

ANTİK YUNAN DÜŞÜNCESİNDE KÖLELİK

Yrd. Doç. Dr. Güven Bakırezer

Kocaeli Üniversitesi

İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi



Özet

Antik Yunan toplumu köleci bir toplumdur. Ekonomik refah ve siyasal demokrasi önemli ölçüde kölelerin üzerinde yükseliyordu. Köle alınıp satılır bir mülk ve insan ile hayvan arası bir varlık olarak kategorize edilmişti. Atina hukuku kölelerin canı ve haysiyetine çok sınırlı bir koruma getirmişse de bu kölelerin insan olarak haklarının kabulünden dolayı değil, tahammüllerini sağlamak, verimliliklerini garanti altına almak, ve nihayet onlara davranıştaki aşırılıkların toplum üzerindeki zararlı etkilerinden korunmak içindi. Antik Yunan düşüncesinde köleliğe dair başlıca tartışma köleliğin doğal (doğuştan) veya uylaşımsal (içine düşülmüş) bir durum olup olmadığı temelinde gelişti. Bu tartışma Hellen-barbar ayrımının kabulü veya reddi üzerinde yükseldi. Bir diğer yaklaşım ise köleliğin dışsal değil, içsel bir durum olduğuydu. Köle edinmede ve kölelere davranışta adaletsizliği sorgulayanlar oldu. Ancak bildiğimiz kadarıyla bir kurum olarak köleliğin ilgasını savunan bir kişi bile ortaya çıkmadı ve kölelik evrensel geçerliliği olan bir kurum olarak alındı. Antik Yunan tarihi ve düşüncesi, köleliğin 19. yüzyıla kadar kaldırılmadığı insanlığın sonraki tarihi ile birlikte düşünüldüğünde, hayvanlıktan insanlığa geçişin ahlaki bir mesele değil, insanın insanı araçsallaştırmasının maddi temellerinin ortadan kalkmasına bağlı bir süreç olduğunu gösterir.

Anahtar Kelimeler: Antik Yunan, kölelik, köleliğin meşrulaştırılması, doğal kölelik, Aristoteles.

Slavery in Ancient Greek Thought

Abstract

Ancient Greek society was a slave-society. Economic welfare and political democracy were to a large extent based on slaves. The slave was categorised as property and a being between animal and human. Although Athenian laws brought very limited protection to the life and dignity of the slaves, this was not in order for the recognition of their rights as human beings, but in order to get their endurance, guarantee their productivity, and finally to avoid the harmful effects of the excesses of their treatment upon society. The major debate concerning slavery in ancient Greek thought developed based on whether slavery was a natural (from birth) or conventional (being fallen into) situation. This debate was based on the acceptance or rejection of the distinction between Hellen and barbarian. Another approach was the acceptance of slavery as an inner situation, not an external one. Some questioned the injustices of acquiring slaves and the treatment of them. However, as far as we know, not a single person advocated the abolition of the institution of slavery and it was regarded as an institution valid universally. Ancient Greek history and thought, together with the subsequent history of humanity during which course not until the nineteenth century was slavery abolished, shows that the transition from beast to human is not a matter of morality, but a process depending on the eradication of the material bases of the instrumentalisation of human beings by human beings.

Keywords: Ancient Greece, slavery, justification of slavery, natural slavery, Aristotle.

Antik Yunan Düşüncesinde Kölelik*

Antik Yunan uygarlığı bir yandan demokrasisi ve buna bağlı olarak düşünsel hayatının zenginliği ile temayüz eder, öte yandan kölelik kurumunun yaygın varlığı ve entelektüel savunusu bizi hayal kırıklığına uğrattır. Genel olarak, Antik Yunan toplumunun biri olumlu biri olumsuz bu iki yanı acaba birbirleriyle çelişir mi? Özel olarak, hakikat ve ahlak üzerine sorgulamaları ile düşünsel etkinliğin en yüksek biçimi olan felsefenin Antik Yunan versiyonu köleliği nasıl görmüş ve nasıl kabul etmiştir? Bu yazı ağırlıkla ve esas olarak Antik Yunan düşüncesinde kölelik ile ilgili olmakla beraber, bu düşüncenin kaynak ve sınırlarını anlamak için Antik Yunan'da köleliğin tarihsel gelişimini ve özgüllükleri ile beraber somutluğunu, modern değerlendirmelere de dayanarak göz önüne almayı zorunlu görür.

ANTİK YUNAN'DA KÖLELİK

I

Antik Yunan söz konusu olduğunda karşımıza üç tür özgür olmayan emek biçimi çıkar: borç-bağımlılığı veya köleliği, devlet serfliği, taşınır mülk köleliği. Borçtan ötürü yitirilen özgürlük durumunda, borçlu borcunu ödeyemediği için ve borcuna karşılık olarak alacaklıya emeğini veya emeğinin ürününü sunmak üzere kendinin veya üçüncü şahısların (mesela çocukları) vücudunu rehin verir. Bunun borç-bağımlılığı şeklinde, borçlu uzak ve düşük bir ihtimalle de olsa borcunu ödeyeceği gün tekrar özgür bir insan olmayı ümit eder, borç-köleliği şeklinde ise, borçlu alacaklının sürekli kölesi haline gelir. Serflik durumunda, bilindiği üzere, serf başkasına ait toprakta ve o toprağa bağlı olarak yaşar, belirli hizmet yükümlülükleri ile çalışır. Antik Yunan'daki devlet serfliği biçiminde, serf özel bireylere ait toprağa bağlı olmakla beraber,

* Bazı noktaların açık hale getirilmesi, kimi yazım hataları ve anlatım kusurları için değerli uyarıları dolayısıyla Ankara Üniversitesi SBF Dergisi'ne teşekkür borçluyum.

kısmen devletin veya cemaatin mülkiyetindedir ve dolayısıyla örneğin devletin izni olmaksızın toprak sahibi tarafından satılamaz. Antik ve kimi modern kaynaklarda köle veya toprak kölesi olarak da tanımlanan devlet serfi mülk olmak bakımından köleye yaklaşır, ancak yaşam koşulları onu köleden ayırır. Toprağa bağlı yaşamak sayesinde aile ilişkileri kurma ve sürdürme olasılığı yüksektir, toprak üzerinde belirli bir işi vardır ve toprak sahibinin merhametine daha az bağlı durumdadır. Taşınır mülk köleliğinde ise köle efendisinin kişisel mülküdür, satılabilir ve satın alınabilir, yapacağı iş belirli değildir. Öte yandan, taşınır mülk kölelerinin azat edilme şansı, kararı devlet değil efendisi vereceği için daha yüksektir. Taşınır mülk köleliği (bundan sonra, vurgu gerekmedikçe, sadece kölelik) kişinin yabancılaştırılarak ve genellikle haysiyetsizleştirilerek sürekli ve vahşi bir tahakküm altına alınmasıdır. Sürekli, yani, efendi azat etmeyi tercih edebilse de, tanım gereği kölenin özgür kalmak için yerine getireceği bir anlaşma yoktur ve kölelik ölüme değin sürecektir. Vahşidir, çünkü kölenin bedenine şiddet uygulanabilir, kırbaçlanabilir ve işkence edilebilir. Bir tahakküm ilişkisidir, yani köle söylenen her şeyi yapmak zorundadır. Haysiyetsizleştirilmiştir, köle efendisi tarafından sürekli ve kasıtlı olarak aşağılanır. Yabancılaştırılmıştır, yani köle doğuştan haklara sahip değildir ve içine alındığı topluma ait değildir, sosyal kimliği olmayan bir yabancıdır. Yetişkin yaşta köleleştirilenler giysilerinden, isimlerinden, aile ve etnik bağlarından ve hatta kişiliklerinden arındırılırlar, yeni bir kimlik ve belki bir kaç hak ile yeni bir yaşama başlarlar. Patterson'un *Slavery and Social Death*'deki deyiimiyle "sosyal ölüm" olarak da tarif edilebilecek böylesi bir deneyim, hayali zor, travmatik bir durumdur.¹

II

Homeros'un İ.Ö. 8. yüzyılda yazdığı epik şiirlerinde 13. ve 12. yüzyıl Yunan toplumu (Bronz Çağ Miken krallıkları) hakkında bilgi bulunur ki bunlar muhtemelen sonraki "Karanlık Çağ"ı da yansıtırlar. Bu şiirlerde kölelerin (genellikle *dmoes*, ara sıra *doulos*) köken olarak yabancı olabildiği kadar Yunanlı da olabildiği görülür ki bu durum kölelerin çoğunlukla Yunanlı olmadığı 5. ve 4. yüzyıl klasik dönemden farklılık oluşturacaktır. Şiirlerden anlaşıldığı üzere, 8. yüzyıla değin Antik Yunan'da köle kullanımı yaygın değildi. Şiirlerde sadece krallar evlerinde köle sahibidirler; köylüler gerektiğinde kiralık emek kullanırlar. Kölelerin bazılarına sınırlı mülk edinme, evlenme ve aile sahibi olma hakları tanınmıştır (Fisher, 2001: 10–13). Homeros'un şiirlerinde kölelere basitçe mülk olarak veya toplumun moral

¹ Kategorizasyon için bkz. (Fisher, 2001: 3–6).

kalıplarının ötesinde varlıklar olarak davranılmaz, daha aşağı statüde olsalar da insan türünün üyeleri olarak saygı ve onura layık görülürler. Yine de köleleştirilmenin travmatik deneyimi altında kendilerinden bekleneni yerine getiremeyebilirler ve bu durumda hak ettikleri şekillerde cezalandırılırlar (Fisher, 1997: 49–55).

8. yüzyıldan 7. yüzyıla geçerken Hesiodos'un *İşler ve Günler*'inin tanıklığından durumu iyi köylülerin de, gündelikçi (*thes*) tutma yanında, köle (*dmoēs*) sahibi olmaya başladığı anlaşılıyor.² 7. yüzyılda tarım tekniklerinin gelişmesi, pastoral tarımdan bitkisel tarıma geçiş ve yeni ürünlerin ekilmeye başlanmasına bağlı olarak büyüyen ekonomik artık toplumsal farklılaşmayı daha da artırdı. Muhtemelen ortakçıların ödeyemediği ürün ve hizmet (para henüz bilinmiyordu) borçlarından ötürü borç-bağımlılığı ve köleliği yaygınlaştı. 6. yüzyıl başlarında Atina'da Solon'un ünlü kanunları (İ.Ö. 594) toplumun daha fazla parçalanmasını önlemek ve köylü-yurttaşı yeniden tesis etmek için, başka önlemlerin yanında, hiçbir Atina yurttaşının borcundan ötürü vücudunu rehin veremeyeceği hükmünü getirdi (yani borç-bağımlılığını ve borç köleliğini kaldırdı).³ Taşınır mülk köleliğine gelince, Solon'dan önce, Drakon muhtemelen keyfi cinayete karşı kölelere sınırlı bir koruma sağlamıştı (yaklaşık İ.Ö. 630–620). Solon ise kasıtlı aşağılamaya (*hybris*) karşı kanununun kapsamına köleleri de olası mağdurlar olarak özellikle belirterek aldı. Kuşkusuz, bir köleye karşı aşağılama sayılacak eylem bir yurttaşa karşı olandan çok daha kaba, iğrenç ve nedensiz olmalıydı. Solon, kölelerin onurunu koruma gayretine rağmen, yurttaşlık nosyonunu sağlamlaştırma amacıyla sosyal hayatta özgür yurttaşlarla köleler arasına sıkı sınırlar da koydu.

Yoksul yurttaşlara eşitlik ve siyasi katılım sağlayan *polis*in (Antik Yunan kent devleti) yükselişi ile köleliğin gelişimi arasında ilişki var gibi görünür (Fisher, 2001: 19–21). 6. yüzyılda meta üretimi ve emek gücüne ihtiyaç artmıştı. Oysa borçtan dolayı köleliğin kaldırılması dahil Solon'un yurttaşlar arasındaki farklılaşmayı azaltmak yönündeki reformları zengin aristokratların

2 Bkz. (Hesiodos, 1948). Ayrıca bkz. (Fisher, 2001: 11). Hesiodos'un eserinin orijinali "İşler ve Günler" olmakla beraber, Türkçe çeviri "Günler" kısmını kapsamamıştır. Yunanca aslında köle sözcüğü için *dmoēs* kullanılırken çeviri metinde "uşak" sözcüğü ile karşılanmaktadır. Köle daha uygun bir çeviri olurdu, zira Yunanca aslındaki *thes* sözcüğü için de çeviri metinde karışıklık yaratacak şekilde "ücretli uşak" deyimini kullanılmaktadır.

3 Solon şiirlerinde övüncünü şöyle dile getirir: "Birçok Atinalıyı tanrıların kurduğu şehirlerine/ geri getirdim: birtakımı haklı birtakımı haksız/ olarak satılmışlardı; birçokları borç baskısından/ kaçmışlardı: yabanda çok dolaştıklarından/ ana dillerini unutmuşlardı. Burada yurtta/ insana yakışmayan kölelik boyunduruğu taşıyanları/ bayların zorbalıkları önünde titriyenleri/ hürliğe kavuşturdum. ..." (Solon, 1945: 15).

ihtiyaç duyduğu emek kaynağını ortadan kaldırmıştı. Bunun bedelini taşınır mülk köleleri ödedi.⁴ Ortakçı ve gündelikçi yoksul yurttaşların yerini önce tarımda ve giderek manüfaktür ve madencilikte hızla köleler aldı. Pers Savaşları'nda (İ.Ö. 490–479) kazandığı zaferler ile bir imparatorluğa dönüşen ve kolektif ve bireysel refah bakımından ilerleme kaydeden Atina'nın klasik dönemde (İ.Ö. 5. yüzyıl) köleci bir toplum haline geldiği kesin olarak söylenebilir. Yunan anakarasının bu en büyük köle toplumunda köleler toplam nüfusun % 15–35 gibi bir kısmını oluşturuyordu. Atina'daki köleler büyük ölçüde Yunanlı değildi ve savaşlar, korsanlık ve Trakya, Anadolu, Suriye gibi yerlerle doğrudan köle ticareti suretiyle tedarik ediliyorlardı. Yunanlıların köleleştirilmesine karşı moral itirazlar vardı ve hatta Atina dışında köle konumuna düşen Atinalılar yakınları veya dostları tarafından geri satın alınıyor ve *polis* idaresi de bunu özendiriyordu. Atina'nın sayıca daha önemsiz ama muhtemelen daha nitelikli bir başka emek kaynağını da İ.Ö. 508–507'de Kleisthenes'in reformları ile getirilen *metoikos* statüsü altında yaşayanlar (Atina egemenliğindeki Attika bölgesinde sürekli ikâmet hakkı olan, yurttaşların muaf olduğu doğrudan vergileri veren, ama siyasal hakları olmayan yabancılar) oluşturuyordu. Aynı dönemde Korinthos ve Aegina'da tarım yanında ticaret ve manüfaktürde, Khios'da ise çoğunlukla tarım ve bağcılıkta yaygın şekilde köle kullanılmaya başlanmıştı. Devlet serfliği ise en başta Sparta'da ve yine Teselya ve Girit'te özgür olmayan emek kaynağını oluşturuyordu. Buralarda fetih ile serf haline getirilen eski sakinler Yunanlıydı. İstilacı bazı Dor kabileleri tarafından kurulan Sparta, içinde yer aldığı Lakonya ve fetihle genişlediği Mesenya'da yerli halkın bir kısmına *helot* adıyla devlet serfliği statüsünü dayatmıştı. Aynı bölgelerin olasılıkla Dor kökenli başka bazı toplulukları ise *perioikos* adıyla özgür, askerlik yükümlülüğü olan fakat siyasal hakları bulunmayan bir statü içinde yaşıyor ve nüfusun büyük çoğunluğunu oluşturuyorlardı.

Atina *polis*inde köleler değişik alanlarda, değişik amaçlarla kullanılıyor ve farklı yaşam koşulları içinde bulunuyorlardı. Atina *polis*inde temel iktisadi faaliyet alanı tarımdı ve yurttaşların çoğunluğunu kendilerine yetecek kadar toprağa sahip olan küçük köylüler oluşturuyordu. Kent ve kır arasında sosyal ve moral bir farklılık pek gelişmemişti. Esasen bu küçük köylü yapısı ve ilaveten büyük toprak sahiplerinin topraklarının dağınık oluşu yaygın köle kullanımını gerektirecek büyük ölçek ekonomisi uygulanmasını olanaksız kılmıştı. Ayrıca

⁴ Finley Antik Yunan'da köleci toplumun doğuşunu üç nedene bağlar: toprakta özel mülkiyet, meta üretimi ve pazarların yeterli gelişimi ve nihayet dahili emek kaynaklarının yetersizliği. Bu son şartı da Solon yasaları yaratmıştı. Köleci toplumun doğuşunu fetih ve savaşlara bağlayan yaklaşıma karşı Finley gerekli şartların 6. yüzyılda oluştuğunu savunur (Finley, 1980: 83–90).

tarım mevsimlikti, dolayısıyla yoğun iş zamanları kadar boş geçen zamanlar da vardı; bu durumda rasyonel bir alternatif yoksul yurttaşların ve *metoikos*ların emek-gücünü kiralamak iken bir diğer alternatif de çok-amaçlı, yani tarımdan başka ev işlerinde de kullanılacak köle bulundurmaktı. Kölelere yurttaşlar savaşa gittiklerinde geride bıraktıkları işlerin yürütülebilmesi ve hatta yurttaşların kamusal işlerle uğraşabilmesi ve başka sebeplerle boş zaman yaratılabilmesi için de ihtiyaç vardı. Dahası köle sahibi olmak bir statü ve saygınlık göstergesiydi. Dolayısıyla kural ortalama bir köylü yurttaşın muhtemelen bir veya birkaç köleye sahip olmasıydı denebilir.⁵ Köle emeğinin en acımasız biçimde sömürüldüğü yer Attika'nın güneyindeki Laurion bölgesi gümüş madenleriydi. Özellikle İ.Ö. 480'den itibaren buradaki faaliyet çok genişledi; 4. yüzyılda bu madenlerde on binden fazla kölenin çalıştırıldığı tahmin edilebilir. Burada köleler olasılıkla zincire vurulmuş olarak çalışıyor veya yaşıyorlardı. 5. yüzyılda yeni bir refah kaynağı olarak manüfaktürün ortaya çıkması kölelerin yaygın biçimde kullanıldığı yeni bir saha yarattı. Bu kölelerin bir kısmı kazancından efendisine sabit bir kira veriyor ve Atinalıların deyişle "ayrı" yaşıyordu (Jones, 1956: 188). Yine, özgür yurttaşlar bir başkasının hesabına çalışmayı ve ondan emir almayı onur kırıcı gördüklerinden (Jones, 1956: 186), köleler ticaret ve bankacılık alanlarında muhasebe, temsilcilik ve yöneticilik gibi nitelikli işlerde çalışabiliyorlardı. Böylesi kölelerin belli bir bağımsızlığı vardı; kendi hesaplarına çalışıyorlar ve azatlıkları için para biriktirmek imkânına sahip oluyorlardı. Doğal olarak yüksek statü sahibiydiler, dövülmez ve küçük görülmezlerdi, çoğu kez giyinişleri özgür yurttaşlarınkinden farklı değildi. Devlet hizmetinde düzenli maaş ile çalışan ve dolayısıyla servet biriktirme olanağına sahip olan köleler de (*demosioi*) vardı. Bunlar gardiyanlık, güvenlik görevliliği, meclis yazmanlığı, ağırlık ve uzunluk ölçüleri görevliliği ve çeşitli mâli görevlerden oluşan önemli resmi işleri yerine getiriyorlardı. Bunun bir nedeni bu tür görevlerde çalışacak özgür yurttaşların bazı kimseleri kayırmaları iken sivil toplumla ilişkileri zayıf olan ve kayırmaya gerek duymayan kölelerin bu işlere daha uygun görülmesiydi. Bir diğer nedeni de vatandaşlar arasından –demokrasinin yozlaşmaması için– kısa süreler için seçilen görevlilerin işlerin sürekliliğini ve verimliliğini sağlayacak bilgili ve deneyimli uzman kadrolara ihtiyaç duymasıydı (Malay, 1990: 134–135). Bütün bu farklı kullanım alanlarına zaman zaman girilen kamu binalarının yapımı ve düzenli olarak yerine getirilen fahişelik ve çeşitli eğlence hizmetleri gibi çok daha maddeler eklenebilir. Fakat belki de en yaygın kategoriyi çok-amaçlı kullanım gereğinden ötürü ev işlerinde çalışan köleler oluşturuyordu. Bunlar yün işçiliği,

5 Tarımda köle kullanımı üzerine Antik kaynakların yetersizliği, ve minimalist ve maksimalist görüşlerin bir değerlendirilişi için bkz. (Fisher, 2001: 37–47).

giysi yapımı, fırıncılık gibi üretken işler yanında evin tertip-düzeni, temizliği, efendilere hizmet, erkek çocuklara dadılık gibi üretken olmayan işleri de yerine getirebiliyorlardı.

Atina hukukunda kölelerin bazen bir mülk olarak, bazen insandan daha az bir şey olarak, bazen de insanlıktan bazı unsurlar taşıyan bir varlık olarak kavramsallaştırılabildiğini görüyoruz.⁶ Kölelerin adeta özgür kişiler gibi mahkemelerde tanık, davacı ve davalı olarak bulunmasına ancak yazılı sözleşmelerin yaygın olduğu ve kölelerin oldukça bağımsız hareket edebildiği ticari durumlara ilişkin davalarda görüyoruz (en azından 4. yüzyılın ortalarından itibaren). Bunun dışında Atina hukukuna göre köleler kendileri mahkemeye başvuramaz ve kendilerine de dava açamazdı. Eylemlerinden hukuken efendileri sorumluydu, efendi dava açar ve ona açılırdı. Mahkemelerde kölelerin tanık olarak vereceği bilgiye ancak iki taraf da (yani hem köle sahibi hem diğeri) bunda anlaşmışsa ve başka türlü güvenilir görülmediğinden ancak işkence ile alınmak suretiyle müracaat edilebilirdi. (Atina yurttaşları için adli işkence yasaktı.) Önemli davalarda köleler efendileri aleyhine verecekleri bilgiden ötürü ödüllendirilebilir, cezadan muaf kılınabilir ve hatta özgürlükleri verilebilirdi. Yalan söylemeleri halinde öldürülürlerdi. Bir kölenin öldürülmesi hukuken aşağı bir insanın öldürülmesi olarak kabul ediliyordu. Kölesi öldürülmüş bir efendi sadece malına zarardan değil, cinayet suçlamasıyla katil aleyhine dava açabilirdi. Eğer efendi kendi kölesini öldürmüştü, teorik olarak ortada bir suç vardı ve eğer kölesinin ölüm cezasını hak ettiğini düşünüyorsa yetkilileri infazın gereğine ikna etmesi beklenirdi; ancak pratikte kölesini haksız yere öldürmüş efendi aleyhine bir yurttaşın dava açmasını düşünmek zordu. (Antik Yunan'da *polis*ler kamu davası sistemine sahip değillerdi; tüm davalar bireyler tarafından bireylere karşı açılırdı.) Aşağılama ve kötü davranışa (*hybris*) karşı yasa kölenin korunmaya layık belli bir onuru olan bir insan olduğunu varsayıyordu; ama pratikte, kölelerin kendilerinin hukuki müracaat yetkisi olmadığı ve bir yurttaşın kölesine kötü davranan bir başka yurttaş mahkemeye verme ihtimalinin zayıflığı göz önüne alındığında, yasanın varlığının köle sahiplerinin davranışı üzerindeki etkisinin hayli küçük kalmış olduğu tahmin edilebilir. Kölelere doğrudan açık olan yol kaçıp Atina'da bulunan Theseus tapınağına sığınmaktı. Buraya sığınanlar başka bir efendiye satılmayı talep edebilirler ve alacak biri varsa efendinin satışı kabul etmesi beklenirdi. Alıcı olmadığı için köle efendiye geri verilirse kaçtığı için cezalandırılmaması beklenirdi. Köleler efendilerinin mülkü sayıldıklarından efendilerinin onayı olmadan cinsel ilişkiler kuramazlardı, eşleri veya çocukları

6 Genel olarak Atina hukukunda kölelik için bkz. (Fisher, 2001: 58–65); Atina düşüncesinde, yasalarında ve pratiğinde *hybris* için bkz. (Fisher, 1997: 44–84).

başka bir yerde yaşamak üzere satılmaları durumunda söz hakkına sahip değillerdi. Cinsel münasebetlerde kural öyle görünüyordu ki kölelerin vücutlarına özgür erkekler tarafından girilebileceği, kölelerin ise erkek veya kadın özgür yurttaşların vücutlarına giremeyeceğiydi.

Azatlık köleleri teşvik için kullanılan bir vaat ve pratikti.⁷ Ne sıklıkla uygulandığı açık değildir. Sebep ve koşulları hakkında bilgi sahibiyiz. Tür olarak devlet tarafından ve efendi bireyler tarafından uygulanmıştır. Askerlik hizmeti diğer *polis*lerde olduğu gibi Atina'da da yurttaşların birincil bir görevi ve bir ayrıcalığıydı. Köleler ancak aksi halde başarı şansının zayıf olduğu savaş durumlarında son bir çare olarak askere alınmışlar ve karşılığında azat edilmişlerdir. Kölelik sürdürülmek istenir bir durum olmadığı için, öyle görünüyordu ki çoğu köle, özellikle ev işlerinde veya belirli bir bağımsızlıkla çalışanlar, verimli ve yıllar boyu sürecek sadakatli çalışmaya ancak nihai özgürlük beklentisi ile ikna edilebilirdi. Ömürlerinin sonuna doğru azat edilme vaadi verilen birçok kölenin zaten o kadar çok yaşamayacakları ve o yaşlarda verimlilikleri düşeceği göz önüne alınırsa efendilerin büyük bir kaybının olmadığı anlaşılır. Ayrıca azatlığın muhtemel koşulları da efendilerin lehineydi. Azatlığı için efendi köleden biriktirmiş olduğu veya borç alacağı belli bir miktar para isteyebilirdi ki bununla efendi serbest bıraktığı kölesinin yerini bir başkasını satın alarak doldurmak imkânına sahipti. Azat edilen köleler – Roma'da olduğunun aksine– yurttaş statüsüne değil, *metoikos* statüsüne geçtiği, dolayısıyla Atina'da oturabilmek için özgür bir yurttaşın himayesine ve hukuki temsiline ihtiyaç duyacağı ve bu kişi de muhtemelen eski efendi olacağından ötürü kölenin efendisine bağımlılık ilişkisi azatlık ile tamamen kopmuyordu. Belli bir zaman ya da ölünceye kadar eski efendi için part-time çalışmak türünden ilave koşulların da getirilmiş olabileceği düşünülmelidir.

Teşviklere rağmen kölelerin hasta gibi görünmek, alet kırmak, yavaş çalışmak, çiftlik hayvanlarına zarar vermek, kendine zarar vermek, hırsızlık, efendi ve gözcülere karşı şiddet kullanmak, kaçmak gibi direniş biçimleri gösterdiği görülür. Tipik köle-suçu olan yiyecek-içecek hırsızlığı yaşam koşullarının kötülüğüne işaret eder. Kaçmalara karşı çeşitli cezalar, kaçakları yakalama için adam tutma, ödül koyma, yakalananların vücutlarına damga basılması gibi önlemler yanında kaçılacak güvenli bir ülke veya yer olmaması kölelerin kaçma cesaretini kırıyordu. Buna rağmen kaçakların ormana ve dağa sığınmaları, oralarda çete oluşturmaları mümkün ve rastlanır bir şeydi. Bütün bu direniş biçimleri aynı zamanda koşulların iyileştirilmesi için verilecek teşvikleri de garanti altına alan tehditlerdi. Açıklanması gereken husus Antik Roma'da örnekleri görülen köle ayaklanmalarına Antik Yunan'da, devlet

7 Antik Yunan'da azatlık için bkz. (Fisher, 2001: 67–70).

serfleri dışında, pek rastlanmayıştıdır. Ancak bundan son kertede kölelerin durumlarından memnun olduğu sonucunu çıkarmak acelecilik ve Yunan uygarlığını idealize etmek olur. Roma'nın *latifundium* köleciliği ile kıyaslandığında Yunan köleciliğinin daha az baskıcı yanları, kölelerin kısmen hizmet ettikleri ailenin bir parçası haline getirilmeleri, çeşitli tören ve eğlencelere dahil edilmeleri ayaklanma yokluğunda bir rol oynamış olmalıdır. Direniş lideri olabilecek yetenekli kölelere daha müsamahakâr davranılması ve bir ölçüde sosyal akışkanlığa izin verilmesi de topyekün bir kalkışmayı önleyecek bir durumdur. Ama öyle görünüyor ki, devlet serfi konumunda olanların aksine, taşınır mülk kölelerinin farklı etnik kökenlere sahip oluşu ve Roma'da olduğunun aksine büyük ölçekli üretim birimlerinde toplanmamış olmaları dolayısıyla gelişemeyen ortak kimlik ve ortak mücadele imkânı ayaklanmaların yokluğunu açıklayan en önemli nedendir (Fisher, 2001: 85; Finley, 1959: 158–160).⁸

ANTİK YUNAN DÜŞÜNCESİNDE KÖLELİK

I

Antik Yunan toplumunda köleliğin yaygınlaşmasına paralel olarak çalışmaya karşı tutumun evrim geçirdiği gözlenir.⁹ Homeros'un şiirlerinde ne çalışmaya karşı bir önyargı ne de işlerin kölelere ve özgür insanlara yakıştır şekilde ayrılığı vardır. Homeros'un kralları günlerini en basit ev işleri ile geçirirler. Çiftçi oğlu olan ve şiirlerinde çiftçilere öğüt veren Hesiodos'a göre sadece kendilerini çalışmaya ve alın teriyle geçinmeye adayanlar tanrıların lütfunu kazanacaklardır;¹⁰ zanaatkârlara hünerleri ise tanrıça Athena tarafından öğretilmiştir (Hesiodos, 1948: 4 [mısra 63–64], 22 [mısra 430]). Solon'un kendisi tacirdi ve şiirlerinde zanaatkârlar Athena ve Hephaistos'un oğulları

8 İ.Ö. 136–132 ve 104–100 arasında Sicilya'da patlayan ayaklanmaların Laurion madenlerinde yankı bulması, ayaklanmanın imkân olduğunda doğabildiğini gösterir. Ancak kölelerin çok farklı koşullarda yaşaması Roma'da olduğu gibi Yunan'da da ayaklanmaların kitleselleşmesini önlemiştir. Antik dönem köle ayaklanmalarının yapısal bir analizi için bkz. (Vogt, 1974e: 39–92). Vogt aslında köle ayaklanmalarının İ.Ö. 140–70 gibi kısa bir dönemde gerçekleşmesini o döneme özgü koşullara bağlar, yani bir bütün olarak Antik dönemde kölelerin ayaklanması genel bir eğilim değildi.

9 Bu paragraf için daha geniş olarak bkz. (Schlaifer, 1936: 171–176).

10 Bu tema *İşler*'in çeşitli yerlerinde tekrarlanır; özellikle bkz. (Hesiodos, 1948: 17 [mısra 311]): “Çalışmak ayıp değildir asla, çalışmamak ayıptır”.

olarak tarif edilirler.¹¹ Fakat 8. ve 7. yüzyıllarda bazı *polis*lerde askerlikle uğraşan yönetici aristokrasiler köle ve serfleri yapmaya zorladıkları işleri değersiz görmeye başlamışlardı. 6. ve 5. yüzyıllarda yönetici aristokrasilerin olmadığı diğer *polis*lerde de, sadece zanaat ve ticaretle sınırlı olsa da, benzer bir küçük görme gelişti. Bu dönemde özgür yurttaşlar için askerlik önem kazanırken, Perslere karşı yürütülen savaşlardan elde edilen ganimet çalışmaya bağımlılığı azalttı, elde edilen esirler köle olarak ticaret ve zanaatlara yaygın biçimde sokuldu. Böylece sadece pratik yararı olduğu düşünülen zanaat ve ticaret işleri kölelere özgü görülmeye başlandı. Bir sonraki adımda da kölelerin sadece bu işler için uygun olduğu fikrine geçildi. 4. yüzyılda Platon ve Aristoteles kölelere uygun işlerin kapsamını genişleteceklerdi: Platon'un *Yasalar*'ında ticaret aşırı kazanma iştahını ve dolayısıyla ahlaksızlığı beslediği için yurttaşlara yasaklanırken (Platon, 1998b: 161–164 [918b–920a]), çiftlik işleri de kölelere yüklenir (Platon, 1998b: 26 [806d–e]); Aristoteles'in *Politika*'sında erdemliliği zedeleyici işler oldukları için yurttaşların zanaatçı veya tüccar hayatı sürmemeleri, erdem gelişimi ve kamusal işlere zaman ayrılabilmesi için çiftçi de olmamaları gereklidir (Aristo, 1946: 173 [1328b–1329a]), çiftçiler tercihen köleler olmalı, olmazsa serfler (*perioikoi*) kullanılmalıdır.¹² Kölenin doğa gereği köleliğe uygun olduğu düşüncesi ancak 5. yüzyılda bedensel emeğin küçük görülmeye ve belirli işlerin kölelere özgü nitelenmeye başlamasıyla doğdu (Schlaifer, 1936: 185) ve olgun halini 4. yüzyılda Aristoteles'in doğal kölelik teorisinde buldu.

Yunan uygarlığının ekonomik, askeri, kültürel olarak doğuşu ve başka halklar ile girilen temas Yunan düşüncesine Hellen-barbar ayrımını ve buna itirazı soktuğu gibi kölelik tartışmalarını da doğrudan etkilemiştir.¹³ Homeros'un şiirlerinde insanlık Hellen ve barbar şeklinde ayrılmaz. Yunanlılar (çeşitli lehçeleriyle Yunanca konuşan topluluklar) ancak 8. yüzyıldan itibaren kendilerini bir bütün olarak Hellen ve diğer toplulukları barbar diye adlandırmaya başladılar. 5. yüzyılın başlarında Pers Savaşları'ndaki başarı ve arkasından Atina deniz gücünün Anadolu sahillerindeki egemenliği Hellen birlik duygusuna bir üstünlük duygusu da ekledi. Yunanlılar Persler üzerindeki üstünlüklerini Yunan kişiliğine ve Yunan kültürüne bağlama eğilimine girdiler: Yunan *polis*inin özgür yurttaşları karşısında hayatları üzerinde politik kontrol

11 “Başka biri Athena ile marifetli Hephaistos'un işlerinden/ anlar, elinin hüneriyle hayatını kazanır” (Solon, 1945: 5).

12 Orijinal metinde Aristoteles serf deyimini kullanmamakta, “barbar *perioikoi*” demektedir (Aristo, 1946: 178 [1330a], 174 [1329a]). Fakat kastettiği serfliklerdir. Bkz. (Brunt, 1993: 349 [dipnot 16]).

13 Bu paragraf için daha geniş olarak bkz. (Schlaifer, 1936: 165–171) ve (Fisher, 2001: 86–89).

ve özgürlüğe sahip olmayan Asyalılar vardı. Pers kralları yüksek devlet görevlileri dahil tebâlarına köle diye hitap ediyordu. Persler tarafından kullanılan *doulos* kelimesinin 5. yüzyıldan itibaren Yunanca'da köle karşılığı olarak yaygın ve standart haline gelmesi de bu sürecin ürünüdür. Herodotos'un (İ.Ö. 485–415) *Tarih*'i (İ.Ö. 425), Yunanlıların çok daha büyük askeri güce sahip Persler üzerindeki zaferini *polis* temelinde varolan politik özgürlüğe bağlılıklarına ve kriz anında ortak tehlide karşı birleşme kapasitelerine bağlama eğilimindedir.¹⁴ 5. yüzyılın yazarı bilinmeyen ama Hipokrates ile ilişkilendirilen *Havalar, Sular ve Ülkeler Üstüne* adlı tıp kitabında Asya halklarının Avrupalılardan daha az cesur, daha az savaşçı ve daha zayıf kişilikleri, değişmeyen iklim koşullarına ve kralları tarafından despotik biçimde yönetilmelerine bağlanır (Cambiano, 1987: 32–33; Fisher, 2001: 87–89). Atina ve Sparta arasındaki çekişmelerde, önce Peloponnes Savaşı (İ.Ö. 431–404) sonlarında her iki tarafın Pers yardımı peşinde koşması, sonra Korinthos Savaşı'nda (İ.Ö. 395–386) yine Pers müdahalesi ile varılan Antalkidas barışı Yunan gururunu kısmen yok ettiyse de, Yunan kültürel üstünlük duygusu özellikle dil, sanat, bilim alanlarında sürdü. Yunanlıların kültürel üstünlük duygusu ve barbarların mutlak iktidara itaate hazır olduğu düşüncesi birlikte iki sonuca yol açtı: ilki, barbarların doğa itibarıyla köleliğe uygun olduğu ve dolayısıyla köleleştirilmelerinin Yunanlılar için bir imtiyaz ve hatta bir görev olduğu; ikincisi, Yunanlıların doğa tarafından özgürlük için yaratıldığı. Halk arasında yaygın olan bu kanılar 4. yüzyılda kısmen Platon'da ve müttekâmil haliyle Aristoteles'de felsefi bir dil buldular: bir barbar ruhun yönetici unsurundan yoksundu. Böylece doğal kölelik teorisi köleliğin barbarlar için uygun olduğu fikrini de kapsadı. Öte yandan, 5. ve 4. yüzyıllarda sofistler ve kynikler öncülüğünde Hellen-barbar ayırımını sorgulayanlar da ortaya çıktı.

II

Homeros'un tasvir ettiği Antik Yunan dünyasında kölelik basit biçimde olgusal bir durum olarak kabul edilir. Çıplak güç ilişkisi dışında, efendinin köleliği meşrulaştırma gereksinimine rastlanmaz. Köle bir talihsizlik sonucu efendinin hakimiyeti altına girmiş bir insan olarak düşünülür ve dolayısıyla esir düşmüş olmak dışında kölenin herhangi bir niteliği bakımından *a priori* olarak aşağı olduğu düşünülmez. Aksine en yüksek erdemlere sahip olabileceği kabul

14 Bir Pers komutanı iki yiğit Spartalı'ya Pers kralına teslim olmaları halinde büyük servet ve toprak kazanabileceklerini söylediğinde Spartalılar şöyle yanıt verirler: “kölelik nedir, bunu biliyorsun, ama özgürlüğün ne olduğunu, tatlı mıdır, acı mıdır, hiç tatmadın, bilemezsin. Eğer bir gün tadarsan onu, mızrakla değil, baltayla savunmamızı öğütlersin bize” (Herodotos, 1973: 424 [paragraf 135]).

edilir (Schlaifer, 1936: 184–185). Öte yandan kölelik genelde moral bakımdan aşağı bir durum olarak tarif edilir. *Odysseia*'da kölelerin erdem (*arete*) yoksunluğu yine bir köle tarafından şöyle dillendirilir: “kul kısmı böyledir işte, ne yaparsın,/ görmezler işlerini gereğince, başlarından gidince efendileri./ Kölelik günü çökmeye görsün bir insanın omuzlarına,/ engin bakışlı Zeus, erdemini yarısını alır ondan.” (Homeros, 1978: 306 [bölüm XVII, mısra 320–323]). Bu sözleri söyleyen efendisine sadık köle Eumaios satın alınmış Yunanlı ve soylu bir köledir; Odysseus tarafından kendisine verilmiş çiftlikte, sadece domuz sürülerinden değil başka dört köleden de sorumludur (Homeros, 1978: 276–279 [kitap XV, 389–484], 248–250 [kitap XIV, mısra 5–26, 63–65]). Eumaios'un kendisi sözlerindeki iddianın aksine bir örnek oluşturur. Fakat asıl önemli olan, söz ettiği genel yarı-erdemlilik köleliğe düşünce kazanılmış, ya da daha doğrusu kaybedilmiş, bir haldir; kölenin doğuştan getirdiği bir nitelik değildir. Homeros gibi köleliğin adaletini sorgulamayan bir başka şair de zordan değil haktan yana olduğunu şu parlak mısralar ile ifade eden Hesiodos'tur: “Hakka kulak ver artık, zoru unut büsbütün./ Şu âdeti koydu zira Zeus insanlar için;/ Balıklar, karadaki hayvanlar, uçan kuşlar/ Yiyecekler birbirini, hak yoktur aralarında zira./ İnsanlara ise hak yolladı, odur nimetlerin en büyüğü.” (Hesiodos, 1948: 15 [mısra 275–279]). Ama Hesiodos hakkı kölelere teşmil etmez.

Güç/zor doğada var olan bir ilkeydi. Herhangi bir topluluk az-çok bir yurttaşlık nosyonu geliştirdikten sonra (ki bunun gereklerinden biri olarak borç köleliği kaldırıldıktan sonra) savaş yoluyla olsun korsanlık yoluyla olsun yabancıların köleleştirilmesi doğa kanununa uygundu. Efes'li Herakleitos'un (İ.Ö. 540–480) geliştirdiği özgün teoriye göre çelişki varoluş için zorunlu; toplumsal alanda çelişki savaş biçimini almak zorundaydı ve kölelik savaşın evrensel sonucu olarak meşruydı: “Savaştır her şeyin babası kralı/ Kimini tanı kıldı kimini insan/ Kimini köle kimini özgür” (Herakleitos, 2006: 32 [fragman 20]). Savaş dar anlamıyla alındığında kişinin düşmanını köleleştirilmesi tamamen adildi. Zira sıradan Yunan ahlakına göre kişi iyiliğe ve kötülüğe aynıyla yanıt vermeliydi. Fakat eğer savaş geniş anlamda devletler arasındaki normal ilişki olarak tanımlanırsa, bu durumda argüman savaş esirlerinin ötesinde başka devletlerin tüm uyruklarının her an köleleştirilmesini de kapsayacak biçimde genişletilmiş olurdu. (Schlaifer, 1936: 189).¹⁵ Bu

15 Schlaifer –aslında sıradan Yunan ahlakının hukukileştirilmiş bir formülasyonundan başka bir şey olmayan– bir başka argümanı daha anar: adalet ve hukuku özdeşleştiren bu argümana göre savaş esirlerini köleleştirmek yasal olduğuna göre adildi de. (Schlaifer, 1936: 189). Modern savaş hukukuna aykırı bu anlayışta savaş sadece savaşa neden olan sorunun zorla çözümü anlamına gelmez, canlı ve cansız malların tahribi ve yağması meşru görülür.

güce/zora dayalı doğa kanununun sonuna kadar işletilmesi demektir. Aynı şekilde, Platon'un *Gorgias* adlı eserinde Kallikles doğanın güçlünün zayıfa hükmetmesini ve ondan daha çok şeye sahip olmasını haklı gördüğünü, savaşların da hakkın güçten geldiği anlamında doğa kanununun en bariz bir örneği olduğunu söyler. Kallikles'e göre eğriliğe uğramak "kendini de sevdiğini de buna karşı koruyamayan, yaşamaktansa ölmek kendisi için daha faydalı olan bir köleye yakıştır." (Eflatun [Platon], 1946: 70–71 [483a–d]). Sofistlerin de savunduğu güç/zor ilkesine göre herkes gücü olduğu sürece kendi isteklerini takip etme hakkına sahipti, güç kendi başına yönetme hakkı verirdi (Schlaifer, 1936: 188–189, 203);¹⁶ güçten yoksunluk ise köleliğe düşmeyi meşru kılardı.

Aristoteles'in *Politika*'daki sözlerinden de açık olduğu üzere, Atina'da kölelik kurumunun doğal olmadığı, köle-özgür ayrımının bir *physis* (doğa) meselesi değil, bir *nomos* (yasa, uyuşma, konvansiyon) meselesi olduğu, çünkü zora dayandığı fikrinin dolaşımında olduğunu biliyoruz.¹⁷ Doğa/konvansiyon ayrımının gelişmesinde sofistlerin önemli rolü olmalıdır.¹⁸ Ama Aristoteles'in kimleri kastettiğini bilmiyoruz. Doğal kölelik fikrine karşı ileri sürülen doğa/konvansiyon ayrımının kölelik kurumunun varlığına bir eleştiri olduğuna ilişkin de elimizde bir kanıt yok. Köleliğin "doğaya aykırı" olduğunu söylemek kölenin özgür bir insan olarak doğal konumundan zor kullanılarak uzaklaştırılmış olması demektir. Dolayısıyla kölelik kurum olarak haksızdır. Fakat teorik olarak köleliğin haksızlığı kabulü kaçınılmazlığı kabulü ile birlikte gidebilirdi (Cambiano, 1987: 37–39).

16 Schlaifer güç ilkesi doktrininin en kuvvetli savunucularının sofistler olduğunu ileri sürer. Bu iddia abartılı olabilir. Zira, örneğin, yazarın en çarpıcı örnek olarak andığı Kallikles sofist değildi. Platon'un metinlerinden Kallikles'in sofist olduğunun çıkamayacağı ve dahası sofist olsaydı Platon'un sofist öğretiyi eleştirmek için bunu belirtmek fırsatını kaçırmayacağı yargısı için bkz. (Irwin, 1997: 574–575).

17 İlgili pasaj (1253b) köleliğin zora dayandığı fikri atlandığı için Berkes çevirisinde eksiktir: "Bazıları ise, efendinin kölelere hükmetmesinin tabiata aykırı olduğunu, köle ile efendi arasındaki ayrılığın ancak kanunlarda bulunduğunu, tabiatta bulunmadığını ve bu yüzden tabiata karşı gelmek demek olduğundan bunun haksızlık olduğunu söylüyorlar" (Aristo, 1944: 11). Tunçay çevirisi ise doğrudur: "Başkaları ise, efendinin köleyi yönetmesinin doğaya aykırı düştüğünü, bu ayrımın yalnızca uyuşmaktan ileri geldiğini, çünkü (efendi ile köle arasında) doğadan bir ayrılık bulunmadığını ve bu yönetim türünün zora dayandığını ve onun için de haksız bir şey olduğunu söylerler" (Aristoteles, 1983: 11).

18 Ancak örneğin Platon ve Aristoteles doğa/konvansiyon ayrımının sofistlere özgü olduğunu söylemezler ve dahası kimlerin sofist olduğu da tümüyle açık değildir. Bkz. (Irwin, 1997: 573–577).

Doğa-konvansiyon ayrımını kullanan sofist Antiphon (İ.Ö. 5. yüzyıl) gibi kimileri için ise doğaya karşı olma durumu zaten haksızlık olarak nitelenmez (Cambiano, 1987: 37). *Doğru Üzerine* adlı eserinden bilinen bir fragmanda “doğadan hepimiz her şeyde aynı olarak yaratılmışızdır, Hellen olsun barbar olsun” dediği için,¹⁹ yakın zamana dek Antiphon’un doğuştan yüksek ve aşağı ayrımına, Yunan ve barbar ayrımlarının doğallığına veya geçerliliğine karşı çıktığı ve muhtemelen Yunanlı olmayanların köleleştirilmesinin meşrulaştırılmasını insanlığın birliği adına sorguladığı düşünülüyordu.²⁰ Bir kere bu pasaj Hellen-barbar ayrımı üzerinedir ve kölelerin barbarlara eşitlenip eşitlenmediği belirli değildir (Cambiano, 1987: 31). Dahası, yakınlarda keşfedilen ilave bir fragmandan Antiphon’un kendi yasalarını (*nomoi*) onaylayan ve başkalarınınkini reddeden tüm insanların birbirleri nazarında barbar sayıldıkları ama aslında bütün insanların temel fizyolojik doğa ve ihtiyaçlarında aynı olduğunu söylediği anlaşılmıştır. Bu görececi argümanın düşündürdüğü Yunanlıların başka halkların yasa ve alışkanlıklarını küçük görmesinin zorunlu biçimde doğru olmadığıdır, ki bu da muhtemelen Antiphon’un herkese kendi zorunlu ihtiyaçlarını takip etme hakkı veren daha genel ve biraz da amoral pozisyonunun bir parçasıydı. Dolayısıyla, Antiphon’un doğuştan yüksek ve aşağı ayrımına saldırdığı veya tüm insanlar tarafından paylaşılan fiziksel özelliklerin varlığının bir kölelik eleştirisi olduğunu düşünmek için sebep yoktur (Fisher, 2001: 89–90).

Yine, sofist olduğu kabul edilen Gorgias’ın²¹ öğrencisi Alkidamas’ın (İ.Ö. 5–4. yüzyıl) “Tanrı herkesi hür yarattı; doğa kimseyi köle yapmamıştır” dediği için köleliğe karşı çıktığı sanılmıştır. Alkidamas bu sözlerin yer aldığı eseri ile İ.Ö. 371’de Thebai’nin Sparta üzerindeki zaferinden sonra Epaminondas tarafından Mesenya’da *helot*ların hürriyete kavuşturulmalarını haklı çıkartmak istiyordu. Tartışma İsokrates’e bir yanıtı. İsokrates’e göre yasa (*nomos*) gözünde adil bir savaşta fethedilen ve uzun zamandan beri elde tutulup miras kalan şey geçerli bir mülk oluştururdu. Mesenya’da toprak ve üzerindeki *helot*lar Spartalılar tarafından böyle mülk edinilmişti ve *helot*lara eski topraklarının ve özgürlüklerinin verilmesi kabul edilemezdi. Tartışma köleliğin bütün biçimleri üzerine değil Sparta *helot* sistemi üzerineydi ve ayrıca

19 İlgili fragman için bkz. (Kranz, 1994: 200).

20 Türkçede de kabuller böyledir. Şenel’e göre Antiphon insanlar arasında “eşit haklar” savunuyor gibidir (Şenel, 1982: 167). Ağaoğulları’na göre Antiphon “Hellen-Barbar (dolayısıyla özgür-köle) ayrımını yadsıyarak” kozmopolitizm fikrine kapıları açar (Ağaoğulları, 2004: 99).

21 Yaygın kanaat Gorgias’ın sofist olduğu yönünde olmakla beraber, durum yine de belirgin değildir. Platon’un *Gorgias* adlı eseri onu ne sofist olarak tarif eder ne de görüşlerini sofistlerinkiler ile ilişkilendirir (Irwin, 1997: 575 ve 588 [not 22]).

Mesenyalı *helotlar* Yunanlıydı. (Cambiano, 1987: 24–25). Alkidamas’ın bu mesele dışında köleliğin kaldırılmasını talep ettiğine rastlanmamıştır. Dolayısıyla Alkidamas’ın Sparta’daki *helot* sistemini mahkum edişinden en fazla Yunanlıların başka Yunanlı kardeşlerinin köleleştirilmesinden duyduğu rahatsızlığı keskinleştirdiği düşünülebilir (Fisher, 2001: 91).²²

Köleliğin adaletini eleştiren bir kanıt Protagoras’ın ve bazı başka sofistlerin derslerine devam etmiş olan Euripides’in (İ.Ö. 480–406) tragedya-larında bulunur. Oyunlardaki karakterler tarafından hem kölelik eleştirisi hem de kimilerinin köleliğe uygun olduğu türünden müdafaa edici ifadeler dile getirildiği için Euripides’in kendisinin ne düşündüğünü söylemek zordur. Fakat en azından yürütülen teorik ve provokatif tartışmaların radikal sofistlerin düşüncelerini ifade ettiği söylenebilir. Eleştirilerin iki noktada toplandığı görülür. İlk olarak, özgür yurttaşlar kadar ve hatta bazen daha çok sadakat, cesaret ve zeka gösteren kölelerin varlığı ortaya konurken, karakterler sıklıkla kölelik kurumunun gayri-adil işleyerek köleliği hak etmeyenleri bu alçaltıcı duruma soktuğu sonucuna varırlar. Yazarın *İon* adlı eserinde şu sözler geçer: “Köleleri utandıracak tek şey vardır./ Yalnızca adları./ Bunun dışında hiçbir köle/ Özgürden kötü değildir./ Çünkü doğru bir ruh taşır.” Dolayısıyla, sanki, bütün insanların köken itibarıyla aynı görüldüğü, ırkın, doğuştan soylu veya hür olmanın iyi moral değerlere sahip olmayı garantilemediği, köleliğin bazıları için kaderin isabetli bir tayini iken diğer bazıları için bir adlandırmadan başka bir şey ifade etmediği ima edilir. İkinci olarak, savaş ve sonrasının sonuçlarının sorgulandığı *Troyalı Kadınlar*, *Andromakhe* ve *Hekabe* gibi bazı oyunlarında savaşta yenilgiye uğrayan taraftaki kadın ve çocukların köleleştirilmesinin adaleti ve Yunanlıların entelektüel ve moral üstünlüğü varsayımı sorgulanır. Bir yandan köleleştirilen kadın ve çocuklar için üzüntü ve sempati uyandırılırken, öte yandan da muzaffer Yunanlıların gayri-adil ve duygusuz zalimliği vurgulanarak Yunan-barbar moral ayrımının geçerliliğine dair ciddi kuşkular yaratılır (Fisher, 2001: 90–91).²³

22 Türkçede, Fındıkoğlu Alkidamas’ın “esaretin tamamıyla ilgası”nı istediğini belirtir (Fındıkoğlu, 1945: 153). Ağaoğulları Alkidamas’ı “açıkca kölelik kurumuna saldıran ve onun ortadan kalkmasını isteyen tek Sofist” olarak niteler (Ağaoğulları, 2004: 100). Şenel’e göre ise Alkidamas “efendi-köle ayrımına karşı çıkmıştı”. (ŞENEL, 1982: 166). Görece erken bir tarihte türkçede yayınlanan seminerlerinde Berve nedenini söylemese de Alkidamas’ın köleliğin ilgasını savunmuş olabileceğini “muhtemel” görmemişti (Berve, 1958: 11).

23 *İon*’dan alıntı için (Sabine, 1969: 26). Türkçede Euripides’in ilgili eserleri için bkz. (Euripides, 2002); (Euripides, 1943).

4. yüzyılda teorik olarak temellendirilen doğal kölelik düşüncesinin başlıca eleştirisi 3. yüzyıldan itibaren Stoa Okulu tarafından yapılır.²⁴ Genel olarak Stoa düşüncesine göre evren (*kosmos*) Tanrı'nın kendisiydi, doğanın düzeni ilahi akılsallığa (*logos*) sahipti, bilgelik zorunluluğun bilgisine ulaşmak ve yazgıya rıza göstermekti, insanın ereği ise doğaya uygun yaşamaktı.²⁵ Stoalılar, akıldan aynı ölçüde pay almak itibarıyla insanların birbirlerine eşitliğine ve evrensel kardeşliğine inanıyorlardı. Stoalılara göre insanlar doğuştan farklı değildi ama çoğu çevre ve eğitim tarafından bozulmuştu, çok azı içlerindeki potansiyeli tümüyle gerçekleştirebilirdi. Stoalılar tarafından insanlar arasında yapılan bu şekilde bir akılsallık ve erdem derecelemesi sonradan köleliğe düşmeyi meşrulaştırabilecek türden bir yaklaşımdı. Kölenin doğanın ürünü olmadığını söylemek köleliğin doğa ile uyumlu olmadığını söylemeye eşit değildir. Stoalılar için her şey doğaya uygundu. Dolayısıyla kölelik gibi evrensel bir kurumun doğaya karşı olabileceğini düşünmeleri zordu. Aksine, köleliğin yaygınlığı ilahi tasarımın bir parçası olarak farklı insanların hayatın farklı duraklarına tayin edildiklerini düşündürebilecek bir olguydu. Örneğin Khryssippos (tahminen İ.Ö. 281–208) için köle efendinin mülkiyetine böylece tayin edilmiş kimseydi.²⁶ Stoa ahlakına göre adalet salt insan olmaları itibarıyla değeri ve onuru olan kölelerin hakkıydı. Stoalılar hak temelinde konuşması bir yenilikti ve Khryssippos'un köleyi “daimi olarak kiralanmış” kişi olarak tarif etmesi anlamlıydı. Fakat kölelere nasıl davranılması gerektiğine ilişkin önerileri mevcut pratiğin ve Atina yasalarının sağladığı korumanın ötesinde değildi (Brunt, 1993: 372 [dipnot 47], 383 [dipnot 68]). Stoalılar köleliğin adil olmadığını düşünseydiler bile ilgasını istemeleri nafiye olabilirdi. Fakat iyi efendilerin kölelerini azat etmesini teşvik edebilirlerdi ve bunu yapmadılar. Mevcut toplumsal tabakalaşmayı kabul ettiler

24 Okulun kurucusu Kıbrıs'lı Zenon'du (İ.Ö. 336–264); ardından okulun başına Assos'lu Kleanthes (tahminen İ.Ö. 312–233), ve daha sonra da Tarsus yakınlarında doğan Khryssippos (tahminen İ.Ö. 281–208) geçti. Atina'daki bu erken dönemden sonra Stoa felsefesi giderek Roma'ya kaydı (Seneca, Epiktetos, Marcus-Aurelius). Tarihi beş yüzyılı aşan ve temsilcilerinin her zaman ortak fikirleri olmayan Stoa düşüncesi hakkında burada söylenecekler isim belirtilmediği sürece geneldir.

25 Türkçede Stoa düşüncesi için Antik Yunan'dan birincil kaynak sayılabilecek bir eser olarak bkz. (Diogenes Laertios, 2003: 302–381 [kitap VII]); çağdaş eserler arasında genel olarak Stoa felsefesi için bkz. (Brun, 1997) ve özellikle Stoa ahlakı için bkz. (Akarsu, 1982: 57–76).

26 Stoa düşüncesinde ilahi düzen ile kölelik arasındaki ilişki için bkz. (Brunt, 1993: 381–382).

(Brunt, 1993: 383–384).²⁷ Eleştiri yerine bir önceki yüzyılda özgürlüğü veya köleliği dışsal değil içsel bir durum olarak tanımlayan Kynik mirası devraldılar.²⁸ Hukuki özgürlük ve gerçek kölelik ayırımına başvuran stoalılara göre insanlar arasında soylu-soysuz, özgür-köle, Hellen-barbar, zengin-yoksul farkları önemli değildi. Önemli olan iç özgürlüktü. Bir köle aslında özgür, bir kral da aslında köle olabilirdi.

III

Doğal kölelik teorisinin ilk önermeleri Platon (İ.Ö. 427–347) tarafından geliştirilir ve Aristoteles tarafından olgun haline ulaştırılır. Platon’un eserlerinde kölelik üzerine doğrudan bir tartışma bulunmaz. Ancak çeşitli değinilerinden *logos/doxa* ayırımına ve yönetme kapasitesine dayanarak bir kölelik nosyonu kurulabilir.

Platon’un ideal devlet tasarımıda kişilerin toplumsal hiyerarşideki konumları devleti ve/veya kendilerini yönetme doğal/doğuştan kapasiteleri ile belirlenir. Bu kapasite kuvvetle kalıtsal olma temayülü gösterse de ara sıra sapmalar olur ve Platon aşağı ve yukarı toplumsal hareketliliği savunur. Koruyucular sınıfını oluşturan iki kesimden yöneticiler sadece kendilerini değil devleti yönetmesini de bilirler, askerler ise en azından kendilerini yönetme kapasitesine sahiptirler. Çalışanlar sınıfı (çiftçiler, zanaatkârlar, işçiler) ise davranışlarında ruhlarındaki hayvan tabiatına yenik düşerler, kendilerini dahi yönetemezler (Platon, 2006: 137–142 [412c–415c]).²⁹ Platon’da yönetme kapasitesi zihinsel etkinliğin düzeyine ve niteliğine bağlıdır. Akıl ve zeka (*logos*) ile bilinebilen kavramlar (nesnelerin ideaları) ile duyularla edinilen

27 Seneca kölelerin arkadaşlığı üzerine ısrar etti, onlar efendinin “arkadaş köleleri”ydiler. Kendisi köle olan Epiktetos (İ.S. 55–135) bile kölenin değerini evcil hayvanın üstüne ama özgür yurttaşın da altına yerleştirdi. Aynı yerde.

28 Kynik okulun kurucusu Antisthenes (tahminen İ.Ö. 444–368), en ünlü temsilcisi ise takipçisi Sinop’lu Diogenes (İ.Ö. 404–323)’di. Kyniklere göre ister duyusal ister tinsel olsun, tüm hazlar kötüdür, hazlar tutku olursa insan isteklerinin kölesi olur, erdem bilgelikte, yani gereksinme duymamadır. Dolayısıyla yalın bir yaşam sürmeli, soyluluğu, zenginliği, ünü küçümsemelidir (Akarsu, 1982: 41–44). Diogenes ne kölesi kaçtığına ne de korsanlar tarafından yakalanıp köle olarak satıldığında aldırış etmemişti. Kaçak kölesini aramasını salık verenlere “Manes, Diogenes olmadan yaşayabiliyor da, Diogenes, Manes olmadan yaşayamıyorsa, bu çok gülünç” demişti. Satılırken becerilerini soran çığırtkana “insanları yönetirim” demiş ve kendini satın alacak kişiye gösterip “beni ona sat, o adamın bir efendiye gereksinimi var” demişti (Diogenes Laertios, 2003: 275 [kitap VI, paragraf 55], 282 [kitap VI, paragraf 74]).

29 Ayrıca bkz. (Schlaifer, 1936: 190).

kanaatler (*doxa*) birbirinden farklıdır. İlki ispatlara bağlıdır, ikinci buna gerek duymaz. İlki inandırma ile sarsılmaz, ikinci sendeler. Bütün insanların kanaatte payları vardır, ama kavram tanrılar ve pek az kişiye nasip olur (Platon, 1943: 59 [51d–e]). Devleti yönetmeye sadece rasyonel açıklama gücüne (*logos*) sahip olanlar uygundur, *logos* sahibi olmayan çokluğun bir kısmı (askerler) yönetime yardımcı olurlar ve geri kalanlar (çalışanlar) yönetilirler.³⁰ Devlet sanatını bilen *logos* sahipleri (filozoflar ve tamamen aydınlanmış aristokratlar) tüm nüfus içinde çok küçük bir azınlık oluştururlar (Platon, 1944: 76 [292e]).

Platon köleliği bir muhakeme yetersizliği durumu olarak düşünür. Örneğin, bir sanat (veya bilim) olarak tıp hastanın tabiatını inceler, yaptığı her şeyi niçin yaptığını bilir, nedenleri gösterir (Eflatun, 1946: 102 [501a]). Özgür bir hekim hastayı ve yakınlarını dinleyerek hastalığın kökenini ve tabiatını sorgular, hastaya durumuna ilişkin rasyonel bir açıklama (*logos*) vererek onu ikna etmeye yönelirken, köle hekim ne hastayı dinler ne açıklama yapar, deneyimlerine (*doxa*) dayanarak talimatlar verir (Platon, 1998a: 123 [720c–d]). Farkında olup da akıl yürüterek kanıtlayamamak hali köleye yakışacak bir durumdur (Platon, 1998b: 221 [966b]). Dolayısıyla Platon için köle hakikate değil ancak kanaatlere sahip olabildiği için yönlendirilmeye açık biri olarak belirir. Fakat *logos* yoksunluğu ve daha özel olarak da kendini yönetme kapasitesi yetersizliği özgür yurttaşların çokluğu (çalışanlar sınıfı) için de geçerlidir. Platon'un özgün terminolojisi bu farksızlığın bir göstergesidir. Platon terimleri çeşitli kullanımlarında çokluğun tümünü bir düzeyde köle (*douloi*) olarak görür ve yöneticiler karşısında kölelik (*douleia*) ilişkisi içinde düşünür. Aslında köle ve kölelik sözcüklerinin kullanımındaki kastı her türlü idareyi tek ve aynı ilke ile açıklamak ve meşrulaştırmak istemesidir; başka deyişle teoriktir, pratik değil. (Vlastos, 1941: 292–293).³¹ Yoksa çeşitli yerlerdeki deyişlerinden köleler ile özgür çokluk arasındaki ayrımı korumak ve hatta genişletmek istediği açıktır. Fakat, sonuç olarak, Platon insanlar arasında “doğal” ayrımlar yapsa da, köleliği “doğal” temelde tanımlasa da, gerçek köleleri çalışan özgür yurttaşlardan ayıracak doğal bir fark söylememiş olur.³² Dolayısıyla köleliği doğal temelde meşrulaştıracak yeterli bir teori kurmaz. (Anlamli bir ayrım bulamaz ve/veya buna ihtiyaç duymaz).

30 Örneğin bkz. (Platon, 1998b: 223–224 [968a]).

31 Platon örneğin işçi ve zanaatkârların filozofların kölesi olması gerektiğini söylerken (Platon, 2006: 331 [590 c–d]) ne onları kölelerin düzeyine indirmeyi ne de kölelerin statüsünü özgür emekçilerinkine yükseltmeyi amaçlar.

32 Platon'un fiili köleyi çalışan özgür çokluktan ayırmamakla aslında yeterli bir kölelik teorisi kurmadığı hususu genelde atlanır. Örneğin bkz. (Schlaifer, 1936) ve (Vlastos, 1941).

Önerdiği yasalarda ve öğütlerinde gözlenebileceği gibi, Platon efendi ile köle arasındaki ayrımı çok daha geniş bir çerçevede korumak ve hatta Atina'da geçerli olan ayrımı daha da genişletmek kaygısı güder. Örneğin özgür-köle ayrımının hane içinde soy düzeyinde bozulmamasını ister. Bunun için, özgür bir yurttaşın kölesinin başka özgür yurttaşlarla ilişkisinden doğacak çocuğun efendiye ait olmasını, erkek veya kadın özgür yurttaş ile kölesi arasındaki ilişkiden doğan çocuğun köle anne veya köle babası ile ülkeden çıkarılmasını önerir (Platon, 1998b: 177–178 [930d–e]). Yani öncelikle mülkiyet hakkını korumak ister, ikinci olarak kişinin kendi kölesinden çocuk sahibi olmasını istemez, nihayet doğacak çocuğun biri özgür biri köle bir anne-baba tarafından aynı evde (veya ülkede) büyütülmesini engellemek ister. Yine örneğin kölelere asgari bir zeka ve moral kapasite ve dolayısıyla korunması gereken bir miktar onur atfeder ama aradaki statü farkını artıracak ceza yasaları önerir. *Yasalar*'da Atinalı karakteri, bir yandan erdemli davranış bakımından efendinin kardeşlerini ve oğullarını geride bırakan ve efendilerini ve ailelerini kurtaran kimi kölelerin varlığından söz edildiğini hatırlatır, bir yandan da tam tersini: “köle ruhunda sağlıklı hiçbir şey olmadığı, akıllı olanın bu tür insanlara hiçbir zaman güvenmemesi gerektiği de söylenir, değil mi? Ozanlarımızın en bilgisi, Zeus'tan söz ederken şöyle demiş: ‘Kölelik günü yakaladı mı insanları/ engin bakışlı Zeus, aklın yarısını alır onlardan.’” Atinalı karakteri şöyle devam eder: “Herkes kendi düşüncesine göre bu tutumlardan birini seçer; kimi köle soyuna hiç güvenmeyip hayvanmışlar gibi onlara sopa ve kamçıyla girilerek ruhlarını üç kez değil, pek çok kez köle kılıyor, kimi de bunun tam tersini yapıyor.” Platon orta bir yol önerir. Köleleri gereğince yetiştirmelidir, “yalnız onlara iyilik olsun diye değil, daha çok kendi çıkarımız için”. “Bu insanların yetiştirilmesi şöyle olur: kölelere karşı şiddet kullanmamak, hatta olanaklıysa, onlara eşitlerimizden daha az haksızlık yapmak. ...Kuşkusuz köleleri hakkında cezalandırmak gerekir ve özgür kişilere yapıldığı gibi onları uyarılarla şımartmamalı; köleye yöneltile her söz bir buyruk olmalı, ne erkek ne de kadın kölelerle hiçbir zaman hiçbir şekilde şakalaşmamalı...” (Platon, 1998a: 187–188 [776–777]).³³ Platon aynı suçtan ötürü kölelere özgür yurttaşlardan daha ağır

33 Platon tarafından Homeros'un köleliğe düşünce insanın erdeminin yarısının kaybolacağına ilişkin pasajında neden değişiklik yaptığı ve değişmiş haline karşı kendi tutumu açık değildir. Fisher'e göre yapılan değişiklikler köleliğin daha düşmanca biçimde sunulmasını sağlamıştır. Erdem (*arete*) yerine akıl (*nous*) geçirildiğinde, vurgu kölelerin azalmış doğru eylem kapasitesinden sınırlı zeka ve anlayışlarına kayar. (Fisher, 1997: 58). Fakat böyle bile olsa, pasaja göre bu durum doğuştan, yani köleliğin nedeni değil kölelik durumunun bir sonucudur. Öte yandan Platon köleliği ve her türlü yönetme ilişkisini zihinsel kapasiteye bağladığı için değişiklik teorisiyle tutarlıdır.

cezalar öngörür; zira üstlerine ve dolayısıyla statülerine de karşı geliyorlardır (Fisher, 1997: 57). Hatta Atina’da kölelere teoride verilen hukuki korumayı Platon vermez. Sığınma hakkından söz etmez. Aşağılamaya (*hybris*) karşı olmakla beraber, bu konuda genel bir yasa önermez. Bir kölenin kendisini aşağılayan efendisine veya özgür bir yurttaşa kızgınlıkla veya kendini savunma amacıyla karşılık vermesinin cezai indirim sebebi olarak görülmesini kabul etmez.³⁴ Kölenin korunmasını hukuka değil, eğitim sayesinde yurttaşlarda oluşacak adalet duygusuna ve kendini kontrole bırakır (Fisher, 1997: 60).

Platon’un tasarladığı devlette köleler büyük ağırlıkla Yunanlı olmayanlardan oluşacaktı. Çok ileri gitmediyse de, en azından bazı barbar halkları doğadan zihinsel olarak aşağı gördü. Zamanın etnik önyargılarını paylaşan Platon Yunanlıların en başlıca niteliği olarak bilgi sevgisini görürken, Traklar, İskitler ve diğer kuzeyli halkları taşkın ve hırçın ruh haliyle, Fenikelileri ve Mısırlıları para hırsı ile tarif eder (Platon, 2006: 168–169 [435d–436a]). Yine Pers halkının kralları tarafından (siyaseten) köleleştirilerek hem birlik duygusunun hem de düşünme, konuşma, görüş alışverişinin ortadan kaldırıldığını vurgular.³⁵ Platon aralarında bir uyum ve birlik arzuladığı Yunan devletlerinin birbirleri ile savaşmaktansa barbarlara karşı savaşmalarını, sadece onları yaradılıştan düşman olarak görmelerini, sadece onlarla savaşlarda esirleri köle edinmelerini istiyordu (Platon, 2006: 212–216 [469b–471b]). Yabancı halklara karşı kanaat ve önyargılarında bunun etkisi olmuş olmalıdır (Fisher, 2001: 93). Buna karşın *Devlet Adamı*’nda “bilgisizlik ve alçaklık çamurunda yan gelip yatan” Yunanlıların da kölelik boyunduruğu altına alınması münasip bir ceza olarak görülür (Platon, 1944: 111 [309a]).

IV

Aristoteles’in (İ.Ö. 384–322) doğal kölelik teorisi Antik Yunan’da köleliği rasyonel biçimde savunmaya yönelik en kapsamlı ve en ciddi girişimdir. Aristoteles’in kölelik teorisinin çelişkiler ile dolu olduğu söylenegelmiştir. Bunda köleliğe dair fikirlerinin de yer aldığı siyaset teorisi üzerine eseri *Politika*’nın oldukça sistemsiz ve karışık olmasının payı da olmalıdır.³⁶

34 Bkz. (Platon, 1998b: 99, 101, 113, 117 [868, 869, 879, 882]).

35 İlgili pasajlarda Perslerin doğuştan köle ruhlu oldukları değil, bu hale getirildikleri vurgulanır. Bkz. (Platon, 1998a: 90, 95, 97 [694a–b, 697c, 697e]).

36 *Politika*’nın en iyimser tahminle çok acele yazıldığı düşünülebilir. Ama eseri, en azından elimize ulaştığı haliyle Aristoteles’in yazdığına dair bir kanıt da yoktur. Örneğin eser öğrencileri tarafından Aristoteles’in derslerinden edindikleri notların

Aristoteles de, Platon gibi, hiyerarşik bir toplum modeli tasarlar. İdeal olarak bir asker-yönetici yurttaşlar sınıfı, erdemi zedeleyici işler yaptıkları için siyasal haklara sahip olmayacak çiftçi, zanaatkâr, tacir ve işçilerden oluşan bir üreticiler sınıfı ve nihayet bir köle sınıfı düşünür; ayrıca varlığının malına göz dikebilecek yoksul çoğunluğun devlete düşmanlık besleyip tehlikeli hale gelmemeleri için siyasal haklara sahip olduğu, yasama ve yargı işlerine sınırlı katılımlarına izin verildiği bir kurulabilir en iyi devlet önerir. Bu aristokrasi ve demokrasi değil, *politeia*dır.³⁷ Aristoteles üreticiler sınıfını yaptıkları işin niteliğinden ötürü aslında yurttaşlığa yakıştırmaz. “Nitekim eski zamanlarda bazı kavimler arasında zanaatkârlar köle ve yabancı sayılırlardı, hattâ bu yüzden bugün bile çoğu bu durumdadır. Muhakkak olan şudur ki en iyi hükümet şekli bunları vatandaş olarak kabul etmeyecektir.” “Çünkü zanaatkâr ve işçi hayatı yaşıyan bir kimsenin faziletli olmasına imkân yoktur” (Aristo, 1944: 116–117 [1278a]). Bu bakımdan, vatandaşların “– arasıra kendi kendileri için yapmaları müstesna – bu gibi aşağı zanaatları öğrenmemeleri lazımdır. Eğer bunları daimi olarak yaparlarsa o zaman efendi ile köle arasında fark kalmaz.” (Aristo, 1944: 113–114 [1277b]). Özgür yurttaş ile köle arasındaki farkı korumak isteyen Aristoteles bu işlerin ya kişilerin kölelerince ya da kamu hizmetindeki zanaatkâr ve işçilerle yapılmasını önerir (Aristo, 1944: 116 [1278a]).³⁸

Aristoteles’in toplum tasarımıdaki hiyerarşinin ilkesi akıldır. İnsanı hayvandan ayırt eden akıldır ve insanların toplumsal hiyerarşideki yerlerini akıl düzey/biçimleri ve buna tekabül eden erdem biçimleri belirler. Bunlar Aristoteles için, Platon için de olduğu gibi, büyük ölçüde doğal niteliklerdir. Aristoteles’e göre “doğdukları andan itibaren bazı kimseler tâbi olmak için, bazı kimseler ise hükmetmek için yaratılmışlardır”. Dolayısıyla kölelik tabiata aykırı değildir, tabiat icabı köle olması gereken insanlar vardır (Aristo, 1944: 13 [1254a]). Akıl ve erdem kriterlerine göre kimilerini toplumsal hiyerarşinin aşağısında tasarlamak makul görülebilse de, Aristoteles’in bu en aşağı konumu kölelik statüsü olarak tasarlaması akli nicel değil ancak nitel sınıflandırması ile mümkün olabilirdi. Nitekim “hükmedenle tâbi olan arasındaki fark derece farkı değil, bir keyfiyet farkıdır” der (Aristo, 1944: 37 [1259b]). Aristoteles kölelerin akıl ve erdemden pay almadığını düşünmez. “Köleler de insan olduğundan, onların da akli olduğundan faziletleri olmadığını söylemek” Aristoteles’e göre

bir derlemesi olabilir. Yahut eserin düzeni yüzyıllar boyunca karıştırılmış da olabilir. Her halükarda Aristoteles gibi bilgiyi sistemleştiren biri olarak üne sahip birinin görünüşte bu derece sistematik olmayan bir eserin son halinden sorumlu olduğunu düşünmek olanaklı görünmez (McClelland, 1996: 54–55).

37 Bkz. (Aristo, 1944 [kitap III]).

38 Krş. (Aristoteles, 1983: 77).

“büsbütün saçmadır” (Aristo, 1944: 36 [1259b]). Bununla beraber “kölenin muhakeme kudreti hiç yoktur” (Aristo, 1944: 38 [1260a]), doğal köle “ancak kavrayışı olabilecek kadar düşünebilen fakat tam manasiyle akıldan mahrum olan bir kimse”dir (Aristo, 1944: 15 [1254b]). Dolayısıyla köle ancak “vazifesinin icabettirdiği şekilde ve miktarda” (Aristo, 1944: 38 [1260a]), yani ancak “korkaklık ve itidalsizlikle vazifesini yapmasına engel olmayacak kadar faziletli”dir (Aristo, 1944: 39 [1260a]). Köle muhakeme kudretinden yoksun olduğuna göre ancak bu yetiye sahip olanlar tarafından idare edilmelidir. Aristoteles’e göre “hükmedende ahlak fazileti tam olarak bulunması gerekir, çünkü onun vazifesi mükemmel bir ustanın, yani aklın işidir” (Aristo, 1944: 38 [1260a]). Ama tam erdemın nadiren bulunduğunu söyler;³⁹ çoğunluk gerçek iyinin zevk, onur ve servette olduğunu düşünür (Aristotle, 1998: 5 [1095a]). Zanaatkârlar da “çok defa yanlış hareket yüzünden işlerinde muvaffakiyetsizlik gösterirler” ve hatta “zanaatkârlığın aşağı nev’inin hususi bir köleliği vardır.” Yine de zanaatkâr ile köle arasında “büyük bir fark” olduğunda ısrar eder (Aristo, 1944: 39 [1260a–b]).⁴⁰ Aristoteles de, Platon gibi, sıradan yurttaşın muhakeme kudretine ve yüksek erdemine inanmaz. Ama bu aslında tam erdeme sahip olmayan yurttaş çoğunluğunun (gündelikçi, zanaatkâr, tüccar vs.) efendiliğe layık olmadığı anlamına gelir. Fakat Aristoteles bu gerçekle yüzleşmez (Brunt, 1993: 375–376). Toplumun çok büyük çoğunluğu kölelerden oluşamayacağına göre, Aristoteles’in tutumu pragmatik olmalıdır. Fakat bu durum, eğer kölenin muhakeme kudretinden yoksun olduğu varsayımı kabul edilseydi, teorisini geçersiz kılmaz, sadece tadilat gerektirirdi.

Aristoteles “canlı varlıklarda iki çeşit hükmedişi, hem mutlak hem şartlı hükmedişi” teşhis eder: “Zekâ insiyaklara, devlet adamının vatandaşlarına veya kiralın tebaalarına hükmedişi gibi hükmederken ruh bedene, efendinin kölesine hükmettiği gibi hükmeder” (Aristo, 1944: 14 [1254b]). Anlaşıldığı üzere kralın tebaasına hükmedişi şartlı, efendinin kölesine hükmedişi ise mutlaktır. Akıl-uygu (zeka-insiyak) modeline dayalı şartlı hükmedişte (ruhun akıl yanının uygu yanına hükmedişi) ilişki kralca veya babaca bir hükmediştir, hükmedilenin iyiliği içindir. Ruh-beden modeline dayalı mutlak hükmedişte ilişki despotiktir: hükmeden kendi çıkarları için hükmeder, doğal efendi ile doğal kölenin menfaatleri “gerçekte bir” olmakla beraber “efendinin idaresi herşeyden önce efendinin menfaati bakımından ve ancak ikinci derecede kölelik menfaati bakımındandır” (Aristo, 1944: 119–120 [1278b]; Aristotle, 1998: 210

39 Tam erdem ancak nadiren rastlanan gerçek dostluklarda bulunur. (Aristotle, 1998: 197 [1156b]).

40 Aristoteles zanaatkâr ile köle arasındaki farkta ısrar eder, ama bunun sebeplerini değil sonuçlarını söyler: “Köle efendisinin hayatına iştirak eder. Zanaatkârın efendi ile münasebeti o kadar yakın değildir.” Aynı yerde.

[1160b]).⁴¹ Aristoteles efendi-köle ilişkisini ruh-beden modeline göre tanımlamasına rağmen, aslında akıl-duygu modelini de kullanır. Bir yandan kölenin layık olduğu ilişkiye model olarak beden ile ruh ve olasılıkla ehil hayvan ile insan arasındaki ilişkiyi alır, köleyi sık sık ehil hayvanlar ile karşılaştırır ve onu insandan çok hayvana benzetir: “ruh ile beden, insanla hayvan arasındaki fark gibi insan nevinin fertleri arasında da diğerlerinden aşağı olanlar vardır. Bunlar ancak ve ancak vücut kuvvetile çalışabilen kimselerdir.” “Gerçekten kölelerle ehil hayvanlar aşağı yukarı aynı işe yararlar; her ikisi de vücutlarının kuvvetiyle, yaşamamız için zaruri olan ihtiyaçlarımızın giderilmesine yararlar” (Aristo, 1944: 15 [1254b]). Efendi-köle ilişkisi “akıl ile önceden görebilen bir kimse” ile “vücudu ile çalışan bir kimse” arasındaki ilişkidir (Aristo, 1944: 4-5 [1252a]). Diğer yandan, sadece “insiyaklarına bağlı” hayvandan farklı olarak, köleyi “kavrayışı olabilecek kadar düşünebilen” bir kimse olarak tarif eder (Aristo, 1944: 15 [1254b]). Başka deyişle köle akla sahip olmayabilir ama onu kavrayabilir, efendinin akılcı tembihlerini anlayabilir ve onlara uymaya karar verebilir. Aristoteles bu yüzden kölelerin öğüde ihtiyacını vurgular: “köleye yalnız emretmeyi ve köleyi yalnız kullanmayı isteyenler yanılıyor, çünkü kölelerin çocuklardan çok daha fazla yol gösterilmeye ihtiyacı vardır” (Aristo, 1944: 39-40 [1260b]).

Aristoteles’in iki ayrı model kullanması sıkıntı yaratmakla beraber acaba teorisinde tutarsızlığa yol açar mı? Aristoteles’in köleliğe layık kimsenin muhakeme kudretinden yoksun olduğu varsayımı altında, efendinin aklından mahrum iken kölenin fiilen ehil hayvandan farklı olmadığı kabul edilebilir. Fakat efendinin hükmü altına girdiğinde köledeki akıllı kavrama potansiyeli gerçekleşir ve artık ehil hayvana benzemez. Başka deyişle, ruh-beden modeli köleliğe layık kimse kölelik öncesinde kendi başına iken geçerli olsa bile kölelik ilişkisi altına girdiğinde geçerli olmaktan çıkar ve zaten Aristoteles de akıl-duygu modeline geçer. Fakat ruh-beden modelindeki despotik biçimden akıl-duygu modelindeki babaca biçime geçmez.⁴² Yine de bu tutarsızlık anlamına gelmez. Ruh-beden analogisi her analogi kadar kusurludur. Aristoteles

41 Berkes’in konu ile ilgili çevirisi hatalıdır (Aristo, 1944: 35 [1259b]), bu kısım için bkz Tunçay çevirisi (Aristoteles, 1983: 26).

42 Fortenbaugh akıl-duygu modeli içinde çalışmanın Aristoteles’in teorisine tutarlılık kazandırdığını göstermeye çalışır ve Smith de bunda çok çeşitli avantajlar görür. Bununla beraber Smith Aristoteles’in her iki modeli de kullandığını ve ama bunları tutarlı olarak bir araya getiremediğini düşünür. Smith’e göre Aristoteles’in ruh-beden modelinden akıl-duygu modeline geçişi kabul edilebilirse de, Aristoteles efendi-köle ilişkisini despotik olarak tanımlamakla çelişkiye düşer çünkü akıl-duygu modelinde köle ehil hayvandan ve salt bir bedenden daha fazla bir şey olduğundan ilişkinin despotik olmaması gerekir. Bkz. (Smith, 1983: 109-122).

bu analogi ile ilişkinin efendinin çıkarımı öne alan muhtevasına işaret eder, dolayısıyla biçimi despotik olacaktır. Aristoteles özgür bir yurttaşın zihinsel kapasitesi ve bir çocuğun potansiyel zihinsel kapasitesi ile bir kölenin zihinsel kapasitesini eşitlemez. Yetişkin yurttaş ve çocuk babaca bir yönetim ilişkisi içinde toplumsal konumuna razı olabilir. Köle olamaz. Kölenin kavrama kapasitesi vardır, ama muhakeme kudretinden yoksundur da. Sorulsaydı, Aristoteles pekâla 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.⁴³ Aristoteles hizmetlerinin karşılığında kölelere azatlık vaadinde bulunulmasını önerir (Aristo, 1946: 178 [1330a]).⁴⁴ Yine vasiyetnamesinde kölelerinden birinin hemen ve dördünün kızının evliliğinde azat edilmesini, diğer tüm kölelerinin ise “yaşları geldiğinde, hak ettikleri taktirde” azat edilmelerini ister (Diogenes Laertios, 2003: 214 [kitap V, paragraf 14–15]). Kimileri azatlığın Aristoteles’in doğal kölelik teorisini sakatladığını düşünür.⁴⁵ Aristoteles’in argümanı içinde doğal köleler kendi çıkarları göz önüne alındığında azat edilmemelidirler, fakat eğer bu gereğin bilincinde değillerse ve ödül olarak azatlığı arzuluyorlarsa, o taktirde arzularını

⁴³ Kölenin köleliği kabul etmeyeceğinin bir kabulü Platon tarafından verilir: “Şurası açık ki, insan huysuz bir yaratıktır; aslında köle ile özgür kişi ve efendi arasında bir ayırım yapmak gerektiğine göre, insan bu zorunlu ayrıma hiçbir zaman razı olmadığı ve olamayacağı için, köle zorlu bir maldır” (Platon, 1998a: 187–188 [777b–c]). Smith Aristoteles’in neden bazı insanların despotik bir yönetim altında acı çekmeye layık olduklarını açıklamadığını söyler (Smith, 1983: 122). Aristoteles’in mantığı içinde kölelerin sınırlı zihinsel kapasiteleri yüzünden köleliği kabullenmeyecekleri söylenebilir.

⁴⁴ Maalesef bunun neden faydalı olacağını anlatacağını söyler ama anlatmaz.

⁴⁵ Brunt’a göre, Aristoteles azatlık vaadinden köle ve serflerin toplu halde tarımda çalıştığı ve dolayısıyla ayaklanma olasılıklarının bulunduğu bir bağlamda söz eder: Aristoteles azatlık vaadini tam da ayaklanmaya karşı bir çare olarak düşünmüş olabilir. Öte yandan Brunt direnişin düşünülmemeyeceği hane köleliği söz konusu olduğunda Aristoteles’in azatlık vaadi önerisini çelişkili bulur; Aristoteles vasiyetinde ya teorisine aykırı davranmıştır ya da eğitim ile kölelerin kendilerini idare edebilecek noktaya geldiklerini düşünmektedir ki bu da zaten sadece doğal efendi-köle ayırımı bulanıklaştırır (Brunt, 1993: 372–373). Fisher de azatlık teşvikinin doğal kölelik teorisinden çelişki olduğunu (hatta teorisinin en açık çelişkisi) söyler. Eğer köle kölelikten faydalanıyorsa azat bırakma onu bu faydalardan mahrum bırakacağı için adil değildir. Yok eğer özgür olma potansiyeli vardı ise o taktirde de başından beri köle olarak değil de terbiye isteyen bir çocuk gibi davranılması gerekirdi (Fisher, 2001: 97).

karşılmak efendinin çıkarına olur.⁴⁶ Aristoteles'in mantığı içinde tam da kölelerin bu gereğin bilincinde olmamaları doğal köle olduklarını gösterir ve doğal kölelik teorisine göre azatlık vaadi aslında sadece efendinin çıkarına değil, verilmeseydi maneviyatı bozulacak ve belki isyan edecek olan doğal kölelerin de çıkarına gelir. Azatlık vaadi zihinsel kapasitesinin sınırlılığı yüzünden köleliğe katlansın diye bir teşvik olarak verilir.⁴⁷

Aristoteles'in teorisinin içsel tutarlılığı uygulanmasındaki problemleri çözmeye yetmez. Doğa insan ve hayvan, yetişkin ve çocuk arasında akıl bakımından kesin ayırım yapmıştır, ama tabiatça hür ve tabiatça köle arasında ayırım o kadar kesin görünmez. Bazı köleler “ruhça” hür kişiler gibi olabilirler (Aristo, 1944: 16 [1254b]), “köle veya hür durumda bulunan bazı kimseler gerçekte tabiattan köle veya hür değillerdir” (Aristo, 1944: 18 [1255b]). Bu sebeple, köleliği reddedenlerin “bir bakımdan haklı oldukları”ni teslim eder, zaten köle ve kölelik kelimelerinin de iki ayrı anlamda kullanıldığını belirtir: bir tabiattan köle olanlar, bir de kanunen sonradan köle haline gelenler (Aristo, 1944: 16 [1254b–1255a]). Köleliğin “konvansiyonel” değil “doğal” olduğunu ileri sürerken Aristoteles'in karşılaştığı ve kabul ettiği başlıca problem kölelerin sıklıkla savaşlardan elde edilmesidir ki bu sıklıkla zihinsel kapasite bakımından yanlış insanların köleleştirilmesine neden olur. Savaşta zaferin kazananların üstünlüğünü gösterdiği varsayılsa bile, ki Aristoteles'in bundan kuşkusu vardı, köleleştirilen savaş esirlerinin bir çoğu açıkça doğal köleliğe layık aşağı insanlar olmayacaktır. Harpten meydana gelen köleliği kanun meşrulaştırırsaydı, o zaman “en yüksek kimselerin tesadüfle kendileri veya babaları esir düşmüş veya satılmış olmakla köle olmaları gerekecekti” (Aristo, 1944: 17 [1255a]).⁴⁸ Aristoteles “maddi kudretçe” üstün olanın kazandığı bir savaştan doğan köleliği kabul etmez; ama “erdem” bakımından üstün olan taraf için bunu meşru görür (Aristo, 1944: 16–17 [1255a]). Savaş köleliği tabiattan üstün olanın hakkı, aşağı olanın layıkıdır. Harp sanatı “tabiat tarafından boyun eğmesi mukadder olduğu

46 Aristoteles'i tutarsızlıktan kurtaracak bu ip ucunu Brunt verir, ama önemini küçültecek biçimde parantez içinde (Brunt, 1993: 373).

47 Smith Antik Yunan'da azatlığın, Roma'dan farklı olarak, özgür bir yurttaşın koruması ve temsili altındaki bir statü olması dolayısıyla özgürlükten farklılığına dikkat çeker ve bu statünün hâla kölede özgür yurttaştaki muhakeme kudretinden yoksunluk anlamına gelebileceğine işaret eder (Smith, 1983: 115 [dipnot 22]). Oysa, köleyi sınırlı bir zihinsel kapasite ile tanımlayan doğal kölelik teorisi köleyi özgürlüğe layık görmez, teşvik olsun diye azatlık vaat eder.

48 Savaşta esir düşenlerin durumunu kanunun meşrulaştırdığını iddia edenleri çelişkili bulurken Aristoteles “ya harbin sebebi meşru değilse” diye sorar. Kastettiği köleliğe layık bir toplumun efendiliğe layık bir topluma savaş açmasıdır; yoksa iki eşit toplum arasındaki meşru olmayan savaş değil.

halde boyun eğmiyen insanlara karşı yapmaya mecbur olduğumuz” “bir nevi tabii elde ediş sanatıdır” (Aristo, 1944: 23 [1256b]). Ama savaşı “köle edilmeye müstahak olmıyan insanları köle haline sokmak amacı ile öğretmemeli”; “ancak köleliğe müstahak olanların efendisi olmağa çalışmalıdır” (Aristo, 1946: 192 [1333b–1334a]).

Köleliğe layık olduklarından meşru bir savaş ile köleleştirilecek olanlar kimlerdir? Aristoteles köleliğin Yunanlı olmayanlar için uygun olduğunda Platon ve 4. yüzyıl Yunan düşüncesi ile aynı konumdadır. Aristoteles’in etnik yargılarına göre Yunanlı olmayan Avrupalılar ve soğuk yerlerde yaşayanlar cesur olurlar ama zeka ve marifetlilik bakımından geridirler, dolayısıyla özgür ama politik organizasyona sahip olmadan yaşarlar; Asyalılar ise zeka ve marifet hünerlerine sahiptir ama cesaretleri kıttır, onun için daima hüküm altındadırlar, köledirler (Aristo, 1946: 168 [1327b]). Tüm barbarlar Yunanlılara kıyasla daha köle ruhludur ve barbarlar arasında da Asyalılar Avrupalılardan daha köle ruhludur çünkü despotik yönetimi kabullenirler (Aristo, 1944: 147 [1285a]). Aristoteles’in Asyalıların köleliğe en layık oluşunu zihinsel kapasitede değil cesaretle kusura bağlaması köleliği zihinsel kapasitede eksiklik olarak tanımlaması ile açık bir çelişki oluşturuyor gibi görünür.⁴⁹ Aristoteles’in etnik yargıları temelsizdir ve onun çapında birinde görüldüğünde bu ancak barbarların köleleştirilmesini meşrulaştırmaya yönelik ideolojik bir çaba anlamına gelir.⁵⁰ Dahası Aristoteles Yunanlı kabileler arasında bazılarının yalnız zeki ve bazılarının yalnız cesur olduğunu ve bazılarının her iki vasfa sahip olduğunu söyler (Aristo, 1946: 168–169 [1327b]). Ama sadece tek vasfa sahip olanların köleliğe layık oldukları pasajda belirtilmez, ki bu da ideolojik davranışının bir göstergesidir.

Aristoteles’in doğal kölelik teorisi gerçekte iki varsayıma dayanır: kimileri kendilerini idare edemeyecek ve dolayısıyla köleliği hak edecek kadar muhakeme kudretinden yoksundur ve barbarlar doğal olarak köleliğe layıktır. İkisi de temelsizdir.

49 Fisher bunun açık bir çelişki olduğundan emindir (Fisher, 2001: 96). Schlaifer burada bir çelişki olmadığını bir dil sorunu olduğunu düşünür. Köleyi ayırt eden “muhakeme kudreti” yokluğudur ki muhakeme kudreti Asyalıların sahip olduğu “zeka ve marifet”ten hem farklı hem de üstündür (Schlaifer, 1936: 193). Smith ise Schlaifer’in problemden kaçınmak için yaptığı gibi Asyalılara sadece teknik zeka atfının Aristoteles’in ilgili pasajlarından çıkamayacağını düşünür (Smith, 1983: 111).

50 Brunt’a göre Aristoteles’in kişisel ilişkilerden tanıdığı eğitilmiş Yunanlıların barbar kökenli kölelere üstünlüğü iki tür insan arasında radikal ayrım yapan teorisine itirazları görmesini muhtemelen engellemişti (Brunt, 1993: 380–381). Oysa Aristoteles çapında birinin kişisel gözlemlerine yenileceğini düşünmek zordur.

V

Yunanlılar (sonradan Romalılar da) eski güzel günlerde insanların köleler olmaksızın mutlu bir hayat sürdükleri inancına sahiplerdi. Yunanistan'ın kimi kırsal yerlerinde hasat sonrasında boş zamanında köle ve efendilerin birlikte katılarak eski eşitliği yeniden yarattıkları festivaller vardı. Homeros'un *Ilyada*'sında veya Hesiodos'un *İşler ve Günler*'inde olsun, İ.Ö. 5. yüzyıl sonlarında halkı eğlendirmek için icra edilen masalsi komedilerde olsun, eski Altın Çağ tasvirlerinde değişmeyen bir özellik doğanın mucizevi cömertliği ve kendi kendine işleyen mucizevi araçlar sayesinde insan emeğine gerek olmamasıydı (Vogt, 1974c: 27–29).⁵¹ Bu ütopyalara devrimci bir karakter atfetmek olanaksızdır, zira geçmiş ve gelecek somut tarih içine değil mitsel bir geçmişe yerleştirilmiştir (Cambiano, 1987: 25–26).⁵² Aynı şekilde İ.Ö. 4. yüzyıl tarih eserlerinde de köleliğin yokluğu tarih dışı zamanlara yerleştirilmiş görünür (Cambiano, 1987: 26). Fakat daha da önemlisi, masalsi komedilerde köleliğin olmadığı ütopyik tasvirler olsa bile tarif edilen bolluk toplumu olduğu için çok anlamlı değildi, zira kölelere zaten gerek yoktu. Bu bakımdan politik komedi yazarı Aristophanes (İ.Ö. ?445–380) bu tarz ütopyalarla alay eder görünür. Yokluklar dünyasında kölelik zorunludur. *Kadınlar Meclisi*'nde anılan komünist toplumda sadece kiminin az kiminin çok köle sahibi olmasına son verilecektir. *Varlık*'ta, herkesin zengin olduğu yerde hiç kimse kendini insanları köle pazarında satmak üzere kaçırmanın taşıdığı tehlikelere atmamak istemeyecektir (Vogt, 1974c: 30–31). Sadece İ.Ö. 3. yüzyılda Iambulus tarafından tarif edilen Hint Okyanusu'nda hayali bir adada yaşayan toplulukta köleliğin dışlanması farklı bir örnek oluşturur. Burada tüm yurttaşların

51 Homeros kendi kendine hareket eden tekerleklerle sahip üç ayaklı sehpalardan söz eder: “Hephaistos'u körükleri arasında çalışır buldu,/ kan ter içinde gidip geliyordu o yana bu yana,/ üç ayak yapıyordu tam yirmi tane./dayayacaktı onları sarayının dik duvarına,/ her üç ayağın altına altın tekerlekler koymuştu,/ kendi kendilerine girsinler diye tanrıların toplantısına,/ sonra yine gerisin geri eve dönsünler diye,/ görülmeye değer şeylerdi bunlar.” Başka bir yerde de kadın-hizmetkârlara benzeyen altından yapılmış varlıklar anılır: “efendilerine yardım ediyordu altından iki uşak/ bunlar benziyordu canlı kızlara./ Akıl vardır onların içinde,/ sesleri vardır onların, güçleri,/ ölümsüz tanrılar vermiştir onlara iş görme gücü.” (Homeros, 1975: 452 [mısra 372–378] ve 454 [mısra 417–420]). Hesiodos ise şöyle yazar. “Onlarını, meyva veriyordu bereketli toprak/ Kendi kendine, çeşitli ve bol; seve seve./ Bakıyorlardı rahatça işlerine her türlü bolluk içinde;/ Çoktu koyunları, bahtlı tanrılar seviyorlardı onları.” (Hesiodos, 1948: 7 [mısra 117–120]).

52 Vogt ise iyimser bir tonla masalsi komedilerde tarif edilen cennetin sadece en uzak bir geçmiş için değil, mutlu bir gelecek için de kurgulandığını düşünür (Vogt, 1974c: 29).

mütevazi bir hayatın gereği işleri eşit biçimde bölüşmesinden ötürü köleliğe yer yoktu (Vogt, 1974c: 36–37). Iambulus’un ütopyasını farklı kılan tasvir edilen bir bolluk toplumu olmamasına rağmen köleliğin dışlanmış olmasıdır, ama bu da mütevazi bir hayat pahasına olacaktı.

Tüm bu ütöpik tasvirler bize ütöpik olmayan gerçek bir toplumda Aristoteles’te bir düşünürün temelsiz varsayımlara razı olarak köleliği niçin savunduğunu gösterir: Her alet “Hephaistos sephaları gibi kendine ait işi kendiliğinden yapabilseydi, bir el tarafından idare edilmeden mekik dokuyabilseydi, mızrap kendiliğinden harpa dokunabilseydi ne ustaların işçiyne ne de efendilerin köleye ihtiyacı olurdu” (Aristo, 1944: 12 [1253b]). Aristoteles’e göre köle temel toplumsal birim olan ailenin asli bir ögesi, kurucu bir unsurdur. Tam bir aile “kölelerle hür kişilerden mürekkeptir” (Aristo, 1944: 10 [1253a–b]).⁵³ Ailenin mülke ihtiyacı vardır, mülk ise birçok aletlerden oluşur. Aletler çeşit çeşittir; bazıları canlı, bazıları cansızdır. Köle de bütün diğer aletler gibi bir alettir. Aile yapısında köle “canlı bir mülk”tür. Alet denildiği zaman umumiyetle kastedilen istihsâl aletleridir. Mesela mekik, örneğin bir elbise veya yataktan farklı olarak, üretimden başka bir işe yaramaz. Mülk ise kendi başına yararlıdır, eyleme yarar, efendinin hayatına hizmet eder.⁵⁴ Buradan Aristoteles’in kölenin nasıl kullanılması gerektiğine dair kanaatini öğreniriz. Bir mekik kâr amacıyla gece gündüz kullanılabilir, ama bir şey üretmeyen elbise veya yatak ancak günün bir kısmında kullanılabilir. Dolayısıyla efendinin yapması gereken kölenin emeğini son haddine kadar istismar etmek değildir (McClelland, 1996: 61).⁵⁵ Aristoteles’in ideal yurttaşının esas uğraşı ekonomik değildir, bir sermayedar gibi zihnini yatırımlarını genişletecek işlere yormaz, mütevazi bir mülk ve geçim araçları ona yeter.⁵⁶ İdeal bir devlette yurttaşların erdemli bir hayat sürdürebilmeleri için ticaret, zanaat ve hatta çiftçilik gibi zorunlu ama aşağılık ve zaman tüketen işleri yapmamaları gerekir. Ama yurttaşların mutlaka iyi bir durumu garantileyecek mülke ihtiyacı vardır. Bu mülkte çalışmak suretiyle yurttaşlara erdemli bir hayat sürmek için gerekli boş zamanı sağlayacak olanlar kölelerdir. (Aristo, 1946: 173–174 [1328b–1329a]). Aristoteles’in ideal yurttaşı siyaset ve

53 “Ailenin en küçük parçaları ise efendi ile köle, koca ile karı, baba ile çocuklardır.” Aynı yerde [1253b].

54 Bu kısım biraz karışık olduğundan iki çeviriden de takip etmekte yarar var: (Aristo, 1944: 11–12 [1253b–1254a]); (Aristoteles, 1983: 12).

55 Aristoteles’in ayrımını kimi yorumcular efendinin mümkün en yüksek karşılığı beklediği acımasız sömürüye dayalı yatırım amaçlı kölelik karşısında kölenin hane üyesi sayıldığı daha ılımlı ev köleliğinin bir savunusu olarak değerlendirirler. Aynı yerde.

56 Bkz. (Aristo, 1944: 24–29 [1256b–1257b]).

felsefe ile ilgilenen bir yurttaşdır; ve ancak köleler sayesinde yurttaşlar “kendilerini felsefe veya siyasete verebilirler”di (Aristo, 1944: 20 [1255b]).

VI

Antik Yunan düşüncesinde kölelere iyi davranılması önerisi/savunusu sıklıkla karşımıza çıkar. Bunların bir kısmı adalet temelliydi. Kimileri bunu kurum olarak köleliği meşrulaştırmanın yegane ölçütü olarak kullandılar. Aristoteles’in *Politika*’sından öğrendiğimize göre kimileri güç/zor ile adaleti birbirinden ayırabilmek için adaleti iyilik işlemek olarak tanımlıyorlardı (Aristo, 1944: 17 [1255a]). Bunlara göre köleliğin kökeni (köleliğe düşülen koşullar, tarafların karakteri) kurumu ne meşrulaştırır ne de mahkum ederdi; bunu belirleyecek olan hükmedişin karakteriydi. Düzgün ve adil bir hükmediş kölenin gönlünü (*eunoia*) kazanandır. Erdem ve iyiliğin (*arete*) varlığını kanıtlayan ve dolayısıyla köleliği gerçekten meşrulaştıran budur (Schlaifer, 1936: 204, 187). Platon, genel ve görelî olarak efendi ile köle arasındaki statü farkını korumak için sert tedbirlerden yana olmakla beraber, kölelere karşı haksızlık yapılmamasını öğütler. Bu “yalnız onlara iyilik olsun diye değil”, daha çok efendilerin çıkarına olduğu içindir. “Çünkü yalancılıktan değil, yaradılıştan adalete saygılı olan ve adaletsizliği gerçekten nefretle karşılayan kişi, kolayca haksızlık yapabileceği insanlar arasında belli olur; kölelere karşı tutumunda ve davranışında dinsizlikten ve adaletsizlikten uzak duran, erdem tohumları ekmeye son derece yetkin olacaktır” (Platon, 1998a: 188 [777d–778a]).⁵⁷ Aeschines ve Demosthenes gibi İ.Ö. 4. yüzyıl Atina hatipleri de köleleri aşağılamaya karşı yasanın anlamını çok benzer bir çerçevede yorumladılar ve savundular. Aeschines’e göre kanun koyucunun kaygısı köleler değildi, özgür yurttaşları birbirlerine karşı aşağılamadan uzak durmaya alıştırmaktı, zira bir başkasını aşağılayan kimse demokratik yurttaşlığa uygun bir kişi değildi. Demosthenes’e göre de kanun kimin kurban olduğu ile değil edimin doğası ile ilgiliydi. Alışmış ve ıslah olmaz aşağılayıcılar sıradan, yoksul yurttaşların da haklarına saldırabilirlerdi (Fisher, 1997: 71–72).

Kimi savunularda siyasal kaygılar ön plandaydı. Pseudo-Ksenophon *Atinalıların Devleti* (yaklaşık İ.Ö. 424) adlı eserinde Atina’da kölelerin görelî refahından söz eder ve köleleri “özgür de bırakarak çok zengin olmak mümkündür” der. “Kölelerin refah içinde yaşadıkları yerde korkuya yer yoktur. Oysa Lakedemion’da köleler endişe yaratmaktadırlar. İşte bu yüzden biz de

⁵⁷ Bu pasajda erdem tohumlarının nereye ekilmesinin gerektiği tam açık değildir. Köle mi, efendiye mi, yoksa topluma mı? Belki de tam açık olmaması üçü birden kastedildiğindedir. Zira sonuç da gerçekten böyle olur.

özgür insanlarla köleler arasında eşitliğe dayalı bir düzen oluşturmuş bulunuyoruz” (Lengelle, 1993: 66–67). Demosthenes ise köleleri aşağılamaya karşı yasayı savunurken Atinalıların bu yasanın Yunanistan’da ne kadar uygar (*hemeroi*) ve insancıl (*philanthropoi*) kimselerin de bulunduğunu gösterdiğini, ki bunun yalnız tüm Yunanlılar üzerinde değil barbarlar üzerinde de etkisi olduğunu vurgular. Yani yasa Atina’nın Yunan ve barbar halklar üzerindeki emperyal egemenliğine hizmet ediyordu (Fisher, 1997: 72–73).

Üçüncü bir öneri-savunu tarzı ise köle yönetiminin iktisadi verimliliği ile ilgilidir. Ksenophon (İ.Ö. 426–355) bir çiftliğin nasıl verimli şekilde işletileceğini tartıştığı *Oiokonomikos* adlı eserinde çalıştırılan köleleri ödüllendirmenin avantajlarını vurgular. Her şeyden önce, “kölelere birer vahşi hayvan gibi davranılması ve böylece onlara boyun eğdirilebileceği” fikrine karşı çıkar: “Gerçekte, onlara istedikleri kadar yiyecek sağlayarak da başarılı olabilirsiniz. Öte yandan, yaratılışları gereği hırçın olanları ise sırtlarını sıvazlayarak kazanmak mümkündür” (Malay, 1990: 291–292). Ksenophon karakterleri bakımından köleler arasında ayırım yapar: sıradan köleler maddi teşviklerle itaatkâr kılınabilir, sıradışı özellikleri sebebiyle idari işler için eğitilmek üzere seçilenler ise övgü ve onurlandırmaya yanıt verirler (Fisher, 1997: 56–57). Aristoteles’in öğrencilerinden birine ve belki de kendinden sonra Akademia’nın başına gelen Theophrastos’a ait olan *Oikonomika* adlı eserde insani yaklaşım ile verimlilik yaklaşımı bir arada savunulur: “İki tür köle vardır: yönetici ve işçi. Eğitimin genç insanlara kişilik kazandırdığını bildiğimizden, eğer kölelere yöneticilik gibi özgür insanlara özgü görevler vermek niyetinde isek, önce onları eğitmemiz gerekir. ...Özgür insanların gördüğü işlerle görevlendirilen kölelere insanca davranmak, işçilere ise daha çok yiyecek vermek gerekir. ...Her kölenin net bir gelecek (*telos*) umudu olmalıdır. Onlara ödül olarak, zamanı açık seçik belirtilmiş bir özgürlük vaat etmek hem insancıl, hem de kârlı bir yoldur” (Malay, 1990: 292–293).

ANTİK YUNAN KÖLELİĞİNİ YARGILAMAK

I

Felsefenin bu kadar geliştiği, toplumu akılcı ilkelerle düzenlemekte bu kadar iddialı, bilgeliği ile bu kadar övünen bir toplumun düşünürleri köleliğe nasıl razı olmuştur? Köleliğin ilgasını istemeyişleri o günkü tarihsel-toplumsal şartlarda ve özgüllükleri içinde meşru muydu? Antik Yunan köleliği üzerine yapılan modern değerlendirmeler bize empati kurmamızı sağlayacak yaklaşım ve argümanlar sunar.

Antik Yunan hukukunda köle alınır satılır bir meta olarak bir mülktür. Bazı sosyolog ve tarihçiler kölenin aynı zamanda bir insan olduğu ve/veya

efendinin kölesi üzerindeki haklarının yasalar tarafından sıklıkla sınırlandırıldığından hareketle bunu reddetmişlerdir. Oysa kölenin insan olması mülk olduğu gerçeğini değiştirmez, sadece özel bir mülk, Aristoteles'in deyişiyle "canlı" bir mülk olduğunu gösterir. Finley kölenin bir mülk olduğunu etkili şekilde savunur. Efendinin köle üzerindeki hakları kölenin çocuklarına da uzanmaktadır (bir hayvan üzerinde olduğu gibi). Köle azat edilse bile bu durumdan ancak yeni doğacak çocukları yararlanabilir, eski çocukları efendinin mülküdür. Aile efendi tarafından parçalanabilir (hayvan mülkte olduğu gibi). Köle sahibinin köle mülkü üzerindeki tüm haklarını kullanmayışı tek taraflı bir davranıştır, bağlayıcı değildir, daima vazgeçilebilirdir. Bahşedilen herhangi bir imtiyaz, bir iyilik geri alınabilir. Bir efendi kölesine verdiği sözden ötürü mahkemeye verilemez, hatta azatlık dahi sıklıkla olduğu gibi pek çok biçimde sınırlandırılabilir. Verilen teşvikler, örneğin azatlık vaadi, daima beklenen belirli davranış biçimleri karşılığındadır. Teşvikler geri alınmamışsa, bu kural olarak anlaşmalara uymamanın kölelerden elde edilecek faydayı azaltacak olması yüzündendir (Finley, 1980: 74–76). Bununla beraber Finley, temel kaygılarından biri olarak köleyi serften ve özgür işçiden ayırmak için, kölelik durumunu kölenin sadece emeği veya emek gücü üzerindeki değil kişiliği üzerindeki kontrolünü de tamamen kaybetmesi olarak tanımlar (Finley, 1980: 74). Finley'in kaygısı yerinde olmakla birlikte, aslında kölenin kaybettiği şey "total" değildir. Üstelik sadece efendi tarafından bahşedilmiş imtiyazlar değil yasalar tarafından verilmiş haklar da söz konusudur. Gerçi yasal haklar *polis* tarafından tek taraflı olarak verilmişti ve geri alınabilirdi, tıpkı devlet tarafından tek taraflı olarak tanınan hayvan hakları gibi. Ama yine de varlıkları önemlidir ve kölenin kişiliği üzerindeki tüm haklarını mesela onurunu tümüyle kaybetmediğini gösterir.⁵⁸ Köleler üzerindeki hakların sınırlandırılmasına gelince, bu da mülk olma durumu ile çelişmez. Finley'in hatırlattığı üzere, insanlık tarihi boyunca mülkiyet hakları aslında hemen hemen hiçbir zaman sınırsız olmamıştır. Mülkiyet tarihsel bir kategoridir (Finley, 1980: 73).

Kölelere akıl sahibi varlıklar olarak insanlara özgü belirli hakların tanınmış olması köle kavramının yanlış biçimde reddedilmesine neden olabilmıştır. Örneğin Zimmern'e göre eğer bir kölenin mülk sahibi olmasına ve akit yapmasına izin veriliyorsa artık o bir köle değildir, bir insan haline gelmiştir. Bundan çıkan sonuç Antik Yunan toplumunun bir köle toplumu olmadığıdır. Westermann teorideki köleliğin, yani hukuki şahsiyetten ve mülkten tamamen yoksunluk durumunun, tarih boyunca pratikte nadiren

58 Fisher hem kölelerin bir tür özgürlüğe sahip olduklarını söyleyen literatürde bir geçerlik bulur hem de Patterson'da bulunan köle üzerindeki "total" hakimiyet fikrine katılır (Fisher, 2001: 3, 6).

mevcut olduğunu belirterek buna karşı çıkar. Ancak mahkumların hapsedilişinde insanlar tamamen haklarından mahrum edilebilir ve dolayısıyla tamamen köleleştirilebilirler. İnsanı tam bir köle tâbiyetine zorlamanın olanaksızlığı tam da kölelik kurumunun doğasına içkin temel bir çelişkiyi gösterir (Westermann, 1943: 2). Westermann Antik Yunan toplumunun köle toplumu olduğundan kuşku duymaz. Bununla beraber Antik Yunan’da köleliğin, başka hiçbir esaret sisteminde görülmeyen gevşekliğinden hareketle, özgüllüğünü vurgular. Her şeyden önce manüfaktür alanında çalışan kölelerin “ayrı” yaşaması, yani efendisinden farklı bir yerde ikâmet etmesi ve efendisine yaptığı işten bir pay ödemesi, ayrıca kölelerin özgür yurttaşları tutuklama yetkisi ile donanmış silahlı kolluk gücü olarak istihdam edilmeleri ve *eranoî* denen hayır klüplerinin bir türünün kölelere özgürlüklerini satın almak için borç para vermeleri Antik Yunan köle toplumunun özgüllükleridir. Westerman’a göre Yunanlılar için köleliğin anlamı bir dizi haklardan yoksunluk durumuydu. Azat edilmenin anlamında görüldüğü üzere, bu haklar kendi kendinin efendisi olmak, bir başkası tarafından mülk olarak ele geçirilemez olmak, eylem özgürlüğüne sahip olmak, hareket özgürlüğüne sahip olmaktı. Kolluk gücü olmak ve ayrı yaşamak uygulamalarında ve azatlık formülasyonunda görüldüğü üzere, kölelik özgürlükten keskin bir çizgiyle ayrılmamıştı. Yunanlı kafasına göre özgürlük bölünmez bir bütünlük değildi. Dolayısıyla azat edilmiş biri tümüyle özgür olmayabilir ve bir köle de özgürlüğün bazı kısımlarına sahip olabilirdi. Bunlara ek olarak, kölelerin özgür yurttaşlara kıyasla bazı avantajları da vardı. Köle özgür yurttaşların askeri yükümlülüklerden ve özgür yurttaşların zamanını alan pek çok kamusal görevden muaftı (Westermann, 1943: 3–15). Westermann bu kısmi özgürlük ve avantajlardan şaşkıncı bir sonuç çıkarır: İtalya’da *latifundia* sisteminde görülen köle ayaklanmalarına karşın, Antik Yunan’da köle ayaklanmalarının yokluğunun sebebi büyük ölçüde bu özgürlükler ve avantajlardır. Borç para bularak özgürlüğünü kolayca satın alma olanağı varken köle neden ayaklansın? Şikayet yokluğu Westermann’a göre rızanın göstergesiydi (Westermann, 1943: 15–16). Halbuki Antik Yunan’da köle ayaklanmalarının yokluğunu kölelerin rahatlığından çok *latifundia* sistemindeki gibi bir arada çalışmamaktan kaynaklanan örgütlenme imkânı güçlüğüne bağlamak daha doğrudur.

Benzer bir şekilde Vogt da Atinalıların kölelere davranış biçiminin “oldukça ılımlı” olduğunu inkar edilemez bir gerçek ve dolayısıyla kölenin hayatının “katlanılabilir” olmuş olduğunu muhtemel görür (Vogt, 1974b: 4–5). Vogt efendi-köle ilişkisinde insanlık arar ve bunu en azından kölelerde bulur. Vogt’un dediği gibi antikitede yaygın kanaat kölelerin yalancı, güvenilmez, vefasız ve daima kaçmaya meyilli olduklarıydı. Oysa ona göre bu genel kuralın istisnaları olmak zorundaydı, zira aksi halde toplum varlığını sürdüremezdi. Efendilerinin “iyi niyet” ve “alâka”larına çalışkanlık ve adanmışlık ile karşılık

veren, kişinin mülkünü kolaylıkla emanet edebileceği, bakım ve eğitim için kendilerine teslim edilmiş bebek ve çocuklara derinden bağlı köleler vardı. Bir kölenin bu tür sadakat, vefa gibi duygularının saikleri cezalandırılmaktan korkma veya azatlık ümidi olarak belirse bile, hâla “nezih ve namuslu bir hizmetkâr” karşısında olduğumuz intibai ile kalırız. Bu tür duygu ve tutumlar, Vogt için, kölelerin kendilerinin özgür insanlara ait “moral dünya”ya girmeye muktedir olduklarını gösterir (Vogt, 1974d: 129–131). Vogt bakıcı ve eğitici (ve Roma’da hekim) olarak kölelerin efendileri ile kurmuş oldukları ilişkilerde onları nasıl gözettiklerini ve bu ilişkilerin gayrı-iradi biçimde nasıl yakınlık, güven ve dostluk doğurduğunu anlatır. Ezilenlerin “köleliğin üstüne” yükseldiği yerlerdir bu alanlar. Köleler kendileri için belirlenen bu görevlerden istifade ederek efendileri ile yakın ilişkiler kurmuşlar ve dolayısıyla en hayati anlarda “sınıf engelleri”ni aşmışlardır. Derin ve yok edilemez insani hislerden kirlenmiş bir sistemin kendi kendini temizlemesinin bir biçimi böylece doğmuştur. Vogt’a göre bu, kölenin düşman görüldüğü bir toplumsal yapının zayıflığını gösteriyor ve insanın insan için kutsal olduğu ebedi hakikatini hatırlatıyordu. (Vogt, 1974a: 103–121). Antik Yunan düşünürlerinde zor rastlanan bu insanlık betimlemesi eğer bir güzelleme değilse, köleliğin üstüne çıkma, sınıf engellerini aşmak terimleri ile konuşulduğunda en azından anlamsızdır. Zira her şeye rağmen efendinin zulmü, kölenin hıncı sürer gider. İnsani duygular toplumun üyeleri için gereklidir, ama köleler toplum üyesi olmaktan dışlanmışlardı ve köle kalmaları tam da yabancılar olarak dışlanmalarına bağlıydı. Efendi ve köle arasındaki bu sınırı delecek türden “insani” duygu ve ilişkiler, genel olarak, ilişkinin doğası gereği ne efendi tarafından arzulanır ne köle tarafından beslenebilirdi. İnsanın kendi iradesi dışında zorla düşürüldüğü bir durumda hâla moral bir varlık olarak kalabildiğinden yani içsel bir otorite ile moral eyleme yönelebildiğinden söz edilecekse bile bunu en fazla kölelik gerçeğinden kaçıp kurtulmayı ve kendini insan olarak hissetmeyi sağlayacak bir arzu olarak düşünebiliriz. Vogt’un yaptığı gibi, kölenin namusundan söz etmenin ve bunu yüceltmenin meşru bir anlamı olamaz.

Finley’in ünlü deyişi ile “özgürlük ve köleliğin el ele ilerlemesi” Antik Yunan tarihinin bir vechesidir. Önceki uygarlıklarda bireysel özgürlük yoktu ama kölelik de önemli bir role sahip değildi. Özgürlük gibi kölelik de bir Yunan keşfiydi. Hatta Antik Yunan’da en ileri ve bireysel özgürlüğün en yüksek düzeye ulaştığı *polisler* –*helot* sistem gibi melez biçimler yerine– taşınır mülk köleliğinin en fazla geliştiği *polisler*di. Fakat Finley kurduğu paralellikle olgusal bir durumu tespit etmek ister, yoksa Yunan uygarlığının demokrasi ve özgürlükler gibi yönlerinin kölelik kurumunun varlığına bağlı olduğu gibi bir sonuç çıkarmaz. İşe yarar soruyu kölelik kurumunun neye yol açtığı değil, nasıl işlediği olarak ortaya koyar (Finley, 1959: 160–164). Oysa bu aslında kurumu anlamamızı güçleştirir. Özgürlük ve kölelik arasındaki ilişkinin ve ikisini

birden ilerleten şartların ne olduğunu açıklamak gerekir. Osborne Atina'da köleliğin aristokratik önyargılardan kaynaklandığı, aslında ekonomik olarak irrasyonel olduğu ve sadece zenginlerin çıkarına işlediği ve Atinalıların demokratik prensiplerine de aykırı olduğu yönündeki iddialara karşı köleliğin tam tersine o günün şartlarında ekonomik olarak rasyonel olduğunu ve o günkü şartlarda demokratik prensipler ile çelişmediğini, tam da belli bir azınlık için demokrasinin kölelik üzerinde durabileceğini savunur. Ayrıca Osborne'a göre sadece kölelerin varlığı yurttaşlar arasında eşitlik varsayımının sürmesini sağlayabilirdi. Köleler olmasaydı bazı yurttaşlar diğerlerinin hesabına çalışmak zorunda kalabileceklerdi ve başkaları için çalışmak zorunda olanlar kuşkusuz eşit yurttaşlar sayılamazlardı (Osborne, 1997: 27-43). Bu noktada antikitedeki moral kaygının köle emeğine dair değil, sadece kölelere kötü davranılmasına dair, insan davranışındaki aşırılıkların toplum için zararlı etkilerine dair olduğu vurgulanmalıdır. Westermann 18. ve 19. yüzyıllarda kölelik kurumuna karşı gelişen moral tiksintinin Antik Yunan'da ortaya çıkmamış olmasını köleliğin iki farklı yerde iki farklı biçiminin olmasına ve Antik Yunan'daki biçiminin gevşekliğine bağlar (Westermann, 1943: 16). Oysa bu tiksintinin yokluğunu antik dönem şartlarında köle emeğinin verimliliğine ve dolayısıyla gerekliliğine bağlamak gerekir. 18 ve 19. yüzyıllardaki tiksinti tam da artık köle emeğinin verimsizliğine ve kapitalist çalışma ahlakı üzerindeki olumsuz etkisine dayandırılıyordu. Örneğin Benjamin Franklin'e göre köleler onları kullanan aileleri bozmaktaydı, beyaz çocuklar böylece emek harcamaktan tiksintmeyi öğrenmekte ve hayatını çok çalışarak kazanacak kimseler olarak yetişememekteydiler. Aynı şikayet Tocqueville'in Amerika seyahati notlarında da vardı. Finley'in vurguladığı gibi, böyle bir eleştiri ancak çok çalışarak hayatını kazanmanın erdem olduğu kapitalist bir toplumda mümkün olabilirdi. Antikitede, tersine, gerçekten özgür bir insanın ideali tam da çalışmamaktır (Finley, 1980: 100).

Öyleyse Antik Yunan tarihsel-toplumsal şartlarında kölelik kaçınılmaz ve Antik Yunan uygarlığının temel bir kurumu olarak insanlığın ilerlemesi yolunda ödenmesi gereken bir bedel miydi? Vogt'a göre, her kim klasik Yunan'ı diğer uygarlıklarla karşılaştırır ve Hıristiyanlık ve Aydınlanma tarafından biçimlendirilen uygarlığına rağmen Batı Avrupa'da köleliğin ilgasına gidişin ne kadar zor gerçekleştiğini düşünürse, Yunan yaklaşımını takdir edecektir. Yine bugünün sanayileşmiş ülkelerinde her üretken kişinin bir makineyi, yani iki-üç düzine "görünmez teknolojik köle"yi yönettiği gerçeği dikkatten kaçırılmamalıdır. "Yunan köleliğini hem başkalarının pahasına da olsa kişinin tam ve aktif bir hayata sahip olmasını talep eden yaşamsal dirilik ve hem de iktidara kaba gücün amaçsız boşalımı olarak değil fakat düzen getirecek rasyonel bir enstrüman olarak bakan düşünme biçimi sebebiyle takdir edebiliriz. Kölelik hem bu temel yaşama arzusu hem de tinsel düşüncelere

adanmanın varolabilmesi için elzemdi.” “Hellenizme özgü bu güçler polisin mucizevi yaratılışını ve uygarlığını toprağın yoksulluğundan, iklimin merhametsizliğinden ve düşman bir dünyanın karşıtlığından söküp almakta başarılı oldu. Kölelik ve ona eşlik eden insanlık kaybı bu başarı için yapılmak zorunda olan fedakârlığın bir parçasıydı” (Vogt, 1974b: 25). Westermann’a göre ise Antik Yunan’daki yüksek kültür seviyesine kölelik kurumunun özgül biçiminden ötürü ulaşılmıştı. Bu kültürün çöküşü “özgür-ve-köle” emek sisteminin yerini toprağa ve loncaya zorla bağlanmış, hareket özgürlüğü olmayan emek sisteminin almasına denk düşmüştü (Westermann, 1943: 16). Bu yargılar bizi uygarlığın ve ilerlemenin anlamı üzerinde düşünmeye sevk eder. Bir uygarlığı yaratılmış maddi-manevi eserler ile mi değerlendireceğiz, yoksa refahın yaygınlığı ile mi? Yunan eseri büyüktü ama nüfusun dörtte birinin neredeyse hayvan gibi yaşaması pahasına. Yine, ne kadar ılımlı olursa olsun kölelik kurumundan Ortaçağ serflik ve lonca zanaatkarlığı kurumlarına geçiş tarihsel olarak bir ilerlemeydi. Çok sınırlı hareket özgürlüğünün ve toplumsal akışkanlığın kaybolmasına karşın serflik ve lonca sistemleri ile çalışan geniş yığınlara sosyo-ekonomik güvenlik gelmişti. Ortaçağ uygarlığı barbar toplulukları içine çekmek ve doğrudan üretici olarak köleyi serf ile değiştirmek suretiyle refahı nicel ve nitel olarak çok daha geniş bir ölçüğe yaymış ve sonraki modern kapitalist uygarlığın koşullarını yaratmıştır.

II (Sonuç Yerine)

Antik Yunan uygarlığını idealize etmenin gereği olmadığı açıktır. Antik Yunan ekonomik refahı ve siyasal demokrasisi önemli ölçüde kölelerin sırtında duruyordu. Antik Yunan düşüncesini idealize etmenin de gereği yoktur. Antik Yunan düşüncesi bilgeliği yüceltmişse de köleliği bunun koşulu görmüş, kölelerin dahi bilge olabileceğini kabule meylettiğinde de köleliği dışsal bir durum olarak problemleri görmemiştir. Özel de olsa köle bir mülk olarak, içsel ve/veya dışsal bakımdan yarı-insan yarı-hayvan bir varlık olarak kategorize edilmiştir. O günkü şartlar içinde başka türlü de zordu. Ama düşünürler sıklıkla mevcut koşulların ötesine gidebilen bir tahayyül gücü ile karşımıza çıkar. Platon bilgelerin yöneteceği bir devlet tahayyül etmekle kalmamış, koruyucular sınıfının duygu ve amaç birliğini sağlamak için aralarında ortak bir cinsel hayat ve çocukların ortak sahiplenilmesini önerecek kadar ileri gitmişti. Zenon özel mülkiyetin ve kadın-erkek eşitsizliğinin olmadığı bir toplum tasarlamıştı. Köleliğe gelince mevcut gerçekliğin ötesine geçecek tahayyül gücünün kalmadığı görülür.

Fakat Antik Yunan’ı yargılamak sorunu tüm insanlık tarihini yargılamak sorunundan ayrı düşünülemez. Antikiteden 19. yüzyıla kölelik evrensel bir kurum olarak varlığını sürdürmüştür. Hıristiyanlık ve İslam gibi büyük ahlaki

dinler kölelere iyi davranılmasından öte kurumun ilgasını savunmamışlardır. Köleliğin ötesini düşleyecek bir tahayyül gücü dahi antikiteden sonraki tasarımlarda ve ütopyalarda hemen hiç yoktur. Köleliğin ilgasına dair modern talepler ise kölelerin insan olarak haklarından ziyade ekonomik kaygılarla temellendirilmiştir.⁵⁹ Aslında modern insan hakları nosyonu da, metafizik olarak temellendirilse bile, ekonomik rasyonalitenin bir ürünü ve türevidir. Teşebbüs gücünden beklenen yararın gereği olarak insanların eşitliği, özgürlüğü ve nihayet potansiyellerini gerçekleştirecek sosyal fırsatlara sahip olma zorunluluğu kabul edilmiştir. Yine de, bugün de ekonomik refahı üretenlerin ondan hak ettikleri payı almadıkları, özgür işçinin modern köleden başka bir şey olmadığı ileri sürülebilir; evrensel yurttaşlık nosyonuna dayanan modern demokrasilerin ise –işyerinde demokrasi dahil– yurttaşların gerçek katılımını sağlamadığı anlamında mutlak demokrasi olmadığı kesindir. İnsanlık tarihi öyle gösteriyor ki, hayvanlar arasındaki çıplak güç ilişkisinden insanlar arasındaki her bireyi moral bir varlık olarak alan gerçekten özgür ve gerçekten eşit ilişkilerin kuruluşuna geçiş, kısaca hayvanlıktan insanlığa geçiş, ekonomik şartlar tarafından koşullanıyor. Bilgeliği değil ortak aklı egemen kılacak bu geçiş ne yazık ki bizi hayvan doğamıza mahkum kılan yoklukların sona ermesine bağlı görünüyor.

Kaynakça

- AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali (2004), *Kent Devletinden İmparatorluğa* (Ankara: İmge Kitabevi, 4. Baskı).
- AKARSU, Bedia (1982), *Ahlak Öğretileri* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 3. Basım).
- ARISTO (1944), *Politika* (İstanbul: Maarif Vekaleti) (Çev.: Niyazi Berkes, Cilt 1).
- ARISTO (1946), *Politika* (İstanbul: MEB) (Çev.: Niyazi Berkes, Cilt 2).
- ARISTOTELES (1983), *Politika* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2. Basım) (Çev.: Mete Tunçay).
- ARISTOTLE (1998), *The Nicomachean Ethics* (Oxford ve New York: Oxford University Press) (İngilizceye Çev.: David Ross).
- BERVE, Helmut (1958), “Greklerde Kölelik Müessesesi,” *Eskiçağ Tarihine Dair Altı Konferans* (İstanbul: Yenilik Basımevi) (Çev.: Afif Erzen).
- BRUN, Jean (1997), *Stoa Felsefesi* (İstanbul: İletişim) (Çev.: Medar Atıcı).
- BRUNT, P. A. (1993), “Aristotle and Slavery,” *Studies in Greek History and Thought* (Oxford: Oxford University Press): 343-382.
- CAMBIANO, Giuseppe (1987), “Aristotle and the Anonymous Opponents of Slavery,” FINLEY, M.I. (ed.), *Classical Slavery* (London: Cass): 22-41.
- DAVIS, David Brion (1970), *The Problem of Slavery in Western Culture* (New York: Cornell University Press).

⁵⁹ Antikiteden 18. yüzyıla Batı düşüncesinde kölelik hakkında kapsamlı bir çalışma için bkz. (Davis, 1970).

- DIOGENES LAERTİOS (2003), *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları) (Çev.: Candan Şentuna).
- EURİPİDES (1943), *Hekabe* (Ankara: Maarif Vekilliği) (Çev.: Hamdi Varoğlu).
- EURİPİDES (2002), *Troyalı Kadınlar* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları) (Çev.: Sema Sandalcı).
- FINDIKOĞLU, Ziyaeddin Fahri (1945), *Ahlak Tarihi: Birinci Cilt, İlkçağ, Birinci Kitap, Sokrat* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları).
- FINLEY, M. I. (1980), *Ancient Slavery & Modern Ideology* (New York: The Viking Press).
- FINLEY, M. I. (1959), "Was Greek Civilization Based on Slave Labour?," *Historia*, 8: 145-164.
- FISHER, Nick (1997), "Hybris, Status and Slavery," POWELL, Anton (ed.), *The Greek World* (London ve New York: Routledge): 44-84.
- FISHER, N. R. E. (2001), *Slavery in Classical Greece* (London: Bristol Classical Press, 2. Baskı).
- HERAKLEİTOS (2006), *Kırık Taşlar* (İstanbul: Bordo Siyah) (Çev.: Alova).
- HERODOTOS (1973), *Herodot Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi) (Çev.: Müntekim Ökmen).
- HESİODOS (1948), *İşler* (İstanbul: MEB) (Çev.: Suat Yakup Baydur).
- HOMEROS (1975), *İlyada* (İstanbul: Sander Yayınları, 3. Baskı) (Çev.: Azra Erhat / A. Kadir).
- HOMEROS (1978), *Odysseia* (İstanbul: Sander Yayınları, 2. Baskı) (Çev.: Azra Erhat / A. Kadir).
- IRWIN, T. H. (1997), "Plato's Objections to the Sophists," POWELL, Anton (ed.), *The Greek World* (London ve New York: Routledge): 568-590.
- JONES, A. H. M. (1956), "Slavery in the Ancient World," *The Economic History Review*, 9: 185-199.
- KRANZ, Walther (1994), *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar* (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2. Basım) (Çev.: Suat Y. Baydur).
- LENGELLE, Maurice (1993), *Kölelik* (İstanbul: İletişim Yayınları) (Çev.: Emine Su).
- MALAY, Hasan (1990), *Çağlar Boyu Kölelik* (Ankara: Gündoğan Yayınları).
- MCCLELLAND, J. S. (1996), *A History of Western Political Thought* (London: Routledge).
- OSBORNE, Robin (1997), "The Economics and Politics of Slavery at Athens," POWELL, Anton (ed.), *The Greek World* (London ve New York: Routledge): 27-43.
- PLATON (2006), *Devlet* (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 10. Baskı) (Çev.: Sabahattin Eyüboğlu / M. Ali Cimcoz).
- PLATON (1944), *Devlet Adamı* (İstanbul: Maarif Vekaleti) (Çev.: Behice Boran / Mehmet Karasan).
- EFLATUN [Platon] (1946), *Gorgias* (Ankara: MEB) (Çev.: Reyan Erben).
- PLATON (1943), *Timaios* (İstanbul: Maarif Vekaleti) (Çev.: Erol Güneş; Lutfi Ay).
- PLATON (1998a), *Yasalar* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2. Basım) (Çev.: Candan Şentuna / Saffet Babür, Cilt 1).
- PLATON (1998b), *Yasalar* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2. Basım) (Çev.: Candan Şentuna / Saffet Babür, Cilt 2).
- SABINE, George (1969), *Siyasal Düşünceler Tarihi 1* (Ankara: Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları) (Çev.: Harun Rızatepe).
- SCHLAIFER, Robert (1936), "Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle," *Harvard Studies in Classical Philology*, 47: 165-204.
- SMITH, Nicholas D. (1983), "Aristotle's Theory of Natural Slavery," *Phoenix*, 37: 109-122.
- OLON (1945), *Şiirler* (İstanbul: MEB) (Çev.: Suat Yakup Baydur).
- ŞENEL, Alâeddin (1982), *Siyasal Düşünceler Tarihi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları).
- VLASTOS, Gregory (1941), "Slavery in Plato's Republic," *The Philosophical Review*, 50: 289-304.

- VOGT, Joseph (1974a), "Human Relationships in Ancient Slavery," (1958), *Ancient Slavery and the Ideal of Man* (Oxford: Basil Blackwell): 103-121.
- VOGT, Joseph (1974b), "Slavery and the Ideal of Man in Classical Greece," (1953), *Ancient Slavery and the Ideal of Man* (Oxford: Basil Blackwell): 1-25.
- VOGT, Joseph (1974c), "Slavery in Greek Utopias," (1971), *Ancient Slavery and the Ideal of Man* (Oxford: Basil Blackwell): 26-38.
- VOGT, Joseph (1974d), "The Faithful Slave," (1966), *Ancient Slavery and the Ideal of Man* (Oxford: Basil Blackwell): 129-145.
- VOGT, Joseph (1974e), "The Structure of Ancient Slave Wars" (1957), *Ancient Slavery and the Ideal of Man* (Oxford: Basil Blackwell): 39-92.
- WESTERMANN, W. L. (1943), "Slavery and the Elements of Freedom in Ancient Greece," *Quarterly Bulletin of the Polish Institute of Arts and Sciences in America* (January): 1-16.