



Bios Politikos'tan Homo Economicus'a: Karşılaştırmalı Bir Perspektifle Antik ve Modern Dönemde İnsan, Ekonomi ve Siyaset İlişkisi

ADEM ÇELİK*

ademcelik36@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0002-9297-1116

AYKUT AYKUTALP**

ayk_alp@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0001-5991-0306

Öz: Bu çalışmanın amacı, Antik ve modern düşünürlerin siyaseti nasıl tanımladıklarını ortaya koyarak, tanımlar arasındaki farkların nedenini tartışmaktır. Antik dönemde, insanın doğası gereği politik bir varlık olarak tanımlanması, siyasetin bütün insani etkinlikler içerisinde en yücesi olarak görülmesine neden olmuştur. Antik düşünürler için siyaset, müşterek meselelerin eşitlerin gözü önünde tartışıldığı ve eşitsizliği dışlayan bir çoğulluk alanı olarak kavramıştır. Antik düşünür Aristoteles siyasetin amacının “iyi yaşam” olduğunu ifade etmektedir. Buna karşın Machiavelli ile başlayan modern siyasal düşünce, siyaseti, güç, iktidar ve şiddet kavramlarıyla tanımlamıştır. Machiavelli ve ardılları için siyaset, fiziksel şiddetin meşru örgütlenmesi, güç, değer ve kaynakların otorite eliyle dağıtılması şeklinde tanımlanmıştır. Antik Yunanda kamusal-siyasal alandan dışlanan şiddet, modern dünyada politik toplumu tanımlayan merkezi kavramlardan birisi haline gelmiştir. Antik dönemde siyasal varlık (zoon politikon) olarak tanımlanan insan, modern dönemde ekonomik varlık (homo economicus) olarak tanımlanmıştır. Antikler için yaşanmaya değer yaşam siyasete adanmış yaşam iken (bios politikos), modernler için ekonomik etkinlik ile ilişkili hale gelmiştir. Çalışma, Antik ve modernlerin siyasal tanımları arasındaki farkın insan ve insan yaşamının amacı konusundaki farklılıklardan kaynaklandığını savunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Siyaset, Ekonomi, Homo economicus, Bios politikos, Kamusal alan, Özel alan.

Giriş

Ekonomi ve siyaset ilişkilerinin nasıl olması gerektiği, Antik Yunan'dan günümüze kadar tartışılan konuların başında gelmektedir. Antik dönemde zorunlulukla ilişkilendirilen ve özel alana konu edilen ekonomi, modern dönemde insanı tanımlayan özelliklerden birisi olarak kavranmış ve insan homo economicus olarak tanımlanmıştır. Siyaset büyük ölçüde ekonomik vaatler üzerinden kendisini yeniden üretmeye başlamış, refah ve büyüme siyasal meşruiyetin yeniden üretiminin merkezi kavramları haline gelmiştir. İnsan, ekonomik fayda peşinde koşan, kendi çıkarlarını

* Yrd. Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi, İİBF, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

** Dr., Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, İİBF, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

maksimize eden bir varlık olarak tanımlanmış ve ekonomik kategoriler siyasetin belirlenmesinde merkezi bir hal almıştır.

Modern dünyada insanın ekonomik bir varlık olarak tanımlanması siyasal tanımının da değişmesine neden olmuştur. Özellikle Floransalı düşünür Machiavelli'nin çalışmalarından beridir siyaset güç ve iktidar kavramları ekseninde tanımlanmaktadır. Modern siyasetin kurucusu kabul edilen Machiavelli'ye göre, özünde bencil bir varlık olan insanın güç ve mülk arayışının bir sınırı yoktur. Machiavelli'ye göre insanın "ele geçirme isteği olağandır, insanlar bunu yapabilecek güçlere sahip oldukları için yerilmemeli, övülmelidir"¹. Benzer bir biçimde, "insanlar ya kazanılmalı ya da kökleri kazınmalıdır" ifadelerinden de görüleceği üzere siyaset iktidar, şiddet ve savaşa ilişkilendirilmektedir.

Machiavelli'nin açtığı yoldan ilerleyen siyaset bilimci ve düşünürler siyaseti güç, şiddet ve kaynak dağılımıyla ilgili etkinlik olarak tanımlamaktadır. Buna göre siyaset, güç, etki ve otoriteyi içeren kalıcı bir bütün²; fiziksel şiddet ve güç kullanımı³; değerlerin otorite yoluyla dağılımı⁴ gibi farklı şekillerde tanımlanmaktadır. Bu tanımlama biçimlerinin merkezi noktasını, siyaseti güç, şiddet ve iktidarı içeren hiyerarşik bir ilişkiler bütünü olarak ve daha da önemlisi siyasetin sadece belirli bir amaca ulaşmayı sağlayan bir araç olarak kavranması oluşturmaktadır⁵. Siyaseti, güç ve şiddet merkezli, yöneten ve yönetilen gibi hiyerarşik ayrımlar üzerine inşa eden modern siyaset anlayışına karşı çıkan Hannah Arendt toplumun yöneten ve yönetilenler, emir verenler ve itaat edenler şeklinde bölünüp anlaşılmasının siyaset öncesi bir ilişkiye tekabül ettiğini savunur⁶. Arendt'in tanımlamasına göre siyaset, kararların, zor ve şiddet kullanılarak değil, sözcükler ve ikna yoluyla alınması anlamına gelmektedir⁷. Şiddet, modern siyasal kuramda bir amaç olarak görülme de⁸, "amaç, kullanımını haklı kıldığı ve gerçekleşmesi için gereksindiği araçların altında ezilme tehlikesine açıktır"⁹. Diğer bir ifade ile şiddet, aracı kılındığı her politik ve insani amacı kendisine araç kılma potansiyeline sahiptir. Bu bağlamda araçsal bir perspektiften yaklaşılsa dahi, şiddet kullanımı ve siyaset kavramını yan yana kullanmakta sorunlu bir yan vardır. Çalışmada tartışılacağı üzere kamusal alan ve özel alan ayrımı üzerine kurulu olan Antik Yunan düşüncesi şiddetin kendisini değil, ama kamusal alanda kullanımını dışlamaktadır. Bu itibarla müşterek olanın söz ve konuşma yoluyla tartışıldığı, yurttaşların kendi özgüllüklerini eşitlerinin gözleri önünde sergiledikleri bir çoğulluk alanı olarak tanımlanan siyaset ile gücün ve şiddetin örgütlenmesi, kaynak dağılımının düzenlenmesi şeklinde tanımlanan siyaset kavramları arasında paradig-

1 Niccolo Machiavelli, *Hükümdar*, çev. Celal Öner, İstanbul: Oda Yayınları, 2004, s.17.

2 Robert A. Dahl, *Modern Political Analysis*, New Jersey: Prentice-Hall, 1972, s.14.

3 Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev., Taha Parla, İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1993, s.80.

4 David Easton, *The Political System: An Inquiry into the State of Political Science*, Newyork: Alfred a Knopf, 1968.

5 Siyasetin rekabetçi araçsal yorumu için bkz. H. Emre Bağçe, "Siyaset ve Demokrasi Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme", *Amme İdaresi Dergisi*, 40/4 (2007), s.2-5.

6 Noel O'Sullivan, "Hannah Arendt: Eski Yunan Özlemi ve Endüstri Toplumu", çev. Gülayşe Koçak, *Çağdaş Siyaset Felsefecileri*, haz., Anthony De Crespigny-Kenneth R. Minogue, İstanbul: Remzi Yayınları, 1994, s.227.

7 Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev., Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994 s.44.

8 Weber'e göre şiddet bir amaç değil devlete özgü bir araçtır. Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s.80.

9 Hannah Arendt, *Şiddet Üzerine*, çev. Bülent Peker, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016, s.10.

mal farklar söz konusudur. Modern dünyada siyasetin bu türden araçsalcı yorumunun hakim hale gelmesinin ardında, ekonomi ve siyaset ilişkisinin Antik Yunan'daki tanımlama biçimlerinden keskin bir kopuş yaşanması ve Antik Yunan'da siyasal bir varlık olarak tanımlanan insanın, modern toplumda iktisadi bir varlık olarak tanımlanması yatmaktadır. Çalışma, antik ve modernlerin siyasala ilişkin tanımlama biçimlerindeki farklılaşmanın insan ve insan yaşamının amacı konusundaki farklılıklarından kaynaklandığını tartışmaktadır.

Antik Yunan'da Siyaset ve Ekonomi

Aristoteles, insanı hem “zoon politikon” (siyasal hayvan) hem de “zoon logon echon” (konuşan akıllı hayvan) biçiminde tanımlar ve her iki tanım insanın siyaset yapmasının koşulunu oluşturur¹⁰. Dil, insana yararlı ve zararlı olanı bildirmeye yarar ve insanlar ve hayvanlar arasındaki gerçek ayrılık, yalnızca insanların, iyi ile kötüyü, doğru ile yanlış ve hak ile haksızı sezebilmeleridir¹¹. Düşünme ve konuşma insanın ayırt edici türsel özelliklerini oluşturmaktadır. Düşünme ve konuşma dolayısıyla gerçekleşen siyaseti insanın ayırt edici bir özelliği olarak ortaya koymak, insanın diğer canlı türleriyle paylaştıkları ortak noktaların olmadıkları anlamına gelmemektedir. İnsan diğer canlı türleri gibi biyolojik bir varlık ama aynı zamanda onlardan farklı olarak siyasal bir varlıktır.

İnsanın biyolojik ve siyasal varlığı arasındaki ayrım Antik Yunan'da kamusal ve özel, zorunluluk ve özgürlük ikiliklerini anlamak açısından merkezi önemdedir. Diğer taraftan insanın biyolojik ve siyasal varlığı arasındaki fark aynı zamanda ekonomi ve siyaset ayrımının anlaşılmasında da merkezi konumdadır. Ekonomik olan, bireyin ve türün hayatıyla ilgili ve tanımı gereği siyasal olmayandır yani haneye (oikos) ait bir meseledir¹². Antik düşünce hane ile kamusal arasında bir karşıtlık söz konusudur ve karşıtlık insanın biyolojik ve siyasal varlığı arasındaki ayrıma tekabül etmektedir. Hane, zorunluluğun ve biyolojik yeniden üretimin alanı iken, kamusal, ortak dünyanın, müşterek olanın ve özgürlüğün alanıdır.

Antik Yunan'da kamusal alan ve özel alan arasında kurulan karşıtlık, özel alanın önemsiz olduğu anlamına gelmemektedir. Ancak, özel alanın kendi başına bir değeri ve önemi de yoktur. Özel alanı önemli kılan şey, yurttaşın biyolojik yeniden üretimini sağlaması olduğu gibi kamusal meselelerle ilgilenmesine olanak sağlayacak boş zamanı yaratmasıdır. Başka bir deyişle özel alanın önemi, yurttaşların biyolojik ve zaruri ihtiyaçlarının başkası tarafından karşılanması ve böylelikle zorunluluk zincirlerinden, başkalarını o zincirlere bağlayarak kurtulmalarında yatmaktadır. Bu bakımdan Aristoteles, yaşamı üretimle değil, eylemle ilişkilendirmekte ve mülkiyet konusu olarak kölenin eylemi olanaklı kılan şeylerden birisi olduğunu ifade etmektedir¹³. Diğer bir ifade ile köle, zorunluluk alanında yerine getirdiği görevlerle, yurttaşların

10 Fatmagül Berktaş, *Politikanın Çağrısı*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010, s.14.

11 Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Yayınları, 2004, s.10.

12 Arendt, *İnsanlık Durumu*, s.48.

13 Aristoteles, *Politika*, s.12.

kamusal yaşama katılmalarına, kamusal alanda eylemelerine olanak sağlayan araçlardan birisidir. Bu nokta, Antik özgürlük tasavvurunun da merkezini oluşturmaktadır. Antik özgürlük, yarardan ve zorunluluktan kurtulma anlamında kullanılmaktadır. Zorunluluk ise, büyük ölçüde biyolojik varlığın yeniden üretimi için gerekli olan emek ve çalışmayla ilgilidir. Bu bakımdan emek ve çalışma Antik Yunan toplumu için bir dışlanma ve aşağılanma ölçütüdür. Çalışmanın pre-modern toplumlarda bir dışlanma ölçütü olarak görüldüğünün altını çizen Andre Gorz'a göre, çalışan "kadın ve erkekler, modern-öncesi bütün toplumlarda aşağı kabul edilmişlerdi" ve "insanlık alanına değil, doğa alanına ait" görülmekte, zorunluluğun kölesi olarak kavranmakta ve bu itibarla "sitenin faaliyetleriyle ilgilenmeye yetenekli kılacak ruhsal gelişim ve yarar gözetmemek gibi özelliklerden yoksun" oldukları için aşağılanmaktaydılar¹⁴.

Çalışanlar, yaşamayı, iyi yaşama tercih etmiş kimselerdi. Aristoteles için siyaset, bir arada yaşam sorununa yanıt aramaz. Siyasetin merkezi yaşamı değil, yaşanmaya değer bir yaşamı kurmaktır. "Yoksa, kölelerden ya da hayvanlardan bir devlet kurulabilirdi; oysa buna olanak yoktur, çünkü köleler ve hayvanlar özgür varlıklar değildir ve mutluluktan pay almazlar"¹⁵. Siyasetin merkezinde iyi yaşam vardır. Peki iyi yaşam, yurttaşın biyolojik yeniden üretimi için gerekli olan ekonomik faaliyetleri dışarda mı bırakmalıdır? Aksine, Aristoteles'e göre gerek bireyler, gerekse şehirler için iyi yaşam, "erdemini gerektirdiği eylemleri yapmaya yetecek kadar maddi varlıkla desteklenmiş erdemi olan yaşamdır"¹⁶. Bu bakımdan mülkiyet, özgür olmanın ve kamusal-siyasal yaşama katılmanın temel koşullarından birisini oluşturmaktaydı. Mülkiyet kınanması gereken bir şey değil, siyasal yaşama katılmanın ön koşullarından birisini oluşturmaktaydı. Kınanan, mülk sahibi olmak değil, mülk sahibi olma ya da para kazanma arzusuydu. Özgür bir insan için servet sahibi olmanın bir sınırı olması gerekmektedir. Bu yüzden Aristoteles, ev yönetimi ile para kazanma sanatını farklı etkinlikler olarak değerlendirmektedir. Ev yönetimi para kazanmak olmadığı için, onun bir sınırı vardır ve para ev yönetimi için, bir amaca yarayan araçtır. Buna karşılık para kazanma sanatında bir sınır söz konusu değildir ve bazı kimselerin sınırsız para kazanma arzusunun arkasında iyi yaşam değil, yaşam vardır¹⁷.

Siyasetin merkezini oluşturan iyi yaşam ilkesi, yaşamın zorunluluklarına hanede boyun eğdirilmesiyle mümkün kılınabilir. Polis'in fertlerini ilgilendirdiği ölçüde hane yaşamı, iyi yaşam adına vardır¹⁸. Siyasetin yaşamdan farklı olarak, iyi yaşam ilkesi üzerine kurulduğunu savunan Aristoteles, "insanların özgürce, yani hayatın zorunluluklarından ve bunların sebep olduğu ilişkilerden tamamen bağımsız olarak seçebilecekleri üç hayat tarzı (bioi) ayırt etmişti"¹⁹. Özgürlük ilkesi gereği iyi yaşam, canlı kalmak gibi bir zorunluluğun sonucu olan çalışmayı, tüccar ve zanaatkarın sahip-
lenme üzerine kurulan hayatını dışarda bırakmalıdır. Diğer bir ifade ile iyi yaşam, "hareketlerini ve etkinliklerini özgürce düzenleme olanağını iradi veya gayri iradi

14 Andre Gorz, *İktisadi Aklın Eleştirisi*, çev., Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995, s.26.

15 Aristoteles, *Politika*, s.83.

16 Aristoteles, *Politika*, s.197.

17 Aristoteles, *Politika*, s.22.

18 Arendt, *İnsanlık Durumu*, s.58.

19 Arendt, *İnsanlık Durumu*, s.25.

olarak bütün yaşamında ya da geçici olarak yitirmiş herkesi dışarıda bırakmaktaydı²⁰. Arendt'e göre geride kalan üç yaşam tarzının "ortak olarak sahip oldukları şey "güzellik" ile, yani ne zorunlu ne de sadece yararlı şeylerle ilgili olmalarıydı: verildiği şekliyle/kadarıyla bedeni hazların keyfini süren bir hayat; mükemmelliğin güzel işlerde bulunduğu, polis'in meselelerine adanmış bir hayat; ve kalıcı güzelliği ne insanın müdahalesiyle oluşturulabilecek ne de insanın bunları tüketmesiyle değiştirilebilecek ebedi şeyleri sorgulamaya ve bunlar üzerinde tefekküre adanmış filozofun hayatı"²¹. Özgürlüğü, yararlı ve zorunlu olan etkinliklerden azade olmak biçimde tanımlayan Antik düşünceden hareket eden Arendt, insan yaşamının üç temel koşuluna denk gelen, üç etkinliği kapsayan (emek, iş, eylem) kapsayan Vita Activa kavramını formüle eder. İnsanın, ölümsüzlük arzusu dolayısıyla diğer canlı türlerinden ayrıldığını savunan Arendt, insandaki ölümsüzlük arzusunun, ancak eşitlerden oluşan ve böylece anısını aktarmanın mümkün olduğu bir seyirci grubu önünde sergilenen eylem ve praksis aracılığıyla gerçekleşebileceğini savunur²². Bu bakımdan ne emek ne de iş özerk ve sahici bir yaşamı gerçekleştirmenin aracı olarak görülmez²³.

Vita Activa kavramını oluşturan insani etkinliklerden ilki emektir. Emek, geride bir iz, anıt ve hatırlanmaya degecek büyük bir iş bırakmayacak bedeni bir etkinlik olduğundan Antik Yunan'da hor görülmekteydi²⁴. Emek, biyolojik yaşamın yeniden üretimini sağlayan bedeni etkinlik olarak kavranmakta ve politik olmayan bir etkinlik türü olarak özel alanın konusu edilmekteydi²⁵. Emek, biyolojik yeniden üretimin gerçekleşmesi için gerekli olan beden etkinliği olduğundan insanın ayırt edici özelliği değil, diğer hayvan türleri ile paylaştığı ortak özelliğidir. Emek, insanların diğer bütün hayvani yaşam biçimleriyle paylaştıkları ortak bir etkinlik olarak görüldüğünden, emek harcayan insan, animal laborans (çalışan hayvan) olarak tanımlanmaktaydı. Emek, insanların diğer hayvan türleriyle paylaştığı bir etkinlik olarak görüldüğünden, insani olarak görülmesi mümkün değildi²⁶. Aristoteles'e göre, beslenme ve büyüme ile ilgili yaşam bitkilerle insan arasındaki ortak noktalardan olduğu için insan tanımında kullanılamaz. Benzer biçimde, duyular da insanı tanımlayamaz. Çünkü bir şeyin tanımını yapmak, hem o şeyin yakın cins ile türsel ayrımını hem de onu o yapan temel nitelikleri vermektedir. Beslenme, üreme ya da biyolojik yeniden üretim, insanla diğer canlılar arasında ortak noktadır. Benzer bir biçimde duyulara sahip olmakta, insanın, "at, öküz ve bütün hayvanlarla ortak" noktası olduğundan insan tanımında kullanılmaz²⁷. Emek, biyolojik yeniden üretim için gereken bedensel çalışma olduğundan insan türünün differentia specifica'sı (ayırt edici özelliği) olarak görülemez.

20 Arendt, *İnsanlık Durumu*, s.25.

21 Arendt'e göre Antik Kent Devleti'nin ortadan kalkışıyla birlikte vita activa kavramı özgül siyasal anlamını kaybederek, dünya işleriyle her türlü meşguliyet anlamında kullanılmaya başlandı. Arendt, *İnsanlık Durumu*, s.25-26.

22 O'Sullivian, "Hannah Arendt", s.226.

23 Arendt, *İnsanlık Durumu*, 26.

24 Arendt, *İnsanlık Durumu*, s.116.

25 Hannah Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev., Bahadır Sina Şener-Onur Eylül Kara, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, s.47.

26 Arendt, *İnsanlık Durumu*, s.120.

27 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Ayraç Yayınları, 1997, s.10-11.

Vita Activa kavramını oluşturan ikinci etkinlik türü iştir. İş, emek kavramından farklı olarak, “kullanım nesnelere ve sanat yapıtlarıyla dünya inşa ederek, doğası itibarıyla istikrarsız ve ölümlü olan insanlar için, istikrarlı, süreğen ve kalıcı bir dünya yaratır”²⁸ ve Arendt, emek ile iş arasında yaptığı ayrımın sıra dışı olduğunu savunur²⁹. Arendt, “bedenin emeği ile elin işi” arasında bir ayrım yaparak, emeğin kalıcı bir ürün ortaya koyamayan niteliğinden farklı olarak işin kalıcı kullanım nesnelere yarattığını söyler³⁰. Bu yönüyle insan homo faber yani kullanılmak üzere araç ya da eşya yapan varlık olarak tanımlanır³¹. Homo faber’in oluşturucu ilkesi yararlıdır. Yarar, kalıcı bir dünyanın oluşturulması için gerekli olsa da, dünyanın yönetilmesi açısından uygun değildir³². Diğer taraftan özgürlük, zorunluluk ve yarardan azade olmak anlamında tanımlandığından ne emeğin, ne de işin gerçek anlamda insani faaliyet olarak tanımlanması ve özgürlüğün kaynağı olarak görülmesi söz konusu değildir. Her ne kadar iş, emeğin mahrum olduğu kalıcı ve sürekli bir iz bırakma gibi özelliklere sahip olsa da, oluşturucu ilkesi olan yarar, insan türünün differentia specifica’sı olarak görülemez.

Vita Activa kavramının üçüncü boyutu eylemdir ve özgürlüğün kaynağı ancak eylem veya praksiste bulunabilir. Eylem ve konuşmanın temel koşulunu çoğulluk oluşturur ve çoğulluğun eşitlik ve farklılık gibi iki boyutu söz konusudur³³. Yunan siyasal düşüncesi, insan yaşamının en yüksek biçiminin polis’te bulunduğu ve insanın en üstün yetisinin konuşmak olduğu konusunda mutabıktır. Bu bakımdan siyaset, eylem ve konuşmayla sıkı bir ilişki içerisindedir ve siyasetin aracı olarak eylem, vita activayı oluşturan diğer iki etkinlik türünden daha üstündür. İnsan, kendi insani varoluşunu ancak siyaset dolayımıyla gerçekleştirebilir ve insanın ölümsüzlük arayışına siyaset yanıt verebilir. Siyaset temelde, insanın eşitlerinin gözü önünde kendi farklılığını sergilediği bir çoğulluk alanıdır. Antik Yunan’ın merkezi kategorisi olan yurttaş, köle ve yabancılardan ayıran yurttaşın siyasal kişiliğidir. Aristoteles’e göre yurttaş, bütün ötekilerden ayıran, yurttaşın, “yargıya ve yetkeye katılması, yani yasal, siyasal ve yönetsel görevler almasıdır”³⁴. Benzer bir biçimde Aristoteles’in hocası Platon, Devlet kitabında siyasetle ilgilenmeyen yurttaşlara ceza verilmesi gerektiğini, bu cezanın da, “kendisinden daha kötü insanlar tarafından yönetilmek olduğunu ifade etmektedir”³⁵.

Platon ve Aristoteles’in çalışmalarının en önemli ortak noktalarından birisini para kazanma arzusunun aşağılanması oluşturmaktadır. Platon, insanda akıl, istek ve öfke şeklinde üç yanın olduğunu ve bu üç yana tekabül eden üç insan tipi olduğunu söylemektedir. Akıl yanının baskın olduğu insanlar bilgisever, öfke yanının baskın olduğu insanlar şansever ve istek yanının baskın olduğu insanlar ise para severdir. Bu

28 Fatmagül Berktaş, *Dünyayı Bugünde Sevmek*, İstanbul: Metis Yayınları, 2016, s.48.

29 Arendt, *İnsanlık Durumu*, s.114.

30 Arendt, *İnsanlık Durumu*, s.187.

31 Patricia Altenbernd Johnson, *Arendt Üzerine*, çev., Derya Aybakan Saliya, Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013, s.56.

32 Berktaş, *Dünyayı Bugünde Sevmek*, s.49.

33 Arendt, *İnsanlık Durumu*, s.240.

34 Aristoteles, *Politika*, s.70.

35 Platon, *Devlet*, çev., Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Ankara: Remzi Yayınları, 1975, s.39.

üç insan türü içerisinde en aşağılık olanı paraseverdir³⁶. Platon'a göre para kazanma diğer bütün sanatlardan farklı ve daha aşağı bir sanattır. Para kazanma arzusunun diğer sanatlara hakim olması bu sanatları sanat olmaktan çıkarmakta ve para kazanma sanatı haline getirmekte, diğer bir ifade ile özünden uzaklaştırmaktadır. Bu ifadelerden diğer sanatların para kazanmayı dışlaması gerektiği sonucu çıkmamalıdır. Para kazanma dışındaki herhangi bir sanatla ilgilenen birisinin, sanatını iyi yapması sonucunda para kazanmasında kınanacak bir taraf yoktur. Ancak, örneğin bir hekimin, yarayı sağaltma, hastalığı tedavi etme sanatını para için yapması kınanacak bir durumdur. Eğer hekim sanatını yaraları sağaltmak için değil, para kazanmak için yapıyorsa, ona artık hekim denemez³⁷. Platon'a göre akıl, istek ve öfkenin insanda bulunması doğaldır. Ancak, doğru insan bu üç yan arasında uyum kurabilen ve istek ve kızgınlık yanını akla tabi kılabilen insandır³⁸. Bu bakımdan hem Platon hem de Aristoteles para kazanma, sınırsız mülk biriktirme arzusu kınanmaktadır.

Platon ve Aristoteles ekonomi söz konusu olduğunda ölçülü olmayı, sınırsız bir arzu taşımamayı merkeze almaktadırlar. Hem Platon hem de Aristoteles, polis'in temel özelliğinin kendi kendine yeterlilik olması gerektiğini savunmaktadır. Platon'a göre savaş, "teklerin hayatında olduğu gibi, toplumun hayatında da kötülüklerin kaynağı olan şeyden, başkalarından çok mal edinmek hırsından doğuyor"³⁹. Benzer bir biçimde Aristoteles, erdem üzerine yürüttüğü tartışmada, "erdem, bir tür orta değildir; ortayı amaç edinir"⁴⁰ diyerek aşırılıklardan uzak durmak gerektiğini ifade etmektedir. Bu bakımdan Antik düşüncenin iki büyük filozofu, ölçüyü aşacak biçimde aşırı kazanç hırsının insanı doğru ve erdemli yaşamdan uzaklaştırdıklarını savunmaktadırlar. İnsan diğer canlı türleriyle ortak olarak biyolojik bir varlığa sahip olduğundan, yaşamın emek ve işi tamamen dışlaması düşünülemez. Aksi türlü insan türünün varlığını devam ettirmesi mümkün olmazdı. Ancak insan bütünüyle biyolojik varlığı da indirgenemez. Bu bakımdan biyolojik yaşamın yeniden üretilmesi için gerekli olan maddi nesnelere üretimi bir zorunluluk, zorunluluk olduğu ölçüde de insan özgürlüğünün önünde engel teşkil etmektedir. Siyasal yaşama başlamadan önce, zorunluluğa egemen olmak gerekir, özgürlük, ancak zorunluluğun "hakimiyet altına alınmasına bağlıdır"⁴¹ ve bu da ancak başkaları üzerinde tahakkümle mümkündür. Antik Yunan'da yurttaşlara özgürlüğü kazandıran şey, kölelerin, yabancıların ve kadınların varlığıdır.

Antik özgürlük, özel ve kamusal ayrımı ile sıkı bir ilişki içerisindeydi. Özgürlük zorunlu ve yararlı olandan kurtulmak olduğuna göre ve yurttaş olmanın temel koşulu yasal, siyasal ve yönetsel görevler almak olduğuna göre ve insan aynı zamanda biyolojik bir varlık olduğuna göre, insanın biyolojik yeniden üretimini sağlaması için "araçlara" ihtiyacı vardır. Özgürlüğün koşulu yaşamın üretimini sağlayacak araçların varlığıdır. Köleler, kadınlar ve metoikoslar (yabancılar) yani yurttaş olmayanlar yaşamın yeniden üretiminin araçlarıydılar. Aristoteles, kölelerin kullanılmasının, evcil hayvanların kullanılmasından ayrılamayacağını, her ikisinin de bedensel gereksi-

36 Platon, *Devlet*, s.267-270.

37 Platon, *Devlet*, s.37-38.

38 Platon, *Devlet*, s.133.

39 Platon, *Devlet*, s.64.

40 Aristoteles, *Nikhomakos'a Etik*, s.32.

41 Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s.170.

nimlerin giderilmesinin araçları olduğunu iddia etmektedir⁴². Bu bakımdan özgür yurttaşın biyolojik ve ekonomik yaşamı büyük ölçüde başkalarının araçsallaştırılması yoluyla, hane içerisindeki iktisadi faaliyetlerle yeniden üretilmektedir. Başka bir deyişle özgür bir yurttaşın biyolojik yaşamını, başkalarını araç haline dönüştürmeden ve onlar üzerindeki tasarrufunu gerçekleştirmeden yeniden üretmesi mümkün değildir.

Hane, temelde insanın biyolojik varlığının ve iktisadi ihtiyaçlarının üretildiği zorunluluk alanı olarak görülmektedir. Bu alan, insanın zorunlu ihtiyaçlarının yeniden üretildiği düzlem olsa da, özel alanda yerine getirilen etkinlikler bakımından insanın herhangi bir canlı türü ile arasında fark yoktur. Ancak, yine de özel alanın varlığı yurttaşın özgürlüğünün temel koşuludur. İnsanı herhangi bir hayvandan ya da diğer “barbar topluluklardan” ayıran öncelikle bu zorunluluk alanından özgürleşmesidir⁴³. Hane, efendi ile köle, baba ile çocuklar, erkek ve kadın ilişkilerini barındıran eşitsizliğin alanıdır. Bunun tam karşısında yer alan kamusal alan ise, özgür yurttaşın eşitleriyle ilişkiye girdiği, kendi farklılığını sergilediği bir eşitlik ve çoğulluk alanıdır. Bu bakımdan kamusal alan, hem herkese (yurttaş olanlara) açık, herkes tarafından görünür ve duyulur olan hem de “özel olarak bize ait olandan ayrı, ortak olan bir dünyayı”⁴⁴ ifade etmektedir. Siyasetin merkezi olan düşünme ve konuşmanın anlam kazandığı, özgürlüğün gerçekleştiği yer burasıdır. Bu bakımdan hanenin yönetimi ile siyasal yönetim arasında ciddi farklar olduğunun vurgulanması gerekmektedir. Aristoteles’e göre, aile reisi ile ev halkı, efendi ile köle arasındaki ilişkinin siyasal bir ilişki olduğunu sanmak büyük yanılgıdır. Aile ile siyasal yönetim arasındaki fark sadece nicelik değil, aynı zamanda nitelik farkıdır⁴⁵. Aristoteles’ten mülhem olarak, özel alanın yaşamın, kamusal alanın iyi yaşamın; özel alanın, zorunluluğun kamusal alanın özgürlüğün; özel alanın eşitsizliğin, kamusal alanın eşitliğin alanı olduğu söylenebilir. Bu bakımdan Antik Yunan toplumu özel alanda alabildiğine eşitsiz, hiyerarşik bir toplumken; kamusal alanda eşitlikçi bir modele sahiptir. Şiddet, eşit yurttaşlardan oluşan kamusal alandan dışlanmış olmasına rağmen, yurttaş olmayanlara karşı kullanılan bir araçtır. Antik Yunan toplumsal formasyonu eşitsizlik, zorunluluk ve şiddeti dışlamaz. Buna karşın eşitsizliği, zorunluluğu ve şiddeti içeren ilişkiler siyasal nitelikli olarak da görülmez. Diğer bir ifade ile, eşitsizliği, zorunluluğu ve şiddeti dışlayan toplumsal formasyon değil, siyasettir. Bu açıdan polis, siyasetin alanı olarak görülürken hane ise şiddetin alanı olarak görülebilir. Siyaset bu açıdan ancak şiddetin dışlanması ile mümkün olabilir. Ancak Antik Yunan’da eşitlerden oluşmuş, zorunluluk ve şiddetten azade bir kamusal alanın varlığı, özel alanın varlığıyla sıkı bir ilişki içerisinde. Bu bakımdan özel alanın esas önemi, kamusal alanın ve siyasalın kurulmasına olanak sağlamasındadır.

Antik Yunan’da ekonomi ve siyaset arasındaki ilişkileri belirleyen temel nokta, ekonominin siyasalın kuruluşuna zemin hazırlamasında yatmaktadır. Ekonomi ve mülkiyetin kendi başına bir değeri yoktur. Ekonomi, yurttaşların siyasal yaşama katılmalarına olanak sağlamayan bir araç olması bakımından değerlidir. Bu bakımdan

42 Aristoteles, *Politika*, s.14.

43 Ayhan Yalçınkaya, “Yurttaş: Siyaset”, der., Mehmet Ali Ağaogulları, *Sokrates’ten Jakobenlere Batıda Siyasal Düşünceler*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, s.44.

44 Arendt, *İnsanlık Durumu*, s.77.

45 Aristoteles, *Politika*, s.7.

ekonomik etkinlikler bir amaç değil, yurttaşların biyolojik yeniden üretimini sağlayarak zorunluluktan kurtulmalarına, Aristotelesçi ifadelerle yetkinleşmelerine olanak sağlamayan bir araçtır. Ekonomik etkinlikler, insanın siyasala katılımına olanak sağladıkları için önemli olmakla beraber, biyolojik yeniden üretimi amaçladıkları için insanın ayırt edici özelliği olarak görülemez. Diğer bir ifade ile hane alanında yerine getirilen etkinlikler, insanın diğer canlı türlerinden ayrı tanımlanmalarının temelini teşkil edemezler. İnsanı diğer canlılardan ayıran nokta, biyolojik yeniden üretimi sağlamak için çalışma değildir. Antik Yunan'da insan özsel olarak ne emek ne de işle tanımlanmaktadır. Bu bakımdan insan özsel olarak, animal laborans ya da homo faber değildir. Emek ve iş, zorunluluk ve yarar ilkesi üzerine kurulu oldukları için özgürlüğün temelini teşkil edemedikleri gibi, insanı yakın cinsten ayıran türsel ayrımı da vermezler. Türün devamını sağlayan etkinlikler, türü tanımlamanın merkezi olamayabilir. Nihayetinde, türün devamı bütün canlıların ortak özelliğidir. Ekonomi kategorisi içerisinde değerlendirilebilecek etkinlikler, insanı tanımlanmak için referans alınamayacağı gibi kendi başlarına yaşanmaya değer bir yaşamı kuramazlar. İnsan her şeyden önce akıl ve konuşma yetisine sahip bir varlıktır ve bu özellikleri dolayısıyla doğası gereği siyasaldır. Aristoteles'e göre insanı diğer hayvanlardan ayıran onun doğadan siyasal olmasıdır⁴⁶. Siyasetin amacı da, yaşam değil, iyi yaşamdır. Bu bakımdan ekonomik etkinlikler yaşamın yeniden üretilmesini sağlar. Yaşamaya değer bir yaşam, ancak siyasete adanmış yaşamdır (bios politikos).

Homo Economicus ve Siyasetin Araçsal Tanımları

Modern siyasetin kurucusu olarak kabul edilen Machiavelli'den başlayan siyasal anlayışın, ekonomi ve siyaset ilişkilerini Antik Yunan'dan farklı bir biçimde okuduğu ve bunun da büyük ölçüde insanın ne/nasıl bir varlık olduğu sorusuna verilen yanıttan kaynaklandığı ifade edilebilir. İnsanın doğası gereği siyasal bir varlık olduğu ve yaşamaya değer bir yaşamın ancak siyasal eylemle gerçekleşebileceğine ilişkin düşünce, modern dönemde yerini insanın özünde bencil, hırslı ve sınırsız güç peşinde koşan bir varlık olduğu anlayışına bırakmıştır. Machiavelli, insanın “yaratılıştan kötü” olduğunu ve bu yüzden çıkarları söz konusu olduğunda, “sevgisinin kaybolduğunu” söylemiştir⁴⁷ Halkın malına ve mülküne dokunulmaması ancak gerekirse kanına girilebileceğini savunan Machiavelli'ye göre, insanlar, “babalarının yitkilerini unuttur ama malının yitikliğini unutmaz”⁴⁸. Antik Yunan'da yaşam ve ekonomik zorunluluk arasında bir ilişki söz konusudur. Hatta, zorunluluklar yaşamın kopmaz birer parçasıdır ve ortadan kaldırıldıklarında yaşamın ortadan kaldırılacağı düşünülür. Ancak, mal ve mülk asla iyi yaşamın amacı olamazlar ve insanı tanımlayamazlar. Machiavelli'nin insanı tekil çıkarını düşünen bencil bir varlık olarak tanımlaması, bu anlayıştan keskin bir kopuştur. Çünkü siyasal toplumun amacını iyi yaşam olmaktan çıkarıp, yaşam haline getirmiştir.

Siyasetin iyi yaşamdan kopup, yaşamla ilişkili hale gelmesi Hobbes'la birlikte devam etmiştir. Doğa durumunu, bir savaş durumu olarak resmeden Hobbes'a göre, insanı

46 Aristoteles, *Politika*, s.9.

47 Machiavelli, *Hükümdar*, s.71.

48 Machiavelli, *Hükümdar*, s.73.

siyasal topluma yani barışa yönelten sebepler, “ölüm korkusu, rahat bir hayat için gerekli şeyleri elde etme arzusu ve çalışarak onları elde etme umudu”dur⁴⁹. Devletlerin kuruluş nedeninin iyi yaşam olduğunu ifade eden Aristoteles’e karşıt bir biçimde, Hobbes siyasal toplumun nedenini yaşam olarak ortaya koymaktadır. İnsanların siyasal topluma geçişinin koşullarını hazırlayan doğa yasasının temelinde yaşam vardır. İnsanlara, barışı aramalarını emreden temel doğa yasasının uzantısı olan ikinci doğa yasası “bir insan, başkaları da aynı şekilde düşündüklerinde, barışı ve kendini korumayı istiyorsa, her şey üzerindeki bu hakkını bırakmalı ve başkalarına karşı, ancak kendisine karşı onlara tanıyacağı kadar özgürlükle yetinmelidir” ilkesi üzerine kuruludur⁵⁰. Sözleşmeyle, bireyler sadece, direnme, hapis ve yaralanma ve can güvenliklerinden feragat edemezler, çünkü bunlar siyasal toplumun kuruluş gerekçeleridir⁵¹. Hobbes’un siyasal toplumu kuran sözleşmesiyle birlikte siyasal toplumun amacı iyi yaşamdan, yaşama kaymıştır. Zorunluluk ve yarar ilkeleriyle ilişkili oldukları ölçüde, politik toplumdan dışlanması gereken etkinlikler, politik toplumun esas amacı haline gelmiştir. İnsanlar yaşamları ve güvenlikleri uğruna siyaset yapma haklarından feragat etmişlerdir.

Bir diğer toplum sözleşmecisi John Locke ise siyasal toplumun amacının mülkiyeti korumak olduğunu savunmuştur. Locke, mülkiyet kavramını sadece maddi nesnelere sahipliğini içerecek biçimde dar tutmamıştır. Locke, maddi nesnelere sahip olmayı mülkiyet yerine sahiplenme şeklinde kavramsallaştırmıştır. Mülkiyet, sadece bireylerin sahiplenmelerini değil, yaşamlarını, özgürlüklerini ve sağlıklarını içeren geniş bir kavramdır⁵². Locke, siyasal iktidarı ise, “mülkiyeti düzenlemek ve korumak için ölüm cezasını ve diğer bütün daha hafif cezaları da içeren yasalar yapma; topluluğun gücünü bu yasaların uygulanmasında ve devletin dış zararlara karşı savunulmasında kullanma ve bütün bunları kamu yararı için yapma hakkı olarak”⁵³ tanımlamaktadır. Locke’a göre siyaset kendi amacını içinde taşıyan süreç değil, insanların yaşam, mülkiyet ve özgürlüklerini korumanın aracıdır. Özgürlük siyasal toplumda değil, siyasal toplumun karşısında bulunan sivil toplumdadır. Devlet ve özgürlük arasında bir karşıtlık kuran Locke’a göre en iyi devlet, en az yöneten ve en az müdahale eden devlettir. Locke’un teorisinde mutluluk siyasalda değil, özel alandadır. Yurttaşlar için siyaset, devletin bireysel özgürlüklerin düşmanı haline gelip despotlaştığı dönemlerde önem kazanmaktadır. Devletin bireylerin doğadan getirdikleri özgürlüklerine müdahale etmesi halinde direnme hakkının doğduğunu ifade eden Locke, devletin sınırlarına çekildiği dönemlerde bireylerin de kendi özel alanlarına dönüp, mutluluğu oralarda araması gerektiğini ifade eder⁵⁴. Locke’un mutluluğu özel alana hapsedip siyaseti araçsallaştırması, onun Machiavelli-Hobbes çizgisini takip ettiğini göstermektedir. Locke mülkiyetin kaynağının emek olduğunu bu nedenle de siyasal toplumun amacının da bireylerin mülklerinin koruması

49 Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010, s.103.

50 Hobbes, *Leviathan*, s.104.

51 Hobbes, *Leviathan*, s.106.

52 John Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, İstanbul: Eksi Kitaplar, 2016, s.15.

53 Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, s.11.

54 Yüksel Taşkın, “Siyaset Nedir?”, der., Yüksel Taşkın, *Siyaset Kavramları, Kurumlar, Süreçler*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016, s.31.

olması gerektiğini dile getirmektedir⁵⁵. Locke'un özel mülkiyetin korunmasını siyasi toplumun amacı haline getirmeye yönelik yaklaşımı, bireylerin kendi emekleri üzerindeki tasarrufu olarak gördüğü mülklerine devletin müdahale etme hakkını gayrı-meşru ilan ederek devleti sınırlandırması, Machiavelli-Hobbes çizgisinden bir kopma olarak değerlendirilebilir. Locke, Machiavelli-Hobbes çizgisinden farklı olarak, devleti sınırlandırmış ve bu yönüyle bireylere devletin dışında bir özgürlük alanı yaratmıştır. Ancak, Locke çizgisi de, özgürlüğü siyasalın içinde ve zorunluluğa karşıt biçimde tanımlayan Antik düşüncenin tam karşısında yer almaktadır. İnsanın amacını, emeğiyle mülk edinmek ve politik toplumun amacını bireylerin mülklerini korumak biçiminde tayin eden Locke, insanın animal laborans olarak tanımlanmasının yolunu açmıştır⁵⁶.

Hobbes'ten itibaren İngiliz siyasi geleneği, insanın rasyonel bir varlık olduğu varsayımı üzerine kuruludur. İnsanın rasyonel (ratio) varlık olduğunu söylemekle, akıl (logos) sahibi varlık olduğunu söylemek arasında önemsiz sayılamayacak bir fark vardır. Ratio kavramı, logostan farklı olarak hesaplama melekesi olarak kavranmaktadır⁵⁷. Logos'un Latince karşılığı olarak ratio kavramı, Batı dillerine yerleşmiştir. Logos yerine ratio'nun kullanımı basit bir tercüme farkı olarak görülemez. Ratio, hesapçı akıldır. Aristoteles gibi düşünürlerin kullandıkları logos kavramı hesaplama melekesini içermesine rağmen buna indirgenemez. Logos, ifade etmek, söylemek anlamına gelmektedir ki, Aristoteles'in insan tanımının merkezinde bu vardır⁵⁸. İnsanın rasyonel bir varlık olarak tanımlanması sürecine, John Stuart Mill tarafından ekonomik varlık olarak tanımlanması eşlik etmiştir. Mill, politik ekonomi üzerine çalışmasında, politik ekonominin insanın servet sahibi olma arzusunu araştırdığını ve insanın bu amaca ulaşmak için elindeki araçları etkin kullanan bir varlık olduğunu ifade etmektedir⁵⁹. İnsanın, Mill tarafından ekonomik bir varlık (homo economicus) olarak tanımlanması, insanın eyleyen bir varlık olarak değil, davranan bir varlık olarak kavranmasına neden olmuştur⁶⁰. İnsan rasyonel davranan bir varlıktır.

55 Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, s.39-59.

56 Yeri gelmişken, toplum sözleşmecisi olmasına rağmen Jean-Jacques Rousseau'nun Hobbes-Locke çizgisinde değerlendirilemeyeceğini ifade etmek gerekmektedir. Politik toplumun amacını mülkün korunması olarak tarif eden çizginin aksine Rousseau, erdem ve mutluluğu siyasetle ilişkilendiren Aristotelesçi çizgiyi takip etmektedir. Diğer taraftan özel mülkiyetin ortaya çıkışının savaş ve çatışmaların başlangıcı olduğunu ifade etmektedir. Rousseau göre: "Bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip "Bu, bana aittir!" diyebilen ve buna inanacak kadar saf insanlar bulabilen ilk insan, uygar toplumun gerçek kurucusu oldu. Bu sınır kazıklarını söküp atacak ya da hendeğe dolduracak, sonra da hemcinslerine "Bu sahtekara kulak vermekten sakınınız! Meyvelerin herkese ait olduğunu, toprağın ise kimsenin olmadığını unutursanız, mahvolursunuz." diye haykıracak olan adam, insan türünü nice suçlardan, nice savaşımlardan, nice cinayetlerden, nice yoksulluklardan ve nice korkunç olaylardan esirgemiş olurdu!" Jean Jaques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev. Rasih Nuri İleri, İstanbul: Say Yayınları, 2006, s.123. İnsanın sınırsız birikim arzusunda olduğuna ilişkin varsayımı eleştiren Rousseau sağlıklı bir demokrasi ve devlet için ekonomik bir ölçü önerir: "Kimse kendisini başkasına satacak kadar yoksul ve başkasını satın alacak kadar zengin olmamalıdır." Jean Jaques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev., Ali Timuçin, İstanbul: Bulut Yayınları, 2007, s.112.

57 Hobbes, *Leviathan*, s.39.

58 Logos'tan ratio'ya dönüşüm hakkında detaylı bir tartışma için bkz. Feridun Yılmaz, *Rasyonalite İktisat Özünde Bir Tartışma*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2009, s.15-23.

59 John Stuart Mill, "On the Defination and Method of Political Economy", ed., Daniel M. Hausman, *The Philosophy of Economics*, Cambridge: Cambridge Univerity Press, 1995, s.41.

60 Arendt, *İnsanlık Durumu*, s.64.

Mill, Bentham gibi düşünürlerin, bireylerin “acıdan kaçan ve hazza yönelen varlıklar oldukları” yönündeki faydacı aksiyomları, iktisadi rasyonelliğin siyaset dahil olmak üzere bütün alanlara hükmedeceğinin habercisi olmuştur.

İktisadi rasyonellik modern toplumun ve kurumsal örgütlenmelerinin üzerinde inşa edildiği mantık olarak görülmelidir. Örneğin Weber, rasyonalite kavramını modern toplumun temeli olarak kavramaktadır. Weber’e göre modern topluma temel karakterini veren şey rasyonelleşmedir. Kapitalizminin ayırt edici özelliği, biçimsel özgür emeğin rasyonel kapitalist işletme olarak örgütlenmesidir⁶¹. İnsanın rasyonel bir varlık olduğu ve modern toplumun da rasyonel olarak örgütlendiğine ilişkin varsayım, Antiklerin insan tanımını, kamusal-özel ayırımı, zorunluluk ve özgürlük ikilemini tamamen değiştirmiştir. Antikler tarafından, insanın hayvanla ortak özellikleri olduğu için insan tanımında kullanılmayan ekonomik kategoriler, insan tanımına dahil edilmiş ve insan ekonomik varlık olarak tanımlanmaya başlamıştır. İnsanın biyolojik yeniden üretiminin aracı olarak kavranan maddi nesnelere sahipliği, insanın amacı haline gelmiştir. Daha önce de Vita Activa’nın parçaları olmasına rağmen, özgürlük potansiyeli barındırmadıkları için eylemden daha aşağı olarak kavranan emek ve iş, insan yaşamının amacı haline gelmişlerdir. İnsanın, homo economicus olarak tanımlanması, Antik Yunan toplumunda kurulan ekonomi ve siyaset ilişkilerinin ters yüz olmasıyla sonuçlanmıştır. Antik Yunan boyunca, kendi başına bir değeri olmayan ve yurttaşların kamusal-siyasal yaşama katılmalarına olanak sağladıkları ölçüde önemli olan ekonomik etkinlik, insanın ekonomik varlık olarak tanımlanmasıyla siyasetten daha önemli bir etkinlik haline gelmiştir. Diğer taraftan, Platon ve Aristoteles gibi düşünürlerce sorunsallaştırılan sınırsız birikim mantığı, rasyonel davrandığı varsayılan insanın birincil amacı haline gelmiştir. Bu bakımdan Antik Yunan düşünürlerinin ekonomi söz konusu olduklarında vurguladıkları ölçü ve yeterlilik kavramları yerini nicel bir kavram olan maksimizasyona bırakmıştır. Hesaplama melekesi üzerine kurulu rasyonellik mantığı “az” ve “çok” kategorilerini bilir ancak yeterlilik kategorisini bilmez⁶². Aristoteles, ev yönetme sanatı ile para kazanma sanatının aynı olmadığını söylerken, tam da yeterlilik ile sınırsız birikim arasındaki ayrıma işaret etmektedir. Ev yönetme sanatında bir sınır olmasına karşın para kazanma sanatının bir sınırı yoktur. İktisadi rasyonelliğin temel iki bileşeni, hesaplama ve azamileştirme. Hesaplama ve azamileştirme ancak nicel olana uygulanabilir. Çünkü sadece nicel olan ölçülebilir.

İnsanın homo economicus olarak tanımlanması, Locke’un yaşam ve özgürlüğü de içeren mülkiyet tanımını da daraltarak, maddi nesnelere sınırlı hale gelmesine neden olmuştur. İnsanın kendi insani güçlerini gerçekleştirme için yeterli düzeyde mülkiyete sahip olması gerektiğine ilişkin anlayış süreç içerisinde yerini, insanın, çeşitli yollarla kendi sınırsız ihtiyaçlarını en yüksek düzeyde tatmin etmesi gibi bir düşünceye bırakmıştır⁶³. Bireyin sınırsız ihtiyaçları tatmin etmek için rasyonel davranan bir varlık olduğu yolundaki varsayım siyaset ve demokrasinin tanımını da

61 Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev, Hasan İlhan, İstanbul: Sayfa Yayınları, 2011, s.12.

62 Gorz, *İktisadi Aklın Eleştirisi*, s.140.

63 Levent Köker, *Demokrasi, Eleştiri ve Türkiye*, Ankara: Dipnot Yayınları, 2008, s.47.

değiştirmiştir. İnsanın ancak siyaset yoluyla yetkinleşeceğine ilişkin Aristotelesçi kavrayış yerini, çatışmacı veya rekabetçi bir siyaset tasavvuruna bırakmıştır. Başlangıçta kamusal ve ortak iyile tanımlanan siyaset, süreç içerisinde halkın yönetilmesi, gücün ve otoritenin dağılımı gibi kavramlarla ilişkili hale gelip araçsallaştırılmıştır. Benzer bir biçimde demokrasi de, halkı yönetecek olanların nasıl belirleneceğine ilişkin teknik/yöntemsel bir soruna indirgenmiştir. Hiç kuşkusuz siyaset ve demokrasinin tanımında araçsalcılığa kayışın arkasında insanın nasıl tanımlanması gerektiği sorusu bulunmaktadır. Antik Yunan'da doğası gereği siyasal varlık olarak tanımlanan insanın ekonomik varlığa dönüşmüş olması, siyaseti bir teknokrat mesleği haline getirmiştir. Arendt'in çok yerinde bir şekilde ifade ettiği gibi, zorunluluklar alanına ait olan ve biyolojik varoluşumuzu ilgilendiren ekonominin –“ekonomi politik” ifadesinin gösterdiği gibi- asıl olarak politikaya ait yeri kendisinin kılmasıyla, toplumların şirket yönetimlerine benzer bir biçimde uzmanlar tarafından yönetilir hale geldiği görülmektedir⁶⁴. Modern toplumda siyaset, yurttaşların kendi özgüllüklerini eşitleri önünde sergileyecekleri ve kamusal sorunlara yanıt arayacakları bir etkinlik olmaksızın çıkararak, Weber'in belirttiği gibi meslek haline gelmektedir⁶⁵.

İnsanın homo economicus olarak tanımlanması, hem mutluluğun tanımını hem de aranması gereken yeri değiştirmiştir. Antikler için mutluluğun kaynağı, siyasete adanmış yaşam yani bios politikos olmasına rağmen, Machiavelli, Hobbes, Locke ve takip eden faydacı düşünürler için mutluluğun kaynağı daha fazla maddi nesneye sahip olmak haline gelmiştir. Bu bakımdan mutluluk kamusal siyasal yaşamda değil, hanede yani ekonomide aranmaya başlanmıştır. Bunun doğal bir sonucu olarak ekonomi kendi mantığını siyaset dayatmış ve siyasal olan ekonominin kavramlarıyla düşünölmeye başlanmıştır. Bahsi geçen gelenek için siyaset mutlulukla ilişkilendirildiğinde bile, toplumun bütününlüğünü değil, mümkün olan en çok sayıda insanın mutluluğunu hedefleyen bir etkinlik haline gelmiştir. Ancak Crawford Macpherson'un da belirttiği gibi, ençoklaştırma, insanların kendilerini gerçekleştirebilecekleri araçlar küçük bir azınlığın elinde toplandığı için bir efsaneden ibarettir⁶⁶. İnsanların büyük bir çoğunluğunun kendini gerçekleştirecek, insani potansiyelleri açığa çıkaracak araçlardan mahrum olması, siyasal katılımdan dışlanmalarına ve siyasal katılımın oy verme ile sınırlanmasına neden olmaktadır⁶⁷. Ekonominin kendi mantığını siyasete dayatması sonucunda, ekonomi ve siyaset aynı amaca hizmet eden farklı araçlar haline gelmektedir. Franz Oppenheimer, ekonomi ve siyaset arasındaki esas farkın amaç değil, araç olduğunu ifade etmektedir. Ekonomi ve siyaset aynı amaca yani ekonomik tüketim nesnelere elde etmeye hizmet eden farklı araçlardır⁶⁸:

“Yaşamını sürdürmek için bir geçim olanağı arayan insanın karşısında, isteklerini karşılayabilmesi için başvurmak zorunda kaldığı birbirine taban tabana

64 Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s.18.

65 Yeri gelmişken Weber'in siyasetin profesyonelleşmesini bir sorun olarak görmediğini tam aksine araçsalcı siyasetin en önemli düşünürlerinden birisi olduğunu belirtmek gerekmektedir. Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s.86.

66 Crawford B. Macpherson, *Demokrasinin Gerçek Dünyası*, çev., Levent Köker, Ankara: Birey ve Toplum Yayıncılık, 1984, s.63.

67 Köker, *Demokrasi, Eleştiri ve Türkiye*, s.32.

68 Franz Oppenheimer, *Devlet*, çev., Alaattin Şenel-Yavuz Sabuncu, İstanbul: Kaynak Yayınları, 1984, s.52-53.

zıt iki yol vardır. Bunlar, çalışmak ve soymaktır; bir kimsenin kendi işgücüne dayanması ile, ötekilerinin işgücüne zorla elkoymaktır. Soygunculuk! Zorla elde etme! Gelişmiş bir uygarlığın, özellikle mülkiyetin çığnenmezliği düşüncesine dayanan gelişmiş bir uygarlığın çağdaş üyeleri olduğumuz için, bu sözler kafamızda suç işlemekle ilgili düşünceleri çağrıştırır. Sözcüklerin taşıdığı bu çeşni, kara ve deniz soygunculüğünün, çok uzun bir süre örgütlü ve kitlesel soygunculuktan öteye gitmeyen savaşlarda savaşçının işi gibi, ilkel yaşam ilişkileri içinde en saygıdeğer meslekleri oluşturduklarını düşündüğümüzde bile silinmiyor. Hem bu nedenden dolayı, hem de bu çalışmanın daha ilerideki noktalarının gereksinimlerini düşünerek, bu çok önemli zıtlığı ortaya koyabilecek biçimde, kısa ve açık olan ve birbirlerine taban tabana zıt duran terimler önereceğim; aşağıdaki tartışmada, bir kimsenin kendi çalışmasına ve bu çalışmasıyla başkalarının çalışmasını birbirine denk olarak değiştirmesine, gereksinimlerin karşılanmasında izlenen «ekonomik yollar», başkalarının çalışmasının karşılıksız olarak elde edilmesine «siyasal yolları» diyeceğim.”

Oppenheimer’in tanımı siyasetin en olumsuz kullanıldığı ve belki de en aşağılandığı tanımlardan birisini oluşturmaktadır. Buna karşın mevcut koşullarda bir gerçekliği olduğu da açıktır. İnsan ekonomik bir varlık olarak tanımlandığı sürece, başka türlü bir siyaset tanımı yapmak mümkün değildir. Araçsalçı-çatışmacı siyasetin önemli temsilcilerinden birisi olan Harold Laswell, siyaseti, “kimin, nerede, ne zaman ne elde edeceğinin belirlenmesi” şeklinde tanımlamaktadır⁶⁹. Laswell’in tanımının arkasında, kıt kaynaklar ve sınırsız ihtiyaçlar aksiyomu bulunmaktadır. Laswell’in davranışçı kuramın önemli temsilcilerinden birisi olduğu bilindiğinde, siyaseti bu şekilde tanımlamasında şaşılacak bir taraf yoktur. Homo economicus eyleyen değil, davranan varlıktır. Klasik ekonomi, bütün insanların kendi çıkarlarından kaynaklanan sebeplerle davranışları aksiyomu üzerine kuruludur. Siyasal davranış da bundan azade değildir. Bu bakımdan insanın, siyasal söz konusu olduğunda kendi çıkarlarını merkeze almasında yadırganacak bir husus yoktur. Diğer bir ifadeyle insan, kendi çıkarının peşinden koşan bir varlık olarak kabul edildiği sürece, siyasetin, toplumun bütününün yararını gözetecek şekilde tanımlanması mümkün değildir. Benjamin Barber’in “cılız siyaset” olarak nitelendirdiği bu gelenek için siyaset, “kamu işlerinin, özel çıkar elde etmek amacıyla düzenlenmesidir”⁷⁰.

Locke, Mill, Bentham gibi liberal düşünürleri Machiavelli-Hobbes çizgisinde değerlendirmek bazıları açısından bu düşünürlere haksızlık yapıldığı şeklinde yorumlanabilir. Machiavelli-Hobbes çizgisi egemen gücün var edilmesi ve iktidarı kullanma sorunu ile ilgilenirken, Locke ile başlayan liberal gelenek, iktidarın denetlenme ve sınırlandırılması sorunuyla ilgilenmişlerdir. Aralarında bu türden bir farklılık olmasına rağmen, iki düşünce çizgisi de bireylerin özünde kendi çıkarı peşinde koşan bencil varlıklar oldukları aksiyomuna dayanmaktadır. “Cılız siyaset” kendi çıkarı peşinde koşan rasyonel ve bencil birey aksiyomu üzerinden şekillenmektedir. Bu siyasal geleneklerin, demokrasiye ilişkin ufukları temsili demokrasinin sınırlarını aşamaz.

69 Harold Dwight Laswell, *Politics Who Gets What, When, How*, Whitefish: Literary Licensing, 2011.

70 Benjamin Barber, *Güçlü Demokrasi*, çev., Mehmet Beşikçi, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995, s.32.

Hatta üzerine yükseldikleri bencil rasyonel birey aksiyomu radikal sonuçlarına vardırdığında, temsili demokrasiyi bile ortadan kaldırabilir. Bu gelenek için demokrasi, “liberal amaçlara uyup uymadığına göre kullanılan, düzeltilen, uyarlanan ya da bir köşeye fırlatılan bir yapıtıdan fazla bir şey değildir”⁷¹. Hem Machiavelli-Hobbes çizgisi, hem de Locke’u takip eden liberal gelenek için siyaset, “homo economicus’un -tek başına maddi mutluluk ve fiziksel güvence arayan insanın-hizmetinde olan bir sağgörü anlamına gelir”⁷²:

“Doğası gereği yalnız yaşayan, fakat aydınlanmış öz çıkarı gereği hemcinslerinin ortaklığıyla yaşamaya mahkum bir gereksinim yaratığı olarak insana dair sönük ve itici; fakat “gerçekçi” imaj, bu yaratıklara hizmet eden geçici bir iktidar aracı olarak müstehzi hükümet imajıyla birleşerek genel bir hayvan bakıcılığı olarak siyaset görüşünü sunar. Liberal demokratik imge bir hayvanat bahçesinde biçimlenmiş görünmektedir. Hayvanların ve mahlukların betimleriyle doludur: egemen aslanlar, soylu aslanlar ve tilkiler, meleyen koyunlar ve zavallı sürüngenler, vahşi domuzlar ve hakim balinalar, kurnaz sansarlar, becerikli çakallar, huysuz kurtlar (genelde kuzu postuna bürünmüş) ve nihayet, Alexander Hamilton’ın korkunç benzetmesiyle, bir büyük hayvan olarak tüm insanlığın kendisi.”

Kurnazlık ve gücü, tilki ve aslan benzetmeleri üzerinden siyaset kuramı içerisinde dolaşıma Machiavelli’nin sokması tesadüf değildir. Ekonomik çıkarı azamileştirme insan yaşamının yegane amacı haline geldiğinde insanla hayvan arasında analogiler kurmak da, insanı hayvanla özdeş görmek de normalleşir. Siyasalın kamusal meselelerle ilgili olmaktan çıkıp, vahşi hayvanlar arasındaki av mücadelesine benzemesinin temelinde, insanı yakın cinsten ayıran türsel farklılığın kaybolması yatmaktadır. Aristoteles, insanı, konuşan akıllı hayvan olarak tanımladığında, hayvan yakın cinsi, konuşma ve düşünme ise türsel özellikleri oluşturmaktaydı. Aristoteles için insan, biyolojik ve ekonomik ihtiyaçları olan ancak bu ihtiyaçlar aracılığı ile tanılanamayacak bir varlıktı. Biyolojik ve ekonomik ihtiyaçların giderildiği hane alanı bir ölçüde insanın hayvani ihtiyaçlarını giderdiği bir alandı. Machiavelli’den başlayan siyasal gelenek ile insanı yakın cins ile ayıran türsel özellikler silinmiştir. İnsan, bizzatihi yakın cinsin kendisi haline gelmiştir. Buradan bakıldığında siyasal alanın hayvan analogileriyle doldurulmasında ve siyasetin “akbabaların leş paylaşımı için giriştikleri mücadeleye benzetilmesine”⁷³ şaşılacak bir taraf yoktur. Bugün siyasal çıkarlar denildiğinde, toplumun bütünün çıkarları değil, belirli bir grubun çıkarı kastedilmektedir. Siyasal çıkar kavramı ile özel çıkar giderek özdeşleşmektedir. Araçsal siyasetin yükselmesinin temel nedeni, insanın sadece animal laborans ya da modern adlandırma ile homo economicus olarak görülmesinde aranmalıdır.

Sonuç

Aristoteles tarafından doğası gereği siyasal varlık olarak tanımlanan insan, Machiavelli’den beri kendi ekonomik çıkarı peşinde koşan bencil ve rasyonel bir varlık olarak

71 Barber, *Güçlü Demokrasi*, s.50.

72 Barber, *Güçlü Demokrasi*, s.50-51.

73 Bağçe, “Siyaset ve Demokrasi”, s.14.

tanımlanmaktadır. İki insan tanımı arasındaki farklılık, insan yaşamının öncelikleri, mutluluğun nerede ve nelerde aranması gerektiği ve en önemlisi siyaset tanımlarının farklılaşmasına neden olmuştur. Siyasetin yaşam sorunundan farklı olarak, yaşanmaya değer bir yaşamın ne olduğu sorusuna yanıt arayan bir etkinlik olduğunu savunan Aristotelesçi gelenek, yaşanmaya değer yaşamı, siyasal kamusal meselelere adanmış yaşam (bios politikos) olarak tarif etmekteydi. Bu bakımdan siyaset iyi yaşam ve kamusal kaygılarla ilgili bir etkinlik olarak görülmekteydi. Özel çıkar ve kaygılar, büyük ölçüde türün devamıyla ilgili görülüp özel alana havale edilmişlerdi. Emek, insanın biyolojik/bedensel yeniden üretimini sağlayan bir araç olduğundan, insanı tanımlayacak bir özellik olarak görülemezdi. Yaşamını sadece emek ve biyolojik çalışma üzerine kuran varlığa animal laborans (çalışan hayvan) denilmekteydi. Çalışma ve ekonomi asla iyi yaşamın temelini teşkil edemezdi. Özgürlük ise büyük ölçüde bunlardan kurtulmakla mümkündü.

Modern dönemde ise, özel alanın siyasal olanı kendi mantığına tabi kıldığı ve insanın ekonomik etkinlikle tanımlanmaya başladığı görülmektedir. Modern dünyanın kapitalist rasyonellik etrafında örgütlenmesi bir bakıma türün devamlılığına ve biyolojik yeniden üretime içkin olan emek kategorisini başat bir etkinlik haline getirmiştir. Toplumsal zenginliğin kaynağı olarak görülen emek kategorisi ile iş kategorisi aynı kavramlarmış gibi ele alınmıştır. Modern çağda emeğin kutsanması bir bakıma toplumu sadece bedensel yeniden üretimi merkeze alan bir birliktelik olarak tanımlamaya yönelik yaklaşımların hakim olmasına neden olmuştur. Bu bakımdan modern dünyada insanın tanımı ve öncelikleri konusunda yaşanan farklılaşma, siyasetin kamusal kaygı ve ortak iyiden koparak özel çıkar, halkın yönetilmesi, kaynak dağılımı, iktidar mücadelesi gibi kavramlarla tanımlanmasına neden olmuştur. Siyasetin özel çıkarla ilişkili bir biçimde tanımlanması sadece kavramın özüne değil, etimolojisine de aykırıdır. Politika, kamusal ve ortak iyiyle ilgili bir kavramdır. Niteliği ne olursa olsun kamusal kaygı ve ortak iyi yerine özel çıkara yönelen bir eylemin siyasal niteliğini yitireceği söylenebilir⁷⁴. Macihavelli ve ardılları tarafından tanımlandığı şekliyle siyasetin siyaset adını hak etmediği söylenebilir. Çünkü siyaset ortak iyinin ve mutlu yaşamın kaynağı olmaktan daha ziyade teknik-idari bir meseleye, zenginliğin üretilmesine ve biyolojik yeniden üretimine indirgenmiştir⁷⁵.

Halkın siyasal süreçlere giderek yabancılaştığı, temel kamusal kararların küçük bir elit tarafından alındığı günümüz toplumlarında yeni bir siyaset tanımı yapmanın ön koşulunu, bireyin bencil ve rasyonel bir varlık olduğu, kaynakların kıt insan ihtiyaçlarının ise sınırsız olduğu yönündeki politik ekonominin ve davranışçılığın temel aksiyomlarının sorgulanması oluşturmaktadır. Bencil ve rasyonel birey aksiyomu, insanların kamusal ve ortak sorunları tartışmaktan uzaklaşmasına, mutluluğu siyasal yaşamın dışında özel alanda aramasına neden olmaktadır. Kamusal ve ortak iyiyle ilişkili olan siyaset, özünden uzaklaşarak özel çıkarla ilişkili hale gelmektedir. Tüm bu olumsuzluklar da, insan yaşamının sadece ekonomiyle ilişkilenebilmesinden

74 Berktaş, *Politikanın Çağırısı*, s.38.

75 Zeynep Gambetti, "Marx ve Arendt: Emek, İş, Eylem Üzerinden Üç Siyaset Biçimi", *Birikim Dergisi*, 217, 2007, s.47.

kaynaklanıyor. Aristotelesçi ifadelerle söylemek gerekirse ekonomi sadece yaşam sorununa yanıt üretebilir. Yaşanmaya değer bir yaşam sorusuna ancak siyaset yanıt verebilir ve bu yanıtın temelini insanın ekonomik bir varlık olarak tanımlanması oluşturamaz. Arendt, 20. yüzyılda kitlesel kısımların en büyük nedenlerinden olan totalitarizm çözümlemesinde, totaliter sistemlerde bile ekonomi söz konusu olduğunda tavizlerin olanaklı olduğunu ifade etmektedir⁷⁶. Çünkü ekonomi, hiçbir özgürlük potansiyeli barındırmaz. Bu bakımdan yeni bir siyaset tanımı için, insanın biyolojik bir yaşamı olduğu ve biyolojik yaşamın maddi nesnelere gerektirdiği gerçeğini yadsımadan, ekonomi ve siyaset ilişkilerini yeniden düşünmek gerekmektedir.

Kaynakça

- Arendt, Hannah. *Geçmişle Gelecek Arasında*. Çev., Bahadır Sina Şener-Onur Eylül Kara. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Arendt, Hannah. *İnsanlık Durumu*. Çev., Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994 .
- Arendt, Hannah. *Şiddet Üzerine*. Çev., Bülent Peker. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- Arendt, Hannah. *Totalitarizm*. Çev., İsmail Serin. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. Çev., Saffet Babür. Ankara: Ayraç Yayınları, 1997.
- Aristoteles. *Politika*. Çev. Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Yayınları, 2004.
- Bağcı, H. Emre. "Siyaset ve Demokrasi Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme". *Amme İdaresi Dergisi*, 40/4 (2007): 1-19.
- Barber, Benjamin. *Güçlü Demokrasi*. Çev., Mehmet Beşikçi. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995.
- Berktaş, Fatmagül. *Dünyayı Bugünde Sevmek*. İstanbul: Metis Yayınları, 2016.
- Berktaş, Fatmagül. *Politikanın Çağrısı*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Dahl, Robert A. *Modern Political Analysis*. New Jersey: Prentice-Hall, 1972.
- Easton, David. *The Political System: An Inquiry into the State of Political Science*. Newyork: Alfred a Knopf, 1968.
- Gambetti, Zeynep. "Marx ve Arendt: Emek, İş, Eylem Üzerinden Üç Siyaset Biçimi". *Birikim Dergisi*. 217 (2007): 46-54.
- Gorz, Andre. *İktisadi Aklın Eleştirisi*. Çev., Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Çev. Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.
- Johnson, Patricia Altenbernd. *Arendt Üzerine*. Çev., Derya Aybakan Saliya. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013.
- Köker, Levent. *Demokrasi, Eleştiri ve Türkiye*. Ankara: Dipnot Yayınları, 2008.
- Laswell, Harold Dwight. *Politics Who Gets What, When, How*. Whitefish: Literary Licensing, 2011.

⁷⁶ Hannah Arendt, *Totalitarizm*, çev., İsmail Serin, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, s.355.

- Locke, John. *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*. Çev., Fahri Bakırcı. İstanbul: Eksi Kitaplar, 2016.
- Machiavelli, Niccolo. *Hükümdar*. Çev., Celal Öner, İstanbul: Oda Yayınları, 2004.
- Macpherson, Crawford B. *Demokrasinin Gerçek Dünyası*. Çev., Levent Köker. Ankara: Birey ve Toplum Yayıncılık, 1984.
- Mill, John Stuart. "On the Defination and Method of Politicial Economy". Ed., Daniel M. Hausman. *The Philosophy of Economics*. Cambridge: Cambridge Univerity Press, 1995.
- O'Sulluvian, Noel. "Hannah Arendt: Eski Yunan Özlemi ve Endüstri Toplumu". Çev., Gülayşe Koçak. *Çağdaş Siyaset Felsefecileri*. Haz., Anthony De Crespigny-Kenneth R. Minogue. İstanbul: Remzi Yayınları, 1994
- Oppenheimer, Franz. *Devlet*. Çev., Alaattin Şenel-Yavuz Sabuncu. İstanbul: Kaynak Yayınları, 1984.
- Platon. *Devlet*. Çev., Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz. Ankara: Remzi Yayınları, 1975.
- Rousseau, Jean Jaques. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*. Çev. Rasih Nuri İleri. İstanbul: Say Yayınları, 2006.
- Rousseau, Jean Jaques. *Toplum Sözleşmesi*. Çev., Ali Timuçin. İstanbul: Bulut Yayınları, 2007
- Taşkın, Yüksel. "Siyaset Nedir?". Der., Yüksel Taşkın, *Siyaset Kavramlar, Kurumlar, Süreçler*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- Weber, Max. *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*. Çev., Hasan İlhan. İstanbul: Sayfa Yayınları, 2011.
- Weber, Max. *Sosyoloji Yazıları*. Çev., Taha Parla. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1993.
- Yalçınkaya, Ayhan. "Yurttaş: Siyaset". Der., Mehmet Ali Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Yılmaz, Feridun. *Rasyonalite İktisat Özelinde Bir Tartışma*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2009.

From Bios Politikos to Homo Economicus: The Relationship Between Human, Economy and Politics in the Ancient and Modern Periods with a Comparative Perspective

ADEM ÇELİK

AYKUT AYKUTALP

Abstract: *The purpose of this study is to present how ancient and modern thinkers describe politics and to discuss reasons for differences seen in these definitions. In the ancient period, the identification of human being as a political entity by nature caused politics to be seen as the most supreme of all human activities. For the ancient thinkers, politics is conceptualized as a pluralist area in which the common issues are discussed by equals and also which excludes inequality. Ancient thinker Aristotle says that the purpose of politics is “good life”. However, modern political thought which began with Machiavelli identified politics with the concepts of force, power and violence. Politics is defined by Machiavelli and his successors as the legitimate organization of physical violence, the distribution of power, value and resources by authority. While in the Ancient Greece violence is excluded from the public-political sphere, It has become one of the central concepts defining the political society in the modern world. While the human being was defined as a political entity (zoon politikon) in the ancient period, it is usually seen as an economic entity (homo economicus) in the modern period. For the ancients good life means a life that is dedicated to politics; nevertheless, it has been often associated with economic activity by the moderns. This study argues that the main difference between the political definitions of ancients and moderns stem from differences between their perspectives about the aim of human and human life.*

Keywords: *Politics, Economy, Homo economicus, Bios politikos, Public sphere, Private sphere.*