

“FELSEFE”DE”:
ÇEVRESEL ADALET, VATANDAŞLIK, AİDİYET VE ÖZCÜLÜK

Aşkın Yücel Seçkin

Paradigma Akademi



“FELSEFE”DE”:
Çevresel Adalet, Vatandaşlık, Aidiyet ve Özcülük
Aşkın Yücel Seçkin

e-ISBN: 978-625-6714-64-9

Paradigma Akademi Yayınları
Sertifika No: 69606

Paradigma Akademi Basın Yayın Dağıtım
Fetvane Sokak No: 29/A ÇANAKKALE
fahrigoker@gmail.com

Yayın Yönetmeni
Nevin SUR

Tasarım&Kapak
Himmet AKSOY

Redaksiyon
Cihad Türksöy

Matbaa
Meydan Baskı
Sertifika No: 70835

Kitaptaki bilgilerin her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.
Bu Kitap T.C. Kültür Bakanlığından alınan bandrol
ve ISBN ile satılmaktadır. Bandrolsüz kitap almayınız.

Ocak 2024
Paradigma Akademi



“FELSEFE”DE”:
ÇEVRESEL ADALET, VATANDAŞLIK, AİDİYET
VE ÖZCÜLÜK

Aşkın Yücel Seçkin

Paradigma Akademi



İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	vii
ÇEVRESEL “ADALET”	11
Giriş	11
Antik Yunan’da Platon Öncesi ve Platon’da Adaletin Sürekliliği	12
Platon’da Adaletin İçeriği	23
Adaletin İçeriği Konusunda Gelenekten Kopuş	28
Çevresel Adalet	34
VATANDAŞLIK (YURTTAŞLIK)	57
Giriş	57
Aristoteles’in <i>Politika</i> Eserinde Yurttaşlık	66
Örnek Yurttaş: Ksenophon’un <i>Ekonomi</i> ’si	94
AİDİYET VE ÖZCÜLÜK	109
KAYNAKÇA	125

ÖNSÖZ

Truva 'da Helen 'in ilkyazına...

“Felsefe”de çalışması bu kitabın başlığı olması yanı sıra aynı zamanda bir serinin de adıdır. “Felsefe”de şeklinde tırnak içinde yazılır, yazılmalıdır da... Tırnak içine almak, alıntılar dışında belirli bir ifadeyi vurgulamak, özellikle belirtmek daha doğru bir ifadeyle diğerlerinden ayırmak için gerçekleştirilen bir jesttir. Bazı durumlarda bahsedilen diğerlerinden birisi, tırnak içine alınan ifadeden yalnızca nüans farkıyla ayrılır. Bahsi geçen eş seslilik değildir. Bir rengin kendisi ile rengin tonu arasında nüans, bir rengin iki tonu arasında nüans farkı olması gibi bir örnekle açıklanabilir belki... Farkın farkı da diyebiliriz başka sözcüklerle... Heidegger, bu tırnak içine almak jestini *Metafiziğe Giriş* eserinde mantık için kullanır. “Mantık” tırnak içine alınmalıdır” yazar, mantığı yani düşünmenin özü üzerine düşünce olarak mantığı, mantıksal olandan (doğru düşünce anlamında) ayırabilmek için; lakin bu ayırım ikisinden birini inkar etmek için değil, Antik Yunan’dan bugüne kaybolan anlamları “mantık”la kazanmak için...”Felsefe”de başlığı işte bu yaklaşımdan esinlenilerek oluşturuldu. Örneğin Hegel’in özel bir düşünme biçimi olarak nitelendirdiği “Felsefe” olarak anılan bir geleneği vurgularken, henüz gerçekleşmemiş olana, yeni olana başlayabilme yetisini tahakküm altına almadan, doğum

yerinden bugün geldiği yere kadar aldığı yoldaki ilişkilerini felsefeyle yeniden kurmak için...

Örnek olarak satranç alınabilir. Çağdaş dünyaya ulaşmış “satranç” adı verilen oyun, beş duyuyla algılanabilir olsun olmasın 64 kareden oluşan bir zeminde 16 siyah 16 beyaz taşla (figürle) başlar. Boş başlayabilir mi, kare sayısı, zeminin şekli, boyutu, karelerin ve figürlerin renkleri değiştirilebilir mi? Bu ve benzeri sorular sorulabilir mi? Mümkün gözükmektedir... Felsefe de ve “felsefe”de sözcük, terim ve kavramlarla çalışır, en azından geleneği bu biçimde geliştirmiştir. Sorgulamaya ve değişime açık mıdır? Öyle gözükmektedir... Satrançta oyun başlamadan taşların (figürlerin) zemin üzerinde belirli bir dizilimi ve farklılıkları (ad bakımından, şekil bakımından, değer bakımından, işlev bakımından vs..) vardır. Değişebilir mi, tarihsel örneği mevcut mu? Öyle gözükmektedir ve örneği mevcuttur.¹ Felsefenin bir tarihi vardır. Felsefe tarihi yeniden yazılabilir mi ? Mümkün gözükmektedir. Satrancın kuralları, felsefenin ilkeleri... Analojiyi, benzetmeyi uzatmak ve ayrıntılandırmak mümkündür. Son çözümlemede “satranç” olarak anılagelen gibi “felsefe” olarak anılagelen de vardır. Özetle bu geleneği inkar etmek çok mümkün değildir, geleneğin sıkı bir takipçisi de olunabilir, gelenekten kopuşun simgesi haline de gelinebilir, her durumda kaçınılması çok da mümkün olmayan bir hesaplaşma/kucaklaşma söz konusu olacak gibidir...

“Felsefe”de serisinin bu ilk kitabının temel motivasyonu da felsefe geleneğiyle bugün geldiği yerde yeniden ilişkilendirilmesidir. Bu hayli iddialı girişim ve yürümesi kolay olmayan yolda atılacak bir adım ve başlama cesareti göstermenin değeri belki de kendi başına yeterli olacaktır, tamamlanmamış olsa bile...Tek taraflı gibi de

1 Fischer Satrancı olarak anılan oyunda taşlar (figürler) “satranç” ile aynı karşılıklı (siyah ve beyaz taraflar) dört sıraya lakin yerleri karşılıklı aynı olacak şekilde rasgele (oynayanların uzlaşımına göre) dizilir.

değildir, yani geleneğin de kendisini konumlandıracağını unutmamak gerekir, örneğin “yeni” düşünöldükçe, daha önce düşünölmemiş olanın haznesi de büyüyecektir. Nasıl “düşünmek sınırları aşmaktır” denildiğinde özlü sözden fazlasının beklentisi oluşuyorsa, “Hegel’in *geist* felsefesinin sonu gaz odalarıdır” ifadesinin de kahve ahkamından fazla olması için beklenti oluşuyordur.

Bin yıllara uzanan bir geleneğin birkaç unsurdan oluşan bir yorumla ivedilikte harcanması ne kadar mümkün değilse, binlerce yıldır yer tutmuş kutsalların da bir gözün kırpması kadar sürede tarihe karışması o kadar mümkündür.

Örneğin Platon’un adalet tanımında bulunan *τὸ αὐτοῦ ἔργον* (*tó aftou érgon*)² ifadesi Latince *suum cuique* olarak Almanca’da *jedem das Seine* ile karşılanır. *Suum cuique*, Prusya krallığının en yüksek derece onur madalyası olan Kara Kartal Nişanı’nın üzerinde yazarken, *jedem das Seine* ise ikinci dünya savaşı esnasında Nazilerin kullandığı bir mottodur ve Buchenwald Toplama Kampı’nın kapısında yazar. Bu bağlantıdan hareketle “ivedilikle” bir yere varılabilir mi? Platon, Nazi ilan edilebilir mi? Geleneksel adalet anlayışı yıkılır mı? Çağdaş tartışmalarda sıkça karşılaşılan “özcülük” olumsuzlamasının bu örnekten fazlasını içermesi gerekmez mi?

Örnekteki gibi polemik yaratabilecek bazı ayrıntılarla beslenen, belirli bir program çerçevesinde ve tartışmaya açık yöntemlerle ilerlemeyi önüne koyar “felsefe”de... Akademik çalışmanın sınırlarını da tartışmayı hedefler. Tüm bu iddialı pozisyonların dışında, aslında dünyadan geçip gitmekte olan birinin sadece kendi yaptığı işle hesaplaşma çabasıdır: Gösterilecek, anlatılacak, tartışılacak tüm eksik bilgilerimi, hatalı çıkarımlarımı, abartılı yorumlarımı kabul ederim. Bu kitap özelinde “tamamlanmamış” olana ve çalışmalarım katkıda bulunanlara teşekkürlerimi sunarım.

2 Türkçe’de “herkes kendi işine baksın” gibi bir ifade ile karşılanabilir.

Kitabın ana bölümleri birbirinden bağımsız okunabileceği gibi sürekliliğin korunduğu, belirli bir yorum altında çalışılmıştır. Kitabın ilk bölümünde felsefe geleneği-adalet ilişkisini yeniden kurmak için uygun olabilecek iç tartışmalara sahip oldukça güncel ve çağdaş bir konu “Çevresel Adalet” soru haline getirmeye çalışılır. “Vatandaşlık” bölümünde ise hem bir yöntem tartışması hem de konuyla ilgili seçilmiş Antik Yunan felsefe metinlerinde yurttaşlığın nasıl ele alındığını ortaya koymaya çalışılır. “Aidiyet ve Özcülük” bölümünde ise önceki bölümler ilişkilendirilir ve tartışmaya yol açabilecek pozisyonlar önerilir.

ÇEVRESEL “ADALET”

Giriş

Adalet hakkında ya da adalet konusunu içeren bir çalışmaya başlarken adalet hakkında genel yargılar verildiğine her çalışmada olmasa bile hatırı sayılır sayıda çalışmada rastlanır. “Yüzyıllar boyu tartışıl gelmiş”, “tarih boyunca”, “çok geniş bir kavram”, “insanlığın başlangıcından itibaren”, “birbirinden çok farklı anlamlarda kullanılsa da” gibi çoğaltılması mümkün muğlak ifadelerle adaletin ebediliğine ve her yerde oluşuna vurgu yapılırken belirli sınırlar dahilinde çalışılan konu da bir bakıma bu ebedilikten ve her yerde oluştan faydalanır. Bir yandan bu avantajlı durumun faydası göz ardı edilmeksizin çalışmaların sınırlanmasının imkânı açısından da anlaşılır gözükmektedir. Çalışmanın sınırlanması gerekliliği sözcüğün, terimin, kavramın, “şeyin” tarihini ya da tarihteki yerini göz ardı etmeyi gerektirmeyeceği gibi bazı çalışmalar için de tarihselliğin içerilmesi elzemdir. Başka bir deyişle, adaletin bir tarihi vardır, en azından insanlığın bugüne kadar erişebildiği, açığa çıkarabildiği düşünce tarihini, kültürünü oluşturan metinlerde yer almıştır. Bu sebeple, muğlak olmayan bir başlangıç yapmak da mümkün gözükmektedir. Adalet

konusunda ya da adaleti içeren bazı çalışmalar sınırlandırma amacıyla olsun ya da olmasın kavramın düşünce tarihindeki yerine neredeyse hiç atıfta bulunmadığında öncesiz ve sonrasız bir tartışma izlenimi verebilmektedir. Yine adalet hakkındaki çağdaş bir tartışmada Platon ya da Aristoteles’e adalet konusunda tarihsel olarak atıfta bulunmak anlaşılır ve yaygın olduğu kadar bu çalışmalardan adalet tartışmasını düşünce tarihine Platon’un dahil etmiş olduğu izlenimini edinmek de mümkündür.

Antik Yunan’da Platon Öncesi ve Platon’da Adaletin Sürekliliği

Platon’un *Devlet* eserinin merkezi konusunun adalet olduğu söylenebilir.¹ Adalet konusu Kephalos’un yaşam ve ölüm üzerine düşünceleriyle diyaloga (metne) dahil olur. Diyalogda Sokrates bir gün önce yaptığı konuşmayı anlatır. Sokrates ve Glaukon (Platon’un kardeşi) Pire’den dönerken, Polemarkhos (Kephalos’un oğlu) evinde kalmaları için ısrar eder ve kalırlar. Kephalos da Polemarkhos’un evindedir. Yaşlı olduğu için şehre (muhtemelen Atina’ya) gidemeyeceğini, bu yüzden Sokrates’in evine gelip onunla konuşması gerektiğini söyler. Sokrates ona yaşlı insanlarla konuşmayı sevdiğini, çünkü ona göre bunun bir tür deneyim aktarımı olduğunu ifade eder. Kephalos’un “yaşlılığın eşiği” diyebileceği bir yaşam evresine ulaştığını düşünür. Ona yaşlı olmanın nasıl bir şey olduğunu sorar. Bir insanın karakteri ve ekonomik zenginliği de yaşlılığı nasıl geçirdiği açısından önemlidir; ama her ikisini de önemli kılan ölüm düşüncesidir. Örneğin

1 Rousseau, Platon’un orijinal başlığı *Πολιτεία (Politeia)* olan *Devlet* eserinin esasen eğitim konusunu işlediğini şöyle iddia eder: “Kitapları sadece başlıklarına göre değerlendirenlerin sandığı gibi bu bir politika eseri değildir: eğitim üzerine yazılmış en iyi incelemedir.”
Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l’éducation*, Les Classique des Peuples, Paris : Éditions Sociales, 1958, s. 91.

Hades'le ilgili anlatılanların doğru olabileceği düşüncesi, daha önce inanmamış olsa da Kephalos'ta korku ve kaygıya yol açmaktadır. Bu korku ve kaygı Kephalos'un geçmişiyle hesaplaşmasına yol açar. Geçmişte birine haksızlık yapıp yapmadığını merak eder çünkü ona göre geçmişinde haksızlık yapanların uykuları kaçır ve zor bir yaşlılık dönemi geçirirler. Öte yandan adaletli ve dindar bir yaşam sürenler uyurken tatlı bir umuda sahiptirler. İşte bu noktada Sokrates adaletin kendisinin ne olduğunu sorar ve böylece diyalogdaki adalet arayışı başlar ve Platon bu uzun yolculuğu Sokrates'in ölümden sonra adil olanları ya da olmayanları bekleyen ödüller üzerine söylemiyle diyalogu sonlandırır. Bir anlamda bu konu etrafında eserin başından sonuna büyük bir çemberi tamamlar. Sokrates diyalogun sonunda Pamfilyalı Er'in efsanesini anlatır. Er, savaşta ölmüştür. Ölümünden sonra Er'in ruhu ondan ayrılır ve hayatları boyunca iyilik yapan ruhların ödüllendirildiği, kötülük yapanların ise cezalandırıldığı harikulade bir yere varır. Gökyüzünde iki açıklık ve yeryüzünde karşılıklı iki açıklık vardır. Yargıçlar bunların aralarında otururlar ve Er'i insanlara bu yerde neler olduğunu anlatması için görevlendirirler. Yargıçlar, önlerine bir işaret iliştilmiş olan doğruları sağ taraftan göğe çıkan yola, arkalarına bir işaret iliştilmiş olan kötülükleri ise sol taraftan yeraltına inen yola gönderirler. Bin yıl boyunca ödüllendirilen ve cezalandırılan diğer ruhlar diğer iki açıklıktan geçerek bir çayıra gelirler. Orada yedi gün kaldıktan sonra sekizinci gün ayrılırlar ve dört gün sonra Mirelerin (moiraların) bulunduğu yere varırlar. Oraya vardıklarında, bir bildirici ilk mire (moira) olan Lakhesis'in sözünü aktarır:

Bir günlük ömrü olan ruhlar, içinde ölümü taşıyan yeni bir ölümlü hayata döneceksiniz. Sizin için kura çekecek olan bir hayat perisi değil, bir hayat perisi seçecek olan sizsiniz. Bırakın kurayı ilk çeken, zorunlulukla

kendisine bağlanacağı hayatı da ilk seçen olsun. Hiç kimse erdemin efendisi değildir; her insan, onu onurlandırmasına ya da hor görmesine bağlı olarak, ondan az ya da çok pay alacaktır. Sorumluluk seçen kişiye aittir. Tanrı sorumlu değildir.²

Ruhun düzenlenmesi bu modele dahil edilmemiştir çünkü ruh seçtiği farklı yaşamlar tarafından kaçınılmaz olarak değiştirilir. Bu nedenle, ruhlar adil mi yoksa adaletsiz mi olacaklarına kendileri karar verirler ve böylece yaşamlarının sonunda bir ödül ya da ceza seçerler. Bu ruhlar (Er’inki hariç) yaşamlarını seçtikten sonra, Lakheisis her ruhu o yaşamın koruyucusu olan ve seçimlerini yerine getirmekten sorumlu bir periye atar. Klotho kaderi onaylar ve kesinlik kazanır. Atropos kaderi geri döndürülemez hale getirir. Son olarak, ruh, zorunluluk tahtının altından geçer. Tüm ruhlar Lethe ovasına varır ve onlara her şeyi unutturan Ameles ırmağının suyunu içmek zorunda kalır; onu içer ve uyurlar. Ancak gece yarısına doğru bir gök gürültüsü ve deprem olur ve aniden doğdukları yere sürüklenirler. Er aniden uyandığında, öldüğü savaştan sonra yakılmaya hazırlanırken şafak vakti kendini ateşin üzerinde yatarken görür. Er’in her şeyi unutturan suyu içmesi yasak olmasına rağmen, bedenine nasıl geri getirildiğini artık hatırlamamaktadır, ama en azından bu hikayeyi anlatabilir.

Platon, Sokrates’in bir gün önceki konuşmasında Er’in anlattığı hikâyeyi aktardığını yazar. Platon *Devlet*’te Gyges’in yüzüğü miti³ ve metaller efsanesi⁴ gibi çeşitli vesilelerle mitlere atıfta bulunur. Pamfilyalı Er miti aracılığıyla Sokrates ruhun ölümsüzlüğünü ve bu yaşamda ve bin yıllık bu yolculukta mutluluğu ve yaşamda başarıyı bulmak için aklın yardımıyla adaleti uygulamak gerektiğini savunur. Örneğin, bu mit Platon

2 Platon, *Œuvres Complètes*, Paris : Flammarion, 2011, 617d-617e. s. 1788.

3 A.g.e.,359d-360b, s. 1478-1479.

4 A.g.e.,414b-415d, s. 1577-1579.

tarafından icat edilmemiştir - muhtemelen Orphikler⁵ ya da Pisagorcular (ya da daha doğrusu Persli Zerdüş⁶) tarafından ortaya atılmıştır - ancak Platon bunu kendi tarzında anlatır ve yorumlar.⁷ Örneğin, Platon Mireleri Ananke'nin kızları olarak tanımlar (Latinleştirilirse '*Necessitas*', yani 'Zorunluluk' anlamına gelir). Ancak bundan önce Hesiodos'da Mireler'in soyağacı farklıdır, Hesiodos Mireleri *Theogonia*'nın (*Tanruların Doğuşu* eseri) başında gecenin çocukları (*Nyx, Nύξ*)⁸ ve sonuna doğru Themis ve Zeus'un kızları⁹ olarak adlandırır. Horalar (*Ἥραι*) ölümlü insanların işleriyle ilgilenen kızlarıdır. Bunlar Düzen (*Eunomia, Εὐνομία*), Adalet (*Dike, Δίκη*), Barış (*Eirene, Εἰρήνη*). Mireler (*Μοίρα*) de ölümlü insanlara sahip olmaları için kötülük ve iyilik veren kızlarıdır. Klotho (*Κλωθώ*), Lakhesis (*Λάχεσις*), Atropos (*Ἄτροπον*) olarak adlandırılırlar.¹⁰ Hesiodos'dan önce Themis, bir istisna

-
- 5 Trakya'da ortaya çıkan Oprfizim adlı mistik dinin, kurucusu kahin ve büyücü Orpheus'un takipçileri.
- 6 Phiroze Vasunia, "The Philosopher's Zarathushtra", *Persian Responses: Political and Cultural Interaction with(in) the Achaemenid Empire*, derleyen Christopher Tuplin, Ceredigion: Classical Press of Wales, 2007, s. 237-265.
- 7 Proclii Diadochi, *Platonis Rem pUBLICAM commentarii*, Gvilelmvs Kroll, Leipzig: B. G. Teubner, 1899, s. 109-111.
- 8 Hesiod, *Theogony*, Perseus Digital Library, 217-222.
<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0020.tlg001.perseus-grc1:207-239>
- 9 Hesiod, *Theogony*, Perseus Digital Library, 901-906.
<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0020.tlg001.perseus-grc1:901-937>
- 10 δεύτερον ἠγάγετο λιπαρὴν Θέμιν, ἣ τέκεν Ὠρας,
Εὐνομίην τε Δίκην τε καὶ Εἰρήνην τεθαλιῶαν,
αἱ ἔργ' ὠρεύουσι καταθνητοῖσι βροτοῖσι,
Μοίρας θ' ἣ πλείστην τιμὴν πόρε μητίετα Ζεὺς,
Κλωθῶ τε Λάχεσιν τε καὶ Ἄτροπον, αἶτε διδοῦσι
θνητοῖς ἀνθρώποισιν ἔχειν ἀγαθόν τε κακόν τε.
A.g.c.,

dışında Mirelerden hep tekil olarak bahseden Homeros'ta özellikle daha önemlidir (özellikle *Ilyada* eserinde).¹¹

Gündelik yaşamın yerleşik düzeninin bir parçasını oluşturan dini ritüeller, Homeros'ta belirli emir ve yasaklar içerir¹², bunları Themis'e uygun ya da aykırı görürler.¹³ Themis bir yandan uygar dünya ile Kikloplar (tek gözlüler) gibi vahşi dünya arasındaki ayrımı belirler, diğer yandan Themis aşırılık, gurur, küstahlık, öfke, şiddet, adaletsizlik vb. anlamlara gelen *hubris*'in (*hubris*, ὕβρις) karşıtıdır, Dike ise daha çok yasal uzlaşma arayışıdır. Dike, Hesiodos'da biraz daha önem kazanmış gibidir. Themis, Zeus'un kurduğu toplumsal düzen ve süreklilikle ilgiliyken, Dike bireyin toplum içindeki konumu, hak ve talepleri ile ilgilidir. Themis

- 11 τλητόν γάρ Μοῖραι θυμὸν θέσαν ἀνθρώποισιν.
Homeros, *Iliad*, Perseus Digital Library, XXIV.49
<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0012.tlg001.perseus-grc1:24.22-24.63>
“Kader, ölümlülerin kalbine boyun eğmeyi koydu.
Homère, *Iliade Odyssee*, Paris: Éditions Gallimard, 1955, *Iliade*, XXIV, 28-62, s. 514.
“Kader insana sabra uygun bir kalp verdi.
Homère, *Iliade*, Paris: Éditions Gallimard, 1975, s. 482.
- 12 αὐτὰρ ἐπὶν σπείσης τε καὶ εὐξέαι, ἦ θέμις ἐστί,
δὸς καὶ τούτῳ ἔπειτα δέπας μελιηδέος οἴνου
σπείσαι, ἐπεὶ καὶ τοῦτον οἴομαι ἀθανάτοισιν
εὐχέσθαι: πάντες δὲ θεῶν χατέουσ' ἄνθρωποι.
Homeros, *Odysseus*, Perseus Digital Library, III.45.
<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0012.tlg002.perseus-grc1:3.1-3.50>
“İçki sunun; adet olduğu üzere dua edin; sonra kadehi arkadaşınıza verin ki o da bu tatlı bal şarabını sunabilsin; sanırım Ölümsüzlere de dua etmeli: her insanın tanrılara bile ihtiyacı yok mu?”
Homeros, *Iliade Odyssee*, *Odyssee*, III, 21-56, s. 585.
- 13 “Dini ritüelde, belirli ritüel uygulamalarının yerleşik yaşam düzeninin bir parçası olduğunu belirtmek için sırasıyla *themis* veya *ou themis* (“themis değil”) olarak tanımlanan bir dizi özel emir ve yasak duyuyoruz.”
Martin Ostwald, “Ancient Greek Ideas of Law”, *Dictionary of the History of Ideas*, Studies of Selected Pivotal Ideas, Volume II: Despotism to Law, Common, Philip P. Wiener, New York: Charles Scribner's Sons, 1973. s. 675.

tanrısal düzenle ilgiliyken, Dike insanın bir davaya ya da olaya dürüstçe ve bilgece başvurması şeklinde kendini gösterir. Homeros kaba kuvvete dayanan kahramanlık öyküleri anlatırken ve adaletsizlik savaş ganimetlerinin denk adamlar arasında paylaşılmasında ortaya çıkarken, Hesiodos için güçlü ve zayıf arasındaki ilişkide ortaya çıkar. Her iki durumda da sorun paylaşımdayır ve hak edilen ile alınan arasındaki dengesizlikten doğar. Zeus'un eşi ve danışmanı Themis ile yargı tanrıçası olan kızları Dike'nin nitelikleri, birbirleriyle ve diğer tanrılarla olan ilişkileri, Platon'dan önceki Antik Yunan adaletini açıkça sembolleştirir.

Platon'dan önce adaleti bir kavram olarak adlandırmak güçtür. Dolayısıyla, Antik Yunan adaletini oldukça açık bir şekilde sembolleştirdiklerini söylemek adalet kavramı ifadesini kullanmaktan daha kabul edilebilirdir. Her ikisi için de (Homeros ve Hesiodos) adaleti günlük yaşamdaki uygulamasından ayrı olarak kavramsallaştırmak için yeterli olduklarını söylemek zordur. Adalet her ikisinde de bir ilke olarak değil, bir yöntem olarak bulunur. Ancak Hesiodos onu bir tanrıça olarak kişileştirdiğinde, adaleti ona ulaşan etkinlikten ayıran bir yola girdiği söylenebilir, ancak bu yeterince açık değildir. Hesiodos'un yaşadığı dönemde toplumsal ve ekonomik değişimler gündelik hayatı dönüştürmeye başlamıştır ve kenti merkeze alan adalet anlayışıyla hesaplaştığı iddia edilebilir. Bu sayede Solon ve Megaralı Theognis'in de öncülü olduğu söylenebilir.

Theognis'e göre haksız yere zengin olmaktansa az mala sahip olmak daha iyidir. Bütün erdemler adalette toplanır, iyi insan adil olandır. “İyi adamlar henüz hiçbir şehri mahvetmemiştir.”¹⁴ Theognis, bir kentin yıkılmaması

14 οὐδέμιν πο, Κύρν', ἀγαθοὶ πόλιν ὄλεσαν ἄνδρες:
“Crynos, bugüne kadar hiçbir zaman iyi insanlar bir şehrin kaybına neden olmadı”.

için benimsememesi gerekenleri belirtir. Solon’a göre, her durumda adalet zamanla kendini gösterir, paraya sahip olmak arzu edilir, ancak haksız yere elde edilen para (*hubris*) kısa sürede kaybolur, oysa Tanrılar tarafından verilen zenginlik her zaman bir insanda kalır. Şimdiyi ve geçmişi sessizce bilen Dike, tüm şehir için kaçınılmazdır ve her zaman ceza için geri gelir. Dolayısıyla adalet dünyevi işlere bağlı değildir; uygunsuz olan her şeyin zaman içinde telafi edildiği işlevde kendini gösterir. Adalet iyi düzenin temelidir, adalet üzerine kurulan şehir gelişir. Adalet hem Zeus hem de doğa tarafından kutsanır. Adaleti onurlandıran kent, gelecek nesillerin masum acılar çekmesini önleme gücüne de sahiptir. Mitik düşüncenin ne zaman bittiğini ve felsefi düşüncenin ne zaman başladığını söylemek zordur, ancak bir süre birlikte kaldıkları açıktır. Bu bağlamda Ksenofanes, Simonides, Bakkhylides ve Pindaros erdemi adaletle ilişkili olarak değerlendirirler. Örneğin Hesiodos’a yakın olan Pindaros’a göre adalet, payların ya da hakların dağıtılmasıyla ilgilidir ve adaleti yerine getirenlerin erdemi koruyabileceklerini varsayar. Aynı zamanda, Adalet’in (Dike) Themis’in kızı ve Eunomia ile Eirene’nin kız kardeşi olduğunu söyleyerek mitsel düşünce için bir örnek oluşturur. Adaletin bir değeri olduğu, mevcut olduğunda etkilerinin değerli olduğu, onlar olmadan sorunların ortaya çıktığı ve ihlallerinin felaket olduğu konusunda bir ortaklık veya gelenek vardır. Aynı zamanda cesaret ve bilgelik gibi erdem ile de özdeşleştirilir.

Pisagorcular adaleti, her bir tarafın hakkı olanı almasını sağlayan orantı olarak anlarlar. Onlar (özellikle de ilk Pisagorcular) beden ölümünden sonra ruhun cezalandırılacağına ya da ödüllendirileceğine inanırlardı. İnsanlar eylemleriyle ruhlarının başka bir dünyaya kabul

Théognis, *Poèmes Élégiques*, Paris: Société d’Edition Les Belles Lettres, 1962, I.43, s. 31.

edilmesini sağlayabilirlerdi. Bu dünyada reenkarnasyon ceza ile eşdeğerdi. İyi bir insan eyleminin ödülü iyilik derecesine eşittir ve kötü bir eylemin cezası da kötülük derecesine eşittir. Ceza, suçla ilişkili ve niceliksel olarak tanımlanmalıdır. Anaksimandros'a göre ise adalet, insan toplumunun işlemlerini sağladığı gibi kozmosun da varlığını sürdürmesini sağlar. Evrenin varoluşunun bir anahtarı gibidir. Zıtlıklar bir denge ve dengesizlik örüntüsü oluşturur ve hiçbir zıtlık sonsuza dek adaletsiz olamaz. Denge her zaman yeniden kurulur, evren devam eder. Dolayısıyla 'olması gereken', zamanın adaleti dayatma eylemidir. Herakleitos'a göre her şeyin varoluş koşulu olan çatışma (uyumsuzluk) adalet ile özdeşdir.¹⁵

Parmenides'e göre adalet, hakikate giden yöne erişmenin tek yoludur. *Doğa Üzerine* şiirinde hakikate doğru bir araba yolculuğudur. Gece ve gündüz yollarına açılan kapıların önüne varır, geçilmez bir kapı vardır. Adalet (dike) gece ve gündüzün yollarına açılan kapıların anahtarlarını elinde tutar, o halde gece ve gündüzün ve muhtemelen diğer tüm karşıtların dengesini koruyarak yorumlanabilir. Ancak Parmenides'e göre adalet sadece karşıtlar arasındaki dengeyi korumakla ilgili değildir. Bu kapıların ötesinde "tek bir sözcük kalır, yolun sözcüğü: varlık"¹⁶. "Mahkumiyetin gücü, herhangi bir şeyin, yanında olan varlığın herhangi bir anında gün ışığına çıkmasına izin vermez."¹⁷ Bu nedenle adalet "ne gün ışığına çıkmayı ne de yok olmayı kabul etmiştir"¹⁸.

15 εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἔοντα ζυγὸν καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεῶν.

"Bilinmelidir ki savaş ortak olandır ve adalete düşkündür; bu nedenle her şey uyumsuzluktan doğar ve gerekli hale gelir."

Herakleitos, *Fragments [Citations et témoignages]*, Paris: Flammarion, 2002, DK B80 / M 28, s. 233.

16 Pierre Aubenque, *Études sur Parménide*, Cilt I La Poème de Parménide, Paris: J. Vrin, 1987, VIII.1-2, s. 33.

17 A.g.e., VIII.12-13, s. 36.

18 A.g.e., VIII.13-15.

Dolayısıyla, varlığın “hareketsiz, başlangıçsız, sonsuz”¹⁹ vb. olduğunu temin eder. Fragman VIII’in dizelerinden, Adalet (*Δίκη*) Parmenides’in varlık kavramının önemli bir anahtarı olarak durmaktadır.

Platon’dan önce çeşitli düşünürler, şairler tarafından ele alınan adalet konusu süreklilik gösterir, başka bir deyişle Yunan düşünce dünyasında aniden belirmez, yani Platon bir anda adalet tartışmasını gündeme getirerek *Devlet* metnine dahil etmez. Adalet üzerine yapılan çalışmaların böyle anlaşılabilir ifadelerini daha çok adaletin ilk kavramsallaştırılması üzerinden ele almak gerekir. Yine *Devlet* metnindeki diyalog bir kurgu olsa da diyalogdaki mitsel hikâyeler ve adalete ilişkin farklı görüşler Platon tarafından uydurulmamıştır. Bunları kendi yorumuyla anlatmış olsa da Platon’dan önce de bir tarihleri vardır. Kısa bir özetine yer verildiği üzere en eski Yunan eserlerinden itibaren adalet kendine yer bulmuştur ve çoğu zaman önemli ve merkezi bir rol oynamıştır. Böyle bir geleneğin devamı olan Platon’u bu açıdan kendinden öncekilerden ayıran şey, adaleti eserine tema olarak alması ve adaletin kendisinin ne olduğunu sorarak onu bir kavram haline getirmesidir. Bu nedenle Antik Yunan düşüncesinde hatta düşünce tarihinde kavram olarak adaletin Platon ile başladığını savunmak da mümkündür. Sonuç olarak *Devlet* eserinde bu konunun seçilmesi düşünsel bir mirasın sonucudur. Diğer yandan, metindeki önemli bir referansın anlaşılması açısından Platon öncesini incelemek önemlidir. Sokrates, kentte adaletin ve adaletsizliğin tam olarak nerede yattığını bulmak için yaptığı araştırmayı sonuçlandırırken şöyle bir ifade kullanır: “Adalet, kişinin sadece kendi işleriyle ilgilenmesi ve kendini çeşitli işlere dağıtmamasıdır ve bu, başkalarının sık sık söylediğini duyduğumuz ve

19 A.g.e., VIII.26-28.

kendimizin de defalarca onayladığımız şeydir”.²⁰ Bundan hemen önce Sokrates, başlangıç noktasında (Sokratik üslup için iyi bir örnektir bu), kenti ilk kurarken bu kuralın belirli bir biçimini ortaya koyduklarını açıklar: “her biri kentle ilgili olanlar arasında belirli bir işlevi yerine getirecekti, tam da doğanın onu en iyi şekilde donattığı işlevi.”²¹ Sokrates, üç erdemi (bilgelik, ölçülülük, cesaret) bulduktan sonra geriye kalanı yani adaleti tanımlar. Bu sonuca vardığını, çünkü adaletin “diğerlerinin gerçekleşmesini sağlayan güç olduğunu ve bir kez gerçekleştikten sonra, kent içinde var olduğu sürece kendilerini sürdürecektir gücü sağladığını” belirtir.²² Platon’a göre adaletin bu özellikleri, yukarıda daha önce belirttiğimiz tarihsellik göz önüne alındığında, çok da yeni görünmemektedir. Dahası, adaleti tanımlayan bu formülün nereden geldiğini söyleyen ilgili ifade²³ Platon’un diğer eserlerine atıfta bulunmaz.²⁴ Yunan geleneğine,

-
- 20 Platon, *Œuvres Complètes...*, 433a-433b, s. 1596.
καὶ μὴν ὅτι γε τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν δικαιοσύνη ἐστὶ, καὶ τοῦτο ἄλλων τε πολλῶν ἀκηκόαμεν καὶ αὐτοὶ πολλάκις εἰρήκαμεν
Platon, *Republic*, Perseus Digital Library, 433a-433b.
<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0059.tlg030.perseus-grc1:4.433a>
<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0059.tlg030.perseus-grc1:4.433b>
- 21 Platon, *Œuvres Complètes...*, 433a, s. 1596.
- 22 A.g.e., 433b.
- 23 *καὶ τοῦτο ἄλλων τε πολλῶν ἀκηκόαμεν καὶ αὐτοὶ πολλάκις εἰρήκαμεν*
Ve yine kendi işini yapmanın ve işgüzar olmamanın adalet olduğu birçok kişiden duyduğumuz ve kendimizin de sık sık tekrarladığı bir sözdür
Platon, *Republic*, Perseus Digital Library, 433a-433b.
<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0059.tlg030.perseus-grc1:4.433a>
<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0059.tlg030.perseus-grc1:4.433b>
- 24 Platon, bu ifadeyi birkaç eserinde tekrarlamıştır lakin nereden geldiğini açıkça yazmamıştır. Platon’un diğer eserlerinde de benzer şekilde, “başkalarından duyma” ifadesini barındırır:

kişisel tutumlara ve toplumsal adetlere, yani Homeros ve Hesiodos ile başlayan (belki de onlardan da önce) ve ona kadar uzanan geleneğe atıfta bulunduğu iddia edilebilir; zira Platon’un zamanında, bu geleneğe dayanan muhafazakâr tutumlar hızla değişmektedir ve demokrasinin etkileri rahatsız edici ve yersizdir, önceden kabul edilen yurttaşlık rolleri değişmektedir. Bu açıdan bakıldığında Platon açıkça geleneksel adalete çağrı yapmaktadır. Dahası, Platon’un yeni ahlak anlayışı bağlamında, adil insanın hırsızlık yapmayacağını memnuniyetle kabul eder.²⁵ Ancak, önemli bir farkla, Platon adaletin bir davranış kodu olarak kaldığı bir toplum yerine, mülkiyeti korumak için düzenlemeye ihtiyaç duyulmayan

Bu “τὰ αὐτοῦ πράττειν” formu, *Charmides* başlıklı diyalogda “sōphrosúnē” (σωφροσύνη) (Critia’ya aittir) tanımlamak için kullanılır:

ἄρτι γὰρ ἀνεμνήσθη-ν-ὁ ἦδη του ἥκουσα λέγοντος- ὅτι σωφροσύνη ἄν εἶη τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν.

Platon, *Charmides*, Perseus Digital Library, 161b.

<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0059.tlg018.perseus-grc1:161b>

“Gerçekten de, birisinin bilgeliğin kişinin kendi işini yapmasından ibaret olduğunu söylediğini duyduğumu hatırladım.”

Platon, *Œuvres Complètes...*, 161b, s. 168.

Aynı formda bir başka referans da *Hippias Minor*’da aşağıdaki şekilde bulunur:

ἔφησθα δὲ ἀφικέσθαι ποτὲ εἰς Ὀλυμπίαν ἃ εἶχες περὶ τὸ σῶμα ἅπαντα σαυτοῦ ἔργα ἔχων· πρῶτον μὲν δακτύλιον-ἐντεῦθεν γὰρ ἦρχου-ὄν εἶχες σαυτοῦ ἔχειν ἔργον...

Platon, *Lesser Hippias*, Perseus Digital Library, 368b-368c.

<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0059.tlg026.perseus-eng1:368b>

<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0059.tlg026.perseus-eng1:368c>

“Bir keresinde Olympia’ya üzerinizde kendi yaptığınız şeylerden başka bir şey olmadan geldiğinizi söylemişsiniz: her şeyden önce, sahip olduğunuz yüzük - çünkü başladığınız yer orasıydı - o sizin kendi işinizdi.

Platon, *Œuvres Complètes...*, 368b, s. 560.

25 Platon, *Œuvres Complètes...*, 443a-443b. s. 1608-1609.

bir toplumu tercih eder. Daha açık bir ifadeyle, Platon tüm yurttaşlar için adalete dayalı kent birliği içinde birbirine bağlı ortak bir yaşam hayal eder. Buna göre, bu eserin yazılış nedeni Yunan çöküşünü telafi edecek bir pozisyon arayışı olarak da alınabilir. Platon da bu pozisyonu bir kentin kuruluşunu tahayyül etmekte bulur.

Platon'da Adaletin İçeriği

Adaletin kendisinin ne olduğunu sorgulamak, tanımını, formülünü araştırmak adaletin kavram olarak ele alındığı biçimde yorumlanabilir. Adalet üzerine yapılan çalışmalardaki bir başlangıç olarak görülen Platon'un konumu, Platon'un *Devlet* metnindeki Sokrates'in adalet araştırmasından kaynaklandığı iddia edilebilir. Bu araştırmadaki adaletin ne olduğunun anlaşılması önemlidir; zira içeriğinin ne olduğunu netleştirmeden ele alınan adaletin tarih içindeki kavramsal yolculuğu da kolayca anlaşılabilir.

Devlet diyalogunda Sokrates adalet araştırmasında izomorfik bir yöntem kullanır yani adaleti önce görece daha büyük olan kentte arar; böylece bireyde çok daha kolay bulacağını varsayar. Bu sebepten adalet araştırmasına kentte başlar ve eğer kentte adaleti bulabilirse, birey için de bulmuş olacaktır. Sonunda kentte adaletin tanımını “kişinin kendi işleriyle meşgul olması ve kendini çeşitli işlere dağıtmaması” olarak bulur ve birey için de adalet form olarak buna benzer bir şekilde tanımlanacaktır. Sokrates, adaletin bu “kendi işini yapmak” olarak verdiği formülünün, henüz kentin kuruluşunun başlangıcında koydukları bir kuralın belli bir biçiminden geldiğini belirtir.²⁶ Sokrates ve arkadaşları, önce bir kentin kuruluş nedenini belirlerler: Bu, insanların kendi kendine yetmemesidir. İkinci olarak, bir kenti tanımlarlar:

26 A.g.e., 433a, s. 1596.

insanlar çeşitli ihtiyaçlardan yoksundur, insanlar birbirlerine yardım etmek için bir araya gelerek bir yerde toplanırlar ve bu topluluğa kent adını verirler. Üçüncü olarak, bir kentteki mübadele ilkesini ortaya koyarlar: “biri bir başkasıyla mübadele etmeye başladığında ister versin ister alsın, her zaman kendisi için daha iyi olduğu düşüncesiyle hareket eder.” Bu belirlemelerden sonra kentlerini Sokrates’in deyişiyle “kelimelerle inşa etmeye” başlarlar.²⁷ İlk olarak, kentlerinin temelini kendi ihtiyaçları olacağını belirlerler. İkinci olarak, ihtiyaçlar hiyerarşisini ortaya koyarlar: Yiyecek temin etmek, barınak, kıyafet ve bu tür şeyler. Üçüncü olarak, kentlin bu tür ihtiyaçlarını birini çiftçi, diğerini duvarcı, ötekini bir dokumacı, berikini kunduracı ya da bedeninin bakımıyla ilgilenecek başka bir zanaatkâr yaparak karşılarlar. Temel ihtiyaçlara dayanan kent bu nedenle en az dört ya da beş kişiden oluşur. Son olarak, adalet tanımının dayandığı bu kuralı ortaya çıkaran soruyu sorarlar: “Her biri kendi zanaatını diğerlerinin kullanımına sunmalı mıdır?”²⁸ Böylece eserde adaletin bu “kendi işini yapmak” formülü “kendi işi”²⁹ ifadesinden gelir; bu Sokrates’in kentin kuruluşunun başlangıcında atıfta bulunduğu şeydir.

Devlet metninin merkezinde, Sokrates’in adalet formülünü ortaya koyduğu iş bölümü yer almaktadır hatta daha doğru bir ifadeyle Platon’un *Devlet* eserindeki adalet araştırmasında ortaya koyulan adalet tanımının nirengi noktasını “iş bölümü” kavramı oluşturmaktadır iddiası son çözümlemede çok da yersiz değildir. Kentin ihtiyaçları ancak insanlara iş atfedilerek karşılanabilir, daha doğru bir ifadeyle, bu ihtiyaçlar, insanları işlerle özdeşleştirerek karşılanır. Sokrates bunu şöyle ortaya koyar: “kent bu ihtiyaçları karşılamaya nasıl yetecektir? Birini

27 A.g.e., 369c, s. 1528.

28 A.g.e., 369e.

29 Yunanca karşılığı şu şekildedir: τὸ αὐτῷ ἔργον (tὸ αὐτοῦ ἔργον)

çiftçi, diğerini duvarcı, bir başkasını dokumacı yapmaktan başka bir yol var mı? Beden bakımı için bir kunduracı ya da başka bir zanaatkâr da ekleyelim mi?” Bahsi geçen işler listesindeki her terim bir iş olarak kabul edildiğinde, bir işle özdeşleştirilen her kişi kentin bir yurttaşı olur. Bu özdeşleşme zaten şu soruyu önelemektedir: “Her biri kendi işinin hizmetini/ürününü, diğerlerinin ortak kullanımına sunmalı mıdır?”³⁰ İş ile işi yapanın özdeşleştirilmesinden hemen sonra kentte çalışma biçimine karar verirler ve çiftçinin ürünü başkalarıyla paylaşmak için üretime dört kat daha fazla zaman ve çaba harcadığı çalışma biçimini tercih ederler. Bu tercihten şu zorunlu sonuçlar çıkacaktır: Birincisi, iş zaman ve çaba ile ölçülür. Bu örnekte, dört farklı işe karşılık gelen dörtlü bir bölümlenme söz konusudur. İkincisi, bu çalışma biçiminde, tek bir kişi (çiftçi) için tek bir iş (buğday üretmek) vardır, başka bir deyişle, sadece tek bir şeyle ilgilidir. Bir çiftçi yalnızca çiftçi olabilir çünkü her insan bu çalışma biçimi meselesinden önce zaten bir işle özdeşleştirilmiştir. Üçüncüsü, bu kişi şimdi diğer ihtiyaçlarını (ev, kıyafet, ayakkabı) karşılamak için bir mübadele ilişkisine girmek zorundadır çünkü tüm zamanını ve çabasını buğdaydan başka bir şey üretmeye harcamamaktadır. Yani kendi kendine yeterli değildir, yani bu üçüncü sonuç nedeniyle başka insanlara (işe eşdeğer) ihtiyacı vardır. İnsan ve iş eşdeğerdir çünkü kentin temelini oluşturan ihtiyaçları karşılamak için insan iş ile özdeşleştirilmiştir. İhtiyaçlar kentin temelidir ve bu varsayım, kenti inşa etmeden hemen önce sözünü ettikleri ve tarihsel bir olgu olarak kabul edilebilecek ilk kentten gelmektedir. Bu ilk kentin kuruluş nedeni insanların “kendi kendine yetememesi” olarak belirlenmiştir. O andan itibaren, biri belirli bir ihtiyaç için diğerine başvurur ve sonra bu diğer ihtiyaca göre bir başkasına başvurur ve çok sayıda şeyden yoksun oldukları için, insanlar aynı toplulukta bir araya gelir ve birbirlerine

30 A.g.e., 369e.

yardım etmek için birleşirler. Buna kent adını verirler ve bir kentteki mübadele ilkesi şu şekilde özetlenir: “bir insan bir başkasıyla alışveriş yaptığında ister versin ister alsın, bu her zaman kendisi için daha iyi olduğu düşüncesiyle yapılır”.³¹ Dolayısıyla, bu ikinci kentte bu çalışma biçimini seçmelerinin sonuçları, tarihsel bir gerçek olarak kabul edilebilecek ilk şehre uygundur. Ancak önemli bir fark vardır: ilkinde temel bir neden olarak varsayılan şey, ikincisinde bir seçimin sonucudur. Sokrates, “kent, her birimizin kendini kendi kendine yeterli olmama, aksine birçok şeyden yoksun olma durumunda bulması nedeniyle oluştuğunu” iddia eder ve Ademantus da buna katılır.³² Sokrates, bir kentin kuruluşunun bu nedenini, kentin (ilk kentin) doğuşunda tarihsel bir olgu olarak öne sürer. “Kendi kendine yetmeme” (kentin kendi kendine yetmeyeceği bir durum) ne bu metindeki daha önceki bir argümana ne de Platon’un kentin oluşumunu tartıştığı diğer eserlerine atıfta bulunur. İkinci kent Sokrates’in şu sözleriyle başlar: “Kentimizi kelimelerle inşa edelim, en baştan başlayarak ve öyle görünüyor ki onu oluşturacak olan bizim ihtiyaçlarımızdır”.³³ Bu kentin ihtiyaçları (yiyecek, barınma ve giyecek ve bu tür şeyler) “birini çiftçi, diğerini duvarcı, diğerini dokumacı yapmak” yoluyla karşılanabilir. Ayrıca bu listeye “bir kunduracı veya bedene bakacak başka bir zanaatkâr” da eklenir. Sonuçta biri çiftçi, diğeri duvarcı vs. olur. Kentin ihtiyaçlarını karşılamak için insanlara işin bu şekilde tahsis edilmesi (ya da belirlenmesi) ve bunun çalışma biçiminin tercihine önceliği göz önüne alındığında iş zaten bölünmüştür. Başka bir şekilde ifade edilirse kentte nasıl çalışılacağı sorusu ortaya çıktığında, zaten bir iş bölümü vardır. Çalışma biçimi tercihinde, bir insanın zamanını ve çabasını göz önünde bulundurarak yalnızca kendi işini mi

31 A.g.e., 369c.

32 A.g.e., 369b.

33 A.g.e., 369c.

yapması gerektiği, yoksa zamanını ve çabasını bölerek ihtiyaç duyduğu birkaç işi mi yapması gerektiği tartışılmaktadır. Sonuç olarak, ikinci durumda, bir işçi kendi kendine yeterli olacak ve başkalarına ihtiyaç duymayacaktır. Ancak, ilk seçenekte, bir çiftçi zamanını ve çabasını bölmez, sadece kendi işini yapar; yani bir çiftçi kendi işinde uzmanlaşır ve sonuç olarak kendi kendine yeterli değildir ve başkalarına ihtiyaç duyar. Kenti kelimelerle inşa etmelerinin nedeni adaletin ne olduğuna dair arayışlarıdır. Kentlerinin temeli ihtiyaçlardır ve ihtiyaçlar insanlar arasında bölünen işle sağlanır. Bu bölünmenin nedeni, doğanın insanları farklılaştırması ve “her birinin kendini farklı bir işe adanması” ile açıklanır. “Herkes kendi doğal eğilimine göre sadece bir şeyle ilgilenir.”³⁴ İş bölümünün bu uygulaması, üç niteliğin (daha fazla, daha iyi, kolay) üretime atfedilmesiyle gerekçelendirilir. Bu andan itibaren kent, iş bölümünün bu uygulaması ile inşa edilir ve bu nedenle gelişmeye başlar ve nüfusu artar. Başka bir deyişle mevcut yurttaşların işlerini yürütmek için gerekli aletlere duyulan ihtiyaç, tek işi gerekli aletleri yapmak olan yeni zanaatkarlar gerektirir. Bu ilkeye uygun olarak, üretim araçlarını yapmak birçok zanaatkar; bu kentte olmayan malları ithal etmek için, tüccarlar ve benzerleri, fiziksel güç gerektiren ancak entelektüel nitelik gerektirmeyen ağır işler için ücretliler -gündelikçiler- kente eklenir. İthalat ihracatı gerektirir, bu da ihtiyaçtan fazla üretim gerektirir ve bu da üretim için çok sayıda çiftçi ve diğer zanaatkarların kentte bulunmasına neden olur. Sokrates, nüfusun artması ve işlerin çeşitlenmesi sonucunda oluşan kentteki yaşam lükse ulaşmış olduğu için bu üçüncü kenti öncekinden ayırmak için “şişmiş

34 *κατὰ φύσιν* (*kata phúsis*) ifadesindeki *κατὰ* (*kata*) sözcüğü burada Türkçe’de çıkma hali olarak da adlandırılan “-den hali”ni karşılıyor gibi yorumlanabilir. Bahsi geçen *φύσιν* (*phúsis*) kavramı çalışmanın sonundaki çevresel adaletin ekolojik vurgusu için önerilen “doğa” anlamına da gelen kavramdır.
A.g.e., 370a-370b. s. 1528-1529.

(hastalıklı) bir kent” olarak adlandırır.³⁵ Sokrates, adaletin yanı sıra adaletsizliğin de kaynağını kolayca bulabilmek için bu tip kenti tarif etmenin iyi olduğunu düşünür. Bu tip bir kentin ihtiyaçlarının karşılanabilmesi için nüfusun ve iş çeşitliliğinin önemli ölçüde artması gerekir ve Sokrates’in ikinci kentinin ihtiyaç duymadığı çeşitli yurttaşları ekleyerek büyür ve bu tip kent bu yeni genişleyen nüfusun ihtiyaçlarını karşılamak için daha fazla kaynağa gereksinim duyar. Ancak bu, komşu kentlerin de benzer durumda olacağını düşünüldüğünde kaçınılmaz bir biçimde savaşa neden olur. Savaşta kenti savunmak ve aynı zamanda kaynaklar için savaşmak gerektiğinden bir ordu gereksinimi doğar. Adaletin tanımındaki aynı ilke uyarınca, sadece savaş sanatını icra edenler, yani koruyucular şehre eklenir. Daha sonra Sokrates, koruyucular arasında yöneticiler ve savaşçılar ayrımı yapar ve ikincisini yardımcıları olarak adlandırır.³⁶ Böylece kentte üç sınıftan bahsedilebilir, çiftçiler/zanaatkarlar, yardımcıları ve yöneticiler ve adaletsizlik “kişinin kendi şehrine karşı işleyebileceği en büyük kötülüktür” ve “bu üç sınıfın birbirinin işine karışması ve işlerini değiştirmesi bu nedenle şehre verilen en büyük zarardır”.³⁷

Adaletin İçeriği Konusunda Gelenekten Kopuş

Jean-Jacques Rousseau insanlık tarihini yeniden ele aldığı *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine* adlı eserinde insanlar arasındaki eşitsizliğin kökeninde mülkiyete dayalı toplumu görür ve “eşitsizliği doğuran ilk eylemin bir tek kişinin yapabileceği işlere

35 A.g.e., 372e, s. 1532.

36 A.g.e., 414b-415d. s. 1577-1579.

37 A.g.e., 434b-434c, s. 1598.

birçok elin katılmasında” bulur.³⁸ İş bölümünün kendisini olumsuzlama olarak adlandırılabilir Rousseau’nun bu yaklaşımı dışında, felsefe geleneği içinde Marx ve Engels’e kadar bu konuda tek bir aykırı ses bulmak mümkün değildir. Başka bir deyişle, felsefe tarihinde iş bölümüne dair ilk izlerin bulunabildiği Platon’dan Marx ve Engels’e kadar felsefe tarihi boyunca neredeyse hiçbir metinde iş bölümünün bütünüyle olumsuzlanmadığı iddia edilebilir; zira bu aynı zamanda felsefe geleneğinin bütünüyle de hesaplaşmak anlamına gelmektedir.

Adalet tanımı gereği bir kişinin yalnızca bir işle uğraşmasının sonucunun daha iyi olacağı fikri Platon’dan sonra Aristoteles³⁹, Aziz Augustinus⁴⁰, İbn-i Haldun,⁴¹ Sir William Petty,⁴² Bernard Mandeville,⁴³ David Hume,⁴⁴ Diderot,⁴⁵ Adam Ferguson,⁴⁶ Immanuel Kant,⁴⁷ gibi filozoflar ve düşünürlerce farklı biçimlerde de olsa çeşitli vesilelerle

38 J.-J. Rousseau, *Œuvres Complètes*, Cilt 6, Paris : J. Bry Aîné Libraire-Éditeur, 1856, s. 261.

39 Aristote, *Œuvres Complètes*, Paris : Flammarion, 2014, 1299a-1299b, s. 2324.

40 Sainte Augustin, *La Cité de Dieu*, Cilt 1, Paris : Chez Jacques Lecoffre Et Cie, Libraires, 1854, s. 354.

41 Ibn Khaldûn, *Discours sur l’histoire Universelle*, Al-Muqaddima, Cilt 1, Paris : Sindbad, 1997, s. 86.

42 Sir Willam Petty, *Essays On Mankind And Political Arithmetic*, London: Cassell & Company, 1888, s. 47-48.

43 Bernard Mandeville, *La Fable des Abeilles*, Paris: Libraire Philosophique J. Vrin, 1991, s. 234.

44 David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford : Clarendon Press, 1960, s. 485.

45 Denis Diderot, Jean Le Rond d’Alembert, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Cilt 1, 1. Ed., Paris : Chez Briasson, Chez David, Chez le Breton, Chez Durand, 1751, s. 717.

46 Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, Cambridge : Cambridge University Press, 2007, s. 173.

47 Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 2. Ed., Riga : bey Johann Friedrich Hartknoch, 1786, s. 3.

hep olumlu olarak değerlendirilir ve Adam Smith’te⁴⁸ bu olumlama zirvesini bulur. Engels ve Antik Yunan felsefesini yakından tanıyan Marx, ilgili gelenek ile gençlik eserlerinden itibaren gerek doğrudan Platon’a, atıfta bulunarak gerek dolaylı olarak hesaplaşırlar. Örneğin *Alman İdeolojisi* metninde “iş bölümünün” ortadan kalkması gerektiğini ifade ederler; zira onlara göre iş bölümü yapıldığı andan itibaren yaşamını sürdürecektir araçları kaybetmek istemiyorsa kurtulamayacağı, herkese dayatılan kesin ve belirli bir faaliyet alanı söz konusudur. Avcı, balıkçı, çoban ya da eleştirmendir ve öyle kalmak zorundadır. Oysa “olması gereken” tahayyülde yani komünist toplumda, genel üretimi toplum düzenler ve böylece avcı, balıkçı, çoban ya da eleştirmen olmadan, farklı zamanlarda ava çıkabilme, balığa gidebilme, hayvan bakabilme ve eleştiri yapabilme imkânı sağlar.⁴⁹ Marx ve Engels’e göre “iş bölümü ve özel mülkiyet özdeş ifadelerdir, ilkinde faaliyete göre ifade edilen, ikincide bu faaliyetin ürününe göre ifade edilir” ve iş bölümünün ortadan kaldırılması dahası çalışmanın, işin ortadan kaldırılması hedeflenmektedir.⁵⁰ Bu sebeple, iş bölümü bağlamında Platon ile Aristoteles karşıtlığı (İkisinde de bir işi bir kişinin yapması daha uygundur; lakin Platon’da bu iş, insana doğal eğilimleri gereği atfedilir ve insanın, birden fazla işle meşgul olması adaletsizlik tanımında bulunur. Aristoteles’e göre ise bir yurttaş gençliğinde bir iş, orta yaşlarında başka bir iş, yaşlandığında ise farklı bir iş yapabilir) ile Platon ile Marx ve Engels’in karşıtlığı nitelik olarak farklıdır. İş bölümü konusunun Marx ve Engels’in temel kavramlarında sıkça

48 Adam Smith, *An Inquiry Into The Nature And Causes Of The Wealth Of Nations*, New York :The Modern Library, 1937.

49 Karl Marx, Friedrich Engels, Joseph Weydemeyer, *Marx-Engels-Jahrbuch 2003*, Die Deutsche Ideologie : Artikel, Druckvorlagen, Entwürfe, Reinschriftenfragmente und Notizen zu « I. Feuerbach » und « II. Sankt Bruno », Berlin : Akademie Verlag, 2004, s. 20-21.
Karl Marx, Friedrich Engels, *L’idéologie Allemande*, Paris: Éditions Sociales, 1968, s. 93.

50 A.g.e., s. 61.

bulunan Aristoteles referanslarından biri değildir, başka bir deyişle iş bölümü konusunda Aristoteles'in pozisyonunun bir uyarlamasını yapmazlar; zira Marx ve Engels'in bu konuda Aristotelesçi olarak yorumlanması Platoncu komünizm ile Marksist komünizm anlayışının kolayca yan yana getirilebilmesini sağlar ki bunun kolay olması bir yana mümkün olup olmadığı ciddi tartışmalıdır. Bunun dışında, bu nitelik farkı Marx ve Engels'in felsefe tarihinde radikal bir kopuş olarak yorumlanmasıyla adalet kavramının ilişkisini kurar; zira iki bin beş yüz yıl kadar temelden itiraz görmeyen Platoncu adalet anlayışına karşı çıkmaktadırlar.

Sonçözümlemede, Platon'un *Devlet* metninin merkezinde, Sokrates'in iş bölümü vasıtasıyla adaleti tanımladığını buluruz: İş ile özdeşleşen her kişi kentin yurttaşı olur. Bu tanımlama "kişinin kendi işiyle meşgul olması" ilkesiyle özetlenebilecek olan "çalışma tarzına" ilişkin sorudan önce gelir.⁵¹ Daha sonra "bir insan birçok işle uğraştığı zaman mı daha iyi iş görür yoksa bir tek işle"⁵² sorusuyla çalışma tarzı tercihi konuya dahil edilir. Platon'a göre kent, ihtiyaçlar nedeniyle oluşur. Kent, "bir insanın belli bir ihtiyacı için başkasına, sonra başka bir ihtiyacına göre başkasına başvurması"⁵³ ve ihtiyaçların çokluğu nedeniyle aynı yerde toplanmış topluluk olarak tanımlanmaktadır. Kentin ilkesi kişisel çıkar temelinde mübadeledir. Olması gereken kent, Sokrates ve diğerlerinin tasarladıkları kent bunların üzerine kuruludur. Dolayısıyla kentteki tüm temel ilişkiler ihtiyaçlardan doğar ve bunları sağlamak için iş bölümü daha başlangıçta gerçekleşir. "İş", birini çiftçi, diğerini duvarcı vb. yaparak bölünür, dağıtılır. Marx ve Engels, *Alman İdeolojisi*'nde bu durumu şöyle tarif ederler: "Nitekim iş bölümüne başlandığı andan itibaren herkesin kendisine dayatılan ve çıkamayacağı münhasır ve

51 Platon, *Œuvres Complètes...*, 369d. p.1528

52 A.g.e., 370b, p. 1529.

53 A.g.e., 369c. p.1528

belirlenmiş bir faaliyet alanı vardır; o bir avcı, balıkçı, çoban ya da eleştirel eleştirmendir ve geçim araçlarını kaybetmek istemiyorsa öyle kalmalıdır”⁵⁴ ve kendi tasavvurlarını, olması gerekeni, yani iş bölümünün olmadığı durumu ortaya koyarlar: “Herkesin kendine özgü bir faaliyet alanına sahip olmadığı, ancak arzu edilen herhangi bir dalda gelişebileceği komünist toplumda, toplum genel üretimi düzenler ve bu da benim için bugün bunu yarın diğerini yapabilmemi mümkün kılar: Sabah avlanmamı, öğleden sonra balık tutmamı, akşam hayvancılık yapmamı, yemekten sonra da eleştiri yapmamı hiçbir zaman avcı, balıkçı veya eleştirmen olmadan sağlar.”⁵⁵ Buradaki vurgu, ne genel üretimin toplum tarafından düzenlenmesinde, ne bir dalda gelişmede, hatta ne de günün farklı zamanlarındaki farklı faaliyetlerdedir. Vurgu, “özel bir faaliyet alanının” ortadan kaldırılmasındadır yani “avcı, balıkçı eleştirmen olmamak” üzerindedir; çünkü iş ister doğuştan ister öğrenilmiş olsun, herkese iş bölümü tarafından dayatılır. İş bölümü aynı zamanda bireylerin çıkarları ile tüm bireylerin ortak çıkarları arasındaki çelişkiyi de içerir. Ortak çıkar, işin paylaşıldığı bireyler arasında karşılıklı bağımlılık şeklinde ortaya çıkar. Platon’un kentinde, bir ihtiyaç ilişkisi içinde biri diğerine bağımlıdır. Marx ve Engels’in bakış açısına göre, iş bölümü, insanın kendi eylemine yabancılaşmasının ve ona hükmetmek yerine boyun eğmesinin ilk örneği olarak kabul edilebilir, çünkü faaliyet gönüllü, iradi olarak değil, doğal olarak (doğal eğilimlere göre, Platon’da olduğu gibi) bölünür. Ve sonunda insanın maddi hayatı onun amacı, çalışması da onun vasıtası olur. Çalışmanın (Marx ve Engels’in olması gereken olarak tasarladığı), kendini gerçekleştirmeye (*Selbstbethätigung*) dönüşmesi, bireylerin, kunduracı ile çiftçi arasındaki ilişki yerine (yani Platon’un kentinde

54 Karl Marx, Friedrich Engels, Joseph Weydemeyer, *Marx-Engels-Jahrbuch 2003...*, s. 20-21.

55 A.g.e.

ihtiyaçların belirlediği sınırlı ilişki yerine) kendi aralarında birey olarak kurdukları ilişkiye dönüşmesine karşılık gelir. İş bölümünün sonucunda, bireyleri hâlâ üretken güçler ve kendi varoluşları ile ilişki içinde tutan tek bağ olan çalışma aracılığıyla bireylerin “kendini gerçekleştirme” imkânsız hale gelir. Maddi hayatın üretimi ve öz-faaliyet (kendini gerçekleştirme), farklı bireylere dağılmasından ve maddi hayatın üretimini öz-faaliyetin ikincil bir biçimi olarak gören bireylerin sınırlandırılmasından dolayı tarih boyunca birbirinden ayrılmıştır. İş bölümü mükemmelleştikçe bu ayırım derinleşir, maddi hayat amaç, emek (maddi hayatın üretimi) ise araç olarak kendini gösterir. Ancak ve ancak iş bölümü ortadan kaldırılırsa, kendini gerçekleştirme, çalışmanın kendini gerçekleştirilmeye dönüşmesine ve “şimdiye kadar insan ilişkilerinde koşullanmış bireylerin bireylerle ilişkilerinin başkalaşımına” tekabül eden maddi yaşamla örtüşebilir.⁵⁶ Böylece bireyler, iş bölümünü kişisel güçlerden (ilişkilere) nesnel güçlere dönüştürerek bu nesnel güçleri boyun eğdirir ve iş bölümünü ortadan kaldırır.

Bu yorum altında incelendiğinde Marx ve Engels’in anlayışında “adaletten” bahsetmek mümkün değildir. Daha doğrusu Rousseau tarafından şüphe duyulan Platon’un adalet kavramının içeriği Marx ve Engels ile birlikte ilk defa temelden itiraz görmüştür.

56 Karl Marx, Friedrich Engels, *L'idéologie Allemande*, s. 101.

Çevresel Adalet

Felsefenin doğum yeri⁵⁷ olarak nitelendirilebilen Antik Yunan ile başlayan felsefe geleneğinin ilk eserlerden itibaren daha doğru bir ifadeyle eski yunan’ın ilk eserlerinden itibaren adalet merkezi bir yer almıştır. Felsefe geleneğini bu tartışma üzerine oturduğunu iddia etmek bile mümkündür: “Filozoflar iki şeyle ilgilenirler temel olarak: Hakikat ve adalet.”⁵⁸ Adaleti hakikatin koşulu olarak gören Parmenides’in yaklaşımı da göz önünde bulundurulursa neredeyse tüm geleneğin çekirdeğinin “adalet” olduğunu iddia etmek mümkün hale gelir.

İnsanoğlunun var olduğu, düşündüğü ve konuştuğu sürece yani tarih boyunca var olageldiği de iddia edilebilen felsefenin tekil olarak Antik Yunanda başlangıcından beri sanat, teknik ve bilgi olarak pek çok tanımı vardır. Örneğin, Arendt, özgürlüğün mucizesini başlama yetisinde bulmaktan bahsederken “Kantçı yola” atıfta bulunur.⁵⁹ Neredeyse ebedi olan dünyanın sürekliliği ve insanın kendisi için yeni bir başlangıcı, iki farklı iddiadır. Arendt’in bu vurgusu Kant’ın nedensellik üzerine üçüncü antinomisindeki tez ve antitez gibi çelişkili görünebilir ama yakın okumada çelişkili değildir.⁶⁰

57 Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, Cilt I La Philosophie grecque, La naissance de la philosophie, Paris : Les éditions de Minuit, 1973, s. 19-37.

58 “Filozoflar iki şeyle ilgilenirler temel olarak: Hakikat ve adalet”. Kağan Kahveci, *Marx’ın Transandantal Şiiri [I]*, <https://terrabayt.com/marxin-transandantal-siiri-i/> Erişim Tarihi: 31.12.2023

59 ...özellikle yeni bir başlangıç yapmak, yeni bir şeyi başlatmak, inisiyatif almak ya da Kantçı terimlerle ifade edecek olursak, kendi zincirini başlatmak eyleme bağlıdır. Özgürlüğün mucizesi bu başlama gücünde yatar; bu da her insanın, doğumuyla birlikte kendisinden önce var olan ve kendisinden sonra da var olacak bir dünyaya geldiği ölçüde, kendi içinde yeni bir başlangıç olduğu gerçeğinden kaynaklanır.

Hannah Arendt, *Qu’est-ce que la politique ?*, Paris : Editions du Seuil, 1995, p. 51.

60 Kant’ın üçüncü antinomisi nedensellikle ilgilidir ve ahlakın imkânını verdiği için önemlidir: Tez: “Doğa yasalarına göre işleyen

Bugün her düşünme egzersizi ya da her fikir üretimi felsefe olarak adlandırılmaz; Hegelci bakış açısına göre felsefe çok özel bir düşünme biçimidir⁶¹ ve başlangıçlı hakkındaki tartışmaların temel nedeni de budur.

Öz (τ), yani “nedir” sorusuna kayıtsız kalamayan felsefe, kendisini de sorgulayarak bir sorunsal ortaya koyar. Bu onun karakterine uygundur, çünkü düşünce hakkında düşünce olarak ikinci derecede yer alır ve Yunanca “felsefe” kelimesinin kökeninin açıklanması yoluyla yapılan ilk tanımı sebebiyle ve neredeyse tüm dillerde aynı olarak yer aldığı için özel bir

nedensellik, bütünlükleri içinde ele alınan dünya fenomenlerinin türetilebileceği tek nedensellik değildir. Bunları açıklayabilmek için yine de özgürlüğe dayalı bir nedenselliği kabul etmek gerekir” ve antitez: “Özgürlük yoktur, ancak dünyadaki her şey yalnızca doğa yasalarına göre gerçekleşir”...

Tez, doğal (mekanik) nedenselliğe ait olmayan bir nedensellik olduğunu ileri sürer. Mekanik nedenselliği sonsuza kadar takip edersek, nedensellik doğal nedensellik açısından kendisiyle çelişir. Eğer seri tamamlanmamışsa, etki de oluşmaz. Dolayısıyla doğal nedenselliğe ait olmayan bir nedensellik (serbest nedensellik) vardır. Antitez, doğal nedenselliğe ait olmayan bir nedensellik olmadığını ileri sürer. Eğer kendisi bir etki olmayan bir neden varsa (Spinoza için Tanrı), etkinin artık nedene bağlı olduğu düşünülmez.

Son olarak, iki zıtlık geçerlidir. Son tahlilde, bir çelişkidenden söz edemeyiz, iddiaların bir karşıtlığı söz konusudur. “Genel olarak tüm nesnelere fenomenler ve numenler olarak ayrılması” ile bir taraf (tez) akla (numenler), diğer taraf ise anlama yetisine (fenomenler) aittir. Özgürlük uzay ve zamana ait olmakla mümkün değildir; bu nedenle ilk çözüm: özgürlük imkanı vardır çünkü uzay ve zaman şeylerin ortaya çıkmasının koşuludur, ikinci çözüm: kategoriler (düşünmenin koşulları) *noumenon*’u (gerçeklik, kendinde olan şey) düşünmenin koşuludur, bu nedenle onu bilemeyiz ama düşünebiliriz. Nedensellik, doğal nedensellikten aynı şey değildir, yani kendisi bir etki olmayan bir nedendir. Eğer bir etki ise, doğal nedensellik oluşur ve bu sonsuza kadar devam eder. Fenomenal alana ait değildir. Bu sonuç bize ahlak yasası (kategorik imperatif) olarak özgürlüğün imkânını sağlar çünkü sezgiden gelmez, aksi takdirde zorunlu olurdu. Doğal nedensellik ve özgür nedensellik her ikisi de mevcuttur. Dolayısıyla ahlak imkânsız değildir ve insanın ampirik dünya tarafından sınırlandırılması özgürlüğün imkânına aykırıdır.

61 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Cilt I, Paris : Vrin, 1971, s. 128.

değere sahiptir. Bu kökeninin Antik Yunan’da olma durumu zorunlu olarak buradan başlayan geleneğin derin bir anlam ifade ettiği anlamına gelen bir değer taşımaz; zira felsefenin orta çıkışı anlamın yokluğuyla ya da derinlikli olmakla bağlantılı bir tartışma da değildir. Platon’un metinlerinden biri ile çağdaşı Çinli Taoist düşünürün metinleri arasında yapılacak bir karşılaştırma, iki durum arasında büyük bir fark olduğunu gösterir. Bu tartışma düşüncelerin değerinden felsefe denilenin ortaya çıktığı yere yakın ya da uzak olmakla ilgilidir ve bu mesafe coğrafi olduğu kadar tarihsel de olabilir. Örneğin coğrafi olarak yakın olmasına rağmen özellikle Orta Çağ’da Yunan felsefesinin Latinleştirilmesinden sonra ortaya çıkan düşünceler Antik Yunan düşüncesine oldukça uzaktır. Her ne kadar tüm sorunların, bilhassa çağdaş problemlerin kökenlerini felsefe denen şeyin ortaya çıktığı yerde bulunmasının zorunlu olmasa da felsefenin doğum yerinden başlamak bize bir sorunun gelişimini anlamak için kökenini inceleme olanağı verir. Bir sorunun kökeninin neden Antik Yunan’da bulunmadığını anlamak da felsefe geleneğiyle ilişkilenecek anlamına gelir. Bu gelişimin tarihin sürekliliğine zorunlu ve sıkı sıkıya bağlı olması gerekmez, çünkü tarih boyunca problemin dönüşümünde kırılmalar olabilir ya da bazen problem geriye dönük olarak tanımlanabilir. Arendt’in deyişiyle, bir zincirin kendiliğinden başlaması olarak bir kopuş, bu başlama gücü aynı zamanda geleneğe son vermek anlamına da gelir. Bu yaklaşım radikalleştirilirse, ikisi arasında bir denklem de kurarak “düşünmek sınırları aşmaktır”⁶² da denebilir. Felsefe geleneğinin kendisi “sınırları aşmak” anlamını bile taşısa⁶³, gelenekten kopmak felsefenin geleneksel bir jesti bile olsa, geleneği inkâr etmek mümkün

62 Ernst Bloch, *Le Principe Espérance*, Cilt 1, Paris : Éditions Gallimard, 1976, s. 10.

63 Örneğin, Platon, Sofist diyalogunda baba olarak andığı Parmenides’in görüşlerinin aşılmasını kastederek “baba katli”ifadesine başvurur. Platon, *Œuvres Complètes...*, 241d, p. 1841.

değildir. Gelenek ya takip edilen ya da yüzleşilen, hesaplaşılan bir şeydir. Dahası, felsefe kendi geleneğine kayıtsız değildir ve bu yine onun ikinci dereceden olma karakteriyle uyumludur. Tarihin sürekliliği ve kopuşu, bu iki özellik böylece birbirine perçinlenir. Özgürlüğün mucizesinin başlama yetisi olduğu iddiasını göz ardı etmeden tarihin sürekliliğine sıkı sıkıya bağlı kalarak ve biraz da abartıyla ele alınırca, tüm felsefe tarihi bir şiirin yorumu olarak da düşünülebilir. Felsefenin ilk eseri olarak Hegelci terimlerle ifade edecek olursak “filozofun ta kendisinin”⁶⁴ yani Parmenides’in şiiriin, en azından Parmenides’in ontolojisi ile temel bir hesaplaşması olan Hegel’e kadar uzanan (felsefenin sonu tartışması açısından) bir geleneğin doğuşundan sorumlu olan bir şiirin.

İster benimsenmek ister kurtulunmak istensin, geleneği inkâr etmenin, kayıtsız kalmanın imkansızlığı, çağdaş konularda tanım sorunlarını, felsefî pozisyon almanın güçlüklerini de beraberinde getirmektedir. Çalışılacak her konuya felsefe tarihi okumasının eşlik etmesi gerektiği düşüncesi de oldukça bağlayıcı ve sınırlandırıcı bir anlayış gibi gözükmektedir. Başlama yetisinin özgürlükle ilişkilendirilmesini de anlaşılır kılar; zira belirli bir yorum altında felsefe tarihinin kendisini dayattığı da aşıkardır. Bu yüzden çağdaş ya da modern dönemlerde ortaya çıktığı düşünülen ya da bu dönemlerde ilk defa adlandırılan bir kavramın gelenekle bağının kurulması aynı zamanda gelenekten kopuş öngörülüyorsa ilk adımı olarak düşünebilir. Bir hayli çağdaş bir kavram olarak henüz emekleme aşamasında bile olduğunu söylenmesinin güç olduğu “çevresel adalet” kavramı da tam olarak böyle bir pozisyondadır. Bu yüzden çevresel adaletin tanımını yapmak da gelenek ile ilişkilendirilmek de son elli yıl gibi düşünce tarihi açısından oldukça kısa bir tarihe sahip olmasından ve

64 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur l’histoire de la philosophie...*, s. 128.

bunun yanı sıra adalet gibi en azından iki bin beş yüz yıldır merkezi konumdaki bir kavramı içermesinden dolayı oldukça güçtür. David Schlosberg, *Çevresel Adaleti Tanımlamak* başlığını taşıyan çalışmasında çevresel ve ekolojik adalet tartışmalarında adaletin ne olduğunu şu sorular çerçevesinde araştırır:

Çevresel adaletin ‘adalet’i tam olarak nedir? Aktivistler ve hareketler bu terimi kullandıklarında ne anlama geliyor? İnsan toplulukları içindeki çevresel riskleri ele alan çevresel adalet ile bu insan toplulukları ile doğal dünyanın geri kalanı arasındaki ilişkiye odaklanan ekolojik adalet arasındaki ilişki nedir? Çevre adaletinden bahsedenerler ile ekolojik adalet çağrısında bulunanlar ‘adalet’ kavramını aynı şekilde mi anlıyorlar? ⁶⁵

Schlosberg, bu çalışmasında felsefe geleneğine doğrudan atıfta bulunmasa da Amartya Sen ve Martha Nussbaum’un insanların ne yapabilir ve ne olabilir oldukları sorusunu temelinde geliştirdikleri adalet kavramına “yapabilirlik yaklaşımı”nı özetlerken Sen’in sanskritçe metinler dışında klasik yunan metinlerini de incelediğinden bahseder; lakin özgürlük olarak gelişme/kalkınma bağlamında. Schlosberg ilgili eserinde çağdaş filozoflar dışında en erken dönem olarak Kant’a atıfta bulunur; yine Nussbaum özelinde ve hayvanlar konusuyla ilgili olarak. Aslında Schlosberg, “çevresel adaletin ‘adalet’i tam olarak nedir” sorusunu, yalnızca “çevresel adalet” kavramının dayandığı Iris Young, Nancy Fraser, Axel Honneth, Sen ve Nussbaum gibi çağdaş düşünürlerin sınırlarında aramaktadır. Bu sınırın başlangıcını da eleştirel bir üslupla adalet çalışmalarının yıllar boyunca John Rawls’un teorileri tarafından tanımlandığını ve bu teorilerden yola çıkıldığını ifade ederek ortaya koyar; Schlosberg’e göre

65 David Schlosberg, *Defining Environmental Justice, Theories, Movements and Nature*, New York: Oxford University Press, 2007, s. 3.

Rawls yalnızca üretilen malların, kaynakların toplumda dağılımına ve bunun en iyi ilkelerine yani bölüşüm adaleti anlayışına odaklanır; Schlosberg buradaki problemi adalet teorisinin gelişiminin çevresel adalet hareketi literatüründe yer almaması ya da nadiren bulunması olarak belirler ve Young, Fraser, Sen ve Nussbaum gibi düşünürlerin toplumsal hareket olarak çevresel adalet hareketinin kendilerinin adalet anlayışları üzerindeki etkisini kabul ettiklerini; ancak dağıtım, tanınma, katılım ve yeteneklere ilişkin argümanlar bulunan çok çeşitli adalet anlayışını kullanan çevresel adalet hareketlerinin kullandıkları adalet kavramlarını ve söylemlerini incelemek amacıyla kapsamlı bir çalışma yapılmadığını belirtir. Schlosberg, belki de bir anlayış farkını farkında olmasa da sezmektedir zira felsefe geleneğine kendisi atıfta bulunmasa bile çevresel adalet kavramının sınırları içerisinde ele aldığı Rawls'un ile Sen ve Nussbaum'un adalet anlayışları arasındaki gerilimi zımnî olarak şöyle sunar:

“Bireylerin seçtikleri yaşamlarda tam olarak işlev görebilmeleri için gerekli kapasitelere odaklanan bir adalet teorisi geliştirdiler. Odak noktası sadece malların dağıtımını değil, aynı zamanda daha özel olarak bu malların bireylerin ve toplulukların gelişmesine nasıl dönüştürüldüğüdür.”⁶⁶

Rawls'un önce 1958'de yayımlanan “Hakkaniyet Olarak Adalet”⁶⁷ başlığını taşıyan makalesi ve ardından 1971'de yayımlanan *Bir Adalet Teorisi*⁶⁸ çağdaş adalet tartışmaları açısından bir dönüm noktası olarak nitelendirilir.⁶⁹ 1958'de

66 A.g.e. s. 4.

67 John Rawls, “Justice as Fairness.” *The Philosophical Review* 67, no. 2, 1958.

68 John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2005.

69 İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana siyaset felsefesi alanındaki en önemli kitap olan John Rawls'un *A Theory of Justice* (1972) adlı eseri...”

yayımlanan makalesi bir bakıma başlıca eseri olan *Bir Adalet Teorisi*'nin eskizi gibidir. Temel argümanlarından ilki fark üzerinden gelişir, adalet ve hakkaniyeti birbirinden ayırır. Adalet kavramındaki temel düşüncenin hakkaniyet olduğunu iddia eder ve klasik faydacılığın karşısına yanıltıcı da olsa toplumsal sözleşme fikrini koyar ve bu fikrin özünde adaletin bu veçhesi olduğunu ileri sürer.⁷⁰ Rawls, adalet kavramı çerçevesinde iki ilkeyi bir araya getirerek yeni bir yaklaşım oluşturmaya çalışacağını iddia eder. Bu ilkeleri açıklamadan önce kavramın anlamının uygulamalara göre değişebileceğinden adaleti belirli eylem veya kişilerin erdemi olarak ele almadığını; adaleti sosyal kurumların ya da pratikler olarak adlandırdıklarının bir erdemi olarak ortaya koyar ve ilkeler de pratiklerin, konumların ve makamların nasıl tanımlanacağı ve bunlara yetki ve yükümlülüklerin, hakların ve görevlerin nasıl atanabileceğine dair sınırlamaların formülü olarak belirlenir. Rawls'a göre adaletin erdem veçhesi ile bu sonuncusu birbiriyle bağlantılı olmasına rağmen özdeş değillerdir ve temelde uygulanan “adalet” bulunur.

“birincisi, bir uygulamaya katılan veya ondan etkilenen her kişi, herkes için benzer bir özgürlükle uyumlu en geniş özgürlük için eşit hakka sahiptir; ve ikincisi, herkesin yararına sonuçlanmasını beklemek makul olmadıkça ve bağlı oldukları veya kazanılabilecek pozisyonlar [mevki] ve makamlar [görevler] herkese açık olmadıkça eşitsizlikler keyfidir. Bu ilkeler adaleti üç fikirden oluşan bir karışım olarak ifade eder: özgürlük, eşitlik ve kamu yararına katkıda bulunan hizmetlerin ödüllendirilmesi”⁷¹

Norman P. Barry, *An Introduction to Modern Political Theory*, 3.ed, London: The Macmillan Press, 1995, s. 150.

70 John Rawls, “Justice as Fairness”..., s. 164.

71 A.g.e., 165-166.

Rawls, bu iki ilkenin bir araya getirilmesini ise *Bir Adalet Teorisi* eserinde gerçekleştirmeye çalışacaktır. Rawls'un toplum tahayyülünde bireylerin bu iki ilkeyi eşitlik ve özgürlüğü içerecek biçimde kabul etmesi söz konusudur. Hak ve özgürlüklerin her bireye eşit şekilde uygulanacağı ilke ile ekonomik vesofesitsizliklere açısından en dezavantajlı olanın yararına göre kaynakların dağıtılmasının yanı sıra makam ve pozisyonların toplumun her kesime açık ve hakkaniyetli fırsat eşitliğinin olduğu biçimde dağıtılması ilkesinin bir arada alınmasından bahsetmektedir Rawls.⁷² Klasik faydacılığın karşısına aldığı argümanı doğru düzenlenmiş adil toplumda kurumlar tüm bireylerin toplamının halinden memnun olmasını gözeterek biçimde düzenlenmesidir. Rawls, bu argümana öncelikle “fark” üzerinden karşı çıkar; zira toplumdaki bireyler birbirinden çeşitli derecelerde farklıdır en azından yaş, deneyim açısından, klasik faydacılığın argümanı özetle bireyleri limite sıfırlamaktadır. Aynı faydacı argümanın bir başka formunu yani ihtiyacın azami tatmin edilmesi amacıyla “iyi” olanı amaçlamasını ve bu sebeplede “hak” yerine “iyi”nin ön planda olmasını eleştirir. Rawls'ün yine “fark” üzerinden geliştirdiği karşı argüman ister istemez iyi adına “haklardan” vazgeçildiği eleştirisine varır. Önceki argümanına benzer bir formda fayda iyi adına maksimize edildiğinde haklar göz ardı edilir. Bu anlayışa karşı “hakların” öncelendiği bir görüş denildiğinde felsefe geleneğine aşına olanların aklına şüphesiz “toplumsal sözleşme” er ya da geç düşecektir. Rawls da “Adalet Teorisinin Ana Fikri” başlıklı bölümde bu konudaki amacını “Locke, Rousseau ve Kant'ta bulunan bilindik toplumsal sözleşme teorisini genelleştirerek ve daha yüksek bir soyutlama seviyesine taşıyan bir adalet anlayışı sunmak”⁷³ olarak belirtir. Bu ifadesine eklediği notta felsefe geleneğinde aldığı pozisyonu doğrudan hangi

72 John Rawls, *A Theory of Justice*..., s.302.

73 A.g.e., s. 11.

metinler üzerinden çalıştığını vererek yapar. ⁷⁴ Faydacılığa karşı aldığı bu pozisyonu, belirli bir geleneği belirli bir yorum altında izlerken, gelenekten kopuş ya da farklılaşmak için bir adım atar. Rawls’un önerisi toplumsal sözleşmenin fikrinin geleneğinde olduğu gibi belirli bir topluma girmek ya da belirli bir hükümet biçimi olarak yapılan bir sözleşme değil, “toplumun temel yapısı için adalet ilkelerinin orijinal anlaşmanın amacı olduğudur.” Son çözümlemede, eşitliğin orijinal konumu, geleneksel toplumsal sözleşme teorisindeki doğa durumuna karşılık gelmektedir ve farka dayanan temel tezi söz konusu hakkaniyet ile adalet olduğunda bu farkı şöyle ifade eder Rawls:

“Bu ilkeler, kendi çıkarlarını ilerletmek isteyen özgür ve rasyonel kişilerin, başlangıçtaki eşitlik konumunda, birlikteliklerinin temel şartlarını tanımlamak üzere kabul edecekleri ilkelere. Bu ilkeler daha sonraki tüm anlaşmaları düzenler; girilebilecek toplumsal işbirliği türlerini ve kurulabilecek hükümet biçimlerini belirler. Adalet ilkelerinin bu şekilde ele alınışını yani adaleti hakkaniyet olarak adlandıracağım.”⁷⁵

Aslında Rawls, toplumsal sözleşme fikrini takip edeceğini, onu aşmaya çalışacağını ilan etmeden hemen önce Antik Yunan’a atıfta bulunarak felsefe geleneği ile kısa bir

74 Rawls’in notu şu şekildedir: “Metinden de anlaşılacağı üzere, Locke’un *Second Treatise of Government*, Rousseau’nun *The Social Contract* ve Kant’ın *The Foundations of the Metaphysics of Morals* ile başlayan etik çalışmalarını sözleşme geleneğinin belirleyicileri olarak göreceğim. Tüm büyüklüğüne rağmen, Hobbes’un *Leviathan*’ı özel sorunlar ortaya çıkarmaktadır. J. W. Gough, *The Social Contract*, 2. baskı (Oxford, The Clarendon Press, 1957) ve Otto Gierke, *Natural Law and the Theory / Society*, çeviren Ernest Barker’in girişiyile birlikte (Cambridge, The University Press, 1934) genel bir tarihsel inceleme sunmaktadır. Sözleşme görüşünün öncelikle bir etik teori olarak sunumu G. R. Grice, *The Grounds of Moral Judgment* (Cambridge, The University Press, 1967) adlı eserde bulunabilir.” A.g.e., s. 11.

75 A.g.e.

hesaplaşma içine girer. Birbiriyle rekabet halinde bulunan hak taleplerinin dengesi anlamındaki adalet kavramıyla, dengeyi belirleyenleri tanımlamaya yönelik ilkeler anlamındaki adalet anlayışını birbirinden ayırır ve adaleti bir toplumsal idealin yalnızca bir parçası olarak almış olsa da önerisi anlamını genişlettiğinden toplumun temel yapısına ilişkin belirli dağıtım ilkelerinin bir açıklaması olarak ortaya çıkmaktadır. Rawls'un "makul bir şekilde tamamlanmış herhangi bir etik teorisinin bu temel soruna yönelik ilkeleri içermesi gerektiği ve bu ilkelerin, her ne olursa olsun, adalet doktrinini oluşturduğu varsayımı, adalet kavramını, hak ve ödevlerin belirlenmesinde ve toplumsal avantajların uygun bir şekilde bölüştürülmesinde ilkelerinin oynadığı rol ile tanımlamasına yol açar ve sonuç itibarıyla adalet anlayışı, bu rolün bir yorumu olur. Rawls bu yaklaşımın gelenekle uyuşmuyor gibi görüldüğünü lakin geleneksel kavramla hiçbir çelişki olmadığı sonucuna varır. Bunun için önce Antik Yunan düşüncesined hak ettiğiinden daha fazlasını almak anlamına gelen *πλεονεξία* sözcüğüne şöyle atıfta bulunur:

Aristoteles'in adalete verdiği ve en bilindik formülasyonların türediği daha spesifik anlam, *pleonexia*'dan yani bir başkasına ait olanı, mülkünü, ödülünü, makamını ve benzerlerini ele geçirerek ya da bir kişiye hak ettiği şeyi, bir sözün yerine getirilmesini, bir borcun geri ödenmesini, uygun saygının gösterilmesini ve benzerlerini inkar ederek kendine bir avantaj sağlamaktan kaçınmaktır.⁷⁶

76 Rawls yine hangi yorumu takip ettiğini dipnotta şöyle belirtir: "*Nicomachean Ethics*, 1129b-1130b5. Ben, *Nikomakhos'un şu yorumunu takip ettim. Gregory Vlastos*, Justice and Happiness in *The Republic*," in *Plato: A Collection of Critical Essays*, ed. Vlastos (Garden City, N.Y., Doubleday and Company, 1971), cilt. 2, s. 70. *Aristoteles'in adalet üzerine bir tartışması için bkz. Aristotle's Ethical Theory (Oxford, The Clarendon Press, 1968), bölüm X.*" A.g.e., s. 11.

Rawls, bu tanımın adaletin uygulamasına dair olduğunu ve Aristoteles’in bu tanımının açıkça bir kişiye neyin ait olduğu ve ona neyin ödenmesi gerektiğine dair bir açıklamayı varsaydığını iddia eder ve Aristoteles’i kendi zamanına getirerek bu tür hakların sosyal kurumlardan ve bu kurumların yol açtığı meşru beklentilerden türetildiğine dair görüşünü Aristoteles’in destekleyeceğini ve bu iddiaları açıklayacak bir sosyal adalet anlayışına sahip olduğunu ileri sürer. Kendi önerisinin temel yapının adaletine uygulanmak üzere tasarlandığı ve geleneksel kavramla hiçbir çelişkisi olmadığını iddia eder Rawls.

Rawls, çevresel adaletin tanımı üzerine çalışan Schlosberg’in belki de fark etmeden sunduğu, gerilimin bir tarafını oluştururken diğer tarafında Sen ve Nussbaum bulunur. *Adalet Fikri* adlı çalışmasının “Aydınlanma Fikri ve Temel Bir Ayrışma” bölümünde Amartya Sen, toplumsal adalet konusunun Avrupa Aydınlanması (on sekiz ve on dokuzuncu yüzyıllarda) esnasında toplumsal ve ekonomik dönüşümün etkisiyle önem kazandığını iddia eder ve dönemin filozofları arasında adalet konusunda iki temel ve birbirinden radikal olarak farklı akıl yürütme olduğunu lakin bu ayrımın yeterince gündeme gelmediğini ifade eder. Adalet konusunda, Thomas Hobbes’un çalışmalarıyla başlayan ve John Locke, Jean-Jacques Rousseau ve Immanuel Kant tarafından devam ettirilen tarafından farklı şekillerde takip edilen yaklaşımlardan biri, bir toplum için adil kurumsal düzenlemeleri belirlemeye odaklanan ve Sen’in “transandantal kurumsalcılık” olarak adlandırdığı yaklaşımdır. Bu yaklaşımın hedefinde mükemmel adalet vardır, yalnızca adalet açısından aşılamayacak toplumsal özellikleri belirlemeye çalışır, “adil olanın” doğasını tanımlamayı amaçlar ve mükemmelliği ararken öncelikle kurumların doğru olmasına odaklanır. Sen, bu anlayışa doğrudan karşı

pozisyon alır; zira “transandantal kurumsalci” anlayış adalet ve adaletsizliğin göreceli karşılaştırmalarını gündeme getirmez, mükemmellik ideallerine ulaşamayan uygulanabilir toplumları karşılaştırmaz, bir alternatifin diğerinden “daha az adaletsiz” olması için bazı kriterler aramaz çünkü doğrudan sonuç olarak ortaya çıkacak gerçek toplumlarla ilgilenmez. Transandantal kurumsalcıların, kurumların olası sonuçlarını yorumlamaya giriştiklerinde seçilen kurumların işleyişini yardımcı olacak bazı varsayımlar yaptığını iddia eder Sen. “Sözleşmeci” düşünce tarzının seçildiği varsayılan varsayımsal bir “toplumsal sözleşme”nin karşıtının bir toplumu karakterize edebilecek kaosa ideal bir alternatifle ilgiliyken düşünürler tarafından belirgin bir şekilde tartışılan sözleşmelerin ise öncelikle kurumların seçimine odaklandığını iddia eder ve buradan da çıkan genel sonucun ideal kurumların transandantal bir şekilde tanımlanmasına odaklanan adalet teorileri geliştirmek olduğunu ileri sürer. Oysa Sen’e göre, Hobbes tarafından başlatılan sosyal sözleşme yaklaşımının transandantalizm ile kurumsalcılığı birleştirdiğini; lakin bu iki özelliğin birleştirilmesinin zorunlu olmadığını ifade eder. Başka bir deyişle kurumlar yerine toplumsal gerçekleştirmeleri gündemine alan bir transandantal yaklaşım mümkündür ve insanların mutlu olduğu mükemmel faydacı dünya arayışı “gerçekleşme temelli transandantal” arayışın basit bir örneğini oluşturabilir. Yine temelde mükemmel toplumsal kurumlar için transandantal bir arayış yerine karşılaştırmalı perspektiflerde kurumsal değerlendirmeler gündeme alınabilir ve serbest piyasa için daha büyük ya da daha az bir rolü tercih etmek karşılaştırmalı kurumsalcılığın bir örneğini oluşturur.⁷⁷

Sen, transandantal kurumsalcılar olarak adlandırdığı filozof ve düşünürleri tekrar ayırıştırır. Ona göre, Kant ve

77 Amartya Sen, *The Idea of Justice*, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2009, s. 5-6.

Rawls’u diğerlerinden yalnızca transandantal kurumsal araştırma yapmamalarıyla aynı zamanda davranış normlarının gerekliliklerine ilişkin geniş kapsamlı analizler sunmaları ile adalete “düzenleme odaklı” yaklaşımlar sergilemeleri sebebi ile ayırır. Sen, bahsettiği radikal karşıtlığın diğer tarafına ise yani düzenleme odaklı bir adalet anlayışı ile gerçekleştirme odaklı bir anlayışa ise, herkesin ideal davranışa uyduğunu varsaymak yerine, insanların gerçek davranışlarına odaklanan, transandantal kurumsalcılığın aksine, sosyal gerçekleştirmelerle (gerçek kurumlar, gerçek davranışlar ve diğer etkilerden kaynaklanan) ilgilenen çeşitli karşılaştırmalı yaklaşımlara sahip, Adam Smith, Marquis de Condorcet, Jeremy Bentham, Mary Wollstonecraft, Karl Marx, John Stuart Mill’i yazar. Bu filozof ve düşünürlerin, adalet taleplerine ilişkin çok farklı fikirleri, sosyal karşılaştırmalar yapmak için oldukça farklı yöntemleri olduğunu ve bunları bir arada değerlendirmenin koşulunu şöyle ifade eder:

“Hafif bir abartı riskini göze alarak, hepsinin analizlerini mükemmel adil bir topluma yönelik aşkın arayışlarla sınırlamak yerine, halihazırda var olan veya ortaya çıkması mümkün olan toplumların karşılaştırmalarıyla ilgilendikleri söylenebilir.”⁷⁸

Sen’e göre, gerçekleştirme odaklı karşılaştırmalara odaklananlar genellikle öncelikle gördükleri dünyadaki açık adaletsizliğin giderilmesi ile ilgilenmişlerdir ve çağdaş ana akım adalet teorileri büyük ölçüde transandantal kurumsalcı geleneği takip etmektedir.

“Çevresel Adaleti Tanımlamak” adını taşıyan kitabının temel görevini hem çevresel hem de ekolojik adalet tartışmalarında adaletin ne anlama geldiğini araştırmak olarak

78 A.g.e., s. 7

belirleyen Schlosberg, biraz yakınır gibi kitabın girişinde şöyle yazmaktadır:

“ABD’deki ve dünya çapındaki çevresel adalet hareketi içindeki aktivistler ve akademisyenler yirmi yıldır adaletin anlamını tartışıyorlar. Benzer şekilde, doğaya adalet sağlamakla ilgilenen teorisyenler, ekolojik adaletle ilişkin çok sayıda açıklama ortaya koydular. Kesinlikle bu yolda ilk adımı attığımı iddia etmiyorum. Ancak hem hareketleri hem de teorileri incelemiş biri olarak bu tartışmaları yetersiz ve biraz sinir bozucu buldum; her zaman içlerinde bir şeyler eksik gibi görünüyordu. Aslında ele alınması gereken iki büyük boşluk görüyorum. Birincisi, siyaset teorisindeki adalet literatürü son birkaç on yılda genişlemiş olsa da buradaki yenilikler çevresel adalet hareketine nadiren uygulanmıştır.... Bu kitapta incelediğim ikinci boşluk ise aşağıdaki konular arasındaki kopukluktur: Bir yanda çevresel adalet, diğ er yanda ekolojik adalet.”⁷⁹

Schlosberg, ilk boşlukla ilgili olarak “yıllar boyunca adalet çalışmalarının John Rawls’un teorileri tarafından tanımlandığını ve bu teorilerden yola çıkıldığını” ifade ederken, siyaset teorisindeki adalet literatürünün genişlemesine rağmen çevresel adalet hareketine nadir uygulanmasını boşluk olarak görmesi ilginçtir; zira en azından çağdaş adalet anlayışlarında ve çevresel adalet tartışmalarında sıklıkla başvurulan Rawls’un kendisinin felsefe geleneği içinde toplumsal sözleşme teorisini bulduğunu ifade ettiği filozoflardan bilhassa dayandığı ilke bakımından tüm çalışması üzerindeki gölgesinin düştüğünü söyleyebileceğimiz (hatta başlıca eserinin *Bir Adalet Teorisi* eserinin bir bölümü “Kantçı Adaletin Hakkaniyet Olarak Yorumlanması” başlığını taşır⁸⁰) Kant’ın dahil olduğu bir tartışmada “uygulama” alanının sorun haline geleceğini

79 David Schlosberg, *Defining Environmental Justice, Theories, Movements and Nature...*, s. 3-6.

80 John Rawls, *A Theory of Justice...*, s. 251-257.

öngörmek gerekir. Tersine ancak ya sadıllık ya da bu çalışmada bahsi geçen felsefe geleneğinden çok uzakta yer almakla açıklanabilir. Yine Rawls’u ve ilgili eserini *Modern Siyaset Teorisi’ne Giriş* adlı kitabında çeşitli vesilelerle takdir eden Norman P. Berry bahsi geçen kitabının “Adalet” başlıklı bölümüne “siyaset felsefesi üzerine yazılmış en eski ve en ünlü sistematik eser olan Platon’un *Devlet*’i önemli ölçüde hem adaletin “gerçek doğası” üzerine bir soruşturma hem de mevcut ampirik devletlerin değerlendirilebileceği ideal bir ‘adil’ devlet inşası” ifadelerini kullanarak başlar ve yine aynı paragrafta iki bin yıldan fazla süredir devam eden politik teorileştirmeye rağmen adalet kavramının yerleşmiş bir anlamı olmadığını, ciddi sorunlara neden olan şeyin kavramın ne anlama geldiği üzerinde çok az uzlaşma olması olduğunu iddia eder ve paragrafı adaletin kendisine atıfta bulunarak “aslında tartışmalı bir kavramın paradigma örneği gibi görüldüğünü” ifade ederek bitirir.⁸¹ Bu ifadelerle belki şaşılabilirken, bu ifadelerden sonra “Marx, ‘Gotha Programının Eleştirisi’nde (Seçilmiş Yazılar, 1977) adalet kavramına önemli bir tartışma ayırır. Biri sosyalist topluma, diğeri komünist topluma uygun olmak üzere iki tür adalet anlatılmaktadır. Bu kavramların kapitalizmin ahlaki eleştirisinde kullanılıp kullanılmayacağı ya da Marx’ın ahlak sosyolojisinin bunu yasaklayıp yasaklamadığı ilginç bir sorudur.”⁸² iddiasına artık şaşırarak mümkün gözükmez; zira sondan başlanırsa *Gotha Programının Eleştirisi* metninde Marx’ın önemli bir tartışma ayırmasını bırakın, adalet kavramına dair hiçbir tartışma bulunmaz, tabii eğer Norman P. Berry içine kendisinin koyduğu iki bin yıldır politik teorileştirilmesine rağmen yerleşmiş bir anlamı olmayan adalet kavramını buluyorsa ayrı... Aynı metnin ünlü koşullu ifadesinin “Herkesten yeteneğine göre,

81 Norman P. Barry, *An Introduction to Modern Political Theory...*, s. 148.

82 A.g.e. s. 171.

herkese gereksinimine göre!” sonuç cümlesinden bölüşümcü adalet (dağıtım adaleti) anlayışı yorumu çıkarılabilirken, bu sonucun gerçekleşebilmesi için gereken koşulun neden “iş bölümünün ortadan kalkması” gerektiğinin sorgulanmaması ilginçtir. Marx ve Engels, özdeş ifadeler olarak ürün anlamında özel mülkiyetin, faaliyet anlamında iş bölümünün⁸³ (hatta çalışmanın kendisinin) ortadan kalkması gerektiğini savunurlarken felsefe geleneği içerisinde kiminle, hangi anlayışla hesaplaşmaktadırlar? Platon’un *Devlet* metninin konusunu oluşturan adalet kavramının içeriği nedir? Bu sorular sorulmadan genel geçer yargılar dağıtıldığında amorf ifadelerin ya da yaklaşımların çıkması olağandır. John Rawls’ın hangi yorumu izlediğini notlarında belirttiği, gelenek içerisinde kendini konumlandırma ve gelenekten kopuş çabası göz önünde bulundurulduğunda, çağdaş adalet yaklaşımları arasında parlaması anlaşılabilir. Rawls’a ve dolaylı olarak her ne kadar Rawls Hobbes’u ayırmış bile olsa Locke, Rousseau ve en önemlisi Kant’a “transandantal kurumsalci” anlayış adını vererek, yerine “gerçekleştirme-odaklı karşılaştırmayı” öneren Sen’in Alman İdealizminin bilhassa Fichte’nin Kant eleştirilerine⁸⁴ bu konu özelinde yer vermemiş oluşu da soru haline getirilebilir gibi durmaktadır. Olumlamasında zirve yaptığı “iş bölümü” kavramını devşirdiği ve bu anlamda belki de yaşadığı dönemdeki popülerliğini borçlu olduğu Platon’u ve yanında Aristoteles’i en hafif tabirle tarihsel koşullara rahmet okutturup, anakronizme zirve yaptırarak Antik Yunan’da ebeveynin koşulları çocuğu büyütme için uygunsuz hale

83 Karl Marx, Friedrich Engels, *L'idéologie Allemande*, s. 61.

84 Fichte’nin eleştirisi şöyle özetlenebilir: Hukuk içinde nasıl uygulandığı bilinmeden Kantın kategorik imperatif tümüyle biçimsel olarak kalır; ancak hukuki ilişki içinde öznenin kuruluşundan bahsedebilir. Fichte için çoğulluk olmadan tekil olanın kuruluşu söz konusu olmadığından, çoğulluğun ifade edilmesi gereklidir yani hukuksal bir çoğulluğun. Kantta ise sadece tekil öznenin bir ahlak yasası vardır. Fichte’ye göre hukuk olmadan Kantın ahlak yasasına uygun yaşamak mümkün değildir.

geldiğinde yeni doğmuş bebeklerin öldürülmesi uygulaması⁸⁵ üzerinden kurban eden Adam Smith’ten ilgili pasajı alıntılıyıp, olumlayarak günümüze taşınması belki kendisinin tarihe ve felsefe geleneğine yaklaşımı içinde anlaşılabilirken, Adam Smith gibi bir düşünürle Marx gibi bir filozofu nasıl aynı tarafta konumlandığı oldukça zor anlaşılır, en azından “hafif bir abartı riski”nden çok daha fazla rezerv olması gerekmektedir. Kaldı ki mükemmel adil bir topluma yönelik arayışlar ile halihazırda var olan veya ortaya çıkması mümkün olan toplumların karşılaştırmaları arasındaki fark denildiğinde felsefe geleneğine az aşına olanların bile muhtemel aklına düşecek olan Platon’un *Devlet* eseri ile Aristoteles’in *Politika* eseridir. Biri diğerinin eleştirisi, devamı olarak yorumlanabildiği gibi karşısında da konumlandırılabilir argümanlar mevcuttur. Son çözümlemede felsefe tarihinde karşıt olarak konumlandırılabilir düşünürlerin benzer eksende yorumlanması felsefenin başlangıcından itibaren sahip olduğu “negatif” jestiyle örtüşür; lakin burada paradigmayı, karşılaştırma zemininin makul olması beklenir. Örneğin içeriği açısından problemlili gözüktüğü de Alain Badiou’nun yarım asırlık Platon ile Marx’ı yaklaşırma çabası⁸⁶ bu makul zemini kurmak açısından başarılıdır.

Çevresel adalet tanımlamak konusundan yola çıkarak biraz da provokatif bir biçimde tartışmaya açılmaya çalışılan temelde çağdaş, güncel ve popüler olan bir kavramın kökleriyle bağ kurmasının önemidir; bu bağlantı daha önce de bahsi geçtiği gibi her durumda geleneğin sıkı bir takipçisi olma ya da felsefe tarihine hapsolme sonucunu vermez.

85 Arkeolojik çalışmalar ilerledikçe ilgili uygulama hakkında farklı tartışmalar da gündeme gelmektedir. Bkz.. Andrew Curry, *Ancient Greeks didn't kill 'weak' babies, new study argues*, <https://www.science.org/content/article/ancient-greeks-didn-t-kill-weak-babies-new-study-argues> Erişim Tarihi: 31.12.2023

86 Alain Badiou, *La République de Platon*, Paris : Librairie Arthème Fayard, 2012.

Felsefenin en azından Antik Yunan'dan beri taşıdığı “sınırları aşmak” jesti ya da “negatif” karakteriyle içinde “yeni” olanın, “henüz olmamış olanın” umudunu taşır. Bu yüzden çalışmanın temelindeki motivasyonu da çevresel adalet hareketinin adalet kavramını ele alırken çağdaş filozofların sınırından ötesini önermektir. Aristoteles'in adalet anlayışına yapılacak birkaç atıfla ya da bölüşüm/dağıtım adaletiyle sınırlanmış bir biçimde gerçekleşmeyeceği aşikardır, retrospektif bir köken arayışından çok, mevcut anlayışlarla hesaplaşarak bir başlangıç önerisi daha makul gözükmektedir. Bu aynı zamanda Schlosberg'in ortaya koyduğu çevresel adalet hareketlerinin dağıtım, tanınma, katılım ve yeteneklere ilişkin argümanları barındıran çok çeşitli adalet anlayışlarına sahip olma sorunun nedeninin tespiti ve eklektizmden uzak bir başlangıç önerisi anlamına gelmektedir.

“Çevresel adaletin babası”⁸⁷ olarak da anılan Robert Bullard, *Dixie'de Damping: Irk, Sınıf ve Çevresel Kalite* başlıklı kitabında çevresel adaletin miladını Çevre Kalitesi Konseyi'nin (Washington, D.C.), Çevre Kalitesi Konseyi İkinci Yıllık Raporu'na dayandırır. Rapor, çevresel kalitenin temel yönleri ve ekonomik ve yasal gelişmeler olarak iki konunun derinlemesine incelendiği, ilk yıllık rapordan sonra çevresel kalite ve gelişmelerdeki durum ve eğilimleri de gözden geçirerek, şehirdeki bir dizi çevre sorunu ele alındığı notuyla 1971'de yayınlanır.⁸⁸ Bullard'a göre ancak bundan yirmi yıl sonra çeşitli akademisyenler ve aktivistler tarafından yeniden gündeme getirilen çevresel adalet sorunu, karar vericilerin risk temelli yönetimle oynayıp

87 Cara Bucklet, *At 75, the Father of Environmental Justice Meets the Moment*, <https://www.nytimes.com/2022/09/12/climate/robert-bullard-environmental-justice.html> Erişim Tarihi: 31.12.2023

88 Environmental Quality, the Second Annual Report of the Council on Environmental Quality, August 1971, <https://files.eric.ed.gov/fulltext/ED055922.pdf> Erişim Tarihi: 31.12.2023

oynamamaları gerektiği tartışmasına değil; haksız, adaletsiz ve eşitsiz koşulları ve kararları ortadan kaldırmaya yönelik stratejilerin etik bir analizine dayanmaktadır ve tehdidi daha oluşmadan önlemeyi amaçlamaktadır.⁸⁹ Bullard, çevresel adaletin çerçevesini, konut, arazi kullanımı, endüstriyel planlama, sağlık hizmetleri ve temizlik hizmetlerindeki zararlı uygulamaları (ayrımcılık mağdura zarar verir) ortadan kaldırmayı amaçlayan diğer sosyal hareketleri de kapsayacak şekilde eşitsiz korumaya katkıda bulunan ve bunu üreten altta yatan varsayımları ortaya çıkarmaya yönlendirir. “Kimin neyi, neden ve ne kadar aldığı” gibi etik ve politik sorular ekseninde çevresel adaletin beş maddeyle çerçevesini belirler. Bu çerçeve, “tüm bireylerin çevresel bozulmadan korunma hakkı ilkesini içerir; tercih edilen strateji olarak önleme (zarar oluşmadan önce tehdidin ortadan kaldırılması) halk sağlığı modelini benimser; ispat yükünü zarar veren, ayrımcılık yapan veya ırksal ve etnik azınlıklara ve diğer “korunan” sınıflara eşit koruma sağlamayan kirleticilere ve boşaltıcılara kaydırır; ayrımcılık sonucuna varmak için “niyet” yerine eşitsiz etkiye ve istatistiksel ağırlığa izin verir; “hedefe yönelik” eylem ve kaynaklar yoluyla orantısız etkiyi giderir.”⁹⁰

Bullard’ın 1990’da yayımladığı bu çevresel adaletin çerçevesi ile 24-27 Ekim 1991 tarihlerinde Washington DC’de düzenlenen Birinci Ulusal Renkli İnsanlar Çevresel Liderlik Zirvesi’nde delegelerin çevresel adalet için büyüyen taban hareketi için hazırladığı ve kabul ettiği çevresel adaleti tanımlayan belgedeki Çevresel Adaletin 17 ilkesi⁹¹ karşılaştırıldığında ilgili 17 ilkede daha ilk maddeden itibaren (“Çevresel adalet, Toprak Ana’nın kutsallığını, ekolojik birliği

89 Robert D. Bullard, *Dumping in Dixie Race, Class, and Environmental Quality*, 3.ed, Colorado: Westview Press, 2000, s. 121.

90 A.g.e. s. 122.

91 *The Principles of Environmental Justice (EJ)*, <https://www.ejnet.org/ej/principles.pdf>, Erişim Tarihi: 31.12.2023

ve tüm türlerin birbirine bağımlılığını ve ekolojik yıkımdan özgür olma hakkını teyit eder.”⁹²) ekoloji vurgusunun daha ağır bastığı söylenebilir.

Çevresel adaletin kısa tarihi içerisindeki mihenk taşı olan bu iki metnin arasındaki vurgu farkı, Schlosberg’in ilgili kitabında “ikinci boşluk” olarak adlandırdığı ve “çevresel adalet” ile “ekolojik adalet” konuları arasındaki kopukluk olarak için iyi bir örnektir. Çevresel adalet üst başlığı altında toplumsal/sosyal adalet ve ekoloji konuları olarak da adlandırılabilir bu farkın kavramsal çerçevede yerini bulması ya da felsefe geleneği ile ilişkilmesi için bir şöyle öneri sunulabilir: Ekolojik anlayışının tarihi, toplumsal adalet kadar uzun olmasa da çağdaş filozof ve düşünürler bilhassa sanayi devrimine yakın tarihlerde başlangıç noktası bulmakta zorlanmıyorlar; haliyle bu geriye dönük okumalardan Marx ve Engels de epey nasibini almaktadır. Marx, *1844 Elyazmaları*’nda⁹³ ilk defa yabancılaşma bağlamında insan-doğa ilişkisi hakkında geliştirdiği felsefi pozisyonu *Kapital*’de daha sarıh hale getirir.⁹⁴ Marx’ın işi insan-doğa ilişkisi üzerinde konumlandırır ve ekonomi tarafından tam olarak indirgenememiş genel bir iş kategorisiyle kaynağı insanın kendisinde olan işin doğal boyutunu gündeme getirir. Bu ekonomist yaklaşımdan çok daha geniş bir anlamda

92 A.g.e

93 Karl Marx, *1844 El Yazmaları*, İstanbul : Birikim Yayınları, 2009, s. 71-90.

94 İş, her şeyden önce insan ve doğa arasındaki bir süreçtir; insanın metabolizmasını kendi işinin dolayımı vasıtasıyla doğa ile düzenlediği ve kontrol ettiği bir süreçtir. İnsan doğal bir güç olarak doğal maddenin kendisiyle karşı karşıya gelir. Doğal maddeyi kendi yaşamına yararlı bir formda uygun hale getirmek amacıyla fiziksel varlığına, kollarına ve bacaklarına, başına ve ellerine ait doğal güçleri harekete geçirir. Bu hareket aracılığıyla kendi dışındaki doğaya etki ederek ve onu değiştirerek, aynı anda kendi doğasını da değiştirir.

Karl Marx, *Le Capital*, Paris : Presses Universitaires de France, 1993, s. 199-200.

işin üretim boyutunu vurgulamak anlamına gelir. Bu boyut onun kendini gerçekleştirme anlamında ve toplumsal anlamda değerini gündeme getirir. Dolayısıyla, modern iş anlayışının ufkunun ötesinde ve bu anlayışın aslında temelinde bulunan ve işin üretken boyutuna yapılan bu atıf, çalışmanın, işin ve dolayısıyla iş bölümünün ortaya çıkışının insan toplumlarının Sanayi Devrimi’nden önceki bir hali olduğudur.⁹⁵ Ekonomik indirgemeye uğramadan insanın doğayla ilişkisinde söz konusu olan işin bu ilk boyutunun, toplumsal boyutunun göz önünde bulundurulması gerekir; çünkü iş sorunu doğrudan doğruya insanın doğa üzerindeki kontrol sorunu yani çağdaş adıyla ekolojik sorundur. Canlı varlıkların metabolizmalarının çevreyle değişim ilişkisi, insan söz konusu olduğunda ihtiyaçların karşılanmasında (nefes alıp vermek gibi birkaç istisna dışında) ciddi farklılaşır, iş ve üretim biçimini alır dolayısıyla son çözümlemede iş sorunu toplumsal olarak ekoloji ve ekonominin kesiştiği noktadır. Schlosberg’in bahsettiği kopukluğun giderilmesi için kavramsal bir başlangıç önerisi olması dışında belirli bir yorum altında felsefi pozisyon alma imkânı da doğurabilir. Diğer yandan, çevresel adaletin sınırlarının geleneksel adalet anlayışlarıyla çizilmesinin aşılabilmesi için taşıdığı ekoloji vurgusunu kapsayıcı bir bütüne doğru gelişmesinin imkanını da Antik Yunan’da phúsis (φύσις) olarak adlandırılan kavramın kökenindeki çok anlamlılığından başlanarak bulunabilir; zira phúsis (φύσις), “doğa” anlamında, canlı ve cansız varlıkların özellikleri ve nitelikleri de dahil olmak üzere doğal dünyaya gönderirken, “kişilik” olarak, kişinin davranış, huy, yetenek ve eğilimleri de dahil olmak üzere kişinin doğasını betimlemek için de kullanılabilir, “form ve şekil” anlamında şeylerin

95 Daha sonra iş, üretim ve iş bölümünün tarihsel gelişimini Engels, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* eserinin “Barbarlık ve Uygurluk” başlıklı bölümünde detaylı inceler. Friedrich Engels, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, İstanbul : Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021, s. 177-200.

biçim ve şekline de gönderebilir, “yerleşik ya da doğal düzen” olarak (hristiyan teolojisinde) şeylerin kurulu ya da doğal düzenini ifade etmek için kullanılabilir ve Aristoteles’in en yüksek insani “iyi” için de kullanıldığı terimdir phúsis.

VATANDAŞLIK (YURTTAŞLIK)

Giriş

Friedrich Nietzsche *Ahlakın Soykütüğü Üzerine* adlı eserinde ahlakın kökenine dair yaptığı çalışmaya İngiliz psikologlarını eleştirerek başlar. Tarihsel anlayıştan yoksun oldukları için iyi fikrinin kökeni ve değerlendirilmesi konusunda “insan, ilk başta...” şeklinde başlayan “iyi” kavramına dair tarih dışı bir hüküm turettilerini ve bu hükmün aslında İngiliz psikologlarının tüm tipik özelliklerini taşıdığını belirtir. Nietzsche ise araştırmasını “iyi” kelimesinin kökeniyle başlatır ve bunu tarihsel anlayışla destekler.¹ Nietzsche’nin ilgili fikirleri kabul edilsin edilmesin yöntem açısından değerlendirildiğinde bir kavramın etimolojisini tarih ile destekleyen soybilim yaklaşımı, genel-geçer yargılara kaynak uydurulmasına ya da kaynağı kendisinde bulunan (kendinden menkul) düşünürlerin verdiği tarih dışı hükümlere köken aranmasına göre çok daha tercih edilebilirdir. Foucault bunu şöyle ifade etmektedir: “Soybilim, filozofun mesafeli

1 Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden, Jenseits von Gut und Böse, Zur Genealogie der Moral*, Cilt 5, Berlin : De Gruyter, 1988, s. 267-289

ve derin bakışının alimin köstebek bakışına karşı olduğu gibi tarihe karşı değildir; tam tersine, düşünsel anlamların ve belirsiz teleolojilerin meta-tarihsel olarak konuşlandırılmasına karşıdır. ‘Köken’ arayışına karşıdır.”²

Vatandaşlık hakkında yapılacak bir çalışma için soybilim benimsenmese bile kayıtsız kalılabilecek bir yaklaşım değildir. Bugün gündelik kullanımda “vatandaşlık” ile ya da daha doğru bir ifadeyle, çağdaş anlamda “vatandaşlık” kavramıyla örneğin Antik Yunan’daki “yurttaşlık” kavramını yan yana getirdiğimizde ilk güçlük kendini ele verir: radikal bir biçimde değişmiş gözükmektedir.³

Nietzsche, aynı eserinde ahlak soykütükçülerini bu sefer cezanın kökeni için cezada bir amaç bulup, geriye dönük bir okumayla bunu bir varoluş nedeni olarak başlangıcına yerleştirmeleri sebebiyle eleştirir ve muazzam bir sorun ortaya koyar: “Bir şeyin kökeninin nedeni ile yararlılığının, fiili kullanımıyla bir amaçlar sistemindeki yeri tamamen farklıdır” ve “bir şekilde tamamlanmış olan mevcut bir şey kendisinden daha üstün bir güç tarafından her zaman yeni amaçlar doğrultusunda yeniden yorumlanır, durmaksızın geri kazanılır, döndürülür ve yeni bir kullanıma doğru yönlendirilir.” Nietzsche’ye göre “organik dünyada meydana gelen her şey bir boyun eğdirme, bir tahakkümdür ve tersine, her boyun eğdirme, her tahakküm bir yeniden yorumlama, bir yeniden düzenlemedir, bu da zorunlu olarak önceki “anlamın” ve “amacın” belirsizleşmesi veya tamamen silinmesi

2 Michel Foucault, “Nietzsche, La Généalogie, L’histoire , *Hommage à Jean Hyppolite*, Suzanne Bachelard, Georges Canguilhem ve d., Paris: Press Universitaires de France, 1971, s. 146.

3 “Hem antik Atina’yı hem de modern Los Angeles’ı ‘şehir’ olarak adlandırıyoruz, ancak bu bir anlamda domates ile kabağı karşılaştırmak gibi bir şeydir”
Mulford Q. Sibley, *Nature and civilization: Some implications for politics*. Illinois: Peacock, 1977, s. 202.

anlamına gelir.” Sonuç olarak “yasal bir kurumun, sosyal bir geleneğin, politik bir kullanımın, estetik bir formun ya da dini bir kültürün” faydasının anlaşılması, onun kökeni hakkında bir şey anlamayı getirmez.⁴

Çağdaş anlamda vatandaşlığın düşünülmesi, incelenmesi ya da yararının kavranması oluşum ilkesini vermeyebilir; zira üzerinden iktidarlar geçmiştir. Tarih burada tam anlamıyla devreye girer, eğer bir soykütüğü çıkarılacaksa⁵ üç bin yıllık tarih ile hesaplaşılması da gerekir; iktidarların ve haliyle de değişimin tarihiyle. Menzili çok daha kısa olan bu çalışma için ise öngörülen ilgili Antik Yunan felsefe metinlerinde “yurttaşlığın” nasıl ele alındığıdır; zira bu metinler ilk defa vatandaşlık kavramının ortaya çıktığı metinler olarak nitelendirilebilir yani bir bakıma “vatandaşlık” kavramının da doğum yeridir Antik Yunan. Don Martindale’e göre, Max Weber 1921 yılında yayımlanan *Şehir, Modern Kentin Oluşumu* adlı eserinde bir kentsel topluluğu bir sur, bir pazar, bir kanun ve mahkeme sistemi, ilgili bir birlik biçimi ve en azından kısmi özerklik ve kentlilerin seçimine katıldığı yetkililer olması ile tanımlar. ⁶ Bu anlamda bir topluluk yani “kentnin bir üyesi olarak yurttaşın ve yurttaşların birliği olarak kentnin özel statüsü yalnızca arkaik ve klasik Yunanlarda görülür”.⁷ İndus Vadisi Uygarlığı, Sümerler, Babiller, Hititler, Mayalar, Aztekler ve Çin uygarlıklarının şehirlerinin rahip-kral, tanrı-kral yöneticileri tebaalarını mutlak olarak kontrol ettiğinden

4 Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden, Jenseits von Gut und Böse, Zur Genealogie der Moral...*, s. 313-314.

5 Engin F. Işın, cesur bir biçimde vatandaşlığın soykütüğünü çıkarmaya girişir ve hatta çıkardığını söylemek mümkündür. Bu konudaki tüm eserleri için Bkz. *Being Political*, <https://enginfisin.net/genealogies-of-citizenship>, Erişim Tarihi: 31.12.2023

6 Max Weber, *The City*, New York: The Free Press, 1966, s. 55.

7 Işın, Engin F., “Who is the New Citizen? Towards a Genealogy”, *Citizenship Studies*, Vol. 1, No. 1, 1997, s 117

yani sulama amacıyla nehirleri ehlileştirme yeteneklerine bağlı olarak oluşan ilk uygarlıkların, bu zorluğu gidermenin araçlarını elinde tutan krallık kurumu mutlak iktidara sahip olduğundan vatandaşlık ortaya çıkmamıştır.⁸

Vatandaşlığı, Antik Yunan felsefe metinlerinde incelemeye başlamadan önce terimi netleştirmek anlamlı olabilir. Bu yüzden etimolojik yaklaşımı takip ederek Türkçe, İngilizce, Fransızca, Latince ve Eski Yunanca’daki sözcük karşılıklarını vermek terimi netleştirmek için önemlidir.⁹

- 8 Işın, Weber’in erken uygarlıklarda vatandaşlığın ‘yokluğu’ için belirlediği iki nedeni şöyle aktarır: “Birincisi, özel statüye sahip kişiler olarak yurttaşlardan oluşan bir birlik olarak kent, diğer klan ve akrabalık bağlarının çözülmesini öngörmesidir. Mezopotamya, Hint, Çin ve Mısır şehirlerinde bu bağlar hiçbir zaman tamamen çözülmedi. İlk yurttaşlık pratiğinin görünür hale geldiği Yunan polisinin ortaya çıkışı ve bunun iç ve deniz aşırı koloniler yoluyla yayılması, bir birlik biçimi olarak akrabalık ve klan bağlarının çözülmesini hızlandırdı. Bu bağların yerini siyasi ve askeri yükümlülükler ve güce dayalı ilişkiler almaya başladı. Vatandaşlık, bu tür yükümlülükler ve güvence altına alınan statü için yapılan müzakerelerin bir sonucu olarak ortaya çıktı. İkinci neden ise Mezopotamya, Mısır ve Çin’de nehir düzenlemesi ve sulamanın gerekliliğidir; bu, finansman, büyük projelerin koordine edilmesi ve insan kitlelerinin disiplin altına alınmasını gerektirmekte ve bu faaliyetlerden sorumlu bir kraliyet sınıfının geliştirilmesini zorunlu kılmaktadır. Bu büyük ölçekli girişimler kralların orduyu ve idareyi kontrol etmesini sağladı. Askerler yalnızca kraliyet ordusunun subaylarıydı ve tebaa bu gücün tekelindeydi. Başka bir deyişle, savaş araçlarına sahip oldukları sürece kralın ve kraliyet bürokrasisinin egemenliği mutlakti. Aynı model, Mezoamerika’daki Mayalar ve Azteklerin diğer antik şehirlerinde de devam etti. Bu koşullar altında vatandaşlara tebaanın veya özel statüdeki kişilerin oluşturduğu bir birlik olarak siyasi alan açılmadı.” A.g.e., s. 118.

- 9 Çalışmanın bu ve ilerleyen bölümlerindeki sözcük ve kökenlerine dair araştırmalarda ayrıca belirtilmediyse şu kaynaklardan faydalanılmıştır: Türkçe etimoloji için; bkz. Nişanyan Sözlük Çağdaş Türkçenin Etimolojisi , <https://www.nisanyansozluk.com> Erişim Tarihi 31.12.2023 Fransızca için; bkz. Centre national de ressources textuelles et lexicales, <https://www.cnrtl.fr/etymologie/> Erişim Tarihi 31.12.2023 Latince için;

Felsefe metinlerinin Türkçe çevirilerinde çoğunlukla “yurttaş” sözcüğü bulunmaktadır. Tıpkı vatandaş gibi yurttaş da, ortaklık, paylaşım anlamı katan -daş ekiyle türetilmiştir. “Yurt” sözcüğü, Eski Türkçe’de “çadır, oba, konut, mesken, menzil” anlamlarını vermekte, *Orhun Yazıtları*’nda (735) “çadır”, *Codex Cumanicus*’da (1303) “konak”, *Meninski’nin Thesaurus Linguarum Orientalium*’unda (1680) yort, yord, yurd şeklinde “memleket” olarak geçer, bu sonucuda (*Thesaurus*’ta) yurdun karşılığında ülke, mal, mülk, varlık anlamlarını veren Latince *ditio, dominium, regio, regnum, possessio, bona* sözcüklerine de yer verilir.

Vatandaş sözcüğü ise Arapça “yurt, memleket” anlamlarını karşılayan “watan” sözcüğünden türetilir ve 19. Yüzyılda “hemşehri, aynı memleketli” manasında kullanıma sahipken İkinci Meşrutiyet’in yeniden ilanından sonra (1908) Fransızca’da yurttaş anlamını karşılayan “citoyen” sözcüğünün karşılığı olarak kullanılmaya başlanır. Arapça *wațana* “ikamet etti, konakladı” fiili olup, wațan “kişinin doğduğu veya yaşadığı yer, yurt, konut” anlamlarını karşılar alıntıdır, Türkçe’de erişilebilen en eski kullanımı Erzurumlu Darir, *Kıssa-i Yusuf* metninde 1367 yılına tarihlenir. Yine Meninski’nin ilgili eserinde “watan tutmak, vatan idinmek,

bkz. Michiel de Vaan, *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, Leiden: Brill ,2008

İngilizce için

bkz. Wiktionary, The Free Dictionary <https://en.wiktionary.org>

bkz. Online Etymology Dictionary <https://www.etymonline.com>

Eski Yunanca için

bkz. M. A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Français, rédigé avec le concours de M. E. Egger, Nouvelle édition revue et corrigée, dite Bailly 2020 – Hugo Chavez, Version du 18 juillet 2020 établie sous la direction de Gérard Gréco ingénieur, avec le concours spécial de André Charbonnet (Chaeréphon), Mark de Wilde et Bernard Maréchal, Gérard Gréco, 2020.*

bkz. Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Histoire des mots, Ouvrage publié avec le concours du Centre National de Recherche Scientifique, Paris: Éditions Klincksieck, 1968*

vatan-i haḳīḳī, vatan-i aslī” şeklinde kullanımları yer almaktadır. Vatandaşlık ile yurttaşlık sözcükleri arasında ulusal hukuk ile uluslararası hukuk arasındaki sınırı uygulama gibi bir yaklaşım bulunsa da üzerinde uzlaşmış böyle bir kullanımdan bahsetmek mümkün değildir. Başka bir deyişle, vatandaş sözcüğünü İngilizce *citizen*, Fransızca *citoyen* sözcüklerinin karşılığı, yurttaşı ise “tabiyet, uyrukluk” yani İngilizce *nationality*, Fransızca *nationalité* sözcüklerinin karşılığı olarak kullanma girişimi pek karşılık bulmamıştır. Osmanlıca “vatan” sözcüğü dönemin (1860’lardan itibaren) siyasal atmosferine bağlı olarak daha çok “anavatan” anlamını veren Fransızca *patrie* sözcüğünün anlamını taşımaya başlamıştır; araştırılması oldukça güç olduğundan ancak varsayım düzeyinde felsefe metinlerinin Türkçe çevirenlerin çoğunlukla “yurttaş” sözcüğünü tercih etmelerinin bu siyasal atıftan kaynaklandığını söyleyebiliriz.

Eski Yunanca’da *πολίτης* (*polítēs*) sözcüğü vatandaş, yurttaş, özgür insan anlamlarını taşır ve “şehir, kent, Atina kalesi, kişinin şehri veya ülkesi, şehir valisi” anlamlarında kullanılan *πόλις* (*polis*) sözcüğü ile bağlı olan, üyesi olan; belirli bir yerden olan anlamlarını veren son ekin *-ίτης* (*-ítēs*) birleşmesinden oluşur. Antik Yunan’da *polites* sözcüğünden önce (milattan önce dördüncü yüzyıla kadar) kullanımı daha yaygın olan; lakin modern ve çağdaş çalışmalarda pek değinilmeyen *ἄστος* (*astós*) sözcüğü de mevcuttur, “bir kentin sakini, kenti, vatandaş, (çoğul olarak) sıradan halk” gibi anlamlara gelir, kökü *ἄστυ* (*ástu*) sözcüğüdür ve “kent” anlamına gelir, Homeros’un *Ilyada* eserinde Akha’ların Priamos’un kentini almasıyla ilgili olarak geçer¹⁰, Aristoteles,

10 Homeros, *Iliad*, Perseus Digital Library, II. 2.332
<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0012.tlg001.perseus-grc1:2.301-2.335>

oligarşi rejiminde yurttaşı tanımlarken kullanır¹¹ ve Ksenophon'un *Ekonomi* metninde ayrıntıda lakin önemli bir yeri vardır. Sanskritçedeki “şey, ev, yer, varlık (*substance*), madde” anlamlarına gelen *vastu* sözcüğüyle ilişkilendirilir.

Latince’de ise Proto Hint-Avrupa dilindeki *key-* (“yerleşmek, yatıyor olmak”) kökünden önce *ceivis*, ardından da vatandaş, tebaa anlamını karşılayan *civis* sözcüğüne evrilmiştir. Yine aynı formda *keiwitās* sözcüğünden *ceivitās* sözcüğüne evrilmiştir bunun yanı sıra, *cīvis* sözcüğü bir var(-lık) halini, durumu bildiren *-tās* son ekiyle, yasalarla bir araya getirilmiş vatandaşların oluşturduğu sosyal yapı, şehir ve bölge, topluluk, devlet, şehir devleti anlamlarını taşıyan *civitas* sözcüğü de oluşmuştur.

Polites ile *civis* arasında doğrudan ilişki kurmak ya da bulmak güç gözükmektedir. Bu ikisi arasında değil lakin; Latince *civis* sözcüğünün kökü *key-* (“yerleşmek, yatıyor olmak”) ile Eski Yunanca’daki uzanmak, yatmak vb. anlamlara gelen *κεῖμαι* (*keimai*) sözcüğünün kökeni aynı gözükmektedir. Felsefe geleneği açısından temel kavramlardan *ὑποκείμενον* (*hupokeimenon*) sözcüğünün kökünde bulunur, hupo- ön eki “alt” anlamı verirken ve “uzanmak, yatmak” fiil köküyle birleştiğinde, sözcük “altta yatan” anlamına verir. *ὑποκείμενον* (*hupokeimenon*) sözcüğünün formlarına antik yunan mezar taşlarında da rastlamak mümkündür; zira doğrudan yer bildirir anlamda “altta yatan” anlamını barındırır. Felsefedeki kullanımı ise “altta yatan şey” terimi olarak bilhassa Aristoteles’in *Metafizik* eserindeki varlığın türlü türlü söylenmesiyle gelenekte yer edinir. Varlık (*Ὀυσία*)

11 “Son olarak, sadece her ikisi de özgür olan [ebeveynlerden] doğan [kişileri] yurttaş yaparlar.”
τέλος δὲ μόνον τοὺς ἐξ ἀμφοῖν ἀστῶν πολίτας ποιοῦσιν.
Aristotle, *Politics*, Perseus Digital Library, III.1278a
<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0086.tlg035.perseus-grc1:3.1278a>

altta yatan şey (*ὑποκείμενον*) olarak söylenir: “Her şeyden önce ilk altta yatan şey varlıktır” ve “altta yatan şey, geri kalanın [hakkında] söylendiği şeydir, ancak kendisi başka hiçbir şey için söylenmez.”¹² Bu kavramın Latinceye çevirisi “subjectum” (alta atılan, fırlatılan) olarak yapılır, İngilizce *subject*, Fransızca *sujet* sözcüklerinin kökenidir, “özne” ve “konu” temel anlamlarına gelir ve böylece aslında kavramın içeriği de Latinleştirilmiş olur.

Burada soru haline getirilebilecek konulardan birisi, Eski Yunanca’da *πόλις* (polis) (şehir, kent) sözcüğünden *πολίτης* (*polítēs*) (vatandaş, yurttaş) sözcüğünün türediği açıktır; lakin aynı durum Latince için geçerli gözükmez yani *civis* (vatandaş, yurttaş), *civitas* sözcüğünü önceler gibidir. Bu etimolojik varsayım, Antik Yunan ve Roma toplumları için tarihsel bir yaklaşımla desteklenebilir mi sorusu başka bir çalışmanın konusunu oluşturabilir. Diğer yandan, İngilizce’de, Fransızca’da (buna bağlı olarak diğer Latin kökenli dillerde), Almanca’da (şehir, kent anlamına gelen *bürger*’in etimolojik kökeninde kale, sur daha baskın gözükmektedir) ve istisna aramak mümkün olmakla birlikte neredeyse tüm diğer dillerde de yurt-yurttaş ilişkisi mevcut gözükmekte ve yurdun da “yer” (uzanılan, yerleşilen, bulunan vb.) olarak anlamına gönderir. Soru haline getirilen konu da aslında bu basit formun, daha sonra “yurttaşlık” kavramına dönüşecek olan yurt-yurttaş ilişkisinin Antik Yunan düşüncesinde yerini anlamak amacıyla ilgili felsefe metinlerinde nasıl ele alındığıdır. Aristoteles tam da bu basit ilişkiyi iki şekilde de sorgular; “Yer ve kişilerle ilgili soruların en önemlileri şunlardır: “Yer ve insanlar bölünmüş olabilir bazıları bir yere, bazıları başka bir yere

12 Aristote, *Métaphysique*, Paris: Éditions Flammarion, 2008, 1029a, s.236.

yerleşmiş olabilir” ve “aynı yerde ikamet eden kişilerin ne zaman tek bir kent olarak sayılması gerektiği...”¹³

Metinlere geçmeden önce başlanılan etimolojik açıklamaları son olarak Türkçe’deki “şehir, kent” sözcükleriyle tamamlamak konu açısından açıklayıcı olacaktır; zira dilin uzlaşımına dayalı yönü göz ardı edilse, şehir-hemşeri ikilisi daha uygun bir çeviri olurdu (ya da kent-aynı kentli ikilisi de uydurulabilirdi). Bilhassa şehir-hemşeri ikilisi tarihsel bağlam da taşır; zira Perslerde bölge valisi, bey hatta biraz da başına buyruk yönetici anlamına gelen Fransızca’da *satrape*, Eski Yunanca’dan *σάτραπης* (*sátrapēs*) gelmektedir ve kökeni “krallık, beylik” anlamındaki Eski Farsça *ṣathra* yani *šathra* (krallık, devlet) sözcüğünde bulunur. Bu sözcük de “il, ülke, memleket, kent” anlamlarını taşıyan Farsça kökenli *šahr* sözcüğünden gelmektedir (Zentçe iktidar, muktedir olmak anlamına gelen *šah* sözcüğüyle aynı kökten gelir). Tahmin edileceği üzere erişilebilen ilk kullanımı *Codex Cumanicus*’da (1303) olan Türkçe’deki “şehir” sözcüğü de aynı kökten gelmektedir. Kent ise Doğu İran Dili olan Soğdca *kand* veya *kanth* sözcüğünden uyarlanır, ilk defa Divan-i Lugati’t-Türk’te (1073) “Kaşgar’a ‘ordu kend’ yani hanın ikamet ettiği şehir denir. (...) Oğuzlar ve diğerleri bu sözcüğü “köy” anlamında kullanırlar” şeklinde geçer. 20. Yüzyıla kadar Türkçe’de “köy, kırsal yerleşim, mezra” anlamında bilhassa Anadolu’da eski yer adlarında kullanılır. Dil Devrimi döneminde Öz Türkçe olduğu düşünülerek tekrar gündeme

13 ἡ μὲν οὖν ἐπιπολαιότητι τῆς ἀπορίας ζήτησις περὶ τὸν τόπον καὶ τοὺς ἀνθρώπους ἐστίν: ἐνδέχεται γὰρ διαλελυθῆναι τὸν τόπον καὶ τοὺς ἀνθρώπους, καὶ τοὺς μὲν ἕτερον τοὺς δ’ ἕτερον οἰκῆσαι τόπον.

...

ὁμοίως δὲ καὶ τῶν τὸν αὐτὸν κατοικοῦντων ἀνθρώπων πότε δεῖ νομίζειν μίαν εἶναι τὴν πόλιν; :

Aristotle, *Politics*, Perseus Digital Library, III.1276a

[http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0086.tlg035.](http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0086.tlg035.perseus-grc1:3.1276a)

[perseus-grc1:3.1276a](http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0086.tlg035.perseus-grc1:3.1276a)

getirilip, “şehir” anlamı yüklenir. Çalışmada ise Eski Yunanca *polis* sözcüğünün kavramsal çerçevesinin “yer” anlamı dışında “insan topluluğuna” da gönderme yapması sebebiyle çıkan çeviri güçlüğü konusunda Aristoteles’in *Politika* eserinin kayda değer en güncel çevirisini gerçekleştiren Özgüç Orhan’ın -ki eseri 2017’de Türkçe’ye kazandırmakla kalmamış sunuş, açıklama, analitik özet ve haritalar-görsellerle de desteklemiştir- gündelik Türkçe kullanımında şehir kadar yaygın olmaması argümanı ile kent sözcüğü tercihi takip edilmektedir.

Aristoteles’in *Politika* Eserinde Yurттаşlık

Yurттаşlık konusunda Aristoteles’in *Politika* eserine sıklıkla atıfta bulunulması anlaşılır gerekçelere sahip olsa da yakından okunduğunda metnin yapısının buna pek de uygun olmadığını iddia etmek mümkündür; zira öncelikle Aristoteles bu metinde sadece Platon’u değil, aynı zamanda zamanının saygın ya da popüler fikirlerini de inceler, bunların birçok yönünü ortaya koyar ve bunu yaparken bazen kendi adına konuşuyormuş gibi görünür. Vardığı sonuçlar kısmen bu fikirleri destekler, kısmen de ötesine geçer. Ve bu farklı fikirler arasındaki, yani kendi düşüncesi ile zamanın popüler fikirleri arasındaki geçiş bazen belirsizdir. Özellikle, *Politika* metninin Platon’un *Devlet* diyalogundaki yaklaşımının kısmen eleştirisi, kısmen doğrulaması ve kısmen de düzeltmesi olarak yazıldığı fikri bu eserin bütünlüğü göz ardı edilmeden incelenmesi gerekliliğini getirir ki eserin tamamını ele almaya çalışmak birçok araştırmanın sınırını aşar, ancak sadece konuyla ilgili kısımları ayıklamak ise çelişkili görünen fikirlere atıfta bulunmayı getirir. Metnin yapısı da bu bütünlüğü göz önünde tutmak için oldukça zorlayıcıdır. Eserin bütünlüğü hakkında yazan Werner Jaeger, Aristoteles’in *Politika*’sının ve diğer bazı eserlerinin kısmen

kabataslak ve kısmen parçalı olmasının sebebini filozofun edebi faaliyetinin yalnızca öğretmenlik mesleğiyle yakın bağlantı içinde geliştiği ile açıklar.¹⁴ Heidegger de ayrıca Jaeger'in Aristoteles'in yazılarının kitap değil, Aristoteles'in yayımlamadığı risalelerin özetleri olduğu görüşünü ifade ettiği için övgüyü hak ettiğini belirtir.¹⁵ Bu iddianın temelinde, bu eserlerin Aristoteles tarafından yayımlanmak amacıyla yazılmadığı, öğrencileri tarafından tutulan ders notlarından oluştuğu bulunur. Heidegger, *Aristoteles Felsefesinin Temel Kavramları* adlı çalışmasında Aristoteles'in metafizik çalışmalarını tartışırken, eserlerinin genel karakteri hakkında da şöyle yorum yapar: “Bu nedenle, bundan böyle, Aristotelesçi “sistem”in birleşik bir sunumunu görmeye yönelik her türlü girişim kısa kesilmelidir” iddiasında bulunan Heidegger “bir filozofun kişiliğine ilişkin olarak, bizi ilgilendiren tek şey onun belirli bir zamanda doğmuş, çalışmış ve ölmüş olmasıdır. Filozofun karakteri ve bu tür sorular burada tartışılmayacaktır.”¹⁶ ifadesini kullanır. Yazarın yaşamı ve tarihsel koşullarının felsefi çalışmalarından, yani metinlerinden önce gelmemesi önemli olmakla birlikte, ancak metnin tarihsel koşullardan tamamen bağımsız olmadığı da söylenebilir. Bu çalışmada da Aristoteles'in neden kent ve yurttaş konularıyla ilgilendiğini anlamak için az da olsa Heidegger'in sözcükleriyle “bu tür sorulara” değinilir.

Aristoteles, MÖ 384 yılında Atina'nın kuzeyinde, Halkidiki'deki Stagira şehrinde doğar. Babası, Büyük İskender'in dedesi Amyntas III'ün yakın arkadaşı ve özel doktoru olan Nikomakhos'tur. Aristoteles on yedi yaşında

14 Werner Jaeger, *Aristotle: Fundamentals of the history of his development*, Oxford: Clarendon Press, 1948, s. 3-7.

15 Martin Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie, Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944*, Band 18, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002, s. 4-5.

16 A.g.e.

Atina'ya gelir ve Platon'un akademisinde öğrenci olur ve burada yirmi yıl kalır. Platon'un ölümünden sonra Batı Anadolu'ya gider ve burada Atarneus (Dikili-İzmir) ve Assos'ta (Çanakkale) kalır. Atarneus'da şehrin yöneticisi Hermias'ın yeğeni Pitias ile evlenen Aristoteles, Büyük İskender'in babası Philip II'nin isteği üzerine 342'de Makedonya'ya dönene kadar Midilli adasında kalır. Aristoteles Makedonya'da Büyük İskender'in hocası olur. Büyük İskender doğuya, Asya'ya doğru sefere çıktığında, Aristoteles'in ikinci Atina dönemi başlar. MÖ 335 yılında Aristoteles, Atina şehrinin dışında, Platon'un akademisi gibi ormanda Lykeion (Lyceum) adında kendi okulunu kurar. MÖ 323'te Atina'daki Makedon yönetiminden rahatsız olanlar, Aristoteles'i Pro-makedonyalı olarak gördükleri ve uzun zaman önce yazdığı bir şiir nedeniyle onu dinsizlikle suçladıkları için ona karşı yasal işlem başlatırlar. Aristoteles bunun üzerine Eğriboz adasındaki Kalkis'e göç eder ve bir yıl sonra orada ölür. Böylece Atinalıların felsefeye karşı başka (Sokrates'in ölümüne yol açan davaya atıfta bulunur) bir suç işlemesine izin vermemiş olur.

Aristoteles'in zamanında, siyasi bir organizasyon olarak kent, Yunan kıtasında ortaya çıkmakta olan krallıkların gölgesinde kalmıştır. Platon'un ve Aristoteles'in siyasi düşüncesinin sınırları, yani siyasi birimler olarak antik kentler, artık Makedonya krallığı ile aynı düzeyde değildir. Birkaç kent birleştiğinde bile (bu birlik hiç de güvenilir değildir), Philip'in orduları tarafından güçlü bir şekilde bastırılırlar ve bu, Atina ve Thebai ortak ordusunun MÖ 338'de Heroneya'da (Esedobası) Makedonlara karşı kesin bir yenilgiye uğramasıyla çok açık bir şekilde ortaya çıkar. Ancak Philip'in amacı Yunanistan'a boyun eğdirmek değildi; kendisini bir Yunan olarak görüyordu ve bunun yerine M.Ö. 336'da suikasta kurban gidene kadar tüm Yunan güçleriyle

Pers İmparatorluğu'na karşı savaşmaya çalışır. Bu proje daha sonra Aristoteles'in öğrencisi olan veliaht prens Büyük İskender tarafından gerçekleştirilir.

Platon ve Aristoteles'in yaşadığı yüz yıl Yunanistan tarihi için oldukça acıdır. Peleponnez Savaşı'nın sonuçlarının etkileri uzun süreli ve fecidir. Persler karşısında eski gücünden uzak olan Yunanistan'ın yenilgileri ise kelimenin tam anlamıyla ölümcül olmuştur. Geriye dönüp bakıldığında, kentlerin Makedonya gibi merkezi bir gücün hâkimiyetine gireceği aşikâr görünmektedir; ancak bahsedilen çöküş, tıpkı Aristoteles ve Platon'un siyasi düşüncesinin sınırının kent olduğunu iddia edildiğinde siyasi örgütlenmeden bahsedildiğinde anlamlı olması gibi, hegemonya mücadeleleri açısından anlamlıdır. Başka bir deyişle, ne Platon ne de Aristoteles siyaseti güncel olaylara ya da o dönemdeki iktidar mücadelelerinin tarihine indirgemez. Ayrıca, kentlerin daha önce kendi kendilerine yeterli ve bağımsız olduklarını ya da Makedonya'nın tarihi tamamen değiştirdiğini söylemek de doğru değildir. Yunanlıların farkında olduğu sorunlar önceden de vardır. Son çözümlemede, Yunan kentleri tamamen boyunduruk altına alınmaz ve Yunan tarihindeki uzun felaketler geçmişine rağmen, bu tür kentler varlığını sürdürür. Her durumda Yunanlıların kentleri için arzuladıkları tek şey askeri ve siyasi güç değildir; yurttaşları ve diğerleri üzerindeki eğitici ve uygarlaştırıcı etkisini de bir o kadar, hatta daha fazla düşünürler. Dolayısıyla Platon ve Aristoteles'in siyasi düşüncelerinde bir kentin istikrarlı siyasi yapısı idealini temel almaları gerçekten saçma ya da arkaik değildir. O dönemde, siyasi hatipler topluluklardaki yalnızca güncel meselelerle uğraşıyorlardı. Aristoteles ve Platon için de Yunanistan'daki toplumsal yaşamın koşulları, amaçları ve kökenleri her zaman iyi olmasa da en azından her zaman düzeltilebilir görünmektedir. O yıllarda değil ama

onu takip eden yıllarda, umudun yavaş yavaş kaybolduğu gerçek bir çöküş ve tam bir güvensizlik duygusu yaygınlaşır. Bu sebeplerden, *Politika* metninin konusu yasama ve siyasi rejim sorunudur ve Aristoteles’e göre kendinden öncekiler bu konuyu incelememişlerdir ve “insan işlerini ilgilendiren felsefeyi” tamamlamak için bu konuyu ele almak gereklidir. *Nikomakhos’a Etik* eserinin son paragrafında Aristoteles, sekiz kitaptan oluşan *Politika* kitabının programını da şu konu sırasına göre açıklar: kent ve aile; en iyi rejim üzerine bir soruşturma; kent ve rejim; rejim türleri ve rejimlerin korunması ve yıkılışı; demokrasi türleri ve siyasi örgütlenme türleri; eğitim ve en iyi rejim.

Aristoteles’te kentin önceliği söz konusudur. Kent haneden önce gelir ve bunu açıklamaya hanenin ortaya çıkışından başlar. Ona göre, başlangıçta doğal olarak gelişmiş iki topluluk vardır: üreme için kadın ve erkek ve bunların korunması için yöneten (efendi) ve yönetilen (köle) ve bu iki topluluk haneyi (*oikia*) oluşturur. Hane (*oikos*), günlük yaşamı göz önünde bulundurarak oluşturulmuş doğal topluluktur.¹⁷ Köy, günlük yaşamın bir parçası olmayan ihtiyaçları karşılamak için birkaç hane tarafından oluşturulan ilk topluluktur. Ve “birkaç köyden oluşan tamamlanmış topluluk, neredeyse tamamen kendi kendine yeterliliğin sonuna ulaştığında bir kentdir”.¹⁸ “Dahası, kent doğası gereği haneden ve her birimizden öncedir. Aslında bütün, zorunlu olarak parçalardan öncedir”¹⁹ çünkü bütün bir kez yok olduğunda, artık parça kalmaz. Ve

17 ἡ μὲν οὖν εἰς πᾶσαν ἡμέραν συνεσθηκῶτα κοινωνία κατὰ φύσιν οἶκος ἔστιν
Aristotle, *Politics*, Perseus Digital Library, 1252b.
<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0086.tlg035.perseus-grc1:1.1252b>

18 Aristote, *Œuvres Complètes*, Paris : Flammarion, 2014, 1252b, s. 2325.

19 A.g.e., 1253a, s. 2326.

“her şey işlevi ve kapasitesiyle tanımlanır”²⁰. Dolayısıyla, doğası gereği var olan kent, parçalarının her biri üzerinde önceliğe sahiptir. Bir toplulukla ilişki kurmaktan aciz olan ya da bir topluluğa ihtiyaç duymayacak kadar kendine yeten kişi bir şehrin parçası değildir, dolayısıyla ya bir canavar ya da bir tanrıdır. Dolayısıyla, bu türden bir topluluğun parçası olma eğilimi doğası gereği tüm insanlarda mevcuttur. Tamamlanmış bir hane kölelerden ve özgür insanlardan oluşur. Tüm araştırmalar en küçük parçalarından başlamalıdır ve hanenin ilk ve en küçük parçaları efendi ve köle, karı ve koca, baba ve çocuklardır. Bunlar ailenin parçalarını oluşturur ve “her kent hanelerde oluşur”²¹. Hane yönetiminin parçaları (*οἰκονομία*) ailenin olduğu parçalara karşılık gelir. Sonuç olarak Aristoteles, evlilik ve ebeveyn ilişkisi gibi bu taraflar arasındaki ilişkilerden ustalık olarak bahseder. Daha büyük bir bölüm olarak kabul edilebilecek olan mülkiyet edinimini de ekler. Hane yönetimi, diğer tüm uzmanlaşmış teknik faaliyetler gibi uygun araçlara başvurur. Nasıl ki uzmanlaşmış teknik faaliyetler için uygun araçların mevcut olması gerekiyorsa haneyi yöneten kişi de (*τῷ οἰκονομικῷ*) uygun araçlara sahip olmalıdır. Bu araçlar ya cansız ya da canlıdır. “kişinin edindiği bir mülk yaşamak için bir araçtır, mülk bir araçlar yığıdır, köle belirli bir canlı edinilmiş mülktür ve

20 A.g.e.,
πάντα δὲ τῷ ἔργῳ ὄρισται καὶ τῇ δυνάμει
Aristotle, *Politics*, Perseus Digital Library, 1253a.
<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0086.tlg035.perseus-grc1:1.1253a>

21 Aristote, *Œuvres Complètes*..., 1253b, s. 2327.
πᾶσα γὰρ σύγκειται πόλις ἐξ οἰκῶν
Aristotle, *Politics*, Perseus Digital Library, 1253b.
<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0086.tlg035.perseus-grc1:1.1253b>

her icracı, kullandığı araçlardan önce bir araçtır.”²² Yönetmek ve yönetilmek sadece kaçınılmaz değil, aynı zamanda avantajlıdır. Aristoteles’in çalışmasını ana teması, yani yasama ve siyasi rejim sorunu, yöneten ve yöneten arasındaki temel ilişki bağlamında ele alınır.

Aristoteles köleden ve köle olandan iki anlamda bahseder: biri doğası gereği köle, diğeri ise yasaya göre köle olandır (galiplerin savaş ganimeti gibi). Doğası gereği köle ile efendi arasındaki ilişki her ikisi için de avantaj sağlar. Yasayla ve zorla köle olan kişi için ise tam tersi (dezavantaj) söz konusudur. Hatta ikisi arasında doğal statülerine bağlı olarak karşılıklı bir dostluk vardır. “Köle efendisinin belli bir parçasıdır, yani onun bedeninin canlı ve ayrı bir parçasıdır.”²³ Açık ki, efendinin iktidarı siyasi iktidarla aynı değildir ve Aristoteles’in açıkladığı gibi, tüm iktidar biçimleri aynı değildir: “Çünkü biri doğası gereği özgür olan insanlar üzerinde uygulanır, diğeri köleler üzerinde ve bir hanenin reisinin iktidarı bir monarşidir (çünkü her hanenin bir kişinin iktidarı altındadır), oysa siyasi iktidar özgür ve eşit insanlar için geçerlidir.”²⁴

Hane, efendi ve köle, karı ve koca, baba ve çocuklar arasındaki ilişkilerden oluşur. Despotik güç, efendi ve köle arasında statülerine göre eşit olmayan bir ilişkide bulunur. Baba çocuklar üzerinde kraliyet gücü uygular. Özgürdürler, ancak erdem ve liyakat açısından eşit değildirler. Belki aile

22 Aristote, *Œuvres Complètes...*, 1253b, s. 2328.
οὐτω καὶ τὸ κτήμα ὄργανον πρὸς ζωὴν ἐστί, καὶ ἡ κτήσις πλῆθος ὀργάνων ἐστί, καὶ ὁ δοῦλος κτημᾶ τι ἔμψυχον, καὶ ὡσπερ ὄργανον ὀργάνων πᾶς ὑπηρέτης
Aristotle, *Politics*, Perseus Digital Library, 1253b.
<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0086.tlg035.perseus-grc1:1.1253b>

23 Aristote, *Œuvres Complètes...*, 1255b, s. 2331.

24 A.g.e, 1255b, s. 2332.

bağlamındaki bu eşitsizlik gelecekte de devam edecektir, ancak kent bağlamında özgür ve eşit olacaklardır. Siyasi iktidar, eşit ve özgür insanlara aittir. Hanede ise bu karı-koca arasındaki ilişkiye karşılık gelir. Siyasi ve kraliyet güçleri yönetilenlerin refahı ile ilgilenirken, kraliyet gücünde efendi öncelikle kendi çıkarları ve dolaylı olarak kölenin çıkarları ile ilgilenir. Yönetilenler arasındaki niteliksel fark, bahsedilen güçler arasındaki niteliksel ayrımı mümkün kılar. Bu nedenle Aristoteles şu görüşe karşı çıkar: yönetenler arasındaki fark, yönetilenlerin nüfusuna göre nicelikselidir. Bir efendi küçük bir köle grubunu yönetir, bir hane reisi efendiden birkaç kişi daha fazla insanı yönetir çünkü kölelerin yanı sıra aile üyelerini de (eşler ve çocuklar) yönetir, politikacı veya kral ailelerden oluşan kenti yönetir. Bu fark, Aristoteles'in şu ifadesinin ardından belirttiği gibi, yönetilen insan sayısının çok ya da az olmasına dayanmaz: "Bir politikacının, bir kralın, bir hane reisinin, bir köle efendisinin aynı şey olduğunu düşünenlere gelince, onlar haklı değildir."²⁵ Yani yönetilen insanların özgür ve eşit olup olmaması niteliksel bir farktır. Efendinin bir bilimi/sanatu vardır ama bu ona efendi denmesinin nedeni değildir. Aynı mantık köle ve özgür insan için de geçerlidir. Efendinin bilgisinin içeriği köle edinmek değil, kölelerin kullanımından ibarettir. Bu sanat özellikle önemli değildir: Efendi, kölenin nasıl yapılacağını bilmesi gereken görevleri yerine getirmek için köleye nasıl komut vereceğini bilmelidir. Bundan kaçınabilen efendilerin bu işi üstlenen bir kâhyası vardır, böylece siyaset veya felsefe ile meşgul olabilirler. Köleler bilimine gelince, Aristoteles bunun tam olarak Sirakuza'da öğretilen şey olduğunu belirtir. Bu öğretim

25 A.g.e, 1252a, s. 2323.

ὄσοι μὲν οὖν οἴονται πολιτικὸν καὶ βασιλικὸν καὶ οἰκονομικὸν καὶ δεσποτικὸν εἶναι τὸν αὐτὸν οὐ καλῶς λέγουσιν

Aristotle, *Politics*, Perseus Digital Library,, 1252a.

<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0086.tlg035.perseus-grc1:1.1252a>

sıradan işleri, yemek pişirme sanatını ve aynı türden diğer hizmetleri içerir. Sonuç olarak, “farklı insanların gerçekten de farklı görevleri vardır, bazıları daha değerli, diğerleri daha vazgeçilmezdir”²⁶ . Hane bağlamında, Aristoteles kölelerin işinden şu şekilde bahseder: “vazgeçilmez görevlerde fiziksel yardım hem kölelerden hem de evcil hayvanlardan gelir”²⁷ ve “köle vazgeçilmez görevler için faydalıdır”.²⁸ Köle edinme sanatı (mülk edinme sanatı) efendinin ya da kölelerin biliminden farklıdır.

Edinme sanatı (*χρηματιστικός*) ile hane yönetimi (*οικονομικός*) özdeş değildir. Birincisi malları sağlarken, ikincisi onları kullanır. Mal edinme sanatını icra eden kişinin işlevi, para ve malların hangi kaynaklardan elde edileceğini bilmektir. Ve bir tür mal edinme, hane yönetiminin doğal bir parçasıdır. Depolanabilen ve yaşam için gerekli olan ve bir siyasi ya da hane topluluğu için yararlı olan mallar bu tür bir edinim yoluyla temin edilmelidir ya da bu mallar zaten orada olmalıdır. Dolayısıyla çiftçilik yapmanın, yiyecekleri gözetmenin ve yönetmenin bu edinme sanatının bir parçası olup olmadığı sorusu çok önemlidir. Farklı gıda türleri, yani beslenme farklılıkları, doğal olarak hem hayvanlar hem de

-
- 26 Aristote, Œuvres Complètes..., 1255b, s. 2332.
 ἔστι γὰρ ἕτερα ἐτέρων τὰ μὲν ἐντιμότερα ἔργα τὰ δ' ἀναγκαίστερα
 Aristotle, *Politics*, Perseus Digital Library,, 1255b.
<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0086.tlg035.perseus-grc1:1.1255b>
- 27 Aristote, Œuvres Complètes..., 1256b, s. 2334.
 ἡ γὰρ πρὸς τὰναγκαῖα τῷ σώματι βοήθεια γίνεται παρ' ἀμφοῖν, παρὰ τε τῶν δούλων καὶ παρὰ ἡμέρων ζώων
 Aristotle, *Politics*, Perseus Digital Library, 1256b.
<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0086.tlg035.perseus-grc1:1.1256b>
- 28 Aristote, Œuvres Complètes..., 1260a, s. 2342.
 τὰναγκαῖα χρήσιμον εἶναι τὸν δούλον
 Aristotle, *Politics*, Perseus Digital Library, 1260a.
<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0086.tlg035.perseus-grc1:1.1260a>

insanlar için yaşam tarzlarını birbirinden ayırır Aristoteles. Hayvanlar etobur, etçil ya da hepçil olabilirler. Beslenme şekilleri için avantajlı olan koşullara bağlı olarak tek başlarına ya da gruplar halinde yaşarlar. İnsanlar için, kendi kendine yetebilenler, yani yiyeceklerini toprağı işleyerek ya da kendiliğinden ekilenlerden elde edenler ve yiyeceklerini takas ya da ticaret yoluyla elde edenler için farklı yaşam tarzları vardır. Bu ilk tip göçebelerin, köylülerin, korsanlık, balıkçıların, avcılarının yaşam tarzlarını içerir. Aristoteles'e göre, göçebeler insanlar arasında en tembel olanlardır çünkü yiyecekleri evcil hayvanlardan gelir ve bu ağır bir çalışma gerektirmez, işleri sadece otlamak için hareket eden sürülerini takip etmektir. İkinci olarak, toprağı işleyen köylüler insan ırkının çoğunu oluşturur. Yiyecek için meyve yetiştirirler. Üçüncü olarak, korsanlık, balıkçılık, kuş veya vahşi hayvan avlamak gibi avcılık türleri vardır. Bazıları ise kendi kendilerine yetemeseler bile bu faaliyetlerden bazılarını birleştirerek iyi bir yaşam sürer. "Örneğin bazı göçebeler aynı zamanda korsan, bazı çiftçiler de avcıdır.²⁹ Ve diğer işlerle pek çok kombinasyon mümkün. Zamanlarını, ihtiyaçlarının onları mecbur kıldığı işlerin bir kombinasyonunda geçirirler.

Aristoteles'in bu farklı yaşam biçimleriyle açıkladığı edinme sanatının ilk türü doğal olandır. Bu sanatın birincisine benzeyen ikinci türü ise doğal değildir, daha ziyade belirli bir deneyimden ya da edinilmiş bir teknikten kaynaklanır. Aristoteles'in bu çalışma için çıkış noktası, "sahip olunan her nesnenin ikili bir kullanımı olduğu" varsayımıdır³⁰. Biri nesneye özgüdür, diğeri takas içindir ve ikincisi nesneye özgü değildir çünkü nesne takas amacıyla üretilmemiştir. Değişim sanatı sahip olunan tüm nesnelere ilgilidir. Başlangıç noktası doğaya uygundur çünkü insanlar bazı şeylerden gereğinden

29 Aristote, Œuvres Complètes..., 1256b, s. 2334.

30 A.g.e., 1257a, s. 2335.

fazla, bazılarında ise gereğinden azına sahiptir. İnsanlar kendi kendilerine yeterli hale gelene kadar değiş tokuşa (takas ya da küçük ticaret) ihtiyaç duyarlar. Sonuç olarak, en küçük topluluk olan hanede mübadele işlevi yoktur; ancak topluluk genişledikçe bu işlev kendini gösterir. Aristoteles’e göre, ilkel hanede her şey paylaşılırken, ayrı yaşayan ve birçok şeye ihtiyaç duyanlar, birçok barbar kabiledede olduğu gibi takas yoluyla değiş tokuş yapmak zorundadır. Ancak yararlı şeyleri takas etmenin ötesine geçmezler. Bu tür bir takas doğal kendine yeterliliği amaçlar, dolayısıyla bu tür bir takas sanatı doğaya aykırı değildir. Ve edinme sanatının bir türü değildir. Ancak bu tür mübadele bu sanata neden olur, yani edinme sanatı ondan gelir. İhtiyaç duyduklarını ithal etme ve fazlalıklarını ihraç etme zorunluluğu para kullanımına neden olur. Malların taşınması her zaman kolay değildir ve bu da paranın kullanılmasına neden olur. Bu saf bir gelenektir, dolayısıyla hiçbir şekilde doğal değildir. İnsanları metallerin değeri üzerinde anlaşmaya götürür, bu da ithalat ya da ihracat için taşınmalarını kolaylaştırır. Önce demir, gümüş ya da buna benzer bir şeyin ağırlığını ya da boyutunu ölçerek ve ardından miktarı gösteren bir damga yaparak para ile bir anlaşmaya varırlar. Yani para tamamen bir uzlaşımır. Ticarete dayalı diğer edinim sanatı da bu şekilde ortaya çıkar. Başlangıçta bir tür küçük ticarettir, ancak mümkün olan en büyük kârı elde etmeye çalışma tekniğiyle geliştirilir.

Doğal edinme sanatı ve servet edinme sanatı farklıdır. Doğal edinme sanatı hane yönetimi ile ilgilidir ve amacı hanenin ihtiyaçlarını karşılamaktır. Zenginlik, gerekli olmayı elde etme sanatı olarak görülür, başka bir deyişle, “mutlak olarak değer yaratmayan, ancak değerlerin değiş tokuşuyla yapılan ticarettir”³¹ . “Para mübadelenin ilkesi ve

31 Aristote, Œuvres Complètes..., 1257b, s. 2336.

ή δὲ καπηλική, ποιητικὴ πλούτου οὐ πάντως ἀλλὰ διὰ χρημάτων μεταβολῆς.

sonudur”³² bu nedenle bu tür gereksiz olanı elde etme sanatı “saf ve basit bir artış amacıyla” yapılır. ³³

Pratik bakış açısına göre edinme sanatının türleri şu şekilde sıralanabilir: ilk tür, bu sanatın yararlı kısımlarını içerir. Birincisi, hangi koşullar altında hayvanların daha değerli olduğunu inceleyen hayvancılık deneyimidir. Daha sonra tarım, arıcılık ve hayvancılık (suda yaşayan ve kanatlı hayvanlar) deneyimleri gelir. Mübadele ile ilgili ikinci tür ticarettir ve üç kısımdan oluşur: Birincisi deniz yoluyla ticaret ve bunun üç alt bölümü gemi kiralama, nakliye ve yerinde satış. İkincisi faizle borç verme, sonuncusu ise “zanaatkârların işleri ve sadece fiziksel güçleriyle yararlı olan eğitimsiz işçilerin işleri”³⁴ gibi iki biçimi olan ücretli emek/gündelikçiliktir. İki türün arasında yer alan üçüncü tür, “hem doğaya uygun olanın hem de mübadeleyi [ilgilendiren] şeyin bir kısmını içerir: toprakla ve topraktan gelen şeyle ilgilidir”³⁵ ormancılık ve madencilik gibi. Ve birkaç alt bölümü vardır çünkü topraktan çıkarılan birçok metal türü vardır. Aristoteles’e göre, bu işlerin her bir bölümünü tam olarak incelemek yararlıdır, ancak o zaman bununla zaman harcamak kabalık olacaktır ve bu konularda çalışmak

Aristotle, *Politics*, Perseus Digital Library, 1257b.

<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0086.tlg035.perseus-grc1:1.1257b>

32 Aristote, *Œuvres Complètes...*, 1257b, s. 2336.

τὸ γὰρ νόμισμα στοιχεῖον καὶ πέρας τῆς ἀλλαγῆς ἐστίν.

Aristotle, *Politics*, Perseus Digital Library, 1257b.

<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0086.tlg035.perseus-grc1:1.1257b>

33 Aristote, *Œuvres Complètes...*, 1257b, s. 2336.

34 A.g.e., 1258b, s. 2339.

ταύτης δ’ ἡ μὲν τῶν βαναύσων τεχνῶν, ἡ δὲ τῶν ἀτέχνων καὶ τῷ σώματι μόνῳ χρησίμων

Aristotle, *Politics*, Perseus Digital Library,, 1258b.

<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0086.tlg035.perseus-grc1:1.1258b>

35 Aristote, *Œuvres Complètes...*, 1258b, s. 2339.

isteyenler için çağdaşı olan tarım bilimcilerin eserlerini³⁶ referans verir. Aristoteles işleri son çözümlemede şöyle ayırır: “İşler arasında en çok sanat gerektirenler en az şansın girdiği, en zanaatkârca olanlar bedeninin en çok zarar gördüğü, en kölece olanlar bedensel güce en çok ihtiyaç duyanlar, en alçakça olanlar en az erdem gerektirenlerdir.”³⁷ Aristoteles, elde etme sanatındaki başarıya dair bazı örnekler verdikten sonra, evlilik ve ebeveyn ilişkilerini ele alarak tamamlamak üzere hane yönetimi konusuna geri döner. Karı-koca ve baba-çocuk ilişkilerini iktidar (yöneten-yönetilen) bağlamında ele alır ve bu bağlamda onların erdemlerini ve eğitimlerini tartışır; ancak *Politika*’nın ilk kitabında Aristoteles onların işlerinden bahsetmez.

En geçerli siyasi organizasyonun araştırılması, yani en iyi rejimin incelenmesi, mükemmel olduğu düşünülen gerçek rejimlerin ve kuramcılar tarafından hayal edilen rejimlerin incelenmesini gerektirir. Aristoteles’e göre bu incelemenin başlangıcı, iyi yönetilen bir kentte neyin ortak olması gerektiği sorusudur. Aristoteles, Platon’un *Devlet*’inde bu durumdan bahsettiğini doğrudan ifade eder. En iyi olan nedir? Gerçekte uygulanan mı, yoksa Sokrates’in *Devlet*’te önerdiği, çocukların, kadınların ve mülklerin ortak olması gereken yasalar mı? Aristoteles Platon’un *Devlet*’indeki rejimi bu soru temelinde tartışmaya başlar. Sokrates’in önerisinde şu üç temel sorunu bulur: İlk olarak, Sokrates’in savunduğu yasa

36 Paroslu Chares ve Lemnoslu Apollodorus
A.g.e., 1258b-1259a, s. 2339.

37 A.g.e., 1258b, s. 2339.

εἰσὶ δὲ τεχνικώταται μὲν τῶν ἐργασιῶν ὅπου ἐλάχιστον τῆς τύχης, βαναυσώταται δ’ ἐν αἷς τὰ σώματα λωβῶνται μάλιστα, δουλικώταται δὲ ὅπου τοῦ σώματος πλείσται χρήσεις, ἀγεννέσταται δὲ ὅπου ἐλάχιστον προσδεῖ ἀρετῆς.

Aristotle, *Politics*, Perseus Digital Library,, 1258b.

<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0086.tlg035.perseus-grc1:1.1258b>

gerekliliğinin nedeni argümanından açıkça çıkmaz. İkinci olarak, ona göre, kentin amacı Sokrates'in önerdiği yolla gerçekleştirilemez. Son olarak, bu amaç kenti karakterize etmek için yeterince belirlenmemiştir. Aristoteles'e göre, Sokrates'in tezinin temeli kentin birleştirilmesi, yani kentin mümkün olduğunca tamamen bir olması gerektiğidir. Aristoteles bu akıl yürütmenin altında yatan bu temel ilkeyi reddeder, çünkü ona göre kent artık bir olmayacaktır, çünkü doğasında farklı türlerin çokluğu vardır. Çok fazla "bir" olursa da bu sefer olmaya geri dönecek ve bir hane olmaktan da öte bir birey olmaya geri dönecektir. Aslında hanenin kentten daha fazla "bir" olduğunu ve bireyin de haneden daha fazla "bir" olduğu öylenebilir. Eğer bu hedefe ulaşmaya çalışılırsa, bu kent için tehlikeli olur, çünkü yıkımına yol açar. Kent, bir haneden çok daha fazla sayıda bireyden oluşur ve bu insanlar belirli açılardan birbirlerinden farklıdır. Bu, benzer insanlardan oluşmayan kentte açıkça görülür. Kent gibi bir birimin bileşenleri nitelik olarak farklılık gösterir. Bu nedenle karşılıklı (orantısız) eşitlik kentin korunmasını sağlar. Bu özgür ve eşit insanlar için gerekliliktir; zira herkes aynı anda yönetemez. Bu zamana bağlı olarak sırayla olmalıdır, ama bu zaman bir yıllık dönemde ya da başka bir düzenlemeyle sürdürülebilir. Bu şekilde herkes yönetebilir, sanki ayakkabıcılar ve marangozlar görevlerini değiş tokuş ediyorlarmış gibi ve bu rolleri üstlenenler her zaman aynı kişiler olmaz.

Aristoteles'in *Devlet*'te rejimi tartışmaya başladığı soru: "En geçerli siyasi organizasyon nedir?" sorusudur. Aristoteles bu soruyu yanıtlamak için hem gerçek rejimi hem de kuramcılar tarafından hayal edilenleri analiz eder. Bunlardan biri de Sokrates'in *Devlet*'te önerdiği yasadır. Aristoteles, Sokrates'in önerisindeki temel sorunun şehrin birleştirilmesi olduğunu savunur, yani Sokrates'e göre kent mümkün

olduğunca tamamen bir olmalıdır, ancak Aristoteles’e göre kent doğası gereği farklı türlerin bir çokluğudur ve eğer çok “bir” olursa bu onun yıkımına yol açacaktır, çünkü bu durumda hane kentten daha fazla bir değildir ve birey de haneden daha fazla bir değildir. Ve kent sadece haneden daha çok sayıda insandan oluşmakla kalmaz, aynı zamanda özellikle kendi aralarında farklılık gösteren insanlardan oluşur. Kent bir ittifaktan ve bir kabileden farklıdır çünkü benzer insanlardan oluşan bir topluluk şehri oluşturmaz. Örneğin, bu ittifakın çıkarı niceliğine bağlıdır, yani niteliksel olarak hiçbir fark yoktur: bu ittifakın amacı askeri güçtür, içindeki tüm insanların amacı benzerdir, örneğin karşılıklı yardımdır. Ama tam tersine, kent gibi bir birimin bileşenleri nitelik olarak farklı olmalıdır. Aristoteles’in karşılıklı (mütekabil) eşitliği kentin kurtuluşunu sağlayan şey olarak görmesinin nedeni budur. Diğer adıyla orantılı eşitlik, özellikle farklı olan bileşenler arasındadır. Aynı şekilde özgür ve eşit insanlar arasında da olmalıdır. Her zaman aynı kişilerin yönetmesi siyasi topluluk için daha iyidir; ancak hepsinin doğal olarak eşit olması koşulu sebebiyle bu mümkün değildir. Hepsi aynı anda yönetemez. Bu ancak zamana bağlı olarak mümkün olacaktır ve bu zaman da bir yıl ya da belirli bir dönem sürecektir. Aristoteles, özgür ve eşit insanlar arasındaki karşılıklı eşitliğin zorunluluğu sebebiyle sanki bunlar nitelik olarak farklıymış gibi söz eder. Herkes yönetime katılmalıdır. Yönetimin eşitler arasındaki bu bölünmesi, başlangıçta birbirine benzemeyenler arasında olanı taklit eder³⁸: yönetenler ve yönetilenler, neredeyse bölünerek bir diğeri olurlar.³⁹ “Ve aynı şekilde farklı yöneticiler farklı

38 τοῦτό γε μιμεῖται τὸ ἐν μέρει τοῦς ἴσους εἶκειν τὸ ἀνομοίους εἶναι ἕξω ἀρχῆς
Aristotle, *Politics*, Perseus Digital Library, 1261b.
<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0086.tlg035.perseus-grc1:2.1261b>

39 οἱ μὲν γὰρ ἄρχουσιν οἱ δ’ ἄρχονται κατὰ μέρος ὥσπερ ἂν ἄλλοι γενόμενοι.
A.g.e.

yöneticilik makamlarını işgal etmiş olurlar.”⁴⁰ Zamansal ardılığa göre yönetimde, yönetenler ve yönetilenler arasındaki bölünme, ayakkabıcılar ve marangozların işlevlerini değiş tokuş etmelerine benzer. Aristoteles’in de belirttiği gibi, “Ve bu şekilde hepsi yönetmeyi başarır, sanki kunduracılar ve marangozlar işlevlerini değiştirir ve kunduracı ve marangoz olarak kalanlar her zaman aynı değildir.”⁴¹

Bu çalışmanın çevresel “adalet” başlıklı önceki bölümünde incelenen Platon’un *Devlet*’inde ele alınan iş bölümü konusunda Aristoteles’in işlevlerin değiş tokuşu fikri, Sokrates tarafından önerilen kente karşıt gibi görünmektedir. Aristoteles, Platon’la aynı unsurları (ayakkabıcı ve marangoz) içeren bir örnek kullanarak bu diyaloga atıfta bulunur. Sokrates’e göre bir ayakkabıcı ve marangozun işlerini değiştirmesi kent için büyük bir zarar olarak görülmez⁴² ,

40 “Herkes doğal olarak eşit olduğu için bunun mümkün olmadığı durumlarda, herkesin yönetime katılması (yönetim iyi ya da kötü olsun) aynı zamanda doğrudur; o zaman bir önceki durumun bir taklidini yapmış oluruz, çünkü o zaman bazıları yönetirken diğerleri yönetilir, her biri sırayla, sanki doğal gereği farklı olmuşlar gibi. Ve aynı şekilde farklı yöneticiler farklı yöneticilik makamlarını işgal ederler”.

Aristote, *Œuvres Complètes...*, 1261b, s. 2347.

τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον ἀρχόντων ἕτεροι ἑτέρας ἄρχουσιν ἀρχάς

Aristotle, *Politics*, Perseus Digital Library, 1261b.

<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0086.tlg035.perseus-grc1:2.1261b>

41 Aristote, *Œuvres Complètes...*, 1261a, s. 2347.

καὶ συμβαίνει δὴ τὸν τρόπον τοῦτον ὥστε πάντας ἀρχεινὸσπερ ἂν εἰ μετέβαλλον οἱ σκυτεῖς καὶ τέκτονες μὴ αἰεὶ οἱ αὐτοὶ σκυτοτόμοι τέκτονες ἦσαν

Aristotle, *Politics*, Perseus Digital Library, 1261a.

<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0086.tlg035.perseus-grc1:2.1261a>

42 “Bir kunduracının işini yapmayı üstlenen bir marangoz ya da bir marangozun işini yapmayı üstlenen bir kunduracı ya da aletlerini değiştirmeleri ya da mesleklerinden aldıkları takdir ya da her iki mesleği de yapmayı üstlenen aynı adam, tüm düzenin tersine döneceğini göz önünde bulundursak, sizce bu kente büyük bir zarar verir mi? - Pek sayılmaz,” diyor.

ancak bunun kentin dayandığı ilkeye uymadığı da bir gerçektir. Aristoteles önceki eleştirisini, “kentin bazılarının iddia ettiği anlamda doğal olarak tek olmadığını”⁴³ söyleyerek sonlandırır ve çocukların, kadınların ve mülklerin topluluğu sorununu analiz ettikten sonra, işlevlerin değiş tokuşunu eleştirmeye devam eder. Bu, Sokrates’in yönetenler ile yönetilenler arasındaki ilişkiyi meşrulaştırmak için belirli bir (soylu) yalanın kullanılmasını önerdiği Devlet’in başka bir bölümüne bir gönderme içerir. Bu soylu yalan metallerle ilgili efsanevi bir hikâyeye dayanmaktadır. Bu hikâyede, bir ruh diğerinden ruhlarını yapmak için kullanılan metallerle ayrılır. Altın yönetmeye uygun olanlar için, gümüş ise yardımcıları içindir. Bronz ve demir ise zanaatkârlar ve çiftçiler için uygundur.⁴⁴ Aristoteles’e göre bu tartışmanın zorunlu sonucu, yönetimlerin aynı kişilere verilmesi karardır ve bu yanlış bir yaklaşımdır çünkü cesur ve savaşçı erkekler arasında fitneye neden olur.

Aristoteles topluluk mülkiyetine ve kadınlarla çocukların ortak mülkiyetine farklı bir açıdan bakar. İkincisi ile ilgili olarak, Sokrates tarafından önerilen sistemin olası sorunlarını ana hatlarıyla belirtir. Bu sistemin gerçekleşmesi durumunda ortaya çıkacak sonuçları analiz eder. Sokrates’in beklentilerinin

Platon, *Œuvres Complètes*, Paris : Flammarion, 2011, 434a, s. 1597-1598.

τέκτων σκυτοτόμου ἐπιχειρῶν ἔργα ἐργάζεσθαι ἢ σκυτοτόμος τέκτονος, ἢ τὰ ὄργανα μεταλαμβάνοντες τὰλλήλων ἢ τιμάς, ἢ καὶ ὁ αὐτὸς ἐπιχειρῶν ἀμφοτέρα πράττειν, πάντα τὰλλα μεταλλαττόμενα, ἀρὰ σοὶ ἄν τι δοκεῖ μέγα βλάψαι πόλιν; οὐ πάνυ, ἔφη

Platon, *Republic*, Perseus Digital Library, 434a.

<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0059.tlg030.perseus-grc1:4.434a>

43 Aristotele, *Œuvres Complètes*..., 1261b, s. 2347.

44 Platon, *Œuvres Complètes*..., 415a, s. 1578.

Platon, *Republic*, Perseus Digital Library, 415a.

<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0059.tlg030.perseus-grc1:3.415a>

aksine, bu sonuçlar olumlu olmayacak ve uyuşmazlığı önlediği için kent için en büyük iyilik olarak kabul edilen dostluğa zarar verecek şekilde olacaktır. Mülkiyet topluluğuna gelince, Aristoteles kendince bir tür topluluğu savunur: “en iyi çözüm mülkiyetin özel olması ve kullanımını yoluyla ortak hale getirilmesidir.⁴⁵ Her durumda, Aristoteles’e göre, Platon’un çocuk, kadın ve mülkiyet topluluğuna ilişkin yaklaşımındaki temel sorun, bu konuların çiftçiler ve zanaatkarlar için belirsiz kalmasıdır. Örneğin çiftçilerin ve zanaatkarların yönetmede pay sahibi olup olmamaları gerektiğini, onların da silah taşıyıp taşınamaları ve askerlik hizmetine katılıp katılmamaları gerektiğini belirlememiştir. Çiftçilerin mülklerine kolektif olarak mı yoksa kendi başlarına mı sahip oldukları, kadınların ve çocukların her birine mi yoksa hepsine mi ait oldukları, Aristoteles’in incelediği olasılıklardır.

Aristoteles analizinde Platoncu kentin yaratılmasındaki zorlukları ana hatlarıyla belirtir. Bu zorluklardan biri kentin gerçekleştirilmesinde yatar: Yasa koyucu, kenti oluşturan unsurları ortak yemekler için birliklere, oymaklara ve kabilelere dağıtmadan ve bölmeden bir kent oluşturamazdı. “Belli bir şekilde hem hanenin hem de kentin bir olması gerekir, ama tamamen değil.”⁴⁶ Aksi takdirde, bu yasanın yaptığı tek şey koruyucuların çiftçilik yapmasını yasaklamak olur. Lakedemonialılar zaten bu yasağı uygulamaya çalışmaktaydılar.

Aristoteles, Platon’un *Devlet ve Yasalar* eserlerinde sözü edilen kentler gibi kuramsal biçimleri inceledikten sonra, iyi yönetilen kentlerde gerçekten var olan ya da orada kurulmaya yaklaşan diğer rejimleri incelemeye başlar. Aristoteles bunların sorunlarını ve avantajlarını ayrıntılı olarak inceler,

45 Aristote, Œuvres Complètes..., 1263a, s. 2351.

46 Aristote, Œuvres Complètes..., 1263b, s. 2352.

ancak bunlara kısaca değinmek çalışma açısından anlamlıdır: Kalkedonlu Phaleas’ın rejimi mülkiyet ve eğitimde var olması gereken eşitliğe dayanır, yurttaşların mülkleri eşit olmalıdır. Eğer işçilerin hepsi kamu kölesi ise ve nüfusları kent nüfusunun bir parçası olarak sayılmıyorsa, Phaleas kenti zorunlu olarak küçük olmalıdır. Miletoslu Hippodamos’un rejimiyle üçlü bir bölünmeye dayanmaktadır: kent zanaatkarlardan, çiftçilerden ve savaşçılardan oluşmaktadır. Bölge üç bölüme ayrılmıştır: kutsal, kamusal ve özel. Birincisi tanrıların geleneksel ibadeti için, ikincisi savaşçıların bakımı için ve üçüncüsü de çiftçilerin özel mülküdür. Ve sadece üç tür hukuk vardır, çünkü üç dava nedeni vardır: aşığılama, zarar verme ve cinayet. Zorluklardan biri yurttaşların bu şekilde bölünmesinde yatmaktadır. Silah ve toprak mülkiyeti ya da bunların eksikliği, her üç tarafın da tüm saygınlıkları paylaşmasını imkansız hale getirir ve bu da siyasi iktidara katılmayan insanlar arasında rejime karşı antipatiye neden olur. Sparta rejimi çalışmasının hemen başında Aristoteles, daha sonra sıkça vurgulayacağı boş zamandan (*σχολήν*) bahseder. İyi yönetilen bir kentte yurttaşlar zorunlu işlerden kurtulurlar ve boş zamanları olmalıdır, ancak boş zaman konusunda bir zorluk vardır. Aristoteles, kahyası (*ἐφορείαν*) olan efendileri inceledikten sonra, Spartalıların bu yapısını boş zamanlarını kullanma konusundaki cehaletleri açısından eleştirir. Savaş zamanında Spartalılar için bir sorun yoktur çünkü eğitimlerinde en önemli olan şey askeri tatbikattır, ancak savaştan sonra egemenliği ele geçirdiklerinde boş zaman onlar için bir sorun haline gelir. Yerel köleler olan helotlar ve “kadınlarla ilgili her konuda gevşeklik”⁴⁷ bu rejimin diğer zorluklarıdır. Girit rejimi Spartalılarınkinden daha eskidir ve Aristoteles bundan Spartalılarınkinin kökeni olarak bahseder. Bazı küçük farklılıklar olsa da, temelde benzerdirler, ancak aynı sonuçları vermemelerinin nedeni

47 Aristote, Œuvres Complètes..., 1269b, s. 2364.

Girit'in coğrafi konumu, yani uzak bir adada olmasıdır. Kartaca rejimi de önceki iki rejime benzemektedir. Kent iyi örgütlenmiştir, fitne ve zorbalık içermez ve halk sınıfı rejime layıktır. Kartaca kralları, Spartalıların aksine, her zaman aynı soydan ya da sıradan bir aileden gelmezler, ancak diğerlerine üstün gelenler arasından seçilirler ve “yaş ayrıcalığına göre belirlenmeleri yerine seçilirler”.⁴⁸ Bu rejimden sapmalar oligarşi ve demokrasi eğilimleridir. Aristoteles oligarşik sapmayı incelerken, Kartaca rejimi ile bağlantılı aşağıdaki bir hükmü “zenginliğe göre seçim oligarşik, liyakate göre seçim aristokratiktir”den farklı üçüncü bir örgütlenme sistemi olarak değerlendirir⁴⁹ : En yüksek görevlerin seçimi sadece liyakatlerine göre değil, aynı zamanda zenginliklerine göre de olmalıdır çünkü yoksullar boş zamanları olmadığı için iyi yönetemezler. Aristoteles, Kartacalılar arasında popüler olan bir uygulamayı eleştirir: tek bir bireyin birden fazla işe sahip olabileceği gibi kötü bir ilkeleri vardır. Aristoteles tek bir işin en iyi tek bir kişi tarafından yapılabileceğini iddia eder.⁵⁰ Ona göre, yasa koyucu bu ilkeyi anlamalı ve aynı kişiyi flütçü (*αὐλεῖν*) ve ayakkabıcı (*σκυτοτομεῖν*) olarak nitelendirmemelidir. ⁵¹ Eğer kent çok küçük değilse, birkaç kişinin meclislere katılması Ksenophonl ve demokratik ilkelere daha uygundur. Kentin işleri birkaç kişi arasında bölüştürülmesi, her bir iş daha iyi ve daha çabuk başarılacağı için topluluk için daha avantajlı olacaktır. “Savaş ve deniz işleri söz konusu olduğunda bu açıktır, çünkü bu iki alanda

48 A.g.e., 1272b, s. 2371.

49 A.g.e., 1273a, s. 2372.

50 (*Ἐν γὰρ ὅφ' ἐνὸς ἔργον ἄριστ' ἀποτελεῖται*).

51 ὅπερ εὐδοκμεῖ παρὰ τοῖς Καρχηδονίοις: Ἐν γὰρ ὅφ' ἐνὸς ἔργον ἄριστ' ἀποτελεῖται. δεῖ δ' ὅπως γίνηται τοῦθ' ὄραν τὸν νομοθέτην, καὶ μὴ προστάττειν τὸν αὐτὸν αὐλεῖν σκυτοτομεῖν.

Aristotle, *Politics*, Perseus Digital Library, 1273b.

<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0086.tlg035.perseus-grc1:2.1273b>

komuta etmek ve komuta edilmek, deyim yerindeyse, tüm düzeylere yayılmıştır.⁵² Aristoteles gerçekte var olan rejimler üzerine yaptığı incelemeyi, siyasi faaliyetlere hiç katılmamış olan diğer yasa koyucuları öncekilerden farklı bir şekilde sınıflandırarak sonlandırır. Siyasi işlevleri yerine getiren diğerleri kendi kentlerinde ya da yabancı kentlerde yasa koyucu olurlar. Bazıları sadece yasa koyarken, Lycurgus ve Solon gibi diğerleri aynı zamanda rejimler de oluşturur.

Rejimin tanımı ve sınıflandırılması *Politika*'nın üçüncü kitabının ana konusudur. Aristoteles'e göre rejimi anlamak için önce kenti, kenti anlamak için de yurttaşı anlamak gerekir. “İstişare etme ya da karar alma yetkisinin olduğu makamlara katılma yetisine sahip olan kişi”⁵³ yurttaş olarak tanımlanır ve “kent, kendi kendine yeterlilik içinde yaşamaya uygun olan bu türden insanların oluşturduğu topluluktur”⁵⁴. Son olarak, “rejim, kent sakinleri arasında belirli bir düzendir”.⁵⁵ Aristoteles yurttaşın erdemi konusunu çalışma üzerinden açıklar. Denizci ve yurttaş arasında bir analogi kullanır: denizci de yurttaş gibi bir topluluğun üyesidir. Yaptıkları iş

52 Aristote, Œuvres Complètes..., 1273a, s. 2373.

53 A. g. e., 1275b, s. 2379.

ὅ γὰρ ἐξουσία κοινωνεῖν ἀρχῆς βουλευτικῆς ἢ κριτικῆς, πολιτὴν ἢ δὴ λέγομεν εἶναι ταύτης τῆς πόλεως
Aristotle, *Politics*, Perseus Digital Library, 1275b.
<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0086.tlg035.perseus-grc1:3.1275b>

54 Aristote, Œuvres Complètes..., 1275b, s. 2379.

πόλιν δὲ τὸ τῶν τοιούτων πλῆθος ἰκανὸν πρὸς αὐτάρκειαν ζωῆς, ὡς ἀπλῶς εἶπεῖν.
Aristotle, *Politics*, Perseus Digital Library, 1275b.
<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0086.tlg035.perseus-grc1:3.1275b>

55 Aristote, Œuvres Complètes..., 1274b, s. 2374.

ἡ δὲ πολιτεία τῶν τὴν πόλιν οἰκούντων ἐστὶ τάξις τις
Aristotle, *Politics*, Perseus Digital Library, 1274b.
<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0086.tlg035.perseus-grc1:3.1274b>

denizcileri farklılaştırır: “biri kürekçidir, diğeri kaptan, bir başkası gözcü, bir başkası bu türden başka bir unvan alır”⁵⁶ her birinin mükemmelliği kendine aittir, ancak hepsinde ortak olan bir erdem vardır: seyir güvenliği hepsinin işidir. Aynı şekilde yurttaşlar da farklıdır ve topluluğun güvenliği onların işidir ve rejim bu topluluktur.⁵⁷ Aristoteles en iyi yurttaşın erdemi ile iyi insanın erdemini karşılaştırırken, “yöneten ya da yönetilen olmasına bağlı olarak” iki tür erdem olduğundan bahseder.⁵⁸ Ona göre bu, ölçülülük ve cesaret açısından erkekler ve kadınlar arasındaki farka benzer: bir erkek cesur bir kadın kadar cesursa korkak, bir kadın cesur bir erkek kadar alçakgönüllü ise konuşkan olarak kabul edilir, çünkü hane yönetiminde bile erkekler ve kadınlar farklıdır: erkeğin işi elde etmek, kadının ki ise korumaktır.⁵⁹

Aristoteles yurttaş tanımı konusunda çok katıdır. Bu tanıma göre, bir yurttaş yönetime katılmalıdır. Bu nedenle, “insanlar, onlar olmadan kentin var olamayacağı bahanesiyle yurttaş olarak sınıflandırılmamalıdır”⁶⁰. Dolayısıyla, örneğin, en iyi (mükemmel) kentte zanaatkârlar yurttaş değildir. Ancak onlar da yurttaş olarak kabul edilirlerse, yurttaşın erdemi tüm özgür insanlara değil, sadece gerekli işlerden muaf olanlara atfedilir.⁶¹ Köleler, tek bir bireyin gerekli işlerini

56 Aristote, Œuvres Complètes..., 1276b, s. 2382.

57 A.g.e.

58 A.g.e., 1277b, s. 2387

59 ἐπεὶ καὶ οἰκονομία ἐτέρα ἀνδρὸς καὶ γυναικός: τοῦ μὲν γὰρ κτᾶσθαι τῆς δὲ φυλάττειν ἔργον ἐστὶν
Aristotle, *Politics*, Perseus Digital Library, 1277b.
<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0086.tlg035.perseus-grc1:3.1277b>

60 Aristote, Œuvres Complètes..., 1278a, s. 2385.

61 οὐδ' ἐλευθέρου μόνον, ἀλλ' ὅσοι τῶν ἔργων εἰσὶν ἀφειμένοι τῶν ἀναγκαίων
Aristotle, *Politics*, Perseus Digital Library, 1278a.
<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0086.tlg035.perseus-grc1:3.1278a>

yapmakla yükümlü olanlardır ve eğer bunlar topluma hizmet ediyorsa, zanaatkârlar ve emekçiler gibi adlandırılırlar. Rejimlerin çokluğu nedeniyle çeşitli yurttaş türleri vardır ve Aristoteles bu insanların bu farklı topluluklarda yurttaş olarak kabul edilip edilemeyeceğini sorgular.

Aristoteles rejimi kentin yönetim organlarının ve özellikle de egemen olanın örgütlenmesi olarak tanımlar. “Aslında her yerde egemen olan kentin yönetimidir, ama yönetim rejimin kendisidir.⁶² Eğer bir kentte halk egemense, o şehre demokratik kent denir; eğer bir kent küçük bir grup insan tarafından yönetiliyorsa, o kent oligarşik bir kenttir ve rejim farklıdır. Dolayısıyla bu emsalleri analiz edebilmek için kentin ve topluluğun temellerini anlamak gerekir. Aristoteles’e göre, “insan doğası gereği politik bir hayvandır”⁶³ : başkalarının yardımına ihtiyaç duymasa bile, bu nedenle birlikte yaşamayı arzulamaya devam eder. Dil (*λόγος*), neyin avantajlı ve zararlı olduğunu ve dolayısıyla neyin adil ve adaletsiz olduğunu ortaya koymak için vardır. Bu, insanların bir özelliğidir, hayvanlardan farklı olarak, iyi ve kötü, adil ve adaletsiz ve diğer bu tür kavramlar hakkında bir duyguya sahiptirler. “Ancak bu tür kavramların ortak olması, bir haneyi ve bir kenti oluşturan şeydir.⁶⁴ Kent iki anlamda vardır: hem coğrafi hem de siyasi. İki yer konum ya da bölge olarak birbirinden ayrı olsa da siyasi olarak tek bir kentin parçası olabilirler. Kent, adaletsizliğin önlenmesi ve ticaret için kurulmuş, ortak bir mekâna sahip basit bir topluluk değildir. Bunlar kentin onsuz var olamayacağı koşullardır; ancak hepsi birlikte kenti oluşturmaz. Bir kentin var olabilmesi için bir amacı olması gerekir. Kentin amacı mutlu bir yaşamdır. Kentin temeli, mutlu yaşamda ortak olan haneler ve köyler için mükemmel

62 Aristote, Œuvres Complètes..., 1278b, s. 2386.

63 A.g.e., 1278b, s. 2387.

64 A.g.e., 1253a, s. 2326.

ve kendi kendine yeten bir yaşama dayanır. İnsanlar birlikte yaşamayı tercih ederler ve bu da dostluğu doğurur. Dostluğun sonuçları ise akrabalık ittifakları, kardeşlikler, kamusal fedakârlıklar ve birlikte yaşamanın getirdiği boş zaman aktiviteleridir. “Tabii ki bu, insanlar aynı yerde yaşamadan ve birbirleriyle evlenmeden gerçekleşmeyecektir”⁶⁵

Aristoteles de Platon’un *Devlet*’te yaptığı gibi bir kenti tarif eder. Aristoteles’e göre *Devlet*’te söylenenler incelikli olmakla birlikte yeterli değildir. Sokrates’in dokumacıyı, çiftçiyi, kunduracıyı ve duvarcıyı kentin kuruluşunda gerekli olanlar olarak gördüğünden bahseder ve sonra diğerlerini, yani vazgeçilmez hayvanları yetiştiren birini, bir demirciyi, bir toptancı tüccarı ve bir perakendeciyi ekler, çünkü bunlar ilk kent için yeterli değildir. İlk şehrin yurttaşları tüm bu kısımlardan oluşur. Aristoteles eleştirisini şu noktalara dayandırır: Birincisi, kent sanki kunduracı ve çiftçiler eşit derecede gereklimiş gibi, “iyiyi düşünerek değil” sadece ihtiyaçları karşılamak amacıyla kurulmuş gibi görünmektedir, ancak ona göre durum böyle olmayabilir, yani ikisinin gerekliliği zorunlu olarak eşit değildir. İkinci olarak Platon, toprağın genişlemesi ve komşularla temas sonucunda savaş patlak verene kadar şehre askeri bir unsur eklemeyi. Öte yandan Aristoteles’e göre Sokrates’in kentinin ilk dört yurttaşı arasında bile adaleti sağlayacak birileri olmalıdır; adaleti ve orduyu yönetenler bu ilk yurttaşlardan daha temel olmalıdır. Üçüncüsü, Aristoteles önce askeri kısım, mahkemelerde adaleti sağlayanlar ve müzakereci kısım ile ilgili son argümanı açısından bu işlerin farklı kişilere ya da aynı kişilere ait olmasının fark etmediğini belirtir ve “silah taşımanın da toprağı işlemenin de” genellikle aynı kişilere ait olduğunu ekler⁶⁶. Bir kez daha, kamu görevlilerinin hizmetinden

65 A.g.e., 1280b, s. 2392.

66 Aristote, Œuvres Complètes..., 1291a, s. 2417.

bahsederken, işin sürekli veya sırayla yapılmasına atıfta bulunmaktadır. Sürekli çalışma, bir kişinin aynı işi yapmaya devam ettiği anlamına gelirken, sırayla çalışma, bir kişinin farklı zamanlarda birkaç işi olabileceği anlamına gelir. Aristoteles, zenginlerin daha az, fakirlerin daha çok sahip olduğu nüfustaki payları nedeniyle zengin ve fakirlerin şehrin zıt kısımları olduğunun düşünüldüğünü belirtir. Bu nedenle de birbirleri üzerindeki tahakkümlerine göre demokrasi ve oligarşi olmak üzere iki rejimin var olduğunun düşünüldüğünü savunur. Tüm bu argüman, aynı kişinin hem çiftçi hem de asker olması mümkünse, aynı anda hem zengin hem de fakir olmasının imkânsız olduğu iddiasına dayanır.

Aristoteles, *Politika'nın* yedinci kitabında rejimlerin değişimlerini, korunmalarını ve yıkılışlarını inceledikten sonra en iyi rejimi konu edinir. Ona göre en iyi rejim⁶⁷ yurttaşların en iyi yaşam tarzına⁶⁸ sahip olduğu rejimdir. Hem bireyler hem de kentler için en iyi yaşam erdeme uygun eylemleri gerçekleştirmek için yeterli araçlara sahip olunan erdemli yaşamdır. En iyi rejim ancak gerekli kaynaklarla mümkündür ki bunlar da kent sakinleri ve topraklardır. Aristoteles bunları ilk olarak şu soruları sorarak ele alır: kent sakinleri “doğaları gereği ne kadar ve nasıl olmalıdırlar ve aynı şekilde bölge için de ne büyüklükte ve ne tür olmalıdır”.⁶⁹ Kentin her temel parçası gereklidir, ancak her gerekli unsur kentin bir parçası değildir. Parçaları canlı olsun ya da olmasın mülkiyet onun bir parçası değildir; ancak kentin var olması için gereklidir, temel parçalar ise kentin iyi yönetimi ve iyi bir yaşam için gereklidir. Zanaatkar ve aletleriyle emeklerinin ürünü arasındaki ilişki biri diğerinin maruz kaldığı bir eylemi gerçekleştirmesidir.⁷⁰

67 (πολιτείας ἀρίστης)

68 (αἰρετώτατος βίος)

69 A.g.e., 1326a, s. 2498.

70 A.g.e., 1328a, s. 2503.

Aristoteles'e göre, bir ev ve onu inşa edenin ortak hiçbir şeyi yoktur, ancak mimarın sanatı evin iyiliği içindir (evin uğrunadır). Kentin var olması için vazgeçilmez olan şeyleri sayarsak, kentin parçalarını bulabiliriz çünkü bunlar vazgeçilmez şeyler arasındadır. O halde bu şeyleri ortaya koymak için, bir kentin ihtiyaç duyduğu işlerin listesini dikkate almalıyız.⁷¹ Bir kentte sırasıyla gıda (yaşamak için), ticaret (çünkü hayat birçok araç gerektirir) silahlar (çünkü bir topluluğun üyeleri hem itaatsiz tebaanın isyanına karşı hem de dışarıdan gelen saldırılara karşı otoriteyi korumak için bunlara ihtiyaç duyar), belirli bir gelir (hem iç ihtiyaçlar hem de savaş ihtiyaçları için), ibadet olarak adlandırılan ilahi olanla ilgili işler, “genel çıkar sorunlarına ve yurttaşlar arasındaki adli meselelere karar veren” işler olmalıdır.⁷² Bunlar her kentin ihtiyaç duyduğu görevlerdir.⁷³ Bir kent sadece insanların tesadüfen bir araya gelmesi değildir, daha ziyade kendi kendine yeterli bir yaşam için bir birliktir ve bunlardan biri eksikse, topluluk artık kendi kendine yeterli değildir. Kentin organizasyonu bu işlere göre olmalıdır.⁷⁴ Çiftçiler, zanaatkarlar, askerler, zenginler, rahipler, adil ve faydalı işlere karar verenler sırasıyla yukarıdaki işleri yaparlar. Aristoteles farklı işlerin kime verileceğini şu şekilde sorar: Aynı kişilerin aynı anda çiftçi, zanaatkar, istişareci ve hakim (adil ve faydalı işlere karar veren) olması mümkün müdür?

71 ληπτέον τοίνυν τῶν ἔργων τὸν ἀριθμὸν: ἐκ τούτων γὰρ ἔσται δῆλον Aristotle, *Politics*, Perseus Digital Library,, 1328b.
<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0086.tlg035.perseus-grc1:7.1328b>

72 Aristote, *Œuvres Complètes...*, 1326b, s. 2504.

73 τὰ μὲν οὖν ἔργα ταῦτ' ἐστὶν ὧν δεῖται πᾶσα πόλις ὡς εἶπεν Aristotle, *Politics*, Perseus Digital Library, 1328b.
<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0086.tlg035.perseus-grc1:7.1328b>

74 ἀνάγκη τοίνυν κατὰ τὰς ἐργασίας ταύτας συνεστάναι πόλιν Aristotle, *Politics*, Perseus Digital Library, 1328b.
<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0086.tlg035.perseus-grc1:7.1328b>

Her bir işe karşılık gelen farklı insanlar mı varsaymak gerekir yoksa bazılarının bazılarına özel ve diğerlerinin ortak olması mı gerekir? Aristoteles’e göre rejimleri birinden diğerine ayıran da budur, yani demokraside olduğu gibi herkesin bu işlerin hepsine katılması mümkün olduğu gibi, oligarşide de herkesin hepsine değil ama bazılarının bazılarına katılması mümkündür. Ancak en iyi rejim Aristoteles’in araştırma konusudur ve o, yurttaşların en iyi şekilde yönetilen ve adil insanların bulunduğu kentte siyasi faaliyetler ve erdemi geliştirmek için kesinlikle boş zamanı olan bir yaşam sürmeleri gerektiğini düşünür. Dolayısıyla çiftçiler, zanaatkârlar ve tüccarlar bu şehrin yurttaşları olamazlar çünkü yaşamları aşağılık ve erdeme aykırıdır, çünkü siyasi faaliyet ve erdemin gelişimi için gerekli olan boş zamandan yoksundurlar. İkincisi (erdemin gelişimi) muhtemelen eğitim anlamına gelmektedir. Bu üç kent unsurunu dışarıda bırakan Aristoteles, aynı soru biçimini şehrin en mükemmel iki parçasına uygular, bunlar askeri parça ve istişare eden ve adil kararlar veren parçadır. Bu nedenle Aristoteles şöyle sorar: “Bunlar farklı mı kabul edilmeli, yoksa her ikisi de aynı kişilere mi emanet edilmeli?”⁷⁵ ve “bir şekilde aynı kişilere, başka bir şekilde farklı kişilere emanet edilmeli” şeklinde cevap verir.⁷⁶ Aristoteles bu akıl yürütmeyi yaşam dönemleri ile ilişkilendirerek meşrulaştırır, yani iki işin farklı yaşam dönemleri gerektirdiğini iddia eder. İnsan ancak hayatının baharında bir iş için uygun olur, diğerinde diğer iş için uygun olur. Bir yandan, ikisinden biri basiret diğeri güç gerektirir, bu nedenle farklı kişilere atfedilmeleri gerekir. Öte yandan, güce karşı koyabilenlerin her zaman komuta edilmesi imkansızdır, bu açıdan aynı kişilere atfedilmeleri gerekir; çünkü silahları kullananlar her zaman rejimin kaderini belirleyebilirler. Bu nedenle, bu iki görevin ideal rejim tarafından aynı kişilere, ancak aynı anda

75 Aristote, Œuvres Complètes..., 1329a, s. 2504.

76 A.g.e.

değil, “doğal düzene göre, güç en genç olanın, sağduyu en yaşlı olanın ayrıcalığı olmak üzere” verilmesi gerektiği kalır, böyle bir görev dağılımı her iki grup için de avantajlı ve eşit derecede adil olacaktır, çünkü bu görev dağılımı liyakate uygunluk ilkesi üzerine kuruludur. Askeri kesim ile istişareci ve adil kararlar veren kesim kentin yurttaşları olarak mülk sahibi olması gereken iki sınıftır. “Zanaatkâr sınıfı yurttaşlığa katılmaz, erdem zanaatkarı olmayan başka herhangi bir sınıf da katılmaz.”⁷⁷ Çiftçiler zorunlu olarak köle ya da çevredeki barbarlardan oldukları için mülkiyet de bu iki sınıfa ait olmalıdır. Kentteki rahiplerin örgütlenmesine gelince, bir çiftçi ya da zanaatkâr rahip olmamalıdır çünkü tanrıları onurlandırma işi kentin yurttaşlarına uygundur. Ve siyasi organ askeri kısım ve istişari kısımdan oluştuğu için, rahiplik işi bu iki sınıfın yaş nedeniyle işi bırakan emekli üyelerine verilmelidir. Sonuç olarak, çiftçiler, işçiler ve tüm zanaatkarlar sınıfı kent için gereklidir, ancak askeri kısım ve istişari kısım kentin parçalarıdır ve bu bölümlerin her biri sürekli ya da dönüşümlü olarak diğerlerinden ayrılır.⁷⁸ Aristoteles’in en iyi rejiminde, askeri sınıf çiftçi sınıfından farklı olmalı ve kent gruplara ayrılmalıdır. Bu bölünmeyi meşrulaştırmak için Mısır, Girit ve İtalya’dan tarihsel örnekler kullanır. Aristoteles, kent sakinleriyle ilgili bu konuyu, bunun en iyi rejim için gerekli kaynaklardan biri olduğunu söyleyerek sonlandırır. Diğer gerekli kaynak olan toprağa gelince, Aristoteles “toprağın silah sahibi olanlara ve siyasi hayata katılanlara ait olması gerektiğini” iddia eder, ancak Platon’un aksine, kullanımını ortak olsa bile bu mülkiyet ortak olmamalıdır, çünkü ona göre “hiçbir yurttaş

77 A.g.e., s. 2505.

78 Aristotle, *Politics*, Perseus Digital Library, 1329a.
<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0086.tlg035.perseus-grc1:7.1329a>

geçim araçlarından yoksun olmamalıdır”⁷⁹. Aristoteles kentin konumunu ve surlarını, ortak yemekleri, dini yapıları ve agorayı inceledikten sonra iyi yönetilen kentin amacını mutluluk olarak belirler ve yurttaşların erdemli kılınması gerektiğini iddia eder. *Politika*’nın sonunda Aristoteles, yönetenler ve yönetilenler arasındaki ilişkiden başlayarak eğitimi ayrıntılı bir şekilde tartışır.

Örnek Yurttaş: Ksenophon’un *Ekonomi*’si

Ksenophon diyalogda kendisini şimdiki zamanda anlatan bir tanık anlatıcı olarak konumlandırır. Diyalogun konusu ev düzeni (mülk yönetimi, ekonomi: *oikonomía*) olarak ortaya konur ve diyalog ekonominin bir sanatın (bilgi) adı olup olmadığı sorusuyla başlar ve “mülk yönetimi konusunda eğitilen adamın evini iyi yönetmesi gerektiği ortaya konur. Sokrates daha sonra sorgulamasına başkasının evini yöneten bir kişinin yetisinin ne olduğunu, bu iş için maaş almaktan ibaret olan yetinin ne olduğunu ve son olarak evin büyümesini sağlayan yetinin ne olduğunu sorarak devam eder. Tartışma, evi (*oikos*), belirlenimi zenginlik ve faydalı olan her şey olan bir mülk olarak tanımlamaya kadar devam eder. Bu nedenle, bir şeyin yararlı olması ve zenginliği belirlemesi için, kişinin onu nasıl kullanacağını bilmesi gerekir. Bu sonuç Sokrates tarafından titizlikle ele alınır. Bu sonuç daha sonra Sokrates tarafından uzun uzadıya nitelendirilir: Bir adam “zar oyunları, uygunsuz arkadaşlar” gibi “kendilerini zevklere veren aldatıcı metresler” tarafından yönetildiğinde bu bilginin hiçbir faydası olamaz.⁸⁰ Bir adam oburluğun, şehvetin, şarap içmenin ve onur uğruna çok para harcamanın kölesi olmuşsa, bu bilginin eve hiçbir faydası yoktur. Bilgiye yapılan bu vurgu diyalogda önemli bir yer tutar. Kritoboulos evini (*oikos*) büyütme

79 Aristote, Œuvres Complètes..., 1330a, s. 2506.

80 Xénophon, *Économique*, Paris : Les Belles Lettres, 1949, I.20, s. 36.

istememesine ve ne yapması gerektiği konusunda Sokrates'ten tavsiye istemesine rağmen, Sokrates ev yönetiminin pratik uygulamasına ilişkin hiçbir tecrübesi olmadığını belirtir. Sokrates'in yaklaşımı Kritoboulos'unkinden farklıdır: Sokrates zenginliğe yeterlilik açısından bakar, bu yüzden sahip olunanların basit ihtiyaçları karşılayıp karşılamadığını sorar. Kritoboulos ise siyasette aktif olmak istemektedir ve bu alanda başarılı olmak için ekonomik yeterlilikler bir ön koşuldur. Sokrates, Kritoboulos'un amacına ulaşmak için kentteki ekonomik açıdan yetenekli yurttaşları incelemeyi önerir. Onlar “daha az zaman kaybı, daha az zahmet ve daha fazla kârla” mesleklerini icra edenlerdir.⁸¹ Tartışma ekonomiyi oluşturan çeşitli görevlere döner: ev inşa etmek, mülkleri düzenlemek, köleleri yönetmek, çiftçilik yapmak, at yetiştirmek ve eşleri eğitmek. Sokrates daha sonra ev idaresi konusundaki deneyimsizliğini göstermek için diyaloga İskhomakhos karakterini dahil edecektir. Sokrates'in bilgisi vardır ama pratik değildir. Bir evi yönetmek için gereken çalışma alanları hakkında genel bir görüşür ve Kritoboulos'un uygulamaya koyabileceği uygun bir ekonomik yaklaşım önermeye çalışmaktadır.

Sokrates, ekonominin bir yönüne, yani tarıma pratik bir yaklaşımı olan Pers kralını örnek alır. Sokrates'e göre bu iyi bir örnektir çünkü Pers Kralı topraklarını denetler, üretimi en üst düzeye çıkaran valilere ödeme yapar, ihmal edenleri cezalandırır ve bahçelerine kendi elleriyle bakar. Savaşla olduğu kadar tarımla da ilgilenir. Eserin bu bölümünde tarım böylece ana konu haline gelir. Bilginin yararlı olmasını engelleyen oburluk, şehvet ve benzeri zevklerin aksine, tarımın zevkleri aslında olumlu sonuçlara yol açar: tarım insanlara yiyecek (yaşamak ve zevk için), süs eşyaları, kurbanlık hayvanlar, çalışarak dayanıklılık ve fiziksel güç,

81 A.g.e., II.18, s. 41.

savaş ve çiftçilik için atlar, toprakları savunma güdüsü, onu tehlikelerden koruma becerileri ve kırsalda tüm aile için hoş bir ortam sağlar. Toprak ve toprağın işlenmesi insanlara adaleti öğretir; zira “bir toprak parçası her şeyden önce adalete saygı duyar; aldığı tohumu iyi ve adil bir şekilde geri verir”.⁸² İnsanlara savaş zamanlarında hayatta kalma, ortak askeri eylemlere liderlik etme, erkekleri savaşmaya ve kararlı olmaya teşvik etme yeteneği verir. Sokrates tarımı üstün bir sanat olarak tanımlar ve şu atasözünü aktarır: “Tarım diğer sanatların anası ve koruyucusudur”⁸³ çünkü toprak “insanların rızkını çıkardığı yerdir”⁸⁴ . Dahası, bu iş “öğrenmesi en kolay” ve “uygulaması en keyifli” iş olarak kabul edilir ve bedene “en büyük güzelliği ve canlılığı” vererek zihni arkadaşlarla ve kentle ilgilenmek için özgür bırakır. Tarım, bireysel faydalarının yanı sıra, “toplumdaki en iyi ve en sadık yurttaşları” üreterek şehir için de yararlıdır.⁸⁵

Kritoboulos ekonomi bilgisini evini büyütmek ve siyasi hayatını finanse etmek için istemektedir. Sokrates ekonominin siyaset için arzu edilir olduğunu onaylar, ancak bunun için farklı nedenler gösterir. Tarımsal faaliyetlerin beslediği nitelikler nedeniyle, ekonomi bilgisi iyi bir insan (*καλός κάγαθός*) olmayı hayal eden herkes için vazgeçilmezdir. Kritoboulos ve Sokrates arasındaki diyalog, ekonominin birey ve toplum için faydalarını şu ilke etrafında tanımlayarak tarıma en iyi yaklaşım olduğuna dair tartışmalarla devam eder: “iyi olanı yapmak ve zararlı olanı yapmamak”.⁸⁶

Sokrates, ekonomiyi olması gerektiği gibi iyi birinden (*kalos kagathos*) öğrenmek için İskhomakhos’u diyaloga

82 A.g.e., s. 53

83 A.g.e., V.17, s. 54.

84 A.g.e., VI.8, s. 57.

85 A.g.e.

86 A.g.e.,

dahil eder. Buradaki kalos kagathos (καλός κάγαθος) ifadesindeki kalos “iyi, güzel” anlamına, kagathos ise erdemli anlamındadır. Antik Yunan düşüncesinde ifade bir bütün olarak ele alındığında iyi, cesur, adil, yakışıklı, dürüst gibi anlamları taşır, sosyal ve askeri göndermeleri mevcut olup, centilmen veya savaş kahramanı çok Latinleştirilmiş bir karşılıktır. Eserin Ari Çokona'nın yaptığı Türkçe çevirisi okunduğunda bu ifadenin metnin tamamında tutarlı bir biçimde “örnek yurttaş” olarak ilerlediği görülür.⁸⁷ Bu belki ifadenin sözlük anlamında karşılığını vermese de, metnin bağlamı anlamında çok doğru bir tercih gibi gözükmektedir; zira Sokrates, diyaloga İskhomakhos'u tam da şu şekilde sunar: “Erkek, kadın yerli, yabancı herkesin İskhomakhos'tan hep örnek yurttaş diye söz ettiğini duyunca da onunla görüşmeyi denemeye karar verdim.”⁸⁸ Ksenophon, Sokrates'e İskhomakhos'u diyaloga dahil etmek için sunduğunda kalos kagathos (daha çok sıfat ifade eder gibidir) ifadesinin içeriğini “yurttaş, kent sakini” olarak “astos” ile doldurur.

Sokrates İskhomakhos'un öğrencisi rolünü oynar, ancak bu daha çok, ikisi arasında bir Sokrates tarafından zaten savunulan ekonomi yaklaşımı üzerine bir uyumu göstermek amacıyla. Böyle bir yaklaşım, İskhomakhos ile karısı arasında, karısının talimatlar aldığı bölümde bulunabilir. İskhomakhos “Kraliçe arı”⁸⁹ metaforunu kullanarak karısının evdeki konumunu (οἶκος) tanımlar. Bu talimatlar ev kölelerinin gözetimini, her eşyanın özenle seçimini, uygun konumunu, her şeyin bir düzen içinde tutulmasını, ev içi hiyerarşide

87 Ksenophon, *İktisat Üzerine -Oikonomikos-*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2. Basım, 2021, s.29.

88 ἐπεὶ οὖν τὸν Ἰσχομάχον ἤκουον πρὸς πάντων καὶ ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν καὶ ξένων καὶ ἀστῶν καλὸν τε κάγαθὸν ἐπονομαζόμενον, ἔδοξέ μοι τοῦτ' ἐπειραθῆναι συγγενέεσθαι.
Xenophon, *Économique...*, VI.17, s. 58.

89 A.g.e., VII.17, s. 61-62.

astların atanmasını ve eğitilmesini, egzersiz yoluyla sağlıklı bir bedenin geliştirilmesini ve gerçek güzelliği kapsar. İskhomakhos bir kadının eğitimini biçimlendirir, böylece kadın evlerini büyötmeye nasıl katkıda bulunabileceğini sormaya teşvik edilir (oikos). İskhomakhos’un ekonomik çaba tanımı sadece Sokrates’in yaklaşımıyla uyumlu olmakla kalmaz, aynı zamanda ev (oikos) de kendisinininki ile aynı amaç tarafından yönetilir. Dahası, İskhomakhos hazzın ekonomi üzerindeki kötü etkisine dair aynı farkındalığa sahiptir: obur, ayyaş, uykucu ve azgın olmaması için, hizmetçi kendini kontrol edebilmesi özelliğine göre seçilir. Evin idaresine gelince, İskhomakhos’un yaklaşımı karı ve kocanın ev içinde birbirini tamamlayan roller üstlenmesidir (oikos). Biri içeride diğeri dışarıda olmalıdır çünkü “ilahi kudret her birine en doğal yetenekleri vermiştir”.⁹⁰ Evi büyötmeye sürecinde karı ve koca başarı ve başarısızlığa eşit derecede katkıda bulunur. Bu yaklaşım da ev içi iş bölümü anlayışları da Sokrates ile benzerdir ve Sokrates’in Kritoboulos’a kadınların eğitimi konusunda anlattıklarında tam olarak bulunur.⁹¹ İskhomakhos, ev içindeki bu iş bölümü temelinde tartışmayı tarlaların ve işçilerin idaresine kadar genişletir. Ona göre, bu işlerin idaresi düzenli bir katılımı gerektiriyordu, bu yüzden İshakomakhos bizzat tarlalara giderek işçilerini gözleme ve devam eden tarımsal işleri inceleme fırsatı buldu. Sabah erkenden tarlalara gitmesinin tek nedeni bu değildi; tarlalarda egzersiz yapabilir, yürüyebilir ya da koşabilir ve süvari talimleri yapabiliirdi. İskhomakhos, sağlık, zenginlik ve aynı zamanda askeri anlamda güç için iyi olan bu faaliyetleri bir araya getirir. Ona göre İskhomakhos, tutumlu olmanın avantajlarından en iyi şekilde nasıl yararlanılacağına dair iyi bir örnektir. Sokrates,

90 A.g.e., VII.30, s. 64.

91 “Eve mal getiren genellikle kocanın faaliyetleridir, ancak bunların bedelini ödeyen çoğunlukla kadının yönetimidir. Her şey iyi yapılırsa ev zenginleşir; kötü yapılırsa çöker.
A.g.e., III.15, s. 45.

günlük yaşamın beklenmedik durumlarında başardıkları nedeniyle İskhomakhos'u örnek yurttaş olarak görür, bu da onun ilgilenmesini gerektiren birçok iş olduğu anlamına gelir. Kendisinin yokluğunda işlerini halledebilecek adamları bulmalıdır. Bu adamların, yani bir kahyanın eğitimi, onlara neye bakacaklarını öğretmek ile başlar. Bu adamları seçmek ve eğitmek için İskhomakhos'un basit yöntemleri vardır. Evle ilgilendiklerini gördüğünde onları över ve ödüllendirir, böylece malları paylaşır. Onlara gayretle çalışmayı öğreterek gelecekte onlara yardımcı olmak ister. Aksine, özen göstermedikleri zaman ceza alırlar. Bu yüzden İskhomakhos sözleriyle ve eylemleriyle onları can evinden vurur. Pers kralı da halkın çift sürmesini sağlamak için aynı ceza ve ödül yöntemini kullanır. İnsanlar bu şekilde yönetilir. Dahası, İskhomakhos karısının da hizmetkârlarını aynı şekilde yönetmesini önerir. Sokrates ve İskhomakhos'a göre ceza ve ödül, ev işlerinin ilkelerinden kent yasalarına kadar düzen için geçerli bir modeldir. Sonuç olarak, çiftlik yöneticisi efendisinin malına dokunmamalı ya da çalmamalıdır, ancak toprağın kendi yönetimi altında işlenmesini emretmeyi de öğrenmelidir. Sonuç olarak, adalet öğretilmelidir. Dracon'un⁹² ve Solon'un yasalarına ödül ekleyerek yapmaya çalıştığı da budur; bu yasalar, yasalara uyulmaması halinde ceza içerir. İskhomakhos Pers kralının yaklaşımını kabul eder. Bunu babasından öğrenmiştir ve bu yaklaşım aynı zamanda Sokrates tarafından önerilen modeldir. Sonuç olarak, hasat, tarla sürme için gerekli yöntemlerin bilgisi veya komuta etme yeteneği gibi nitelikler

92 Ksenophon'un takip edilen Yunanca tıpkıbasım ve Fransızca çevirisini yapan Pierre Chantraine'in bu konudaki dipnotu şu şekildedir: "Drakon kanunları Atina'da toplumsal baskıyı düzenleyen ilk kanundu. Şiddetleriyle ün salmışlardı. En çok cinayetle ilgili yasalarına aşınayız. Hırsızlıkla ilgili yasalarına gelince, bakınız Plutarkhos, Solon'un Hayatı 17: neredeyse tüm suçlar için tek ceza ölümdü, böylece sebze ya da meyve çalanlar kutsal şeylere saygısızlık eden ve cinayet işleyen suçlular gibi cezalandırılıyordu".

A.g.e., s. 90.

kazanır. Bu kez Sokrates, İshakomakhos'tan kendisine sadece tarım tekniğini değil, aynı zamanda “uygulanması hoş, onurlu, tanrılar ve insanlar tarafından sevilen”⁹³ ve dahası öğrenmesi en kolay sanat olan tarım bilgisini de öğretmesini ister. Bu sanat bu niteliklerinden dolayı “asil” olarak adlandırılır. Tarım sanatını öğrenmeye başlamak için toprağın doğası hakkında bilgi sahibi olmak şarttır. Öğrenmesi kolaydır ve ilkeleri oldukça açıktır: arazideki bitki örtüsü, sonra komşu arazi ve son olarak toprak incelenmelidir. Nadas, ekim, yabani otların ayıklanması, hasat, harman, bağbozumu - bunların hepsi tarımın aşamalarıdır ve sanatın bütünüyle anlaşılması için her aşamanın ayrıntılı olarak öğretilmesi gerekir. Eğer birisi ekim yapmayı biliyorsa, meyve ağaçları, asmalar, incir ağaçları ve zeytin ağaçları dikmeyi de bilebilir. Bu işlerde aynı ilke vardır, ancak özellikleri bakımından farklıdırlar. İshomakhos'a göre, tarım o kadar hoşgörülü ve insani bir sanattır ki, sadece ona bakarak ve sesini dinleyerek onun hakkında bilgi edinmek mümkündür, bu da pratik sonuçlar sağlar ve kolaylığının temel nedenidir. Peki ama “tarım tüm sanatların en kolayı” ise, nasıl oluyor da bazıları başarılı olurken diğerleri olamıyor? İshomakhos'a göre bilim ya da cehalet Sokrates'in sorusunun cevabı olamaz. Yönetme sanatı tarım, siyaset, ekonomi ve askerlik sanatı için aynıdır. Sonucu belirleyen şey, bir adamın iyi çalışması ve tembellikten kaçınmak için görevlerini iyi yapıp yapmadığıdır. Askerlerini ve işçilerini motive eden iyi bilgili liderler son derece başarılıdır. Onlar kutsaldırlar ya da ilahi bir kudret onları koruyordur. Eğitim, tarımda ve diğer alanlarda işin başarılması için temel ve gereklidir; ancak eğitim tek başına yeterli değildir: İshomakhos'a göre, başarılı olmak için “iyi doğal eğilimlere sahip olmak” ve “tanrılardan ilham almak” gerekir.⁹⁴

93 A.g.e., XV.4, s.92.

94 A.g.e., XXI.11, s.115.

Diyalog zenginliğin anlamı üzerine bir tartışmayla açılır. Sokrates zenginliği sadece mal mülkle değil, aynı zamanda fayda ve refahla da özdeşleştirir. Ekonominin bir evi yönetme sanatı (*oikos*) olarak sorgulanması, başarılı bir yönetim tekniğini şart koşar. Diyalogda, iyi bir insan (*καλός κάγαθός*) iyi bir “ekonomist” olarak tarımsal faaliyet üzerinden ele alınır. Bu ana faaliyetin biçimi bir iş modeli olarak kabul edilir ve iş yönetimindeki başarı orduda da başarıya götürür. Evin örgütlenmesi ve idaresi de kentin ve ordunun yönetimi için bir model haline gelir. Metnin ana teması yönetim sanatında başarı olarak tanımlanabilir.⁹⁵

Ksenophon'un *Ekonomi'sinin* yazıldığı tarih kesin olarak bilinmemekle birlikte, birkaç yaklaşımla belli bir dönemi tespit etmek mümkündür. Bu yaklaşımlardan biri, metinde açık ya da örtük olarak yer alan belirli olaylar hakkında yorum yapmaktır. Diğeri ise karakterlerin etrafındaki içeriği analiz etmektir. Bu, kesin tarihi keşfetmek için bir rehber olabilir. Metnin biçimine ve düzenine odaklanan bir başka analiz ise aynı döneme ait metinler arasında bir karşılaştırma yapmaya çalışır.⁹⁶ Bu dönemde Yunanistan anakarası, Atina ve Sparta arasındaki çatışmanın bir sonucu olarak temel politikasını hızla değiştirmektedir. Çok sayıda bölgesel güç, güç kazanmaya başlamakta, politika değişmekte, savaşlar daha şiddetli hale gelmekte, paralı askerler, hafif birlikler ve süvariler ve askeri teknikler, ekonomik eşitsizliğin muazzam bir şekilde arttığı Yunanistan anakarasında zemin kazanmaktadır. Peloponez Savaşı Atina için yenilgiyle sonuçlanır. Savaşın son çarpışması olan Aigos Potamos

95 Foucault'ya göre, “...yönetim sanatıdır ve metin boyunca en sık tekrarlanan tema da bu sonuncusudur.”
Michel Foucault, *Histoire de la Sexualité*, Cilt 2 L'usage des plaisirs, Paris: Éditions Gallimard, 1984, s. 169.

96 Delebecque'in şematik analizine göre *Economica* ayrı ayrı yazılmış iki bölüme ayrılır. Bir bölüm MÖ 381 civarında Scillonte'de, diğeri ise 362 civarında Atina'da yazılmıştır.

Savaşı Atinalıları açlıkla yüz yüze getirir çünkü Sparta'nın Hellespont'u ele geçirmesiyle Atina'nın tahıl ithal etmesi imkânsız hale gelir. Spartalılar açlık çeken Atinalılara karşı kesin zaferi kazanır ve MÖ 404 yılında şehir surları onlar tarafından yıkılır. Bu savaş sırasında Atina savunma gücünde bir asker olan Ksenophon, hayatının ilk döneminde Atina'nın güç kaybına ve iç savaşa tanıklık eder. Ksenophon, MÖ 401 civarında küçük bir satrapın topraklarını korumak için Pers ordusuna katıldığında paralı asker olur. Ksenophon, Agesilaus II adlı Spartalı bir generalin ordusunda paralı asker olarak Koronia Savaşı'nda (Korint Savaşı'nda bir muharebe) birleşik bir Atina ve Thebai kuvvetine karşı savaşıır. Sonuç olarak Atinalılar onu vatana ihanet suçlamasıyla sürgüne mahkûm ederler. Ksenophon, Koronia Savaşı'ndan (MÖ 394) sonra Philesia ile evlenir ve Atinalılara karşı başarılı bir şekilde savaştığı için Lakedemonialıların kendisine verdiği Skillountia'daki bir arazinin (mülkün) sahibi olur. Yazar ve eserinin içeriği arasında bir paralellik kurarsak, bu eserin yazılış tarihini ya bu dönem ya da Ksenophon'un Skillountia'da yaşadığı 390-371 döneminden sonrası olarak vermemiz gerekir. En kesin ipucu, Ksenophon'un metinde Genç Kyros'un ölümüne atıfta bulunmasıdır.⁹⁷ Bu da eseri MÖ 401'den sonraya tarihlememizi sağlar. Eserin içeriği Ksenophon'un yaşamıyla da örtüşür. Diyalogun temel konuları, bir yandan İshomakhos'un karısının ev idaresindeki konumu (oíkoc), diğer yandan da bir toprak ağası olarak tarımsal faaliyetlerin yönetimidir.

Metinin yazıldığı dönemde kıta Yunanistan'ının karşı karşıya olduğu temel sorun iktidar krizidir. Yunanistan'daki iki kutuplu iktidar yapısı, yani Atina ve Sparta arasındaki çatışma çözülmeye başlamaktadır. Sonuç olarak, yönetim modellerinin tartışılması Yunan dünyası için şartırtıcı değildir.

97 Xenophon, *Économique...*, IV.18-19, s. 49-50.

Ksenophon'un Sparta'ya minnettar olmak için iyi nedenleri vardır ve belki de onlar için en iyi iş modelini düşünmeye çalışmaktadır. İster Spartalılar için bir otorite seçimi meselesi isterse genel bir yönetim meselesi olsun, Ksenophon bu eserinde bir yönetim modeli önermektedir. Ksenophon barış zamanında bir tarım arazisinin nasıl yönetileceği sorusunu çeşitli vesilelerle ortaya atar. Büyük ölçekli tarımın başarısı, devlet ve ordununbine benzer bir yönetim biçimini ima eder. Görünüşe göre evin (*oikos*) ve kentin yönetimi arasında niteliksel değil, sadece niceliksel bir fark vardır. Bu sadece bir noktaya kadar doğrudur, her iki durumda da kuralların insanlar üzerindeki hakimiyeti devam etmektedir. Temel fark, hane içinde yasa olmamasıdır, ancak yasalardan değil emirlerden bahsetmek mümkündür. İyi bir adamdan asil, soylu bir adama uzanan çizgi, çalışma biçimlerinin analojisiyle tarif edilir. Böylece teknik bir mesele, yani yönetim sanatı, siyasi bir mesele haline gelir.

Yönetim sanatının ana nesnesi çalışmadır. Tarımsal faaliyetten başlayarak, örnek yurttaş yani iyi bir “ekonomist”, diyalog içinde işi yönetmedeki başarı ile tanımlanır. İyi bir adamdan asil bir adama uzanan çizgi aynı çalışma modeliyle tanımlanır. Ev idaresinin pratik uygulama deneyimi, ekonominin temelinde şu ilke ile bulunur: iyi olanı yapmak ve zararlı olanı yapmamak. Örnek yurttaş olarak adlandırılan İskhomakhos, bu yakıştırmanın nedenlerini evindeki işlerle açıklar. İskhomakhos'un evindeki iş dağılımı (*oikos*), yani kendisinin ve karısının görevlerinin dağılımı, çalışma modelinin ilk köşe taşlarından biridir. Bu, ev işlerinden kent yasalarına kadar genişletilebilecek düzenin temelidir.

Sokrates, İskhomakhos ile karşılaşmasını anlatırken, her zamanki rutininde, agorada (pazarda, meydanda) bir şeyler yapmayı asla bırakmayan, her zaman meşgul olan İskhomakhos

iş alışkanlıklarının aksine Kurtarıcı Zeus tapınağının portikosunun (revak) altında kollarını kavuşturmuş bir şekilde duruyor gibidir. Sokrates zamanını nerede geçirdiğini ve meşgul olmadığı zamanlarda ne yaptığını sorar. Örnek yurttaş olmak için ne yaptığını merak ettiğini ve muhtemelen İskhomakhos’un evde durmadığını düşündüğünü ekler.⁹⁸ Sokrates’in yer ve iş hakkındaki bu sorusu diyalogu metnin ana konusuna açar. İskhomakhos Sokrates’e her zaman evde durmadığını söyler ve karısının tek başına ev işlerini yönetme konusunda çok yetenekli olduğunu ekler.⁹⁹ Sokrates karısının bunları yönetmeyi nasıl öğrendiğini sorar ve İskhomakhos karısının eğitimini ve geçmişini onunla olan diyalogunu aktararak anlatmaya başlar. Bu bir bakıma evlerinin (*oikos*) büyümesine dayanan aile geleneğinin aktarımıdır. Karısı ona bu artışa yardımcı olmak için ne yapması gerektiğini sorar. Bunlar töre tarafından onaylanan ve tanrılar tarafından doğal olarak yetenekli kılındığı işlerdir. İskhomakhos bunları iki ilke açısından açıklar: Birincisi kişinin elinden gelenin en iyisini yapması, ikincisi ise bir işin diğerinden daha önemli olmaması ilkesidir. İskhomakhos’a göre, tanrılar kadın ve erkekleri öncelikle karşılıklı olarak mükemmel bir ortaklık oluşturmaları için eşleştirmişlerdir. Bunun için üç ana neden sıralar: birincisi, insan ırkının hayatta kalması için çocuk sahibi olmak, ikincisi, insanlar yaşlandığında bu çocukların kendilerine bakması ve üçüncüsü, insanlar hayvanlar gibi açıkta yaşayamadıkları için barınağa (*στεγνόν*)¹⁰⁰ ihtiyaç duymalarıdır. İskhomakhos bu üçüncüsüne bir açıklama getirir. Yine de insanlar barınakta yaşasalar bile, açık havada çalışarak (tarla sürmek, ekim yapmak, dikim yapmak, hayvan otlatmak) vb. Ayrıca bu erzakları koruyacak ve barınakta

98 Xénophon, *Économique...*, VII.2, s. 59.

99 A.g.e., VII.3, s. 59.

100 A.g.e., VII.20-21, s. 62.

yapılması gereken işleri yürütecek birine ihtiyaç vardır.¹⁰¹ Bu barınakta yeni doğan bebekler beslenir, tahıllardan un hazırlanır ve yünden giysiler yapılır. Bu şekilde iş, ev ile dış dünya arasında bölüştürülmüştür.¹⁰² İskhomakhos'un daha önce bahsettiği iki ilkeyi göz önünde bulundurarak, iç ve dış işler bu aynı düzen içinde tanrısallık tarafından kadın ve erkeğin doğasına uyarlandığını açıkladıktan sonra, İskhomakhos kadın ve erkeğin doğasını, neden bu işe uygun olduklarını ve farklı doğal eğilimleri nedeniyle bir çift olarak birlikteliklerinin nasıl daha faydalı olduğunu açıklar. Bunun nasıl işlediğini kraliçe arı metaforuyla açıklamadan ve her bir kişinin görevine ve yönetim sorununa geçmeden önce açıklamalarını şu şekilde sonlandırır:

“Son olarak, gelenek, ilahiyatın her bir kişiye en doğal yetenekleri verdiği meslekleri uygun ilan eder. Kadın için evde oturmak dışarıda vakit geçirmekten daha uygundur ve erkek için evde oturmak dışarıdaki işlerle ilgilenmekten daha az uygundur.”¹⁰³

Sokrates İskhomakhos ile karşılaşmalarını anlatırken, ona neden “örnek yurttaş” olarak adlandırıldığını şu soru ile sorar: “Söyle, tanrılar adına, zamanını nerede geçiriyorsun ve ne yapıyorsun?”¹⁰⁴ Bu soru Sokratik tarzın birçok izini taşır, çünkü konu artık yer ve iş olarak belirlenmiştir, dolayısıyla cevap da yer ve işi içerecektir. İskhomakhos işi iç ve dış işler olarak ikiye ayırır. İçerisi, daha önce saydığımız gibi evin işleri anlamına gelir ve hemen sonra iş, yerlerine göre erkeğe ya da kadına tahsis edilir. Başka bir deyişle, konuma göre bir iş bölümü vardır ve bu bölüm işi kimin yapacağını belirler. İskhomakhos'un durumunda bu kişi ya karısı ya da

101 A.g.e., VII.21.

102 A.g.e., VII.22.

103 A.g.e., VII.30, s. 64.

104 A.g.e., VII.1, s. 58.

kendisidir. Ona örnek yurttaş denmesinin nedeni, karısının ev işlerini yürütme konusunda çok yetenekli olmasıdır, çünkü bu nedenle dış işlerle ilgilenebilir olmasıdır.

İlk olarak, diyalogun konusundan yönetim sanatı olarak değerlendirilebilmesini Ksenophon’un en başından itibaren işin kendisini yapmaktan bahsetmediğini, bahsettiği şeyin işin yönetimi olduğunu ve bu anlamda karısına ya da kendisine atfedilen sorumluluk alanı olduğunu belirtmek gerekir. İkinci olarak, kadın ve erkeğin ilahi çiftleşmesinin üç nedeni daha önce şu şekilde sıralanmıştır: birincisi, insan ırkının hayatta kalması için çocuk sahibi olmaları; ikincisi, insanlar yaşlandığında bu çocuklar kendilerine bakmaları; ve üçüncüsü, insanlar hayvanlar gibi açıkta yaşayamadıkları için barınağa ihtiyaç duymalarıdır. İlk iki neden, insanın insana olan ihtiyacının doğrudan olduğu durumlardır. Ancak üçüncüsü için insanın insandan başka bir şeye ihtiyacı vardır: Barınak. Metinde daha çok ıslak olmayan, kuru yer anlamına gelir. Barınak (*στεγνόν*)¹⁰⁵ ihtiyacı, açık havada çalışmanın sonucu olan erzakların muhafaza edilmesi için elzemdir. İnsanların giysi ve un üretmeleri için kuru bir yer sağlar. Dahası, barınak ihtiyacı konusundan yola çıkarak, İskhomakhos’un konuşması iç ve dış olarak iş bölümünü içerir. Üçüncü ve son olarak, içerinin ve dışarının nerede olduğunu belirleyen sınırları belirlenmesi gerekir. İş bölümü iş yerine göre yapılır: Ama içerisi ve dışarısı neye göre ayrılır? Burada Yunan inceliğinin bir jestini buluruz. *Ev* (*οἶκος*) için hiçbir zaman dış ya da iç anlamına gelen bir ifade kullanılmaz. *Ev* (*οἶκος*) Sokrates tarafından açıkça şu şekilde tanımlanır: “‘Ev’ bize kişinin sahip olduğu her şey olarak görüldü ve kişinin yaşaması için avantajlı olan şeyi ‘mülkiyet’ olarak

105 A.g.e., VII.20-21, s. 62.

tanımladık; sonunda, kişinin nasıl iyi kullanacağını bildiği her şeyin avantajlı olduğunu keşfettik.”¹⁰⁶

Ev (*oikos*) açıkça mülkiyet anlamına gelmektedir. Sokrates’in İskhomakhos’a daha ilk cümlesinde, yeri ve mesleği hakkında bir soru sorduğunda ve mülkle bir bağlantı yoktur: “Her halükarda tüm zamanını eve kapanarak geçirmiyorsun, sağlıklı havanı görenler buna inanmaz.”¹⁰⁷

Çember şöyle kapanır:”Soruna dönecek olursak, evde hiç kalmıyorum. Çünkü” diye ekler, “ev işleri söz konusu olduğunda, karım tek başına onları yönetme konusunda çok yeteneklidir.”¹⁰⁸ Son cümle Yunan incelikleri için çok iyi bir örnektir. Çünkü Ksenophon, İskhomakhos’un içeride hiç kalmadığını açıklarken *oikos* (*oikos*) değil *oikia* (*oikia*) sözcüğünü kullanır. Diyalogun en başındaki *oikos* sorusuna dönecek olursak, Sokrates ve Kritoboulos arasındaki diyalogda *oikia* (*oikia*) ve *oikos* (*oikos*) arasındaki farkı açıkça bulabiliriz:

Peki ‘ev’ derken neyi kastediyoruz? Onu konutla mı özdeşleştiriyoruz, yoksa konutun dışında sahip olduğumuz her şey yine de ‘eve’ mi ait? Her halükarda,” diyor Kritoboulos, “bana öyle geliyor ki, evinizin dışında sahip olduğunuz herhangi bir mülk, sahibinin şehri dışında olsa bile, yine de ‘evinizin’ bir parçasıdır.”¹⁰⁹

106 οἶκος δ' ἡμῖν ἐφαίνετο ὅπερ κτήσις ἢ σύμπασα, κτήσιν δὲ τοῦτο ἐφαμεν εἶναι ὃ τι ἐκάστῳ εἶη ὠφέλιμον εἰς τὸν βίον, ὠφέλιμα δὲ ὄντα ἠδρίσκετο πάντα τις ἐπίστατο χρῆσθαι.
A.g.e., VI.4, s. 56.

107 ἐπεὶ οὐκ ἔνδον γε διατρίβεις οὐδὲ τοιαύτη σου ἢ ἕξις τοῦ σώματος καταφαίνεται.
A.g.e., VII.2, s. 59.

108 A.g.e., VII.3., s59.

109 οἶκος δὲ δὴ τί δοκεῖ ἡμῖν εἶναι; ἄρα ὅπερ οἰκία, ἢ καὶ ὅσα τις ἐξω τῆς οἰκίας κέκτηται, πάντα τοῦ οἴκου ταῦτά ἐστιν. ἐμοὶ γοῦν, ἔφη ὁ

οἰκία sözcüğü çoğunlukla yerleşim için, *οἶκος* kelimesi ise mülk için kullanılır. Bu tanımla yere göre yapılan iş bölümü, tarlalar eve (*οἶκος*) dahil edilmiş olacağından ve dışarıdaki işleri (nadas sürmek, ekim yapmak, dikim yapmak, hayvanları otlatmak, vb)¹¹⁰ evin işi olarak kadına atanmalıdır. Ksenophon’a göre bu atama açık ve net bir şekilde geçersizdir. Türkçe karşılığı olarak “hane” sözcüğü kullanılırsa; aslında bu atama çok daha anlaşılır olur; konut olarak evi, avluyu, belki ufak bir bahçeyi de kapsayan hanenin sorumluluğun kadında oluşu; hanenin dışındaki işlerin sorumluluğun erkeğe atfedilmesi söz konusudur; haliyle *οἶκος*, mülklerin tamamı olarak haneyi ve örneğin uzaktaki tarlaları kapsayan fiziksel bir yer ifadesinden fazlasını içermektedir. Haliyle, yurttaş da bu anlamda mülkle ilişkilenebilir, bir başka deyişle mülkünü yönetme sanatı yani ekonomi aracılığıyla... Sokrates, Kritoboulos’a örnek yurttaş nasıl bulduğunu anlatırken, önce marangoz, demirci, ressam gibi zanaatkarları dolaştığını ve işlerini incelediğini ifade eder. Bu türden insanları ziyaret etmek çok da vaktini almaz, *kalos kagathos* sözcüğündeki “kalos” yani güzel ifadesi sebebiyle her yakışıklının yanına da gider; lakin fazıların ruhlarının fesat olduğunu görür ve son çözümlemede mülkünü iyi yöneten İskhomakhos’u “örnek yurttaş” olarak konumlandırır. Yakın bir okumada, zanaatkarların “bu tür insanlar” olarak zaten “yurttaş” olarak değerlendirilmediklerini, metinde kölelerin ve diğer çalışma ile ilişkilendirilen insanların hanenin mülkü olarak görüldüğünü çıkarmaya yetecek unsur vardır, geriye sadece mülk sahibi olarak “yurttaş” kalır, onunda iyi ve erdemli olanı mülkünü iyi yöneten, yönetiminde adaletli olanıdır.

Κριτόβουλος, δοκεῖ, καὶ εἰ μὴδ’ ἐν τῇ αὐτῇ πόλει εἶη τῷ κεκτημένῳ, πάντα τοῦ οἴκου εἶναι ὅσα τις κέκτηται.

A.g.e., I.5, s. 33.

110 A.g.e., VII.20, s. 62.

AİDİYET VE ÖZCÜLÜK

Platon'un neredeyse tüm yaşamı boyunca (M.Ö. 428-347) süren Atina'nın çöküşü hem politikti hem de tüm Yunan yaşamı ve düşüncesi için geçerlidir. Platon, alternatif oluşturmak amacıyla mevcut kurumları yeniden düzenlemek ya da işleyişlerini incelemek (Aristoteles'te bu çaba mevcuttur) veya mevcut veya geçmiş liderlerin veya kurumların olumsuzlanması yerine özgün bir eleştiri vardır: İyi düşünülmüş mükemmel bir kent fikri. Başka bir deyişle Platon, siyaseti güncel olaylara ya da o dönemdeki iktidar savaşlarının tarihine ya da siyaseti basit bir hegemonya mücadelesine indirgemek yerine ortak yaşamın koşullarını, hedeflerini ve kökenlerini içeren Yunan çöküşünü telafi edecek bir pozisyon aradığı için sadece "olanı" değil, "olması gerekeni" ortaya koyan bir kent tahayyül eder. Çalışmanın ilk bölümünde incelendiği üzere ihtiyaçlar temelinde kurulan bu kentte, ihtiyaçları karşılamak için insan-iş ile özdeşleştirilir ve kent yurttaşı olur. Sebebi insanın kendi kendine yetememesi, ilkesi mübadele ve tanımı ihtiyaçların karşılanması için bir araya gelen topluluk olan tarihsel olarak gerçek kentten yola çıkan Platon'un (Sokrates ve arkadaşlarının) tahayyül ettiği kentte, ihtiyaçların karşılanması için örneğin birisi çiftçi olur, diğeri

duvarcı, ötekisi dokumacı... Bunlar kentin ilk yurttaşlarıdır. Adaletin tanımı (herkesin kendi işine bakması) gereği ve bu tanıma uygun çalışma tarzı ilkesi (bir insan bir iş) sebebiyle eğer bu kentteki yaşam tarzı ihtiyaçların karşılanmasının biraz fazlasını içerirse kentin nüfusu zorunlu olarak artar ve yeni yurttaşlar yine iş, çalışma (meslek) üzerinden kente eklenir. Son çözümlemede, *Devlet*'te kentin üç unsuru da (zanaatkarlar, askerler ve koruyucular) yurttaştır. Yurttaşlık üretici sınıfa da yani çiftçilere, zanaatkarlara, tüccarlara, ücretli işçilere vb. verilmiştir. Daha sonra *Yasalar* eserinde Platon'un tahayyül ettiği kentteki rejim muhafazakarlaşır; zira ticaret ve zanaat ve onların kölelerinin işi haline getirilir.¹ *Yasalar*'daki kentteki yurttaş tahayyülü kentin ortak düzenini korumayı ve ona sahip çıkmayı amaçlayan bir yurttaştır. Bu yurttaşın “tüm dikkatini gerektiren bir görev olan kentin toplumsal düzenini korumak için yeterli bir zanaata, dahası uzun bir uygulama ve birçok çalışma gerektiren bir zanaata sahiptir: ve hiçbir insan iki uğraşı veya iki zanaatı eksiksiz bir şekilde sürdürmek için yeterli kapasiteye sahip değildir, bir işi kendisi yapıp diğerini de bir başkasına yaptırıp yönetmesi de mümkün değildir.”² *Devlet*'te ortaya konan adalet anlayışı *Yasalar*'da keskinleştirilir; zira Devlet'teki üç sınıf arasındaki işlerin değiştirilmesi asli olarak adalet ilkesini ihlal ederken (zımnî olarak zararlı olduğu belirtilse de sınıfın içindeki iş değişimi doğrudan ihlal olarak nitelenmez), *Yasalar*'daki kentte ise temel bir kural olarak hatta ikinci bir meslek sahibi olanı cezalandırarak kentte herkesin bir iş yapması öngörülür.³

1 Platon, *Laws*, Perseus Digital Library, 11.919d
<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0059.tlg034.perseus-grc1:11.919>

2 Platon, *Laws*, Perseus Digital Library, 8.846d
<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0059.tlg034.perseus-grc1:8.846>

3 Platon, *Laws*, Perseus Digital Library, 8.847
<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0059.tlg034.perseus-grc1:8.847>

Son çözümlemede, yurttaşlar için sadece tek bir sanatı icra etmeleri öngörülür: kelimenin tam anlamıyla yurttaşlık zanaatı ile örtüşen erdem sanatıdır, yurttaşlar erdem ile uğraşanlardır. Platon'un tahayyül ettiği iki kentte yurttaşlığın kapsamı açısından bu farka rağmen, söylem düzeyinde yurttaşlık, adaletin bir sonucu olarak yurttaşlar arasındaki karşılıklı uyuma ve sevgi/dostluğa⁴ dayanır, *Yasalar*'da bu ilişki aynı zamanda kentin kendisine de genişletilir⁵.

Aristoteles'in tasarladığı en iyi rejimde (iyi yönetilen kentin amacı mutluluktur ve yurttaşların erdemli olması gerekir) kentin yurttaşları “askeri kesim ile istişareci ve adil kararlar veren kesimdir” ve kentin yurttaşları olarak mülk sahibi olması gereken de bu iki sınıftır. “Zanaatkâr sınıfı yurttaşlığa katılmaz, erdem zanaatkarı olmayan başka herhangi bir sınıf da katılmaz”⁶ çünkü yurttaşların en iyi şekilde yönetilen ve adil insanların bulunduğu kentte siyasi faaliyetler ve erdem oluşması (eğitim) için kesinlikle boş zamanı olan bir yaşam sürmeleri gerektiğini düşünür ve sonuçta iki kesim dışındakiler kentin parçaları değildir. Çiftçiler, zanaatkârlar ve tüccarlar bu şehrin yurttaşları olamazlar çünkü yaşamları aşağılık ve erdeme aykırıdır, çünkü siyasi faaliyet ve erdem gelişimi için gerekli olan boş zamandan yoksundurlar. Çiftçiler, işçiler ve tüm zanaatkarlar sınıfı kent için gereklidir, ancak askeri kısım ve istişari kısım kentin parçalarıdır. Bir kentte sırasıyla gıda (yaşamak için), ticaret (çünkü hayat

4 Platon, *Republic*, Perseus Digital Library, 1.351d
<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0059.tlg030.perseus-grc1:1.351d>

Platon, *Laws*, Perseus Digital Library, 5.743c
<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0059.tlg034.perseus-grc1:5.743>

5 Platon, *Laws*, Perseus Digital Library, 3.693bc
<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0059.tlg034.perseus-grc1:3.693>

6 Aristote, *Œuvres Complètes*, Paris : Flammarion, 2014, s. 2505.

birçok araç gerektirir) silahlar (çünkü bir topluluğun üyeleri hem itaatsiz tebaanın isyanına karşı hem de dışarıdan gelen saldırılara karşı otoriteyi korumak için bunlara ihtiyaç duyar), belirli bir gelir (hem iç ihtiyaçlar hem de savaş ihtiyaçları için), ibadet olarak adlandırılan ilahi olanla ilgili işler, genel çıkar sorunlarına ve yurttaşlar arasındaki adli meselelere karar veren işler olmalıdır. Bunlar her kentin ihtiyaç duyduğu görevlerdir çünkü bir kent sadece insanların tesadüfen bir araya gelmesi değildir, daha ziyade kendi kendine yeterli bir yaşam için bir birliktir ve bunlardan biri eksikse, topluluk artık kendi kendine yeterli değildir. Kentin organizasyonu bu işlere göre olmalıdır. Çiftçiler, zanaatkarlar, askerler, zenginler, rahipler, adil ve faydalı işlere karar verenler sırasıyla yukarıdaki işleri yapanlardır. Bu konuda Aristoteles hocası Platon’un tek bir işin en iyi tek bir kişi tarafından yapılabileceği ilkesini takip ederken askeri unsurlar ile istişareci ve adil kararlar veren unsurlar için “farklı mı kabul edilmeliler, yoksa her ikisi de aynı kişilere mi emanet edilmeliler?” diye sorar ve “bir şekilde aynı kişilere, başka bir şekilde farklı kişilere emanet edilmeli” şeklinde cevap verir. Aristoteles bu akıl yürütmeyi yaşam dönemleri ile ilişkilendirerek meşrulaştırır, yani iki işin gerekliliklerine (basiret, güç) göre farklı yaşam dönemlerinde (gençlik-yaşlılık) yapılması gerektiğini iddia eder. Böylece hem bir insan bir iş ilkesi korunmuş hem de işin gereklilikleri sebebiyle liyakata göre bölüştürülmüş olur. Adalet burada da devrededir; hem iki türüyle, Aristoteles’e göre iki tür adaletten paylaştırıcı adalet, hakkın gereğine göre dağıtılması ve düzeltici adalet ise anlaşmalardaki karşılığın oranlı olmasıdır, hem de orta olarak adaletin kendisi ; zira adaletli bir (orta) biçimde hem bir insan bir iş yapmış olur hem de olmaz.

Kentin önceliği olan Aristoteles’ten ve kentin kuruluşu ile başlayan Platon’dan farklı olarak Ksenophon’un *Ekonomi*

metninde ise yurttaştan, örnek yurttaştan ve hanesinden yola çıkarak kent ve ordu yönetimi için bir modele ulaşılsa da buradaki örüntü de benzerdir : Iskhomakhos diyaloga girdiğinde boş zamanı, boş boş oturması ilk konu edilendir, daha sonra Aristoteles'te yurttaşlığın şartı olarak karşılaşılan boş zamana yapılan bu vurgu ilginçtir ; zira Iskhomakhos, örnek yurttaş olarak anılmasını ve bir bakıma da evin dışında bu biçimde vakit geçirebilmesini, iş bölümüne dayandırır : iç işlerin sorumluluğu Iskhomakhos'un karısında, dış işlerin sorumluluğu ise Iskhomakhos'tadır. Adalet yine devrededir zira Iskhomakhos karısının (mülklerini arttırabilmek için) eğitiminde Dracon'un ve Solon'un yasalarına ödüllendirmeyi eklediği, faydalı olan ödüllendirilmesi, zararlı olan cezalandırılması ilkesini uygular ve ilkenin (eğitimde) uygulanması hane içindeki diğer unsurlardan başlanarak, kente ve orduya genişletilir. Adalet ilkesinin uygulandığı bu eğitim sayesinde iş bölümü⁷ gerçekleştirilir ve Iskhomakhos örnek yurttaş olarak anılır. Ksenophon'un metni adaletin ve yurttaşlığın kavramlaştırılması açısından daha az öge içerse de, insan-yer ilişkisi açısından incelenen diğer metinlerden çok daha fazla netlik söz konusudur ; iş bölümü işin yerine göre gerçekleştirilir, mülklerin tamamı anlamına gelen ve belki de Türkçe'de "hane" sözcüğüyle karşılandığında daha uygun olabilecek "*oikos*" bu durumda "yer" anlamını taşımaz; içerisi ve dışarısının kendisine göre ayrılabilceği sözcük ise bina, yapı, avlu vb.. anlamları taşıyan "*oikia*"dır.

7 Yine Ksenophon Kral Kyros'un yaşamını ve eğitimi, imparatorluğunun kuruluşunu ve çöküşünü anlattığı Kyros'un Eğitimi eserinde, küçük kentlerle bir kişinin bir den çok zanaatla uğraştığı ve birden fazla işi birden yapan bir insanın hepsini mükemmel bir şekilde yapması mümkün olmadığından, büyük kentlerde her türlü şeye ihtiyaç duyulduğu için bir zanaatkârı geçindirmek için tek bir işin hatta bazen bu işin basit bir kısmı bile yeterli olduğu belirtir. Kyros'un sofralarının da muhteşem oluşunun sebebi, mutfağında bu ilkenin işlemesidir.

İnsan-yer ilişkisinden, yurttaş-kent ilişkisinin çıkmasını, çıkarılmasını ya da başka bir deyişle “farkı” oluşturan mülktür. Yer olarak topraklardan, barınak ya da diğer amaçlara uygun olarak kullanılan yapılardan (bina, konut), belirli bir alanı çevreleyen surlardan fazlasıdır kent ve tanımı ne olursa olsun, mülk olarak görülür; bu yüzden “adaletin mülkün temeli” olmasıyla kentin temeli olması arasında fark olmadığı iddia edilebilir. Böylece Weber’in diğer uygarlıklarda rastlamadığı vatandaşlığın, kentin bir üyesi olarak yurttaşın ve yurttaşların birliği olarak kentin özel statüsü yalnızca arkaik ve klasik Yunanlarda görüldüğü iddiasının incelenen Antik Yunan felsefe metinlerdeki karşılığı çıkarılmış olur. Diğer uygarlıklarda mülkün tek sahibi rahip-kral, tanrı-kral olduğu için, tebaasının da insan-yer ilişkisinin ötesine geçememesi olağandır; bu anlamda şöyle de okunabilir bu uygarlıkların tek yurttaşı, yurdun yani mülkün sahibi (henüz yasa, sözleşme olmadığı için “fiili anlamda”) kraldır. Mülk edinme ile yurttaşlık arasındaki ilişkide böylece kurulmuş olur; zira Aristoteles’in en iyi rejiminde yalnızca yurttaş olan iki sınıf mülk sahibi olabilir, Ksenophon’da neredeyse yurttaş ile mülk sahibi bir ve benzer anlama gelir; zıttı durumun sorgulanması bile abesle iştigal durur. Yurttaşlığın belki de genele en fazla yayıldığı Platon’un *Devlet*’indeki kentin ilkesinde yani “kişinin kendisine ait olana(kendi malına) sahip olması ve kendi işine bakması kuşkusuz adalettir”⁸ ifadesinde mülk vurgulanır.

Bütün bu incelemeler, felsefe geleneği ve tarihinin okuması perspektifinden yani başka bir deyişle bu yorum altında düşünüldüğünde aidiyet, öncelikle mülkedir. Antik Yunan düşüncesinde “kent” dolayısıyla “mülkün” merkezi konumu çağdaş bir bakış açısıyla incelendiğinde aidiyet sorusunu beraberinde getirdiği görülür. Her ne kadar adaletin

8 Platon, *Œuvres Complètes...*, 434a.

sevgi/dostluğu ve karşılıklı uyumu getireceği söylemiyle, yurttaşın diğerleriyle olan, yurttaşın kent (topluluk) ile olan bağı sürekli teşvik edilse de her yurttaşın belirli bir kente aidiyet duygusunun gelişiminde retorik çabadan çok, tarihsel arka planda Yunanlılar ile barbarlar arasındaki temasların yoğunlaşması, arkaik kolonizasyon sonucu güçlü bir topluluğa ait olma duygusunun⁹ asli gerekçe olduğu da ciddi bir argümandır.

Türkçe’de aidiyet, ait kökünden gelen tüm sözcükler “dönen, geri gelen, gelir, taalluk eden, ilgisi olan, alışkanlık” anlamını taşıyan Arapça *avdet* sözcüğünden türer. Fransızca’da aidiyet anlamını karşılayan *appartenance* sözcüğünün yolculuğu biraz daha uzundur: “Birisinin yasal mülkü olmak” anlamındaki *appartenir* fiilini isimleştiren son ek -ance eklenerek oluşur, kökünü Latince *appertinere* sözcüğünde bulur ve bu sözcük germek, uzatmak anlamındaki *pertinere* fiiline yaklaşma anlamı veren ad- ön eki eklenerek oluşur. *Pertinere* sözcüğü de yine bileşik bir fiildir; zira per- ön eki ile tutmak, elinde tutmak anlamındaki *teneo* fiilinden türer, o da Eski Yunanca *τόνος* (tónos) sözcüğünde kökünü bulur ve gergin olan veya gerginleşebilecek herhangi bir bağ, halat, kordon, müzikte akor, ton, nota anlamlarını verir. İngilizce’de durum biraz daha çetrefillidir; *belonging* sözcüğünün “mülkü olmak” ve “üyesi olmak” anlamları 14. yüzyılın sonlarından itibaren görülmektedir. “Birlikte gitmek, uygun şekilde ilgili olmak”, be- ön eki ile *longen* “gitmek” ile ya da Eski İngilizce *langian* “ilgili olmak, birlikte gitmek”ten türemiştir, belirsiz mevcuttur.- Felemenkçe *belangen*, Almanca *belangen* ve Eski İngilizcedeki *gelang* sözcükleriyle ilintili gözükmektedir. James Greenaway, kök sözcüğe eklenen bir Eski İngilizce yoğunlaştırma ön eki olan *ge-* yi vurgulayarak, ait olmak

9 Porciani, Leone. « Early Greek Colonies and Greek Cultural Identity: Megara Hyblaia and the Phaeacians », *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 41/2, no. 2, 2015, s. 9-18.

anlamını doğru ve iyi olana çok uygun olmak şeklinde yoğunlaştırır ve buradan da doğru olanla gerçekten ilişkili olduğunda “mükemmel uyum” gibi bir anlama doğru genişletir.¹⁰ Aidiyet sözcüğünün farklı dillerdeki karşılıkları için böyle bir çalışmanın genişletilmesi gerektiğini rezervde tutarak, ilgi, bağ, birliktelik, uyum anlamlarının ortaklaştığı iddia edilebilir. Greenaway’ın önerdiği mükemmellik vurgusu ilginçtir; zira Antik Yunan düşüncesinde önemli yer tutan Pisagorcun anlayışta Tetraktys yani dört şeyden oluşan bir küme, ya ilk dört sayının dizilişini ya da dörtlü dağılımların bir ilkesi olarak dördü yani tetradı ifade eder. Theon of Smyrna, Exposition (II, 37-49) adlı eserinde Pisagorcuların 11 farklı tetrad ayırt ettiklerini belirtir: Örneğini bunlardan yedincisi toplumun gelişimindeki dört unsurla ilgilidir ve Aristoteles’in *Politika* eserine etkisi yansır: 1 = insan; 2 = aile; 3 = kasaba; 4 = kent’tir. Platon’un *Theaetetus* ve *Timeos* gibi diğer metinlerinde de Pisagorcun sayı teorisine atıfta bulunmasının yanı sıra *Devlet* metninde de dört erdem bulunur ve adalet dördüncü erdem olarak diğerlerini tamamlayıcıdır. Bu teoride, monad (1), ne çift ne de tek olan mükemmel sayı, geometride nokta tarafından tercüme edilir; diad (2), ilk çift sayı, çizgiye karşılık gelir; triad (3), ilk tek sayı, yüzeye karşılık gelir; son olarak Tetrad (4), ilk kare, mükemmel sayı ve diğerlerinin kökü olarak diğerlerinin içinde var olabileceği hacmi temsil eder.¹¹ Bu anlamda adalet ile mükemmellik arasında zımni bir bağ olduğu düşünebilir. Kent tahayyülü, adil bir kent hayali yine mükemmel bir kent düşüncesi olarak da okunabilir. Tartışmayı Pisagorcun ezoterizme vardırılmadan devam edilirse, Greenaway’ın aidiyet için vurguladığı “mükemmellik” yerine belki de “tamamlanma, tamamlama” önerilebilir.

10 James Greenaway, *A Philosophy of Belonging*, Indiana: University of Notre Dame Press, 2023, s. 1.

11 Jean François Mattéi, *Pythagore et les Pythagoriciens*, 4.ed, Paris: Presses Universitaires de France, 2013, s. 59.

Roma'nın kuruluş efsanelerinin varyasyonları oldukça çeşitlidir. Bunlardan birisi, biraz da çok daha sonraları eklenmiş kurgu kokanlarından birisi, aidiyet üzerine oldukça ilginç bir içerik taşır: Romulus ve Remus, ikizdirler. Bu efsaneye göre, Romulus ve Remus, Latium bölgesinde bir kralın kızı olan Rhea Silvia ile savaş tanrısı Mars'ın çocuklarıdır. Ancak, amcaları Amulius tarafından terk edilmişlerdir ve Tiber Nehri'ne bırakılmışlardır. Romulus ve Remus nehirden kurtulduktan sonra bir dişi kurt tarafından emzirilirler ve Faustulus adında bir çoban onları bulur, karısı Larentia ile birlikte büyütürler. Bu iki gençten Remus, Lupercalia festivalinde çıkan bir olaydan sonra esir edilip, Kral Amulius'a teslim edilir. Faustulus, en başından beri büyüttüğü gençlerin kralın emriyle ölüme terkedildiklerini bildiğinden ikizlerin dedeleri Numitor'a gerçeği açıklar ve Romulus kardeşine yardım etmek üzere krala hücum edecekken, Numitor'un evinden gelen Remus da ona yardım eder ve amcaları olan kralı öldürürler. Numitor önce bir meclis toplar, ilk olarak kardeşinin kendisine karşı işlediği suçları anlatır ve kendisinin artık Alba krallığını devraldığını belirtir. Romulus ve Remus terk edildikleri ve büyütüldükleri bölgede bir şehir kurmak arzusunda olduklarından ve aralarında yaş farkı olmadığından hangisinin muktedir olacağına bir heyetin karar vermesi gerekir. Heyet bunun adil olması için kral olma hakkını kim annelerine önce ulaşmış öperse ona vereceğini bildirir. Remus doğrudan şehre doğru koşmaya başlar, Romulus ise eğilip toprağı öper, Remus surları aşmaya çalışırken öldürülür.¹² Romulus, böylece adını taşıyan şehrin yani Roma'nın tek kurucusu olur. İnsan yavrusunun ilk ilişkisinin olduğu "anne" böylece toprakla; lakin topraktan da fazlası olan "vatan" ile

12 Efsanenin en yaygın versiyonunda iki şehir kurulmaya başlanır, Romulus kardeşi Remus'u sınır kavgası sebebiyle öldürür. Bkz. Titus Livius, *Roma Tarihi, Şehrin Kuruluşundan İtibaren (Ab Urbe Condita)*, Kitap 1, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 1992, s. 27-31.

ilişkilendirilir. İktidar hakkı insan-insan (Remus-Rhea Silvia) ilişkisi yerine, insan-yer (Romulus-yer) ilişkisine değil, Romulus’un yere atfettiği “değer” ile belirlenmiştir.

Neredeyse tüm toplumsal içeriğinden soyutlanmış bu tarz bir anlatının benzer içeriği Plütark’tan (Romulus’un Hayatı) okunduğunda farklılaşır, farklı varyasyonların dahil edilmesi dışında soyutlanan kişiler de yeniden zemine oturur. İçine oturduğu zeminden koparılmış çoğu zaman kurgunun ağır bastığı kaynaktan tarih örneklerine -bilhassa kahramanlık hikayelerine- resmi tarihin sıklıkla sırtını dayadığı öne sürülebilir; zira siyasetin iktidar mücadeleleri, mevcut veya geçmiş liderlerin veya kurumların hikayelerine indirgenmesiyle, siyasetin felsefeden yalıtılması, felsefi tarihin ya da felsefe tarihinin eşlik ettiği yaklaşımların veya felsefe geleneğinin sürdürmek ya da hesaplaşmak amacıyla gündeme getirilmesinin “özcülük” olarak olumsuzlanması oldukça yakın jestlerdir. Burada karşı karşıya getirilen iki anlayışı aidiyet bağlamında, kente neyin ait olduğunu Heidegger şöyle ifade eder:

“Bununla birlikte, (Sofokles Antigone’de) varlığın farklı bir yönünde konuşur. Geçitten (πóροϑ) değil, kentten (πόλιϑ) bahsedilir; var olanların alanlarına giden tüm yollardan değil, insanın kendisinin varlık (orada olma: Dasein) zemini ve yerinden, tüm bu yolların kesişiminden, kentten (πόλιϑ) bahsedilir. Biri kenti (πόλιϑ) devlet ve kent devleti ile çevirdiğinde bu tam anlamı yakalamaz. Daha ziyade, kent, tarihsel olarak orada-olmanın içinde ve olduğu yer, orası anlamına gelir. Kent, tarihsel mekândır, tarihin içinde, kendisinden ve kendisi için gerçekleştiği orasıdır. Bu tarih mekânına tanrılar, tapınaklar, rahipler, festivaller, oyunlar, şairler, düşünürler, hükümdarlar, eskiler meclisi, halk meclisi, ordu ve gemiler aittir. Bütün bunlar sadece bir devlet adamı, bir general ve devlet işleriyle ilgili olmaları nedeniyle kente ait değildir. Daha ziyade, söz

konusu olan politiktir, yani tarihin yerinde, örneğin şairler sadece ama o zaman gerçekten şairler, düşünürler sadece ama o zaman gerçekten düşünürler, rahipler sadece ama o zaman gerçekten rahipler, yöneticiler sadece ama o zaman gerçekten yöneticiler olduğu ölçüde.”¹³

Heidegger'den yapılan bu alıntı *Metafiziğe Giriş*'in “Varlık ve Düşünme” (Olmak ve Düşünmek) başlıklı bölümünde yer alır. Bu bölüm temelde Parmenides ve Herakleitos'un yeniden yorumlanmasını içerir. Parmenides'in *Doğa Üzerine* adlı şiiriyle felsefe sorusunu keşfeder denilebilir ya da daha doğru bir ifadeyle bu şiirin içeriğinin yorumlanmasından itibaren şekillenmeye başlar. Şiir, bir sorudan çok bir cevaptır; zira presokratik yaklaşımın tek tarafı ve ilgili eserlerin dogmatik doğaları nedeniyle bir inisiyasyon olarak görülebilir. Bilgelik ve bilgidan bahsederler ve bilgiler tarafından yazılmışlardır; daha doğru bir ifadeyle halk onları bilge olarak adlandırır. Bilge olmak, presokratik dönemde bir egemenlik statüsüdür ve bu statü metinlerine kapalı olarak yansır, tartışma ve eleştiriye kapalıdır, yani olduğu gibi kabul etmek zorunludur. Heidegger temelde bu okumayı eleştirmektedir. Heidegger'in sıkı bir takipçisi olan Jean Beaufret, Parmenides ve Herakleitos yorumlarında Platon'un etkisinin felsefe tarihi boyunca ciddi etkili olduğunu ve Platon'dan bu yana Herakleitos ve Parmenides'in yorumları sırasıyla şu karşıtlığın tekdüzeliğinin ötesine pek geçmediğini iddia eder: Her şey bir nehirdeki su gibi akar ve istikrar yalnızca her zaman görünüştür ve oluş yalnızca bir görünüştür, eşsiz hakikat, varlığın hareketsiz birliğidir. İkisi arasında bir çelişki olduğunu söylemek de mümkündür ama felsefede her şeyin güzel ve iyi bir çelişkiyle başladığı da doğrudur. Bu çelişkiden yola çıkan Heidegger, “filozofların hiçlik fikriyle

13 Martin Heidegger, *Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944*, Cilt 40, Einführung In Die Metaphysik, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983, s. 161-162.

pek uğraşmadıklarını” iddia eden Bergson’un aksine, hiçlik sorusunun varlık sorusuna eşlik ettiğini, tıpkı varlık-olmama sorusunun da bu soruların kökeninden beri varlık sorusuna eşlik ettiğini düşünür. Dolayısıyla ikisi arasında karşılıklı bir ilişki vardır. Parmenides, varlığın tekliği ile yokluğun çeşitliliğini karşı karşıya koymaktan bahsederken Platon’un Parmenides yorumu Parmenides’in varlık ile yokluğu karşı karşıya aldığı vurgular. Sokrates öncesi bu metinler ister Heidegger’in yeniden okumasıyla değerlendirilsin ister geleneğin dogma yargısı ön planda olsun, kendilerinden sonrakilere yorum imkânı vermiştir. Parmenides’in *Doğa Üzerine* şiiri hakikat ve adalet arasında sıkı bir bağ kurar, hakikatin koşulu adalettir ve düşünceyi varlıkla sınırlar. Varlığın sınırlarını aşmak ya da onu dönüştürmek Parmenides tarafından yasaklanmıştır: “Varolan-olmayandansa, ne söz etmene izin vereceğim senin, ne de düşünmene; zira söz edilebilir değil, ne de düşünülebilirdir “yoktur.””¹⁴ Bilgenin söyleminin tipik bir örneğidir, yani Platoncu terimlerle ifade edilecek olursa “otorite söylemidir”: “babamız Parmenides”¹⁵ diye yazar Platon bu yüzden. Dolayısıyla Parmenides’in oluşturduğu varlık ve yokluk arasındaki aşılmaz sınırı aşmak aynı zamanda bir tür “baba katli” anlamına gelir. Felsefe kendi sorusunu böylece keşfeder ve daha sonra presokratik metinleri eleştirerek dogmatizmden kurtulur. Parmenides’in şiiri böylece felsefenin doğuşunda önemli bir rol oynar. Platon’dan itibaren metinler bilge söyleminden, araştırmaya doğru ilerlemeye başlar; artık metinlerde tahakküm statüsünün doğrudan bir yansıması yoktur; aslında bunun gölgelerini bulmak mümkündür, ancak dolaylıdır. *Sofist* diyalogu Platon’un Parmenides’in sınırlamasıyla yokluğu, varlığın içine koyarak başa çıkmaya çalıştığı varlık üzerine bir

14 Parmenides, *Doğa Hakkında* (şiir), İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015, VIII.7-8 sf 27.

15 Plato, *Œuvres Complètes*, Paris: Flammarion, 2011, 241d, s. 1841.

sorgulama içerir. Diyalog, Theodore ve Theaetetus'un Elea okulundan bir yabancıyı tanıtması ile açılır. Bu yabancı Parmenides'in bir öğrencisidir ve düşünüre ilk gönderme araştırma yönteminin seçiminde görülür. Uzun bir konuşma gibi bir nutuk yerine sorgulama tercih edilir. Yokluk tartışması, sofistin kendini kopyalama (hayal üretme tekniğinin bir biçimi) ya da yanılısma (bu tekniğin bir başka biçimi) gibi bir sınıflandırma zorluğunda ortaya çıkar. Bir şeyin var olmaksızın görünmesi ve bir kişinin doğruyu söylemeksizin bir şey söylemesi, yanlış olanın gerçek olduğunu söylemek ya da düşünmek, bunu söylerken bir çelişkiye düşmeksizin var olmayanın var olduğunu varsayma cüretine sahip olmak gibi bir iddiayı içerir.¹⁶ Yabancı, bu varsayıma karşı çıkan Parmenides'ten şu satırları aktarır: “Bu asla empoze edilmesin: olmayan şeyler vardır. Araştırırken, düşüncelerinizi bu yoldan uzak tutun.”¹⁷ “Var olmayan, belirli koşullar altında vardır ve var olan da belirli bir anlamda var değildir”¹⁸ önermesi gelenekten bir kopuşu ifade eder ve yabancı, Parmenides'i hedef alarak gelenekten bu kopuşu “bir tür baba katli” olarak ifade eder.¹⁹ Platon'a göre, sofistler, bir şeyin adını vererek ya da bir şey hakkında konuşarak, sanki o şey gerçekte varmış gibi bir izlenim yaratabilirler. Örneğin, bir şeyin olmadığını söyleyebilirler, ancak bu şeyi “adlandırma” eylemi, sanki o şey gerçekte varmış gibi bir etki yaratır. Sofistlere karşı çıkarak, Platon, varlık ve olmayan arasındaki ayrımı vurgular. Ona göre, bir şeyin adını koyduğumuzda veya bir şey hakkında konuştuğumuzda, o şeyin olmayan bir şey olduğunu iddia etmiş oluruz. Çünkü o şeyin gerçekte var olması, adını koymadan önce var olması gerektiği anlamına gelir. Ancak bu durumda, adını koyduğumuzda ya da konuştuğumuzda zaten

16 A.g.e., 236e-237a, s. 1835.

17 A.g.e., 237a, s. 1836.

18 A.g.e., 241d, s. 1841.

19 A.g.e., 241d, s. 1841.

o şeyin var olduğunu varsayarız. Bir şeyin adını koyduğumuzda ya da bir şey hakkında konuştuğumuzda, o şeyin olmayan bir şey olduğunu varsayarız, bu da yokluğun bir biçimde var olması gerektiği fikrini içerir. Son çözümlemede Platon’un yorumu, Parmenides’te varlık-olmayanın var olmadığı önermesine dayanır. Bu açıkça geçerli midir, yoksa bu önermeyi sorunsallaştırmak mümkün müdür? İster Platon’un Parmenides’i ister Parmenides’in kendisi olsun, Parmenides’in dizelerinin (Sofist diyalogunda aynı alıntının iki farklı çeşidi vardır)Platon’dan farklı olası çevirileriyle (“yok” yerine çoğul olarak “olmayanlar” ifadesi gibi) bunları geriye dönük olarak sorunsallaştırmak mümkündür. Her durumda felsefe olarak adlandırılan gelenek, otoritenin sınırlarının ötesine geçerek başlar. Felsefenin doğuşu böylece gelenekten kopuş geleneğini ifade eder. Beaufret ise Parmenides’in bu Platon okumasına karşıdır; zira ona göre yokluk ve mevcudiyetin radikal bir şekilde birbirini dışlamadığını ve Parmenides’in Platon’un küçümseyerek “duyulur dünya” dediği şeyi asla ileri sürmediğini öne sürerek, geleneksel okumayı eleştirir. “Aynı şeydir gayrı, düşünmek de var olmak da” (*τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι*) Bu dizilerin iki bölümlülüğü ayırıcı değil birleştirici olduğunu ileri sürer Beaufret. “Varlığa dönüş” ya da “düşünme” ile “varlığın” özdeşliği anlamına gelmediğini iddia eder ve bu yüzden Parmenides’in hiçbir zaman Aristoteles’in özdeşliği gibi bir özdeşlikten bahsetmediğini öne sürer. Parmenides’in “birinin ve diğerinin, düşünme ve varlığın, biri diğeri için bir olduğu, ikisinden birinin diğerine üstün gelmediği, kendisini öncelikle ona dayatmak için ondan ayırdığı, aynı anda hem biricik hem de ikili olan böyle bir özdeşliği anlamak” şeklinde özetlenebilecek bu muamması, felsefe tarihi boyunca çeşitli biçimlerde incelenmiştir. Parmenides’in şiirinin özünde taşıdığı önemin temel nedeni budur; zira buradan beş duyuyla algılanabilir olanların değişime tabi olduğu (değişime tabi olanların beş

duyuyla algılabılır oldukları) diğere yanda ise değışmeyen şeylerin (akılla kavranabılener) bulunduğı yorumu çıkarılır ve son çözümlenede, özcülüğün felsefe geleneğinde başlangıcı da Parmenides'in bu şiirinin Platon değışmeyenleri "idea" (öz) olarak yorumladığına dayandırılır. Yine adaletin tanımında yer alan bir insanın bir işle meşgul olmasının gerekçesinin "doğal eğilimler" olması, bunun kolaylıkla "fitrat" olarak yorumlanması da "özcü" bir anlayış olarak sunulabilmesine imkân vermiştir. Felsefe geleneğinin adalet anlayışına Rousseau'nun ilk muhalefet şerhini düştüğü (insanlık tarihinin yeniden yazımıyla) ve Marx ve Engels ile birlikte ortaya çıkan radikal karşıtlık tarihsel koşullardan soyutlanmış, tarih dışı bir ebedi ve değışmeyen "insan doğası" fikrine karşı olmaya doğru genişler. Çağdaş dünyanın sıkça tartıştığı insan hakları, toplumsal eşitsizlik, çevresel adalet, kimlik, azınlık hakları, toplumsal cinsiyet ve ırkçılık gibi konuların içerdiği özcülük olumsuzlaması, bu yaklaşımın bireyler veya topluluklar hakkında genel hükümler vererek farklılıkların göz ardı edilmesine, içerdiği değışmeyen özün korunması gerekliliğıyle koşullara uygun pozisyonları engellemesine, kategorik düşünceleri ve baskılayıcı biçimleri desteklemesine dayanır. Özünde, doğasında, fitratında olan birtakım özelliklere göre tasnif, örneğin sürdürülebilir bir arada yaşam ile nasıl radikal karşıtlık oluşturuyorsa, "olması gereken" tahayyülü bulunmayan eleştiri de mevcut "olan"ın değışimi ile radikal karşıtlık oluşturur. Değışmeyen "öz" düşüncesinin eleştirisinin değışim düşüncesiyle çelişik olmaması "olan"ın reformundan fazlasını soru halinde içerir: radikal eleştiri.

Geriye kalan sorular, zaman, tamamlanmamışlık...

KAYNAKÇA

- ARENDDT, Hannah, *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris : Editions du Seuil, 1995.
- ARISTOTE, *Métaphysique*, Paris: Éditions Flammarion, 2008.
- ARISTOTE, *Œuvres Complètes*, Paris : Flammarion, 2014.
- ARISTOTLE, *Politics*, Perseus Digital Library.
- AUBENQUE, Pierre, *Études sur Parménide*, Cilt I La Poème de Parménide, Paris: J. Vrin, 1987.
- AUGUSTIN, Sainte, *La Cité de Dieu*, Cilt 1, Paris : Chez Jacques Lecoffre Et Cie, Libraires, 1854.
- BADIOU, Alain *La République de Platon*, Paris : Librairie Arthème Fayard, 2012.
- BAILLY, M. A., Dictionnaire Grec-Français, rédigé avec le concours de M. E. Egger, Nouvelle édition revue et corrigée, dite Bailly 2020 – Hugo Chavez, Version du 18 juillet 2020 établie sous la direction de Gérard Gréco ingénieur, avec le concours spécial de André Charbonnet (Chaeréphon), Mark de Wilde et Bernard Maréchal, Gérard Gréco, 2020.
- BARRY, Norman P., *An Introduction to Modern Political Theory*, 3.ed, London: The Macmillan Press, 1995.
- BEAUFRET, Jean *Dialogue avec Heidegger*, Cilt I La Philosophie grecque, La naissance de la philosophie, Paris : Les éditions de Minuit, 1973.
- BLOCH, Ernst *Le Principe Espérance*, Cilt 1, Paris : Éditions Gallimard, 1976.

- BUCKET, Cara *At 75, the Father of Environmental Justice Meets the Moment*, <https://www.nytimes.com/2022/09/12/climate/robert-bullard-environmental-justice.html> Erişim Tarihi: 31.12.2023
- BULLARD, Robert D. *Dumping in Dixie Race, Class, and Environmental Quality*, 3.ed, Colorado: Westview Press, 2000.
- Centre National De Ressources Textuelles et Lexicales, <https://www.cnrtl.fr/etymologie/>
- CHANTRAINE, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Histoire des mots*, Ouvrage publié avec le concours du Centre National de Recherche Scientifique, Paris: Éditions Klincksieck, 1968.
- CURRY, Andrew *Ancient Greeks didn't kill 'weak' babies, new study argues*, <https://www.science.org/content/article/ancient-greeks-didn-t-kill-weak-babies-new-study-argues>
- DIADOCHI, Procli, *Platonis Rem pUBLICAM commentarii*, Gvilelmvs Kroll, Leipzig: B. G. Teubner, 1899.
- DIDEROT, Denis, Jean Le Rond d'Alembert, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Cilt 1, 1. Ed., Paris : Chez Briasson, Chez David, Chez le Breton, Chez Durand,1751.
- ENGELS, Friedrich, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, İstanbul : Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021.
- Environmental Quality, the Second Annual Report of the Council on Environmental Quality, August 1971.
- FERGUSON, Adam *An Essay on the History of Civil Society*, Cambridge : Cambridge University Press, 2007.
- FOUCAULT, Michel, *Histoire de la Sexualité*, Cilt 2 L'usage des plaisirs, Paris: Éditions Gallimard, 1984.
- FOUCAULT, Michel, "Nietzsche, La Généalogie, L'histoire , *Hommage à Jean Hyppolite*, Suzanne Bachelard, Georges Canguilhem ve d.,Paris: Press Universitaires de France, 1971.
- GREENAWATY, James, *A Philosophy of Belonging*, Indiana: University of Notre Dame Press, 2023.

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Cilt I, Paris : Vrin, 1971.
- HEIDEGGER, Martin, *Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944*, Cilt 40, Einführung In Die Metaphysik, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.
- HEIDEGGER, Martin, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie, Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944*, Band 18, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002.
- HERAKLEITOS, *Fragments [Citations et témoignages]*, Paris: Flammarion, 2002.
- HESIOD, *Theogony*, Perseus Digital Library,
- HOMÈRE, *Iliade Odyssee*, Paris: Éditions Gallimard, 1955.
- HOMÈRE, *Iliade*, Paris: Éditions Gallimard, 1975.
- HOMEROS, *Iliad*, Perseus Digital Library
- HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, Oxford : Clarendon Press, 1960.
- IŞİN, Engin F., “Who is the New Citizen? Towards a Genealogy”, *Citizenship Studies*, Vol. 1, No. 1, 1997.
- IŞİN, Engin F., *Being Political*, <https://enginfisin.net/genealogies-of-citizenship>.
- JAEGER, Werner, *Aristotle: Fundamentals of the history of his development*, Oxford: Clarendon Press, 1948.
- KAHVECİ, Kağan, *Marx'ın Transandantal Şiiri [I]*, <https://terrabayt.com/marxin-transandantal-siiri-i/>
- KANT, Immanuel *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 2. Ed., Riga : bey Johann Friedrich Hartknoch, 1786.
- KHALDÛN, Ibn, *Discours sur l'histoire Universelle*, Al-Muqaddima, Cilt 1, Paris : Sindbad, 1997.
- KSENOPHON, *İktisat Üzerine -Oikonomikos-*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2. Basım, 2021.
- PORCIANI, Leone. « Early Greek Colonies and Greek Cultural Identity: Megara Hyblaia and the Phaeacians », *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 41/2, no. 2, 2015.
- PLATON, *Laws*, Perseus Digital Library

- LIVIUS, Titus, *Roma Tarihi, Şehrin Kuruluşundan İtibaren (Ab Urbe Condita)*, Kitap 1, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 1992.
- MANDEVILLE, Bernard, *La Fable des Abeilles*, Paris: Libraire Philosophique J. Vrin, 1991.
- MARX, Karl, *1844 El Yazmaları*, İstanbul : Birikim Yayınları, 2009.
- MARX, Karl, *Le Capital*, Paris : Presses Universitaires de France, 1993.
- MARX, Karl, Friedrich Engels, Joseph Weydemeyer, *Marx-Engels-Jahrbuch 2003, Die Deutsche Ideologie : Artikel, Druckvorlagen, Entwürfe, Reinschriftenfragmente und Notizen zu « I. Feuerbach » und « II. Sankt Bruno »*, Berlin : Akademie Verlag, 2004.
- MARX, Karl, Friedrich Engels, *L'idéologie Allemande*, Paris: Éditions Sociales, 1968.
- MATTEÍ, Jean François *Pythagore et les Pythagoriciens*, 4.ed, Paris: Presses Universitaires de France, 2013.
- NIETZSCHE, Friedrich *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden, Jenseits von Gut und Böse, Zur Genealogie der Moral*, Cilt 5, Berlin : De Gruyter, 1988.
- Nişanyan Sözlük Çağdaş Türkçenin Etimolojisi , <https://www.nisanyansozluk.com>
- Online Etymology Dictionary <https://www.etymonline.com>
- OSTWALD, Martin “Ancient Greek Ideas of Law”, *Dictionary of the History of Ideas, Studies of Selected Pivotal Ideas, Volume II: Despotism to Law, Common*, Philip P. Wiener, New York: Charles Scribner’s Sons, 1973.
- PARMENIDES, Doğa Hakkında (şiir), İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015.
- PETTY, Sir William, *Essays On Mankind And Political Arithmetic*, London: Cassell & Company, 1888.
- PLATON, *Charmides*, Perseus Digital Library
- PLATON, *Lesser Hippias*, Perseus Digital Library
- PLATON, *Œuvres Complètes*, Paris : Flammarion, 2011.

- PLATON, *Republic*, Perseus Digital Library
- RAWLS, John “Justice as Fairness.” *The Philosophical Review* 67, no. 2, 1958.
- RAWLS, John *A Theory of Justice*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2005.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques *Émile ou de l'éducation*, Les Classique des Peuples, Paris : Éditions Sociales, 1958.
- ROUSSEAU, J.-J., *Œuvres Complètes*, Cilt 6, Paris : J. Bry Aîné Libraire- Éditeur, 1856.
- SCHLOSBERG, David *Defining Environmental Justice, Theories, Movements and Nature*, New York: Oxford University Press, 2007.
- SEN, Amartya, *The Idea of Justice*, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2009.
- SIBLEY, Mulford Q., *Nature and civilization: Some implications for politics*. Illinois: Peacock, 1977.
- SMITH, Adam, *An Inquiry Into The Nature And Causes Of The Wealth Of Nations*, New York :The Modern Library, 1937.
- The Principles of Environmental Justice (EJ), <https://www.ejnet.org>
- THÉOGNIS, *Poèmes Élégiques*, Paris: Société d'Édition Les Belles Lettres, 1962.
- DE VAAN, MICHIEL *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, Leiden:Brill ,2008
- VASUNIA, PHIROZE “The Philosopher’s Zarathushtra”, *Persian Responses: Political and Cultural Interaction with(in) the Achaemenid Empire*, derleyen Christopher Tuplin, Ceredigion: Classical Press of Wales, 2007.
- WEBER, MAX *The City*, New York: The Free Press, 1966.
- Wiktonary, The Free Dictionary <https://en.wiktionary.org>
- XÉNOPHON, *Économique*, Paris : Les Belles Lettres, 1949.

