a göre Romalıları bütün uluslar üzerinde egemen bir güç yapan bilim, eğitim ve yeminlerinin gereğine göre seçilmiş yöneticilerin devlete adanan bağlılığıdır (John, 2015, 6:2).

Nitekim Heliüs, Roma valilik makamını parlak şekilde doldurduğunda, senatörler arasından imparator seçilmişti. Senato, ondan oğlu Caesar'a "Augustus" unvanı vermeyi istediğinde, "Onu hak etmeksizin ve irademe karşı kendimin saltanat sürdüğü yetmelidir" demişti. Çünkü prensin makamı, kan nedeniyle değil yeterlikle olmalıdır ve yeterlikle bir kral olmaksızın bir kral doğan birinin yönetiminde hiçbir üstünlük yoktur. Kralın küçük çocukların taşıyamadıkları bir yük altında ezerek baba sevgisine karşı suç işlediğinde hiç kuşku yoktur. Bu, birinin çocuklarını ilerletmesi değil, boğmasıdır. Onlar önce erdemlerle beslenecek ve eğitileceklerdir. Onlarda çok yetkin olduklarında, onlar kendilerini erdemde eksiksiz yapmada kanıtlanırlar diye onların kamu onurlarında eksiksiz yaptığı kişiler, o zaman onları tahta çıkaracaktır (John, 2015, 4:11).

Aslında on ikinci yüzyıl İngiltere'sinde zümrelere ayrılmış bir toplumda yüksek rütbeli bir memurun görev alma ölçütünün doğum değil liyakat olması beklenmez. John'un ise çağının çok ötesine geçerek liyakat konusunda yeteneğe açık kariyerler ilkesine yakın bir kavrayışı savunduğu söylenebilir. John'a göre ister prenslik ister papazlık yetkisi olsun, atalara duyulan saygı liyakatin ve erdemlerin üzerinde olmamalıdır. Unvan gerçek değeri yansıtabilir de yansıtmayabilir de zira kendi içinde unvan kişinin tesadüfen sahip olduğu statüdür. John, maddi bakımdan yoksul olsa da bilgelik bakımından zengin olan Sokrates'i hatırlatarak aile, servet ve unvanlar gibi tali olan toplumsal yargıların gerçek değer olan kişinin kendisine derinlemesine bakışından ayırt edilmesi gerektiğini vurgular.

Prenslerin iktidar sorumlulukları için gerektiği gibi eğitim almaları ve hazırlanmaları gerektiğini ileri süren John, prenslerin ancak yetkin bir düzeye geldikleri ve erdem kazandıkları zaman devlet yönetiminde sorumluluk alabileceklerini savunur. Prens, veliahdı hazır olmadan önce ölür ya da varisi hiçbir zaman gerekli liyakate ulaşamazsa, veraset ilkesi varisin yine de tahta çıkmasını garanti eder; ancak varisin bu yüksek makama layık olmadığı görülürse, prensin tacını koruyacağına bir garantisi yoktur. Kamu yararı ilkesine bağlı olduğu için yönetilenlerin refahının yöneticilerin öncelikli işi olduğunu kabul eden John'a göre adaletsizlik ve suç karşısında hiçbir zaman mutlak egemenlik kavramı benimsenmemelidir (Taylor, 2006, 153).

John'un öğretisi liyakat fikrine onur ve iktidarın temeli olarak sarılır. Yüksek makamlarda erdem temeli alınması, toplumsal hiyerarşinin alt tabakalarında yer

alanların da erdemli olmalarına ilham verir. Kısaca prens, yetenek ve kişiliğiyle makamının otoritesini artırmak için adalet dağıtmalıdır (John, 2015, 5:15).

Dikkate değer derecede ilerleme kaydeden liyakat ilkesi modern meritokrasi teorilerinin habercisi niteliğinde olduğu ileri sürülebilir. John, yönetici sınıfın erdemini bilgelik, askerlerin erdemini irade olarak tanımlarken her sınıfın yaptığı iş her ne ise o işin gerektirdiği erdemlere sahip olması gerektiğini ileri sürer.

John, devlet ile beden arasında kurmuş olduğu analogiyi izleyerek, devlette senatonun görevini bedende kalbin işlevine benzetir. John bu konuda Eskiçağ düşüncesine atıfta bulunarak senatonun ayırt edici işaretinin yaşlılık olduğu saptamasını yapar. Senato sözcüğü, yaşlılık anlamına gelen *senectustan* türer: “Yaşlılar, bedeninin becerilerini yerine getirmeye her ne kadar yeterli olmasalar da, bilgelik işine çok daha uygundurlar” (John, 2015, 5:9). Yine John’un benzetmesine göre bedende gözlerin, kulakların ve dilin işlevi ne ise devlette eyalet valilerinin işlevi de odur. Bir valinin öncelikli görevi sorumlu olduğu eyalette halk arasında adaletin sağlanmasına öncülük etmesidir. Bu nedenle bir vali adalet ve adaletsizliğin bilgisine sahip olmasının yanında, adaleti olanaklı kılacak irade ve araçlara da sahip olmalıdır. Diğer bir ifadeyle John’un betimlediği biçimiyle “vali, yasa bilgisine, iyiye yönelmiş bir iradeye sahip olması kadar kararlarını uygulayacak yeterli iktidara” da sahip olmalıdır (John, 2015, 5:11). Kamu otoritesini şahsında temsil eden güç ve iktidar sahibi bir figür olarak valilerin daha sıradan olan insanlara baskı uygulamaması, aksine masum insanların hakkını, hukukunu gözetmeye özen göstermeleri gerekir (John, 2015, 5:15). İktidarın güç ve şiddet uygulayabileceğini, tam da bu nedenle sınırlandırılması gerektiğini savunan John’un tıpkı modernler gibi iktidarın yasal olmasa da sınırlarını gösterdiği söylenebilir. John yapıtı *Policraticus*’ta iktidarın halk üzerinde baskıcı bir güce dönüşmemesi gerektiğine ilişkin inancını Platon’dan alıntılacağı örnekle destekler:

Bir vali uyruklarına baskı uyguladığında, bu gözdenin başının aşırı bir biçimde şişmiş olması gibidir. Bu durumda organların, bedeni ayakta tutması ya olanaksızdır ya da çok zordur. Bu hastalığa, ne dayanılabilir ne de organlara en kesin acıya neden olmaksızın iyileştirilebilir. Bu hastalığın tamamen iyileştirilemez olduğu kesinleştiğinde, bu hastalıkla yaşamak ölmekten çok daha yıkıcıdır. Perişanlar için perişanlıkları her ne ise herhangi bir şekilde ona son vermekten daha yararlı hiçbir şey yoktur (John, 2015, 5:7).

Valiler gibi yargıçlar da adalet ve hukuk nedir sadece bilmekle kalmayıp adalete uygun hüküm vermekle yükümlüdürler. Diğer bir ifadeyle John’a göre yargıçlar bilgiyi iradeyle tamamlama ödevine sahiptirler. Vali ve yargıçları bilgi ile bilgiyi

irade göstererek kullanma nitelikleriyle ayırt eden John, tıpkı eskiçağda olduğu gibi bilgi ve iradenin erdemle ilişkisine dikkat çeker. Çünkü John'a göre eğer kişi erdemli değilse bilgisinin ona adil hüküm verme konusunda bir yararı olmaz. Demek ki John'a göre kimi kamu yöneticileri, görevlileri, bilgi sahibi olsalar da erdemi, adaleti göz ardı edebilirler. Erdemin bilgiyle ilişkisi bağlamında John'un Platon'dan çok Aristoteles'in görüşlerine yakın durduğu söylenebilir. Çünkü Platon'a göre bilgi, *episteme* erdemli olmanın zorunlu öncülüdür; oysa ki Aristoteles insanın bilgi sahibi olsa da erdemli olmayabileceğini, kendine egemen olamayabileceğini savunur (Aristoteles, 2007, 1145b 10). Yaşadığı dönemde erdemden yoksun pek çok kamu görevlisini ahlaki olmayan edimleri nedeniyle eleştiren John'a göre erdemden yoksun kamu görevlileri, her ne kadar yasalara bağlılık yemini etseler de, aslında "açgözlülük, gösteriş veya kendi yakınlarının servetini arttırma" amacıyla iktidarlarının getirdiği yetkileri kötüye kullanabilirler. John tam da Aristoteles'in savunduğu kendine egemen olamama durumunu betimledikten sonra, vali, yargıç gibi kamu görevlilerinin erdemleri gereği adalete uygun yönetim kavrayışı sergilemeleri, ödevleri olan şeylerin hiçbirini karşılık beklentisiyle yapmamaları gerektiğini vurgular (John, 2015, 5:11).

Toplumun bir diğer sınıfı olan çiftçilerin mülkiyet edinmelerini meşru bir hak olarak tanımlaması Platoncu kavrayışla benzerlikler gösterir. John'a göre çiftçiler bir bedende ayakların işlevini yerine getiren sınıftırlar. Bu sınıfın üyelerinin ereği "ailelerinin yaşamlarını sürdürmek, geçimlerini sağlamak ve mülkiyet edinmektir" (John, 2015, 6:20). Diğer bir ifadeyle, çiftçiler sınıfının biyolojik varoluş kaygısıyla yaşamlarını şekillendirdikleri söylenebilir. John'a göre çiftçiler, her ne kadar yönetme iktidarıyla ilgili olmasa da, yine de devletin toplu bütünü için yararlı işler yaparlar.

John'un devlet ile beden arasında kurduğu analogi dikkate alındığında bedenin sağlığının başa bağımlı olduğu ileri sürülebilir; çünkü John'a göre, eğer kral adil olmazsa, yönetimi altında görev ve sorumluluk alan kişiler ve "o devletin içindeki yerleşikler" de kralın kendisi gibi ahlaki kaygılar taşımazlar.

Adaletsiz bir kral uğursuz bakanlardan başkasına sahip değildir. Bir devletin yöneticisi hangi türdensen, o devletin içindeki yerleşikler de aynı türdendir. Yöneticilerin ölçülülüğü, bu sadece yöneticilerin kendi ellerini soygun ve yanlıştan el çektirdiğinde değil, başkalarının ellerini de kısıtladığında övgüye değerdir (John, 2015, 6:1).

Adil olmayan, kendi iradesini yasaların üzerine koyan iktidarı gasp kişiyi tiran olarak tanımlayan, tiranlık yönetimlerinde tanrısal yasaları kavrayan bilgeliğin yerini tiranın iradesinin aldığı ileri süren John, *Policraticus*'ta tiran ile prens arasındaki farkı şu ifadelerle dile getirir:

Tiranla prens arasındaki tek ya da başlıca fark, ikincisinin yasalara uyması ve halkı yasaların isteklerine uygun olarak yönetmesi, kendisini onların hizmetinde saymasıdır. Prens bunu yasa sayesinde başarabilmekte ve böylece devlet işlerinin yürütülmesiyle bu ağırlığın yüklenilmesinde ön yeri almaktadır. Prens başkalarına üstünlüğünü meydana getiren şey, bireylerin yalnızca kendi özel işlerinden sorumlu olmalarına karşılık, onun bütün topluluğun yükünü taşımasıdır. Bu nedenle, haklı olarak, bütün bireylerin her birinin teker teker ve bir bütün olarak hepsinin çıkarlarını araştırıp gerçekleştirebilmesi ve her birinin ve hepsinin üyesi oldukları devletin durumunu mümkün olan en iyi biçimde yönetebilmesi amacıyla, bütün uyruklarının erki ona verilmiş, onun elinde toplanmıştır (John, 2012, 397-398).

John'a göre kimi insanlar gücü elde etmek için zenginliklerini harcarlar ve bir insan gücü ne kadar arzuluyorsa ona ulaşmak için o kadar müsrifçe para harcar. Böyle bir insan gücü elde ettiğindeyse bir tiran haline gelerek adaleti göz ardı etmeye başlar. Tiranlar kendileriyle eşit derecede ve nitelikteki kişileri baskı altına almaya çabalarlar. John'a göre tiranlığın ahlakını bozmadığı insan hemen hemen hiç yoktur. Tiran, zora dayalı bir yönetim anlayışıyla bütün toplumu baskı altına alan kimsedir ve bir tiranı tiran haline getiren aşırı güç tutkusudur. Güç tutkusu kök saldıığında adalet ayaklar altına alınır ve adaletsizlik olanca hızıyla gelişir, tiranlığın yükselişi ve onun gelişmesinin bütün araçlarını sağlar (John, 2012, 412-413).

Hiçbir şeyin tiranlıktan daha kötü olmadığını ileri süren John'a göre tiranlık, "Tanrı tarafından insana verilen iktidarın kötüye kullanımınıdır" (John, 2015, 8:18). Tiranlık sadece prensler için kullanılacak bir terim değildir. Kendine tabi olanlar üzerinde iktidarını kötüye kullanan herkes, John'a göre aslında bir tirandır. Tiranın güç tutkusunu eyleme dönüştürmesinde en önemli rol kamu görevlileridir. John, kendi gücüyle etkili olamayan insanların başkalarının gücünü kullanmaya meyilli olduklarını ileri sürerken, tirana boyun eğen ve hatta tiranın iktidarını destekleyen kamu görevlilerinin gerçekte tatmin olmamış bir güç tutkusu taşıdıklarını ileri sürer. Kendi tiranlık eğilimlerini gerçekleştirme gücü olmayan kişiler, John'a göre güç avcısı, onur peşinde koşan, güçlü olanın yanına yanaşan kişilerdir ve kendilerini yukarıya çekebilecek bir yol arayışında güçlü olanın hizmetine girerek tiranın memurları haline gelirler. Böylece bu kamu görevlileri, dükler, yargıçlar, askerler tiranın gücünün gölgesinde kendileri de o güçten paylarını almaya çalışarak başkalarından daha güçlü bir konuma gelirler ya da güç sahibi olanla kurdukları yakın ilişkiler nedeniyle olduklarından daha güçlü görünürler. Tiranın iktidarında

çeşitli mevkilerde görev alan kamu görevlileri, gerçekte sahip oldukları güç tutkusu nedeniyle hizmetine girdikleri tiranın adeta kölesi olurlar; çünkü sahip oldukları konum, mevki için ödenmesi gereken bedel kendi özgürlükleridir (John, 2012, 412-413).

Bir prensin insanlar arasında en yararlı kişi olduğunu savunan John'a göre insana en çok zararı da verebilecek kişiye dünyevi ya da dinsel tirandır. John bu iki çeşit tiranlıktan, dinsel olanın dünyevi tiranlıktan çok daha kötü olduğunu ileri sürer (John, 2015, 8:23). John üç tür tiranlıktan söz eder: Bunlardan ilki ailede ve sosyal yaşamda tiranlaşanlardır. Bu "küçük tiranlar"ın dünyevi yasalarla denetlenip sınırlandırılmalarının kolay olduğu söylenebilir. Tiranaşma potansiyeli taşıyan bir diğer grup da kilise mensuplarıdır. John bu potansiyel tiranlara ne yapılacağı konusunda görüşünü açıkça dile getirmekten kaçınırken kilise mensuplarını dünyevi yasaların müdahalesine karşı da korumuş olur. Buradan hareketle denilebilir ki John dünyevi yasalar altında yaşayanlar için öngördüğü yasaların kilise mensuplarına uygulanmasını onaylamaz. Öte yandan dünyevi yasaların kapsamı dışında olan kilise yasaları konusunda tek yetkili organın kilisenin kendisi oluşu, sorunun kilisenin bir iç sorunu olarak kalmasına neden olur. Bir kilise mensubunun tiranaşması durumunda, bu tiranlaşan kilise mensubuna karşı, kilise mensubu olmayanların katlanmak ve sabretmenin dışında yapabileceği herhangi bir şey yoktur. Tiranaşma potansiyeli taşıyan bir diğer grup ise prensler ya da krallardır. Tiranaşmış bir prens karşı, John'a göre neredeyse her şey mubahtır. Tiranaşan prens artık mevcut yöntemlerle düzeltilip adaleti savunan ve uygulayan bir prens haline getirilemiyorsa, yapılacak tek onurlu şey onu kılıçtan geçirmektir (Yalçınkaya, 2013, 251-252).

Öte yandan tiranlık yönetimini her ne kadar adaletsiz yönetim olarak tanımlamış olsa da John, yönetime tiranların gelişini Tanrının adil yargısı olarak açıklar. Yasaların dışına çıkan, ahlaki yozlaşma yaşayan toplumlar Tanrı tarafından tiranlar aracılığıyla cezalandırılırlar ve halk günahları nedeniyle ikiyüzlü bir tiranın hükümranlığına girer. Dolayısıyla tiranın şiddetinin nedeni aslında toplumun, insanların kötülüğüdür. John, iktidarın zor yoluyla ele geçirilmesini devlete ihanet olarak görür ve bir iktidar ancak kurulu gelenek kural ve yasalara uygunluğu ile meşruiyet kazanır (Güngör, 2015, 60). Böylece John'a göre meşru bir prens ile meşru olmayan tiran arasındaki farkı belirleyen sınırı Hıristiyan ahlakı belirler. Her ne kadar John yönetenlerin Aristoteles gibi ortak yararı dikkate almalarını gerektiğini

savunsa da iktidarın meşruiyeti bağlamında Aristoteles'in ortaya koyduğu ortak iyi kavrayışı yerine Hıristiyan ahlakını geçirir. John'a göre meşru bir yönetimin ortak yararı gözetebilmesi ancak Tanrının buyruklarına uygun bir yönetim kavrayışı benimsemesiyle olanaklıdır.

İktidarın meşruiyetinden söz edilemeyecek olan tiranlığın hüküm sürdüğü bir devlette tiranın baskısı ve zulmüyle bireyler birer özne olmaktan çıkarlar, özgürlüklerini yitirerek âdeta birer köle haline gelirler. Nitekim doğru bir yöneticinin iradesinin Tanrı'nın yasasına dayandığını ileri süren John'a göre tebaanın özgürlüğü ancak prensin yönetiminde olanaklıdır. Buna karşın arzularının, güç ve iktidar istencinin kölesi olan tiranın iktidarı, özgürlüğü destekleyen yasaya karşıdır ve "köleliğin boyunduruğunu uyruk kölelerine dayatmaya çabalar" (John, 2015, 8:22).

Tiranın ve onun iradesine boyun eğen kamu görevlilerinin hukukun dışına çıkarak keyfi bir tutumla toplumu yönetmesi, devletin mümkün olan en iyi biçimde yönetilmesinden uzaklaşmasına neden olurken, toplum da Tanrı'nın kutsal yasaları yerine tiranın keyfi yönetimini altında yaşamasına neden olur. Diğer bir ifadeyle John'a göre özgürlükle kölelik arasındaki sınırı çizen kavram, keyfiliktir. Tiranın keyfi yönetimi altında yaşayan bir toplum özgür olmak bir yana aksine köleleşmiş bir toplumdur. *Policraticus*'un bütün bir içeriği ağırlıklı olarak egemenlerin, hukuku çiğnememesi, yasaların dışına çıkarak tiran olmamaları üzerine kurgulanmıştır (Güngör, 2015, 61).

Her ne kadar John'un düşünceleri Ortaçağda farklı bir ses olarak yankılar yaratsa da John, *Policraticus*'ta tiranların öldürülmesi gerektiği üzerine ortaya koyduğu düşüncesinde geri adım atar. Tiranı öldürecek kişinin tirana herhangi bir bağlılık yeminiyle bağlı olmaması gerektiğini iler sürer. Oysaki Ortaçağ aristokrasisinin hiyerarşik yapısı dikkate alınırca, diğer bir ifadeyle, aşağı basamakta yer alan soyluların hemen tümünün üstlerindeki feodal beylere, onların da üstlerindekiyle bağlılık yeminiyle bağlı oldukları göz önüne alınırca, bu koşulun tiranı öldürme olanağını neredeyse ortadan kaldırdığı ortaya çıkar. Bir kral, tiranlığa kaydı diye hemen öldürülmeye çalışılmamalıdır. Tanrı'nın lütfuyla tiranın yeniden doğru yola girmesi beklenmelidir. Son olarak John'a göre tiranları yok etmenin en doğru yolu, bu musibetin kaldırılması için Tanrı'ya dua etmektir. Tüm bu koşullar John'un, tiranın öldürülmesiyle düzen bozulur, anarşi doğar endişesiyle içine düştüğü bocalamaları yansıtmaktadır (Şenel, 2002, 254).

Bir tiranın nasıl kendi hizmetindeki birini yahut bir yakın arkadaşını seçimsiz olarak şu veya bu kiliseye atadığını, bir başkasının nasıl tehdit ve müsadere yoluyla tanınmayan ya da değersiz bir memurun seçilmesini sağladığını, bir ötekinin nasıl Tanrı'nın Kilisesini açıkça sattığını, yine başka birinin nasıl bir günahkârı kutsamaya zorladığını, birinin nasıl piskoposları yahut keşişleri sürgüne yolladığını veya diğerleri tarafından sürdürdüğü yerde kalmak zorunda bıraktığını, başka birinin nasıl kiliseye ve mallarına alçakça işler yüklediğini veya utanmaz bir zalimlikle dinsel kişilere nasıl işkence yaptığını yahut kilise adamlarını nasıl aşağılayıp, baskı altına aldığını ya da kentlere vahşi hayvanların adaletini nasıl yerleştirdiğini veya kilise kurallarını ve yasalarını kendi topraklarından nasıl kovaladığını yahut en kötü rezaletlerini utanmazca ya da herhangi bir azarla karşılaşmaksızın işleyebilmek için rahipleri nasıl susturduğunu veya uzun bir süre inatla Roma Kilisesine karşı nasıl kendini gururla övdüğünü yahut bütün davranışlarını nasıl bütün yasalardan sapma olan kendi yasaları ile yönettiğini veya kısaca yasayı kendi keyfince belirlemek alışkanlığında olduğunu hikâye ediyorlardı (John, 2012, 415).

Policraticus'un büyük bir bölümü, prensin sorumluluklarının neler olduğuna ilişkin konuları inceler. Prenslığın doğasında tiranlık potansiyeli gören John'un *Policraticus*'taki tüm çabası, her an tirana dönüşebilecek olan prensin, yasalara, diğer bir ifadeye hukuka bağlı kalmasının sağlanarak adaleti gözeten bir siyasal figür olmasının nasıl olanaklı olabileceği sorusuna yanıt aramaktır. John'un bu soruya verdiği yanıt, Tanrı korkusudur (Güngör, 2015, 51).

Her ne kadar, dine ya da Roma hukukuna dayanan referanslara sahip olsa da John'un çizdiği ideal prens portresinin özgün bir yönü olduğu söylenemez. Çünkü Salisburyli John son kertede dünyevi iktidar karşısında kilisenin üstün olduğu, diğer bir ifadeyle, *plenitudo potestatis* savunusu yapar. Bununla beraber biraz daha dikkatli incelendiğinde, John'un bu geleneksel görüşe katkısının bütünlüklü, sistematik bir kavrayış ortaya koyması olduğu ileri sürülebilir. Salisburyli John'un, tiranlık eleştirisi temelde "siyasal iktidar ile hukuk ilişkileri, hukuk kurallarını uymayan iktidarın keyfiliği karşısında meşruluk sorunu ve bu keyfi iktidara karşı koymanın meşruluğu gibi, modern siyasal düşüncenin ana temalarına bir giriş olarak" değerlendirilebilir (Yalçınkaya, 2013, 251).

Salisburyli John'un *Policraticus*'ta ortaya koyduğu ideal prens ve tiran kavramlarının eleştirisi *ethos* ve *moralis* kavramları bağlamında yapılabilir. Eski Yunan dilinde *ethos* alışılmış bir yer, eğilim, felsefenin ahlak problemleriyle uğraşan kısmı, etik anlamına gelir. *Ethikos*, intellektüel olana (*diano ethikos*'a) karşıt olan olarak yaradılıştan gelen, huydan, alışkanlıktan kaynaklanan şeyi tarif eder. Örneğin Herakleitos'a göre "bir adamın *ethos*'u onun *daimon*'udur", *ethos* Platon'da bir alışkanlığın sonucu Aristoteles'te ise intellektüel (*diano*) olmaktan çok karakterle ilgilidir. Stoacılıktaysa *ethos* davranışın kaynağıdır (Peters, 2004, 120-121). Dolayısıyla Eskiçağda *ethos* doğru ve yanlış davranışın teorisi olarak tanımlanır.

Cicero, *ethos* kavramını Latinceye *mos*, *de moribus* ve *moralis* olarak çevirir. Latince *mos* âdet, gelenek, huy, davranış, tavır anlamlarında kullanılır. *Moribus* ise davranış hakkında, tavır hakkında demektir. Felsefede bir terim değeri olmayan *de moribus* sonradan kullanılmamış, bunun yerini *moralis* terimi almıştır. *Moralis*, Cicero tarafından “*mos*” kelimesine “-lis” ekinin getirilmesiyle türetilmiş bir kelimedir. *Moralis* terimi tutunarak, Fransızca “*morale*”, İngilizce “*morality*” biçiminde felsefi bir terim olarak yaşamaya devam etmiştir (Yonarsoy, 1982, 23-24). Böylece, Eskiçağda doğru ve yanlış davranışın teorisi olan *ethos* terimi Ortaçağda bu teorinin belirli bir zamanda, toplumda egemen olan yerel, töreleşmiş, gelenekselleşmiş yaşama biçimini ifade eden *moralis* terimine evrilir. Oysaki etik doğru ve yanlış davranışın teorisyken, ahlak bu teorinin uygulanmasını veya pratiğini ifade eder. Tam da bu nedenle ahlaki ilkeler yerine etik ilkelerden söz etmek gerekir; aynı şekilde ahlaki bir davranış şeklinden söz etmek daha doğru olur. Diğer bir ifadeyle, ahlak yerel olanı etik ise evrensel olanı dikkate alır (Cevizci, 2011, 161).

Salisburyli John’un *Policraticus*’ta prens ve tiran kavrayışını çağının egemen *moralisine* uygun olarak temellendirdiği söylenebilir. Böylece John çağının egemen *moralisinin* ortaya koyduğu görüş doğrultusunda prens ve tiran kavramlarını tanımlar. John’a göre iyi ve kötünün, doğru ve yanlışın, iktidarın meşruiyetinin sınırlarını *moralis* belirler; yani çağın egemen *moralisi* olan Hıristiyan ahlakına uyumlu yaşayan ve yöneten prens meşru bir yönetici, bunun tam da karşı kutbunda yer alan bu *moralisin* dışında yaşayan bir prens ise aslında bir tirandır. Özetle çağın dünyevi iktidarının yöneticilerinin bir prens ya da tiran olarak tanımlanmalarının sınırını çağın Hıristiyan *moralisi* belirler. Kendini meşru bir prens olarak kabul ettirmek isteyen bir yöneticinin yapması gereken şey bellidir: Hıristiyan *moralisini* sorgulamadan kabul etmek. Bunu kabul etmek aynı zamanda kilisenin üstünlüğü kabul etmek anlamına geleceğinden John’un bu çalışmayla prensleri kilisenin otoritesi altına almanın kuramsal temellendirmesini yapmaya çalıştığı söylenebilir.

Moralis bağlamında temellendirmenin bir sonucu da prensin istencinin aslında Tanrının istencini ifade etmesidir, prens bir taraftan devletin ebediyetini temsil ederken diğer taraftan da yasa ile iktidarın bütünleştiği kutsal bir temeli yeryüzünde cisimleştirir. Böylece prensin istenci, Tanrının istencini bu dünyada temsil eder; bu nedenle de prens hem yasanın hem de iktidarın kaynağı, hem de Hıristiyan ahlakına sadık kaldığı sürece yasa yapmaya muktedirdir. İktidarı meşru

yapan tam da bu özdeş kökendir (Arendt, 2012b, 208). İleride Fransız Devrimiyle birlikte halkın yüceltilmesi, yasa ve iktidarı aynı kaynaktan türetme girişimini olarak yorumlanabilir. Prensın “kutsal haklar”ı temsil ettiği iddiası (Arendt, 2012b, 246) terk edilirken Fransız Devrimiyle birlikte Tanrının istenci kavrayışı yerini Rousseau’nun “genel istenç” kavrayışına bırakır. Diğer bir ifadeyle, Rousseau’nun “genel istenç” kavrayışı prensin istencinin kuramsal ikamesi olur ve Genel İstenç bütün iktidarın ve yasaların kaynağı haline gelir (Arendt, 2012b, 208). Böylece iktidar her ne kadar el değiştirmiş görünse de modern çağın demokrasileri Salisburyli John’un iktidar tanımından daha öteye geçememişlerdir.

SONUÇ

Güntümüzde siyasetin güç ve iktidar kavramlarıyla birlikte anılagelmesinin temel nedeni büyük ölçüde siyasetin etik temelinin göz ardı ediliyor oluşudur. Diğer bir ifadeyle Eski Yunan dünyasından uzaklaştıkça beliren modern siyaset, daha çok güç ve iktidarı ele geçirmek için girişilen rekabetçi bir dünyadaki ilişkilere işaret eder. Oysa Platon, Aristoteles gibi Eskiçağın dehalarının, siyasal iktidar ile etik ilkeler arasındaki bağı incelerken, etik ilkeleri göz ardı eden iktidarın keyfiliği karşısında meşruluk sorunu gibi siyasal düşüncenin ana temalarını etik temelinde tartışarak, siyasetle etik ve etikle adalet arasındaki ilişkileri ortaya koymaya çabaladıkları söylenebilir. Hatta bu düşünürler bir toplumda bütün adaletsizliklerin kaynağı olan tutkuları, özellikle de güç tutkusunu eleştirirken ideal yöneticinin niteliklerini tutkudan çok akıl ve bilgelikten yola çıkarak tanımlarlar. Diğer bir ifadeyle salt tutkuların egemen olduğu bir toplumda adaletin sağlanmasının olanaklı olmadığına işaret eden klasik dönem düşünürlerinin, her ne kadar bazı noktalarda ayrışsalar da, iyi ve erdemli yaşam idealini akıl ve bilgelikle temellendirmeleri bağlamında benzer bir düşünceyi paylaştıkları açıktır. Klasik Yunan düşünürlerinin yöneticilerin akıl ve bilge olması gerektiğine dair vurgularına karşın açıkça gördükleri en önemli gerçekse siyasal değişimlerde ve dönüşümlerde yönetim kademesinde görev yapanların eğilim ve istençlerinin belirleyici etken olarak rol oynadığıdır.

Platon ve Aristoteles'e göre siyaset, güç ve iktidarı ele geçirmek için girişilen bir rekabete değil etik bir temele dayanır. Gerek Platon gerekse de Aristoteles şan, şöhret ve zengin olma tutkusunun egemen olduğu bir siyasi kavrayışı, toplumdaki bozulmanın, yozlaşmanın nedeni olarak açıklar ve bozuk yönetim biçimleri olarak tanımladığı timokrazi, oligarşi, demokrasi ya da tiranlığın ortak noktasının belirli bir kişinin ya da sınıfın tutkularını, çıkarlarını gözetmeleri olduğunu ileri sürerler. Diğer bir ifadeyle her ne kadar timokrazi, oligarşi, demokrasi ya da tiranlık yöneten sayısına bağlı niceliksel bir duruma işaret etse de bütün bu yönetim biçimlerinin ortak noktası yönetenlerin siyaseti tutkularının tatmininin aracı olarak görmeleridir. Siyaseti tutkuların tatmininin aracı haline getiren yöneticilerin, yasalara uymaması, kendilerini yasaların üstünde görmesi ya da yasaları kendi çıkarlarına uygun yapmasıysa neredeyse kaçınılmazdır. Çıkarlara göre yapılan yasalar açıkça keyfiliğe

işaret ederler. Dolayısıyla hem Platon hem de Aristoteles akıl ve bilgeliğin karşıtı olarak keyfiliği görürken, keyfiliğin karşısında akılla yapılmış yasalı yönetimlerin kıyasıya savunurlar. İyi yönetimler yasalı, kötü yönetimler ise yarasız yönetimlerdir.

Kişinin öznel tercihlerine bağı olan ve kişiden kişiye değışen keyfilik yerele işaret ederken, Aristoteles ve Platon, deyim yerindeyse tarihüstü, tüm insanlar için geçerli olabilecek bir erdem ve yasa kavrayışı ortaya koyar. Tüm insanlar için geçerli olabilecek yasalar, insanı diğer canlılardan ayırt eden, onun erdemli yaşamasını olanaklı kılan yasalar olmalıdır ki, bu da yasaların türetildiğı öncüllerin etikle ilgisine işaret eder.

Tam da bu nedenle bir yönetimi “iyi” ya da “kötü” olarak tanımlarken etik temeli dikkate alan klasik dönem düşünürlerine göre bütün yönetim biçimlerinin tanımı, yönetenlerin etik kavrayışı temel alınarak yapılabilir. Başka bir deyişle belirli bir forma işaret eden devletin kurumsal yapısı, içinde barındırdığı kişilerle içerik kazanır. Bir bütün olarak devletin kurumsal yapısı bu yapının içinde görev ve sorumluluk alan yönetenlerin etik kavrayışından bağımsız, yönetim biçimi bağlamında kendinde bir “iyi” ya da “kötü” olarak tanımlanamaz. Yönetenlerin de insan olduklarını ve her insan gibi akla, tutkulara, zaafllara sahip olduklarını dikkate alan klasik dönem düşünürleri ancak tutkularını akıyla dizginleyebilen, ölçülü, erdemli, yöneticilerin yönettiğı devlette bozulmanın, çürümenin, yozlaşmanın önüne geçilebileceğini, erdemli olmanın aynı zamanda yönetenlerin liyakatinin ölçütü olduğu görüşünü savunurlar. Dolayısıyla bu düşünürlere göre belirli bir kişi ya da sınıfın tutkularının tatmininin aracı olmayan siyaset, erdemli yöneticilerin toplumun ortak iyisini ve adaleti temel alarak yönetmesi ile olanaklıdır. Platon’un işaret ettiği gibi nasıl ki hekimlik hekimin yararına olanı değil bedenın yararına olanı araştırırsa, yöneticiler de kendi çıkarlarına uygun olanı değil toplumun iyiliğini gözetir, toplumu yönetirken ölçülülük, bilgelik, cesaret ve adalet gibi erdemleri temel alırlar (Platon, 2008, 436b).

İnsanın toplum halinde yaşaması, aynı zamanda erdemli yaşamasını olanaklı kılar. Erdemli bir yaşamın ancak üyesi olduğu topluluk içinde sürdürülebileceğini savunan Platon ve Aristoteles’e göre devletin ortaya çıkış nedeni, insanın kendi kendine yetememesi, yalnız yaşamının insan doğasına aykırı olmasıdır. İnsan ancak toplum içinde yaşarken kendine yetecek ihtiyaçları karşılayarak kendisini diğer canlılardan ayırt eden niteliğini gerçekleştirebilir, diğer insanlarla kurduğu ilişkilerde

“insan” olmanın diğer canlılardan farkını ortaya koyabilir. İnsanın diğer insanlarla kurduğu ilişkinin temelindeyse etik yer alır. Siyaset de etik gibi ancak akıl sahibi insanın diğer insanlarla ilişkisinde olanaklıdır. O halde siyasal ve toplumsal bir varlık olan insan, ancak etiği temel alarak ideal bir toplum düzeni inşa edebilir.

“İyi”, “erdem”, “ölçülülük”, “mutluluk” ve “adalet” gibi kavramlar etiğin inceleme konusu olan kavramlardır. Bilgelik temelli etik kavrayışını temellendirmeye çalışan Platon ve Aristoteles “iyi nedir?”, “erdem nedir?”, “adalet nedir?” gibi sorulara yanıt ararken bu sorulara verdikleri yanıtlara bağlı olarak devlette yönetimlerin bozulma nedeni olan tutkuların nasıl dizginlenebileceğine sorusuna da cevap aradıkları söylenebilir. Platon *ideal* devletinde tutkuların yerine bütün sınıfların taşıması gereken erdem olarak ölçülülüğü savunması, ancak bir erdem olarak tanımladığı ölçülülükle tutkuların, isteklerin dizginlenebileceğini düşünmesinden ileri gelir. İnsanca yaşam olanağı, insanın hayvanla ortak paylaştığı doğasına yönelerek saf tutkularla davranışlarına yön vermesi yerine, ancak ölçülü eylemesiyle olanaklıdır. Saf tutku, rekabet, düşmanlık gibi duyguları beslerken, insanın insanca yaşam sürdüreceği toplumsal koşulları ortadan kaldırma yıkıcılığını da içinde taşır. Bu nedenle bir devlette diğer insanları yönlendirebilecek, toplumu ortak iyiye göre organize edecek en güçlü kişi olarak devlet adamının erdemi kuşkusuz devletin ayakta kalabilmesinin temel koşuludur.

Her ne kadar Platon filozof kralı, Aristoteles *phronesis* sahibi devlet adamını, Cicero *oratoru* ya da Salisbury’li John prensi tanımlarken birbirlerinden farklı ideal devlet adamı tanımını yapsalar da, ideal devlet adamının nitelikleri bağlamında üzerinde uzlaştıkları nokta devlet adamının erdemli eylemidir. Tüm bu filozoflar, bir siyaset adamının tutkulara karşı aklını egemen kılması; erdemin, adaletin bilgisine sahip olması, toplumu yönetirken etik ilkeleri dikkate alması, kin, nefret, öfke gibi kişisel duyguların esiri olmaması, sevgi ve hoşgörünün yerini korkunun almaması gerektiği konusunda benzer düşünceleri paylaşırlar. Siyaset ile etik arasında sarsılmaz bir bağ olduğunu savunan Cicero, kin ve anlaşmazlıklarla temelinden sarsılmayacak bir devletin olanaklı olmadığına dikkat çekerken siyaset adamlarına toplumu korkuyla değil sevgiyle yönetmelerini öğütler. Machiavelli’den günümüze modern siyasete yön veren dürtü büyük ölçüde korku olmuştur. Diğer bir ifadeyle korku, halkı kontrol altında tutmayı amaç edinen bir kavrayışın dayandığı araçlardan biridir. Oysa bilgelerin yönetmesi gerektiğini savunan antikler, yönetenleri insanca

yaşam koşullarını oluşturmakla görevlendirirken, korku yerine mutlu yaşamı sağlama ereğini yöneticiye yüklerler. Korkulan, nefret edilen biri güçsüzlüğünü ortaya koyarken halkta da kin uyandırır ve korkunun baskısıyla hükmeden bir yönetim önünde sonunda devrilmeye mahkûmdur. Oysa siyaset adamının görevi topluma korku salmak değil toplumda adaleti egemen kılmaktır.

Gerek kişinin gerekse de toplumun ereği olan mutluluk ancak erdemin, adaletin egemen olduğu bir toplumda olanaklıdır. Platon'un tezi erdemin nesnel bir bilgisinin olduğu ve bu bilginin öğretilebileceği üzerinedir. Eğer erdemin nesnel bir bilgisi varsa ve bu bilgi öğretilibilirse gerek kişi gerekse de toplum bu bilgiyi öğrenebilir, erdemli, dolayısıyla da mutlu bir yaşam sürebilir. Diğer bir ifadeyle ancak erdemin bilgisine sahip olan bir kişinin eylemlerine etik bir temel kılavuzluk edebilir. Kişinin yaptığı bütün kötülüklerin kaynağı bilgisizliktir. Günümüzde de etiğin bu denli önemli bir bilgi haline gelmesinin nedeni, etik bilgi eksikliğinin gerek birey, gerek toplum gerekse de kamu yönetimi bağlamında yarattığı yıkıcı etkileri olduğu söylenebilir. Sokrates'in belirttiği gibi insanın kendisini, yaşamını, varlıklarla ilişkisini sorgulama biçimi olan etik, bugün insan varlığı ve diğer insanlarla ilişkisini yitirmiştir. Artık topluma egemen olan bilgi değil, birbirlerini takip eden insanların sıradan davranışlarıdır. Bu durumda siyaset de yozlaşmaktadır. Oysa Eskiçağın dehaları adaleti sayılara ya da davranışlara değil etiğe ve eyleme dayandırarak, toplumları insanca yaşama çağırırlar.

Platon'a göre bir toplumda adalet ancak herkesin kendi erdemine uygun bir yaşam sürmesiyle olanaklı olduğundan ideal, adil bir toplum ancak bilgi temelinde özellikle de erdemin bilgisi üzerine inşa edilebilir. Oysa modern dünya Salisburyli John'un çağından bu yana önce dinin, geleneğin ve kültürün bilgisiyle yoğrulmuş, ardından da liberal politikaları takiben ekonomiyi baş tacı etmiştir. Erdemin bilgisini edinmek için gösterilen çaba ise eylemin unutulduğu, çıkarların davranışa yön verdiği, değer yargılarının değerlerle yer değiştirdiği bu dünyanın insanı için gereksiz bir çaba olarak görülmeye başlamıştır. Oysa eskiçağın düşünürleri için yöneticiye meşruiyetini sağlayan ölçüt, çıkarları dengeleme becerisi değil epistemolojik bir temeldir. Nitekim kralın filozof olması gerektiği düşüncesinin altında yatan neden de bu bilgidir. *İdeaların* bilgisine sahip olan filozof kral, toplumda adaleti egemen kılarken adalet *ideasını* temel alır. Platon'a göre devleti yöneten sınıfın erdemi bilgelik olduğundan ancak bilge yöneticiler, bilgeliğin, cesaretin, ölçülülüğün ve

adaletin ne olduğunu bilebilirler. Aslında Salisburyli John'un işaret ettiği gibi, adaletsizlikten, kaçınıp adil olması beklenen siyasal figürler sadece siyaset adamları değil, devlet yönetiminde görev ve sorumluluk alan tüm vali, yargıç, asker gibi kamu görevlilerinin tamamıdır. Bu durum modern dünyanın demokratik eşitlik adı altında sunduğu bilen ve bilmeyeni aynılaştırmadan farklı olarak, erdemli olanların yönetmesi gerektiği ilkesine işaret eder. Tüm kamu görevlilerinin adalet ve erdemi gözetilen eylemlerini denetleme sorumluluğuysa siyaset adamlarına aittir.

Adaleti göz ardı eden siyaset adamları devletin çürütmesine neden olurken, siyaset kısa vadeli günlük çıkarların tatmin edildiği bir araç haline gelir. Platon'a göre bozuk bir yönetim biçimi olan demokrasi de çoğunluğun kısa vadeli çıkarlarının tatmininin aracıdır; demokrasinin egemen olduğu bir devlette çoğunluğun görüşü hakikatin ölçütü olur. "Kendini bil"me ödevini yerine getirmemiş bir çoğunluksa kolaylıkla bilenlerin karşısındaki kalabalığından güç alarak bilgiye düşman kesilebilir, bilenleri susturmak için zaman zaman psikolojik, zaman zamansa fiziksel şiddetten çekinmeyebilir. Üstelik bilgi olmadığından bu eylemlerin hiçbir ölçüsü de olmayacağı için demagogların çoğunluğu etkileri altına almaları neredeyse kaçınılmaz olur. Nitekim bugünün çoğunluğa dayalı demokrasileri, sıradan insanı bilgili kişilerden daha yetkili kılarken, aslında erdem, adalet gibi kavramların da içini boşaltarak heyecanlı kitleleri salt retoriğin alanına terk eder.

Özellikle Platon çoğunluğun görüşünün hakikatin ölçütü haline gelmesinin tehlikelerine dikkat çekerken, salt çoğunluğa dayanan bir demokrasinin de tehlikelerini açıklar. Devletin amacı eğer insanı erdemli ve mutlu kılmaksa demokrasi bunu başaramaz; çünkü yönetenler halkın desteğini alabilmek için erdemi, adaleti gözetmek yerine çoğunluğun çıkarlarına uygun olanı yaparlar. Çoğunluğun çıkarlarının gözetildiği, aşırılığın, adaletsizliğin, yozlaşmanın, çürümenin egemen olduğu bir toplumda adil devlet adamları siyasette tutunamazken, erdemin bilgisinden yoksun demagoglar siyasetin etkin birer özneleri haline gelirler. Sonuçta demokrasinin içerdiği tehlikeler, çoğunluğun tiranlığının yanı sıra gerçek tiranları da doğurur. Çoğunluğun tiranlığına ve demagogların manipülasyonlarına açık bir yönetim biçimi olan demokraside bilgisiz çoğunluk devleti yönetirken, devlet yönetiminde liyakat gerektiren görevlere liyakat sahibi olmayanlar geldiğinden, devletin kurumlarının felç olması kaçınılmaz olur. Oysa ideal bir devlet adamı kamu görevlerine yaptığı atamalarda sadece belirli bir grubun ya da sınıfın sadakatini değil

tüm yurttaşlara açık, liyakati temel alan bir yönetim kavrayışını benimsemelidir. Liyakat yerine devlet görevleri geçici çıkar birlikleriyle kurulduğundaysa, bu çıkar birlikleri dağıldığında devletin kurumları da ortadan kalkar ve kurumlar yerine tiranlar tüm karar verme yetkilerini ele geçirirler. Bu durumda çoğunlukçu demokrasilerin asıl tehlikesi su yüzüne çıkar: Halkın koruyuculuğuna soyunan demagoglar ve tiranlar. Çeşitli vaatlerle iktidara gelen ve halkın değer yargularının savunuculuğunu üstlenen bir demagog ya da tiran, halkın kendisine koşulsuz itaat ettiğini görünce devleti keyfi yönetmekten kendini alamaz; çünkü halk oldukça meşakkatli bir eğitim gerektiren seçim yapmayı bilgiye dayandırmak yerine demagogun iradesine koşulsuz itaati tercih eder. Kısacası demagogların dünyası demokrasi adı altında çoğunluğa konformist bir dünyanın kapılarını açar. Özgürlükle kölelik arasındaki sınırı çizen kavram olan keyfiliğin egemen olduğu bir toplumda, demagog ya da tiranın keyfi yönetimi altında yaşayan toplumun özgür olmak bir yana aksine köleleşmiş bir toplum olması kaçınılmazdır. Çoğunluğun sınırsız egemenliğinin yasalı yönetimin bir antitezi olduğu, çünkü keyfi bir yönetimi ön plana çıkardığını ileri süren Cicero demagoglar karşısından bir cumhuriyetin ancak *orator*lar tarafından yönetilebileceğini ileri sürer. Eylemi ile söylemi arasında birlik bulunmayan bir demagog kadar iyi bir hitabet ustası olan *oratoru* demagogtan ayıran ölçüt bilgeliği ve hukuk bilgisidir. Cicero'nun kavramsal çerçevesini çizdiği ideal siyaset adamı olan *orator* konuşmada usta, uzlaşmacı bir dil kullanan, yasal, kamusal anlaşmazlıkları tartışarak, müzakere ederek anlaşmazlıkları gidermeye çalışan, erdemli, dürüst ve özgür bir insandır. *Orator* çatışan sınıf çıkarlarını *consilium* (münazara etme, tartışma, beraberce karar alma) ile çözmeye çalışır. Tam da bu nedenle *orator*, demagog gibi halkı manipüle etmeye çalışmak yerine bilgelikle belagati birleştirerek hakikatin bilgisini etkili bir şekilde halka aktarmaya ve kamu işlerinin yönetiminde gerçek bir etki yapmaya çalışır.

Özetle Antik düşünürlerin uyarılarının başlıca konusu olan toplumda yaşanan bozulmanın nedenlerinden ilki, bozulmaya neden olan olgulardan biri, kendi bireysel, sınıfsal ya da grup çıkarlarını düşünen siyaset adamlarının aç gözlülüğüdür. Açıktır ki kendisi erdemli ve adil olmayan siyaset adamlarının toplumda adaleti sağlamaları da olanaklı değildir. Ancak kendini yönetebilen, tutkularını dizginleyebilen siyaset adamlarının toplumu yönetmeleri gerektiğini savunan Cicero, güç, iktidar ve kazanma arzusuyla hareket eden siyaset adamlarının otoriterleşme

eğilimlerine dikkat çeker. Oysa Machiavelli'den sonra siyasetin temeli haline gelecek ve siyaseti gücü ele geçirme ve elde tutma stratejileri olarak tanımlayacak modern siyaset, doğrudan tutkulara ve güç isteğine adanmıştır. Bir siyaset adamının güç tutkusunu eyleme dönüştürmesinde en önemli rolün kamu görevlilerinde olduğunu belirten John, kendi gücüyle etkili olamayan insanların başkalarından güç devşirmeye meyilli olduklarına işaret eder ve bu kişilerin gerçekte tatmin olmamış bir güç tutkusu taşıdıklarını ileri sürer. Böylece güç tutkusu peşinde koşan, kamu görevlileri, yargıçlar, askerler, gücü şahsında toplayan siyasi iradenin gücünün gölgesinde kendileri de o güçten paylarını almaya çalışarak başkalarından daha güçlü bir konuma gelmeye ya da güç sahibi olanla kurdukları yakın ilişkiler nedeniyle olduklarından daha güçlü görünmeye çabalarlar. Böylece güç arzularının çakıştığı yerde beliren geçici ve araçsal bağlar, giderek devlete egemen olurlar. Bu tür insanların aslında tutkularının, özellikle de güç tutkusunun kölesi oldukları söylenebilir; sahip oldukları güç için ödemeleri gereken bedel de kendi özgürlükleridir.

Güç tutkunlarının egemen koltuğunda oturduğu bir toplumda toplumun ödeyeceği en ağır bedel toplumsal barışın bozulmasıdır. Cicero'nun işaret ettiği gibi mevki, makam ve şöhret arzusuna teslim olan toplumlarda birçok hırslı insan, yükselmeye çalıştığı bir konum için o kadar büyük bir rekabete girer ki, sonunda "toplumsal barış" neredeyse olanaksız hale gelir. Çıkar gruplarının savaş alanı olarak görülen kamu, giderek yurttaşlardan oluşan gerçek bir kamu olmaktan uzaklaşır, yerini temsil edilen çıkar ağlarına bırakır. Oysa Aristoteles'e göre siyaset adamının gerçek sorumluluğu çıkar gruplarını yönetme, yönlendirme ya da aralarında değişken bağları ustalıkla kurma değil, yurttaşları tartışan, yöneten ve yönetmeyi bilen kişiler olarak eyleyen kişilere dönüştürecek olanakları hazırlamaktır. Toplumsal barış ancak çıkar gruplarına bölünmüş bir toplumda değil, yurttaşların tümünün ortak iyinin farkında olduğu ve bu iyi için tartıştıkları bir toplumda yeşerebilir. Bu nedenle bir siyaset adamı halkın sadece bir bölümünün değil tamamının yararı için çalışmazsa, yurttaşlar arasında ayırım yaparak halkın bir bölümünün yararını gözetir diğer bölümünü yok sayarsa, toplumda gerilime neden olur.

Gerçek bir kamunun kurulmasının yoluyla yönetilenlerin de siyasete katılımıyla olanaklıdır. Bu nedenle siyaset adamının görevi, her bir kişinin kendi

adına konuşabileceği bir bilgiyle donanmasını sağlamaktır. Bu bilgi yurttaşların tümünün modern devletlerde olduğu gibi aynı düşünceyi savunan konuşmalar yapması değil, insanca yaşam adına doğru olduğunu düşündüklerini dile getirebilecekleri bir bilgidir. Bu açıdan klasik düşünörlere göre devlet adamlarının ereği toplumda varolan farklılıkları bir potada eritme çabası değil, bunun tam da tersi farklı düşüncelerin dillendirilmesine olanak tanımaktır. Tam da Aristoteles'in savunduğu gibi siyaset hem yönetme hem de yönetilme bilgisine sahip, özgür insanlar arasındaki yönetim ilişkisiyle olanaklıdır. Diğer bir ifadeyle ancak özgür insanların yaşadığı bir toplumda siyasetten söz edilebilir. Kendi görüşlerini topluma dikte etmeye, zorla kabul ettirmeye çalışan bir figürün ise siyaset adamı olarak tanımlanması neredeyse olanaksızdır. Yönetilenlerin karar alıcılara, yönetenlere koşulsuz itaat ettiği toplumlarda Aristoteles'in işaret ettiği gibi toplum köle toplumuna dönüşür. Hatta üyelerinin iradelerini belirli bir morali dikkate alarak sınırlandıran toplulukların liderleriyle siyasal çıkarlar adına işbirliği yapan siyaset adamlarının egemen olduğu bir siyasal yapıda ne özgürlükten, ne erdemden ne de siyasetten söz edilemez.

Yönetilenlerin yönetenlere koşulsuz itaati, yönetilenlerin aklını başka bir iradeye tabii kılması anlamına gelir ki insanın aklını başka bir iradeye tabii kılması insanın insanca yaşayacağı yaşam formundan daha aşağıda bir yaşam formuna işaret eder. Özellikle 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarından itibaren siyasetin peşi sıra kitleleri sürükleyen ideolojilere terk edilişı, Aristoteles'in bin yıllar önce her yurttaşı kişi olmaya davet eden söylemiyle ironik bir tezat oluşturur. Aristoteles İ.Ö. 300'lü yıllardan seslenirken siyaset adamlarına belirli bir ideolojik, ekonomik, dini söylemin taşıyıcısı olmalarını ve bu söylemi toplumda egemen kılmaya çalışmalarını değil, toplumu oluşturan her bir bireyin kendini gerçekleştirebileceği olanaklı koşulları sağlamalarını öğütler. Akla dayalı sözü ve erdemli eylemi gerektiren siyasal yaşamın ereği, insanın biyolojik yaşamını olanaklı kılmanın ötesinde insanın kendini gerçekleştirebileceği, özgürleşebileceği, Aristotelesçi ifadeyle kendisinde olanak halinde bulunanı etkinlik haline getirebileceği bir yaşam formunu olanaklı kılmaktır. Yurttaşlarının erdemli bir yaşam sürebilmeleri, ruhlarının yetkinleşmesi devlet adamının sorumlulukları arasındadır. Bununla beraber, yurttaşların erdemli bir yaşam sürebilmeleri, belirli bir ekonomik refah seviyesi ve boş zaman ile olanaklı olduğundan (Aristoteles, 2012, 197), siyaset adamı, yurttaşları için erdemli yaşamı

olanaklı kılacak bir ekonomik refah seviyesini ve boş zamanı sağlamaya çabalamalıdır.

Kişinin kendini gerçekleştirebileceği bir siyasal yapı aynı zamanda yöneticilerin toplumsal sınıflar arasında bir ayırım gözetmemeleriyle olanaklıdır. Bu açıdan siyaset adamı, güç ve iktidar elde edip başkalarına nasıl egemen olabileceğine, elde ettiği güç ve iktidarı kim ya da kimlerin yararına kullanacağına karar veren bir figür değildir. Günümüzdeyse kimi siyaset adamlarının etik temeli dikkate alan akli ön plana çıkarmak yerine kendi arzularının, isteklerinin, güç ve iktidar tutkularının peşinden koştukları, bu ereğe ulaşmak için toplumun iyilerini ve ihtiyaçlarını araç kıldıkları gözlemlenebilir. Tam da bu nedenle günümüzde Platon'un demokrasiyi eleştirirken ortaya koyduğu kaygılarını haklı çıkarırcasına siyaset iktidar olmak ve iktidarda kalmak adına adeta algı yönetimine indirgenmiştir. Oysa siyaset öznenin algısının yönetilmesi değil, onun kendi bakış açısının kurulmasının olanaklarını oluşturma işidir. Siyasetin öznesi de bu açıdan kültür, gelenek, inanç ya da ideoloji değil, özgürce düşünen insandır. Bu açıdan özgürlük toplumun tamamı için bir ortak iyidir. Toplumun ortak iyisi yerine kendi çıkarını ya da belirli bir zümrenin çıkarını dikkate alan bir iktidar Platon, Aristoteles, Cicero gibi düşünürlerin gözünde gayri meşrudur. Toplumun ortak iyisini dikkate almadan kendi özel çıkarlarını ya da belirli bir sınıfın çıkarlarını gözetken iktidarın devlet yönetiminde liyakati göz ardı ederek sadakati dikkate almaları devletin yıkımını hazırlar. Liyakatin göz ardı edildiği bir toplumda ortak iyi yerine iktidara sadakatle destek olan belirli bir zümrenin iyisi o da özgür olmadıkları için söz konusu zümrenin biyolojik yaşamına dair iyisini olanaklı kılarken, bu olanağın da ancak kısa vade için geçerli olabileceği ileri sürülebilir. Çünkü uzun vadede yıkılan bir devlette hiçbir sınıf ya da zümre kendi iyisini gerçekleştiremez.

Günümüzde neredeyse neo-liberal söylemle özdeş kılınan siyaset, insanın salt biyolojik varoluşunu olanaklı kılar. Faydacı etik temel üzerinde yükselerek egemen olan neo-liberal söylem, insanın akli yerine tutkularına seslenirken siyaset adamını da adeta bu politikaların esiri, etik akıl yerine teknik akılla donanmış bir figür olarak belirli bir söylemin uygulayıcısı haline getirir.

İnsanın tutkularına seslenen neo-liberal söylemin toplum üzerindeki bir diğer etkisiyse atomlaşmış birey kavrayışını toplumda egemen kılmasıdır. Atomlaşmış bireylerden oluşan bir toplumda her birey kendi faydasını gözetirken siyasal yapının

bu kavrayıştan etkilenmesi neredeyse kaçınılmaz olur. Bu bağlamda günümüzde egemen olan neo-liberal politikaların dayandığı faydacı etik kavrayışın siyasetin öznelerini de etkilediği açıktır. Bireyi temel faydacı etik yaklaşımın egemen olduğu bir toplumda ortak iyi kavrayışı neredeyse ekonomik refaha indirgenir, ekonomik refah düzeyinin artışıyla özdeş kılınır. Oysa ekonomik refah siyasetin konusu değil, aracıdır. Bu açıdan devlet, aynı toprak parçası üzerinde yaşayan yurttaşların ticaret yapmak, ekonomik refahlarını artırmak üzere bir araya geldikleri bir sosyal birlik olamaz. İnsanın biyolojik varoluşunu güvence altına alan, hazlarını, tutkularını gerçekleştirmesine olanak sağlayan ekonomik refah, araç değerler alanına işaret eder ki, araç değerler bir toplumda çatışmanın, gerilimin yüksek düzeyde yaşandığı değerler alanıdır. Üstelik araç değerlerin egemen olduğu bir toplumda her birey salt kendi çıkarından başka bir şeyi düşünmez hale gelir ve deyim yerindeyse Hobbes'un "insan insanın kurdudur" söylemi o toplumda hayat bulur. "İnsan insanın kurdudur" söyleminin hayat bulduğu bir toplumda insanın yaşanmaya değer bir yaşam kurması neredeyse olanaksız hale gelirken insanın kendisi de bir araca, nesneye dönüşür. Oysa insanın insanca yaşam adına kurduğu alan, araç değerler alanı değil sevgi, dostluk, adalet gibi yüksek değerler alanıdır ve insan bu alanı ancak diğer insanlarla birlikte kurabilir. Siyaset adamının ereği de sadece güç, iktidar, zenginlik, şan, şöhret, ekonomik refah gibi araç değerlerin değil adalet gibi yüksek değerlerin egemen olduğu bir kavrayışın toplumda yerleşmesine çaba göstermektir ki, Aristoteles'e göre adalet devletin amaçladığı başlıca iyidir. Bu durumda, devlet adamından adaleti toplumda egemen kılması beklenir. Adaletin egemen kılınması herkesin ortak iyiye yaptığı katkı bağlamında hak ettiğini almasıdır. Devletin temel ödevinin adaleti sağlamak olduğu her ne kadar günümüzde de kabul görse de hukukun türetildiği öncüller bağlamında incelendiğinde Eskiçağ düşünürlerinin ortaya koyduğu adalet kavrayışıyla çağımızda kimi devletlerde egemen olan adalet kavrayışıyla aynı içerikte olmadığı söylenebilir. Başka bir ifadeyle Platon'un ortaya koyduğu herkesin hak ettiğini alması ilkesi, Aristoteles'in ortaya koyduğu dağıtıcı adalet ilkesi, herkesin ortak iyiye katkısı ölçüsünde payına düşeni aldığı ya da Cicero'nun ortaya koyduğu herkesin toplumsal konumlarına, işlevlerine ve yeteneklerine göre hak ettiğini aldığı bir dağıtıcı adalet kavrayışı etik bir temele işaret ederken günümüzde kimi devletlerde hukukun türetildiği normların çeşitli ahlaki ya da ideolojik temellere dayandığı ileri sürülebilir. Hukukun türetildiği öncüllerin belirli bir zamanda, belirli bir toplumda egemen olan ahlaka ya da

ideolojik temele dayanması toplumun ortak iyisini erek edinen kapsayıcı bir adalet kavrayışının yerine dışlayıcı bir adalet kavrayışının egemen olmasına neden olur.

Özetle, düşünen ve eyleyen bir varlık olan insanın, sorgulaması, konuşması, yeri geldiğinde egemen değer yargılarına, siyasal düşünceye ve pratiklere muhalif olması insanı insan yapan özelliklerin başında gelir. Düşünmeden, sorgulamadan kendisine verili olanı kabul etmekle yetinen insanların, insanın kendisi yerine ekonomik ve teknik gelişmeyi tek hedef olarak saptayan toplumların nihayetinde faşist diktatörlüklerle karşılaşacağı konusunda en iyi örnekler kuşkusuz yirminci yüzyılın Avrupasından devşirilebilir. Hannah Arendt'in ünlü yapıtı *Kötülüğün Sıradanlığı*'nda incelediği Eichmann Davası, bir yanıyla siyasal katılmadan, düşünceleri ve eylemleriyle ortak dünyayı kurmaktan kaçan toplumların totaliter yönetimin tuzaklarına er ya da geç düşebileceğini ileri sürerken diğer yanıyla ise böylesi toplumlarda kötülüğün nasıl da yasa kisvesine bürünerek sıradanlaşabileceğinin ortaya koyar. Artık toplumun, bireylerin, kısacası ortak dünyanın görülmediği faşizm, totalitarizm gibi rejimler, açıkça kendilerinde hissetmedikleri bütünlüğü, gücü bir liderde aramaya yönelerek, karizmatik lider tipolojisini yasal-ussal otoritenin yerine koyarlar.

Toplumun, iradesini karizmatik bir lidere teslim etmesi, aslında siyasetin olanağının ortadan kalktığı, tüm yurttaşların ise çocuk olarak kaldığı bir dünyanın kurulduğunun göstergesidir. Lider ve çocuklardan oluşan bu türden bir dünyada karizmatik liderin kişiliği, karakteri, etik kavrayışı ya da ideolojik görüşü toplumun yazgısını belirler hale gelir; tahakkümün olduğu bir toplumdaysa siyasetten söz edilemez. Böylece lidere koşulsuz itaat toplumda geçerli tek egemen paradigma olur. Tek bir kişinin, üstelik de tiran olan bir kişinin egemen olduğu bir devlet, distopik bir romanın, bir kurgunun olgu haline gelmesine işaret eder.

Oysaki siyaset Aristotelesçi ifadeyle "ortak iyi"yi erek edinen benzersiz kişilerin katılımıyla olanaklıdır. Üstelik ortak dünyanın yaratılması sadece yönetenlerin erdemli olmasıyla değil yönetilenlerin de erdemli olmasıyla olanaklıdır. Bir insan ancak özgür iradesiyle seçimler yapabildiğinde erdemli ya da erdemsiz bir insan olabilir. Aristoteles'in işaret ettiği yönetenler kadar yönetilenlerin de erdemli olmaları gerektiği düşüncesi ancak özgür bir toplumda olanaklıdır; tıpkı siyasetin özgür bir toplumda olanaklı olması gibi.

Her ne kadar günümüzde göz ardı edilse de siyaset etiğin bir alanıdır. Siyaset toplumun bir kişi, lider ya da zümrenin kabul ettiği ahlaki ya da ideolojik kavrayışın tüm toplumda egemen kılınması için yapılan bir etkinlik olmaktan çok, ortak dünyanın yaratılma işidir, insanların özgürlüğü deneyimleme alanıdır. Oysa bugün siyaset özgürlükten çok kuralların dikte edildiği, çıkarların rekabetine terk edilmiş, düşüncelerin tartışılmasının yerini liderin hayata bakış açısının aldığı, değerlerin ahlaki ya da dini inançlarla ikame edildiği bir alan olarak ortak dünyayı yansıtmaktan uzaklaşmıştır. Liderler ise bu dünyada klasik Yunan dünyasında rastlandığı haliyle olduğu gibi ortak dünyanın koruyucusu değil, insanların emreden ve yol gösteren yöneticisi haline gelmiştir. Kendisi erdemli olmayan bir liderin erdemi temel alarak toplumu yönetemeyeceği görüşünüyse gerek Platon, gerek Aristoteles, gerekse de Cicero yapıtlarında açıkça ortaya koyarlar. Halkın duygularına, istek ve arzularına hitap ederek, güç ve iktidar rekabetinde çoğunluğun desteğini kazanan demagogların, kitleyi, görünüşler dünyasının aldatıcı sanılarına mahkûm etme olasılığı günümüzde de geçerliliğini korumaktadır. Demagogların liderliğinde çoğunlukçu demokrasi kavrayışının egemen olduğu bir toplumda bütünü mutlu olması ve adil bir toplum düzeninin kurulması olanaklı değildir. Çağımızda da henüz gelişmekte olan demokrasilerde çoğunluk tiranlığı tehdidinin devam ettiği söylenebilir. Demokrasinin sadece sandık sonuçlarına indirgenmediği, muhalif düşüncelerin tamamen göz ardı edildiği, hatta muhalif görüşlerin çoğunluğun baskısına maruz kaldığı demokrasiler Platon'un tezleri âdeta doğrulamaktadır.

KAYNAKLAR

- Ağaoğulları, Mehmet Ali, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, Ankara: İmge Yayınları, 2013.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali ve Levent Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, Ankara: İmge Yayınları, 2011.
- Aiskhülos, *Persler*, (çev. G. Dilmen), İstanbul: Mitos Boyut Tiyatro Yayınları, 2005.
- Allen, Danielle, *Platon Neden Yazdı?*, (çev. A. Batur), İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Annas, Julia, *An Introduction to Platos's Republic*, Oxford: Oxford Universtiy Press, 1981.
- Annas, Julia, *Plato: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Aquinas, Saint Thomas, *Commentary on Aristotle's Politics*, (çev. R. Regan), İndianapolis: Hackett Publishing, 2007.
- Aquinas, Thomas, "Hükümdarların Yönetimine Dair", *Batı'ya Yön Veren Metinler*, (çev. Kapadokya MYO heyeti, der. A. Alatlı), İstanbul: Alfa Yayınları, 2015, ss. 305-309.
- Aquinas, Thomas, "Toplu Dinbilim", *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi*, (çev. M. Tunçay, der. M. Tunçay), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012, ss. 439-462.
- Arendt, Hannah, *Devrim Üzerine*, (çev. O. Eylül Kara), İstanbul: İletişim Yayınları, 2012b.
- Arendt, Hannah, *İnsanlık Durumu*, (çev. B. S. Şener), İstanbul: İletişim Yayınları, 2012a.
- Aristophanes, *Bulutlar*, (çev. F. Akderin), İstanbul: Mitos Boyut Tiyatro Yayınları, 2010.
- Aristoteles, *Atinalıların Devleti*, (çev. A. Çokona), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, (çev. S. Babür), Ankara: Dost Kitabevi, 1999.
- Aristoteles, *Metafizik*, (der. K. Ökten, çev. A. Arslan), İstanbul: Say Yayınları, 2007.
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (çev. S. Babür), Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2007.
- Aristoteles, *Politika*, (çev. M. Tunçay), İstanbul: Remzi Kitabevi, 2012.
- Aristoteles, *Politika*, (çev. F. Akderin), İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Aristoteles, *Protreptikos: Felsefe Yapmaya Çağrı*, (çev. A. Irgat), İstanbul: Alfa Yayınları, 1996.
- Aristoteles, *Retorik*, (der. K. Ökten, çev. M. Doğan), İstanbul: Say Yayınları, 2007.
- Aristoteles, *Retorik*, (çev. M. H. Doğan), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.
- Aristoteles, *Sofistlerin Çürütmeleri Üzerine*, (çev. O. Özügül), İstanbul: Say Yayınları, 2007.

- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Aster, Ernst Von, *Ernst Von Aster'in Ders Notları*, (der. V. Okur), Bursa: Sentez Yayıncılık, 2015.
- Audier, Serge, *Cumhuriyet Kuramları*, (çev. İ. Yerguz), İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.
- Augustinus, "Tanrı Devleti", *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi*, (çev. M. Tunçay, der. M. Tunçay), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012, ss. 367-390.
- Augustus, *Ankara Anıtı*, (çev. Ç. Dürüşken), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2009.
- Baudart, Anne, "Aristoteles", *Kurucu Düşünceler*, (çev. İ. Yerguz, ed. J. Russ), İstanbul: İletişim Yayınları, 2012, ss. 71-104.
- Berktaş, Fatmagül, *Dünyayı Bugünde Sevmek*, İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Berktaş, Fatmagül, *Politikanın Çağrısı*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Blackburn, Simon, *Platon ve Devlet*, (çev. M. Yüksel, M. Baturay), İstanbul: Versus Kitap, 2014.
- Bobonich, Christopher, *Plato's Utopia Recast: His Later Ethics and Politics*, Oxford: Clarendon Press, 2002.
- Bodin, "Devlet Üstüne Altı Kitap", *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi*, (çev. Ö. Ozankaya, der. M. Tunçay), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014, ss. 181-200.
- Boyacı, Nihal Petek, "Platon", *Siyaset Felsefesi Tarihi*, (ed. A. Tunçel ve K. Gülenç), Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013, ss. 23-47.
- Brun, Jean, *Stoa Felsefesi*, (çev. M. Atıcı), İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.
- Burnet, John, *Aristoteles Eğitim Üzerine*, (çev. A. Aydoğan), İstanbul: Say Yayınları, 2008.
- Cartledge, Paul, *Pratikte Antik Yunan Siyasi Düşüncesi*, (çev. K. Tanrıyar), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Cassirer, Ernst, *Devlet Efsanesi*, (çev. N. Arat), İstanbul: Say Yayınları, 2005.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Say, 2011.
- Cicero, *Deiotarus'u Caesar'a Karşı Savunma*, (çev. L. Özbay), İstanbul: Cem Yayınevi, 1994.
- Cicero, *Devlet*, (çev. ve der. T. Dursun), İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 1967.
- Cicero, *Devlet Üzerine*, (çev. C. Çevik), İstanbul: İthaki Yayınları, 2014.
- Cicero, *Dostluk ve Yaşlılık*, (çev. H. Berat), İstanbul: Arya Yayıncılık, 2013.
- Cicero, *Kader Üzerine*, (çev. C. Çevik), İstanbul: Aylak Adam, 2014.

- Cicero, *Philippicae Söylevleri 1*, (çev. F. Gül Özaktürk), Ankara: Öteki Yayınevi, 2000.
- Cicero, *Pompeius'un Yetkisi Hakkında*, (çev. F. Telatar), İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2003.
- Cicero, *Pro Marcello*, (çev. ve der. T. Dursun), İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 1967.
- Cicero, *Scipio'nun Düşü*, (çev. E. Özbayoğlu), İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2010.
- Cicero, *Stoacıların Paradoksları*, (çev. S. Gür Kalaycıoğulları ve C. Üstünel Keyinci), Ankara: İmge Yayınları, 2012.
- Cicero, *Şair Archias Savunması*, (çev. B. Demiriş ve Ç. Dürüşken), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1997.
- Cicero, *Yükümlülükler Üzerine*, (çev. C. Çevik), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- Copleston, Frederick, *Aristoteles*, (çev. A. Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınevi, 2013.
- Copleston, Frederick, *Ön-Sokratikler ve Sokrates*, (çev. A. Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınları, 2009.
- Copleston, Frederick, *Platon*, (çev. A. Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınları, 1998.
- Coşkun, Gülçin Balamir, "Çoğulcu Demokratik Sistemlerde Aristoteles Mirası: İlimli Siyaset Anlayışı" *Cogito, Aristotelesçilik*, (ed. K. Ökten, Ö. Aygün), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014, ss. 262-272.
- Çotuksöken, Betül, *Ortaçağ Yazıları*, İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2011.
- Çotuksöken, Betül, *Radyoda Felsefe*, İstanbul: İnkılap, 2002.
- Çüçen, Kadir, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, İstanbul: İnkılap, 2000.
- Delacampagne, Christian, *Filozof ve Tiran*, (çev. İ. M. Uysal), Ankara: Epos, 2003.
- Duman, Mehmet Akif, *Platon'un Retorik Anlayışı*, İstanbul: Litera, 2015.
- Dumont, Jean-Paul, *Antik Felsefe*, (çev. İ. Yerguz), Ankara: Dost, 2007.
- Dürüşken, Çiğdem, *Antikçağ Felsefesi*, İstanbul: Alfa Yayınları, 2014.
- Dürüşken, Çiğdem, *Roma'da Rhetorika Eğitimi*, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2001.
- Empiricus, Sextus, *Kuşkunun Felsefesi*, (çev. Ç. Çevik), İstanbul: Kırk Gece Yayınları, 2010.
- Erçelik, Pelin Atayman, "Cicero", *Siyaset Felsefesi Tarihi*, (ed. A. Tunçel ve K. Gülenç), Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013, ss. 64-79.
- Erkızan, Nur Beyaz, *Aristoteles Yazıları*, Ankara: Sentez Yayıncılık, 2012.
- Erkızan, Nur Beyaz, *Aristoteles Yazıları Varlık, Bilgi ve Yaşam Üzerine*, Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013.
- Euripides, *Elektra*, (çev. Y. Onay), İstanbul: Mitos Boyut Tiyatro Yayınları, 2013.
- Eutropius, *Roma Tarihinin Özeti*, (çev. Ç. Menzilioğlu), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007.

- Fantham, Elaine, *The Roman World of Cicero's De Oratore*, Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Gaines, N. Robert, "Cicero's Partiones Oratoriae and Topica: Rhetorical Philosophy and Philosophical Rhetoric", *Brill's Companion to Cicero*, (ed. J. M. May), Leiden; Brill, 2002, ss. 445-480.
- Garver, Eugene, *Aristotle's Politics Living Well and Living Together*, Chicago: The University of Chicago Press, 2011.
- Gilson, Etienne, *Ortaçağda Felsefe*, (çev. A. Meral), İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2007.
- Gray, Gordon, *Restoring knowledge: John of Salisbury's "return to the tree"*, Vancouver: Simon Fraser University, 2013.
- Gülenç, Kurtul, "Bir Yeni Aristotelesçi Neden Marx'ın Sosyal Teorisini Dikkate Almalıdır?" *Cogito, Aristotelesçilik*, (ed. K. Ökten, Ö. Aygün), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014, ss. 273-286.
- Günel, Nadi, "Roma Hukukunun Temel Kriterleri, Kavram ve Kurumları", *Romalılar 1*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2009, ss. 11-32.
- Güngör, Celalettin, *Policraticus ve Salisburyli John'un Siyaset Kuramı*, Ankara: Barış Kitap, 2015.
- Güriz, Adnan, *Hukuk Felsefesi*, Ankara: Siyasal Kitabevi, 2009.
- Hamilton, Alexander, "Federalistlerin Yazıları", *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi*, (çev. M. Tunçay, der. M. Tunçay), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014, ss. 531-539.
- Hare, R. Meryvn, *Platon*, (çev. I. Şimşek ve B. Yılmaz), İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 2002.
- Heater, Derek, *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*, (çev. M. Delikara Üst), Ankara: İmge Yayınları, 2007.
- Herman, Arthur, *The Cave and the Light: Plato Versus Aristotle, and the Struggle for the Soul of Western Civilization*, New York: Random House, 2014.
- Herodotos, *Tarih*, (çev. M.Ökmen), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.
- Hesiodos, *İşler ve Günler*, (çev. Furkan Akderin), İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Homeros, *İlyada*, (çev. A. Erhat ve A. Kadir), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.
- Hume, David, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, (çev. O. Aruoba, der. Ö. Öymen), İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Jeauneau, Edouard, *Ortaçağ Felsefesi*, (çev. B. Çotuksöken), İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.
- John of Salisbury, *Policraticus*, (ed. ve çev. C. J. Nederman), Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

- Kalaycı, Nazile, "Aristoteles", *Siyaset Felsefesi Tarihi*, (ed. A. Tunçel ve K. Gülenç), Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013, ss. 48-64.
- Kalaycı, Nazile, "Daimon'dan Eudaimonia'ya: Aristoteles'te Mutluluk", *Cogito, Aristoteles*, (ed. K. Ökten), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014, ss. 257-274.
- Kalaycı, Nazile, *Sinoplu Filozof Diogenes*, (haz. H. Tepe ve B. Çotuksöken), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2015, ss. 73-89.
- Kanat, A. Celal, *Platon ve Aristoteles'te Devlet ve Toplum Felsefesi*, İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2013.
- Kirby, Gerald J, *Law in the Writings of John of Salisbury and St. Thomas Aquinas*, Toronto: University of Toronto, 1936.
- Kutsal Kitap, *Yeni Ahit*, İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2009.
- Kranz, Walther, *Antik Felsefe*, (çev. S. Baydur), İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1994.
- Ksenophon, *Sokrates'ten Anılar*, (çev. C. Şentuna), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1994.
- Labarriere, Jean-Louis, "Tiranlık ve Despotluk", *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, (çev. İ. Yeguz, der. P. Raynaud ve S. Rials), İstanbul: İletişim Yayınları, 2011, ss. 880-885.
- Lane, Melissa, *Greek and Roman Political Ideas*, London: Penguin Books, 2014.
- Lloyd, G.E.R., *Aristoteles*, (çev. A. Kayapalı), İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2014.
- Machiavelli, *Hükümdar*, (çev. N. Adabağ), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008.
- Machiavelli, *Söylevler*, (çev. A. Tolga), İstanbul: Say Yayınları, 2009.
- MacIntyre, Alasdair, *Etik'in Kısa Tarihi*, (çev. H. Hünler ve S. Z. Hünler), İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.
- Moatti, Claude, "Cicero", *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, (çev. E. Ergun, der. P. Raynaud ve S. Rials), İstanbul: İletişim Yayınları, 2011, ss. 154-159.
- Montesquieu, *Romalıların Yükselişi ve Çöküşü*, (çev. A. Saki), İstanbul: Köprü Kitapları, 2014.
- Montesquieu, "Yasaların Ruhu", *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi*, (çev. M. Tunçay, der. M. Tunçay), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014, ss. 333-373.
- Nichols, Mary, *Citizens and Statesmen*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1992.
- Oğuz, Mustafa Cem, "Lykurgos'tan Lübnan'a Siyasette Denge Arayışı: Karma Anayasacılığa Kısa Bir Bakış", *Res Publica*, (ed. A. Öztürk), Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013, ss. 92-125.
- Oranlı, İmge, "Aristotelesçi Etik ve Akrasia Problemi", *Cogito, Aristotelesçilik* (ed. K. Ökten, Ö. Aygün), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014, ss. 239-247.
- Özcan, Muttalip, *İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2006.

- Öztürk, Armağan, “Karma Anayasacı Antik Cumhuriyet Geleneği Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme”, *Res Publica*, (ed. A. Öztürk), Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013, ss. 40-91.
- Pellegrin, Pierre, “Aristotelesçi Yol”, *Cogito, Aristotelesçilik* (ed. K. Ökten, Ö. Aygün), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014, ss. 7-21.
- Peters, E., Francis, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, (çev. Hakkı Hünler), İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2004.
- Pettit, Philip, *Cumhuriyetçilik*, (çev. A. Yılmaz), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.
- Platon, *Alkibiades 1-2*, (çev. F. Akderin), İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Platon, *Devlet*, (çev. S. Eyüboğlu, M. A. Cimcoz), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008.
- Platon, *Devlet Adamı*, (çev. B. Boran, M. Karasan), İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001.
- Platon, *Epinomis*, (çev. F. Akderin), İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- Platon, *Euthydemos*, (çev. H. V. Eralp), İstanbul: Sosyal Yayınları, 2000.
- Platon, *Gorgias*, (çev. F. Akderin), İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- Platon, *İon*, (çev. T. Ünlü), İstanbul: Remzi Kitabevi, 2012.
- Platon, *Kharmides*, (çev. T. Gökçöl), İstanbul: Remzi Kitabevi, 2012.
- Platon, *Kratylos*, (çev. T. Aktürel), İstanbul: Remzi Kitabevi, 2012.
- Platon, *Kriton*, (çev. T. Gökçöl), İstanbul: Remzi Kitabevi, 2012.
- Platon, *Küçük Hippias*, (çev. P. N. Boratav), İstanbul: Sosyal Yayınları, 2000.
- Platon, *Lakhes*, (çev. T. Gökçöl), İstanbul: Remzi Kitabevi, 2012.
- Platon, *Lysis*, (çev. T. Gökçöl), İstanbul: Remzi Kitabevi, 2012.
- Platon, *Meneksenos*, (çev. F. Akderin), İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- Platon, *Mektuplar*, (çev. F. Akderin), İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Platon, *Menon*, (çev. F. Akderin), İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Platon, *Minos*, (çev. F. Akderin), İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- Platon, *Philebos*, (çev. F. Akderin), İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- Platon, *Sofist*, (çev. F. Akderin), İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Platon, *Sokrates'in Savunması*, (çev. N. Berkes), İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001.
- Platon, *Theaitetos*, (çev. M. Gökberk), İstanbul: Remzi Kitabevi, 2012.
- Platon, *Yasalar*, (çev. C. Şentuna, S. Babür), İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1998.
- Plotinos, “Enneadlar”, *Batıya Yön Veren Metinler 1*, (çev. Kapadokya MYO çeviri ve redaksiyon heyeti, der. A. Alatlı), İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2015, ss. 157-167.
- Plutark, *Themistokles ve Camillus*, (çev. M. Mete), İstanbul: İdea Yayınevi, 2011.
- Plutarkhos, *Paralel Yaşamlar Demosthenes ve Cicero*, (çev. F. Akderin), İstanbul: Alfa Yayınları, 2006.
- Polybios, “Tarihler”, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi*, (çev. K. Fişek, der. M. Tunçay), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012, ss. 265-295.

- Popper, Karl, *Açık Toplum ve Düşmanları*, (çev. M. Tunçay), Ankara: Liberte Yayınları, 2010.
- Reeve, C.D.C., *Philosopher-Kings: The Argument of Plato's "Republic"*, Cambridge: Hackett, 2006.
- Ross, David, *Aristoteles*, (çev. A. Arslan), İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2011.
- Rousseau, "Toplum Sözleşmesi", *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi*, (çev. V. Günyol, der. M. Tunçay), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014, ss. 381-421.
- Russ, Jacqueline, *Avrupa Düşüncesinin Serüveni*, (çev. Ö. Doğan), Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2012.
- Russell, Bertrand, *Batı Felsefe Tarihi Antikçağ*, (çev. M. Sencer), Ankara: Bilgi yayınevi, 1972.
- Russell, Bertrand, *İktidar*, (çev. M. Ergin), İstanbul: Cem Yayınevi, 2002.
- Russell, Bertrand, "Siyasetçe Önemli Arzular", *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi*, (çev. M. Tunçay, der. M. Tunçay), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011, ss. 375-389.
- Rüşd, İbn, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, (çev. M. H. Özev), İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2011.
- Salisbury'li John, "Devlet Adamının Kitabı", *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi*, (çev. N. Çolakoğlu, der. M. Tunçay), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012, ss. 397-422.
- Salisbury'li John, *Politicus* (çev. C. Güngör), Ankara: Barış Kitap, 2015.
- Sarıgöllü, Ayşe, *Cicero'nun Mektuplarında Beliren Şahsiyeti*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971.
- Schofield, Malcolm, "Aristotle's Political Ethics", *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, (ed. R. Kraut), Oxford: Blackwell Publishing, 2006, ss. 305-323.
- Schopenhauer, *Seçkinlik ve Sıradanlık Üzerine*, (çev. A. Aydoğan), İstanbul: Say Yayınları, 2009.
- Seneca, *Hoşgörü Üzerine*, (çev. B. Demiriş), Ankara: Doğu Batı yayınları, 2014.
- Sezer, Devrim, "Hannah Arendt", *Siyaset Felsefesi Tarihi*, (ed. A. Tunçel ve K. Gülenç), Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013, ss. 638-678.
- Skinner, Quentin, *Modern Siyasal Düşüncenin Temelleri*, (çev. E. Buğlalılar ve B. Yıldırım), Ankara: Siyasal Kitabevi, 2014.
- Skinner, Quentin, *Sanatçının Bir Siyaset Düşünürü Olarak Portresi: Ambrogio Lorenzetti*, (çev. E. Öz), Ankara: Dost Kiyabevi, 1999.
- Sofokles, *Antigone*, (çev. A. Selen), İstanbul: Mitos Boyut Tiyatro Yayınları, 2011.
- Spinoza, *Politik İnceleme*, (çev. M. Erşen), Ankara: Dost, 2012.
- Şenel, Alaeddin, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002.
- Tannenbaum, Donald G. ve David Schultz, *Siyasi Düşünceler Tarihi*, (çev. F. Demirci), Ankara: Adres Yayınları, 2011.

- Taylor, Quentin (2006), *John of Salusbury, the Policraticus, and Political Thought*, Humanitas, Volume XIX, Nos. 1 and 2, ss. 133-157.
- Thukydides, *Peloponnessos Savaşları*, (çev. Furkan Akderin), İstanbul: Belge Yayınları, 2010.
- Tilly, Frank, *Yunan ve Ortaçağ Felsefesi*, (çev. İ. Şener), İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2007.
- Tunçel, Ahu, *Bir Siyaset Felsefesi - Cumhuriyetçi Özgürlük*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Turhan, Ali Vahit, "Bir Pratik Felsefe Olarak Siyaset Felsefesi", *Felsefe Söyleşileri*, (ed. Betül Çotuksöken ve Ahu Tunçel), İstanbul: Maltepe Üniversitesi Yayınları, 2011, ss. 87-100.
- Vernant, Jean-Pierre, *Yunan Düşüncesinin Kaynakları*, (çev. H. Portakal), İstanbul: Cem Yayınevi, 2013.
- Versenyi, Lazslo, *Sokratik Hümanizm*, (çev. A. Cevizci), Bursa: Sentez, 2007.
- Whitehead, Alfred North, *Düşüncenin Serüvenleri*, (çev. Y. Kaplan), İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2008.
- Wood, Meiksins Ellen, *Yurttaşlardan Lordlara*, (çev. O. Köymen), İstanbul: Yordam Kitap, 2009.
- Wood, Neal, *Cicero's Social and Political Thought*, Berkeley: University of California Press, 1991.
- Yalçınkaya, Ayhan, "Tanrı: İktidar", *Batı'da Siyasal Düşünceler*, (ed. M. A. Ağaoğulları), İstanbul: İletişim Yayınları, 2013, ss. 237-262.
- Yeke, K. Yıldız, *Aristoteles'in Demokrasi Anlayışında Kamusal İyi'nin Belirlenmesi*, Ankara: Ebabil Yayınları, 2007.
- Yonarsoy, Kenan, *Cicero'nun Felsefi Terminolojisi*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1982.
- Zeller, Eduard, *Greک Felsefesi Tarihi*, (çev. A. Aydoğan), İstanbul: Say Yayınları, 2008.

ÖZGEÇMİŞ

İstanbul, Yeni Levent Lisesi'nden (1988); Marmara Üniversitesi İktisadi İdari Bilimler, iktisat bölümünden (1996) mezun oldu. İstanbul Kültür Üniversitesi'nde işletme yüksek lisans eğitimini tamamladı (2000). Aratos Dergisinde: Nietzsche Bağlamında Filozof (2010), yazısını yazdı. Uludağ Üniversitesi III. Uluslararası Felsefe Kongresi'nde "Geleneğin Tiranlığından Demokrasiye" başlıklı bildiri sundu (2014). Antik Çağda Tarsus, Osman Hamdi Bey, Assos'ta Felsefe ve Kölelikten Filozofluğa Epiktetos belgesellerini çekti.