

Makale Geliş Tarihi | Received: 20.08.2020
Makale Kabul Tarihi | Accepted: 23.03.2021

E-ISSN: 2148-9327
<http://dergipark.org.tr/kilikya>
Araştırma Makalesi | Research Article

ARİSTOTELES’TE İYİ YAŞAM, KENDİNE YETERLİLİK VE KÖLELİK

Çiğdem YAZICI*

Öz: Aristoteles’in iyi yaşam felsefesi onun siyaset felsefesinde önemli bir yere sahipken, kölelik anlayışıyla çok ilişkili olarak incelenmez. Oysa kölelik anlayışının yakından incelenmesi, onun iyi yaşamı mümkün kılacak bir siyasi yapı olarak kent-devlet teorisinde kilit rol oynadığını gösterir. *Politika*’da en iyi yaşam olarak gördüğü teorik yaşamı mümkün kılabilmek için kurumsal olarak köleliği adil gösteren bir savunma geliştirir. Bu savunmada kullandığı gerekçelerin odak noktası “kendine yeterlilik”dir. Buna göre hem muhakemede hem kendini yönetmede kendi kendisine yeten kişi özgür ve “tam insan” olmuştur, yetemeyen ise yönetilmeye ve köleliğe uygun dolayısıyla “tam olmamış veya tamamlanmamış insandır”. Bu sebeple, makale ilkin iyi yaşamın, ikinci olarak siyasi devlet yaşamının, üçüncü olarak da köleliğin ve özgürlüğün “kendine yeterlilik” ile ilişkisine odaklanarak eleştirel bir inceleme sunar. Bu sayede, Aristoteles’te önceden varsayılan bir doğal kölelik anlayışı olmadığını; mutluluk ve siyasi yaşam ilişkisi adına kurumsal olarak köleliğin gerekliliğini savunduktan sonra, köleliği adil gösterebilmek için zor kullanımı gerektirmeyen “doğal” kölelik anlayışını bilhassa geliştirdiğini görebiliriz. Dahası belli etnik halkların karakter özelliklerine göre köleliğe doğal olarak uygun oldukları fikrini de bu düşüncenin ardından geliştirir. Sonuçta, Aristoteles’in kölelik anlayışındaki etnik ayrımların biyolojik temelli özcü bir ırkçılık ile yapılmaya da insanlığının tam olması için kendi kendine yetmesi beklenen normatif bir insan anlayışıyla yapıldığını söyleyebiliriz.

Anahtar Kelimeler: Aristoteles, iyi yaşam, kendine yeterlilik, kölelik, *ethnos*

GOOD LIFE, SELF-SUFFICIENCY AND SLAVERY IN ARISTOTLE

Abstract: Although Aristotle’s theory of good life takes an important place in his political theory, it is not examined thoroughly in relation to his account of slavery. A close reading of this account shows us that it plays a significant role in his theory of city-state funding the theoretical life. In *Politics*, he defends natural slavery without force as just and institutionally necessary to provide

* Doç. Dr. | Assoc. Prof.

Üsküdar Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye | Üsküdar University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy, Turkey
yazici3@gmail.com

Orcid Id: 0000-0002-9761-5241

Yazıcı, Ç. (2021). Aristoteles’te İyi Yaşam, Kendine Yeterlilik ve Kölelik, *Kilikya Felsefe Dergisi* (1), 1-17.

a foundation for the theoretical life as the best life. The basic point of the justifications in this defense is "self-sufficiency". Accordingly, when one is self-sufficient in deliberation and in ruling oneself then one is free and complete, if not then one is born to be ruled as a slave and perhaps not "a complete human being". Hence, this article offers a critical and close reading of Aristotle's account by focusing on the relation of "self-sufficiency" first with good life, second with the political life, and third with slavery and freedom. Therefore, we see that there is no presupposed idea of natural slavery in Aristotle, rather it is developed after slavery is defended as institutionally necessary for the city-state. Furthermore, he develops the idea that there exist peoples, who lack self-sufficiency and fit slavery "naturally" according to their ethnic character, also after defending that slavery is institutionally necessary. After all, the ethnic distinctions in Aristotle's account might not derive from a position of biologically essentialist racism, but from a type that relies on a normative understanding of human being, which requires self-sufficiency for the human being to become complete.

Keywords: Aristotle, good life, self-sufficiency, slavery, *ethnos*.

1. Giriş

Aristoteles *Politika*'da "en iyi devlet yönetimi ve anayasa nasıl olmalıdır?" sorusunu, *Nikomakhos'a Etik'in* "en iyi/mutlu yaşam nedir?" sorusuyla sürekli bir ilişki içinde ele alır.¹ Mutluluğu bir iyi yaşam ve iyi oluş hali/*eudaimonia* olarak adlandıran Aristoteles onu başka bir amaç için değil sadece kendisi için istenilen, dolayısıyla kendi kendine en çok yeten nihai amaç olarak tanımlar. İki eserinde de teorik faaliyetin kendisi uğruna yapılan ve kendi kendine en çok yeten faaliyet olduğu için en iyi yaşam biçimini sağladığını söyler. Bu yaşamın imkânlarını *Politika*'nın ilk kitabında, kendi kendine en yeten siyasi birim olduğu için nihai amaç olan kent-devlet/*polis* yapısında mümkün görür. Siyasi örgütlenme biçimi, teorik yaşam ve mutluluğun imkânı arasındaki bu ilişkinin üçayağında da temel dayanak "kendine yeterliliktir".

Aristoteles'in felsefesini bu kadar dünyevi yapan, "politik hayvan" olarak gördüğü insan kavramında sadece ruhani değil daha somut pratik içerisinde düşünen ve eyleyen bir varlık anlayışı olmasıdır. Bu kavram insan doğasını "rasyonel insan" veya "düşünen insan" gibi erdemlerle birlikte düşünürken soyut ve sabit bir özçülüğe indirgemez. İnsanı potansiyelleri olan ve bu potansiyellerini pratik eylemsellikle kent-devletinin yaşamına yurttaşlık katılımıyla gerçekleştiren siyasi bir varlık olarak görür. O yüzden ki, Aristoteles (1998, 1253a 1-5, 1253a 25-30) kötü şans gibi durumlar dışında doğası gereği siyasi olmayan birisinin türünün ya çok altında ya da çok üstünde bir varlık olduğunu, belki bir hayvan ya da bir tanrı olabileceğini ileri sürer. Her insan doğası

¹ "En iyi devlet yönetimi ve anayasa" ifadesini "en iyi politika" olarak düşünebiliriz. Aristoteles'in (2018 ve 1998, 1323a 14-17) burada aslen kullandığı *politeia* terimi sadece anayasayı değil, yönetim biçimi ve devlet modeli gibi tüm siyasi devlet yapısını kapsayan daha genel bir anlama sahiptir. "en iyi/mutlu yaşam" için de "en *eudaimon* yaşam" ifadesini düşünebiliriz. Bu makaleyi hazırlarken *Politika* ve *Nikomakhos'a Etik* kitaplarının genelde İngilizce çevirisini farklı Türkçe çevirilerle birlikte takip ettim. Her iki dilde de orijinal paragraf ve satır numaraları ile paralel takibi mümkün kılan kaynaklar Türkçede Özgüç Orhan'ın çevirisi (Aristoteles, 2018) ile İngilizce'de C. D. C. Reeve'in *Politics* (Aristotle, 1998) çevirisi iken; *Nikomakhos'a Etik* kitabı için Türkçede Saffet Babür'ün çevirisi (Aristoteles, 2007) ile İngilizcede Terence Irwin'in (Aristotle, 1999) çevirisidir.

gereği kendine yeten olmak için tek başına değil siyasi bir topluluk içinde olmalıdır. Kuşkusuz Aristoteles'in bu yönü birçok siyaset felsefecisine ilham verir. Örneğin, 20. yy.'da Nussbaum'a göre, Aristoteles bize insanların potansiyellerini hayata geçirebilmeleri için gerekli imkânları yaratmakla ve insanların mutluluğa en yüksek seviyede ulaşabilmelerini sağlamakla yükümlü bir siyasi yapı teorisi sunar. Bu yüzden de Aristoteles'in düşüncelerini Marx'ın 1844 *El Yazmaları*'ndaki düşüncelere yakın bulur; emeğine yabancılaştırılmayan bir işçi gibi her insanın insanlığını gerçek anlamda yaşayabilmesi için hayattaki potansiyellerini ve işlevini yerine getirebilmesi, yani kendi eylemlerini seçim yaparak yaşama katabilmesi gerekir. (Nussbaum, 1988, s. 183) Nussbaum'un Aristoteles'ten ilham almasının temel sebebi bu potansiyelli, pratik ve eyleyen insana gerekli hakları, hizmetleri ve imkânları sunan sosyal bir devlet anlayışıdır.¹

Fakat Aristoteles bu insan kavramının politikliğini her insan için tanımış değildir; bu özellik sadece yurttaş olabilen Yunanlılar için geçerliyken, kadınlar ve köleler için geçerli değildir. Nussbaum'a göre, Aristoteles'in felsefi ilkelerini bu hoş ve adil olmayan uygulamalardan ayırabilirsek, onda değerli bir devlet teorisi görebiliriz. (1988, s. 166) Peki, bu ayırmayı nasıl yapabiliriz? Bu soru bizi Aristoteles'in *Politika*'sının terimleri içerisinde insan kavramının daha yakın ve eleştirel bir okumasına davet eder. Bu okumanın ilk aşamasında, Nussbaum'un da gördüğü gibi, Aristoteles'in politik insan kavramını nasıl mutlu ve iyi bir yaşam amacına göre tanımlandığını, sonra teorik düşünceye adanarak elde edilen iyi yaşamın, onu örgütleyen siyasi bir düzen olmadan mümkün olmadığını görebiliriz. Fakat daha sonraki aşamasında, Aristoteles'in bu iyi yaşam teorisinin, önerdiği siyasi kent-devlet düzeninde kilit rol oynayan yurttaş ve köle ayrımları olmadan da ileri sürülemeyeceğini görürüz. Daha yakından baktığımızda görürüz ki Aristoteles için herkes politik potansiyelini gerçeğe dönüştürecek kapasiteye ve imkâna "doğal" olarak sahip değildir; buna doğal olarak sahip olanlar yurttaş olabilirken, diğerlerinin köle olarak yönetilmesi daha uygundur.

Burada, ayrımı zorlaştıran insan doğasındaki politik hayvanlığın herkeste yurttaşlığa evrilmesi beklenirken, yurttaş olamaması "doğal" gibi görülen kölenin de insan olmasıdır. Köle insan olmasına rağmen yurttaş olamadığı için tam insan yani politik insan olamaz gibi bir ikircikli bir durum belirir. Aristoteles bu ayrımı *Politika*'nın birçok yerinde herkesin doğadan gelen yeteneklerine ve erdemlerine uygun işlevde roller üstlenmesi ile adil görüp savunur: bir insan yönetmek için doğmuşsa yönetmesi, yönetilmek için doğmuşsa yönetilmesi onun işlevine daha uygundur.

Son dönemlerdeki bazı çalışmalarda acaba Aristoteles bu konuda felsefi bir çelişkiye mi, yoksa tarihsel bağlamına özgü ideolojik bir ayrımcılık içine mi düşer gibi bir soru ortaya çıkmıştır. Ayrıca, Aristoteles'in köle ve özgür insan ayrımlarıyla birlikte ırksal bir ayrım

¹ Aristoteles'in modern yaşamda siyaset felsefesine verdiği ilham çeşitli yurttaşlık tartışmalarında görülebilir. Örneğin, Gürsoy, "Yoldaş, Yurttaş, Paydaş: Rorty'nin Liberal Demokrasi Savunması Üzerine Bir Deneme" adlı makalesinde, Aristoteles'in etik yaşama dair görüşlerini, modern toplumsallığın "ortaklık" anlayışına uyarlanmasını ve böylece ortaya çıkan benzerliklerle farklılıkları inceler. (2000, ss. 146-60)

da yapıp yapmadığı sorusu da belirir; mesela belli ırklar ya da etnik gruplar¹ doğası gereği daha çok yönetmeye, belli ırklar da daha çok yönetilmeye mi uygundur? Hem bu çağdaş tartışmalara hem de *Politika*'ya baktığımızda, Aristoteles'in felsefi çelişiklere düştüğünü görürüz. Bu çelişikler de teorisinde yapılacak ayıklamaları ve tamirat işini zorlaştırmaktadır. Zira Aristoteles'in iyi yaşam ve siyasi yaşam arasında kurduğu ilişki kadar, bu yaşam ile "doğal" kölelik arasında kurduğu ilişki de felsefi olarak mutluluk anlayışıyla çok iç içedir. Yani mutluluk imkânı devlet yapısından ayrıştırılamadığı gibi köleliğin varlığından da ayrıştırılamaz. Özellikle birincisinin, yani mutluluk fikrinin felsefi, ikincisinin, yani kölelik fikrinin de ideolojik olduğu gibi bir ayrımın, Aristoteles'i okurken mümkün olmadığını, aksine ikisinin de birbirine bağlı felsefi fikirleri olduğunu görmekteyiz. Bu sebeple, Aristoteles'te sunulan kölelik anlayışına eleştirel bir mesafe koyarsak mutluluk ile iyi ve siyasal yaşam ilişkisindeki temel felsefi varsayımları kölelikle buluştuğu noktalarla birlikte incelememiz gerekecektir. Bence bu noktaların en önemlisi Aristoteles'in siyasi hayvanda insanlık ölçütü olarak gördüğü "kendine yeten ve kendini yöneten insan", yani "tam-insan" anlayışıdır. O yüzden aşağıdaki bölümler ilkin iyi yaşamın, ikinci olarak siyasi devlet yaşamının, üçüncü olarak köleliğin ve özgürlüğün "kendine yeterlilik" ile ilişkisini inceleyerek eleştirel bir tartışma sunmaya çalışmaktadır. Bu sayede, Aristoteles'te önceden varsayılan bir doğal kölelik anlayışı olmadığını, kendisinin mutluluk ve siyasi yaşam ilişkisi adına kurumsal olarak köleliğin gerekliliğini savunduktan sonra, köleliğin adil olmasını savunabilmek için doğal kölelik anlayışını bilhassa geliştirdiğini görebiliriz. Takiben, bu anlayışı desteklemek üzere belli ırksal ya da etnik halkların karakter özelliklerine göre doğal olarak köleliğe uygun oldukları fikrini geliştirdiğini görebiliriz. Bu anlayışı inceledikten sonra Aristoteles'teki ırkçı ayrımların biyolojik temelli bir özcülük ile yapılmadığını, ama insanı kendi kendini yönetebilme ölçütüne göre "tam" veya "tam olmayan" olarak değerlendiren bir ayrım ile yapıldığını, belki de adına "tam-insancılık" diyebileceğimiz bir çeşit ayrımcılık ile yapıldığını düşünebiliriz. Bu ayrımcılığın Aristoteles felsefesindeki temel karşılığını biyolojik özcülük yerine çeşitli çevre faktörlerine göre gelişen karakter erdemlerine göre yapılan ayrımlarda bulmak daha mümkündür diyebiliriz.

2. İyi Yaşam ve Kendine Yeterlilik

Nikomakhos'a Etik'te *eudaimonia* sabit bir hal değil kendi kendisi uğruna yapılan, kendi kendine yeten ve başka bir eylem ve amaç gerektirmeyen bir iyi yaşam faaliyetidir; bu sebeple seçilmeye en değer olandır. (1999, 1176b8-9) Burada, eğlenceli faaliyetlerin de başka bir amaç gütmenden kendileri uğruna yapıldığı iddiasına bir cevap verilir. Mesela tiranlar da boş vakitlerini eğlenceye adanlar, ama Aristoteles'e göre tiranların eğlence hayatı tam anlamıyla saf ve medeni değildir. Ayrıca, eğlence tam anlamıyla kendisi

¹ Buradaki ırk kavramını günümüzde anladığımız biyolojik anlamında anlamak ve genelde kültürel gördüğümüz etnik anlamından keskin olarak ayırdetmek hata olabilir. Aristoteles'in de kullandığı ve genelde ırk olarak çevrilen terim *ethnos* terimidir. Makalenin son bölümünde daha detaylı olarak değineceğim çağdaş çalışmalardan Ward'ın "*Politika'da Ethnos: Aristoteles ve Irk*" ("*Ethnos in the Politics: Aristotle and Race*") adlı makalesinde belirttiği gibi, Aristoteles ırk terimini kullanmasa da *ethnos* terimini kullandığı için, işlev benzerliği dolayısıyla *ethnos*'u ırk kavramına denk bir kavram görek bir tartışma yapabiliriz. (2002)

uğruna yapılan bir faaliyet değildir, daha sonra yeniden girişilecek ciddi çalışma için dinlenme amaçlıdır. Oysa hakiki *eudaimonia* dinlenme amaçlı eğlencede değil kendi kendisini amaçlayan ciddi faaliyetlerde bulunur (Aristoteles, 1999, 1177a 1-7). Aynı şekilde, *eudaimonia*'nın eğlence ve bedensel zevklerde bulunamayacağını savunmak için kölenin hayatını iyi yaşam olamayacak bir örnek olarak kullanır. Bir kölenin de mükemmel insandan aşağı kalmayacak kadar, eğlence ve bedensel zevk faaliyetlerinde bulunabileceğini, oysa kimsenin bir kölenin mükemmel insan kadar *eudaimon* bir hayatı olabileceğini düşünmediğini, böyle bir hayat sürdürmesi imkânına da izin vermediğini söyler (Aristoteles, 1999, 1177a8-10).

Nikomakhos'a Etik'in X. kitabının 7. Bölümünde ise en iyi yaşamın ciddi faaliyet olarak gördüğü teoriye adanan yaşam olmasını şu sebeplere bağlar: İlkin, eğer *eudaimonia* erdemli bir yaşam olacaksa en yüksek mertebedeki erdemimiz ve insan ruhunun doğal olarak yönetici bölümü olduğundan dolayı, akıl aracılığıyla anlama yeteneğimiz olmalıdır. Bu erdem ya kendisi de ilahi olduğundan ya da içimizdeki ilahi bir öge olduğu için, insanın neyin güzel ve ilahi olduğunu anlamasını sağlar. İkincisi, akıl en doğru erdem olan anlama yeteneğine (içimizdeki ilahi öge) uygun davrandığı gibi, en doğru çalışma nesnesi-konusu olarak da bilginin en yüce konusuna, yani ilahi konuya da uygun faaliyet gösterir. Üçüncüsü, insan teorik düşünme faaliyetini diğer faaliyetlerden daha uzun sürdürebilir. Dördüncüsü, en zevkli faaliyettir, o yüzden bir felsefeci daha zevkli bir hayat sürmüş olur. Beşincisi, en kendi adına yapılan ve kendine yeten faaliyettir. Altıncısı, teorik faaliyet başka amaçlar için faaliyetlere girmediğinden, *en boş zamanlı* faaliyet (Aristoteles, 1999, 1177a 10-1178a 10)¹ Bir savaşçının da cesaret erdemini hayata geçirdiği ve kendisi için en uygun olan erdeme göre davrandığı söylenebilir. Fakat savaşçının faaliyeti iki sebepten kendine yeter değildir: i) başka savaşçılara da ihtiyaç duyduğundan kendi başına savaşamaz, ii) savaşmak amacıyla savaşmaz başka amaçlar için savaşır. Zaten bir siyasetçinin veya savaşçının hayatı, kendisine en yakışan erdemlere uygun bir şekilde yaşansa bile, en *eudaimon* hayat yine de olamaz. Çünkü başka amaçlar güden faaliyetlerle uğraştıkları gibi ve düşün hayatındaki insana kıyasla *boş zamanı* azdır.

Ayrıca Aristoteles teorik faaliyetin bir ömrün tamamını alıyorsa tam anlamıyla mutluluk getirdiğini iddia eder. (1999, 1177b 25-27) Peki, bir insanın hayatının tamamını gerçekçi koşullarda teorik faaliyetle geçirmesi ne kadar mümkündür? Aristoteles de böyle bir yaşamın insan sınırlarını aştığının farkındadır. İnsan bunu ancak içinde ilahi bir öge, anlama yetisi olarak akıl-*nous*, varsa başarabilir. X. kitabın 8. bölümünde, Aristoteles akla uyularak yaşanan hayatın bizi cesaret ve sabır gibi diğer erdem ve yetilere uyularak yaşananandan daha çok mutlu yaşama götürdüğünü yine iddia eder; bunu da teorik yaşamın daha ilahi, diğerlerinin ise sadece insani olduğu için olduğunu söyler. İlahi

¹ Buradaki “boş zamanlı aktivite” ifadesinin kökeninde *scholē* terimi vardır. Aristoteles kitabın birçok yerinde teorik faaliyet için gereken boş zaman için *scholē* terimini kullanıyor. Yani söz konusu olan boş geçirilen bir zaman değil de başka bir amaç için araçsal olarak kullanılmayan, araştırmaya adanmış zaman gibi kendi kendisini amaç edinen bir işe ayrılan zamandır.

olanı bedensel olmayan, insani olanı da bedensel olan diye ayırır. Akıl ilahi bir öğeden kaynaklanırken diğer erdemler maddesel olanla ilişkili duygulardan kaynaklanır. (Aristoteles, 1999, 1178a20-25) Başka bir ayırım da aklın hayatı için gerekli olan dış ihtiyaçların, para, güç, sağlık gibi erdemler için gerekli olan ihtiyaçlardan daha az olmasıdır. Tabii ki, insani tarafı dolayısıyla akıl hükmünde teorik bir hayat yaşayanın da dış ihtiyaçları olur. Ama *eudaimonia* insanın dış ihtiyaçlara daha az bağımlı olduğu oranda mümkündür, yani üretim ve eylem hayatına karışmak ihtiyacında olmayan tek yaşam biçimi teorik yaşam biçimidir. Peki, bir insan dış ihtiyaçlarından bağımsız kendine ne kadar yetebilir? Aristoteles *eudaimonia* için de kısmi dış ihtiyaçların olduğunu ve az da olsa bir parça mülkiyetin gerekli olduğunu kabul eder. İnsanın sağlıklı bir bedene, yiyeceğe ve bazı hizmetlere ihtiyacı vardır. Tam anlamıyla dışarıya bağımsız kendine yeten bir mutluluğu olamasa da aşırıya ihtiyaç duymadan olabilecek en iyi yaşamı sürdürmesi mümkündür. Mesela, çok bir zenginliği olmayan Anaksagoras'ı *eudaimon* olarak görür. Peki, insanın *eudaimonia* için hayatını toplumsal bir destek olmadan bireysel olarak teorik faaliyete adanması yeterli midir? Tam da insani kısmı olan bağımlılıkları ve ihtiyaçları dolayısıyla pek değildir. Teorik yaşayan insanın da politik bir yapıya ihtiyacı vardır. Üstelik herkesin bir Anaksagoras olmasının zor olduğunu düşünürsek Aristoteles'in en *eudaimon* yaşam imkânlarını sağlayacak siyasi bir altyapıyı neden gerekli gördüğünü daha iyi anlayabiliriz.

3. Siyasal Yaşam ve Kendine Yeterlilik

Politika'nın temel araştırma konusu *eudaimonia* ve diğer erdemlerin "kent-devlet gibi bir siyasi yapı" içerisinde pratiğe geçirilmesinin imkânları üzerinedir. Aristoteles burada en iyi anayasanın herkesin farklı erdemlerine uygun eylemlere göre yaşayabileceği bir düzen kurabilen kent-devlet ile hayata geçebileceğini ve *eudaimonia* için en iyi koşulları yaratabileceğini iddia ediyor. En iyi anayasa ve siyasi düzen araştırmasının da en seçilmeye değer yaşam araştırmasıyla ilişkisine bu yüzden vurgu yapıyor. (Aristoteles, 1998, 1323a 14-17)

Politika'nın VII. kitabının 2. bölümünde, Aristoteles bireyin ve kent-devletin mutluluğu arasındaki ilişkiyi iyice denkleştirir. Mesela, bir "kent-devlette" iyi ve mutlu yaşam zenginlikle eş görülmüşse bir kişinin zenginliği mutluluk sebebi olarak görülür; eğer erdemli yaşam eş görülmüşse, erdemli kişi mutlu görülür. *Politika*'da Aristoteles'in siyasi yaşamla teorik yaşamı karşılaştırmasına çok sık rastlamayız, bunu daha çok *Nikomakhos'a Etik*'in X. Kitabında, 7. ve 8. bölümlerinde en değerli yaşam sorusunu tartışırken yapmıştı ve teorik yaşamın siyasi yaşamdan daha değerli olduğunu söylemişti. Bu demek değil ki Aristoteles herkes için teorik yaşamın en seçilesi hayat olduğunu iddia eder. Özellikle de farklı erdemlere göre eylemlerin işlevsel olarak seçilmesi gerektiği iddiasını düşünürsek, herkes kendi doğasının ona verdiği yeti ve erdemleri mükemmelleştirecek bir hayat sürmelidir. Ona göre, dünyaya doğuştan yönetilmek için gelmiş birisinin doğasına uygun olan yetenek/erdem bedensel hizmet işidir. Bu kişinin mutlu yaşam için teorik faaliyeti seçmesi uygun değildir, onun yerine eğlence ve dinlenme faaliyeti daha mutlu edici bir seçim olur, çünkü onu daha iyi hizmet etmeye hazırlar. Teorik yaşamı en değerli yaşam olduğu için seçmek zaten herkese nasip

değildir. Hatta seçmek bile mümkün müdür, diye sorabiliriz; bunu seçebilmek için insanın yatkın bir doğası, içindeki ilahi öge olan akıl seviyesinin üst mertebede olması, dış dünyaya bağımlılığının en aza indirecek miktarda zenginlik kaynaklarının olması ve ona hizmet eden insanların olması gereklidir. Ancak bu sayede insanın teori yapmak için “boş zamanı” olabilir. VII. Kitabın 13. bölümünde ise *eudaimonia*'ya ulaşabilecek kişilerin durumunun hem doğaya hem de şansa bağlı olduğunu söyler. (Aristoteles, 1998, 1331b39-41) Mesela bir insanın doğasında yönetme erdemi/becerisi yoksa ve yine de bunu amaç edinirse buna ulaşamaz ve asla *eudaimon* olamaz.

Şimdi *Politika'nın* VII. Kitap 2. bölümüne geri gidersek, Aristoteles bir kurumun en iyi olması için asli görevinin herkes için kendi doğasına en uygun ve mutlu yaşamını mümkün kılan bir düzen kurmak olduğunu söyler. Burada dikkat etmemiz gereken, sadece doğuştan yönetebilir olarak tanımladığı, dolayısıyla sadece yurttaş olabilen insanların mutluluğunun kastedildiğidir. Aristoteles'in “doğal olarak yönetmek” ve “doğal olarak yönetilmek” için doğmuş olanlar arasındaki ayrımı “tam da bir itiraza cevap verirken” geliştirdiğini ayrıca fark etmek gerek. Bu itiraz için Aristoteles, sofistlerden Gorgias'in öğrencisi Alkidamas'ın doğanın kimseyi köle yapmadığı şeklindeki görüşünü örnek verir. Bu itiraza göre siyasi faaliyet yaşamı seçilmeye değer değildir çünkü devlet adamlığı diğer insanlar üzerinde efendiliği, egemenliği, güç ve yasa uygulaması ile mümkün kılınan köleliği dayatır. Bu ne doğaya uygundur ne de adildir; yani kölelik doğal olmadığı, aksine güç ve yasa zoruyla oluşturulan bir durum olduğu için adil değildir. (Aristoteles, 1998, 1253b 15-25)

Aristoteles'in bu itiraza cevabı devlet adamlarının sadece doğasında yönetilir olanları yönetmesi ve köleleştirmesinin adil olduğu, doğasında yönetir olanları köleleştirmesinin adil olmadığıdır. Mesela, Spartalılar komşuları ile savaşa girip onların yönetilemez doğasındaki yurttaşlar üzerinde baskı ve egemenlik kurduklarında ve onları köleleştirdiklerinde adaletli olmazlar. Zaten adaletli bir devlet kendini savaşı amaçlayarak organize ettiğinde değil, mutlu yaşam imkânlarını düzenlediğinde mümkündür. Yani devlet adamlığına adanmış bir hayatın da doğaya uygun, adil ve asil bir hayat olabileceğini iddia eder, tabii nihai olarak kendi kendisini amaçlayan bir faaliyet olmadığı için en mutlu hayat değildir, ama adaletsiz de değildir. (Aristoteles, 1998, 1325a 5-7)

Sonuç olarak, üç çeşit yaşam biçimine göre faaliyetler vardır: i) akıl yetisi yüksek olanların teorik faaliyetleri; ii) cesur, onurlu, iyi savaşçıların askeri ve devlet adamlığı faaliyetleri; iii) yönetilmek için doğanların da hizmet işleri ve daha çok bedensel üretim faaliyetleri. Kent-devlet herkesin ait olduğu grubun faaliyetleri ile bir yaşam sürmesinin güvencesini ve bu iş alanların sınırlarını ihlal edenleri de dizginleyen bir kontrol sağlar. En nihai amacı *eudaimon* hayatı en yüksek seviyede sağlamak olduğu için, teoriye adanmış bir hayatın ihtiyaç duyduğu boş zamanın ve diğer kaynakların başkalarının hizmeti ile sunulmasını sağlar. Bu hizmetler de askeri güvenlik ve devlet hizmetleri olduğu kadar köle emeğiyle sağlanan yeme, içme ve temizlik hizmetleridir. İyi bir kent-devlet yapısının görevi bu faaliyetler arasındaki düzeni, iş bölümünü ve sınırları belirlemektir.

4. Kölelik ve Kendine Yeterlilik

4.1. *Eudaimonia* ve kölelik

Şu soruyu yeniden sorabiliriz. Yönetmek için doğmamış birisinin teorik faaliyeti kendisine *eudaimon* yaşam olarak hedef seçmesi mümkün müdür? Aristoteles genelde bu kişinin zaten doğasında gerekli olanaklara ve en önemlisi de yaptığı hizmet işleri yüzünden “boş zamana” sahip olmadığını söylemişti. Çok çalışmak zorunda olan bir işçinin, çiftçinin ya da kölenin ne teorik yaşama ayıracak ne de teorik yaşamdan zevk alacak erdemleri geliştirecek bir zamanı olmadığını düşünür. Yaptıkları işler onları erdemli olmaktan uzak tuttuğu için üreticilerin yurttaş olmamasını, yurttaşların da bu tür işleri fazla öğrenmemesini doğru bulur. (Aristoteles, 1998, 1277b-1278a) Çiftçilik gibi işlerin köleler ve Yunan olmayanlar, yani ortak dilleri olmayan karışık ırklardan oluşanlar tarafından yapılmasını önerir. Bu sayede birleşip isyan etme durumları da olmaz, yurttaşlar arası karışıklık ve çatışma da olmaz; bu öneri çiftçilerin toprak mülkiyeti olmasın diye de önemlidir. (Aristoteles, 1998, 1329a 25, 1329b 35-1330b 35) Bu sayede teorik faaliyetle *eudaimon* olabilecek yurttaşların çalışma hayatından uzak kalarak boş zamanları olabilir. Hatta iyi efendilerin köle yönetimini bile başkalarına bırakmasını ve daha iyi işlerle uğraşmasını tavsiye etmesi bu sebeptir.

Burada ilginç ve sıkıntılı olan nokta Aristoteles'in hizmet ve ağır işlerde harcanan emeği bir erdem olarak görmemesidir. *Nikomakhos'a Etik*'in VI. Kitabının 4. Bölümünde, Aristoteles'in zanaatkârların yaptığı kaba işler dediği işler için gerekli olan teknik becerileri, yani *tekhne'*yi de bir erdem olarak saymadığını hatırlayabiliriz. Emek ve zanaat için *technē*, bilimsel bilgi için *episteme*, pratik bilgelik için *phronesis*, teorik bilgelik için *sophia*, anlama ve kavrama için *nous* terimlerini kullanırken hepsini karşılık geldikleri faaliyetler için gerekli bir ruh hali olarak görür. Fakat 6. bölümün sonunda *technē'*yi dışlayarak sadece son dördünü bilgeliğe ve hakikate giden birer erdem olarak görür. (Aristoteles, 1999, 1141a 1-20) İyimser bir ihtimalle, Aristoteles, *tekhne'*yi onda iyi olmanın tam düşünme ve karar süreci gerektirmemesi sebebiyle dışarıda tutuyor olabilir. *Episteme*, *phronesis*, *sophia* ve *nous* gibi erdemler bizi muhakkak doğruya veya iyiye götürürken, bir işte çok usta olmak bizi illaki bir iyiye veya hakikate götürmeyebilir. Mesela bir usta çok iyi kapılar yapsa da bunu kötüye kullanabilir, ya da bir insan çok iyi bir doktor olup bunu kötüye kullanabilir diye düşünüyor olabilir. Bu iyimser ihtimallere rağmen, Platon gibi Aristoteles de üretimle düşünme ve karakter erdemleri arasındaki ilişkileri araştırmadığı gibi, üretimde çalışanları karakter gelişmişliği açısından üst kademelerde çalışanlardan daha aşağı bir yerde görür.¹ Marx gibi düşünürlerde emeğin kendisi insanın insan olma özelliğini ve karakterini kuran bir faaliyettir. Bunun illaki teorik bir faaliyet olması gerekmez, hayatta kalmak için zorunluluktan olmadığı sürece her türlü emek ve zanaat insanlaştıran, insanın potansiyelleriyle kendi olmasını sağlayan, bir erdemdir. Aristoteles'te kendi kendisinin amacı için yapılan iş, emek ve zanaat üzerine herhangi bir örneğe rastlamayız. Burada

¹ Plato'nun *Devlet*'inde, mesela II. ve IV. kitapları arasında, zanaat ve çiftçilik gibi işlerde çalışan üreticiler hiyerarşik bir sırayla kralların, koruyucuların, yöneticilerin ve savaşçıların altında gelirler ve siyasete katılmazlar. (2015)

sadece Aristoteles değil, Platon'u da içeren Antik Yunan Çağı bağlamında çalışmaya atfedilen değer ile bizim bugün atfettiğimiz anlamlar arasındaki fark da söz konusudur. Çalışma bugün idealize edildiği anlamda bireyin kendisini gerçekleştirdiği bir yer olarak tahayyül edilmez.¹ Yapılan ağır işleri sadece başkalarına hizmet için gördüğünden bu işlerde çalışanların da kendi amaçları değil başkasının amaçları için yaşayan kişiler olarak ancak doğasında kölelik olan kişiler tarafından yapılmasını önerir. Burada köleyi özgür yurttaştan ayıran temel tanımı buluruz: Köle özgür insanın işlerinde kullandığı *canlı bir üretim aracıdır*. Kendi kendisinin olmayan, bir başkasına bağlı olan bir kimse, doğadan köledir; bir kimse bir mülkiyet konusu olursa, yani ayrı bir varlığı olan ve yaşama amaçlarına yararlı bulunan bir araç olursa, başkasının malı olur (Aristoteles, 1982, ss. 15-6). Özcan'ın da dikkatimizi çektiği üzere (2013, s. 135), Aristoteles özgür insanı *Metafizik*'te de başkasının amacı için değil, kendi amacı için var olan insan olarak tanımlar. (2015, 982b 25) Dolayısıyla köle yaptığı işle bir erdem ve tam insanlık kazanamadığı gibi *eudaimon* da olamaz.

4.2. *Ethnos* ve kölelik

Buraya kadar, Aristoteles'in teoriye adanmış *eudaimon* yaşamın imkânı için kent-devletin gerekliliğini anlattığı kadar, bu kent-devlet düzeninde köleliğin kurumsal gerekliliğini de anlattığını görürüz. Bir sonraki aşamada ise, Aristoteles'in kölelik anlayışını desteklemek için ayrıca kölenin doğasını "ne" olarak tarif ettiğini anlamaya çalışacağız. Bu tarifi incelemek Aristoteles'in ırksal ya da etnik bir kölelik anlayışı geliştirip geliştirmediğini sağlar. Hem bazı çağdaş tartışmalara hem de *Politika*'ya dayanarak diyebiliriz ki, Aristoteles günümüzün terimleriyle "biyolojik" anlamda doğalcı bir özcülükle ırksal olmasa da ona yakın etnik ayrımlarla desteklenen bir görüş geliştirmiştir. Bu ayrımı bir çeşit "tam-insancılık" olarak adlandırıp şöyle tarif edebiliriz: "Kendini yönetebildiği için siyasal olarak tam olan insan ile kendini yönetemediği için tam olmayan insan."

Bu tam-insancılığı Aristoteles'in köleyi genel olarak insan olarak görüp görmediği sorusuna cevaben sunabileceği bir yaklaşım olarak da görebiliriz. Tekrar edersek kölenin başkasının amacına yönelik bir araç olması sebebiyle yönetemez olarak görülmesi dolayısıyla tam-insan olarak görülmemesi söz konusu idi. Buna ek olarak, Aristoteles için yönetebilir ve yönetilebilir varlıkları tanımlayan bir de aralarındaki yönetim ilişkileri vardır: "Despotik yönetim" ve "siyasal yönetim". "Despotik yönetimde" ilişki ruh-beden ilişkisi ve insan-hayvan ilişkisine benzer. Bu ilişkide ruhun bedene tıpkı insani olanın hayvani olan tarafa olduğu gibi bir üstünlüğü ve tahakkümü olmalıdır. Aksi takdirde insanın doğru ve erdemli davranması mümkün değildir. Efendinin de köleyi ruhun bedeni ya da insanın hayvanı dizginlediği gibi yönetmesi gerekir. "Siyasi yönetimde" ise, akıl-duygu ilişkisi vardır. Bu ilişkide efendi akıl

¹ Bakirezer, "Antik Yunan Düşüncesinde Kölelik" adlı makalesinde Westernmann'a ve Finley'e referansla Eski Yunan'da çalışmanın özgürlük olarak görüldüğünü, kölelerden ve kölelikten değil yaptıkları işlerden tiksiniildiğini, 18. ve 19. yüzyıllarda ise sanayi devrimi ile birlikte çalışmanın bir erdem ve bireyi güçlendiren iyi bir şey olarak görülmeye başlandığını ve artık kölelerin yaptıkları işlerden değil kölelerden ve kölelikten tiksiniilmeye başlandığını iddia eder. (2008, s. 50)

yürütme ve *logos* ile yönetir, köle de bu *logos*'a maruz kalma ile yönetilir, verilen buyrukları aslında kendi rızası ve aklına uygun bularak da kabul eder, yani sadece beden ya da hayvan olarak bastırılıp dizginlenmez. Siyasi ilişkide kölenin de *logos*'u olduğu ve bu sayede emirleri anladığı noktası vardır, dolayısıyla hayvandan farklıdır. Bu ilişkide, köle yeterince uzun bir zaman efendi tarafından iyi *logos*'a maruz kalırsa bir süre sonra serbest de bırakılabilir. Yani köle efendisinin akli aracılığı ile tam insan gerçekliğine kavuşur. Bu şekilde Aristoteles kölenin de tam insan olabileceği imkânını savunmuş gibi olur. Mesela Fortenbaugh Aristoteles'in kölelik anlayışında akıl-duygu ilişkisi olduğu için, insan ve köle ayrımı yüzünden kölenin insanlıktan çıkarıldığını düşünmememiz gerektiğini iddia eder. (Smith, 1983, s. 114) Smith ise bize siyasi yönetimde bulunan akıl-duygu ilişkisinin despotik yönetimi ve bunun devamını açıklayamayacağını söylüyor: çünkü siyasi yönetimde yönetilenin iyiliği gözetilir, mesela baba-oğul ve devlet-yurttaş ilişkilerinde bu yönetim biçimi vardır. Oysa despotik yönetimde, insan-hayvan yönetimindeki gibi hayvanın iyiliği değil tamamen insanın iyiliği ve efendinin iyiliği esastır. Bu sebeple Smith, Aristoteles'in bazı insanların köleleştirilmesini ve despotik şekilde yönetimlerinin devamını açıklayabilmek için mutlaka bir yerde tam insan olmadıklarını iddia etmesi gerektiğini düşünüyor. (1983, ss. 112-16) O yüzden Aristoteles önce despotik yönetimle tarif ettiği insan-köle ilişkisini daha sonra akıl-duygu modelinde bir kölelik anlayışıyla açıklamaya çalıştıkça çelişkiye düşer. Çelişkiyi ayrıca şöyle de düşünebiliriz; akla maruz kalan köle akıllı bir insana dönüşür ve diğer insanlar gibi köleleştirilemez hale gelir ama despotik yönetim devam ettikçe böyle bir dönüşümün olmasına imkân yoktur.

Aristoteles akıl-duygu ilişkisini devrede tutarak kölenin efendi aracılığıyla bir *logos* kapasitesi kazanması durumunda artık yönetilemez yani tam insan olabileceği ihtimalini sunabilir. Fakat bu durumda köleliğin adil olduğunu savunamayabilir, nihayetinde doğasında tam insanlık potansiyeli olan varlığa kölelik zor ve yasa kullanımı gerektirebilir, oysa Aristoteles zor ve yasa kullanımıyla köleliği değil ancak doğal kölelik anlayışını adil buluyordu. Bu sebeple insan-hayvan ilişkisini devrede tutarak kölenin "kendi kapasitesiyle düşünüp taşınma ve karar verme", yani "muhakeme" becerisi içeren bir *logos*'a sahip olmadığını, dolayısıyla tam insan olamadığını ve ona zor kullanımının bu sebeple adil olabileceğini savunuyor olabilir. Dahası eğer köle olmazsa doğada hayvandan farksız olacağı için, en iyisinin insana hizmet için ehlileştirilerek köleleştirilmesi olduğunu savunarak da köleliğin adil olduğunu savunmaya çalışıyor olabilir. Burada Aristoteles iki farklı *logos* anlayışını karıştırarak kullanıyor olabilir. Akıl-duygu modelinde *logos*'u efendiden kazanılan "karar verebilme ve kendini de yönetebilme" içeren bir kapasite olarak görürken, insan-hayvan modelinde bu kapasiteyi içermeyen, ancak emirleri hayvandan daha iyi anlamasını sağlayan bir dil kapasitesi olarak varsayıyor olabilir.

Lindsay de kölenin *logos* kapasitesi olmasına rağmen köleleştirilebilir görülmesini bir tutarsızlık olarak değerlendirir. (1994, ss. 127-51) Yani köle de insandır ve anlama-*logos* kapasitesi vardır, o zaman onun da yönetilemez olması gerektir. Dahası Aristoteles kölenin anlama kapasitesi olduğu için efendinin emirlerini yerine getirebileceğini, hatta çok becerikli bile olabileceğini, üstüne kölenin efendinin akıl yürütme biçimine maruz

kalarak ondan bunu öğrenmesinin de onun için daha iyi olacağını söylüyorsa asıl çelişki despotik yönetim modeliyledir, çünkü bu modelde kölenin iyiliği düşünülmez.

Tüm bu sorunlar Aristoteles'in önce köleliğin kurumsal gerekliliği sonra da savunduğu kölelik anlayışı adil olsun diye köleliğe yatkın insan doğası tanımlamaya çalışmasından olabilir. Garver'a göre de Aristoteles'te önce köleliğe uygun insan doğası diye bir kavram yoktur, köleliği kurumsal olarak gerekli gördükten sonra doğaya göre adil olduğunu savunabilmek için sonradan köleliğe uygun insanların tarifine ihtiyaç duyar; yani köleliğe uygun insanların hali hazırda varlığı kölelik kurumunu savunmak için bir sebep değildir. (1994, s. 180)

Kölenin insan olup da tam insan olamamasındaki çelişkiler akla şu soruyu da getiriyor: Acaba doğal olarak yönetilmeye uygun insanların varlığını ispata çalışmak, Aristoteles'i insan ve köle doğası gibi iki tür arası bir farka değil de, insanlar arası yapılan ırksal/etnik bir ayırımı mı götürüyor? *Politika*'da Aristoteles yurttaşların doğal niteliklerinin ne olması gerektiğini önce Yunan devletlerine sonra da bütün dünyanın ırksal¹ bölünmelerine bakarak bulmayı önerir. (1998, 1327b 15-1328a 20) Burada hangi halkların köleliğe daha yatkın olduğunu iddia ederken hem iklim hem de halkların/ırkların karakterlerine atıfta bulunur. Mesela soğuk iklimlerde, özellikle Avrupa'da yaşayan ırkların *thumos*² sahibi, yani "yürekli ve cesur ruhlu" olduklarını ama yeterince zeki ve becerikli olmadıklarını, o yüzden özgür olsalar da siyasi bir varoluş içinde olmadıklarını ve kendi kendilerini yönetemediklerini söylüyor. Bu sebeple onları yönetmeye değil yönetilmeye uygun halklar olarak görüyor. Öte yandan bazı Asya halklarının zeki ve becerikli ruhları olduğunu ama *thumos* sahibi olmadıklarını bu yüzden de yakalanıp köleleştirildiklerini söylüyor. Helen ırkının ise coğrafi olarak ara konumda hem *thumos* hem de zekâ özelliklerine sahip olduğunu söylüyor. O zaman, Aristoteles'in köle doğasında eksik olan insanlık değil, ırksal bir karakter özelliği olan *thumos* ve zekâ eksikliğidir. *Thumos* insanlar arasında kendine yakın olanları sevmeyi, gözetmeyi ve korumayı sağlayan bir yürek hali ve karakter özelliğidir, ayrıca Garver'ın açıklamasına göre *thumos*'un eksikliğinde insanın kendini sevmesi ve kendine saygı duyması da mümkün değildir. (1994, s. 188) Burada Aristoteles herhalde bir halkın kendi kendini yönetebilmesi için o halk insanların birbirine bağlı olması, birbirlerini sevmesi ve sayması gerektiğini kastediyor olabilir. Zira bir halkın ve onun gardiyanlarının kendi yakınlarını sevip yabancı olanlara da kötü ve sert davranması gerektiği fikrine de katılmıyor. İnsanın yakınlarından kötülük görünce daha çok kırılması, özellikle kardeşler arası çatışmanın ve savaşın daha da kötü bir şey olması sebebiyle, yakınlar arası *thumos* eksikliği ile yabancıyla ilişkideki *thumos* eksikliği arasındaki farkı anlayabileceğimizi ama bu farkın kesinlikle yakınlarımıza iyi davranırken yabancılara kötü davranış gibi de ele alınmaması gerektiğini iddia ediyor. Belki de Aristoteles

¹ Mete Tuncay çevirisi bu bölümde, sözü geçen halklar için "ırklar", "ırksal özellikler" gibi terimler kullanıyor. İngilizce çevirilerde bazen *nations*, bazen *race* ve *racial* terimleri geçiyor; Grekçesinde kullanılan köken kelime ise *ethnos*'tur. (Aristoteles, 1982, s. 255)

² Burada Aristoteles'in kullandığı *thumos* terimini ruhluluk ve yüreklilik anlamında düşünebiliriz; Türkçede ruhlu, canlı, yürekli, çevik, cesur ve tutkulu anlamlarıyla birlikte düşünmek bizi terimin anlamına yaklaştırır.

thumos karakteri eksik olan bir halkın kolayca ve zor kullanımı gerektirmeden doğal olarak köleleştirilebileceğini varsayıyor. *Thumos* hakkında daha fazla detay görmüyoruz, fakat kavrama baktığımızda bir karakter özelliği olduğu için, Aristoteles'te *thumos*'u eksik olan insanı, insanlık içi mi insanlık dışı mı düşüneceğiz sorusu hala baki olabilir. Aristoteles'in köle doğasında eksik olan insanlık değil bir karakter özelliği olarak *thumos* eksikliği ise, bu karakter ayrımı bizi insan içi veya dışı değil de insanlar arası yapılan etnik bir ayırma götürebilir. Ama Garver'a dönersek, *thumos*'u eksik insan da yine tamlığı eksik insandır, *logos*'unu da ancak efendisi aracılığıyla kullanabilir; kendi iradesiyle çalışan değil, efendinin iradesi aracılığıyla gerçekleştirdiği eylem için bir araçtır; bir şeyleri yapmakta ve üretmekte çok iyi olabilir, ama tam olarak bir eyleme alanının öznesi değildir. (1994, ss. 182-85) Bu da onu tam insan potansiyelini gerçekleştirmekten alıkoyar. Peki, *thumos* tam insanlığın bir özelliği iken aynı zamanda belli bir ırksallığın sonucu olarak da mı ortaya çıkar? Aristoteles'te *thumos* eksikliği de kölelik gibi doğadan mı vardı? Eğer doğadan ise yine iyi efendi yönetimi altında kapasitesi gelişen ve serbest bırakılabilen köle fikrini nereye koyacağız, ya da tersinden soracak olursak madem köle iyi eğitimle ve iyi *logos* kullanımına tanıklıkla kendisi de *logos* öznesi olabiliyor; o zaman bu süreçte *thumos* karakterini de geliştirebiliyor mu? Başka bir soruyu şöyle düşünebiliriz: Acaba bir insanın yaşadığı iklim değişirse, bu karakteri de değişir mi? Hatta Aristoteles için şöyle bir nokta da var; bazıları iyi bir iklime bazıları doğru ve adil bir devlet düzenine maruz kalmadığı için de doğadan yönetemez olur. Ayrıca Aristoteles'e göre azınlık da olsa Helenler içinde de *thumos* ve zekâ karakterlerini birlikte taşıyamayan ve dolayısıyla kendini yönetemeyen insanlar olabilir. (1998, 1327b 32-35) O zaman Aristoteles için bir insan özünde Asyalı veya Avrupalı olduğu için değil "kendi kendini yönetemediği" için köleliğe uygundur. Bu kısım bize Aristoteles'te özcü anlamda bir ırkçı kölelik tanımının olmadığını yeniden gösterebilir. Yani Aristoteles bu eksiklikleri tam olarak statik bir şekilde bir halkın veya ırkın özünde görmüyor olabilir. Dolayısıyla, Aristoteles "doğal" veya "doğadan" derken biyolojik belirlenmişliği değil de çevresel şartlarla belirlenmişliği kastediyor olabilir. Bu sebeple biyolojik insan doğası ile belirlenmiş doğal kölelik anlayışı yerine çevrede gördüğü ve duyduğu soğuk iklim ya da baskıcı siyasi yönetim koşullarında daha itaatkârlaşan halkların köleliği daha doğal gibi düşünüp, onları köleleştirmek için zor kullanımına gerek kalmadığından buradaki köleliği doğal görüyor olabilir. Fakat bu ihtimal de yukarıdaki soruları tam cevaplamaz. Sonuçta belli halklar yine de iklim ve kötü düzen sebebiyle doğal olarak kendi kendini yönetemez ve köleliğe uygun olarak etiketlenirler.

Aristoteles'te günümüzdeki biyolojik ırk kategorisinde bir kavram olmadığını göz önüne alırsak, onun kölelik anlayışındaki ırksallığı daha farklı bir şekilde düşünmek gerekir. Ward, Aristoteles'te tam bir ırk fikri bulamasak da onun kullandığı *ethnos* kavramlarının izini sürerek, bize yönetilmesi gereken halkların belli etnik bir varoluş halinde yaşadığını, yönetebilenlerin ise *polis* varoluşu halinde yaşadığını gösteriyor. (2002) Ward'a göre Aristoteles'in kölelik tartışmalarının, bugünün ırk terimleriyle olmasa da döneminin terimleriyle etnik ayrımlara dayanan boyutları sebebiyle ırksal olduğunu söyleyebiliriz. (2002, ss. 14-37) Irkçılığı geniş anlamında bedensel özellikler üzerinden bir insanın karakteri hakkında varsayım üretmek olarak tanımlarsak, Eski

Yunan yazın sahnesinde Ward ten rengi üzerinden yapılan karakter tahminlerine bile rastladığımızı söyler. Mesela açık ve beyaz tenli anlamında *leukos* teriminin, koyu tenli anlamında da *melas* teriminin kullanıldığını görürüz. Fakat bunlara atfedilen anlamlar değişken olabiliyor, *leukos* bazen olumlu, güzel, adil anlamında bazen de olumsuz, soluk, güçsüz, zayıf anlamında kullanılıyor. Örneğin, Platon'un *Devlet* kitabında erkek bir sevgili için teni eğer *leukos* ise, onun erkekliğinin zayıf ve güçsüz olduğunu hatta o kişinin daha kadınsı olduğunu söylediğini görürüz. Aristoteles'in de kadınların açık tenli olanlarının daha kadınsı, koyu tenli olanlarının daha erkeksi olduğunu söylediğine rastlarız. (Ward, 2002, s. 15)¹ Buralarda ten rengi üzerinden illaki köleliğe uygunluk varsayımı yapılmaz, ancak dolaylı yoldan zayıf ve güçsüz karakterlerin köleliğe daha uygun olduğu sonuçları çıkarılabilir. Aristoteles'te bir insan grubunun doğuştan köleliğe daha yatkın olduğunu iddia eden düşünceler de ten rengi değil kendini yönetebilme ölçütleri üzerinden yapılıyor. Fakat ırkçılık sadece ten rengine dayalı bir ırk varsayımı gerektirmiyor. Dolayısıyla Aristoteles'in kölelik anlayışını ten rengi ile değil "kendi kendine yetmek", *thumos* ve *ethnos* gibi kavramlarla ilişki içerisinde ırkçı olarak değerlendirmek mümkündür.

Burada Aristoteles'i değerlendirirken ırkçı tarifleri bozan deneyimleri ya da tahmini örnekleri ele alıp almadığına ve alıyorsa nasıl aldığına bakmak da bize yol gösterebilir. Zira Aristoteles kendi doğal kölelik anlayışını geliştirirken genelde onun içini olumlayan örnekler düşünüyor. Yani "kendi kendini yönetemiyor ve doğal olarak köleliğe uyum sağlıyor" gibi gördüğü insan gruplarını örnek veriyor. Bu örneklerin tarihsel karşılığı olup olmadığı da ayrı bir araştırma konusu, ama karşılığı olsa da olmasa da, tam da "örnek" olmaları sebebiyle bunlar bir kavramı evrensel bir geçerlilikle sınırlayıp dünyadaki farklı ihtimallerden soyutlayamazlar. Bir örnek, hiçbir zaman karşı ya da farklı örnek ihtimalini imha etmez, olsa olsa farklı örnekleri göz ardı etmemizi sağlayabilir ya da karşı örneklere rastlamadığımızı gösterebilir. Aristoteles doğal kölelik anlayışını geliştirirken kölelerin kendi kendilerini yönetmek isteyebilecekleri ya da en azından yönetilmek istemeyebilecekleri ihtimalini o insanların doğası üzerine fikir veren örnekler gibi ele almaz, ya bu örnekleri göz ardı eder ya da bunlara pek rastlamamıştır ki bu ihtimalleri çok irdelemez. Örneğin, köle isyanlarına neden pek bakmıyor, diye sorabiliriz. Ayrıca isyan sonucunda yaşayabilecekleri riskler ve zorluklar göz önüne alınırsa isyan etmeyenleri neye dayanarak, doğal olarak köleliğe uygun bir örnek gibi görebiliriz ki? Ya da sadece efendisinin aklına itaat ederek *logos* kapasitesi geliştiği için köleliği kabul etmeyen örnekler yok mudur? Aksine Aristoteles isyan eden köleyi, efendiye itaatin kendisinin iyiliği için olacağını anlayamayan ve *logos*'u eksik insana bir örnek görür gibidir. Bakırezer, Aristoteles ve Platon'un kölelik anlayışlarını karşılaştırmalı olarak dönemin köleliğe isyan deneyimleri ve fikirleriyle birlikte detaylı olarak inceler. (2008, ss. 40-1) Bakırezer'e göre Aristoteles'e sorulsa "kölenin kölelik ilişkisinin doğal ve kendi menfaatine de uygun olduğunu idrak edecek kadar akla sahip olmadığını söyleyebilirdi. Dolayısıyla insan köleliğe rıza göstermek yerine sadece katlandığı için despotik idare zorunludur." (2008, s. 40) Platon ise, kölenin köleliği kabul

¹ Ward burada Platon'un *Devlet*'indeki 474e pasajına ve Aristoteles'in *Hayvanların Oluşumu* (*On the Generation of Animals*) çalışmasındaki I. 20, 728a2 4 pasajına referans veriyor.

etmeyeceğini önceden kabul etmiştir ki, köleyi zorlu bir mal olarak tarif eder. (Bakirezer, 2008, s. 40) Zaten Aristoteles için erdemler yapa yapa pratik ile öğrenilen becerileri içeriyorsa cesaret erdemi, *thumos* ve *logos* gerektiren köleliği kabul etmeme eylemi o kadar süre itaat etmiş bir kölede nasıl oluşabilir ki? Herhalde Aristoteles için bu da bir çelişki olurdu, dolayısıyla aklına tek gelen özgürleşme modeli, kölenin efendi tarafından azat edilmesi oluyor. Gerçi Aristoteles, bazen köle ruhlu olmayan kölelere rastlandığını söyler, fakat bunu, kendi doğal köle anlayışını bozan bir örnek olarak görmez, Bakirezer'in de belirttiği gibi muhtemelen savaşlarda esir alınan ve doğasında kölelik olmayan birisinin zor kullanılarak köleleştirilmiş olmasının bir neticesi olarak görüp eleştirir. (2008, s. 41) Tam da yanlışlıkla, haksızlıkla veya zorla doğası yönetilmek olmayan birisinin yönetilmesine karşı çıkarken doğal kölelik fikrini bir savunma olarak geliştirmişti. Mesela Spartalılar'ın savaşla doğası yönetilmek olmayan yapıcı özgür insanları esir alıp köleleştirdikleri zaman haksız olduklarını söylediği gibi. Çünkü eşitler ve özgürler arasında ancak siyasi bir yönetim olur, o da karşılıklı olarak sırayla birbirini yönetmeye açık bir ilişkidir. Ayrıca I. Kitabın 3. bölümünde bir insan bir başkasına tıpkı bir kocanın karısına, bir babanın çocuğuna, bir efendinin kölelerine karşı olduğu gibi üstün değilse onu yönetemez der. Yönetmeye kalkarsa bu kişi Aristoteles'e göre haddini aşan bir "sınır ihlalcisi" olur ve kendi erdeminden sapmanın hatasını sonradan asla telafi edemez. (1998, 1325b 3-7) Yani eşitler arasından birisi diğer eşitler üzerinde mutlak egemenlik kurarsa bu durumu sınır ihlali olarak görür. Ama acaba eşit olmayanlardan, kölelerden biri yönetmeye kalkarsa ya da en azından yönetilmeye karşı çıkarsa nasıl bir sınır ihlalcisi olur? Aristoteles'te bu gibi başka bir sınır ihlali ihtimaline karşılık gelen bir kavram yoktur. Zira köle gibi yaşamak istemeyen, tam insanca ve özgürce siyasi bir yaşam biçimi isteyen bir köle kavramı yoktur ki, bu sınırları ihlal edecek bir isyancı köle kavramı olsun. Özgürlük için isyan eden kölenin, kendisi için iyi olanın kölelik olmadığını akıl etmesinden ziyade, olsa olsa haz ve çıkarı için isyan ettiğini varsayabilir. Bu da tiranlarınkinden farksız ya da hayvani veya bedensel bir haz uğruna yapılan bir sınır ihlalidir; bir karakter erdemi gibi değildir, aksine akıl sahibi efendi tarafından despotik yönetimle dizginlenmesi gereken bir durumdur.

5. Sonuç

Tüm bunlara cevaben şöyle bir itiraz gelebilir: "Aristoteles'in kölelik konusundaki düşüncesi zaten geçerliliğini yitirmiş, günümüz için değillenmiştir, dolayısıyla felsefe için alakasız bir konudur" veya "Aristoteles'in düşüncesini elitizmle, ayrımcılıkla, ırkçılıkla ve adaletsizlikle ilişkilendirmek anakronizm olur, çünkü bunlar günümüzün değerleridir, oysa Aristoteles bugünün değerleriyle yargılanmamalıdır." Bu itirazlar hem felsefi odağımızı korumak hem de anakronizme düşmemek adına önemli olsalar da çok makul değillerdir. Zira yukarıda incelediğimiz üzere birçok Aristoteles uzmanı için Aristoteles'teki bu doğal/doğuştan kölelik fikri onun mükemmel görülen felsefi sisteminde hatalı bir noktadır. Ayrıca, Schofield'in dediği gibi Aristoteles'in sistemini ikna edici bulsak bile köleler hakkında söylediklerini o dönemde kölelik yapanların gerçekliğiymiş gibi de algılamamalıyız. (1990, s. 4) Sonuçta bu düşünceler illaki o dönemin tarihsel bağlamının değil, en nihayetinde Aristoteles'in sorumluluğunda olan düşüncelerdir. Ayrıca Alkidamas'ın itirazındaki gibi köleliğe karşı eleştirel düşünceler

o dönemde de vardı ve Aristoteles kendi düşüncesini bilakis onlara cevap olarak geliştirmişti. Dolayısıyla ufkunda farklı ve eleştirel düşünme imkânı yoktu diyemeyiz. Ayrıca, bu konularda bugün eleştirel tartışmalar yapmak illaki anakronist bir yaklaşım değildir. Garver'in bir makalesinde belirttiği gibi Aristoteles'in boşluk teorisi de miadını doldurmuştur, ama onu hala ciddiye alarak günümüz fizik kavramlarıyla ilişkisi içerisinde karşılaştırmalı ve eleştirel incelemelerle metafizik tartışmalar yapmak mümkündür. (1994, ss. 173-95) En önemlisi, bu ayrımların ve kölelik anlayışının Aristoteles'in en iyi yaşam ve siyasi düzen gibi temel felsefi düşüncelerinin teğetinde kalan düşünceler olmadığını, aksine bunların merkezinde bir rol oynadığını görüyoruz. Dolayısıyla, eğer Aristoteles'in iyi yaşam ve kent-devlet anlayışı hakkında hala felsefi çalışmalar yapıyorsak, onun kölelik anlayışı da "felsefi değil" diyerek geride bırakabileceğimiz bir konu değildir.

Sonuçta Aristoteles'in kölelik fikrini ancak siyasal kent-devlet düzeninde mümkün gördüğü *eudaimon* yaşam imkânlarını kurumsal olarak açmak için geliştirdiğini düşünürsek, bu fikrin eleştirel ve yakın incelenmesi de Aristoteles felsefesini bugün okumanın temel bir parçasıdır. Bu fikrin yakın okumasında gördüğümüz üzere Aristoteles'in doğadan diye varsaydığı köleliğe uygun olma halinin *ethnos* temelli bir karakterle tasvir edildiğini görürüz. Bu etnik ya da ırksal tasvir bize biyolojik ve özcü bir doğalcılıkla temellenen bir ırkçılık duruşu değil, "kendine yeterlilik" ve "kendini yönetebilme" kapasiteleriyle temellenen bir tam-insancılık duruşu verir. Böylece, ırkçı ve etnik ayrımların dar anlamıyla sadece biyolojik değil, yaşam biçimleriyle şekillenen tam-insancı ölçütlerle de yapılabildiğini görürüz. Bu duruşun Aristoteles'in siyaset felsefesinde sistemsal bir yeri var gibi görünüyor. Özetlersek, Aristoteles'in önce en *eudaimon* yaşam için gereken en iyi siyasi yapıyı, yani *politea'yı* tarif ettiğini, sonra onun için köleliğin kurumsal gerekliliğini savunduğunu, daha sonra da kölelik anlayışı adil olsun diye köleliğe yatkın bir insan doğasını tam-insancı ölçütlerle ve etnik ayrımlarla tarif etmeye çalıştığını görebiliriz. Aristoteles'in en iyi yaşam anlayışından *ethnos* temelli kölelik anlayışına giden bu zincirin her halkasında "kendine yeterlilik" anlayışı vardır; bu anlayışla ürettiği kölelik fikrini incelemek onun düşüncesinin felsefi temellerini daha sistemli anlamamızı ve eleştirebilmemizi sağlar.

KAYNAKÇA

Aristoteles (1982). *Politika* (Mete Tunçay, Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.

Aristoteles (2007). *Nikomakhos'a Etik* (Saffet Babür, Çev.). Ankara: Bilgesu Yayıncılık.

Aristoteles (2015). *Metafizik* (Y. Gurur Sev, çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Aristoteles (2018). *Politika* (Özgüç Orhan, çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Aristotle (1998). *Politics* (C. D. C. Reeve, trans.). Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Aristotle (1999). *Nicomachean Ethics* (Terence Irwin, trans.). Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Bakirezer, G. (2008). Antik Yunan Düşüncesinde Kölelik. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, (63) 1, 18-54.

Cambiano, G. (1987). Aristotle and the Anonymous Opponents of Slavery. M. I. Finley (Ed.), *Classical Slavery* içinde (ss. 22-41). London: Frank Cass.

Erol, A. F. (2007). Arkaik Dönem Atina'sında Kölelik Sistemi. *GÜ Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, (27) 1, 249-260.

Fisher, N. R. E. (1993). *Slavery in Ancient Greece*. Classical World Series, Bristol: Bristol Classical Press.

Fortenbaugh, W. W. (1977). Aristotle on Slaves and Women. J. Barnes, M. Schofield ve R. Sorabji (Ed.), *Articles on Aristotle 2: Ethics and Politics* içinde (ss. 135-139). London: Duckworth.

Garver, E. (1994). Aristotle's Natural Slaves: Incomplete Praxeis and Incomplete Human Beings. *Journal of the History of Philosophy*, (32) 2, 173-195.

Gürsoy, A. Ö. (2000). Yoldaş, Yurттаş, Paydaş: Rorty'nin Liberal Demokrasi Savunması Üzerine Bir Deneme. Armağan Öztürk ve Doğançan Özsel (ed.), *Yurттаşlık ve Demokrasi* içinde (ss. 135-163). Ankara: Nika Yayınevi.

Lindsay, T. K. (1994). Was Aristotle Racist, Sexist, and Anti-Democratic? A Review Essay. *The Review of Politics*, (56) 1, ss. 127-151.

Nussbaum, M. (1988). Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution. Julia Annas (ed.) *Oxford Studies in Ancient Philosophy* içinde (ss. 145-184). Oxford: Clarendon Press.

Özcan, M. (2013). Efendilik ve Kölelik. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* (30) 2, ss. 129-160.

Platon (2015). *Devlet*. (Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Schlaifer, R. (1960). Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle. M. I. Finley (ed.) *Slavery in Classical Antiquity* içinde (ss. 93-132). Cambridge: Heffer.

Schofield, M. (1990) Ideology and Philosophy in Aristotle's Theory of Slavery. Gunter Patzig (Ed.) *Aristoteles' "Politike": Aklen des XI. Symposium Aristotelicum* içinde (ss. 1-27). Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Smith, N. D. (1983). Aristotle's Theory of Natural Slavery. *Phoenix* (37) 2, 109-122.

Ward, J. K. (2002). Ethnos in the Politics: Aristotle and Race. J. K. Ward & T. L. Lott (ed.) *Philosophers on Race: Critical Essays* içinde (ss. 14-37). Oxford: Blackwell Publishers.