

Aristoteles'te Ahlak ve Siyaset İlişkisi

Lokman ÇİLİNGİR*

Öz

Aristoteles de Platon gibi siyasi etiğe iyi bir yaşam ve ideal bir anayasa/devlet taslağı oluşturma ödevi yükler. Tüm ahlaki erdemler, *polis*'in *ethos*'u tarafından belirlenir. Birey *ethos* dâhilinde erdemlerini geliştirir ve onları politik bir yapıda uygulama imkânı bulur. Aristoteles'te aynı zamanda politik bir soruşturma konusu olan etik, insan eyleminin bir doktrininin genelliği içinde pratik felsefeye dönüşür. Ancak Aristoteles için siyasetin çıkış noktası, Platon'da olduğu gibi iyi ideası ve adil ruh teorisi değil, insan doğasıdır. İnsan, doğası itibarıyla *zoon politikon*dur, toplumsal veya politik bir hayvandır. Toplumsal yapıdaki ilişkiler yalnızca niceliksel değil, niteliksel olarak da farklıdır. *Polis*'i ailede görülebilecek türden bir birlige indirgemek devletin ortadan kalkması sonucunu doğurur. Ailede köle ile efendi veya *polis*'teki yöneten ile yönetilen arasındaki ekonomik ilişki salt ekonomik ilkelere göre değil politik ilkelere göre yönlendirilir. Bu bağlamda köleliğin doğal hukuk ile gerekçelendirilmesi, Atinalı vatandaşın başarılı bir yaşam sürmesine yönelik etik gerekliliği dile getirir. Bu yazının öncelikli amacı Aristoteles'te etik ile politika arasında tesis edilen ilişkinin Platon ile mukayeseli bir şekilde bütüncül bir değerlendirmesini ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: Aristoteles, Siyasi Etik, Adalet, Anayasal Yönetim, İyi Yaşam.

The Relation between Ethics and Politics in Aristotle

Abstract

Aristotle, like Plato, assigns to political ethics the duty of schematization of a good life and an ideal constitution/state. All ethical virtues are determined by the *ethos* of the *polis*. The individual has the chance of developing his/her virtues and practicing them in a political structure in *ethos*. In Aristotle, ethics which is at the same time the subject matter of political investigation turns to be practical philosophy in the generality of the doctrine of human act. However, in Aristotle, the starting point of politics is not the idea of good and the doctrine of just soul as it is in Plato; rather, it is human nature. Human being is, by its very nature, *zoon politikon*, a social or political animal. The relations in social structure are different not only with respect to their quantity but also with respect to their quality. Reducing *polis* to a kind of unity which can be found in the family results in the destruction of the state. The economic relation between the master and the slave in the family or between the ruler and the ones that are ruled in the polis are directed not only according to economic principles but also according to political ones. In this context, the justification of slavery by means of natural law points at the moral necessity of Athenians, oriented to having a successful life. The primary aim of this paper is to present a comprehensive evaluation of the relation that is established in ethics and politics in Aristotle in comparison to Plato.

Keywords: Aristotle, Political Ethics, Justice, Constitutional Government, Good Life.

Giriş

Platon'un son dönem eserlerinde gitgide revize edilmeye başlanan ideal devlet kuramı öğrencisi Stagiralı Aristoteles tarafından reel politik bir yapıya kavuşturulmaya çalışılır. Platon, ahlak ve siyasetin uygulama alanını geleneğin ve Sofistlerin döşediği irrasyonel, göreceli ve faydacı zeminden temizledikten sonra iyi ideasının altına yerleştirir. Böylece bireysel olandan evrensel giden yol açıldı. Ancak evrensel olanın teleolojik-metafiziksel

*Prof. Dr. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Felsefe Bölümü, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sistemantik Felsefe Anabilim Dalı, lokman.cilingir@omu.edu.tr, ORCIDİD: 0000-0003-0121-9744

olarak bir ideaya dönüştürülmesi sonucunda, evrenselden bireye doğru geriye kat edilen yol aşılmaz hale geldi. Her halükârda burası Aristoteles'in başlangıç noktası oldu.¹

Aristoteles, Sokrates ve Platon tarafından öne sürülen ahlak ve siyasetin birliği düşüncesini benimser fakat bu birlikte ahlaka yüklenen anlamı yeniden yapılandırır. Ahlaki veya etik olan, *ethos*'a ait olandır. *Ethos*, ikamet edilen yerdir, karakterdir, alışkanlıktır. Dolayısıyla etik olan, örf, adet, gelenek, erdem olarak doğru ve uygun davranış biçimlerini ve aynı zamanda bunları destekleyen toplumsal gruplar ve kurumları kapsayan bir genelliğe sahiptir. Kural ve kaideler etik olarak belirlenir ve bunlar kent/şehir devletinin (*polis*'in) *ethos*'una ve *nomos*'una, ev ekonomisine tesir eder. Bu şekilde etik terimi toplumsal bir niteliğe bürünür, ahlak siyasileşir yahut daha doğru bir tabirle siyaset ahlakileşir.²

Ancak disipliner anlamda bakıldığında Aristoteles ahlakı siyasete tabi kılar gibidir. Zira Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'in hemen başında, bireyin iyiliğini sağlamak büyük önem taşısa da, tüm halkın ya da *polis*'in iyiliğini sağlamak daha önemlidir, diyerek, etiği siyaset biliminin bir alt dalı olarak konumlar.³ Siyaset bilimi derken, Aristoteles elbette bugünkü akademik disiplinle karşılaştırılabilir bir şeyi değil, yönetici veya devlet adamını ayırt eden bilgiyi kasteder. Siyaset bilimi böylece “en mimari bilim” olur.⁴ Savaş sanatı, ekonomi ve retorik gibi disiplinler de devlet adamına tabidir. Vatandaşların eğitimi ve öğretimi de onun sorumluluğunun kapsamındadır. Bu bağlamda eğitimin asıl işlevi vatandaşlara *polis*'in işleyişi için gerekli olan becerileri kazandırmaktır.⁵ Ancak daha da önemlisi eğitim aynı zamanda yurttaşların ahlakına da hitap etmek zorundadır:

Siyaset bilimi eylemle ilgili diğer bilgi türlerinden yararlandığından ve dahası kişinin ne yapması ve ne yapmaktan kaçınması gerektiğini yasayla belirlediğinden, amacı diğerlerinininkini de kapsamalıdır, öyle ki tam da bu şey insani iyi olacaktır.⁶

Kısaca Aristoteles'te devlet adamlığı konumlaması, etiğin önemini vurgulamak için kullanılan retorik bir araçtan ibaret değildir. O daha ziyade siyasi boyutun hiçbir zaman ihmal edilmemesi anlamına gelir. *Nikomakhos'a Etik*'in son bölümünde etik ve siyaset biliminin birliğine tekrar geri dönülür. Son bölüm geleceğin yasa koyucularının ve siyasetçilerinin eğitimiyle ilgilidir ve Aristoteles bu eğitimin sadece devletin en önemli görevlerinden biri olmadığını, aynı zamanda siyaset biliminin ilkeleri hakkında kapsamlı bir bilgi gerektirdiğini açıkça ortaya koyar. O, çeşitli devlet biçimlerini ahlaki bir perspektiften ele alır. Yani onlarda neyin iyi ve neyin kötü olduğunu, onları neyin ayakta tuttuğunu ve neyin yok ettiğini ve mümkün olan en iyi devlet biçiminin hangisi olduğunu inceler.

Şimdi Aristoteles'te ahlak ile siyaset arasındaki ilişkinin pratik felsefe zemininde insani iyi ideali ve adalet erdemi üzerinden nasıl tesis edildiğini ortaya koyduktan sonra, vatandaşın *polis*'e ve *polis*'in anayasasına uzanan etik-politik yapılanmayı çözümlemeye çalışalım.

¹ Aristoteles, Platoncu bakış açısından bir ampirist ve ampirist bakış açısından bir metafizikçi olarak görünür, çünkü gerçekte o her zaman metafizik ve ampirizm arasında bir sentez için çabalamıştır. Bu yaklaşımı altın orta kuramında, yaşam tarzlarını ve rejimleri sentezleme çabasında görülebilir. Bkz. Barna Horváth, “Die Gerechtigkeitslehre des Aristoteles,” *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie*, 26, 1 (1932), 2.

² Bkz. Joachim Ritter, “Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles,” *Max Müller zum sechzigsten Geburtstag*, Münster, 1966-67 (74), 238.

³ Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1998), 1094b. Aristoteles'in eserlerinin Türkçe çevirileri (Franz Dirlmeier, *Nikomachische Ethik*, Übersetzung und Erläuterungen, in: *Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung*, Berlin: Akademie-Verlag, 1956) baskısıyla karşılaştırılarak yapılmıştır.

⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1140b

⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1094a.

⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1094b.

Ahlak ve Siyasetin Zemini: Pratik Felsefe

Teori ve pratik Platon'da iç içe geçer. Filozofların teorik yaşamı aynı zamanda onların pratik ve politik yaşamıdır. Aristoteles'te ise teorik ve politik yaşam, *vita contemplativa* ve *vita activa* birbirinden ayırt edilebilir.⁷ Temaşa (*toeria*) yaşamına sahip filozoflar, filozof-krallar değildir. Zaten yurttaşların da filozof olması gerekmez. Teorik yaşam politika üstüdür. Üstelik *sophia*, yani teorinin bilgeliği, filozof olmayan insanın mutluluğuna pek bir katkı sağlamaz.⁸ Denilebilir ki, Aristoteles'te teorik ve politik yaşam en az üç noktada birbirinden ayrılır. *İlk* olarak, her ikisinde farklı amaçlar söz konusudur. Pratik felsefenin amacı eylemdir, teorinin amacı ise bilgidir.⁹ *İkinci* olarak, her iki sahadaki bilgi kesinlikleri açısından birbirinden farklıdır. Teori, hakkında kesin bilginin mümkün olduğu ebedi ve değişmez olanla ilgilendir. Pratik felsefe ise sadece kuralların, göreceli genellemelerin, emsallerin ve benzerlerin olduğu değişkenler alanıyla ilgilidir. Bu sahada daha çok, “çoğunlukla böyledir ama başka türlü de olabilir” ilkesi geçerlidir.¹⁰ Bu durum pratik olanın bir eksikliği değil, doğasının gereğidir.¹¹ *Üçüncü* sırada, tecrübeyi aşan teorik bilgi ile tecrübenin rehberliğindeki akli başındalık/selimlik (*phronesis*) arasında fark vardır. Aristoteles'te pratik bilgiyi oluşturan akli başındalık aracı bir konumdadır. O, bir yaşam biçiminde neyin iyi/faydalı neyin kötü/zararlı olduğunu belirler. Eğer kişi ne istediğini bilirse, onun sayesinde bireysel eylemleri bir yaşam planının bütünüyle nasıl ilişkilendirebileceğini öğrenir.¹²

Aristoteles bilginin tanımı ve bilimler sınıflamasından hareketle siyasi etiğin çerçevesini çizmeye çalışır. *Metafizik*, “Bütün insanlar doğal olarak bilmek isterler.”¹³ şeklinde vurucu bir ifade ile başlar ve Aristoteles'te bilmek, ilk nedenleri, ilkeleri bilmek demektir. Bu bilgi tanımından yola çıkılarak bilimler konularına ve amaçlarına göre sınıflandırılır. Amacı hakikat olan *teorik* (*teoria*), amacı eylem olan *pratik* (*praxis*), amacı yapmak, üretmek olan *poetik* (*poiesis*) olmak üzere üçe ayrılır.¹⁴ Bazen de Aristoteles'in pratik ve teorik bilimler olmak üzere ikili bir sınıflamayı göz önünde bulundurduğu görülür.¹⁵ Benzer bir biçimde, *Eudemos'a Etik*'in başında, salt bilmeye yönelik çalışmalarla eylemlere yönelik çalışmaları birbirinden ayırt eder ve ilk türdekileri kastederek *teorik felsefe* deyimini kullanır.¹⁶ Ayrıca pek çok yerde, “bir ürün meydana getirmek için bilme” boyutunu göz önüne almaksızın, yalnızca “bilmek için bilme” ile “eylemek için bilme” arasındaki ayrıma işaret eder.¹⁷ Ancak, *Nikomakhos'a Etik*'te, olduğundan başka türlü olabilecek bir şeyin ya üretilen bir şey ya da yapılan bir şey olabileceği belirtilir ve üretim ile eylem ayrı kategorilere yerleştirilir.¹⁸ Kendinde amaç içeren etkinlikler için Aristoteles *energia* terimini kullanır ve insani etkinlik söz konusu ise buna da *praxis* der.¹⁹ Bu türden etkinlikler yanında amacını kendi içinde içermeyen etkinlikler de eser, ürün diye adlandırılır. Örneğin kerestecilik mobilyacılığın tesisine hizmet eder. Dolayısıyla o *praxis* değil *poiesis*tir yani amacını kendi içinde taşımaz.

⁷ Bkz. Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu I*, çev. Bahadır Sina Şener, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), 35 vd.

⁸ Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1144a-1144b.

⁹ Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1094a.

¹⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1094b.

¹¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1094b.

¹² Geniş bilgi için bkz. Peter Koller, “Klugheit, praktische Vernunft und Moral,” *Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics*, 2005, 13, *Philosophia Practica Universalis: Festschrift für Joachim Hruschka zum 70. Geburtstag* (2005), 221vd.

¹³ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 980a.

¹⁴ *Teorik* bilimler (metafizik, fizik ve matematik), *pratik* bilimler (politika, ahlak, ekonomi ve retorik) ve *poetik* bilimler (şiiir, müzik ve mimari) şeklinde alt disiplinleri içerirler. Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 1025, b20-30; *Nikomakhos'a Etik*, 1025b-1026b. Ayrıca bkz. Bedia Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1982, 98; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Aristoteles*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2014, 40.

¹⁵ Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 993b.

¹⁶ Bkz. Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, çev. Saffet Babür, (Ankara: Dost Kitabevi, 1999), 1214a.

¹⁷ Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1095a; 104b.

¹⁸ Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1140a.

¹⁹ Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1140b.

Aristoteles'in bu sınıflandırması aynı zamanda *teorik* ve *pratik akıl* ayrımının da temelini oluşturur.

Teorik akıl nesne ve olgulara yönelik olan, salt seyre dalma (temaşa) ile ilgili bilgiyi konu edinen akıl olurken, pratik akıl tasavvurlar oluşturan amaçlar koyan, koyduğu amaçlara uygun araçlar var eden, tekniği yapan, seçim ve tercihlerde bulunan akıldır. Pratik akıl etik, ekonomi ve politika alanlarında işlevsel olduğundan bu alanların bütünü pratik felsefeyi oluşturur. Buna göre pratik felsefenin araştırma konusu doğru eylemdir, iyi karakterdir ve nihayet mutlu bir yaşamdır.²⁰ Hedef bu şekilde konulduğunda insani eylemin toplumsal ve siyasal boyutu da zorunlu bir şekilde pratik felsefenin ilgi alanına dahil olur. Zira bütün antik düşünürlerde hâkim olan kanaat, bireysel iyinin toplumsal iyi ile gerçeklik kazanabileceği veya iyi bir toplumsal yaşam olmaksızın kişinin etik ideallerini geliştirmesinin ve mutlu olmasının mümkün olmayacağı şeklindedir.

Aristoteles'te etik insan eyleminin ve iyi davranışın öğretisidir. Özünde erdemin belirlenmesi, erdemlerin bütünlüğü içinde sunulması, doğru yolun ifadesidir. Kısaca, “ne yapmalıyız?” sorusuna bir cevap arayan ahlak felsefesidir. Öte yandan şehirdeki her şeyi düzenleyen ve diğer tüm sanatları, hatta en onurlu olanları bile altında barındıran “politik sanat” ev yönetimini, ekonomiyi, retorik ve onunla birlikte anayasayı ve yaşamayı kapsayan siyasi bir soruşturmadır.²¹ Siyaset, şehirleri neyin koruduğunu ve yok ettiğini ve anayasaları neyin bozduğunu, hangi nedenlerle bir *polis*'in iyi, diğerinin kötü yönetildiğini incelemeyi mümkün kılar. Bu, *Nikhamakhos's Etik'in Politika* ile sorunsuz bir şekilde uyuşması gerçeğiyle de doğrulanır.²² Ancak Aristoteles'te siyaset bugün anlaşılan anlamda devlet ve iktidarla ilgilenen bir siyaset teorisi değil, antik dönemin *polis* yapılanması içinde *politeia* ile, *polis* için sabit olan yurttaşların yönetimi ile, yaşamayla, yargısal kararlarla, *polis*'in istişare meclislerine katılmakla, yönetim işlerini düzenlemekle ilgilidir. Böylece Aristoteles siyaset sanatında (*techne*) iyi ideasını temaşa eden filozof kralın dizayn ettiği bir *polisten* değil de, somut verili siyasi durumların mekanı olan *polis*'ten hareket eder, “onun içinden” konuşur. Aristoteles, Platon gibi, doğru bir siyasi düzen türetmek için öncelikle ilkelerden yola çıkmamaya özen gösterir. Bu şekilde o, pratik iyinin Platoncu “kendinde iyi” temelini sorgulamaya başlar. *Polis*'te doğru olan evde ve şehirde yerleşik gelenek tarafından belirlenir.²³ Bu sebeple *polis*'teki politik düzen *Nikomakhos'a Etik*'te “etik” başlığı altında araştırılır. Zira etik Aristoteles'te *ethos*'a ait olandır. *Ethos*, her şeyden önce ve aslen “insan ve hayvan için alışılmış ikamet yeri”dir.²⁴ Canlının yaşam alanıdır, içinde yaşadığı alışılmış ve geleneksel yaşam düzenidir. Gelenek, görenek, ev ve klan, çeşitli topluluklar, gruplar, dostluklar, mahalleler, kentin taptığı tanrıların kültü, defin toplulukları ve şenliklere dayanan geleneksel yapılarıdır. Kısaca *ethos*, *polis*'in biçimlendirdiği, içinde yurttaş olarak yaşayanların tabi olduğu geleneksel, kurumsal yaşam dünyasıdır.

Aristoteles ilkesel olarak hocası Platon ile birlikte ahlakileşmiş bir siyaset parolasıyla yola çıkmış olsa da, siyasi etiği, Platon gibi, *polis*'in gelenek ve yaşantısıyla doğrudan bağlantısı olmayan ideal ilkelerden hareketle tasarlama yoluna gitmez. Ahlaken iyi ve doğru olan, uygun olan, tüm erdemler, *polis*'in geleneği olan töre tarafından belirlenir.²⁵ Birey *ethos* dahilinde erdemlerini geliştirir, içselleştirir ve *etik* boyuta taşır. Bu

²⁰ Gadamer ahlaki ve sosyal meseleler üzerine felsefi refleksiyon anlamında pratik felsefenin kuruculuk şerefini haklı olarak Sokrates'e kadar geri götürür. Bkz. Hans Georg Gadamer (ed.), *Aristoteles Nikomachische Ethik VI*, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998), 61.

²¹ Bkz. Ritter, “Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles”, 236.

²² Bkz. Ritter, “Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles”, 237.

²³ Bkz. Ritter, “Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles”, 250.

²⁴ Ritter, “Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles”, 238

²⁵ Aristotelesçi etikte genel kurallar ve standartlar olup olmadığı sorusu önemli bir tartışma konusudur. Bir tarafta “evrenselciler”, diğer tarafta ise “tikelciler” yer almaktadır. Evrenselciler Aristoteles'in sadece duruma göre ince ayar gerektiren genel kural ve standartlara sahip olduğuna inanırken; tikelciler ise sadece genel geçer kurallar olduğuna, dahası bunların açıkça belirtilemeyeceğine, ancak kendi duygularına göre hareket edenler tarafından durumun gerekliliklerine uyarlandığına inanmaktadır. Bu nedenle bu tartışma özellikle “*orthos*

süreç aynı zamanda politikayı da belirler. Bu sebeple Aristoteles için, etik alandan koparılabilecek ve kendi başına belirlenebilecek olan hiçbir siyasi ve hukuki kural yoktur; *polis*’te icra edilen bütün eylemler etik kurumsal yapıya dayandırılır. Bireysel içsel olan ile toplumsal yasal olan birbirinden ayırt edilmez. Her ikisi de etik zeminde yeşerir. Aristoteles’te aynı zamanda politik bir soruşturma konusu olan etik, insan eyleminin bir doktrininin genelliği içinde pratik felsefe haline gelir. Bu şekilde pratik felsefe ilk olarak, insan pratiğine yönelerek toplumun siyasi düzeninin dayandığı temeli belirlemeye koyulur.

Aristoteles için pratik tüm canlıların özüne aittir çünkü bir canlı için yaşamak kendi doğal olanaklarını ve kapasitelerini etkin olarak gerçekleştirmektir. Pratik sayesinde canlı, doğası gereği ne olma kapasitesine sahipse o olur. Pratik her canlının doğasına aittir, çünkü o, olanaklarının gerçekleştiği durumdaki bu doğadır.²⁶ Yani pratik, potansiyel doğanın bir “yaşam biçimi” olarak gerçekleştiği fiili doğadır. Bu nedenle, doğanın gerçekliği olarak pratik, *son ve nihai amaçtır*. Bütün canlı varlıklar bu sona yönelir. Böylece canlı varlık, potansiyeline göre olabileceği şey haline gelmiş olur. Bir canlının doğası gereği ne olduğu, onun imkân olarak doğasını değil, fiili doğası olarak “pratiğini” gösterir. *Praxis* geneldir ve *ethos* ile aynı anlamda canlı varlıklara atıfta bulunur. Bir yaşama süreci ve yaşama biçimi olarak yaşam ve dolayısıyla aktif olmaktır, canlı bir varlığa özgü olan ve onun varlığı olan bir “hareket” olarak eylemde bulunmaktır. Ancak bu şekilde, insanın insan olmasına yönelik felsefenin nesnesi olan şey belirlenmiş olur. Bu, yalnızca eylem olarak pratik değil, insanın doğasına göre bir olanak olarak ne olabiliyorsa, o hale kavuştuğu bir insan yaşamı durumundaki gerçek insan doğası olarak pratiktir. Söz konusu süreç insanlık durumunu şehre/kente bağlar. *Polis*, gerçek doğanın genellikle doğası gereği var olan için olduğu gibi, aynı anlamda insan doğası için de bir amaç ve sondur. Aristoteles, *polis*’in amacı ile insanın doğası gereği nihai amaç edindiği iyi arasında kaçınılmaz bir ilişki olduğunu şu şekilde belirtir:

Kendi gözlemlerimiz, bize, her devletin [polisin] iyi bir amaçla kurulmuş bir topluluk olduğunu söyler. ‘İyi’ diyorum çünkü gerçekten, bütün insanlar eylemlerinde iyi saydıkları şeyi elde etmeye çalışırlar. Öyleyse bütün topluluklar şu ya da bu iyi şeyi amaçladıklarına göre, toplulukların en üstünü ve hepsini kapsayanı da, en yüksek ‘iyi’yi amaç edinecektir. Bu, bizim devlet dediğimiz topluluktur ve o topluluk türüne de siyasal diyoruz.²⁷

Bu şekilde pratik felsefe, insanın rasyonel doğasının gerçekleşmesinin evrensel doktrini haline gelir.²⁸ Diğer tüm canlı varlıklar “doğaları gereği” varlıklarının farkına varırken, insan, deyim yerindeyse doğasını aşabilen bir varlıktır. Onun oluşu ve varlığı, toplumu ve bu toplumun kurumları ile etik yaşam düzenlerini gerektirir. İnsan, doğası üzerine kurulu bir devlette yaşayarak, kendini onun etik düzenine alıştıran kendi varlığına kavuşur.

1. İnsani iyi

Nikomakhos'a Etik’in asıl konusu, genel olarak insan yaşamındaki en yüksek iyyinin belirlenmesidir. Ve bu belirleme hem birey hem de toplum için yani tüm insanlar için geçerli olmalıdır. Aristoteles, en yüksek insani iyi olarak mutluluğu (*eudaimonia*)²⁹

logos” ifadesinin çevirisi, yani “doğru kural” mı yoksa kişiden kişiye ve durumdan duruma büyük ölçüde değişebilen “doğru düşünce” anlamına mı geldiği sorusu üzerinde yoğunlaşmaktadır. Otfried Höffe’nin yorumuna göre, Aristoteles tam da komüniteryanların reddettiği şeydir yani bir evrenselcidir. Bkz. Otfried Höffe, Einführung, in: *Aristoteles, die Nikomachische Ethik. Klassiker Auslegen*. Herausgegeben von Otfried Höffe, Bd. 2, (Berlin: Akademie Verlag, 1995), 18.

²⁶ Bkz. Ritter, “Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles”, 249.

²⁷ Aristoteles, *Politika*, çev. Özgüç Orhan İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017 (Aristoteles, *Politika*, çev. Furkan Akderin, (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 1252a.

²⁸ Bkz. Ritter, “Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles”, 272

²⁹ Eski Grekçe *eudaimonia* sözcüğünü çekincelerle birlikte *mutluluk* olarak çeviriyoruz. Ancak mutluluk sözcüğü genel kullanımında tesadüfi bir talihi hali, iyi bir kalıcı durumu, hem de başarıyı ve mutluluk duygusunu ifade etmektedir. Sıklıkla da bu sıradan mutluluk durumundan gerçek, felsefi, ebedi mutluluğu ayırt etmeyi tercih ederiz. Aristoteles’te *eudaimonia* kavramının anlamı için bkz. Günter Fröhlich, “Die aristotelische ‘eudaimonia’ und der Doppelsinn: vom guten Leben”, *Archiv für Begriffsgeschichte*, Cilt. 54 (2012), 21 vd.

belirlerken yalnız değildir. Zira Antik çağın tüm filozofları bir şekilde *eudaimonist* idiler. Mutluluk, hayatta neyin önemli olduğu sorusunun biricik cevabıdır. Elbette düşünürler arasında mutluluğun nerede konumlandığı veya neyin bizi mutlu kıldığı konusunda farklılıklar vardır. Ancak klasik kullanımında *eudaimonia*, nesnel olarak tespit edilebilen tatmin edici yaşam koşulları ve içeriğinin bütününe atıfta bulunur. Bu sebeple o öznel zihin durumu veya coşkunluk hali ile karıştırılmamalıdır. Zira antik Yunan'da bir kişinin mutlu olması ruh dinginliği kadar zengin ve başarılı bir yaşam sürmesi anlamına da gelir.³⁰

Aristoteles, ünlü eseri *Nikomakhos'a Etik*'e vurucu bir tespitle başlar:

Her sanat (techné) ve her araştırmanın (methodos), aynı şekilde her eylem (praxis) ve [iradi] tercihin de (prohairesis) bir iyiyi (tagathon) arzuladığı [hedeflediği] (telos) düşünülür.³¹

Yukarıda da vurgulandığı gibi eylemlerin pek çok çeşidi olduğundan birçok iyi söz konusudur. Ancak bu iyiler içinde yalnızca kendisi için erişilmeye çalışılan bir amaç vardır. O zaman aradığımız şey, en yüksek amaç veya iyi, sırf kendisi için aranan, kendi başına amaç olan bir iyidir. “En çok mutluluğun (*eudaimonia*) böyle bir şey olduğu düşünülüyor.”³² Aristoteles'in pratik felsefesinde söz konusu olan insani iyidir.³³ Bu sebeple pratik felsefe, en yüksek amacı konu edinen daha doğrusu bu amacı gerçekleştirmek zorunda olan temel disiplindir. Ancak özelde “hangi pratik disiplin bu en son ve en yüksek amaç olan iyi için uygundur?” diye sorulduğunda, Aristoteles tereddütsüz bir şekilde devlet/siyaset sanatı (*episteme politike*) olarak cevap verir. Çünkü;

(...) kentler için hangi bilimlerin gerekli olduğunu, hangilerini, kimlerin, ne kadar öğrenmesi gerektiğini belirleyen odur. Askerlik, ekonomi, retorik gibi en değer verilen olanakların da onun altında yer aldığını görüyoruz; diğer [pratik] bilimleri kullandığına, ayrıca da neler yapmak ve nelerden kaçınmak gerektiği konusunda yasalar koyduğuna bakılırsa, onun amacı ötekileri de kapsamalı, öyle ki bu amaç, ‘insan için iyi’ olsa gerek.³⁴

İnsanların çoğu en yüksek iyinin mutluluk, iyi yaşamak, iyi eylemde bulunmak olduğunda hemfikirdir ancak bu adlandırmanın içeriğine gelindiğinde farklılaşırlar. Mutluluğa dair bu farklı anlayışlar kadim kültürlerde kabul edilen üç farklı hayat tarzı taslağı altında toplanabilir. Bunlar, 1) hazcı hayat tarzı (*bios apolaustikos*); 2) siyasi hayat tarzı (*bios politikos*) ve 3) teorik hayat tarzıdır (*bios theoretikos*).³⁵ İnsanların çoğunun (sözlerinde, yapıp etmelerinde ve hayat yolunda) tercihi olan zevk yaşamından anlaşılan hazdır (*hedone*), neşedir, keyiftir. Oysa soylu bir doğaya sahip olanlar politik hayat tarzını tercih ederler ve onlar mutluluktan, bir yandan toplulukta, kentte siyasi güce sahip olmadan kaynaklanan onuru, bir yandan da beceri ve yeteneği anlarlar. Ancak saygınlığın harici yani

³⁰ “İyi yaşam”ın merkezde yer alması, antik ve modern etik arasındaki temel farktır. Çünkü modern zamanlarda artık insanlar için tatmin edici bir yaşam biçimi sorusuyla değil, karşılıklı etkileşim ilkeleri ve bununla bağlantılı sorunlar ve çatışmalarla ilgili soru önceliklidir. Günümüzde “yeni Aristotlesçiler” veya “erdem etikçileri” olarak adlandırılan düşünürler, ahlaki standartlar ve kuralların sadece insanlar için neyin iyi olduğu konusunda bir fikir birliğini varsaymakla kalmayıp, bunun genel bir “iyi” ya da “başarılı” bir yaşam kavramına dayanması gerektiği konusunda ısrar etmektedirler. Bkz. Roland Kipke, “Der Sinn des Lebens und das gute Leben”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 2014, Cilt 68, Sayı 2 (2014), 180 vd.

³¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1094a.

³² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1097b. Aristoteles'in bireyin ve toplumun yaşamının amacı olarak “en yüksek iyi”den ne anladığının ve bunlar arasında nasıl bir bağlantı gördüğünün arka planına biraz daha inmek gerekir. Yukarıda bahsedilen, devlet adamının vatandaşların neyi öğrenmesi ve nasıl davranması gerektiğini emretmesi gerektiği gerçeği, Aristoteles'in küçük Yunan şehir devleti olan polis'i bir hukuk, çıkar ve savunma topluluğundan çok daha fazlası olarak gördüğünü gösterir. Özellikle devlet adamının yurttaşların yetkinliklerinden ve ahlaklarından sorumlu olması, Aristoteles'in onlardan yüksek beklentileri olduğunu gösterir. Bkz. Dorothea Frede (Berkeley/Hamburg)

³³ Bununla birlikte iyiyi iyi yapan “iyinin kendisi” ile “tikel iyi”deki iyi aynı şey olduğundan; Aristoteles'te kendisinden ayrı bir şeye işaret edercesine bir iyiden söz etmek söz konusu değildir (*Nikomakhos'a Etik*, 1096a-b).

³⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1094a-b.

³⁵ Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1095b.

başkalarının nazarındaki konuma karşılık gelen bir faktör olmasına karşın mutluluk kişinin kendi hayat yolunda içkin olan bir değerdir. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'in girişinde (1. Kitap) en yüce mutluluğa vardırıldığını iddia ettiği temaşa (*teoria*) hayatını kısaca zikrettikten sonra konuyla ilgili ayrıntılı açıklamayı son bölüme (10. Kitap) erteler. Ayrıca Aristoteles mutluluğun ticaret ve zenginlikte arandığı dördüncü bir hayat tarzından da (*bios chrematistes*) söz eder.³⁶ Ancak ona göre zenginliğin aradığımız iyi olmadığı acıktır, çünkü zenginlik ancak başka amaçlar için bir araç olabilir, bu yüzden onu öteki hayat tarzları içinde saymak daha doğru olur diyerek bu konuyu kapatır.³⁷ Sonra da tekrar asıl üzerinde durduğu politik hayat tarzının insanı mutlu kılabileceğini sorgulamaya başlar.

Mutluluğun içeriğini belirlemek için insanın işinin ne olduğunun yahut gerçek etkinliğinin belirlenmesi gerekir. Zira her varlık için iyi, onun varlığına uygun olarak beliren etkinliğinde bulunur. O zaman cevaplanması gereken soru, “İnsanın insan olmaktan kaynaklanan etkinliği, işi, işlevi (*ergon*) nedir?” sorusudur. Bu, beslenme olamaz, çünkü öyle olsaydı o zaman insan bitkisel-hayvani bir kategoriye dahil olurdu. Bu, hayvanların bitkilerden ayırt edici özelliği olan duyuşsal algılama noktasında da olamaz. “O halde geriye akıl sahibi olanın –bunun da akla boyun eğen olarak, bir de akla sahip olan ve düşünen olarak- bir tür eylem yaşamı kalıyor.”³⁸ İnsanın ayırt edici özelliği konuşan, söze (*logos*) sahip ve aynı zamanda siyasi/toplumsal bir varlık (*zoon politikon*) olmasıdır.³⁹ Akıl insanda, ona uygun davranıldığı sürece, ruhun etkinliğinde ortaya çıkan biricik yetidir. Buna göre insanın işi, ruhun akla uygun ya da akıldan mahrum olmayan etkinliğidir. Diğer bir deyişle, “insani iyi” ancak “ruhun erdeme uygun etkinliği” olur.⁴⁰

Demek ki, bir kişinin hayatı için mutludur, ancak o insan olma ödevini (*ergon*) yerine getirdiğinde yani kişi iyi bir şekilde aklını etkin kıldığında denilebilir. Bu da ancak akılsal faaliyetinde ruhun karakteristik olumlu özelliklerini sergileyerek kullanılmış olur. Ruhun karakteristik olumlu özellikleri ise erdemlerdir (*aretai*). Dolayısıyla, bir kişinin hayatı mutlu bir hayattır demek, o aklını iyi, erdemli bir şekilde etkin kılıyor, böylece insan olma ödevini en iyi şekilde yerine getiriyor demektir (elbette bütün hayatı boyunca.) Mutluluk için aklın sırf erdemli şekilde etkinlikte bulunması, sırf ruhsal iyileri ifa etmesi yeterli değildir. Bunun için bedensel ve harici iyilere de ihtiyaç vardır. Zira Aristoteles'e göre, yeterli sayıda dost, ekonomik ve siyasi güç olmadan iyi eylemlerde bulunmak imkansızdır.⁴¹ Ve böyle bir mutluluk anlamlı değil, insan ömrünün bütününe eşlik etmesi gereken erdemli bir etkinliği şart koşar.⁴²

Devlet adamı veya politikacının da asıl sorunu mutluluktur. Bu durum Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'te (ve sonrasında *Politika*'da takip edeceği yöntem hatırlatması üzerinden) şöyle ifade edilir:

Madem mutluluk, ruhun kendisi amaç olan erdeme uygun bir etkinliği, erdem konusunu araştırmalı; bu şekilde belki mutluluk konusuna daha iyi bakmış oluruz. Ayrıca, gerçekten siyaset adamı olan kişinin, mutluluk konusuyla özellikle uğraştığı düşünülür; çünkü o, yurttaşları iyi kılmak, yasalara uyan kişiler yapmak ister (...) Ve eğer bu araştırmayı yapmak siyasete düşüyorsa, açıktır ki,

³⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, I, 1095b19-20.

³⁷ Mutlulukla hayat tarzları arasında nasıl bir ilişki bulunduğu, hayat tarzlarının birbirlerinin alternatifi mi yoksa tamamlayıcısı mı olduğu ve hangisinin mutluluğu daha ziyade gerçekleştirmeye elverişli olduğu şeklindeki sorular tartışma konusudur. Günümüzde bu konuda farklı yaklaşımlar olmakla birlikte, zikredilen üç temel hayat tarzından her birinin mutluluğun zorunlu yönleri olduğu; dolayısıyla bunlardan yalnızca birinin mutlulukla özdeş kılınmayacağı yönündeki görüşler ağırlık kazanmaktadır. Bkz. Günther W. Bien, *Die Frage nach dem Glück*, (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog), 1978.

³⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1097b.

³⁹ Bkz. Aristoteles, *Politika*, 1253a; *Nikomakhos'a Etik*, 1097b.

⁴⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1098a.

⁴¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1099a.

⁴² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1101a.

soruşturmamız baştaki tercihimize uygundur. İnsansal erdemi araştırmamız gerektiği açık; gerçekten de insansal iyiyi ve insansal mutluluğu soruşturuyorduk.⁴³

Bu pasajda önemli olan Aristoteles'in ahlâka dair soruşturmasını sürekli olarak siyaset ile ilişkilendirilmesi, yani ahlaki soruşturmanın aynı zamanda siyasi bir soruşturma olarak görülmesidir. Pasajın bir diğer vurgusu, insani iyi ve mutluluğun öncelikle erdem soruşturmasından geçtiği ve bunun siyaset adamının bilmesi ve aynı zamanda hareket etmesi gereken başlangıç noktası olması gerektiğidir.

Düşünce ve Karakter Erdemleri

Aristoteles'te ruhun biri akılsal olan diğeri de arzulama gibi akıldan yoksun olmakla birlikte akıldan pay alan iki yönüne karşılık gelen iki tür erdem⁴⁴ vardır. İlkine düşünce/akıl erdemleri ikincisine de karakter erdemleri veya ahlaki erdemler denir. Düşünce erdemleri (*diano etik*), ruhun düşünen, akleden yetisiyle ilgili, yani doğrudan aklın ürünü olan erdemlerdir. Bunlar bilhassa teorik erdemler yani felsefi/bilimsel hayat tarzının erdemleri için belirleyici bir konumdadır. Ancak düşünce erdemleri salt bilgi düzeyini aşır pratik sahaya değin uzanırlar. Buna karsın karakter erdemleri (*aretai etikai*) ruhun duyusal-arzulayıcı yönüne aittirler, yani etkilenim ve çabalamanın baskın olduğu erdemlerdir. Onlar gerçek anlamda ahlaki olan yani doğrudan insani eylemlere yönelik olan erdemlerdir. Ahlaki erdemler bilhassa siyasi-toplumsal hayatta (*bios politikos*) belirleyici bir konuma sahiptirler.

Bu iki tür erdemin müteakip ayrımları ruhun bölümlenmesine göre değil nesnelere ve yaşam sahalarının tertibine göredir.⁴⁵ Buna göre düşünce erdemleri iki alt gruba daha ayrılır ve toplam beş çeşit düşünce erdemi söz konusu olur. Bilim (*episteme*), akıl (*nous*), bilgelik (*sophia*) düşünce erdemlerinin ilk grubuna aittir ve genele gönderme yaparlar. Düşünce erdemlerinin ikinci grubu ihtimali ve değişken olan şeyleri içerdiğinden başka türlü de olabilen şeylerle ilgilidir. İnsanın amacı burada etkinliktir, aktif yapıp etmedir. Bu sebeple pratik alanda erdemli olmak için salt bilgi yeterli değildir.⁴⁶ İkinci gruba dâhil olan düşünce erdemleri sanat (*techné*) ve pratik bilgeliştir (*phronésis*).

Pratik bilgelik veya akli başındalık doğrudan eyleme yönelik bir erdemdir ve diğer erdemlerle birlikte düşünüldüğünde etikte merkezi bir konuma sahiptir. *Phronesis* sözcüğü "ahlaki kavrayış", "ahlaki yargılama gücü", "pratik akıl" terimleriyle de karşılanmaktadır. Akli başındalık, etik sahanın bütününe içerdiği, yani hem kişisel hem de kamusal sahada en kapsayıcı akılsal yönelimi sağladığı için temel ahlaki erdemdir.⁴⁷ Pratik bilgelik, insanın eylemi ve bu şekilde de ahlaklılığı için belirleyici bir konumdadır. Pratik bilgeliğin asli işlevi verili durumda doğru olan eylemi tespit etmektir. Ancak o bu işlevini ana hatlarıyla yerine getirir. Yani o doğru eylemi daima, biri çok fazla/aşırı biri de çok az/eksik olan iki hatalı uç arasındaki "doğru orta" (*mesotes*) ölçütüyle belirler. "Demek erdem bir tür orta olma halidir; ortayı amaç edinir."⁴⁸ Şayet bu doğru ortayla tekraren buluşulursa, o zaman eylemde bulunanda bir alışkanlık oluşur:

O halde erdem, tercihlere ilişkin bir huy [*disposition/hexis*]: Akıl tarafından ve akli başında insanın belirleyeceğiyle belirlenen, bizle ilgili olarak orta olanda bulunma huyudur. Bu, biri aşırılık, öteki eksiklik olan iki kötülüğün ortasıdır.⁴⁹

Bu *habitus* üzerinden de tüm diğer karakter erdemlerine geçiş yapılır. Pratik akılda (akli başındalık) daima doğru olan orta söz konusu olduğundan, onunla ilgili olan karakter er-

⁴³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1102a.

⁴⁴ Erdem (*arete*) ilkin uygunluk, yeteneklilik, beceri vb. gibi doğrudan ahlaki olmayan anlamlara gelir ve daha çok bir şeyin mükemmel durumuna işaret eder. Yani erdem sözcüğünün anlam boyutu ahlaki sahaya sınırlı değildir. Erdem asla pasif bir nitelik olarak alınmaz. Ahlakın en yüksek amacı da aklın sırf erdemli bir niteliğe sahip olması değil, daha ziyade erdemli eylemidir.

⁴⁵ Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1139a vd.

⁴⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1140a.

⁴⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1140a.

⁴⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1106b)

⁴⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1106b-1107a.

demlerinin her biri doğru orta ile hedefi tayin eder. Yani her bir karakter erdemi iki yanlış uç arasındaki uygun olanı tercih eder ve nihayet bu bir alışkanlık halini alır. Elbette alışkanlık süreci kötü bir neticeye de yol açabilir. Eğer pratik akıl doğru ortayı sürekli pas geçerse erdem yerine kötülük doğurur. İlkın bu erdem vasıtasıyla insanlar arasında bir uyum sağlamak mümkün olur. Fakat yine de bu bütün insanlar için birleştirici bir ölçüt değildir. Bu ölçütü ve dolayısıyla bütün inanlar arasında uyumu sağlayacak olan adalet erdemidir.

3. Adalet ve Siyasi Mutluluk

Aristoteles'e göre adalet erdemi kendine en çok yeten ve diğer tüm erdemleri kapsayan bir erdemdir. Keza tüm diğer erdemler insanın kendisinden kaynaklanıyor ve kendisini ilgilendiriyor olmasına karşın adalet erdemi hem insanın kendisini hem de başkalarını ilgilendiren toplumsal ve siyasi bir erdemdir. “[...] bu nedenle adaletin erdemlerin en önemlisi olduğu düşünülüyor.”⁵⁰ Aristoteles, bir şeyin mahiyetinin, adalet örneğinde olduğu gibi, karşının belirlenmesiyle tanımlanabileceğini varsayar. Bu nedenle Aristoteles adaleti değil, *adaletsizliği* tanımlamakla işe koyulur: “(...) yasaları ihlal eden, daha fazlasını isteyen ve bu nedenle eşitliğe karşı olan” adil olmayan kişidir.⁵¹ Dolayısıyla, “yasalara ve eşitliğe saygı duyan kişi” adildir.⁵² Buna göre Aristoteles adaleti yasayla bir tutmaktadır. Bu kabul, yasaların genellikle ortak iyiye yönelik olduğu ve dolayısıyla erdemli olduğu ve bir erdem olarak adalet karşılık gelebileceği tespitiyle gerekçelendirilir. Gerçekten adalet, ahlak ile siyaset arasında köprü görevi gören ve etik temelli siyasi birlikteliği tesis eden ana erdemdir. Zira, “politik iyi adalettir ve adalet ortak faydadır.”⁵³ Farklı açılardan sınıflandırmaya tabi tutulan adalet kavramı Aristoteles'te ilkin oldukça geniş, özel olmayan bir anlamda kullanılır. *Genel adalet* diye adlandırabileceğimiz bu adalet biçimi karakter erdemlerinin bütününe sahip olmada kendini gösterir.⁵⁴ Bu haliyle adalet bizzat etik bir erdem ve belli bir *doğru orta* olmaktan ziyade etik erdemlerin bütününe, yani bütün doğru ortaları kapsayan bir yapıya gönderme yapar. Aristoteles'te adaletin sınırlı bir kavramına da rastlarız. Tam olarak o, özel bir karakter erdeminin siyasi birliktelik için belirli bir yorumunu içerir. Kısmi adalet bilhassa ticari faaliyetlerle, ceza uygulamalarıyla ve malların dağılımıyla ilgilidir. Bu içeriğine bağlı olarak kısmi adalet tekrar bölümlenir: *düzeltilici adalet* ve *dağıtıcı adalet*. Her durumda kısmi adaletin bütün nitelikleri etik bir erdeme uygundur. O, alışkanlık üzerinden geliştirilen özel bir *habitus*'a karşılık gelir.⁵⁵ Bu yönüyle o aynı zamanda doğru olan ortadır.

Düzeltilici adalet özel şahıslar arasındaki ilişkiye matuftur. Bu ilişkinin de iki yönü mevcuttur. İlkı özgür ilişki sekli olarak bilhassa ekonomik ilişkilerde kendini gösterir. Alım, satım, kiralama, ödünç verme-alma gibi ilişkiler bu türdendir. İkincisi özgür olmayan ilişkileri kapsar ki, bireyler arasındaki gizli ya da açık ilişkilerde kendini gösterir. Söz gelimi öldürme, bedensel yaralamalar, hırsızlık, gasp bu çerçevede yer alır. Çoğu zaman doğru orta ilkesi ortaya çıkan avantajların ya da dezavantajların denkleğini var etmek için düzeltilici adalet ilkesini uygulamak anlamına gelir. Sıkça Aristoteles düzeltilici adaletin ana ilkesini “matematiksel dağıtım (aritmetik orantı)” diye adlandırır. Zararın mağduru, bozulan eşitliğin telafisi için desteklenmek zorundadır.⁵⁶

Dağıtıcı adalet servet ve şeref gibi şeylerin adil bir şekilde paylaşılmasıyla ilgilidir. Bu ise, dağıtılacak şeyin ilgili kişilere tam olarak eşit şekilde dağıtılmasını gerektirir.

⁵⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1129b.

⁵¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1129b.

⁵² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1129a.

⁵³ Aristoteles, *Politika*, 1282b 14.

⁵⁴ Bkz. *Nikomakhos'a Etik*, 1129a.

⁵⁵ Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, NE, 1130a.

⁵⁶ Bkz. *Nikomakhos'a Etik*, 1131b-1132b)

Dağıtılacak şey kişilerin liyakatleri ve konumları dikkate alınarak dağıtılır. Bu sebeple Aristoteles bunu “geometrik orantı” olarak gösterir.⁵⁷

Aristoteles, adalet erdeminin sosyal boyutta çözümlendikten sonra, siyasi mutluluğun üç hayat tarzı üzerinden değerlendirmesini yapar. Hayat tarzlarından en yükseği diye betimlediği temaşa hayatı ile en düşüğü olarak kabul ettiği ve öncelenmesini gerçek mutluluğun önünde engel gördüğü haz hayatına *Nikomakhos'a Etik*'in son bölümünde ve oldukça sınırlı şekilde yer verir. Buna karşın kitabın genelinde en fazla üzerinde durulan pratik-politik hayat tarzıdır. Siyasi mutluluk ruhun akılsal yönüne ait erdemleri üzerine inşa edilen bir hayat tarzında ortaya çıkar. Aristoteles politik hayat tarzıyla bütün etkinliklerin nihai amacı olabilen biricik ve tam bir etkinliği kastetmez, aksine etkinliklerin kompleks bir yapısına gönderme yapar. Gerçi her bir etkinlik kendi uğruna yapılıp, ancak aynı zamanda hepsi birlikte mutlu bir yaşamın bütünsel etkinliğinin de parçası durumundadır. Bu yüzden politik hayat tarzına uygun erdem tek başına mutluluğu garanti etmeye yetmez. Acaba çoğunluğun mutluluk derken anladığı haz hayatı bizi hedeflenen mutluluğa eriştirebilir mi?

Hazzı biz, etkinliğimizin tamamlandığı veya yetkinleştiği yerde deneyimleriz. Bir etkinlik engele takılmadan sonuçlanır veya başarılı olursa, o zaman hazza erişilmiş olur; etkinlik engellenir, yani başarısızlıkla sonuçlanırsa o zaman elem ve acıya yol açar. Ancak bu süreç etkinlikten bağımsız bir şekilde oluşan bir durum olarak değil, aksine etkinliğin içsel bir tamamlanması olarak düşünülmelidir. Yani etkinlik ayrı bir haz durumu ile neticelenmez, aksine bizzat kendisi zevkli olan bir sonuca sahiptir. Bu yüzden haz veya neşeyi doğuracak bir duruma erişmek için şunu veya bunu yapmak zorunda değiliz, aksine eylem bizzat icra edilir eğer başarı sağlanırsa hazzı elde ederiz. Haz ne başarıdan ayrı olan ve yalnızca başarılı bir etkinlikle bağlantılı bir şekilde ortaya çıkan ne de başarılı bir etkinliğin mahiyetine ait olan bir şeydir, aksine o etkinlik ve başarı ile birlikte aynı zamanda vuku bulan bir durumdur. Haz hiçbir zaman bir amaç veya kendi başına iyi olamaz. Haz, mutluluğun doğal, kaçınılmaz ve onunla birlikte ortaya çıkan bir eklentisidir ama asla mutluluğun bizzat kendisi değildir. Bu yüzden hazzı sırf kendi uğruna elde etmeye çalışmak yanlış bir kavrayıştır. *Hedonizm* iyiyi ve mutluluğu haz ile özdeşleştirmekle bu hataya düşmüştür. Yani hedonistlerin hatalı çıkarımı doğal veriyi (haz) bizzat mutluluk olarak görmeleridir.

Haz hayatı ve politik hayat bizi en yüksek mutluluğa tam olarak eriştiremeyeceğine göre geriye bir tek teorik bilgeliğin eşlik ettiği felsefi (*teoria*) hayat tarzı kalıyor. Neden haz ya da politik değil de felsefi hayat tarzı en yüksek mutluluğu bize kazandırır? diye sorulduğunda Aristoteles, çünkü “akıl, insandaki tanrıca bir şey ise, akla uygun yaşam da insan yaşamındaki tanrıca şey olacaktır.”⁵⁸ Diye cevap verir. Denilebilir ki, en yüksek iyinin çeşitli nitelikleri vardır ve ancak *teoria* hayatı bu niteliklerin hepsinin en yetkin şekilde gerçekleşmesini sağlayabilir. Böyle bir hayatı sürdürmenin temel koşulu da mutluluğu sırf kendi uğruna istiyor olmaktır.

Pratik bilgelik (*phronesis*), doğru arzuyla birlikte hakikati ararken; teorik bilgelik diyebileceğimiz *sophia* gerçeğin kendisini amaçlar. Ne var ki, bu türden bir hayatı her insanın sürdürmesi mümkün değildir. O zaman geriye ikinci ideal hayat tarzı olarak karakter erdemlerinin etkin olduğu *polis* hayatı kalıyor. Karakter erdemine uygun yaşam ikinci sırada gelir, çünkü buna uygun etkinlikler insani ve toplumsaldır. Alışverişlerde, hizmetlerde, her tür eylemlerde, tutkulara her bir kişiye özgü olanı göz önüne alarak birbirimize karşı adil, cesur, erdemlere uygun başka şeyler yapıyoruz; bütün bunların da insani olduğu görülüyor. *Phronesis*'e sahip olan (yani erdemi doğru kurala uygun hareket etme olan) kişi *sophia*'ya sahip olan kişinin düşündüğü (başka türlü olması mümkün olmayan) şeyler üzerine düşünemez. Bu yüzden felsefi bilgelik yaşama bilgeliğinden

⁵⁷ Geniş bilgi için bkz. Wolfgang Kersting, *Theorien der sozialen Gerechtigkeit*, Stuttgart: J. B. Metzler Verlag, 2000, 9 vd.

⁵⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1177b.

üstündür ve insan için en ideal hayat tarzını (*teoria* hayatını) içerir. Ancak her iki bilgelik biçimi de erdem üzerine bina edildiği için kendiliğinden iyidir ve bir şekilde her ikisi de insanı mutluluğa vardıracak yolları gösterir. Kaldı ki herhangi bir ahlaki erdem (Sokratik anlamda) pratik bilgeliği, pratik bilgelik de tüm ahlaki erdemleri gerekli kılar. Pratik bilgelik en azından bize hakiki mutluluğa erişmek açısından doğru amaçları seçtiğinden, insana nihai amacı olan *teoria* yaşamının yolunu açar. Böylece, Aristoteles'te pratik bilgelik (bedensel ve ruhsal bütünlüğü içindeki) insanın günlük hayatla, aileyle, ekonomiyle ve devletle ilgili işlerde doğru olan bilgiyi ve bunlara ilişkin insani mutluluğu; teorik bilgelik ezeli-ebedî ve değişmez varlıklara yönelik bilgiyi ve bunların doğurduğu sürekli mutluluğu içerir. Pratik bilgelik, bilimsel ve felsefi bir hayat için uygun hal ve şartları var ettiğinden teorik mutluluğa tabidir. Ancak ne pratik bilgelik ne de özellikle teorik bilgelik doğrudan mutluluğu elde etmenin aracıdır; mutluluk bunların yaşam boyu işletilmesiyle yahut talimiyle oluşur.

4. Yönetim biçimlerinin sınıflandırılması ve eleştirisi

Yöntem

Nikomakhos'a Etik, “madem bizden öncekiler yasama konusundan pek söz etmeden konuyu bize bıraktılar, insanca şeyler konusundaki felsefemiz olabildiğince tamamlansın diye, devlet yönetimlerini incelememiz herhalde çok daha iyi olacaktır.”⁵⁹ ifadeleriyle son bulur. Genel bir bakışla, Aristoteles'in *Politika*'sında *Nikomakhos'a Etik*'in ilk kitabında ana hatlarını çizdiği yapıya benzer bir yapı görülür. Başlangıçta, amaçların amacı olarak mutluluk (*eudamonia*) vardır. Bunu, bireylerin ideal mutluluk anlayışlarını gerçekleştirmeye çalıştıkları çeşitli yaşam biçimlerinin daha ayrıntılı bir incelemesi izler. Daha sonra en iyi yaşam biçimine ilişkin değerlendirmeler sunulur. Nihayet *polis*'in yapısı ve yönetim türleri ayrıntılı olarak açıklanmaya ve bunların uygulanabilirlik koşulları gösterilmeye çalışılır. Tüm değerlendirmelere etik ve politikanın birlikteliği ilkesi eşlik eder. Daha doğrusu, David Ross'un haklı olarak belirttiği gibi, “Aristoteles'in etiği toplumsal, politikası ahlakidir.”⁶⁰ *Nikomakhos'a Etik*'in ilk cümlesinde yer alan “Her sanat ve her araştırmanın, aynı şekilde her eylem ve tercihin de bir iyiyi arzuladığı düşünülür”⁶¹ ifadesine karşılık *Politika*'nın girişinde, “her devlet iyi bir amaçla kurulmuş bir topluluktur” ve “bütün topluluklar şu ya da bu iyi şeyi amaçlar” ifadesi kullanılır.⁶² Bu şekilde ilkinde “En iyi yaşam nedir?” sorusunun yerini ikincisinde “En iyi devlet yönetimi nasıl olmalıdır?” sorusu alır.

Aristoteles *Politika*'da çözümlemesine kendi kuramının Platon'un görüşlerinden farkını ortaya koyarak başlar. Zira ona göre, “Devlet adamıyla devlet, kralla uyrukları, aile reisiyle ev halkı, efendiyle köleleri arasındaki ilişkilerin hep aynı olduğunu sanmak yanlıştır.”⁶³ Yani siyasal yönetici, kral, hane reisi ve kölenin efendisi gibi siyasal rollere karşılık gelen yönetim tarzları, Platon'un iddia ettiği şekilde yalnızca niceliksel olarak değil, aksine niteliksel olarak da farklıdır. Aristoteles bunu daha ayrıntılı olarak göstermek için, devlet yapısını en küçük parçalarına ayırmaya ve buralarda yer alan yönetim ilişkilerini incelemeye koyulur.

Doğal Bir Topluluk Olarak Devlet ve Doğası Gereği Toplumsal Bir Varlık Olan İnsan Aristoteles'e göre *polis* ancak iyi yaşam için vardır. İlk topluluklar doğası gereği var olduğundan dolayı her devlet doğası gereği vardır. Daha öncede değinildiği gibi, bir şeyin doğası o tam olarak geliştiğinde ortaya çıkan şeydir. Yani Aristoteles'e göre amaç veya son, en iyidir ve bu en iyi kendi kendine yeterliliğin son ve tam halidir. Dolayısıyla insan

⁵⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1181b.

⁶⁰ W. David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2011), 220.

⁶¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1094a.

⁶² Aristoteles, *Politika*, 1252a.

⁶³ Aristoteles, *Politika*. Çev. Özgüç Orhan İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017.1252a. *Politika*'ya yapılan atıflarda Furkan Akderin'in (İstanbul: Say Yayınları, 2013) çevirisi ile Almanca metinlerden de faydalanılmıştır.

doğası gereği kendi kendine yeterliliği ve en iyiyi ancak *polis* veya devlet içinde elde edebilir.⁶⁴ Ancak devlet sürecin son aşamasıdır.

İlk doğal topluluklar aile ve köydür. Kadın ve erkeğin biyolojik dürtülerle bir araya gelmesinden doğan birliktelik; karşılıklı fayda esasına dayanan köle ve efendi birlikteliğini; bu iki birlikteliğin bileşimi de aile veya haneyi oluşturur. Devletin oluşması sürecinde köy topluluğu ikinci aşamada yer alır. Köy, günlük ihtiyaçların ötesindeki ortak amaçların (savunma) gerçekleştirilmesi için ailelerin birleşmesi ve çoğalmasıyla oluşur.

Politik bir varlık olan insan toplum içerisinde yaşamaya yazgılıdır.⁶⁵ Konuşamayan hayvanlar ve kendi kendine yeten tanrısallar bir devletin parçası olamaz. İnsan ise, eşi olmadan ne üreyebilir ne de potansiyellerini geliştirebilir. Erkek ve dişinin bir araya gelmesindeki amaç üremenin yanında kendi güvenliklerini sağlama arzudur. Ancak bu noktadan sonra Aristoteles ev ekonomisi ve çokça tartışmalı olan köle kuramını geliştirmeye koyulur.

Aristoteles üç ilişkiyi birbirinden ayırır: efendi ile köle arasında, karı ile koca arasında ve baba ile çocuk arasında. *Politika*'nın ilk kitabının tamamı, “her insan topluluğu bir amaç uğruna oluşur” ilkesine dayanır ve bu ilke teleolojiktir. Topluluklardan bazıları doğaldır, diğerleri ise geleneklere dayanır. Aile, doğal olarak kabul edilen en temel ihtiyaçları karşıladığı için doğal toplulukların ilkidir. İhtiyacı olan şeyleri daha önceden akleden insan *efendi*, tüm bunları bedeniyle yerine getiren ise doğal olarak *köledir*.⁶⁶ İnsan doğası itibarıyla siyasal bir varlık olmasına rağmen bu kabul, köleler söz konusu olduğunda anlamını yitirir. Zira Aristoteles için herkes politik potansiyelini gerçeğe dönüştürecek kapasiteye ve imkâna “doğal” olarak sahip değildir. Bu potansiyele sahip olanlar özgür bir *yurttaş* olabilirken, diğerlerinin köle olarak yönetilmesi daha uygundur.⁶⁷ Çünkü herkesin doğadan gelen yeteneklerine uygun işlevde bulunması adalet gereğidir. Aristoteles açısından köle, hanenin işleyişine önemli ölçüde katkıda bulunan canlı bir araçtır ancak.⁶⁸ Yönetme ve yönetilme ilişkisi canlı varlıklar arasında doğada sürekli bir şekilde meydana gelir. İnsan sıklıkla üstlük ve astlık ilişkisine tabi tutulur. Bu durum kişinin kendi bedeninde bile açıkça hissedilebilir. Her insan beden ve ruhtan oluşur; ruhani kısım yönetir, fiziksel kısım ise yönlendirilir. Kişiliğinin bu iki bileşenini uygun bir uyum içinde tutan bir insan iyi bir yapıya sahiptir. Beden ve ruhun birbiriyle olan ilişkisine benzer bir şekilde, insanın hayvanlarla, erkeğin kadınlara ya da efendinin köleyle üstlük astlık ilişkisi tesis edilir. Aristoteles'in bu ötekileştirici/dışlayıcı tavrı dışsal iyiye yeterince sahip olmayanlar ve Grek harici uluslar için de geçerlidir. Aristoteles'in köleliği kuramsal olarak meşrulaştırmaya çalışması çoğu yorumcu tarafından şiddetle eleştirilmektedir.⁶⁹

⁶⁴ Bkz. Wolfgang Kullmann, “Der Mensch als Politisches Lebewesen bei Aristoteles,” *Hermes*, Cilt, 108 (1980), 96.

⁶⁵ Aristoteles evvela insanı bütün canlılar ile ilişkilendirir sonra da onu akli vesilesiyle diğer canlılardan ayırt eder. Siyasi perspektiften onu *politik bir canlı* (*bios Politikos*) olarak tanımlar ve doğası gereği onu diğer canlılardan farklı konular. İnsanın politik bir canlı olması onun aynı zamanda *toplumsal bir canlı* olması anlamına geldiğinden, insanın doğası ile *polis*'in doğası ile ilişkilendirilir (*Politika*, 1253a). Aristoteles'in insanı politik bir canlı mı yoksa politik bir hayvan mı (*zoon politikon*) olarak öncelikle ele aldığı konusundaki tartışmalar için bkz. Arendt, *İnsanlık Durumu I*.

⁶⁶ Aristoteles, *Politika*, 1252a.

⁶⁷ Aristoteles, köleliği doğaya aykırı bulmamakla birlikte, efendinin köle üzerindeki egemenliği diğer egemenlik biçimleriyle aynı türden bir egemenlik olarak değerlendirmez. (Bkz. Pierre Pellegrin, “Hausverwaltung und Sklaverei” in: Höffe, Otfried: *Aristoteles Politik*, Berlin, 39) Yine konuyla ilgili olarak bkz. Mutallip Özcan, (2013). *Efendilik ve Kölelik*. Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi (30), 2013,134 vd.; Çiğdem Yazıcı, “Aristoteles'te İyi Yaşam, Kendine Yeterlilik ve Kölelik”, *Kilikya Felsefe Dergisi*, Sayı: 1, Nisan 2021, 3.

⁶⁸ Pellegrin, Yunanca'da “organon” sözcüğünün kullanımına dikkat çekerek, eylem ve üretim arasındaki ayırmadan hareketle Aristoteles'in köleyi tanımladığını söyler. Buna göre, “üretmek ve eylemde bulunmak arasında var olan fark, buna katılan araçlarda da bulunur; yaşam eylemdir; dolayısıyla köle eyleme hizmet eden bir araçtır.” (“Hausverwaltung und Sklaverei”, 41).

⁶⁹ Bkz. Malcolm Schofield, “Ideology and Philosophy in Aristotle's Theory of Slavery”, Günther Patzig. *Aristoteles' Politik*, içinde. Göttingen: Vandenhoeck +& Ruprecht Verlag, 1990, 1.

Toplumsal Bir Organizasyon ve Kültürel Bir Yapı Olarak Polis

Polis Aristoteles'te bir yönüyle kültürel bir birliği bir yönüyle kent ve şehir yaşamını bir yönüyle de devlet organizasyonunu içeren kendine özgü bir yapıdır. Köylerin birleşmesinden doğan polis kendinden önce gelen topluluklardan hem daha üstün hem de daha kapsayıcıdır. Polis özsel olarak diğer topluluklardan öncedir; zira onlar doğal olarak yöneltilen iyi yaşam gayesini ancak polis dahilinde gerçekleştirebilir. Yine polis kendinden önce gelen tüm toplulukları kendi içine alıp, var olmalarına imkân sağlar.⁷⁰ İlk başta üreme ve güvenliği sağlama için bir araya gelen insanların amacı sadece yaşamlarını sürdürmektir. Oysa kent devletlerinin kurulmasındaki amaç iyi yaşamaktır.⁷¹ Tahmin edileceği üzere Aristoteles'e göre polis, insan eseridir. İnsanın politik bir topluluk olarak yaşamaya olan dürtüsü doğası gereğidir ve her insanda vardır.⁷² Aristoteles, Platon'un Devlet'te savunduğu farazi uygulamaları, polisin çoğulcu yapısı ile bağdaştırmaz. Platon polisi ailede veya bireyde görülebilecek türden bir birliğe indirger ki böyle bir yaklaşım Aristoteles'e göre polisin ortadan kalkması sonucunu doğurur.⁷³

Ev halkı üzerindeki yönetim ile özgür bir devlet üzerindeki yönetim aynı türden olamaz. İlkinde, evin efendisinin köleler üzerindeki tek egemenliği söz konusuysa, ikincisinde özgürler ve eşitler üzerindeki bir egemenlik söz konusudur. Bunu takiben Aristoteles, efendi ve hizmetkâr ilişkisinin kendi içinde bir bilim içerdiğini iddia eder. Köle yerine getirmesi gereken hizmetleri bilmelidir ve efendi de onun emeğinin kullanımını hakkında net bir fikre sahip olmalıdır. Efendi, hizmetkârlarına doğru emirleri verdiğinde, kendisini tamamen felsefeye ya da siyaset bilimine adayacak gerekli zaman özgürlüğünü elde etmeyi başarabilir. Belirtmek gerekir ki, ekonominin asıl görevi polisin genel amaçlarına hizmet etmektir. Böylece, polis çerçevesinde hane halkı ve tüm yurttaşlar için başarılı bir yaşam için gerekli koşulların yerine getirilmesi sağlanmaya çalışılır.

Devlete ilişkin tüm görüşlerin başlangıç noktası, yurttaşların paylaştıkları ve karşılıklı ilişki içerisine girdikleri bir mekandır.⁷⁴ Ancak Platon Devlet'inde kadın, çocuk ve mülk ortaklığını da savunur; bu fikirler Aristoteles'ten pek onay görmez. Platon'un temel ilkeleri, devletin niteliğinin birlik temelinde geliştirildiği görüşüne dayanır. Oysa Stagiralı filozofa göre, devlet denilen topluluk çok sayıda farklı bireylerden oluşsa da onu tek tip bir bütün olarak görmek mantıksızdır. Ona göre birlik fikri daha ziyade ev, aile gibi daha küçük gruplarda ya da -en iyisi- her bir bireyde gerçekleşir.⁷⁵ Bu yüzden devlet topluluğunu bir çokluk olarak düşünmek önemlidir. Ancak Platon, devleti oluşturan bütün insanların ortak bir kafa ve vücutla dolaşacak şekilde fiziksel olarak kaynaşmasından söz etmez. Bu daha çok, insanların tek bir kişi gibi düşündüğü ve hareket ettiği bir birlikteliği imler. Aristoteles'in maksadı, böylesine büyük bir grubun görüş ve bakış açılarını oybirliğiyle paylaşabileceğine dair endişesini ifade etmek olabilir. Yahut Aristoteles, pratik bilimler anlayışına paralel olarak, siyasi ve etik konularda anlaşmazlığın kaçınılmaz olduğunu

⁷⁰ Bkz. Özgüç Orhan, "Aristoteles'te Siyasal Yönetim Kavramı ve Politika'nın Türkçe Çevirilerinin Bir Eleştirisi", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Cilt 70, No. 3, 2015, 626.

⁷¹ Bkz. Aristoteles, *Politika*, 1252b.

⁷² Bkz. Aristoteles, *Politika*, 1255b.

⁷³ Bkz. Aristoteles, *Politika*, 1261a-b.

⁷⁴ Aristoteles, felsefesinin bütününe olduğu gibi *Politika*'da da yaptığı bütün-parça ilişkisi ilkesinden hareketle ayrıştırmak analiz etmek ve böylece parça veya ayrıntıları görünür kılmaya çalışmaktır: "Nasıl başka hususlarda olduğu gibi bir bileşiği onu oluşturan unsurlarına (zira bunlar bir bütünü en küçük parçalarıdır) ayırmak gerekiyorsa, kentin nelerden oluştuğunu inceleyerek bunlar hakkında daha sağlıklı bir görüşe ulaşabiliriz." (1252a). Üçüncü kitabın başında da bu yöntemsel ilkeye atıf yaparak, "kentin bileşik şeyler kategorisinde olması, ve diğer bileşik bütünler gibi birçok parçadan teşekkül etmesi nedeniyle ele alınması gereken ilk şeyin yurttaş olduğu açıktır, zira kent bir yurttaşlar topluluğudur." (1274b) demektedir. Dolayısıyla bir bütün olan devlet organizmasını çözümlenmek için onun parçaları olan yurttaşlardan başlamak gerekir. Konuyla ilgili tartışmalar için bkz. Nazile Kalaycı, "Aristoteles", *Siyaset Felsefesi Tarihi. Platon'dan Zezek'e* içinde, ed. A. Tunçel, K. Gülenç, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017, 54 vd.

⁷⁵ Aristoteles, *Politika*, 1261a.

belirtmek istemiştir.⁷⁶ Ancak birlik düşüncesine ilkesel olarak karşı olduğunu söylemek güçtür. Aksi takdirde sonraki bir pasajda, “Herkesin aynı şeyi kendisinin olarak adlandırması söz konusu olduğu sürece, bu bir anlamda iyi ve güzel olurdu (...).”⁷⁷ hükmüne varmazdı. Bu tavrını, metnin devamında, Platoncu birlik fikrinin kendi içinde tutarlı olsa bile gerçekleştirilemeyeceği iddiasıyla devam ettirir. Çünkü ona göre, tıpkı herkese ait olan bazı mülkler söz konusu olduğunda, hiç kimsenin kendini bundan sorumlu hissetmemesi gibi, hiç kimse çok sayıda olası babaya sahip olan çok sayıda oğulun yetiştirilmesiyle ilgilenmeyecektir.⁷⁸ Bu sebeple Aristoteles, mevcut dağılımın korunmasını ve uygun yasal hükümler yoluyla herhangi bir uyumsuzluktan kaçınılmasını savunur. Bazı şeyleri ortak mal ilan etmenin ve diğerlerini özel mülkiyette bırakmanın mantıklı olduğunu düşünür, çünkü herkes en enerjik şekilde kendi kişisel kârı için çalışmayı tercih eder. Reel olmayan toplumsal taslaklarını eleştirdikten sonra Aristoteles, antik dünyada örnek olarak kabul edilen diğer anayasalara döner. Bu anayasalarda sadece eşitlik değil aynı zamanda orta düzeyde bir mülkiyet öne çıkartılır. Dahası, bu sadece mülkiyetin düzenlenmesine değil, her şeyden önce arzuların düzenlenmesine bağlı görünmektedir.

Poliste en önemli birimlerden biri şüphesiz *vatandaşlık* veya günümüz tabiriyle *yurttaşlıktır*. Anayasa, şehir devletinde yaşayanların bir düzenidir ve bu nedenle birçok parçadan oluşan *polis*in en küçük birimi olan vatandaşın incelenmesiyle başlamak mantıksal olarak tutarlıdır. Ancak devlet bir bileşik olduğu için, tıpkı bir bütün olan ve birçok parçası olan her şeyde olduğu gibi, önce bu parçaların dikkate alınması gerekir, bu nedenle de önce yurttaş kavramının araştırılması gerekir.⁷⁹ Buna göre, bir şehrin tüm sakinleri yurttaş değildir, yalnızca *polise*, onun yargı ve yasama etkinliklerine katılanlar yurttaşdır.⁸⁰ Sonra Aristoteles, iyi bir insan ile erdemli bir yurttaşın erdeminin ne ölçüde örtüşüğünü sorgular. Bir kişinin iyi bir vatandaş olabileceği, ancak iyi bir insanı oluşturan erdeme sahip olamayacağı açıktır.⁸¹ Ayrıca, devlet iş bölümü ilkesine dayandığı için vatandaşın uygunluğunu her durumda iyi bir insanın erdemiyile eşitlemek mümkün değildir. Beden ve ruhan oluşan insan ya da karı ve kocadan oluşan ev gibi, devlet de vatandaşlar için farklı sorumluluk alanları sağlayan eşit olmayan parçalara bölünmüştür.⁸²

Anayasa Öğretisi

Aristoteles'in *Politika*'nın II. ve VII. kitapları arasında ele aldığı anayasa doktrini, siyasetin merkezi konusudur. Burada Aristoteles ünlü altılı anayasa şemasını sunar ve anayasa tanımının ilk versiyonunu formüle eder: “Rejim bir kentin makamlarının, ama özellikle her şey üzerinde yetki sahibi olan makamın düzenlenmesidir. Zira her kentte yetki sahibi olan bir yönetici zümre vardır; yani yönetici sınıf rejimin kendisidir.”⁸³ Anayasa, devlette kimin yönetebileceğini, yani karar verebileceğini ve yürütme görevini yerine getirebileceğini gösteren düzendir. Sonra Aristoteles üç doğru anayasa olan krallık, aristokrasi ve cumhuriyeti (*politeia*), tiranlık, oligarşi ve demokrasi çeşitlerinden ayıran altılı anayasa şemasını ortaya koyar. Üç doğru anayasa üç yanlış anayasadan, ilkin yöneticilerin ortak fayda için mi yoksa yalnızca kendi özel çıkarları için mi ve dolayısıyla nihayetinde despotça mı yönettikleri açısından normatif bir sınıflandırma üzerinden ayırt edilir.⁸⁴ Ayrıca anayasalar niceliksel olarak bir kişinin, bir gurubun ya da çoğunluğun yönetmesine bağlı olarak da ayırt edilir. Böylece krallık, iyi olan otokratik yönetim, tiranlık ise kötü olan

⁷⁶ Bkz. Richard Kraut, “Aristotle’s Critique of False Utopias”, in: Höffe, Otfried: *Aristoteles Politik*, Berlin, 2001, 62.

⁷⁷ Bkz. Aristoteles, *Politika*, 1261b.

⁷⁸ Bkz. Aristoteles, *Politika*, 1261b.

⁷⁹ Aristoteles, *Politika*, 1274b.

⁸⁰ Bkz. 1275a; ayrıca bkz. Dorothea Frede, “Staatsverfassung und Staatsbürger”, in: Otfried Höffe, *Aristoteles Politik*, (Berlin: Walter de Gruyter), 2001, 78.

⁸¹ Aristoteles, *Politika*, 1276b.

⁸² Aristoteles, *Politika*, 1277a.

⁸³ Aristoteles, *Politika*, 1278 b8.

⁸⁴ Aristoteles, *Politika*, 1279 a 17

otokratik yönetim olarak kavramsallaştırılır. Aristokrasi azınlığın iyi yönetimi, oligarşi ise azınlığın kötü yönetimi olarak gösterilir. Çoğunluğun meşru yönetimine cumhuriyet, gayrimeşru yönetimine ise demokrasi denilir.⁸⁵ Aristoteles anayasaları sadece normatif ve niceliksel bir kritere göre sınıflandırmakla kalmaz, aynı zamanda onları yöneticinin ya da yönetici grubun özel niteliğine göre de farklılaştırır. Böylece demokrasiyi yoksulların yönetimi, oligarşiyi zenginlerin yönetimi ve aristokrasiyi de en yeteneklilerin yönetimi olarak tanımlar. Dolayısıyla, onun şemasına göre, oligarşi zengin azınlığın kendi menfaatleri için yönetimi, aristokrasi ise bunun aksine yetenekli azınlığın kamu yararı için yönetimi olarak gösterilebilir. Benzer şekilde, demokrasi de çok sayıda yoksulun kendi çıkarları için yönetimidir.

Yönetimin, daha önce bahsedilen gruplardan sadece tek bir gruba verilmesi durumunda ortaya bazı olumsuz sonuçların çıkması kaçınılmazdır. Eğer yoksullar iktidarda olsalar, zenginlerin servetini kendi aralarında dağıtırlar ve bu adil olmayacaktır. Zenginler yönetirse, kitleleri sömüreceklerdir ve bu da ortak adalet anlayışıyla bağdaştırılamaz. Eğer erdemli olanlar yönetirse, devlet makamlarını yönetmeyen diğer tüm yurttaşlar erdemsiz/onursuz sayılacaktır. Eğer devletteki en erdemli kişinin yönetmesine izin verilirse, o zaman daha da fazla onursuz insan olacaktır. Aristoteles bu noktada zımnen yönetimin gruplara kendi aralarında dağıtılmasını talep eder:

Erdem yoluyla en yüksek medeni hak talebinde bulunulabileceğine dair kanıt yetersizdir ve tamamlanmaya muhtaçtır; buna ek olarak, siyasi istikrar yaratması en muhtemel olan başka bir bakış açısını, güç dağılımını da göz önünde bulundurmak gerekir.⁸⁶

Nasıl ki birçok kişinin az da olsa katkıda bulunduğu bir yemek, tek bir kişi tarafından organize edilen bir yemekten daha iyi olabiliyorsa, ona göre doğru yargılar ve içgörüler de böyledir. Her insan kendi özel yetenekleriyle bir gruba katkıda bulunur ve kendi özel eğilimleriyle grubu zenginleştirir. Bu şekilde erdem, sağduyu ve içgörü gibi değerler birikir ve grup, yetenekli bireyden daha üstün görünür:

Çünkü çok sayıda oldukları için, her biri erdem ve sağduyunun bir parçasına sahip olabilir ve bunların bir araya gelmesiyle bütün, birçok ayağı, eli ve duyusu olan tek bir adam gibi olabilir.⁸⁷

Bu nedenle Aristoteles, genelin veya çoğunluğun müzakere ve yargı gücüne katılmasına izin verilmesini tavsiye eder.⁸⁸ Bununla birlikte, vasatlara en yüksek makamlar verilmemelidir, çünkü ne güçlü bir adalet duygusuna ne de özel bir zekaya sahiptirler ve bu nedenle birçok hata yapabilirler. Ayrıca onları devlet makamlarından tamamen dışlamak da tehlikeli olacaktır çünkü haklarından mahrum bırakıldıklarında devletin potansiyel düşmanları haline gelebilirler. Sonuç olarak, Aristoteles bir tür *karma anayasa* önerir,⁸⁹ bu anayasada özgür insanlar siyasete katılabilir, ancak önemli görevler yalnızca erdemli olanlara verilir.

Anayasa Araştırmalarının Dört Asli Görevi

Aristoteles, IV. Kitabın başında anayasaya incelemesinin dört farklı görevi olduğunu açıklar. Anayasa doktrininin ilk görevi, en iyi anayasanın hangisi olduğunu ve dışarıdan hiçbir müdahale olmadığı takdirde en uygun şekilde nasıl düzenleneceğini araştırmaktır.⁹⁰ Birçok insan kendi başına en iyi anayasaya ulaşamayacağı için, anayasa doktrininin ikinci görevi görece en iyi anayasa sorununa yönelir. Bu, “hangi anayasanın hangi insanlara uygun olduğunu” araştırmayı gerektirir. Görece en iyi anayasa, “verili durumda görece en iyi olan anayasadır.”⁹¹ Aristoteles “verili durum” ile örneğin mevcut coğrafi zemini ve her

⁸⁵ 1279 a 32.

⁸⁶ Aristoteles, *Politika*, 1281b.

⁸⁷ Aristoteles, *Politika*, 1281b.

⁸⁸ Aristoteles, *Politika*, 1275b.

⁸⁹ Bkz. Schütrumpf, Eckart (1980): *Die Analyse der Polis durch Aristoteles*. S. 190.

⁹⁰ 288 b 21.

⁹¹ 1288 b 24.

şeyden önce yasa koyucunun ve gerçek devlet adamının bir anayasa sağlaması gereken mevcut yurttaş sayısını ve niteliğini kasteder. Bu durumda, halk ya da yurttaşların çoğunluğu tarafından ortak iyiye yönelik bir yönetim biçimi olan cumhuriyet ne doğal, ne adil ne de faydalı olan statüsüne girer.⁹²

Anayasal öğretinin üçüncü görevi mevcut bir anayasanın bilimsel olarak araştırılmasını, “nasıl ortaya çıkacağı ve bir kez ortaya çıktıktan sonra da nasıl en uzun süre dayanabileceğinin” incelenmesini içerir.⁹³ Aristoteles, bu tecrübeye dayalı görevi yerine getirmek için 158 anayasa toplamış ve bunları bilimsel olarak analiz etmiştir. İlk ikisinin aksine, anayasa teorisinin üçüncü görevi, sadece hayal edilen bir anayasal tasarımla ya da hangi anayasal formun hangi insanlar için uygun olduğu sorusuyla değil, mevcut anayasaların araştırılmasıyla ilgilidir.

Aristoteles anayasa teorisinin üçüncü görevini her şeyden önce *Politika*'nın V. kitabında göstermeye çalışır. Bu kitapta, demokrasilerde ve oligarşilerde olduğu kadar diğer anayasalarda da devrimci ayaklanmaların ve anayasal değişimin nasıl meydana geldiğini ve bunun nasıl önlenebileceğini analiz etmek için çok sayıda bireysel tarihsel vakayı kullanır. Analizlerinin normatif hedefleri, çeşitli anayasaların korunması ve sürekliliğidir. Aristoteles, mevcut bir demokrasinin ya da oligarşinin nasıl iyileştirilebileceği ve bir yönetim biçimine dönüştürülebileceği sorusunu özellikle siyasi pratik açısından faydalı bulmaktadır. Çünkü Aristoteles cumhuriyeti veya daha uygun bir tabirle *anayasal yönetimi* (*politeia*), demokratik ve oligarşik anayasal bileşenlerin bir karışımı olan ve bu karışım sayesinde amacına, yani siyasi istikrar ve kalıcılığa ulaşabilen bir anayasal form olarak anlar.

Anayasa incelemesinin dördüncü görevi ise “devletlerin en büyük çoğunluğuna uyacak” anayasanın tanınması yer alır. Bununla, esas olarak IV. kitabın ikinci yarısında ele aldığı cumhuriyeti kasteder.⁹⁴

Olumlu ve Olumsuz Yönleriyle Anayasalar

Aristoteles yurttaşın doğasını ve yönetim türlerini daha ayrıntılı olarak açıkladıktan sonra, III. kitabın on dördüncü bölümünden itibaren çeşitli anayasalara ve bunların sadece kısaca bahsedilen uygulanabilirliklerine değinir. Bunu yaparken, daha önce üç uygun devlet biçiminden biri olarak tanımlanan *krallıkla* başlar. Başlangıçta Aristoteles, bir hükümdar altında yaşamının ne ölçüde faydalı olduğu ve sadece bir ya da birkaç tür krallığın olup olmadığı sorularını sorar. Bu devlet düzeninin çeşitli biçimlerinin var olduğunu görmek kolaydır. Örneğin bazı toplumlarda teorik monarşi fikrine en yakın anayasa bulunmaktadır. Bununla birlikte, burada da kral her şeyin efendisi değil, sadece kültürel eylemlerin denetleyicisidir ve savaşta başkomutandır. Dolayısıyla bu krallık, egemen ve ömür boyu süren bir komutanlık makamıyla karşılaştırılmalıdır.⁹⁵

Krallığı çeşitli gruplara ayırdıktan sonra Aristoteles, ömür boyu kral naibi/vekili bulundurmanın ne derece mantıklı olduğu ve bir kişinin herkesin efendisi olmasının gerekip gerekmediği sorularına cevap arar. *Monarşiyi* savunanlar, yasaların tek başına sadece çok genel ifadeler içerdiğini ve bu nedenle somut bireysel durumlarda bunları uygulayacak bir kişiye her zaman ihtiyaç duyulduğunu söylerler. İyi bir anayasaya rağmen, tüm sorunlar yazılı olarak çözülemez ve yoruma ihtiyaç vardır. Yine de bu tür kararların kalabalık tarafından alınmasının daha iyi olup olmadığı sorulabilir. Birden fazla kişi, bir karara varmak için daha geniş ve elverişli bir görüş yelpazesine sahiptir.⁹⁶ Ayrıca onlar, tek bir kişi kadar çabuk yozlaştırılmazlar. Eğer karşınızda gücü tek elde/kendisinde toplayan bir *monark* varsa, bunun çok olumsuz sonuçları olabilir.

⁹² Bkz. Manuel Knoll, “Aristokratische oder demokratische Gerechtigkeit?” aaO., Kap. VI. 5.

⁹³ 1288 b 28.

⁹⁴ 1288 b 33 vd.

⁹⁵ Aristoteles, *Politika*, 1285a.

⁹⁶ Aristoteles, *Politika*, 1286b.

Aristoteles *tiranlığı* devlet düzenlerinin son ve en sapkın türü olarak ele alır. Tiranlık monarkın faydasına olan monarşidir.⁹⁷ Tiranlık ilk ve en yüce rejim olan krallıktan bir sapma olduğu için rejimlerin en kötü olandır.⁹⁸ Bu yüzden tiranlık bir rejim bile sayılamaz.⁹⁹ Tiranlığın farklı türlerinden söz etmek mümkündür. Tiranlığın ilk iki türü barbar krallığı ve Yunan diktatörlüğü olarak adlandırılır. Üçüncü bir türü daha vardır ki o hepsinden daha fazla bu adı almaya müstahaktır. Aristoteles'e göre, "yönetilenlerin yerine kendi menfaatini gözeterek yöneten bir monark zorunlu olarak bu türden bir tirandır. Bu, dolayısıyla, rızası olmayan insanlar üzerinde bir yönetimdir."¹⁰⁰

Aristoteles *Politika*'nın IV. kitabında diğer anayasal biçimlere geçmeden önce, ideal devlet anayasalarını teorik olarak geliştirmenin yalnızca yasa koyucunun görevi olmadığına işaret eder. Nasıl ki bir jimnastik öğretmeni karşısında duran kişilerin niteliklerine göre farklı spor egzersizleri tasarlıyorsa, devlet lideri de farklı yapıdaki vatandaşlara ve durumlara hitap edebilmelidir.¹⁰¹ Farklı devlet biçimlerinin bilinmesi ve bu bilginin uygulamaya koyulması önemlidir. Bir siyasetçi ancak anayasalar ve yasaları hakkında kesin bilgi sahibi olarak bunları geliştirebilir ve iyileştirebilir. Bu nedenle, Aristoteles ideal devlet üzerine incelemesinden önce *tiranlık*, *aristokrasi*, *oligarşi*, *politeia* ve *demokrasiyi* gözden geçirir. Demokratik anayasa, isyan ve ihtilale daha az açık olması nedeniyle oligarşik anayasaya kıyasla daha sürdürülebilirdir. Zira, etiğin ve siyasetin ortak ölçütü olan "altın orta" ilkesine uygun olarak, güçlü bir orta sınıfa dayanan anayasa en güvenilir ve en sürekli olandır. İdeal demokrasi ister zengin ister fakir olsun, tüm vatandaşların devlete karşı eşit görev ve haklara sahip olmasıyla karakterize edilir. Hiç kimse serveti nedeniyle aşırı güçlenmemelidir; eşitlik idealinin yaşatılması önem arz eder. Bununla birlikte, çiftçi nüfusu kendini tamamen devlet işlerine adayacak boş zamana sahip olmadığından, öncelikle yasaların hüküm sürmesine izin verir ve yalnızca önemli halk meclislerine katılır. Devlet daireleri vatandaşların yeteneklerine göre dağıtıldığında demokratik bir yönetimden söz edilebilir. Eğer bir kişi gerekli siyasi becerilere sahipse ve gerekli boş zamanı da varsa, yönetime aktif olarak katılmalıdır. Bir şartla ki, vatandaş gerekli mal varlığına sahip olmalıdır. Aksi takdirde yönetime katılma hakkını kaybeder.¹⁰² Demokrasinin bir başka biçimi, tüm vatandaşların tamamen teorik olarak yönetime katılmasına izin verir, ancak onlar yeterli zamanları olmadığı için genellikle siyasi haklarından feragat ederler. Burada da, yargı yetkisinin basitleştirilmesi nedeniyle tüm yurttaşlık kararlarının rehberi hukuktur. Bir de yöneticilerin zengin sınıfa mensup olduğu ama yine de siyasetçi olarak kabul edilmek için kişisel yetenekleriyle kendilerini göstermeleri gereken bir *oligarşi* türü vardır. Bir oğulun babasının makamını devralması durumunda da bu tür bir anayasadan söz edilir. Aristoteles'in bahsettiği son oligarşik yönetim tarzı ise daha önce konulmuş olan hükümler yerine getirildiğinde ortaya çıkar, ancak yöneten yasa değil yöneticilerdir. Bu durumda, demokrasinin ya da tiranlığın son biçiminde daha önce eleştirilen şey ortaya çıkar. İnsanlar standart ve kılavuz olmadan hüküm verirler.¹⁰³ Bu nedenle kişisel tutumlarından ve harici yönlendirmelerden kolayca etkilenirler.

Dolayısıyla birçok demokrasi ve oligarşi türü vardır ve bir devlet belirli bir anayasal biçime sahip olduğunu iddia etse bile, bu her zaman gerçeğe karşılık gelmez. Gelenekler ya da benzer uygulamalardan etkilenerek oligarşik yönetim biçimine doğru güçlü bir eğilim gösteren demokrasiler bulmak mümkündür. Bazen de gerçekte daha çok demokrasiye benzeyen oligarşilere rastlanır. Birbiriyle örtüşen anayasalar nadir değildir ve Aristoteles pratikte sınırların teoride tanımladığı kadar net olmadığını kabul eder. Daha sonra aristokrasiye geçer.

⁹⁷ Aristoteles, *Politika*, 1279b.

⁹⁸ Aristoteles, *Politika*, 1289a.

⁹⁹ Aristoteles, *Politika*, 1289b.

¹⁰⁰ Aristoteles, *Politika*, 1295a.

¹⁰¹ Aristoteles, *Politika*, 1288b.

¹⁰² Aristoteles, *Politika*, 1291b.

¹⁰³ Makamlara seçim için bkz. *Politika*, 1300a vd.

Aristokrasinin oligarşiden farkı, yönetenlerin yalnızca koşullara en uygun kişiler olmaları değil, aynı zamanda en iyi kişiler olmalarıdır. Yani burada, erdemli yurttaş ile iyi insanın örtüşmesi amaçlanır.¹⁰⁴ Oligarşi ve anayasal yönetimin bazı çeşitleri de bazen halk arasında aristokrasi olarak adlandırılır. Örneğin Kartaca'daki oligarşik yönetim, devlet makamlarını yalnızca zenginliğe göre değil, aynı zamanda ilgili kişinin erdemine göre de verir. Böyle bir yapıda siyaset hem halk hem de erdem tarafından belirlendiğinden, aristokratik bir yönetim biçiminden de rahatlıkla söz edilebilir. Aristokrasilerde yönetici zenginlerin genellikle kitlelerden daha erdemli olduğu görülür. Adaletsiz davranmaya ihtiyaçları yoktur, çünkü başkalarının, uğruna haksızlık yaptıkları paraya zaten sahiptirler. Dahası, en iyi yönetimin hukuka dayanmadığı bir anayasa garip olurdu. Dolayısıyla bu *karma yönetim*, vatandaşlara hukuki durumla ilgili kendi olumsuz yorumlarına çok az yer bırakan, açıkça tanımlanmış yasalara sahip örnek bir hukuk düzenine sahiptir. Ayrıca, bu kurallar elbette gerçekte de uygulanmakta ve takip edilmektedir.

Aristoteles, oligarşi ve demokrasiden oluşan yönetim şeklini yargılama örneği üzerinden izah etmeye çalışır. Örneğin oligarşide zengin yurttaşlar yargılama görevinden kaçmaları halinde cezalandırılır, yoksullar ise jüri mahkemelerine katıldıkları için herhangi bir özel ödül almaz. Demokrasilerde ise yoksul vatandaşlara aynı işlev için para verilirken, zenginler katılmadıkları takdirde herhangi bir dezavantajla tehdit edilmezler. Karma bir form olarak siyasetin özelliği ne yoksulların ne de zenginlerin yargıladıkları için cezalandırılmamaları ya da ödüllendirilmemeleridir. Bu şekilde o, adetlerin bir tertibini temsil eder. Benzer bir şey halk meclisleri için de söylenebilir. Burada da oligarşik yönetim biçimi katılımı vatandaşın servetinin miktarına göre belirlerken, demokratik biçim herhangi bir mali önkoşul gerektirmez. Lakin siyaset orta düzeyde bir zenginlik gerektirir.

Cumhuriyet (politeia)

Aristoteles, bir devletin anayasasının o devletin yaşam tarzının ifadesi olduğunu söyler. Bir şehir devletinde çok zengin, çok fakir ve orta olmak üzere üç sınıf olacağına göre iyi, adil ve mutlu bir yaşamı ancak birbirine benzer ve eşit konumda bulunan orta sınıfın oluşturduğu insanlar gerçekleştirebilir.¹⁰⁵

Bu nedenle orta sınıfın çoğaldığı anayasal yönetim en iyisidir, her iki sınıfın toplamından daha üstün olması ya da en azından birinden daha kalabalık olması halinde kentlerin daha iyi yönetilme olasılıkları artar. (...) Orta sınıf güçlendikçe o ülkede parti mücadelelerinin yaşanma olasılığı düşer. Büyük devletlerin parçalanma ihtimallerinin zayıf olması da orta sınıfların güçlü oluşundan kaynaklanır.¹⁰⁶

Aşağıda da görülebileceği gibi, en iyi rejim, en iyi insanlar tarafından yönetilen rejimdir yani *krallık* ve *aristokrasidir*. *Cumhuriyet* veya *anayasal yönetim (politeia)* doğru bir rejim olsa da, krallık ve aristokrasiden sonra gelir. Aristoteles'e göre "cumhuriyet oligarşi ve demokrasinin bir bileşimidir"¹⁰⁷ yahut "çoğunluk ortak fayda için yönettiğinde, tüm rejimler için ortak olan ad verilir, yani politeia (cumhuriyet)."¹⁰⁸

Aristoteles, cumhuriyeti (*politeia*) neden devletlerin büyük çoğunluğu için uygun gördüğünü açıkça ifade etmez. Bununla birlikte, yargısının nedenlerini anlamak kolaydır. *Politeia*, Aristoteles'e göre kendi zamanında Yunanistan'da mevcut olan yurttaşların niteliklerine uygun bir anayasa biçimidir. Çünkü bu anayasa yurttaşlarında "ortalamanın üzerinde" bir yetenek ya da "iyi eğilimler ve şanslı dış koşullar gerektiren bir eğitim" varsaymaz.¹⁰⁹ *Politeia* aynı zamanda çoğu devlet için de uygundur çünkü bu devletler ağırlıklı olarak demokratik ya da oligarşik anayasalara sahiptir ve tam da bu başarısız anayasalar *politeia*'nın doğru anayasal biçimine göre reforme edilip geliştirilebilir. *Politeia*

¹⁰⁴ Bkz. Aristoteles, *Politika*, 1292b.

¹⁰⁵ Aristoteles, *Politika*, 1295b

¹⁰⁶ Aristoteles, *Politika*, 1296a.

¹⁰⁷ Aristoteles, *Politika*, 1293b.

¹⁰⁸ Aristoteles, *Politika*, 1279a.

¹⁰⁹ Aristoteles, *Politika*, 1295 a 25 vd.

bir yandan neredeyse tüm şehirlerde var olan yoksullar ve zenginler arasındaki çatışmaya aracılık etmeyi amaçlamaktadır. Diğer yandan da hemen her yerde var olan orta sınıfa dayanmış ve onu güçlendirmeye çalışmıştır.¹¹⁰ Denilebilir ki, aristokrasinin temel ilkesi erdem, oligarşinin servet, demokrasinin özgürlük olduğuna göre, oligarşi ile demokrasinin eksikliklerinin giderilmesi yoluyla gerçekleştirilecek bir uzlaşmanın sonucu olan cumhuriyetin temel ilkesi de ölçülü bir servet ve ölçülü bir özgürlük olacaktır.

Şimdi, yasalar, iyi konulmuş olsalar bile, onlara uyulmadığında bir anlam taşımayacağına göre gerçek anlamda iyi yönetim yasalara uyulduğunda ortaya çıkan yönetimdir. Rejimlere eşit katılımı sağlayan üç unsur özgürlük, servet ve erdem olduğuna göre, bunlardan ilk ikisini kapsayan rejim cumhuriyet, üçünü kapsayanı ise aristokrasi olarak adlandırmak daha doğrudur.¹¹¹ Aristoteles, cumhuriyetin nasıl oluştuğunu tartışırken, onun demokrasinin ve oligarşinin özelliklerinin bir araya getirilmesiyle oluştuğunun tekrar altını çizer ve bu bileşimin her iki rejimin karşıt ilkelerinin bir araya gelmesiyle olabildiği gibi, ortak yönlerinin alınmasıyla da oluşabileceğini savunur. Böylesi iyi bir harmanlamanın örneği olarak Sparta'daki rejimin gösterilebileceğini, zira bunun kanıtının o rejimin rahat bir şekilde demokrasi olarak da oligarşi olarak da adlandırılabilmesi olduğunu söyler.¹¹²

Nihayet Aristoteles, en iyi olarak belirttiği monarşi ve aristokrasiden sonra en yaygın ve en tercihe layık olan cumhuriyet (*politeia*) rejimini tekrar incelemeye koyulur. Aristoteles bu rejimi haklılaştırmak için etik-politik temele gönderme yapar. Zira ona göre hem bireyler hem de şehirler için iyi yaşam ana hedeftir; bu da ancak erdemli bir yaşamla erişilebilir.¹¹³ Nasıl ahlak (karakter) erdemlerinde doğru olan orta yol muteber ise, toplumsal yaşamın selameti de orta sınıflara ağırlık vermektен geçer. Şehir yaşamı için iyi yaşam, aşırı zengin veya aşırı fakir olan üst ve alt sınıflardan değil orta sınıfta aranmalıdır. Orta sınıf bu şekilde rejimin sigortası olarak konumlandırılır. Asıl işlevi de rejimi aşırılıklardan sapmadan kurtarıp iyi yaşamın yolunu açmaktır. Üstelik en iyi yasa koyucular hep orta sınıftan çıkarlar. Aristoteles'in bu tespitlerden sonra vardığı hüküm, "orta sınıfa dayanan politik ortaklığın da en iyisi olduğu ve orta sınıfın kalabalık ve (bilhassa diğer ikisine veya bu mümkün değilse, birine kıyasla) daha güçlü olduğu kentlerin daha iyi idare edilebileceğidir."¹¹⁴ Aristoteles, orta sınıfı güçlü olduğu için demokrasileri oligarşiye tercih eder. Üstelik orta sınıfın yokluğu hızlı bir şekilde rejimin yok olmasına ve azılı bir tiranlığa dönüşmesine yol açar. Bu tespitlerden sonra Aristoteles kalıcı ve tercihe en layık rejim olarak karma rejimin avantaj ve dezavantajlarını göstermeye çalışır. Kalıcı cumhuriyetler ancak orta sınıfların güçlü olduğu toplumlarda tesis edilebilir. Cumhuriyetin muhafazası için sınıfsal karışıma özen gösterilmesi ve zengin üst sınıfın halkın zararına tercih edilmemesi gerekir.¹¹⁵

En İyi Anayasa

İlk bakışta en *Politika*'da en iyi anayasanın hangisi olduğu konusunda bazı çelişkiler göze çarpmaktadır. Ancak bu çelişkilerin çoğu, Aristoteles'in *Nikomahhos'a Etik ve Politika*'da ortaya koyduğu çözümler bütüncül olarak değerlendirildiğinde ve ifadelerin ilgili bağlamı dikkate alındığında ortadan kalkacaktır. *Politika*'nın IV. kitabında Aristoteles, orta (sınıfı) ağırlıklı olan şehir topluluğu diye tasvir ettiği *anayasal yönetimi*, diğer bir adlandırmayla *cumhuriyeti (politeia)* "en iyi" olarak tanımlar.¹¹⁶ Aynı kitapta, bu ifadeyle çelişir bir şekilde, aristokrasiyi ve ona yakın olan krallığı "en iyi anayasa" olarak ilan eder.¹¹⁷ Cumhuriyetin en iyi anayasa olduğu ifadesinin anlamı, "devletlerin en büyük

¹¹⁰ Aristoteles, *Politika*, 1295 b 1 vd.

¹¹¹ Aristoteles, *Politika*, 1294a.

¹¹² Aristoteles, *Politika*, 1294b.

¹¹³ Aristoteles, *Politika*, 1295a.

¹¹⁴ Aristoteles, *Politika*, 1295b.

¹¹⁵ Aristoteles, *Politika*, 1296b.

¹¹⁶ 1295 b 34. Aristoteles'te "en iyi anayasa konusunda tartışmalar için bkz. Henning Otmann, *Geschichte des politischen Denkens. Die Griechen. Von Platon bis zum Hellenismus*, Bd. 1/2, Stuttgart 2001, S. 196 vd.

¹¹⁷ Aristoteles, *Politika*, 1289 a 30.

çoğunluğuna uyacak” anayasa ölçütü üzerinden bir derecelendirmez. Dolayısıyla bu ifade cumhuriyetin kendi başına ya da mutlak anlamda en iyi anayasa olduğu anlamına gelmez. Sadece mevcut siyasi topluluklar ve mevcut vatandaşlar için en iyi anayasa olduğu ve dolayısıyla şu anda mümkün olan en iyi anayasa olduğu anlamına gelir. *Cumhuriyet*, mutlak en iyi ya da en arzu edilen anayasa olamaz, zira en iyi anayasa mükemmel, iyi ve mutlu bir yaşamı gerçekleştirebilecek en iyi ve en yetenekli vatandaşları varsayar.

Aristoteles'in aristokrasiyi ve ona yakın duran krallığı “en iyi anayasa” olarak ilan ettiği ifade, iki anayasal biçimden hangisinin daha iyi olduğunu tartıştığı III. kitabın son bölümlerine bir göndermedir. Bu düşüncelerin bazılarını VII. ve VIII. kitaplarda tekrar ele alır.¹¹⁸ Aristoteles'e göre en iyi polis'in spesifik özelliği, anayasasının yurttaşlarının en iyi ve en mutlu yaşamını hedeflemesidir.¹¹⁹ Zira, insanların bir arada yaşamasının ideal koşulları hakkında kapsamlı ifadelerde bulunabilmek için öncelikle *eudaemonia* arayışının ele alınması gerekir. İdeal devletin vatandaşının asli görevi, en yüksek ruhsal iyi olan erdemini mümkün olduğunca geliştirmeye çalışmaktır.

Aristoteles, bireyin iyi yaşamı ile toplumun iyi yaşamı arasındaki açık paralellikleri vurguladıktan sonra¹²⁰, ideal devletin dış koşulları hakkında daha fazla ayrıntıya girer. Bu noktada bir kez daha belirtmek gerekir ki, Aristoteles en iyi devlet topluluğunu planlamaya, ideal taslağın gerçekleştirebileceği dış koşulları düzenlemekle başlar. Bunlar arasında nüfus sayısı veya bir ülkenin coğrafi koşulları gibi oldukça pratik koşullar yer almaktadır.¹²¹ Dış koşullar ayrıntılı olarak ele alınıp, iç yapıları ilgilendiren diğer koşullar gözden geçirilir. Aristoteles, farklı ulusların özelliklerini inceler ve cesaretleri ve zekâları nedeniyle Yunanlıların devlet kurumları oluşturmak ve diğer halkları yönetmek için en uygun halk olduğu tezini öne sürer.¹²² Daha sonra olası saldırganları savuşturmak ve toplum içinde barışı sağlamak için vatandaşların bakımı, sanat, zanaat, savunma ve savaş işleriyle ilgilenmenin devletin görevi olduğunu belirtir.

Toplum, hizmetleri devlete yalnızca bir araç olarak kullanılan insanlar ve mükemmel yaşam için uğraşan yurttaşlar olarak ikiye ayrılır.¹²³ Köleler, çiftçiler, zanaatkarlar ve tüccarlar gerçekten de devlette gereklidir ve önemli bir konuma sahiptirler. Çalışmaları sayesinde *polis* sakinlerinin geçimini sağlarlar, sanatları ve zanaatları teşvik ederler ve devletin her vatandaşının mutlu bir şekilde yaşaması için ihtiyaç duyduğu temel koşulları güvence altına alırlar. Ancak Aristoteles burada da ayrımcı tavrını devam ettirerek, söz konusu kesimlerin, erdemi talim edecek zamanları olmadığı için arzu edilen *eudaemonia*'ya ulaşamayacaklarını iddia eder.¹²⁴ Yani Aristoteles'e göre, en iyi anayasaya sahip olan devlette, görelî değil de mutlak adalete inananların yaşamlarının çiftçi ya da zanaatkarların yaşamlarından farklı olması gerekir.

Buna karşın *polis*in ayrıcalıklı vatandaşının sorumluluk alanları arasında yargılamayla ilgili işler, askerlik hizmeti ve kültürel faaliyetler yer almaktadır. Devlettaki görev dağılımını tartıştıktan sonra Aristoteles toprak mülkiyetine döner. Arazi, devlet ve özel mülkiyet olarak ikiye ayrılır ve bu da iki alt parçaya bölünür. Devlet mülkiyetinin bir yarısı halkın ortak iâşe masraflarını karşılarken, diğer yarısı kültürel faaliyetlerin finansmanına hizmet eder. Ayrıca şehir içi sorunlarla ve mimari ayrıntılara da yer verilir.¹²⁵ Bu somut

¹¹⁸ Aristoteles, *Politika*, 1325 b 36 vd.

¹¹⁹ Aristoteles, *Politika*, 1323a 14 vd. Kitap III'ün belki de en önemli sonucu, bir anayasa ile dağıtıcı adalet kavramı arasında yakın bir bağlantı olduğunun farkına varılmasıdır. Adalet, Aristoteles'in en iyi *polis*'in anayasasını tasarladığı VII. kitapta da çok özel bir rol oynar. Çünkü bu anayasa, dağıtıcı adaletin aristokratik anlayışını somutlaştırır. Bkz. Manuel Knoll, “Die ‘Politik’ des Aristoteles -eine unitarische Interpretation”, *Zeitschrift für Politik*, Sayı 58, No. 2 (Haziran 2011), 134.

¹²⁰ Aristoteles, *Politika*, 1324a.

¹²¹ Bkz. Aristoteles, *Politika*, 1326a.

¹²² Aristoteles, *Politika*, 1327b.

¹²³ Aristoteles, *Politika*, 1328a.

¹²⁴ Aristoteles, *Politika*, 1329a.

¹²⁵ Bkz. 1329a; ayrıca bkz. Martha Nussbaum, “Der aristotelische Sozialdemokratismus”, in: *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*, Frankfurt/ Main: Suhrkamp, 1999, 67 vd.

ayrıntılar her devlet için ayrı ayrı açıklığa kavuşturulması gerekiyor olsa da, şans faktörü gibi, kuramsal olarak önceden belirlenemeyecek noktaları hesaba katmak gerekir.

Politika'da en iyi yönetim biçimi tasvir edildikten sonra eğitim işleri ele alınır. Zira asıl mesele ideal *polis*'te ve ideal anayasada yurttaşların nasıl olması veya nasıl yetiştirilmesi gerektiği meselesidir.¹²⁶ Bunun için de “eylemlerin yöneleceği amacın doğru seçilmesi” ve “o amaca götürecek eylemlerin bulunması” elzemdir.¹²⁷ Bu noktada yönetenler ile yönetilenler sorunu tekrar gündeme gelir. Aristoteles'e göre “birçok nedenlerden ötürü, birbirlerine benzer olan herkes yönetme ve yönetilme işini sırayla eşitlik üzerine paylaşmalıdır.”¹²⁸ Fakat buradaki eşitlik “ayrım gözetmeden herkes için aynı şey” olarak değil “benzer olanlar için aynı şey” anlamına gelir ki, bu “adaletin gereği”dir.¹²⁹ Toplumun üyeleri doğal olarak yaşlılar ve gençler diye ayrıldığına göre birinciler yönetmeye, ikinciler ise yönetilmeye layıktır.¹³⁰ Yöneten-yönetilen sorununu ve kimlerin yönetici olacağını bir çözüme kavuşturduğuna inanan Aristoteles yöneten ve yönetilenlerin eğitimi ile ilgili de şu hükme varır:

Fakat biz, yurttaş, yönetici ve en iyi adam için aynı niteliklerin zorunlu olduğuna ve aynı adamın, önce yönetilen sonra da yöneten olması gerektiğine inandığımızı göre, insanların iyi insanlar haline gelmesini sağlamak, onların hangi yollarla böyle yapılabileceğini ve en iyi yaşamın erek ya da amacının ne olduğunu düşünmek, bir anayasa plancısının esaslı bir ödevi oluvmektedir.¹³¹

Devletler için en iyi olan ilkeler bireyler için de en iyidir. Yasa koyucunun işi de insanların zihinlerine bu ilkeleri yerleştirmektir. Yasa koyucunun tasarladığı eğitim modeli nihayetinde bu ilkelere uygun olmak zorundadır. Aristoteles *Politika*'da eğitim başlığı altında son olarak çağın eğitim yaklaşımına uygun şekilde çocukların okur yazarlık, beden eğitimi, müzik ve resim yeteneklerinin geliştirilmesinin gereğini tartışır.¹³² Vatandaş köle ya da despot yapmadığı sürece, erdem doktrininin yanı sıra fayda ilkesini baz alan bir öğrenme etkinliği savunulur. Kısaca denilebilir ki, Aristoteles eğitimin öncelikle yönetim biçiminin nihai hedefine uygun bir yapıda olmasını ve yurttaşların da siyasi fiilleri kendi karakterleri ile uyumlu hale getirmek için çaba sarf etmelerini gerekli görür. Ancak bu şekilde yurttaşların nihai amacı ile polislin nihai amacı örtüşebilir.

SONUÇ

Aristoteles siyaseti, hocası Platon gibi teoloji ve metafiziğe dayandırmadan, döneminin hâkim kültür ve anayasalarıyla yeniden bağ kurarak yapılandırmaya çalışır. Aristoteles için siyasetin başlangıç noktası, Platon'da olduğu gibi ahlakın bir parçası olarak felsefi düşünme ve adil ruh kuramı değil, insanın doğası üzerine düşündürmektir. Ancak bu doğa, Aristoteles'in ünlü tanımında da belirttiği gibi, politik bir doğadır: insan *zoon politikon*'dur, toplumsal, politik bir varlıktır. Bu yüzden Aristoteles insanın doğasına, insani iyiye, insanın kendi eylemleriyle ortaya çıkarabileceği ve başarabileceği şeylere yönelir. Aristoteles teorik alana hasrettiği metafiziği, insan pratiğiyle doğrudan ilişkisi olmayan ebedi ve değişmez olanın alanı olarak görür. Pratik için, etik ve politika için, metafiziğe değil, deneyime ve aklı başındalığa, kısaca, pratik felsefeye yönelir.

Aristoteles'in pratik felsefesi, iyi ve doğru yaşamın ölçüsünün ne olduğunu sorar. Ancak insanın aynı zamanda doğası gereği toplumsal bir varlık olmasından ötürü, bireysel eylemin gerekçelendirilmesi, ahlakın siyasi olanla, devletle, rejimle, anayasayla ilişkilendirilmesini şart koşar. Diğer bir deyişle, bireysel eylemin gelenek, örf ve alışkanlıktaki etik belirlenimi zaten siyasi ve hukuki düzenle, siyaset ve yasalarla ilişkilidir,

¹²⁶ Aristoteles, *Politika*, 1331b.

¹²⁷ Aristoteles, *Politika*, 1331b.

¹²⁸ Aristoteles, *Politika*, 1132b.

¹²⁹ Aristoteles, *Politika*, 1132b.

¹³⁰ Bkz. Aristoteles, *Politika*, 1332b.

¹³¹ Aristoteles, *Politika*, 1333a.

¹³² Bkz. Aristoteles, *Politika*, 1337b.

çünkü bunlar siyasi topluluğun etik yaşam alışkanlıklarını varsayar ve onlara dayanır. Bu şekilde anlaşıldığında siyaset, iktidar ve yönetim olarak sahip olduğu her şeyde, aynı zamanda insan olmanın ve dolayısıyla erdemliliğin ilkelerine göre belirlenir. O halde *polis* veya siyasi topluluk, tüm gruplar ve kurumlarla ilişkili olarak, insanın insani bir yaşamda kendisi olarak var olabilmesini sağlamak ve bunu başarmak gibi kendine özgü bir siyasi görevi olan en iyi yapıdır. Oligarşi ve demokrasinin bir bileşimi olan cumhuriyet (*politei*), çoğunluğun ortak faydasını güden en iyi anayasa; aristokrasi insani iyinin tam olarak gerçekleştirilebileceği en iyi yönetimdir.

Aristoteles *polisi* tek bir beden gibi büyük bir aile olarak kavramaz. *Polis*, Platon'un kabulünün aksine, doğası gereği bir çokluktur. Şehir, farklı türden insanlardan oluşur. Ailenin katı birliği siyasi bağlar için bir model olamaz. Ailede, evin efendisi kadın, çocuk ve kölelere hükmeder. Şehirde ise yurttaşlar kendi kendilerini yönetirler. Ev ile şehir, paternalizm ve özyönetim ya da paternalizm ve cumhuriyet kadar birbirinden ayrıdır. Şehirde uzmanlaşma ilkesinden ziyade yurttaşların siyasi etkinliği geçerlidir. Günümüzün tabiriyle, Aristoteles sivil bir siyasi modeli öngörür. Yurttaşların siyasi etkinliği ilkesinden hareketle o, yurttaşların çoğunun yargısının uzmanların yargısından daha kötü olmadığı sonucuna varır. İlkel olarak siyaset sadece seçkin bir grubun değil herkesin yapabileceği bir şeydir. Sivil siyasetin yolu da halk ve yargı meclislerine katılmaktan, yönetimde görev almaktan, toplumda zengin ve fakiri dengelemekten ve bilhassa orta sınıfı güçlendirmekten geçer. Aristoteles, hocasından farklı olarak, devlet için aileyi, mülkiyeti, şiiri ve rehabilite edilmiş bir retoriği gerekli görür.

KAYNAKÇA

- Ağaoğulları, Mehmet Ali. *Kent Devletinden İmparatorluğa*. Ankara: İmge Kitapevi, 2004.
- Akarsu, Bedia. *Ahlak Öğretileri*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi Aristoteles*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Arendt, Hannah. *İnsanlık Durumu I*. Çeviren: Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- Frede, Dorothea. "Staatsverfassung und Staatsbürger," ed. Otfried Höffe. *Aristoteles Politik* içinde, Berlin, 2001.
- Aristoteles. *Metafizik*. Çeviren: Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- Aristoteles. *Nikomachische Ethik*. Übersetzung und Erläuterungen Franz Dirlmeier, *Aristoteles* içinde, Werke in deutscher Übersetzung. Bd. 6, Berlin: Akademie-Verlag, 1956.
- Aristoteles. *Eudemos'a Etik*, Çeviren: Saffet Babür, Ankara: Dost Kitabevi, 1999.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. Çeviren: Saffet Babür, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2007.
- Aristoteles. *Politika*. Çeviren: Özgüç Orhan, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017 (Aristoteles. *Politika*. Çeviren: Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2013).
- Bien, Günther, W. *Die Frage nach dem Glück*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1978.
- Frede, Dorothea. *Der politische Charakter der aristotelischen Ethik. Vorbemerkungen zur politischen Wissenschaft als Meisterwissenschaft des Lebens*. München: Ludwig-Maximilians-Universität 2013.
- Forschner, M. *Über das Glück des Menschen. Aristoteles, Epikur, Stoa, Thomas von Aquin, Kant*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993.
- Funke, Gerhard. "Ethos, Gewohnheit, Sitte, Sittlichkeit," *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*. 47 (1961), 1-80.
- Gadamer, Hans-Georg (Ed.). *Aristoteles Nikomachische Ethik VI*, Frankfurt am Main: Vittoria Klostermann, 1998.
- Horváth, Barna. "Die Gerechtigkeitslehre des Aristoteles," *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie*. 26, (1932), 89-91.
- Höffe, Otfried. *Ethik. Eine Einführung*. München: C. H. Beck Verlag, 2013.
- Höffe, Otfried. "Einführung", in: *Aristoteles. Die Nikomachische Ethik. Klassiker Auslegen* içinde. Ed. Höffe, Otfried. Bd. 2, Berlin: Akademie Verlag, 2010, 3-13.
- Höffe, Otfried. *Aristoteles Politik. Klassiker Auslegen* içinde, ed. Otfried Höffe, Bd. 23, Berlin: Akademie Verlag, 2001.

- Jaeger, Werner. *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin: Weidmann, 1955.
- Kalaycı, Nazile. "Aristoteles", *Siyaset Felsefesi Tarihi. Platon'dan Zezek'e* içinde, ed. A. Tunçel, K. Gülenç. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017.
- Kersting, Wolfgang. *Theorien der sozialen Gerechtigkeit*, Stuttgart: J. B. Metzler Verlag, 2000.
- Kipke, Roland. "Der Sinn des Lebens und das gute Leben," *Zeitschrift für philosophische Forschung*. 68, 2 (2014), 180-202.
- Knoll, Manuel. "Die 'Politik' des Aristoteles -eine unitarische Interpretation," *Zeitschrift für Politik*, Neue Folge, 58, 2 (2011), 123-147.
- Knoll, Manuel. "Aristokratische oder demokratische Gerechtigkeit? Die politische Philosophie des Aristoteles und Martha Nussbaums egalitaristische Rezeption by Manuel Knoll" , Review by: Alexander von Pechmann, *Zeitschrift für Politik*, Neue Folge, Vol. 57, 2 (2010), 234-236.
- Koller, Peter. "Klugheit, praktische Vernunft und Moral", *Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics*, 13, 2005. *Philosophia Practica Universalis: Festschrift für Joachim Hruschka zum 70. Geburtstag* (2005), 221-235.
- Kraut, Richard. "Aristotle's Critique of False Utopias", *Aristoteles Politik. Klassiker Auslegen* içinde. Ed. Ottfried Höffe, Bd. 23, Berlin: Akademie Verlag, 2001, 59-75.
- Kullmann, Wolfgang. "Der Mensch als Politisches Lebewesen bei Aristoteles," *Hermes*, 108 (1980), 419-443.
- Nussbaum, Martha. "Der aristotelische Sozialdemokratismus," *Gerechtigkeit oder Das gute Leben* içinde. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag, 1999.
- Orhan, Özgüç. "Aristoteles'te Siyasal Yönetim Kavramı ve Politika'nın Türkçe Çevirilerinin Bir Eleştirisi," *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 70, 3, 2015, 607-653.
- Ottmann, Henning. *Geschichte des politischen Denkens. Die Griechen. Von Platon bis zum Hellenismus*. Stuttgart 2001.
- Özcan, Muttalip. "Efendilik ve Kölelik", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* (30) 2, 2013, 129-160.
- Patzig, G. (Ed.). "Aristoteles' Politik," *Akten des XI Symposium Aristotelicum*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht Verlag, 1990.
- Ritter, Joachim. "Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles", *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 46 (1960), 179-199 (Ritter, Joachim. "Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles", *Max Müller zum sechzigsten Geburtstag*. Münster, 1966-67, 235-253).
- Ross, W. David. *Aristoteles*. Çeviren: Ahmet Arslan, İstanbul: Kalcı Yayıncılık, 2011.
- Schofield, Malcolm. "Ideology and Philosophy in Aristotle's Theory of Slavery," ed. Günther Patzig. *Aristoteles' Politik. Akten des XI. Symposium Aristotelicum* içinde, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht Verlag, 1990, 1-27.
- Schütrumpf, Eckart. "Probleme der Aristotelischen Verfassungstheorie in Politik," *Hermes* 104, 1976, 308-331.
- Schütrumpf, Eckart. "Aristoteles' Essays zur Verfassung – politische Grundkonzeptionen in der Politik in einer genetischanalytischen Interpretation. Eine Erwiderung", *Zeitschrift für Politik*, Neue Folge, 58, (2011), 243-267.
- Schütrumpf, Eckart. *Die Analyse der Polis durch Aristoteles*, Amsterdam: B. R. Grüner, 1980.
- Schweidler, Walter. *Der gute Staat. Politische Ethik von Platon bis zur Gegenwart*. Stuttgart: Reclam, 2004.
- Topakkaya, Arslan. "Adalet Kavramı Bağlamında Aristoteles-Platon Karşılaştırması," *Flsf, SDÜ Felsefe Bl. Dergisi*, 6 (2008): 27-49.
- Yazıcı, Çiğdem. "Aristoteles'te İyi Yaşam, Kendine Yeterlilik ve Kölelik," *Kilikya Felsefe Dergisi*, 2021.