SİYASETTE ETİK VE YOZLAŞMA

ARİSTOTELES VE MACHİAVELLİ

Sultan KÖROĞLU

171108108

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Felsefe Anabilim Dalı

Felsefe Tezli Yüksek Lisans Programı

Danışman: Prof. Dr. Ahu TUNÇEL

İstanbul

T.C. Maltepe Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Şubat, 2022

SİYASETTE ETİK VE YOZLAŞMA

ARİSTOTELES VE MACHİAVELLİ

Sultan KÖROĞLU
171108108
Orcid: 0000-0003-2875-3525

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Felsefe Anabilim Dalı

Felsefe Tezli Yüksek Lisans Programı

Danışman: Prof. Dr. Ahu TUNÇEL

İstanbul

T.C. Maltepe Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Şubat, 2022



JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI

Bu belge, Yükseköğretim Kurulu tarafından 19.01.2021 tarihli "*Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge*" ile bildirilen 6689 Sayılı Kişisel Verilerin Korunması Kanunu kapsamında gizlenmiştir.

ETİK İLKE VE KURALLARA UYUM BEYANI

Bu belge, Yükseköğretim Kurulu tarafından 19.01.2021 tarihli "*Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge*" ile bildirilen 6689 Sayılı Kişisel Verilerin Korunması Kanunu kapsamında gizlenmiştir.

TEŞEKKÜR

Tez yazım aşamasında her an yanımda olan ve derin bilgisiyle aydınlanmamı sağlayan tez danışmanım Sayın Prof. Dr. Ahu Tunçel'e; bana kattıkları her bir değer için bütün hocalarıma; bu süreç içinde varlığını yanımda hissettiğim canım kızım, oğlum ve eşime; motivasyon kaynağım olan öğrencilerime teşekkürlerimi sunarım.

Sultan Köroğlu
Şubat, 2022

ÖZ

SİYASETTE ETİK VE YOZLAŞMA
ARİSTOTELES VE MACHİAVELLİ

Sultan Köroğlu
Yüksek Lisans Tezi
Felsefe Anabilim Dalı
Felsefe Yüksek Lisans Programı
Danışman: Prof. Dr. Ahu Tunçel
T.C. Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022

Aristoteles ve Machiavelli'nin siyaset anlayışları üzerinden etik ve yozlaşma kavramlarına yükledikleri anlamlar oldukça keskin ayrımlara işaret eder. Antik dönemin insanın mutluluğunu ve ortak yaşamını önceleyerek kurguladığı siyaset yaşamı Rönesans İtalya'sında, modern dünyada siyasetin anlamını belirleyecek biçimde şaşırtıcı bir değişime uğrar. Machiavelli'den itibaren yöneticinin çıkarlarına, kişiler yerine devletin büyüme ve refahına, güç siyasetine dönüşen yeni siyaset kavrayışı, siyasetin anlamına yönelik tarihsel bir kırılma olarak görülebilir. Antiklerin ve modernlerin siyaseti olarak ayrımlayabileceğimiz bu dönüşümde insan, iktidar ve yönetim ilkeleri açısından oluşan fark, aynı zamanda yozlaşmanın da kaynağına ilişkin ipuçları sunar. İnsanın "ortak ve mutlu yaşamını" önceleyen, "erdemli eylemlerde" bulunmanın gerekliliğini sürekli olarak vurgulayan Aristoteles'in siyaset yaşamı ve Machiavelli'nin "etik olan bütün değerlerden yoksun" tuttuğu, "koşulsuzca" bütün gücü teslim ettiği "mutlak iktidar" anlayışı arasındaki fark, yalnızca tarihsel bir değişimi ifade etmez, aynı zamanda bugün içinde yaşadığımız realist siyasetin kaynaklarına ve olması gerekenlere de ışık tutar.

Anahtar kelimeler: Aristoteles, Machiavelli, siyaset, etik, yozlaşma

ABSTRACT

ETHIC AND CORRUPTION IN POLITICS ARISTOTLE AND MACHIAVELLI

Sultan Köroğlu
Master's Thesis
Department of Philosophy
Philosophy Master's Programme
Advisor: Prof. Dr. Ahu Tunçel
T.C. Maltepe University Social Scienses Institute, 2022

The meanings attributed to the concepts of ethics and corruption by Aristotle and Machiavelli over their understanding of politics point to very sharp distinctions. The political life of the ancient period, which was constructed by prioritizing human happiness and common life, undergoes a surprising change in Renaissance Italy in a way that determines the meaning of politics in the modern world. The new understanding of politics, which, since Machiavelli, has transformed into the interests of the ruler, the growth and welfare of the state instead of individuals, and the politics of power, can be seen as a historical break in the meaning of politics. In this transformation, which we can distinguish as the politics of the ancients and the moderns, the difference in human, power and management principles also provides clues about the source of corruption. The difference between Aristotle's political life, which prioritizes the "common and happy life" of human beings and constantly emphasizing the necessity of "virtual actions", and the "absolute power" concept, which Machiavelli "deprives of all ethical values" and "unconditionally" surrenders all power. does not only express a historical change, but also sheds light on the sources of the realist politics we live in today and what should happen.

Key Words: Aristotle, Machiavelli, politics, ethic, degeneration

İÇİNDEKİLER

JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI ii
ETİK İLKE VE KURALLARA UYUM BEYANI iii
TEŞEKKÜR iv
ÖZ v
ABSTRACT vi
İÇİNDEKİLER vii
ÖZGEÇMİŞ viii
BÖLÜM 1. GİRİŞ 1
BÖLÜM 2. ETİK – SİYASET İLİŞKİSİ: ARİSTOTELES 8
2.1. Aristoteles'in İnsan Doğası Görüşü ve Etik Anlayışı 8
2.2 Bir Değer Olarak Siyaset ve Yozlaşma 21
2.3. Olanaklı Olan En İyi Siyasal Yönetim (*Politeia*) 31
BÖLÜM 3. MODERN SİYASETTE ETİKTEN KOPUŞ: MACHİAVELLİ 40
3.1. Machiavelli'nin İnsan Doğası ve Etikten Kopuş 40
3.2. Siyasetin Anlamının Değişmesi 49
3.3. Ahlak-Dışı Siyaset ve "Yozlaşma" 60
BÖLÜM 4. SONUÇ: 72
KAYNAKÇA 82

ÖZGEÇMİŞ

Sultan Köroğlu

Felsefe Anabilim Dalı

Eğitim

Derece	**Yıl**	**Üniversite, Enstitü, Anabilim/Anasanat Dalı**
Lisans	2017	İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi / Felsefe
Lise	1997	Anadoluhisarı Ticaret Meslek Lisesi

İş/İstihdam

Yıl	**Görev**
2010 – Halen	Öğretmen / Eğitim Danışmanı
1999 – 2010	Yatırım Uzmanı

BÖLÜM 1. GİRİŞ

Siyasetin sözlü insan ilişkileriyle kuruluşu ve özellikle günümüzde merkezi iktidarların ekonomik güç odağı haline gelişi, kuşkusuz yalan ve menfaat ilşkilerinin de en çok siyasal alanda kendisini göstermesine neden olur. Siyasetin bu kırılgan yapısı siyasal iktidarı yalan ve hileyle kolayca ele geçirilebilir kılmakla kalmaz, aynı zamanda ele geçirilen iktidarın da korunması ve kaybedilmemesi için gereken unsurların siyasal iktidarlar tarafından üretilmesine neden olur. Siyasetin insan ilişkileri alanında belirmesi, onun büsbütün yalandan ya da taraflı bakış açısından ayrılamayacağının göstergesidir; ancak bu yalanı koruyucu unsurları elde bulundurma ve yönetme gücüne sahip oluşu, peşisıra "yozlaşma"yı getirir. Ortak yaşamı kurması beklenen yöneticilerin toplumun iyileri yerine, kendi iyilerini ve bireysel çıkarlarını öncelemesi bu yozlaşmanın başlatıcısı olarak görülebilir. Bu durumda Machiavelli'nin özellikle vurguladığı gibi insan doğasının "bitmez tükenmez hırsı" yöneticiyi de ele geçirmekte ve "etik"[1] anlayışından tamamen uzaklaştırarak, ortak yaşamı kurması gereken insanları kişisel hırslarına kurban etmektedir.

"Ortak yaşamın" yadsınmasıyla beraber şüphesiz toplumsal yaşam da hızlıca yozlaşmaya başlar. Diğer bir deyişle siyasetçinin yozlaşması, halkın da yozlaşmasına neden olur. Ortak olanın siyasetçinin elinde yok oluşu, toplumsal alanda da her bir kişinin kendi adına düşünmesi ve bireyselleşmesine yol açar. Zaman zaman yasalara ya da siyasete güvensizlik, zaman zaman da ortak iyi yaşam idealine inançsızlık nedeniyle de olsa, toplumsal çıkarların ifadesi kamusal alandan uzaklaşma, aşırı bireyselleşmeyi beraberinde getirir. Bu durumda insanın, insan olmanın olanaklarını gerçekleştirdiği ortak yaşamdan soyutlanmasıyla yaşamın anlam arayışı da giderek sönümlenir. İnsanın siyaseti bilinçli bir anlam ya da varoluş tarzı yerine haz ve tutkularının tatmininin alanı olarak görmesi, yozlaşmanın en açık tanımıdır. Oysaki insan için yaşamı değerli kılan kendini var edebildiği, etik eylemlerin ve söylemlerin özgürce ifade edildiği toplumsal bir düzendir, daha açıkçası kamusal alanın varlığıdır. Ancak günümüzün siyaset anlayışı bu olanağı hiç düşünmeden insanın elinden çekip almaktadır.

---

[1] "Etik" ve "Ahlak" kavramları tez boyunca aynı anlamda kullanılmıştır.

Günümüz siyasetinin en önemli amacı "güç" ve "güce ulaşmayı olanaklı kılan herşey" olduğundan, bu uğurda yapılabileceklerin de sınırı ortadan kalkmış görünmektedir. Yaşamın anlamının tutku ve isteklerin tatmininde görüldüğü bugünde, yöneticiler de güç ve iktidarlarını sürdürmenin yolu olarak sıradan insana isteklerin tatminine yönelen seçenekler sunarlar. Böylece güce ulaşmaya çalışan yöneticiler giderek etikten uzaklaşırken, toplumsal değerleri de zayıflatırlar; bu durumda zayıflayan toplumsal değerlerle yozlaşma daha da hızlanır. Gücün "zenginlik" ve "ekonomik refah" gibi nesneler üzerinden şekillendiği günümüzde, insanca yaşam ideali ekonomik büyümeyle eşdeğer tutulur. Ekonomik büyüme ise kuşkusuz Marks'tan bu yana aslında eşitsiz, sömürüye dayanan bir ilişki biçimini gerektirir. Sonuçta azınlığın zenginliğinin, çoğunluğun yoksulluğuna dayandığı bir toplumsal düzende ortak değerler ve refah da dahil, birliktelik ruhu unutulur. Geriye kalan tek amaç ekonomik zenginliği elde etmektir. Aslında sıradan insan için bu yozlaşmadan çok yaşam mücadelesi olarak bile görülebilir. Bu mücadelenin kazananıysa elinde tuttuğu ekonomik zenginlikle siyasal iktidarı da ele geçiren yönetici sınıfıdır. Güç ve iktidarın daha fazla zenginlik gerektirmesi, nihayetinde servet edinme hırsına bürünen yöneticilerin bu uğurda halkın refahını gözardı ederek, sadece kendisinin ve kendi çıkarlarına hizmet eden bir azınlığın ekonomik refahını gözetmesidir. Kuşkusuz böyle bir siyasal ortamda "ortak iyi" yalnızca bir addan ibarettir.

Bu tezin amacı, çağın siyasal yozlaşmasına neden olan yönetim ve iktidar anlayışının kökenini ve nedenlerini ortaya çıkartmaktır. Böylesi bir amaç bizi Rönesans'ın büyük düşünürü Nicollo Machiavelli'ye geri götürür. Machiavelli *Prens* adlı eserinde gücün nasıl elde edildiğini gözler önüne sererken, Jean Jacques Rousseau'ya göre bizi yöneticilerin neler yapabilecekleri konusunda uyarır. "Machiavelli'nin de açıkça gösterdiği buydu. Machiavelli krallara ders verir gibi görünerek, uluslara büyük öğütler vermiştir" (Rousseau, 2012, s. 68).

> Machiavelli dürüst bir insan, iyi bir yurttaştı; ama Medicilere bağlı olduğu için, memlekete yapılan baskı içinde, özgürlük aşkını gizli tutmak zorundaydı. Caesar Borgia'yı, o iğrenç adamı kahraman olarak seçmesi, gizli amacını yeterince açığa vurmaktadır (Rousseau, 2012, s. 68).

Ancak Machiavelli'nin uyardığı bu siyaset biçimi, insanlık için bir kader de değildir. Özellikle Eskiçağın büyük düşünürü Aristoteles'in siyaset anlayışına bakmak, bizi hem siyasetin bir kavram olarak anlamını kavramamıza yol açacak hem de

varolandan farklı bir olanak sunarak bizi güç siyasetinin büyüsünden koruyacaktır. İşte bu tezde bu iki büyük düşünürün siyaset üzerine görüşleri karşılaştırılarak siyasette etiğin önceliği ve yokluğunun neden olduğu "yozlaşma"nın anlamı saptanmaya çalışılacaktır. Kuşkusuz bu türden bir çaba insanın yarattığı değerlerle birlikte kendi değeri üzerine düşünmeyi de beraberinde getirir.

Tezin birinci bölümünü Aristoteles'in insanın mutluluğunu önceleyiği siyaset anlayışı oluşturmaktadır. Aristoteles'in etik ve insanın erdemli eylemiyle ördüğü siyaset anlayışının, Machiavelli'nin eserlerinde nasıl dönüştüğünü ve etik ile siyasetin arasının nasıl açılarak mutlak güçlerin iktidara geldiğini açıklamak ise tezin ikinci bölümünü oluşturmaktadır.

Aristoteles'in *zoon politikon* tanımını takiben, insanlar arasındaki ilişkilere odaklanan etik ve siyasetin insanlık tarihiyle yaşıt disiplinler olduğu ileri sürülebilir. İnsan doğasını dile getiren bu anlayışı, etik ve siyaset arasındaki kopmaz bağın en açık göstergesidir. O halde siyasetin doğasını anlamak için insanın doğasından başlamak kaçınılmazdır; çünkü insanlararası ilişkiler insan doğasına uygun bir şekilde biçimlenmektedir.

Aristoteles *Metafizik* adlı eserinde insanın "bilme", "eylemde bulunma" ve "yaratma" genel başlıklı üç etkinliğine işaret eder ve siyaseti eylemde bulunma olarak pratik bilimlerle birlikte değerlendirir. Aristoteles'in siyaseti pratik bilimler arasında saymasının nedeni, siyasetin etikle içkin bir bağının bulunduğunun kanıtıdır ve etik alanında yazdığı kitaplar olan *Magna Moralia, Nikomakhos'a Etik ve Eudemos'a Etik* insan doğasıyla birlikte siyaset sorunlarını da içerir.

Aristoteles bu eserlerinde "iyi", "mutluluk", "düşünce erdemleri", "karakter erdemleri", "isteme", "tercih" ve "adalet" gibi insanlararası dünyayı düzenleyici kavramlardan hareketle etik ve ahlak dünyasını konu edinir. Aristoteles'e göre "iyi yaşam" ancak erdemli eylemde bulunan bireylerin toplumsal olarak birlikteliğinde karşılığını bulur. Mutluluk kavramı her ne kadar *Nikomakhos'a Etik* adlı eser boyunca önceliğini korusa da, Aristoteles kişilerin mutluluğa ancak etik eylemde bulunarak ulaşabileceklerini ifade eder. Dolayısıyla siyaset etik yaşamı, etik yaşam ise mutluluğu peşi sıra getirir.

Aristoteles'in etik, ahlak, erdem ve erdemli eylem arasında kurmuş olduğu denklemi, Rönesansın ünlü düşünürü Machiavelli ters-yüz ederken, felsefenin de seyrini değiştirir. İnsan doğasının etik eylem olanağını dile getiren Aristoteles'in görüşlerine karşılık, Machiavelli insan doğasına olumsuz bir içerik yükler: "(…) genel olarak söyleyebiliriz ki insanlar nankör, değişken, ikiyüzlü, korkak, açgözlüdürler" (Machiavelli, 2017a, s. 82). Machiavelli'nin insan doğasına ilişkin bu kötümser bakış açısı, düşünürün siyasal bakış açısına da sirayet eder. Machiavelli'ye göre siyaset ve erdem birbirlerinden apayrı kavramlardır. Bu açıdan siyaset ve ahlak, birbirleriyle ilişkili olmayan iki ayrı kavramdır. "Siyasal mülahazalar en başta gelir ve diğer her şey (ahlâk, din, etik ve adalet gibi değerler) önemli olsa da tâbi konumda, araçsal ve halkın yapısına bağlıdır" (Tannenbaum, 2017, s. 197).

Machiavelli'nin insana yüklemiş olduğu erdemden yoksun bu kavramlar uyarınca insan zaten doğuştan bencil bir doğaya sahip olduğundan, siyaset yaşamında da kamu düzenini bozarak, şiddet ve hukuksuzluğa neden olacaktır. Bu nedenle Machiavelli, siyaseti sıradan insanlara değil, tüm insanlara sözünü geçirecek güçlü olana teslim eder. Böylece Eskiçağın bilgeliğinde insana yüklenen ahlaki değerler, Machiavelli'nin felsefesinde yerini iktidar ve güç kavramlarına bırakır.

Aristoteles'in siyasi yaşamı, biricik nesnesi olan insanın ve toplumun, ancak doğru ve erdemli eylemlerle mutluluğa ulaşabileceği görüşünü takiben etiği siyaset anlayışının merkezine yerleştirmesine karşın, Machiavelli'nin görüşünde siyaset, ahlaktan çok uzağa düşer. Machiavelli kişinin tercihlerinde beliren ahlakı siyasetten sürgün ederek, tek gerçeklik olarak varsaydığı iktidar ve güç kavramlarına nesnel bir boyut kazandırmayı amaçlar. Böylece Machiavelli'de siyasal eylemin amacı, Aristoteles'te en yüksek iyi olan *"*mutluluk*"* kavramından uzaklaşarak odağına güç kavramını alır. Siyasetten ahlakın çıkışıyla çıplak gücün kalışı, siyasal iktidarı ahlaki olarak sınırlayan her türden önermeyi de anlamsız kılar; böylece siyaset saf güç ilişkileriyle örülü acımasız bir etkinliğe dönüşür.

Aristoteles'in, her eylemin bir "iyi"yi arzulaması ve bu iyinin nihai hedefinin de "mutluluk" olduğu düşüncesi, modern dünyaya egemen siyaset görüşünü armağan eden Rönesans filozofu Machiavelli ile birlikte pragmatist bakış açısıyla yeniden yorumlanarak, siyasetten kovulur. Böylece Machiavelli'nin açtığı bu yol, etikten ayrı bir

siyaset anlayışına ulaşır. Bu durumda insanın iyi ve mutluluk anlayışı, ortak yaşam anlayışından uzaklaşmaya başlar ve bu da insanın bireysel çıkarlarını öncelemesiyle sonuçlanır.

Eskiçağın merkezi ilgisini oluşturan etik, ahlak, bilgi, mutluluk gibi yüksek değerlerin siyaset aracılığıyla gelişeceği düşüncesi, modern döneme gelindiğinde yerini rasyonel çıkar hesaplarına bırakarak, toplumsal olandan kovulur, "bireysel iyi" ve "bireysel mutluluk" tek hedef gibi görünür. Elbette karşı konulamaz bu dönüşüm insanın ve toplumsal yaşamın gerekliliği olan etik-ahlak kavramlarının da yeniden tanımlanmasına neden olur. Böylece siyasetten etiğin dışlanması, ortak olan üzerine düşünme etkinliğinin yok oluşuna neden olurken, diğer bütün toplumsal normlarda da etik ve ahlaki bir boşluk oluşturur. Kuşkusuz bu durumda elde kalan tek şey birey ve onun arzuları üzerine düşünmekten öte değildir. Sonuçta etik ve ahlak normlarının yokluğunda kişinin düşünce dünyasında meydana gelen bu boşluk da toplumsal çıkarlar yerine bireysel çıkarların öncelenmesine yol açarak, siyasal yozlaşmanın en derin nedenini oluşturur.

Yozlaşma, etik ve siyaset kavramları arasındaki ilişki açısından değerlendirildiğinde, en kaba hatlarıyla toplumun genelgeçer ahlaki değerlerinin yitimi, bireysel çıkar çatışmalarının kamu düzenini işgali olarak özetlenebilir. Machiavelli'nin siyaset ve ahlak arasında yapmış olduğu ayrımın sonucunda modern siyasete içkin hale gelen yozlaşma, siyasette etik ve güç kavramlarının yer değiştirmesine, bireysel olanın toplumsal olana öncelenmesine zemin hazırlamakla kalmaz, *zoon politikon* deyişiyle özetlenen insanın toplumsal/siyasal doğasını da yalnızca çıkar ilişkilerine tabi kılar. Böylece Antik dönemde Aristoteles'in ortak iyiyi öncelemesinden vazgeçilmesi biçiminde tanımını verdiği yozlaşma, Machiavelli'nin *Prens* adlı eserinde somut bir örneğe dönüşür ve *Prens,* modern devletin de modelini oluşturur.

Bu çıkar ilişkileri doğrultusunda insanın da toplumsal yaşamdan beklentileri farklılaşmış ve etikten koparak kendi bireysel çıkarlarına yönelmiştir; çünkü güç, hırs, mücadele, çatışma ve zenginlik gibi kavramların öncelendiği bu dönemde insanın da değer üzerine düşünmesi giderek yok olmuştur. Artık değerli olan etik eylemlerle yaşamı kurmak ve sürdürmek değil, sadece servete ve güce ulaşabilmektir.

Bu dönüşüm altında yatan sebepler elbette çok yönlü bir araştırmayı gerektirir, ancak konumuz dahilinde birkaç noktaya dikkat çekmek gerekirse, değişen siyaset ve yönetici anlayışının toplumu yozlaşmaya ittiğini söyleyebiliriz; çünkü yönetici mutlak gücü elinde tutmak adına etikten uzaklaştıkça, toplumun da buna uyum sağlamasını zorunlu kılmaya başlar. Siyaset yaşamında yönetici "ortak iyi" yerine "bireysel iyi"lerini öncelemeye başladığından, modern dönem insanı da ortak iyinin gözardı edildiği bir toplulukta kendini korumak zorunda kalır. Böylece bireysel iyilerin çarpışma alanına dönüşen siyasette herkes sadece kendi çıkarları doğrultusunda eyleme geçmeye başlar.

Machiavelli'nin yazınlarında ifade edilmeye başlanan bu çıplak ama acı gerçeklikler, değişen sistemler ve değerlerle daha da belirginleşmeye başlar. Machiavelli'nin bizlere söylediği, sadece gücün öncelenmesi ve bu uğurda ahlaki olandan ayrılan eylemlerin yapılabileceğidir. Bunun anlamı modern siyasette iktidarı elinde bulunduran gücün insana ait olan bütün değerleri de silebileceğidir. Bu değerler hiç kuşkusuz insanın insanca yaşamını sağlayacak olan en önemli gerçekliklerdir. Sonuçta modern insan şu soru ile başbaşa kalır: Artık ihtiyaçların karşılanmadığı bir devletin varlığının ve sadakatin gerekçesi ne olabilir? İşte tam da bu nedenle devletlerin varlığının rasyonel gerekçelerle açıklanamadığı noktada inançlar devreye girer ve devletlere sadakat inançlarla sağlanmaya çalışılır.

İnsanın insanca yaşamının yok olduğu bir dünyada kuşkusuz iyi, adalet, mutluluk gibi insanca değerleri aramak da boşuna olacaktır. Dahası insanca değerleri arama amacı da siyasal kimliğinden soyutlanmaya başlar; çünkü insanın artık ortak yaşam gibi bir derdi kalmamıştır. Eski Yunan'da siyasetin amacı "insanı" merkeze alan bir anlayışken, modern döneme doğru "yöneticiler" öncelikli konuma gelir ve Aristoteles'te "yurttaşların mutluluğu" olan siyaset anlayışı, modern döneme doğru "yöneticilerin çıkarlarına" dönüşür. Bu durumda yönetici iktidarını sürdürmek adına sadece kendi çıkarlarına hizmet eden yurttaşları gözeterek kamu barışını da zedeler.

Etikten kopuşun yaşandığı bir toplumda her türlü değer yadsındığından, iktidar ile halkı bağlayacak ezici güçten başka bir şey kalmaz. Kısacası modern dünyada iktidar şiddeti ve güvenlik kaygıları, devlette yaşamın nedeni haline gelmeye başlar. Böylece artık toplum ya da halk, iktidarı korumanın bir aracı olmaktan öteye bir anlam ifade

etmeyecektir. Dolayısıyla bu araç olma durumu, yurttaşları sadece bir "sayı" bir "oy"a dönüştürmektedir.

Bu durumda insan dünyasının her türden anlam arayışından arındırıldığı ve insanın araç kılındığı bir toplumda sorgulanması gereken siyasetin amacıdır. "Siyaseti değerli ya da değersiz kılan şey, insanın onun için bir amaç mı yoksa bir araç mı olduğuna bağlıdır" (Anğ, 2011, s. 67). Modern dönemle birlikte bu soruya verebileceğimiz yanıt hiç kuşkusuz siyasetle birlikte insanın da değer kaybına uğradığıdır ve insanı araçsallaştırdığından dolayı siyasetin değersizleşmeye başladığıdır. Antik dönemde "sanatların en yücesi" olarak ifade edilen siyaset, modern döneme doğru yozlaşmanın başlatıcısı olarak sahnede yerini alır.

Yozlaşmanın siyasetin kuralı haline gelişi, kuşkusuz tüm kavramların da benzer eksende yeniden yorumlanışına neden olurken, pragmatizm tüm insani ilişkileri ele geçirir. İşte bu tezin konusu siyasetin doğasındaki bu değişmeye ışık tutarak, modern siyasette yaşanan yozlaşmayı daha açıklanabilir, anlaşılabilir hale getirmektir. Bu amaç doğrultusunda öncelikle Aristoteles'in insan doğası, siyaset ve yozlaşmaya ilişkin görüşleri ele alınacak, ardından da Machiavelli'nin tüm bu kavramları yeniden yorumlaması değerlendirilecektir. Böylece klasik ve modern siyaset anlayışları arasındaki dönüşüm aydınlatılmaya çalışılacaktır.

BÖLÜM 2. ETİK – SİYASET İLİŞKİSİ: ARİSTOTELES

2.1. Aristoteles'in İnsan Doğası Görüşü ve Etik Anlayışı

Aristoteles'in insan doğası görüşünü değerlendirmek ve Aristoteles felsefesinde insanın konumunu belirlemek çok yönlü bir incelemeyi gerektirir. Aristoteles etik, politika, metafizik ve fizik alanlarında "insan" görüşünü farklı bakış açılarıyla tekrar tekrar değerlendirmeye tabi tutar ve tüm bu değerlendirmelerde merkezi konumunu daima koruduğu insanı, herşeyden önce doğal, canlılık özelliğine sahip bir varlık olarak ele alır. Aristoteles *Metafizik* eserinde insanı da dahil ettiği doğayı "(…) ilk ve asıl anlamda 'doğa'nın kendilerinde ve kendileri olmak bakımından hareketin ilkesini taşıyan her bir şeyin varlığı olduğudur" (Aristoteles, 2015, s. 147) olarak tanımlar. Şeylerin ya da kişilerin sahip olduğu bu nitelik, özellik ya da karakter, onun o şey ya da kişi olmasını sağlayan bir potansiyeldir ve Aristoteles bu potansiyeli "ereksel neden"le açıklar. *Metafizik* kitabında bir meşepalamudunun doğasının meşe olduğunu ve yapısındaki bu potansiyel aracılığıyla meşepalamudunun büyüyerek ereği olan meşeye dönüşeceği örneğini veren Aristoteles, maddenin biçime doğru değiştiğini (Aristoteles, 2015, s. 371) ifade eder. Dolayısıyla Aristoteles için, canlı ve cansız her varlık doğasında varolan potansiyeli açığa çıkararak, yani ereğine yönelerek olduğu şey haline gelir.

> "Doğa" [*physis*] bir anlamda [i] büyüyen şeylerin oluşu, (…) [ii] bir anlamda ise büyüyen bir şeyin kendisinden çıkıp büyüdüğü, onda içkin olan ilk şey. Dahası [iii], doğal varolanların her birinin kendinde kendi olmak bakımından ortaya çıkan ilk hareket. (…) [iv] Dahası, doğa için, 'doğal olmayan şeylerin kendisinden meydana geldiği, şekilsiz olan ve kendi gücüyle başkalaşamayan ilk şeydir denir; örneğin heykellerin ve bronzdan aletlerin doğasının bronz olduğu söylenir. [v] Dahası, başka tarzda, doğal varolanların varlıkları için de 'doğa' denir (Aristoteles, 2015, s. 147).

Aristoteles'e göre bir şeyin "doğa"sı onun "ilk durumu" değil, ereğini gerçekleştirerek ulaşmış olduğu son durumunu ifade eder ve bu "son durum" içiçe geçmiş nedenlerden oluşmaktadır. "Aristoteles'in teleolojisi 'içkin' bir teleolojidir. Her bir türün ereği o türe içkindir" (Ross, 2002, s. 151).

Aristoteles'in tüm varlıkların ereksel bir nedeni olduğu saptaması, kuşkusuz insanın da bir ereğinin olduğu anlamına gelir. O halde sorulması gereken soru, insanın ereğinin ne olduğudur. Her varolanın olduğu şey olması gibi insanın "ereği" de "insan

olmanın olanaklarını" gerçekleştirmektir. Aristoteles, bu olanağı açıklamak üzere *Metafizik*'te insan doğasına dair bir saptamada bulunur: "Tüm insanlar doğal olarak bilmeye iştah duyarlar" (Aristoteles, 2015, s. 13). İnsanın doğasını "bilme isteği"yle açıklamakla Aristoteles, insan olmanın bilmeyle yani düşünme yetisiyle ilişkisini de ortaya koyar. Aristoteles *Politika'*da insana dair bir saptama daha dile getirir: "(…) insan doğası gereği politik bir hayvandır" (Aristoteles, 2017a, s. 26). Böylece Aristoteles'in söz konusu iki tanımından hareketle, insanı iki niteliğiyle hayvandan ayırt ettiği düşüncesi belirginleşir; düşünme yetisi ve toplumsallık. Buradan hareketle Aristoteles'e göre insanın iyi yaşamı kurmasının ancak diğerleriyle birlikte akıl yoluyla kurulan bir yaşam düzeninde olanaklı olacağı sonucuna ulaşılabilir. "Aristoteles insanın ne olduğu ve onunla bağlantılı olarak ele aldığı iyi yaşam sorusunu insanın düşünen bir varlık olarak kavranılmasından hareketle yanıtlamaya yönelir" (Erkızan, 2016, s. 178).

Kuşkusuz bir tür olarak insan sadece hayvani doğasına uygun bir yaşam da sürebilir. Ancak sadece haz ve dürtüleriyle hareket ederek biyolojik ihtiyaçlarını karşılayan insanın mutluluktan pay alması, Aristoteles'e göre olanaklı değildir; çünkü Aristoteles insanların ancak, düşünüp taşınıp eyleyerek gerçekten mutlu olabilecekleri düşüncesini taşır: "Mutluluğu iyi şeylerin başını ve nedenini de değerli ve tanrısal bir şey olarak kabul ediyoruz" (Aristoteles, 2018, s. 27).

Aristoteles'e göre insan mutluluğa ancak kendinde bulunan olanağı gerçekleştirebilirse ulaşabilir ve insan olmanın olanaklarını gerçekleştirebilir. Aksi takdirde *entelekheia*'dan yoksun ve içindeki olanağı etkinlik haline dönüştüremeyen insan olarak doğasına ulaşması olanaklı değildir. "Var olmayanların bazıları imkân halinde vardır -yine de var değillerdir, çünkü gerçeklik [entelekheia] halinde değillerdir" (Aristoteles, 2015, s. 277).

Sonuç olarak Aristoteles'in toplumsal düzendeki insan anlayışı için, içindeki olanağı etkinlik haline dönüştürerek siyaset yaşamında mutluluğa ulaşmaya çalışan politik bir canlıdır saptaması yapılabilir. O halde Aristotoles'in saptamalarını takiben insanı ayırt eden niteliğinin düşünmesi olduğu ve bu açıdan insanın bilinçli eyleyen bir varlık olarak hayvanlardan ayrıldığı açıktır. Böylece Aristoteles'e göre hayvandan farklı olarak insanda içgüdüsel davranışın yerini bilinçli eylem alır ve insan yapıp ettiklerini de bu bilinçle gerçekleştirir.

Aristoteles'in insanlararası ilişkiler alanında bilinçli eyleme yaptığı vurgu Arendt tarafından "(…) şeylerin veya maddenin aracılığı olmadan, doğrudan insanlar arasında geçen yegâne etkinlik" (Arendt, 2018, s. 36) olarak tanımlanır. Aristoteles'in eylem anlayışını siyasetin temeli olarak yorumlayan Arendt, insani etkinlikler arasında sadece eylemin "(…) mükemmelen siyaseti bir etkinlik" olduğunu ve bu açıdan "siyasi düşüncenin merkezi kategorisi" nin insanlar arasılığı hedefe alan eylem olabileceğini ifade eder (Arendt, 2018, s. 37).

Aristoteles'e göre insan bilinçli bir varlık olduğundan kuşkusuz insanlar arasındaki ilişkilerin kaynağında da bilinçli bir edimin olduğunu ileri sürer. İnsanın toplumsal bir varlık olduğu, bu toplumsallığı da hayvan sürülerinden farklı olarak bilinçle yarattığını öne süren Aristoteles, insanlar için üç yaşam biçimi tanımlar. Bunlar haz peşinde koşan hayvani yaşam, siyasal ilişkiler kuran erdemli yaşam ve *teoria* yaşamıdır. Aristoteles'e göre bu yaşam biçimlerinden insana en uygun olanı ve insanın "iyi'ye ulaşmasını sağlayan erdemli eylemlerle donatılmış toplumsal yaşamdır. "Erdemleri ise öteki sanatlarda olduğu gibi, daha önce etkinlikte bulunarak öğreniriz, çünkü öğrenip yapmamız gereken şeyleri yapa yapa öğreniriz" (Aristoteles, 2018, s. 30).

Bu durumda Aristoteles'in görüşüne göre insanın etik eyleme yol açacak biçimde doğru değerlendirme yapamaması, değere uygun düşünememesi, eğitimin yetersizliğinden ve iyiye ulaşması beklenen alışkanlıkların edinilmemiş olmasından kaynaklanır. Erdemli insan doğru yargıda bulunarak doğru tercihleri gerçekleştirirken, hazlarıyla hareket eden insan ise hayvani dürtülerine göre davranır. Tercih etme durumu insanın düşüncelerini ve yapıp etme isteklerini, eyleme dönüştürmek üzere düşünüp taşınarak karar verebilme yetisidir: "Düşünülüp taşınılan ile tercih edilen aynı şeydir, şu farkla ki tercih edilen artık belirlenmiş bulunuyor" (Aristoteles, 2018, s. 51). Bu durumda Aristoteles'e göre tercih, düşünüp taşınarak, diğer bir deyişle bilinçli bir şekilde doğru yargıda bulunmayla belirir; bu da erdemli eylemdir:

> (…) çünkü erdemli kişi tek tek şeyler hakkında doğru yargıda bulunur ve tek tek şeyler konusunda 'doğru' ona görünendir. Her kişinin durumuna göre güzel ve hoş olan şeyler vardır; ve belki de erdemli kişinin başkalarından en büyük farkı, tek tek şeylerde doğruyu görmesinde bulunur: Sanki onların ölçüsü ve ölçütüdür (Aristoteles, 2018, s. 52-53).

O halde erdemli eyleme bir tercih konusuysa insan düşünüp taşınarak doğruya uygun da eyleyebilir, dürtülerine dayanarak da davranabilir. Dürtüler insanın hayvanla ortak noktasını oluşturduğundan, Aristoteles yalnızca erdemli eylemi yani doğru üzerine düşünüp taşınarak verilen yargı doğrultusunda yapılan eylemi insanca eylem olarak tanımlar. Bu durumdan dolayı Aristoteles'in görüşünde insanın toplum içinde kendini gerçekleştirmesi zorunluluk gereği bir durum değildir, diğer bir deyişle insanca yaşama ereğinin gereği tercih edilmiş bir durumdur. O halde canlı türleri içerisinde yalnızca insan türü, doğasını gerçekleştirmeyi, yaptığı eylemleri tartarak insanca yaşamayı tercih edebilir olandır. Bu da eylem alanının başka türlü olabilecek şeyler alanı olduğunun göstergesidir. "Düşünüp taşınmak ile tartmak aynı şeydir ve hiç kimse olduğundan başka türlü olamayacak şeyler üzerinde düşünüp taşınmaz" (Aristoteles, 2018, s. 116-117). Aristoteles'e göre erdemli eylemek ya da düşünüp taşınmadan davranmak, insanın tercihini ve insanca olanı seçip seçmediğini ayırt eden ölçüttür: "Erdemli etkinlikler yalnızca iradi değil, seçime dayanan etkinlikler olmalarından erdem ve erdemsizliğin bizim elimizde olduğu sonucu çıkar" (Ross, 2002, s. 235).

Eğer insan, insanca eylediğinde tüm eylemlerini bilinçli olarak yapıyorsa, toplumu da bilinçsiz bir biçimde kurduğu elbette söylenemez. O halde insanın erdemli eylemesiyle toplumsal yaşam arasında bir bağ bulunur. Diğer bir deyişle insan ancak bir toplumda insanca eylemenin, yani etik eylemde bulunabilmenin, sonucunda "iyi yaşam"ın olanağına kavuşur.

Aristoteles "iyi"yi sadece kendisi için istenen şey olarak tanımlar. Aristoteles'e göre tüm varolanlar doğaları gereği "iyi"ye yönelirler. İnsan için "iyi" olan ise insanca yaşamaktır ve insanca eylemenin koşulunun tercihle ilişkisi göz önüne alındığında, her tercihin düşünüp taşınarak "iyi"ye ulaşmak üzere yapılan bir eylem olduğu açığa çıkar. Bu açıdan Aristoteles'e göre insansal iyi,

> (…) ruhun erdeme uygun etkinliği olur, eğer erdemler birden çoksa, en iyi ve tam erdeme uygun olana – üstelik yaşamın sonuna kadar etkinliği. Çünkü bir tek kırlangıç baharı getirmez, ne de bir tek gün; aynı şekilde bir tek gün ya da kısa bir süre insanı kutlu ve mutlu kılmaz (Aristoteles, 2018, s.18).

Aristoteles en yüksek "iyi"yi mutluluk olarak ifade eder ve mutluluğu belirli bir zamanla sınırlı değil, yaşamın sonuna kadar erdemli eyleyebilme etkinliği olarak tanımlar. Ancak bu etkinliğin insan yaşamının tümünü kapladığı da düşünülmemelidir;

çünkü insan ikili bir yapıya sahiptir. Bir yanıyla diğer canlılarla ortak bazı doyurulması gereken ihtiyaçları bulunan insan, diğer yanıyla da erdemli eylem olanağını barındırır. O halde insanı yalnızca erdemli eyleme kapasitesiyle tanımlamak, onun türsel ihtiyaçlarını görmezden gelerek eylemesi beklentisini oluşturur ki bu olanaksızdır. Aristoteles'e göre insanın, insanca eylemesi bazı önkoşulları gerektirir; yani insansal iyiye ulaşmak, insanlaşmak ya da insanca yaşamak için öncelikle biyolojik ya da türsel ihtiyaçların doyurulması gerekir: "Çünkü yaşamak için yeterli bazı destekler olmadan, iyi eylemlerde bulunmak olanaksızdır ya da pek kolay değil" (Aristoteles, 2018, s. 21). İhtiyaçları doyurmaysa, bilinçli eylemin "tercih" yoluyla sağladığı özgürlükten farklı olarak zorunluluklara boyun eğmemeyi gerektirir. Sonuçta hem söz konusu dışsal ihtiyaçları doyurulan hem de erdemli eyleyen insan "mutlu" olarak adlandırılabilir: "Dediğimiz gibi, [bir insana mutlu diyebilmek için] hem erdemin tamı hem de yaşamın tamı gerekli" (Aristoteles, 2018, s. 22).

Aristoteles erdemli eylemek ve bu yolla mutluluğa ulaşmak için gereksinim duyulan ve insanın tek başına sağlayamayacağı bu dışsal ihtiyaçları ekonomik koşullar, uygun siyasal yapı ve eğitim olarak ifade eder. O halde Aristoteles'e göre gerekli olan bu dışsal ihtiyaçların tam olarak sağlanması, insanın insanca yaşaması için önkoşulları ifade eder. Ancak bu ihtiyaçları doyurulan insan erdemli eyleme olanağına kavuşabilir ve siyasal yaşama katılabilir. Diğer bir deyişle siyasette erdemli eylemenin yolu, siyasete katılanların ihtiyaçları arkalarında bırakarak özgür tercihte bulunabilmeleriyle olanaklıdır. Aristoteles devletin sağlaması gereken bu önkoşulları *Politika* adlı eserinde şöyle saptar:

> Devlette varolması gereken şeyleri sıralayalım. Buna zorunlu olan parçalar da dahildir. Bu nedenle gerekli şeyleri sıralayalım, böylece yanıtımıza ulaşabiliriz: Yiyecekler, zanaatlar ve kullandıkları araçlar, silahlar. Silahlar da zorunludur, çünkü vatandaşların silahlarının olması gerekir. Bu sayede hem içeriden hem de dışarıdan gelebilecek bir saldırıya karşı önlem alınmış olur. Para da hem savaş hem de diğer durumlar için gereklidir. Belki de ilk sırada değerlendirilebilecek olan din ve her şeyden daha önemlisi hem izlenecek siyaset hem de haklı ve haksızı ayırt etmede kullanılacak olan karar alma yöntemi. Var olması gereken şeyler bunlardır, her devlet bunları ister. Daha önceden söylediğimiz gibi bir devlet öylesine bir araya getirilmiş insanlar topluluğu değildir, kendine kendine yetmeyi amaçlayan insan topluluğudur. Sıraladığımız altı şeyden birisi bile eksik olsa kendi kendine yeterlilik söz konusu olmayacaktır (Aristoteles, 2017a, s. 233).

Toplumsal yaşamda yurttaşların ihtiyaçlarının karşılanmasını ve iyi olana ulaşmasını sağlayan devlettir; devlet "(…) yalnızca toplumsal ve ekonomik ilişkilerin düzenli bir şekilde cereyan etmelerini sağlamakla yükümlü olmayıp, iyi olanı ve mutluluk getireni teşvik edici eylemlerde bulunmak zorundadır" (Amittay, 1983, s. 68). Ekonomik koşullarının yetersizliğinden dolayı beslenme, barınma, sağlık gibi sadece yaşam için zorunlu ihtiyaçlarını karşılamaya çalışan insan, yaşamın sürdürülmesi için öncelikli önem taşıyan bu ihtiyaçları giderilmeden erdemli eyleme, dolayısıyla da gerçek amacı olan mutluluğa ulaşamayacaktır. Bu nedenle Aristoteles'ten 20. yüzyıla kadar pek çok siyaset felsefecisi mülkiyetsiz kitlelerin siyasete katılmasını, siyasal alanın erdemli tercihler yerine özel ihtiyaçların tatminine yönelen insanların hükmüne gireceği gerekçesiyle şiddetle eleştirmişler ve yurttaşlık ile mülk sahibi olma arasında doğrudan bir bağ kurmuşlardır. Mülkiyetin yurttaşlığın ön koşulu olarak değerlendirildiği bu gelenek, Aristoteles felsefesinde belirgin biçimde işlenir. Bu açıdan Aristoteles'in siyaset anlayışı kamu-özel dikotomisi üzerinde yükselir denilebilir.

Aristoteles sadece ekonomik ihtiyaçların karşılanması nedeniyle *oikos* yaşamında mutluluğun bulunamayacağını ifade eder; çünkü ekonomik ihtiyaçları karşılayabilmek bir zorunluluğu gerektirir. "Aile üyelerinin yaşamlarını sürdürmeleri, ihtiyaçlarını karşılamaları ve sağlıklı olmaları (…) zorunludur" (Aristoteles, 2017a, s. 41). Ancak bu yaşamsal açıdan zorunlu ihtiyaçların giderilmesinin sonucunda insan diğer canlılardan ayrılarak ereğine doğru adımlar atabilir, kendi doğasını en mükemmel şekilde gerçekleştirebilir. Bu erek, hane dışına çıkan hane reisinin kamusal yaşamda zorunluluklardan azade olmuş tercihleriyle gerçekleşir. O halde Aristoteles'e göre mutluluk ancak kamusal bir yaşama katılımla gerçekleşecektir.

Öte yandan salt mülkiyet de kamusal işlere katılım için yeterli gelmeyecektir. Kamusal yaşama katılım, doğru düşünme, doğru yargıda bulunma, doğru eyleme gibi bazı özellikleri de gerektirir. Aristoteles'e göre doğal olmayan bu nitelikler eğitim yoluyla kazanılır. Ancak bu ihtiyaçları tatmin edilmiş kişiler yani "(…) varlıklı yurttaşlar önderlik için gerekli olan fizik ve zihinsel yetenekleri elde edebilmek için eğitime zaman ayırma olanağı bulabilirler" (Amittay, 1983, s. 68). Böylece hane alanında biyolojik gereksinimlerini sağlayan yurttaş, kamusal alanda zorunluluklarından kurtulmuş biçimde gerekli eğitimi alabilir. Bu açıdan Aristoteles'e göre insanın erdemli eylemesinin ikinci koşuluysa iyi eğitimdir: "(…) her bir alanda ancak konunun doğal

yapısı izin verdiği ölçüde kesinlik aramak eğitim görmüş kişinin özelliğidir" (Aristoteles, 2018, s. 11). İnsanın sahip olduğu aklı, zorunlulukları gidermek için değil de doğruya uygun eylemek için kullanabilmesi, ancak eğitim yoluyla olanaklıdır. Eğitim ihtiyaçların, arzuların, tutkuların, çıkarların farklılığı karşısında insana düşünüp taşınarak yani akıl ile doğruya göre yargıda bulunarak eylemenin yolunu açar. Bu durumda Aristoteles'e göre "(…) insanların ihtiyaçları birbirinden farklı olacağı için aynı zamanda uygun bir eğitimin de verilmesi gerekir." (Aristoteles, 2017a, s. 65); çünkü insan ancak eğitim yoluyla tercihte bulunabilmeyi ve bu yolla ona insanca yaşam olanağı veren ortak yaşamı tercih edebilmeyi öğrenir. Böylece eğitim kişinin kişisel yargılarına yol gösterirken, aynı zamanda ortak yaşamı da olanaklı kılar.

Ortak yaşamın kurulmasının ve korunmasının koşulu, yurttaşların kamusal alana katılımlarıdır. Yurttaşlar kamusal alana eylem ve söylemleriyle dahil olurlar. Sonuçta insandan beklenen insanca eylem yani etik eylem, hem ortak yaşamı kurar hem de kişinin etik eylemesini sağlar. Etik eylemi siyasal yaşama katılımda bulan Aristoteles, bu yoldan Platon'un hem siyaset felsefesine hem de kişi anlayışına karşı çıkmış olur. Hakikati ideaları düşünmede, doğruyu ise idealarla duyulur nesneleri karşılaştırmada bulan Platon'un kişi anlayışına karşın; Aristoteles'in kişisi siyaset yaşamının somut pratiklerini deneyimleyen ve yalnızca düşünmede değil, eylemde de doğruyu gerçekleştirmek amacıyla harekete geçen kişidir. Aristoteles'e göre pratik hakkındaki "(…) temellendirmelerin amacı bilme değil, eylemdir" (Aristoteles, 2018, s. 11). Diğer bir deyişle etik ve siyasetin amacı "bilme" değil "eylem" olduğundan ve bu alanlarda matematiksel bir kesinlik aranmaması gerektiğinden Aristoteles, bu alanlardaki eylemlerden "(…) kesin olarak değil, biçimsel olarak" (Aristoteles, 2018, s. 31) söz edilmesi gerektiğini belirtir. Burada asıl vurgulanmak istenen öznenin her bir tek durum karşısında vereceği, gerçekleştirebileceği evrensel bir idenin ve eylem modelinin bulunmayışıdır. Bu açıdan kişi her tek durum karşısında yeniden bir yargıda bulunmalı ve bu yargısını eylemlerinde göstermelidir: "(…) eylemler ve yararlı olanlar konusunda ise hiçbir şey sabit değildir" (Aristoteles, 2018, s. 31). Kesinlik taşıması olanaklı olmayan eylemin belirleyicisi, erdemli davranmayı ya da davranmamayı tercih eden kişidir.

Aristoteles'in etik ve siyaset alanında kurduğu koşutluktan yola çıkarak, katılımcı bir siyaset olgusuna ulaştığı söylenebilir. Aristoteles *Politika'*da yurttaş için

iyi olanın "yönetmek ve yönetilmeyi bilmek" olduğunu söylerken de her yurttaşın siyasal alana katılması gerekliliğini dile getirmiş olur: "(…) ancak iyi olan yurttaş hem yönetme hem de yönetilme bilgisine sahip olmalıdır" (Aristoteles, 2017a, s. 95). O halde Aristoteles'e göre her yurttaş gerektiğinde yöneten gerektiğindeyse yönetilen olarak siyasete katılmalıdır. Bu açıdan iyi eğitim, her yurttaşın siyasal kararları erdemli olarak almasına da hizmet eder. Böyle kurulan bir siyasal topluma yol gösteren ise "adalet"tir. Aristoteles'in ileri sürdüğü bu türden "düzenleyici adalet" ilkesi kişilerin toplumda özgürce tercihte bulunabilmelerinin garantisini oluşturur. Sonuçta kişiler ancak özgürlüğü koruyan adil bir toplumda erdemli eyleme olanağına kavuşurlar. Böylece insanın insanca yaşaması, erdemle tercihlerde bulunması, Aristoteles'te mutluluk için nesnel koşullar olarak belirir.

Mutluluğa ulaşmanın önkoşulu olan uygun siyasal düzen, kişilere kendilerini gerçekleştirme olanağını sunar. Kişinin kendini gerçekleştirmesi, hem doğal hem de toplumsal bazı ihtiyaçların karşılanmış yani hayatın zorunluluklarına hakim hale gelindikten sonra özgür tercihte bulunulabilecek koşulların da oluşmuş olmasını gerektirir. Aristoteles'e göre insanın bu olanağı gerçekleştirmesini sağlayacak olan tüm koşullar *polis*'te bulunur ve insan ancak bir *polis*'te yaşamakla amacını gerçekleştirebilir: "(…) kent devletinin doğasında da bir amaç vardır (…) İnsan, ev, aile, kısacası her şey kendi doğasına ulaşmak ister. Ayrıca nihai amaç iyi olandır ve kendi kendine yetmek hem bir amaç hem de bir yetkinliktir" (Aristoteles, 2017a, s. 26). Diğer bir deyişle herşey olduğu gibi devletler de doğaları gereği bir amaç taşırlar. Bu amaç insanın akla ve erdeme uygun hareket edebilmesi için uygun koşulları oluşturma, yani insanın *zoon politikon* olarak varoluşunun olanağını kurmadır: "Aristo'nun zihnindeki devlet Yunan Polis'inden başka bir şey değildir. İnsanın doğal eğilimi, örgütlenmeye, çalışmaya ve yönetmeye" (Amittay, 1983, s. 67) uygun siyasal yapıyı sunarlar. O halde devlet, insanın erdemli eylemesinin koşulunu oluşturarak insanın insanca yaşama olanağını sağladığı siyasal yaşam alanını ifade eder; yani etik olanın açığa çıkabilmesinin siyasal koşulu devlettir. Bu da devletin varlık amacını belirler: "Devlet doğal bir toplumsal süreç içinde ve aşamalar halinde gelişir. Devletin amacı, kendi varoluşu aracılığıyla, yurttaşların hayatlarını mümkün kılmaktır" (Amittay, 1983, s. 68).

Devlet, etik yaşamın olanağını sunarak insanlara insanca yaşam olanağı tanırken, aynı zamanda bu yaşamın Aristoteles tarafından en yüksek iyi olarak adlandırılan mutluluğa ulaşmanın koşulunu da hazırlamış olur. Devletin görevi, tek tek kişilerin kişisel mutluluğa ulaşmasını değil, toplumun tamamının mutluluğunu, yani tümel bir gerçeklik olarak mutluluk idesinin gerçekleşmesini sağlamaktır. Kişilerin mutlu olduğu devletler de Aristoteles'e göre mutlu olacaklardır; çünkü iyi ve erdemli kişiler tarafından alınan kararlar, devletin kararlarının da iyi olmasını sağlayacaktır. Diğer bir deyişle kişilerin mutluluğuna benzer durum "(…) devlet için de geçerlidir. En iyi davranan kent en mutlu kenttir. İyi eylemleri olmayanların mutlu olmalarına olanak yoktur. Erdem ve zekâ olmaksızın kentin iyi eylemleri olamaz" (Aristoteles, 2017a, s. 220-221). O halde insanı insanca yaşama götüren siyasal yaşam olduğundan, Aristoteles'in siyaseti sanatların en yücesi olarak tanımlaması da şaşırtıcı değildir (Aristoteles, 2018, s. 9); çünkü siyaset, insana insanca yaşamanın olanaklarını sağlar. Böylece Aristoteles'in görüşüne göre insanı *eudemonia*'ya ulaştıracak olan yaşam ancak "siyaset yaşamı"dır.

Aristoteles'in siyaset ve etik arasında kurmuş olduğu bu ilişki, bilimler sınıflandırmasında da kendisini gösterir. Modern dünyada bir "bilim" olarak anılan ve bilim olma sıfatıyla da teorik bir bilgi olduğu varsayılan siyaset bilgisi, Aristoteles'in bilimler sınıflamasında insanlararası ilişkileri içeren pratik bir bilim olarak göze çarpar. Aristoteles bilimleri "teorik bilimler", "*poietik* bilimler" ve "pratik bilimler" olmak üzere üçe ayırır. Bu ayrımda siyasetin yeri etik ile birlikte pratik bilimler alanıdır. Bu da onun Aristotelesçi bir sınıflama çerçevesinde "siyaset bilimi" olarak adlandırılamayacağının en açık göstergesidir; çünkü "(…) teorik bilginin temel özelliği, doğrulamaya ve yanlışlamaya uygun/açık olmasıdır. Fiziğe, matemetiğe, biyolojiye veya metafiziğe dair bilgilerimiz bu türdendir. Buradaki amaç, hakikati ortaya çıkarmaktır. Bu bilgiler, insanda zihin yargıları olarak bulunur" (Beriş&Duman, 2016, s. 144). "*Poietik* bilimler"in konusuysa "teorik bilimler"den farklı olarak, değişmez ve zorunlu şeyler değil, meydana getirilen veya oluşturulan şeylerdir. Her türlü sanat ya da şiir "*poietik* bilim"in konusunu oluşturur. O halde siyaset ne teorik ne de *poietik* bilim olamaz. Siyaset, insan ilişkilerini incelemekle etikle aynı nesneyi paylaşır ve etik eylemi gerçekleştirecek koşulları hazırlar. Bu bakımdan siyaset, etiğin bir alt disiplinidir.

Aristoteles insana en uygun yaşamın da etik eylemi olanaklı kılacak siyasal yaşam olduğunu ileri sürer.

Görüldüğü gibi Aristoteles siyaseti, etikle yani insanlararası ilişkilerle bağlantılı olarak değerlendirir ve Aristoteles'e göre etik olan düşünme ve eylemenin biraradalığını gerektirir. Bu türden bir değerlendirme, özellikle Platon'un filozofu yönetici kılan ve siyaseti bir teorik bilime dönüştüren görüşlerine tepki olarak okunabilir. Platon'a göre siyaset ile idealar arasında sadece akılla edinilen, pratik bilimlerin aldatmacasından kurtulmuş doğrudan bir bağ bulunmaktadır; çünkü sadece idealar dünyası gerçektir, nesneler dünyasıysa bir aldatmacadan ibarettir. Platon'un düşüncesinde nesnelliğin garantisi olarak görülen idealar dünyasında bulunan siyaset anlayışı, doğal olarak kişilerarası ilişkiler alanından ve eylem dünyasından uzaklaştırılmış bir anlayıştır. Siyasetin bir hakikat anlayışına bağlı kılınmasıysa siyasetin bilgisini teorik bir bilgiye, yani felsefeye dönüştürür. "(…) –tıpkı Platon'un akıl ve idealarısiyasetteki rolüne ilişkin yaptığı kavramlaştırma felsefi alandan türetildiği gibi" (Arendt, 2017, s. 179). Bu noktada Aristoteles'te siyaset Platon'da olduğu gibi filozof kralın diğer insanlardan ayrılarak felsefi düşünmesinin sonucunda ulaştığı idealardan yani teoriden farklı pratiğe yönelmez, bizzat pratiğin içinden ve karşılıklı eylemden doğan ilişkileri ifade eder. (Platon, 2017, s. 212). Sonuç olarak Aristoteles'e göre siyaset yaşamı insanın yalnızca düşünmesinde değil, yapıp etmelerinde de erdemle eylemesinin olanaklarını sağlar. Böylece yalnızca siyasal yaşam içerisinde erdeme dayalı eylemler gerçekleşerek insanın gerçek anlamda insanlaşması olanaklı olur. Bu durumda erdemli yaşam, eylem alanıyla birleşerek siyasal yaşamı en insanca yaşam biçimi kılar.

Bu insanca yaşamın anahtar kavramı, "özgürlük"tür ve siyaset alanında yapılan etkinlikleri siyasal kılan temel nitelik de eylemin özgür eylem oluşudur. Özgürlük hem olanağı hem de koşulu bakımından insanın tercihte bulunabilmesi, dolayısıyla da erdemli eyleyebilmesidir. Eylem alanında insan, "özgür" bir varlık olduğundan dolayı eylemlerini gerçekleştirirken nasıl davranacağını seçebilir ve bu seçim özgürce yapıldığından eylemlerinin sorumluluğunu da alabilir. O halde ancak özgür bir insan "iyi" ve "doğru" düşünmenin gerekliliklerini yerine getirip getirmediği konusunda eylemlerinden sorumlu tutulabilir, çünkü ancak özgür insan doğru tercihte bulunabilir. Sonuçta özgür olarak tercihte bulunan ve bu tercihi yaparken de "doğru"yu gözeten insan, erdemli insandır ve özgür olduğu için de sorumluluk sahibidir.

Aristoteles erdemleri "düşünce erdemleri" (*dianoetikal aretai*) ve "karakter erdemleri" (*ethikal aretai*) olmak üzere ikiye ayrılır: "Kimi erdemlere düşünce erdemleri, kimine de karakter erdemleri diyoruz, bilgelik, doğru yargılama, aklı başınalığa düşünce erdemleri, cömertliğe, ölçülülüğe ise karakter erdemleri diyoruz" (Aristoteles, 2018, s. 29). Karakter erdemleri Aristoteles'e göre alışkanlıklarla yapa yapa huy haline gelmede kendisini gösterir. Düşünce erdemleri ise insan doğası bakımından değerlendirildiğinde eğitimle oluşan erdemlerdir ve akıl tarafından verilen yargıyla yapılan eylemlerde kendisini gösterir.

> Bu gruba giren başlıca erdemler; *bilim* (zorunlu ve ezeli-ebedi şeylerin bilgisi), *sanat* (şeyleri nasıl meydana getirebileceğimizin bilgisi), *sezgisel akıl* (bilimin kendilerinden hareket ettiği ilkelerin bilgisi), *pratik bilgelik* (insan hayatının ereklerinin nasıl sağlanabileceğinin bilgisi) ve nihayet *felsefi bilgeliktir* (sezgisel akıl ve bilimin birliği) (Arslan, 2018, s. 251).

Akıl tüm insanlarda bulunan bir yeti olmakla birlikte, düşünce edimi insansal doğaya uygun bir biçimde ve taşıdığı amaca göre eylemde bulunarak etkin hale getirilir; bu da iyi bir eğitimi gerektirir. Eğitim insanın eylemde bulunacağı davranışı düşünce süzgecinden geçirdikten sonra yapmasını sağlar. "Bunlardan düşünce erdemi daha çok eğitimle oluşur ve gelişir, bu nedenle de deneyim ve zaman gerektirir" (Aristoteles, 2018, s. 29). Diğer erdem türü olan karekter erdemleri ise ereğine uygun olan etik eylemleri yapa yapa, alışkanlıkla edinilir ve bu anlamda da doğal değil sonradan edinilen huylardır.

> Onların bir kısmı para veya malla ilgilidir (cömertlik, görkemlilik); bir kısmı onur, şerefle ilgilidir (gururluluk, ruh büyüklüğü, alçak gönüllülük); bir kısmı duygularla ilgilidir (cesaret, ölçülülük); bir başka grup ise toplumsal ilişkilerle ilgilidir (Arslan, 2018, s. 251).

Aristoteles'in *Nikamokhos'a Etik'*te verdiği örnekte insan gitar çala çala iyi gitarcı, iyi ev yapmakla iyi mimar olur ve böylece bunları huy haline getirir. "(…)örneğin ev yapa yapa mimar, gitar çala çala gitarcı oluyorlar, bunun gibi adil şeyler yapa yapa adil insan, ölçülü davrana davrana ölçülü, yiğitçe davrana davrana da yiğit insanlar oluruz" (Aristoteles, 2018, s. 30). Kısacası insan erdemli eylemleri yaparak huy haline getirdiği ölçüde adil, ölçülü ve yiğit olabilir. Böylece alışkanlıkları sonucu erdemli bir biçimde gerçekleştirdiği eylemleri insanı adil, ölçülü ya da cesur kılar. Aristoteles dışarıdan alınan etkinin, birden çok olanaklı eyleme yol açabileceğini

belirledikten sonra, huyu ise kişinin bu olanaklardan birini tercih etmesi olarak tanımlar. İşte erdem de bu seçimi belirlemenin ölçütü olarak belirir.

> Arzu, öfke, korku, yüreklilik, kıskançlık, sevinç, sevgi, kin, özlem, hırs ve acımaya, genel 'olarak' da haz ya da acının izlediği şeylere 'etkilenim' diyorum; bunlardan etkilenebilmemizi sağlayanlara, sözgelişi öfkelenebilmemizi, acı duyabilmemizi ya da acıyabilmemizi sağlayanlara 'olanak' adını veriyorum. "Huylar' diye de etkilenimlerle ilgili olarak iyi ya da kötü durumumuza diyorum (Aristoteles, 2018, s. 35).

Etik eylemi ortaya çıkartan ya da eylemlerimizde bilinçle düşünüp taşınma durumu, Aristoteles'e göre bir düşünme erdemi olan "aklıbaşındalık" (*phronesis*) erdemiyle gerçekleşir: "(…) aklıbaşındalık yapıp yapmaması bize bağlı olanları yapıp etmeye ve tercih etmeye dair bir çeşit huy olsa gerek -yararımıza olduğu sürece" (Aristoteles, 2018, s.121). Akıl yoluyla tercihte bulunmaya işaret eden aklıbaşındalık, yapılabilecekleri ve yapılamayacakları ayırt etmeyi sağladığı gibi hangi eylemlerin yapılması gerektiğini de saptamaya yönelir. Bu ayrım sayesinde insan, eylemlerini seçerek, gerçekleştireceği doğru yargılara ulaşır. "Aklıbaşındalık anlamında *phronesis*, neyi yapmak gerektiği ve neyi yapmamak gerektiğinin erdemi olarak kişilerde tercihli eylemlerin varlığı sebebiyle insanın özne olanaklığına işaret eder" (Öztanrıkulu, 2011, s. 88). Sonuçta Aristoteles'te eylemini aklın yol göstericiliğinde yapan insanın başlıca erdemi "aklıbaşındalık" erdemidir. Demek ki erdem yalnızca düşünmede değil, eylemde de aklıbaşındalığı gerektirir. Aklıbaşındalık erdemi, insanın aklını zorunlulukları gidermek için değil de doğruya uygun eylemek için kullanabilmesini ve böylece "orta yol"u ayırt edebilmesini sağlar.

Düşünüp taşınarak doğruya uygun eyleyen insan, kişisel isteklerinin ötesinde tüm toplum için de "orta yol"u bulabilir. Dolayısıyla orta yol, kişinin yargılarına yol gösterirken, aynı zamanda ortak yaşamı da olanaklı kılar. Bu durumda erdem, eylemlerde aşırılığa veya eksikliğe kaçmadan gerçekleştirilen olmalı ve orta olma hali de bu duruma işaret etmelidir. "(…) biri aşırılık, öteki eksiklik olan iki kötülüğün ortasıdır; kötülük etkilenimlerde ve eylemlerde gerekenden aşırısı ya da eksiğidir, erdem ise ortayı bulma ve tercih etmedir" (Aristoteles, 2018, s. 37). "Orta yol"un doğru düşünme ve doğru eylemeyle ilişkisi gözönüne alındığında, Aristoteles'in siyaset anlayışında düşünme ve eylemin, Platon'un düşünme ve eylem alanlarında kurduğu hiyerarşik ilişkiden farklı olarak, aynı düzlemin birer parçası oldukları görülebilir.

Böylece Platon'un ideaya ya da düşünmeye uygun bir yönetim arzusuna karşın, Aristoteles'in siyaset anlayışı *logos* ile eylemi bir araya getiren pratik yargıya dayanır. Pratik yargı Aristoteles'te, insanın düşünmede tercih ettiğini eylemde görünür kılmasının sonucudur.

Aristoteles'e göre iyi insan, doğru düşünüp doğru eylemeyi başaran ve bunu da huy haline getiren insandır. İnsan, doğru düşünerek bilge olur, bu bilgeliği eyleme dökerek yani huy haline getirerekse "iyi insan" olur: "(…) insanın erdemi insanın iyi olmasını ve kendi işini iyi gerçekleştirmesini sağlayan huy olmalı" (Aristoteles, 2018, s. 36). Huy kavramının etik eylem alanında gerçekleştirilmesinin sebebi *Nikomaskhos'a Etik'*te şu sözleriyle karşılığını bulmaktadır: "Nitekim birinin karakterinden söz ederken, onun için bilgedir ya da doğru yargılama gücüne sahiptir demiyoruz, sakindir ya da ölçülüdür diyoruz. Ama bilgeyi de sahip olduğu huy bakımından övüyoruz; huylardan övülenlere ise erdemler diyoruz" (Aristoteles, 2018, s. 29). Bu açıdan orta yolu tercih etmeyi alışkanlık haline getiren kişi erdemli kişidir.

> O halde erdem, tercihlere ilişkin bir huy: Akıl tarafından ve aklı başında insanın belirleyeceğiyle belirlenen, bizle ilgili olarak orta olanda bulunma huyudur. Kötülük etkilenimlerde ve eylemde gerekenden aşırısı ya da eksiğidir, erdem ise ortayı bulma ve tercih etmedir (Aristoteles, 2018, s. 37).

"Orta olma" durumu Aristoteles tarafından "(…) ikisi aşırılık ile eksiklik şeklinde kötülük, biri de orta olma erdemi olmak üzere [sayısı] üç olan tutumların hepsi, belli bir biçimde birbirileriyle bir karşıtlık içindedir; uçlar hem ortaya hem biribirlerine, orta ise uçlara karşıttır" (Aristoteles, 2018, s. 41) şeklinde ifade edilir. Bu karşıtlar içerisinde ortayı bulma ise Aristoteles'e göre en güç iştir: "(…) ortanın huyu her şeyde övülen bir huydur (…) erdemli olmak güç iştir. Her şeyde ortayı bulmak zor iştir" (Aristoteles, 2018, s. 42-43). Aristoteles'in görüşüne göre ortayı bulmayı her insan gerçekleştiremez; çünkü enine boyuna düşünerek, ne karar verdiğinin bilincinde olarak eylemlerini ölçüp tartması ve özgürce doğru tercihte bulunması gerekmektedir. Erdemli insan olmak her ne kadar güç olsa da insan olmanın gerekliliğinden dolayı gerçekleştirilmesi beklenir.

Erdemli bir yaşam yerine biyolojik yaşamını önceleyen insan erdemden uzaklaşarak önce kendisinin sonra içinde bulunduğu toplumun "yozlaşmasına" neden olur. Yozlaşan toplumda insan, insanca yaşamın olanağını bulamayacak, bu açıdan da

hayvani bir yaşam düzlemine mahkum kalacaktır. Böylece yozlaşan bir devlette insanın mutlu olması da imkansız olacaktır. Bu açıdan Aristoteles'te "yozlaşma", ortak iyiyi unutup, kişinin kendi hazlarını öncelemesiyle başgösterir. Dolayısıyla bu durum hem kişi için hem de toplum için "yıkımın" işaretidir.

2.2 Bir Değer Olarak Siyaset ve Yozlaşma

Aristoteles'e göre insan ancak siyasal bir toplumda mutluluğa kavuşabiliyorsa, o halde ortak iyiye uygun eylemesi kaçınılmazdır. Siyaset ise bu uygun çevreyi korumanın yoludur:

> Askerlik, ekonomi ve retorik gibi en değer verilen uğraşların da onun altında yer aldığını görüyoruz; diğer [pratik] bilimleri kullandığına ayrıca da neler yapmak ve nelerden kaçınmak gerektiği konusunda yasalar koyduğuna bakılırsa, onun amacı öterilerin amaçlarını da kapsamalı, öyle ki bu amaç 'insan için iyi' olan olsa gerek.(…) çünkü o bir tek kişi için de istenen bir şeydir, ama bir bütün ve kentler için olursa daha güzel ve daha tanrısal olur (Aristoteles, 2018, s. 10).

Aristoteles herşeyin ereğine yöneldiğini ileri süren teleolojik anlayışını toplumsal yaşam için de tekrar eder. Toplumsal yaşamda insanın belirleyici niteliğinin *zoon politikon* olmasından dolayı insan ancak kendisini yani kişi olmasını siyasal düzende gerçekleştirebilir ve insanın kendisini gerçekleştirmesine olanak tanıyan bu düzeni sağlayan "devlet"tir. Bu nedenle "siyaset" ve "devlet" bütüncül bakış açısıyla incelenmelidir. "Siyaset ve devlet, insanın olduğu her yerde vardır; dolayısıyla, siyasetin ve devletin kavramsal yapılarının iyi anlaşılabilmesi için, insanın hem *tinsel* hem *toplumsal* hem de *düşünsel* bakımdan iyi analiz edilmesi ve iyi anlaşılması gerekir" (Urhan, 2020, s. 60). Ayrıca devleti, insanı, insanca yaşam ve mutluluğa ulaşma ereğine uygun olanakları sağlayan düzen olarak tanımlayışı, Aristoteles'in siyaset felsefesine verdiği anlamın da belirginleşmesini sağlar. Böylece Aristoteles'in erekselci bakış açısından devlet de ereği gereği en iyiyi amaçlar.

> Gözlemlerimiz bize her devletin iyi bir amaçla kurulan bir insan topluluğu olduğunu gösterir. İyi dememin nedeni tüm insanların eylemlerinde iyi denilen şeyi yapmaya çalışmalarıdır. Madem ki tüm topluluklar o ya da bu şekilde iyi denilen şeye ulaşmaya çalışıyorlar o halde toplulukların en üstünü ve hepsini kapsayanı olan devletin de en iyiyi amaçlaması gerekir (Aristoteles, 2017a, s.23).

Görüldüğü üzere Aristoteles, ereği "iyi"ye ulaşmayı hedefleyen insanların, en yüksek iyiye ulaşmak için bir devlette yaşamaları gerektiğini vurgular. Sadece biyolojik

yaşamın sürdürülmesini değil, "iyi" yaşam olanaklarını sağlamakla yükümlü olan devlet, doğal değil, siyasal bir ortaklıktır: "Devlet denilen şey aslında bir topluluktur ve bu topluluk siyasaldır" (Aristoteles, 2017a, s. 23). Aristoteles'e göre devlet denilen siyasal topluluk, insanın yaşamını tam ve doyurucu kılar:

> Devlet yalnızca karşılıklı koruma veya mal mülk, zenginlik takası dışında bir şeydir. (…) Bu nedenle devlet bir arada olan ve vatandaşlarını kötülüklerden koruyan, rahatça ticaret yapmalarını sağlayan bir oluşum değildir. Devlette tabii ki bunlar olmalıdır, ancak tüm bunların varlığı devleti ortaya çıkarmaya yetmez. Devlet vatandaşların aileleriyle beraber iyi yaşamalarını amaçlar, her şeyiyle tam bir yaşam olsun ister (Aristoteles, 2017a, s. 102-103).

Bu siyasal topluluğun yaşamına etkin bir yurttaş olarak katılmanın bazı önkoşulları bulunur. Bu önkoşulların başında *polis* doğumlu, özgür bir yurttaş olma gelir. Siyasete katılan yurttaş, köleliğinin nedeni olan zorunluluklardan azade olmalıdır. Diğer bir deyişle Aristoteles'e göre yurttaşlık, kişinin söz ve eylemlerinde başka birinin iradesine bağımlı olmamasına işaret eder. O halde Aristoteles'e göre özgürlüğün tanımı da "bağımlı olmama ve kendi yargısını verebilme" biçiminde ifade edilebilir. "Doğuştan özgür insanlar arasındaki yönetim ilişkisine siyasi yönetim adı verilmektedir" (Aristoteles, 2017a, s. 95). Aristoteles'in köle ve zanaatkarları yurttaş olarak kabul etmemesinin nedeni, nesneye ve zorunluluklara bağımlı olmaları, bu açıdan da düşünüp taşınarak özgürce eylemde bulunamamalarıdır. Beden gücüyle çalışmanın erdemli eylemeyi yani düşünüp taşınarak yargıda bulunmayı ve bunu eyleme dökmeyi önleyişi, köle ve zanaatkarların aynı kaderi paylaşmalarına neden olur; çünkü Aristoteles'e göre "(…) basit bir işte çalışan bir işçi de bir anlamda köle sayılır" (Aristoteles, 2017a, s. 48). Hem köleler hem de zanaatkarlar nesneden bağımsız, insan ilişkilerine dahil olamayacaklarından ötürü siyasal yönetimden pay alabilecek erdeme sahip olamazlar ve bu durumda yurttaş sayılamazlar. Dolayısıyla Aristoteles'e göre yönetme ve yönetilme erki sadece erdemli eylemleri gerçekleştirebilecek olan yurttaşa aittir.

Aristoteles'in yurttaşlık ve kölelik arasındaki gözettiği fark, özgürlüğün de tanımının ilk aşamasını verir. Yurttaşlığın kişiye sağladığı özgürlük, söz ve eylemlerde bağımlı olmama durumudur. Tam da bu özgür olma durumu, siyasetin özgür yurttaşların işi olmasına ve özgür yurttaşların da özgürlüğü siyasal alanda deneyimlemelerine yol açar. Sonuçta siyaset, yurttaşların özgür eylemlerinin hem nedenini hem de sonucunu oluşturur. İnsanın insanca yaşamasının özgür yargıda

bulunmaya bağlı olduğuna ilişkin Aristotelesçi çıkarımları takiben, siyasetin en yüce değer olduğu açıkça görülebilir.

Aristoteles'e göre özgürlüğün, dolayısıyla da yurttaşlığın önkoşullarından biri de mülkiyet sahibi olma gerekliliğidir. "(…) belirli bir mal varlığı olmaksızın yaşam da iyi yaşam olamaz" (Aristoteles, 2017a, s. 28). Aristoteles'e göre bu mal varlığı sadece üretimle ilgili olmayıp aynı zamanda kölelerin eylemlerini de kapsar: "Bir insanın, köleler de dahil olmak üzere, sahip olduğu şeylerin toplamına mal varlığı adı verilir" (Aristoteles, 2017a, s. 29). Böylece yurttaşın kamusal alanda eylemlerini gerçekleştirmesini sağlayan araçların toplamı, Aristoteles'e göre yurttaşları siyaset yaşamına katılmaları ve doğruya göre yargıda bulunmaları için gerekli araçların tamamını gösterir.

Gerekli araçlara sahip olup, siyaset yaşamında *entelekheia'*sını gerçekleştirmek isteyen yurttaş, artık kamusal alana katılarak eylemde bulunabilir. Aristoteles'e göre şiddetten arınmış bir kamusal alan "dil" ya da "konuşma aracılığıyla kurulabilir; çünkü "(…) dil yararlı ve zararlıyı, doğru ve yanlış olanı ifade etmeye yarar" (Aristoteles, 2017a, s. 26). Bu açıdan kamusal alan, Aristoteles'e göre şiddetle değil, iktidarın sözle kurulduğu siyasal ilişkiler alanı ve ortak dünyadır. Bu ortak dünya söz ve eylemin birlikteliğiyle kurulur. Bu açıdan Aristoteles'e göre hem söz hem de eylem siyasetin kurucu unsurlarıdır; "(…) yalnızca ikisi eylem (*praxis*) ve konuşma/söz (*lexis*), siyasal addediliyordu ve Aristoteles'in *bios politikos* dediği şeyi oluşturuyorlardı" (Arendt, 2018, s. 60-61). Sonuçta *bios politikos* olarak yurttaş, sadece siyaset yaşamında kendini "en iyi" biçimde gerçekleştirebilir; çünkü "Yunanlılar hem politik zihniyetli ve hem de mahkeme tartışmalarını seven bir ırktı ve konuşma sanatları bir etkileme aracı olarak modern demokrasilerde olduğu gibi onlar için de çok yararlıydı" (Ross, 2002, s. 312).

Aristoteles'e göre "en iyinin" gerçekleşme olanaklarını sağlayan siyasal birlik devlet olduğundan, devlet her türlü toplumsal birlikten önce gelir; "(…) çünkü bütün, parçadan önce gelmelidir" (Aristoteles, 2017a, s. 27). Diğer bir deyişle Aristoteles'in bakış açısından siyasal olan, her türlü sosyolojik ya da doğal topluluğa önceldir. Bu öncelik kuşkusuz "en iyi"nin gerçekleşme olasılığının devlete içkin olmasından kaynaklanır. Elbette devletin bu önceliği, tek tek kişilere de "devletin iyi"sini kişisel iyilerine önceleme yükümlülüğü yükler. Diğer bir deyişle insanın insanca yaşamını

olanaklı kılan devletin önceliği, "ortak iyi" olarak devletin kişisel iyilerden önce gelmesi gerektiği anlamına gelir.

> Aristoteles devletin bireysel olandan ve diğer bütün toplumsal kurumlardan önce geldiğine inanmaktadır. Özel karekteristiklere sahip olan ve hem niteliksel hem de niceliksel olan yegâne olan devlet, insanın tek başınayken, bir ailenin üyesi olarak, bir köyün hatta bir cemaatin üyesi olarak yapabileceklerinden çok daha büyük bir potansiyele sahip olmaktadır (Amittay, 1983, s. 68).

Bu durumda "ortak iyi"nin kişisel iyilere ve elbette hazlarına göre eyleyen insanlara öncelikli oluşu, Aristoteles tarafından "yozlaşma"ya karşı alınan önlemdir; çünkü "(…) iyiliğin ve mutluluğun yaşam biçimlerine bağlı sayılması pek akla aykırı görünmüyor; çoğunluk ve kaba saba insanlar bunların hazda olduğunu düşünürler; bundan dolayı da haz yaşamını severler" (Aristoteles, 2018, s. 12). Hazların toplumsal iyinin önüne konulması, ortak iyinin gerçekleştirilememesine neden olacağından, hazları başlangıç alan her türden eylem araçsallaşacak ve toplumsal yozlaşmanın zeminini oluşturacaktır. Yozlaşan bir toplumdaysa mutluluğun hiçbir zaman yakalanamayacağı açıktır. Sonuçta yozlaşma hem mutluluğu hem de özgürlüğü toplumdan uzaklaştırır.

İşte özgürlüğün ikinci anlamı da yozlaşma ve özgürlük arasındaki karşıtlıkta ortaya çıkar. Ortak iyiye uygun eyleyen kişiler aynı zamanda özgür kişilerdir. Ancak ortak iyiyi göz ardı eden ve eylemini hazlarına araç kılan kişiler, özgür eylemi de yitirirler. Diğer bir deyişle insana yaraşır tek eylem biçimi, özgür eylemdir. Bu nedenle insanların kendilerini gerçekleştirdiği, özgür olduğu, erdemle insana uygun biçimde yaşadığı siyasal düzen, ortak iyinin sağlandığı adil düzen olmak durumundadır.

Adil düzen, Aristoteles'e göre erdemlerin tümünü içeren düzendir: "Adalette bütün erdemler birarada bulunur. Kendi amacını kendinde en çok taşıyan erdemdir" (Aristoteles, 2018, s. 92). Aristoteles'e göre adalet kavramı insanın doğası bakımından bir karakter erdemidir ve yurttaşın eylemlerinde belirir:

> (…) herkes insanların adil olanı yapan insanlar olmalarını, adil eylemlerde bulunmalarını ve adil şeyler istemelerini sağlayan huya 'adalet', aynı şekilde insanları haksızlık yapmaya ve haksız şeyler istemeye götüren huya da 'adaletsizlik' demek istiyor (Aristoteles, 2018, s. 90).

O halde Aristoteles'in görüşüne göre adalet bir huydur ve huylar alışkanlıkla kazanılır. Siyaset de adalet huyunu edinebilmeleri için yurttaşlara uygun ortamı hazırlar. Aristoteles, *Politika*'da adaleti "genel adalet" ve "özel adalet" olmak üzere ayırt ederek

açıklar. “Genel adalet” evrenseldir, kendi amacını kendinde taşıyan bir erdemdir ve her durumda yasaya uygun yaşamayı gerektirir: “(…) yasaya uygun şeylerin çoğu tüm erdemlerin buyurduklarıdır; çünkü yasa tek tek erdemlere göre yaşamayı buyurur” (Aristoteles, 2018, s. 94). “Özel adalet” ise, Aristoteles tarafından insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyen adalet olarak ifade edilir ki, bu da erdemli insanların sahip oldukları şeyleri paylaşmasıyla gerçekleştirilir. “Özel adalet”, “dağıtıcı adalet” ve “düzeltici adalet” olmak üzere iki kısma ayrılır. “Dağıtıcı adalet”, bir devletin yurttaşları arasında onurun ve paranın dağılımında eşitliğin sağlanmasını ifade eder: “(…) onurun, paranın ya da topluma katılanlar [yurttaşlar] arasında bölüştürülebilir olan diğer şeylerin dağıtılmasında sözkonusu olanıdır” (Aristoteles, 2018, s. 95). Ancak buradaki eşitlik mutlak değil, değer bakımından bir eşitliktir. “İki tür eşitlik vardır, birincisi sayısal eşitlik, diğeri değer bakımından eşitlik” (Aristoteles, 2017a, s. 158). Gerçek eşitlik daha fazlasını hak edenin, daha fazlasını almasıdır; “(…) eğer kişiler eşit değilse, eşit şeylere de sahip olmayacaklardır” (Aristoteles, 2018, s. 96). İşte dağıtıcı adalet, bu “değere uygun” eşitliği sağlar. Mutlak eşitlik ise eşit olmayan insanların eşit şeylerden faydalandığı ölçüde adaletsizliğe yol açacaktır. Bu nedenle “Onur’un dağıtılmasıyla Aristoteles, görevin içinde özgürlük, servet, doğuştan soyluluk ve erdemin ölçüt olması gerektiği herhangi bir devletin temelinde bulunan ‘hipotez’e uygun olarak dağıtılmasını kasetmektedir” (Ross, 2002, s. 246). Dolayısıyla Aristoteles’in adalet anlayışına göre orantısal bir hak olanaklı kılınmıştır.

> Kaldı ki eşit kişiler eşit olmayan şeylere ya da eşit olmayanlar eşit şeylere sahip olduğunda ve eşit şeylerden yararlandığında, bundan çatışmalar ve suçlamalar ortaya çıkar. Ayrıca ‘değere uygun yararlanma’ sözünde de bu açık görünüyor, nitekim paylaştırmalardaki adil olanın bir değere uygun olması gerektiğini herkes kabul ediyor, ama herkes aynı şeye ‘değer’ demiyor; demokrasi yanlıları özgürlüğe, oligarşi yanlıları zenginliğe, kimileri de soyluluğa, aristokrasi yanlıları ise erdeme ‘değer’ diyor. O halde hak bir orantıdır (Aristoteles, 2018, s. 96).

Düzeltici adalet “(…) ise alışverişlerde düzeltici olanıdır” (Aristoteles, 2018, s. 95). Düzeltici adalet toplumda işlenen suçların veya anlaşmazlıkların giderilmesi durumunda yargıcın kararında gerçekleştirilen adalet türüdür; düzeltici adalet “(…) fiziki veya mali haksızlık kadar ahlaki ve entelektüel zararları da hesaba katmaktadır” (Ross, 2002, s. 247). Düzeltici adalette, suç işleyen kişi “kim?” ya da “nasıl biri?” olduğu fark etmeksizin gerçekleştirdiği eyleme göre yargılanır; çünkü toplumsal

yaşamın en önemli gerekliliği olan adalet, ancak yargıda eşitlik ilkesiyle gerçekleştirilir ve bunu gerçekleştirecek olan da Aristoteles'in "canlı adalet" olarak nitelendirdiği yargıçtır. "(…) anlaşmazlık olduğu zaman yargıca başvulur; yargıca gitmek de adalete gitmektir; nitekim yargıç canlı adalet gibi olmak ister; gerçekten de orta olan olan yargıç aranır" (Aristoteles, 2018, s. 98).

Aristoteles'in görüşüne göre "adalet" insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyen en önemli erdem olmasının yanı sıra, politik eylemde de gerçekleştirilmesi beklenen en üst erdemdir. "Devletin temeli adalettir, halk adalet sayesinde rahat eder, adil olan adaletli olanın ne olduğunu söylemektedir" (Aristoteles, 2017a, s. 27). Aristoteles'e göre ideal devletin *eudaimonia*'ya ulaşmasını sağlayan adalet, adaletin gerçekleşmesini sağlayansa erdemli yöneticilerdir. Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'te gerçek bir siyaset adamının işinin toplumun mutluluğunu ve yurttaşların iyiliğini gerçekleştirmek olduğunu ifade eder: "(…) gerçek siyaset adamı olan kişinin, mutluluk konusuyla özellikle uğraştığı düşünülür; çünkü o, yurttaşları iyi kılmak, yasalara uyan kişiler yapmak ister" (Aristoteles, 2018, s. 27).

*Eudamonia'*nın ruhun bir etkinliği olduğunu ileri süren Aristoteles'e göre yurttaşlarını iyi kılmak ve yasalara uyan kişiler yapmak isteyen bir "(…) siyaset adamı ruh konusunu ele almalı"dır (Aristoteles, 2018, s. 27); çünkü eylemlerin erdeme uygunluğu ruhun mutluluğuyla ilişkilidir. Aristoteles insan ruhunda iki kısım bulunduğunu yazar: "akla uygun kısım" ve "akıldan yoksun kısım". Bu kısımlardan yalnızca akla uygun kısım "iyi" olanı gerçekleştirebilir, dolayısıyla da insanı erdemli eyleme ulaştırır: "Eğer insanın işi ruhun akla uygun ya da akıldan yoksun olmayan etkinliği ise belirli bir işin ve bu işte yetkin olanın işinin aynı olduğunu söylüyorsak, insansal iyi ruhun erdeme uygun etkinliği olur" (Aristoteles, 2018, s. 18). Bu nedenle toplumun ortak iyisini sağlamakla görevli olan siyaset adamı yurttaşların mutluluğa ulaşabilmesi için akla uygun bir yönetim şekli uygulamak zorundadır; ancak bu şekilde düzenlenmiş bir toplumda adaletli bir yönetiminden söz edilebilir.

Adaletli yönetim de, Aristoteles'e göre, tıpkı devletin varoluş gerekçesine ilişkin yaptığı açıklamada olduğu gibi kişinin ihtiyaçlarından hareketle türetilmelidir. Diğer bir deyişle adil bir yönetim, kişilerin insanca yaşam için gereksinimlerini görerek eyleme yoluyla gerçekleştirilir. Siyaset adamının "ortak iyi"yi gözeten eylem ve kararları, bir

bütün olarak toplumun "iyi"ye ulaşmasını sağlarken, kişilerin de insani olanaklarını gerçekleştirmeleri için gereken koşulları hazırlar. Yöneticinin kendisinin ya da yakınlarının kişisel çıkarlarını gütmeden adil yargıda bulunması, kendi iyisinin önüne tüm toplumun iyisini koyması, siyaset adamının adalet erdemini gerçekleştirmesiyle sağlanır; "(…) çünkü yönetici zaten başkalarıyla ilgisinde yöneticidir ve başkalarıyla ilişki içindedir" (Aristoteles, 2018, s. 92).

Ancak bir toplumda adaletin gerçekleşmesi için yalnızca yöneticinin "ortak iyi"yi gözeten erdemli eylemi yeterli değildir; yönetenler kadar yönetilenlerin de erdem sahibi olması gerekir: "(…) yöneten kişinin erdemi ve adaleti olmazsa, yönetmesi de söz konusu olmaz. Yönetilen de erdemden yoksunsa yönetilemez" (Aristoteles, 2017a, s. 46). Ancak bu şekilde devleti oluşturan bütünün her bir parçası ereğine uygun bir biçimde kendini gerçekleştirirse, tüm devlette "en mükemmel" erdem olan "adalet" sağlanır. Böylece Aristoteles hocası Paton'dan farklı olarak "adalet" kavrayışını metafizik bir önkabulle değil, toplumsal pratik içerisinde eylem alanıyla ilişkili olarak tanımlar. Diğer bir deyişle Platon'da "adalet" toplumda tüm erdemlerin yerli yerinde olmasıyla ilişkiliyken, Aristoteles'in erdem anlayışı kişinin eylemleriyle bağlantılıdır. Platon'da siyasal ontolojinin konusu olan adalet, Aristoteles için etik alanın temel dayanaklarından biridir.

Akıl herkeste ortak olmasına rağmen, herkesin erdem bakımından aynı olmamasının nedenini Aristoteles, *logos*'un herkes tarafından aynı biçimde anlaşılamamasına bağlar. Bazı insanlar *logos*'un sesini duyarken bazıları bu sese kulaklarını tıkar. İnsanlar arasındaki fark da *logos*'a uygun eyleyenler ve eylemeyenler arasındaki farka dönüşür. Tercihlerini akla dayalı bir yargıyla yapan erdemli insan ile tercihlerini akıl dışı olana uygun yapan insan arasında, Aristoteles'e göre bir eşitlik olmaması doğaldır.

> Aynı türden olanların da nedenleri başka, ama tür bakımından değil, çünkü tek renklerin nedenleri ve öğeleri başka başkadır, senin madde, biçim hareket ettiricinle benimkiler başkadır - tümel ifade bakımından aynı olsak bile (Aristoteles, 2015, s. 377).

İnsanlar sahip olduğu olanaklar *(dynamis)* bakımından farklılık gösterirler ve bu olanaklarını gerçekleştirirken bazıları insan olma ereğine uygun olarak tercihte bulunarak eyleyebilirlerken, bazılarıysa bu ereği gerçekleştiremezler. İşte bu durum

insanların eylemleri arasındaki farkılıkları doğururken, erdem bakımından da insanları ayırt edebilmeyi sağlar. Diğer bir deyişle bazı insanlar ortak iyiye uygun eyleyebilirlerken, bazıları hazlarının peşinden sürüklenir ve ortak iyiyi kavrayamazlar. Oysa siyaset yaşamında öncelikli olan ortak iyinin sağlanmasıdır ve bu ortak iyinin gerçekleşmesi doğru yasa, yönetici ve yönetimle olanaklıdır.

> Politik toplumun amacı onu meydana getiren insanların ortak çıkarını sağlamaktadır. (…) Toplumun ortak çıkarlarını gözönüne alan, onlara uygun düşen veya onu meydana getiren bir rejim, bir yasa, bir yönetici, bir uygulama iyidir; onu gözönüne almayan, ona aykırı olan, onu sağlamayan veya sağlayamayan bir yönetici, bir yasa, bir uygulama kötüdür (Arslan, 2018, s. 286-287).

Ortak iyiyi gözeten bir yöneticinin yönettiği devlet mutlu bir yaşama kavuşabilir; eğer yönetici eylemlerinde ortak iyi yerine kendi kişisel iyilerini geçirmişse, o devlette yozlaşma başlamış demektir. Aristoteles devlet yönetiminde görülebilecek yozlaşma karşısına bir önlem olarak sıralı yönetim ilkesinin gerekliliğini vurgular ve bu yolla hocası Platon'un sıradan insanları yönetimden dışlayan görüşleriyle karşıt bir yönetim anlayışına ulaşır. Platon'un bir devlette birliğin ne kadar çok olursa bunun devlet için o kadar iyi olacağı görüşünü eleştiren Aristoteles'e göre Platon, "devlette birlik" ilkesini ortak mülkiyetle temellendirmeye çalıştığı için hatalı bir sonuca ulaşmıştır.

> Bir devletin iyi bir biçimde yönetilmesi için o devletteki vatandaşların her şeyi paylaşmaları mı yoksa bazı şeyleri paylaşmaları mı yerinde olacaktır? Platon'un belirttiği gibi vatandaşlar karılarını ya da çocuklarını ortaklaşa kullanabilirler. Sokrates bu konuda kadınların ve mülkiyetin ortak olması gerektiğinden söz ediyordu. Bunun üzerine sorumuz şu olmalı: şu anki uygulama mı daha iyi yoksa önerilen mi? (Aristoteles, 2017a, s. 49-50).

Aristoteles özel mülkiyeti, yurttaşların doğru eyleyebilmeleri için gerekli olan özgürlüğün bir ön koşulu olarak görür. "(…) devletin işlerini öyle örgütlemesi gerekir ki her vatandaşın asgari düzeyde bir özel mülkiyeti olsun ve böylece hiçkimse ihtiyaç nedeniyle veya kötü yönetimin onu zorlamasından ötürü suç işlemek zorunda kalmasın" (Amittay, 1983, s. 71). Aristoteles'e göre mülkiyet, insanın erdemlerini gerçekleştirmesini sağlayan başlıca araç, bu dünyadan pay almadır. Mülkiyetin insanlara kazandırdığı en büyük erdem, cömertliktir. "(…) herkes biraz olsun mülkiyeti olmasını ister. Yine insanın dostlarına ya da akrabalarına yardım etmesi, onların

sıkıntılarını gidermesi büyük bir keyiftir, (…) Eğer hiç kimse cömert davranmayacaksa bu özel mülkiyetin kaldırılmasından kaynaklanır" (Aristoteles, 2017a, s. 56).

Aristoteles'e göre yurttaşlar arasında birliği sağlayacak olan Platon'daki gibi mal-mülk ortaklığı değil, dostluktur. Aristoteles dostluğu bir erdem olarak tanımlar. "Dostluk gençlere yanılgıya düştüklerinde, yaşlılara bakım için ve güçsüzlük yüzünden ortaya çıkan eylem eksikliğine yardım için; yetişkinlere ise güzel eylemler için gerekli" (Aristoteles, 2018, s. 155). Bu dostluğu bozan ise Platon'un ayırt etmekte güçlük çekerek beraberinde mülkiyeti de mahkum ettiği, servettir.

Aristoteles mülkiyeti onaylarken, bir toplumda bozucu etkiye sahip olanın "servet" olduğunu ileri sürer. Servet bir kişinin özgürce yargıda bulunması için gerekenden fazlasına sahip olma tutkusunun bir sonucudur ve servet yozlaşmaya yol açar. Servet, siyasi iktidarı elinde bulunduran kişinin yönetimi, azınlığın yönetimi veya çoğunluğun yönetimi olarak bölümlenen yönetim biçimlerini belirlemede, yönetici sayısından sonra gelen ikinci önemli etkendir. Bu etken iyi yönetimin adaletle ilişkisini gösterir. Kişinin yaşamın zorunluluğunu aşmak üzere ihtiyacı olandan fazlasının sahipliğini gösteren servet, adaletin elden kaçmasının da nedenidir. Servetin en belirgin biçimde ön plana çıktığı yönetim şekli oligarşidir. "(…) devlet görevlilerinin sadece zenginlerden seçilmesi arzusu da oligarşik bir yaklaşımdır" (Aristoteles, 2017a, s. 63). Bu durumda ortak iyiyi gerçekleştirmesi gereken iyi yönetim amacından saparak sadece servete dayalı bir düzeni meydana getirir ve yozlaşmış bir yönetimin kapılarını açar.

Aristoteles'in sadece belli bir servete sahip olanların yönetimden pay aldığı oligarşi yönetimi hocası Platon'un devletinde "(…) gelir üstünlüğüne dayanan devlet. Zenginlerin yürüttüğü, fakirlerin hiç karışmadığı düzen" (Platon, 2017, s. 276) olarak ifade edilir. Sadece yönetimi değil diğer bütün işleri de yapmak isteyen oligarklar, Platon'a göre "(…) kendi evinin ve devletin baş belası" olarak tanımlanır. (Platon, 2017, s. 279) Servet sahiplerinin yönetimde olduğu oligarşide erdemli eylem yerine zenginlik yönetimin belirleyicisi olur. Bir başka deyişle erdemli eylemlerle ereğini gerçekleştiremeyen insan, insan olmanın olanaklarını değil kötülüğü gerçekleştirecek ve ahlaki değerlerden uzaklaşmaya neden olacaktır. Etikten yoksun bir biçimde gerçekleştirilen her bir eylem ise, kişisel ve toplumsal yozlaşmayı salıvermektedir. Aristoteles'e göre siyaset yaşamında ortak iyinin olanaklı kılınmadığı bir durumda

siyaset, yozlaşmış, siyasetten beklenenlerin gerçekleştirilmesinden dolayısıyla da varoluş amacını gerçekleştirmeyi başka amaçlar uğruna terk etmiş siyasettir.

Siyasal yozlaşmanın önüne geçilebilmesinin ilk koşulu, Aristoteles'e göre, "doğru yasa"lardır. Yasalar yurttaşların ortak eylemi olarak "ortak iyi"yi gerçekleştirme amacına uygun yapılmalıdır. Ancak doğru yasanın yalnızca yapılıyor oluşu da yeterli değildir. Aristoteles'in teori ve eylemi birleştirmeye yönelen bakış açısı göz önüne alındığında, yapılan doğru yasanın uygulamada da doğru olması gerektiği vurgusu kaçınılmaz biçimde açığa çıkar. Aristoteles'e göre yasanın doğru uygulanması için "ödül ve ceza" yöntemine başvurmak gereklidir.

> (…) Bunlar böyle görünüyorsa ve biz [eylemleri] bizde olanlardan başka başlangıçlara götüremiyorsak, başlangıçları bizde olanlar, kendileri de elimizde olanlardır ve isteyerek yapılır. Buna tek tek kişiler de yasa koyucuların kendileri de tanıklık eder gibi görünüyor; nitekim onlar, kötü işler yapanları, -bunları zorla ya da nedeni kendileri olmayan bilgisizlikten dolayı yapmadıktan takdirde- cezalandırarak hizaya getiriyorlar; güzel şeyler yapanları ise ödüllendiriyorlar; amaçları da bunları teşvik etmek, ötekileri ise engellemektir (Aristoteles, 2018, s. 53).

Sonuçta Aristoteles yasaların varlığını da etik ile bağlantısı içinde değerlendirir: "Aristoteles'in yasa sorunlarına yaklaşım tarzı onun ahlak sorunları karşısında takındığı tavırla ilgilidir. Yasalara ilişkin sorunları araştırırken hareket noktası, insan eylemlerinin amacının mutluluğu aramak olduğudur" (Amittay, 1983, s. 70). Aristoteles'e göre mutluluk, ancak doğru anayasa içinde bulunabilir. "Doğru anayasa" ise yöneticilerin sayısına bakılmaksızın ortak iyiye hizmet eden anayasayı işaret eder: "Yönetici grup bir kişiden, bir azınlıktan ya da bir çoğunluktan oluşur. Her biri ortak yararı amaçlıyorsa bunlar doğru anayasalardır" (Aristoteles, 2017a, s. 99). Doğru anayasanın karşıtı ise, Aristoteles'e göre sadece belirli bir grubun çıkarını amaçlayan anayasalardır. Aristoteles bu türden anayasaları "sapmış anayasa" olarak ifade eder ki, bu da Aristoteles'in gözünde yozlaşmanın tanımını oluşturur.

Aristoteles "doğru anayasa" ve "sapmış yönetimleri", yönetimlerin sınıflandırılmasında "iyi yönetimler" ve "kötü yönetimler" olarak sınıflandırır. Kötü yönetimleri "yozlaşmış yönetim" olarak ifade eden Aristoteles için yönetimlerin sınıflanmasının ölçütü ortak iyiye hizmet edip etmemeleridir. Aristoteles'in "(…) bu sınıflandırmayı hazırlarken başvurduğu temel referans noktası (…) zenginlerin yönetimdeki etkinlikleri, bunların sahip oldukları ayrıcalıklar ve bunların mülkiyetsiz

sınıflar üzerinde ne gibi yetkilere sahip oldukları gibi kıstaslar"dır (Amittay, 1983, s. 69). Aristoteles'e göre yönetim biçimleri temelde üç türe ayrılır:

> Üç tür yönetim biçimi var, bunlarla eş sayıda da bozuk, yani yozlaşmış biçimleri. Yönetim biçimleri: Krallık, aristokrasi (en iyilerin yönetimi), üçüncüsü de kendine özgü adıyla timokrasi (onurerki) denmesi gereken, ama çoğunluğun '*politeia*' adını vermeye alışık olduğu onurluların yönetimi (Aristoteles, 2018, s.167).

Bu yönetimlerin bozulmuş, yozlaşmış yani ortak iyiyi sağlamayan sapmış halleriyse *Politika*'da şöyle ifade edilir: "Sapmalar ise şunlardır: Krallıktan tiranlığa, aristokrasiden oligarşiye ve anayasal yönetimden demokrasiye sapmalar" (Aristoteles, 2017a, s. 99). Sapan ya da yozlaşan yönetimler yönetici sayısı ister tek, ister azınlık isterse çoğunluk olsun, herkesin iyisi yerine kişisel ya da grup çıkarını ortak iyinin önüne geçiren yönetimlerdir. İyi yönetim biçimlerinden ilki olan krallık yani ortak iyiyi amaçlayan tek kişinin iyi yönetimiyken, tiranlık tek bir yöneticinin yalnızca kendi çıkarını gözettiği sapmış yönetimdir. Erdemli azınlığın yönetimi olan aristokrasinin sapmasıysa sadece servet sahiplerinin kendi çıkarları doğrultusunda yönettikleri oligarşidir. Üçüncü yönetim şekli olan anayasal yönetim (*politeia*) ise çoğunluğun, bütün topluluğun ortak iyiliğini amaçlayan bir yönetimken, çoğunluğun sadece yoksulların yani yurttaşların bir kısmınının çıkarının gözetilmesiyle demokrasiye dönüşür.

2.3. Olanaklı Olan En İyi Siyasal Yönetim (*Politeia*)

Toplumsal yaşamın bir zorunluluğu olarak, yurttaşların ortak iyisine hizmet edecek olan "en iyi yönetim şekli"nin hangisi olduğu siyaset tarihi boyunca düşünürlerin üzerinde dikkatle durduğu önemli bir konu olmuştur. Aristoteles de eserlerinde bu konuyu derinden inceleyen bir düşünür olarak devletin doğasını, yurttaşlık kavramını ve anayasaların sınıflandırılmasını değerlendirerek; devlet denilen bu siyasi topluluğun nasıl yönetilmesi gerektiğini araştırmıştır. Aristoteles *Politika*'da en iyi yönetim biçimi olarak erdemli bir yöneticinin başında bulunduğu "krallık rejimi"ne işaret etse de, bütün yönetim biçimlerini değerlendirdikten sonra en uygun yönetim biçiminin *politeia* olduğunu ifade eder; çünkü düşünüre göre *politeia* orta sınıfın güçlü olmasından dolayı eşitsizliklerin en az olduğu yönetim biçimidir. Aristoteles,

> Bu yönetim tarzında orta sınıftan bir çoğunluğun hem üst sınıfları hem de fakirleri kaale alarak bir idare biçimi sürdürdüklerini bildirmektedir. *Polity* tarzıyla yönetilen bir toplumda toplumsal bir uzlaşma siyasal bir çatı altında sağlanabilir. Bu uzlaşmanın sonucunda ortaya çıkacak olan siyasal örgütlenme bütün sınıfların çıkarı için eşit miktarda gayret sarfetmelidir (Amittay, 1983, s. 69).

Böylece bu yönetimde tüm yurttaşların yönetimden pay alması, azınlığın ya da tek kişinin yönetimindeki sapmalar sonucu oluşacak erdemsizliklerin de en az düzeyde olması beklenir. En yüksek iyi *eudaimonia*'ya ulaşma amacında olan insan, doğru yönetimi ancak erdem sahibi ve ortak iyiyi amaç edinen bir yönetimde bulabilir. Bu durumda uygulanabilir en iyi yönetim biçimi Aristoteles'e göre, sıradan erdem anlayışına sahip olan, eşit ve benzerlik bakımından fazla sayıda insanın içinde bulunabileceği *politeia* rejimi olarak görülür.

> Adına konuştuğumuz insanlar sıradan bir erdem anlayışına sahip, çok büyük yetenekleri ve servetleri elde etmelerini sağlamayan bir eğitim, mutlak bir anayasa arayışında olmayan, ancak olabildiğince fazla sayıda insanın ve olabildiğince fazla kentin uygulayabileceği bir anayasa isteyen insanlardır (Aristoteles, 2017a, s.141).

Aristoteles'in bu alıntısından *politeia'*ya ilişkin üç önemli sonuç çıkar. Öncelikle *politeia* sıradan bir erdem anlayışı barındırır. Diğer bir deyişle Aristoteles, tüm yurttaşların katıldığı bir siyasette, Platon'un görüşlerindeki gibi bir filozofun erdemine ihtiyaç olmadığını, ortalama bir erdem anlayışının yeterli olduğunu düşünür. O halde *politeia* ortalama insanın yönetimidir denilebilir. Alıntıda ikinci olarak yine Platon ile Aristoteles arasındaki bir farklılığa ilişkin çıkarım yapılabilir. Buna göre *politeia* yönetiminde insanlar mutlak bir anayasa arayışında değillerdir. Platon'un yasa ideasından devlet yönetimi türettiği göz önüne alındığında, Aristoteles'in değişebilecek, belki de tarihsel süreçte yeniden yeniden kurulabilecek bir anayasadan söz ettiği belirginleşir. Bu haliyle kuşkusuz Aristoteles modern anayasa düşüncesine çok daha fazla yaklaşır. Alıntıdan çıkarılacak üçüncü sonuç ise oligarşi karşıtı bir önleme, insanların ortalama bir servet sahibi olmalarına ilişkindir. *Politeia*, toplumu oluşturan insanın azınlığı ile çoğunluğu, zenginleri ile yoksulları arasındaki dengenin kurulmasını sağlayan yönetim biçimidir. Devletin bütünlüğü de ancak bu denge sayesinde gerçekleşebilir. Bu denge, orta sınıfın büyük olması sonucunu doğurur: "Büyük devletlerin parçalanma ihtimallerinin zayıf olması da orta sınıfların güçlü oluşundan kaynaklanır" (Aristoteles, 2017a, s.143). Çoğunluğu sağlayan orta sınıfın güçlenmesi,

bu sınıf büyük tutkulara sahip olmadığı için, toplumsal sürekliliği sağlar. *Politieia'*nın Aristoteles'in gözünde tercih edilmesi gereken bir yönetim olarak belirmesi, tam da bu nedenle yani çok sayıda insanın ortak bir siyasal denge kurmuş olmasından kaynaklanır.

Her ne kadar *politeia* Aristoteles'e göre uygulanabilir en ideal yönetim olarak görünse de, bazı çekinceleri de barındırır ve hatta Aristoteles, devletin uygulanabilir en ideal siyaset yaşamının *politeia* olduğunu söylemesine karşın, bu yönetimi uygulayabilecek devletlerin az olduğunu da ifade eder. Aristoteles'in *politieia'*ya ilişkin en büyük korkusu, siyasal alana dahil edilen ortalama insanın aşırı özüven kazanıp, edindikleri çoğunluk gücüyle yönetimi ele geçirmeleri, diğer bir deyişle yönetimi çoğunluk rejimine dönüştürmeleridir; çünkü *politeia* yozlaştığında demokrasiye dönüşür. Demokrasiye dönüşme korkusuna rağmen Aristoteles *politeia'*nın demokrasiden ayrılan noktalarının belirginleştirildiğinde başarılı olabileceğini düşünür:

> Lakedaimonialılar'ın anayasasında bu durum söz konusudur. Demokratik özelliklerin var olması çoğu kimsenin bu anayasanın demokratik olduğunu düşünmesine yol açar. Fakir ya da zengin çocukları aynı eğitimi almaktalar, daha sonrasında da yani gençlik ve yetişkinlik çağlarında bu insanların görünüşleri açısından hiçbir fark olmamaktadır. Ortak sofralarda yemek yerler ve zenginler fakirlerin de giyebilecekleri tarzda elbiseler giyerler (Aristoteles, 2017a, s. 140).

Bu durumda *politeia* çoğunluğun aşırılığa kaçabilecek arzularını yasalarla sınırlayabildiği ölçüde başarılı bir yönetim olabilir. Bu koşul sağlandığında yani toplumsal yaşamda yoksul ve zenginin aynı yasalar altında eşitliğinin sağlandığı bir yönetim olduğu ölçüde *politeia* tüm toplumsal katmanlardaki insanların erdemlerini de ortaya çıkarabilecek bir yönetimdir. Tüm toplumsal katmanlar arasındaki eşitsizliğin en aza indirgenerek, ancak birbirine benzeyen insanlardan oluşan orta tabakanın güçlü olduğu bu rejim, devletin de "sürdürebilir" ve "güvenli" olmasını garanti altına alabilir.

Politeia'nın sapmış hali demokrasiler ise Aristoteles'e göre rejimin sağladığı erdemlerin tükenişidir. Dolayısıyla yoksulların ve erdem sahibi olmayan insanların yönetimi ele geçirdiği bir rejime dönüşür. "(…) bu durumda sıradan insanlar yönetime gelirler. (…) Bu demokrasi türünde yasalar değil, mülksüz halk kalabalığı egemendir" (Aristoteles, 2017a, s. 136). Aristoteles'e göre bu halk kalabalığı doğruyu ayırt edemediklerinden, zamanla çoğunluk olmanın gücünü tek belirleyici haline getirip, kendini yasaların üstünde görür. Böylesi bir toplulukta, hem yasalardan hem de yönetimde olması gereken erdemli eylemlerden söz edilemez ve yasaların yerini

çoğunluğun iradesi alır. Bu durumda sorulması gereken soru şudur: "(…) yönetim biçimlerinin ölçütü olarak sadece sayıyı almak doğru bir yaklaşım mıdır?" (Arslan, 2018, s. 288). Sayısal çoğunluğu yönetimin belirleyicisi olarak kabul etmek, siyasal olanın özünü gözden kaçırmak anlamına gelir: "Evet, demokrasinin çoğunluğun yönetimi olduğu söylenir ama demokrasinin özünü oluşturan şey çoğunluk değildir" (Arslan, 2018, s. 288). O halde demokrasiyi iyi ya da kötü kılan niteliği, bu rejimle sayısal bir üstünlüğü mü yoksa ortak iyiyi mi ifade ediyor oluşudur.

> Aristoteles, demokrasiyi çoğunluğun yönetimi olarak nitelendirmiş ama bu yönetimin her türden niteliksel değeri ve ilkesel yargıları boşladığını ileri sürmüştür. Bu yönetimin sonucunda, yeteneksiz ve niteliksiz kimselerin iktidara gelmeleri devleti yönetmeleri durumu ortaya çıkmaktadır (Amittay, 1983, s. 70).

Platon'un Aristoteles'ten farklı olarak çoğunluğun hiçbir koşul altında iyi bir yönetimi gerçekleştiremeyeceği düşüncesinden hareketle, *politeia* rejimini de onaylamayacağı açıktır. İdeaların bilgisinden pay almayan ve doksalar dünyasında yaşayan insanların, Platon'a göre yönetim ya da siyaset ideasından da uzak oldukları için iyi bir yönetimi gerçekleştirmeleri olanaklı değildir. Aristoteles'in halkın siyasal yargısına güvenine karşılık, Platon filozofların yani felsefenin iktidarını onaylar.

> Bizim kurduğumuz devlette bilgelik vardır; çünkü, kararlarını bilgece verir (…) demek ki, tabiata uygun olarak kurulmuş bir devlet, akıllı olmasını kendini yöneten küçük bir topluluğun bilgisine borçludur. Bilgelik diyebileceğimiz bilgi de budur (Platon, 2017, s. 126-127).

Platon'a göre demokrasi yasalı ve yasasız olmak üzere ikiye ayrılır ve Platon "yasasız demokrasi"yi sapmış bir yönetim biçimi olarak ifade eder. Bu yönetim şeklinde siyaset yaşamına katılmaması gereken insanların yönetimden pay alması Platon'a göre son derece sakıncalıdır. "Bu özgürlüğe susamış devletin başındakiler içki sunmasını bilmeyen sakilere döndüler mi, demokrasi alabildiğine hürriyet içip sarhoş olur" (Platon, 2017, s. 292). Platon'a göre demokrasinin uygulandığı yönetim şeklinde ideal bir yönetimin gerçekleştirilmesi olanaklı değildir; çünkü bu yönetim biçiminde savunulan özgürlük ve eşitlik ilkesi sadece yurttaşlara değil tüm insanlara eşit haklar sağlayacağı için adaletsizliğe neden olur: "Baba oğula, sığıntı, yabancı, kenttaşlara eşit olur. Oysa eşit olmayanlara eşit haklar vermek, Platon'a göre, adaletsizliğin ta kendisidir" (Şenel, 2019, s. 165). Sonuçta demokrasi rejimi aşırı eşitlik talebi nedeniyle özgürlükte değil ama kölelikte eşitlenmeye razı olan insanların, onları eşit kılacak bir tiranın yöntemine de razı olmaları anlamına gelir ve "(…) sonunda demokrasiyi köleliğe

çevirir; çünkü her aşırılığın ardından her zaman sert bir tepki gelir" (Platon, 2017, s. 294).

Platon'un bu derece demokrasi karşıtı olmasında hocası Sokrates'in suçsuz yere idam edilmesinin yadsınamaz bir etkisi bulunur. Demokrasi yanlıları tarafından açılan bir davada Sokrates tanrılarına, devlete, atalarına saygısızlıkla ve gençleri baştan çıkarmakla suçlanır. Platon'un eleştirdiği eşitlik ilkesi gereğince ideaların bilgisinden pay almayan çoğunluğun oyuyla hocası Sokrates'in idama mahkum edilmesi, Platon'u sadece Sokrates gibi doğruluğa inandırır ve siyaset yaşamında en güçlünün değil en akıllının yönetimde olması gerektiğini savunmaya yönlendirir.

> - Nedir senin istediğin, Sokrates? Bizi söylediklerine inandırmış gibi görünmek mi, yoksa nerede olursa olsun doğruluğun eğrilikten daha iyi olduğuna gerçekten inandırmak mı? dedi.
> - Gerçekten inandırmayı isterdim elbette, elimden gelseydi (Platon, 2017, s. 41).

Platon'a göre bilge azınlığın yönetimi "adalet"in gereğidir. Demokratik yönetimde eğitime, servete, soyuna bakılmaksızın tüm yurttaşlara eşit haklar tanınması yozlaşmanın siyaset yaşamında kendini göstermesine neden olur; çünkü eşit olmayanlara eşit hakların tanınması adaletsizliktir ve "adalet" bilgi ideasıyla ilişkilendirilirse siyaset yaşamında en iyi yönetim biçimi ancak o zaman gerçekleşebilmektedir. Aksi takdirde demokrasi anlayışında sadece çoğunluğun oluşturduğu ve bilgi ideasından pay almayan yöneticiler adaleti sağlamakla görevlendirilmelerine karşın, Platon'a göre bu yöneticiler adaleti gerçekleştiremeyeceklerdir. Platon'un demokrasiye yönelik sert eleştirilerine karşın Aristoteles'e göre;

> Demokrasilerin temelinde özgürlük anlayışı vardır. Herkes diğerinin bu özgürlükten pay alabileceğini belirtmek amacıyla bu ifadeyi kullanmaktadır. Yönetime sırayla geçmek ve sırası geldiğinde yönetilmek bu özgürlüğün bir parçasıdır. Yine adalet konusunda yeteneğe göre değil sayısal eşitliğe göre eşitlik anlayışını getiren bir düşünce de mevcuttur. Eğer neyin haklı olduğuyla ilgili bir tartışmada bu düşünceyi savunanlar egemen duruma geçerse, işte o zaman çoğunluğun dediği şey adalet olur (Aristoteles, 2017a, s. 202).

Aristoteles demokrasi anlayışını *Politika'*da bölümlere ayırır ve yasaların yerine halkın iradesinin her şeyin üstünde olduğu demokrasi anlayışını sapmış yönetim olarak ifade eder. Bütün yurttaşların ve yöneticilerin yasalara tabi olmadığı durumlarda sıradan

halk kalabalığı söz sahibi olur ve bu yönetim biçiminde erdemli yöneticiler yerini,halkın gözünü boyamayı başaran demagoglara bırakır. Aristoteles'in "demokrasinin aşırı biçimi" olarak ifade ettiği ve "demagogların" hakim olduğu bu yönetim biçimi demokrasidir: "Eskidense yetenekli hatipler yoktu. Günümüzde hitabet sanatı gelişti ve bu sayede yetenekli konuşmacılar birer halk önderi haline geldiler" (Aristoteles, 2017a, s. 168). Demagogların yönetime hakim olduğu demokrasi rejiminde yasanın üstünlüğü bir kenara bırakılmıştır. "Bu noktada belirtilen halkın yasalardan üstün olması durumu halk tarafından desteklenen hatipler sayesinde ortaya çıkmaktadır" (Aristoteles, 2017a, s. 133). Bu durumda sıradan halk kalabalığı yasaların üstündeki yönetim gücünü demagog sayesinde olanaklı kılarak bu yönetim şeklini despotik bir yönetime dönüştürmektedir. "Demokrasilerde fakirler zenginlere göre daha güçlüdürler, çünkü çoğunluğun dediği olur ve onlar daha kalabalıktırlar" (Aristoteles, 2017a, s. 203). Böylece halk, demokrasi olarak adlandırdıkları bu siyasal rejimde gözlerini boyamayı başaran demagogların yönetime geçmesini sağlamış olur.

Demagogların karakter zayıflığı, Aristoteles'e göre devrimlere neden olur. "Demokrasiler, genellikle zenginleri yönetime karşı birleştirmeye götüren demagogların aşırılıkları yüzünden devrilirler; ya da demagoglar bir tiranlığı iktidara getirebilir" (Ross, 2002, s. 303). Aristoteles'e göre demagoglar, insanların korktukları ortak şeyler nedeniyle bir araya gelmelerinden faydalanır ve kalabalık arasında kışkırtmalara neden olarak isyanları başlatır. Diğer bir deyişle siyasal yaşamda insanları bir araya getiren ortak iyiyken, demagogların iktidara geldiği demokrasilerde topluluğun bir aradalığını kuran motivasyon "korku"dur. Bu durumda Aristoteles'e göre "demokrasi" gerçekte sonu "korku" yaratan bir rejimdir. İnsanlar bu korkuya karşı birleştiklerindeyse devrimin nedeni açığa çıkar. Bu durumda "(…) insanlar çok sayıda davada bir araya geldi ve demokrasiyi ortadan kaldırdılar" (Aristoteles, 2017a, s. 167).

Demagogların mülkiyet sahiplerine karşı tutum ve davranışları mülkiyet sahiplerinin birleşerek güçlenmesini ve beraberinde isyanı getirir. Dolayısıyla demokrasi rejimi mülkiyet sahipleri tarafından yıkılarak yerini "oligarşi"ye bırakır. "Demokrasilerin mağlup olmasının nedeni oligarşi yanlılarının muhalefetleri sonucudur; tıpkı oligarşilerin çökmesinin nedeninin mülkiyetsiz ve azad edilmemiş kitlelerin isyanı olduğu gibi" (Amittay, 1983, s. 70). Ancak zamanla sınıfsal ayrıcalıklara dayanan oligarşi rejimi de isyanlara neden olacaktır. Aristoteles oligarşinin yıkılma nedenlerini

ikiye ayırır. Bu nedenlerden "(…) birincisinde oligarşi rejimine karşı olmak, ikincisi de oligarklar arasındaki anlaşmazlıklar vardır. Bu nedenle oligarklar halkı eziyorlarsa orada isyan ihtimali yükselir" (Aristoteles, 2017a, s. 169). Aristoteles oligarşide yönetime katılmayan zenginlerin kışkırtıcı faaliyetlerinin de bu rejimin yıkılmasında etkili olduğunu ifade eder. Ayrıca oligarkların aşırı lüks içinde yaşamaları ve bu insanların çeşitli yenilikler yapmak için tiranca davranışları da oligarşinin yıkılmasında etkilidir: "Bu türden insanlar zaman zaman paralarının bitmesini beklemeden bu türden değişiklikler yapabilirler. Bu yüzden de devlet hazinesini soyarlar ve hırsızlıklarını gizlemek için ülkeyi karıştırırlar" (Aristoteles, 2017a, s. 170).

Aristoteles'e göre oligarşiyi yıkan, bir başka azınlık yönetimi olan aristokrasidir. "Her ikisinde de yönetim bir azınlığın elindedir, aralarındaki fark bu azınlığın niteliğindedir" (Aristoteles, 2017a, s. 172). Aristokrasinin oligarşiden farkıysa erdem sahibi ve soylu kişilerin gerçekleştirdiği yönetim şekli olmasıdır. "Aristokrasi en iyilerin yönetimi anlamına gelmektedir. Ancak buradaki en iyiler erdem bakımından mutlak en iyilerdir, başka bir iyiden söz edemeyiz" (Aristoteles, 2017a, s. 137). Aristoteles'in görüşüne göre erdemli bir grubun yönetimde olması tek kişinin yönetiminden çok daha iyidir; çünkü tek bir kişinin almış olduğu yanlış karara karşılık aristokraside grup içindeki yöneticiler yanlış karar karşısında söz sahibidirler. Dolayısıyla erdem sahibi bu grup kararları tartışarak ortak akılla doğru karar verebilirler. Ancak Aristoteles'in görüşüne göre yönetim işlerinin sadece bir azınlık tarafından gerçekleştirilmesi, devlette yaşayan diğer yurttaşlar tarafından hoş karşılanmayabilir.

Böylesi bir durumda aristokrasi rejimi de teoride iyi bir sistem olmakla birlikte pratikte özgürlük ve yurttaşlık kavramına düşkün olan Yunan halkı için uygun bir yönetim biçimi değildir. Ayrıca Aristoteles'e göre bu rejimin uygulanmasının bir diğer sakıncası da yönetimde bulunan bu azınlık grubunun zamanla erdemden uzaklaşabilme ihtimalidir: "Ancak iyi insanlar iyi olarak kalmadılar, ortak mülkiyeti kendi lehlerine kullanmaya başladılar" (Aristoteles, 2017a, s. 119). Bu durumda sadece bir azınlığın çıkarlarının söz konusu olduğu oligarşiye dönüşebilecek bir rejim olan aristokrasi de Aristoteles tarafından en iyi yönetim olarak kabul görmez. Aristoteles, tüm bu değerlendirmelerinin sonunda yönetimin en iyi olana verilmesi gerektiğini ifade eder.

> Bir devlet, yetkin ve kendi kendine yeten bir hayat için meydana getirilmiş, amacı mutluluk olan bir topluluktur. (…) yasalar bir devletin zorunlu koşullarıdır, ama bunlar onu devlet yapmaz. O halde, devlet soylu eylemler için varolan bir şey ise, iktidarın ne özgür, ne soylu, ne de zengine verilmesi, ama iyi olana verilmesi gerekir (Ross, 2002, s. 293-294).

Aristoteles'e göre yönetimlerin içinde "en iyisi krallık"tır (Aristoteles, 2017a, s. 167). Aslında "iyi olan" olarak ifade edilen "Aristoteles'in tercihi, insanlar arasından bir tanrının krallığı yönündedir, çünkü aşkın erdemin çok sayıda insandan çok, tek bir insanda bulunması daha olasıdır. Ancak Aristoteles bunu, gerçekleşmesi hemen hemen olanaksız bir ideal olarak görmektedir" (Ross, 2002, s. 297); çünkü yönetimler sınıflandırmasında monarşi bozularak tiranlığa dönüştüğünde, bu rejim sapmış yönetim biçimlerinin en kötüsü olacaktır. "En iyi yönetim şeklinden sapmayla oluşanı en kötüsüdür, krallık ismine uygun davranılması kral olan kişinin görevini büyük beceriyle yapmasından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle tiranlık en kötüsü ve anayasadan en uzak olanıdır" (Aristoteles, 2017a, s.127).

Aristoteles'e göre erdem sahibi olan tek bir kişinin yani kralın yöneteceği iyi yönetim, tam tersi bir biçimde etik değerlerden uzaklaşarak erdemsizce yönetme şekline yani tiranlığa dönüşür. "(…) tiranlık devletin tek bir kişinin keyfiyetiyle yönetilmesidir" (Aristoteles, 2017a, s. 100). Aristoteles bu yönetim şeklini ancak köleye yakışan bir yönetim biçimi olarak ifade eder: "Tiranca yönetildiği zaman işler zorunludur ve köleye yakışır şekilde yürür. Yönetenin bilmesi gereken sadece kölelerin nasıl kullanılacaklarıdır" (Aristoteles, 2017a, s. 94). Ancak özgür insanların bu yönetime katlanamayacaklarını berirtir; çünkü Aristoteles'e göre iyi bir vatandaş hem yönetme hem de yönetilme bilgisine sahip olmalıdır. "İyi vatandaşla kasettiğimiz şey budur, yani özgür insanların diğer özgür insanlar tarafından yönetilmeleri" (Aristoteles, 2017a, s. 95). Bu durumda özgürlüğü elinden alınan yurttaşın artık siyasal toplumun bir parçası olması da beklenemez. Dolayısıyla sadece tiranlık değil sapmış bütün rejimler siyasal konuşmayı, tartışmayı, faklılıkları, modern anlamıyla ifade etmek gerekirse muhalefeti yok ederek iktidarını sağlamlaştırmakta ve yurttaşı siyasetten soyutlamaktadır.

Aristoteles tek kişinin yönetiminin de iyi bir yönetim olamayacağına kanaat getirdikten sonra, olası en iyi yönetimin yurttaşların bütününün yönetimi olduğunu ifade eder. *Politeia* yasaların yönetimidir ve bu yasaların da yurttaşların bütünü tarafından yapılmış olması gerekir. *Politeia'*da yasaların güçlü olması için tüm yurttaşların yasa

yapımına katılması ve yapılan yasaları benimsemesi önkoşuldur. Böylece demagogların despotik yönetimine karşı Aristoteles'e göre alınacak en iyi önlem, yurttaşların kendi karakterlerini siyasal alanda sözleri ve eylemleriyle açıkça ortaya koyabilmeleridir. "Politik konuşmalarda hatibin karakterinin doğru olarak görünmesi davalarda dinleyicilerin doğru bir düşünce tarzı içinde olması özellikle önemlidir" (Aristoteles, 2017b, s. 97).

Aristoteles'in yurttaşı ve dolayısıyla *politeia'yı* önceleyen bu siyaset anlayışı Rönesans İtalya'sında Machiavelli'yle birlikte yerini prense bırakacaktır. Aristoteles'in siyaset yaşamını sona erdirdiğini öne sürdüğü tiranları iktidara taşıyacak kişi Machiavelli'dir. Ross'a göre Aristoteles "(…) en bozuk yönetim biçimlerini bile koruma yönünde gösterdiği özenden ötürü, Machiavelli'nin Prens'inin fikir babasıdır" (Ross, 2002, s. 274). Böylece Aristoteles'in "tiran" olarak ifade ettiği tek kişinin iktidarı, Machiavelli'yle birlikte modern dönemde *Prens*'e, yine Aristoteles'in siyasetin amacı olarak saptadığı "ortak iyi" ise, *Prens*'in iktidarını korumasına ve "güç mücadelesine" dönüşecektir.

BÖLÜM 3. MODERN SİYASETTE ETİKTEN KOPUŞ: MACHİAVELLİ

3.1. Machiavelli'nin İnsan Doğası ve Etikten Kopuş

Machiavelli'nin siyaset kuramının oluşumunda yaşadığı dönemin siyasal ve toplumsal değişimlerinin etkisi yadsınamaz bir gerçekliktir. Bu dönemde Rönesansla birlikte Ortaçağ düşüncesinden bir kopuş başlar ve dinsel düşünüşten bilimsel düşünüşe doğru bir dönüşüm başgösterir. Dolayısıyla Machiavelli ve çağdaşlarının düşünceleri bu toplumsal ve siyasal dönüşümden etkilenerek şekillenir.

Söz konusu toplumsal değişimi tetikleyen en önemli etken kuşkusuz tarih sahnesine giriş yapmaya hazırlanan burjuvanın doğuşudur. Ticaretin gelişmesiyle tarihin dönüştürücü dinamiği haline gelecek burjuvazi, Rönesans boyunca sağladığı ekonomik hareketlilikle, yeni kültürel zeminin ve toplumsal devrimin taşlarını döşer. Burjuvazinin, bilimin gelişmeye başlamasıyla akla duyduğu güvenin artışı, ticaret yoluyla haber paylaşımının hızlanması, kendisine eski toplumsal yapı içerisinde bir yer bulamadığından eşitlik talep eden sesinin yükselmesi, tarih okumalarıyla Eskiçağın humanist görüşlerinin hatırlamaya başlaması tarihi altüst edecek yeni bir dönemi başlatacaktır. Kuşkusuz tüm bu dönüşümler insanın hem düşünsel hem toplumsal boyutta yeniden soru konusu haline getirilmesine yol açmaktadır.

Machiavelli'nin siyaset kuramının temeli olan "insan doğası" anlayışı bu değişimlerin gerçekleştiği toplumsal yaşamda şekillenir. Quentin Skinner'a göre çağdaşlarının ahlaki değerleri olabildiğince abartan hümanist bakış açısına karşın Machiavelli, insanın gerçek doğasını gözler önüne serer:

> Machiavelli'nin çağdaşlarının ahlaki tezlerini incelediğimizde, bu görüşlerin bıkıp usanmadan tekrarlandığını görürüz. Fakat *Prens*'in sayfalarını çevirmeye başladığımızda, hümanist ahlakın bu boyutunun, birdenbire ve şiddetli bir şekilde ortadan kaldırıldığını görüyoruz (Skinner, 2004, s. 59).

Machiavelli'nin düşünceleri hümanizme tepki olarak ve Rönesans'ın getirmiş olduğu yenilikçi dünya anlayışının toplumsal yansımaları içinde şekillenir. Bu dünya düzeninde insan, bilimsel keşiflerin de etkisiyle Skolastik toplumun izlerinden kurtulmaya başlayarak, dini önceleyen düşünce ve kurumları yerine dünyevi yaşama ve insan ideası yerine tarih boyunca yaşamış olan somut insana odaklanır. "Rönesans,

Reform'un 'dinsellik' çerçevesinde belirlenmiş düşünce anlayışından farklı bir biçimde, yeni bir insan anlayışının temellerini döşeyen bir hareket niteliğindedir" (Ağaoğulları&Köker, 2013, s. 156). İnsanı merkeze alan bu yeni dönemde Machiavelli için "insan doğası"nın ne olduğu sorusu da merkezi önem taşır. Rönesans insanı, toplumsal yaşamda merkeze artık Tanrı'yı değil insanı yerleştirir ve "(…) insanın 'birey' olarak, potansiyel yaratıcı bir güce sahip olduğu, kendi yaşamını kendi eylemleriyle kurma ve böylelikle yine kendi eylemiyle kendini gerçekleştirip geliştirme güç ve olanağına sahip bir varlık olduğu" (Ağaoğulları&Köker, 2013, s. 157) düşüncesini benimser.

Kuşkusuz Rönesans'ın insana odaklanması, "insan" ve "ahlak" arasındaki ilişkiyi de yeniden sorguya açar. Rönesans insanına insanın değeri ve değerleri konusunda yol göstericiler, Platon ve Aristoteles'in "yeniden doğuşu"dur. Platon ve Aristoteles'in hümanist, insanı merkeze alan görüşleri, Rönesans ruhunun en önemli parçasıdır. Rönesans'ın hümanist eğilimleri Eskiçağ'ın bu büyük düşünürlerinin görüşleri eşliğinde insanı olması gerektiği gibi değerlendirir; diğer bir deyişle insana felsefi bir perspektifle bakar. İşte bu egemen Rönesans düşüncesinin aksine insanı "olması gerektiği gibi" değil de "olduğu gibi" değerlendirmek gerektiğini ileri süren Machiavelli, yalnızca Rönesans'ın en şaşırtıcı figürü değil, aynı zamanda etik ve insan doğası arasındaki bağın da tahrip edicisi olarak görülebilir.

İleride Machiavelli'nin siyaset alanında pragmatizmin önünü açmakla suçlanmasının zeminini oluşturan etik ile siyaset arasındaki bağı kopartıyor oluşu, Onun tarih boyunca "kötü", "şeytan" gibi sıfatlarla anılmasının da gerekçesini oluşturur. Ancak kuşkusuz tüm bu kötücül sıfatları, Onun gelenekleri altüst eden, siyasetin seyrini değiştiren keskin zekasından kaynaklanmaktadır. Ernst Cassirer, Machiavelli'ye yöneltilen eleştiriler her ne kadar olumsuz olsa da, hiç kimsenin Onun bu zekasına hayranlık duymaktan da kaçınamayacağını dile getirir:

> Makyavelli'nin siyasal dizgesine tümüyle karşı olan kişiler, Onun siyasal ökesine (dehasına) saygı duymaktan kendilerini alamıyorlardı. (…) Bu açıdan bakıldıkça, Makyavelli'nin yandaşlarıyla en ateşli düşmanları arasında pek az ayrım vardı. Bu garip yakınlık, Makyavelizmin çağdaş siyasal düşüncemizdeki kalıcı gücünün ana nedenlerinden biri oldu (Cassirer, 1984, s. 124).

Herşeyden önce Machiavelli Rönesans'ın tipik bir örneği olarak özgür bir akılla geleneğe yönelmiş ve geleneği acımasızca eleştiriye tabi tutabilmiştir. Machiavelli'nin

siyaset alanında yarattığı devrim, insanın doğasını tarihsel bir yöntemle, olup bitenlerden devşirerek anlamaya çalışmasıdır. Bu nedenle Machiavelli insan doğasına ulaşmak için öncelikle tarihe bakmamız gerektiğini ifade eder. İnsanı tarihsel bir bakış açısından değerlendirmemiz gerektiğine ilişkin bakış açısıyla Machiavelli, siyasette yarattığı kırılmanın ötesinde tarih felsefesinin de bağımsız bir disiplin haline gelmesinde en önemli isim olarak anılmasına yol açar. Öyle ki Louis Althusser tarihin bir bilgi olarak tartışılmasının başlangıcı olarak Machiavelli'yi işaret eder. "Onunla birlikte ne başlıyor? Hakiki bir tarih bilgisi… Prenslerin bilgisi, yönetme sanatının ve savaşma sanatının bilgisi, kısacası pozitif bir bilimin politika biliminin temeli olarak belirtmenin klasikleştiği her şeyin bilgisi" (Althusser, 2010, s. 18).

Machiavelli tarihsel olgulardan yola çıkarak devletlerin oluşma ve yıkılma aşamalarını tekrar gözden geçirirken insan doğasını da buradan devşirir. Dolayısıyla Onun realist yöntemi insanı tarihsel bakış açısından ele alışında içkin bir biçimde belirir. İnsanın ve siyaset yaşamının gerçekliklerini Machiavelli, "olması gerekeni" değil "olanı" vurgulayarak pratik siyasetin somut sonuçlarını felsefesinin başlangıcına koyar. Dolayısıyla Machiavelli "(…) herhangi bir siyasal meseleyi tartışırken (…) konunun tasarımı yerine var olan gerçekliğin kendisinden hareket etmeyi uygun bulduğunu söylemektedir" (Gülenç, 2013, s. 130). Çünkü Machiavelli'ye göre "(…) sadece gerçekliğin doğru farkındalığı güçlü ve istikrarlı bir yönetime görürür" (Tannenbaum, 2017, s. 183).

Gerçekliğin kendisinden yola çıkan Machiavelli, aynı zamanda siyaseti etiğin parçası olmaktan koparark, bilimin bir parçası kılar. Böylece Machiavelli ile başlayan siyaset bilimi geleneği, artık evrensel ve nesnel tanımlara olan bitenin incelenmesi yoluyla ulaşabilecektir:

> Bir yandan gelecekteki bilimsel önermelerin evrensellik ve nesnellik tezi, bir yandan da Machiavelli'nin kendi teorik önermelerini üretmek için girişeceği deneysel durum karşılaştırmalarının imkanını temellendiren tez olarak iş görmektedir (Althusser, 2010, s. 56-57).

Machiavelli "(…) bu şeylerin gidişatını düşündüğümde dünyanın hep aynı kaldığını görüyorum" (Machiavelli, 2017c, s. 214) sözleriyle geçmiş ve şimdiki yaşamdaki halkları karşılaştırırken; aynı zamanda bu karşılaştırmanın da ötesinde geçmiş ve geleceğe yönelik saptamalarda bulunabileceğini ifade etmiş olur. Kısaca

Machiavelli için insan doğası her zaman aynı isteklere sahip olduğundan dolayı zamanın her döneminde aynı kötülüklere ve devrimlere de devam edecektir. İnsanların benzer koşullar karşısında benzer biçimde davranıyor oluşları, hem farklı tarih ve coğrafyaların siyasetlerini karşılaştırma olanağı verirken hem de değişkenlere karşı değişmez yasaları keşfetme olanağı tanır. Bu açıdan Machiavelli'nin tarihe bakarak insan doğasına ilişkin yaptığı çıkarımlar, siyaset biliminin yasalarını türeteceği kaynağı oluşturur.

> İnsanların dünyası aynı olmasa, şimdiyle Antikçağ arasında karşılaştırma yapmak mümkün olmayacaktı; bir yandan Antikçağ'daki çeşitli olaylar ve bağlamlar arasında, örneğin İtalya ile Fransa arasında karşılaştırma yapılamayacaktı; son olarak da bu iki bağlam dizisi arasında karşılaştırmalara girişme imkânı bulunmayacaktı. İnsanların dünyası aynı, sabit olmasaydı, bu dünyanın sabitlerini, "yasalar"nı ya da daha doğrusu "değişmezler"ni çekip çıkartma imkânı bulunmayacak, bu dünyayı tanıma imkânı olmayacaktı (Althusser, 2010, s. 57).

Machiavelli'nin tarihe bakarak gördüğü insan anlayışıyla Rönesansın Eskiçağ filozoflarının eserlerini takiben idealize ettiği insan anlayışı arasında kuşkusuz önemli farklar bulunur. Bu farklılık, Machiavelli'nin düşüncelerinin özgünlüğünün, gelenekten kopuşunun en açık ifadesidir. Antik dönemin geleneksel bakış açısından kopan Machiavelli için Althusser "(…) yeni bir yola girdiğini, bir bilimin temellerini attığını" (Althusser, 2010, s. 28) ifade eder. Klasik siyaset anlayışının olması gerekeni dile getiren düşüncelerinden sıyrılan Machiavelli, Platon'dan beri süre gelen idealist siyaset felsefesi geleneğini de yıkar. İnsanı olduğu gibi realist bir bakış açısıyla kavrayan Machiavelli, kendisinden önceki düşünce geleneğini de kıyasıya eleştirir:

> (…) hayali durumlardan çok somut gerçeklerle ilgilenmek bana daha doğru geldi. Nitekim birçok insan tarihte kimsenin bilmediği, görmediği cumhuriyetleri ve prenslikleri hayal etmiştir. İnsanın nasıl yaşadığı ve nasıl yaşaması gerektiği arasında o kadar büyük bir fark vardır ki ne yapılması gerektiğini düşünürken ne yapıldığını göz ardı edenler kurtuluştan ziyade mahvolmayı öğrenir, çünkü daima iyi olmak isteyen bir insanın iyi olmayan bu kadar çok insan arasında mahvolması kaçınılmazdır (Machiavelli, 2017a, s. 75).

Machiavelli bir prensin veya yöneticinin "(…) ütopyacı idealist bir yaklaşım yerine; ayakları yere basan, gerçekçi-pragmatik bir yaklaşımı benimsemesi hâlinde iktidarını sürdürebileceğini iddia etmektedir" (Gülenç, 2013, s. 130). Böylece Machiavelli'nin insan ve tarih anlayışıyla bütünleştirdiği bakışıyla "(…) artık felsefi pratiklerde; ne Aristoteles'in yaptığı gibi - metafiziksel bir tutumla - ilk ilkelerden

hareket edilmekte, ne de Platon'un idealist-diyalektik yöntemi benimsenmektedir" (Gülenç, 2013, s. 134) saptaması yapılabilir.

Dolayısıyla bu durumda Machiavelli'nin yöntemi realist bir anlayaşa dayanır ve Machiavelli'nin siyaset yaşamını kurguladığı devlet düşüncesinin de bu bakış açısına göre irdelenmesi gerekir. Machiavelli devletlerin kuruluş ve bozuluş nedenlerini amaç-araç ilişkisi bakımından incelediğinde, tüm devletleri bir arada tutan ortak niteliğin "güç" olduğu sonucuna ulaşır. Düşünüre göre iktidarın amacı her durumda gücü elde tutma zorunluluğu olduğundan, bütün araçların meşru kılınarak bu iyinin gerçekleşmesi sağlanmalıdır. Machiavelli'ye göre güçteki büyüme, güvenli bir devlette kalabilmenin yolu olduğundan aynı zamanda "ortak iyi"dir. Bu açıdan "ortak iyi" Machiavelli'nin düşüncesinde gelenekteki gibi insanca yaşam olanaklarının oluşturulması idealinden ayrılır ve gücün sürdürülmesine dönüşür. Ancak insan doğasının kötülüğü, Machiavelli'ye güçteki büyümenin de ancak zor yoluyla olabileceği konusunda yol göstericidir. Bu nedenle Machiavelli "ortak iyi" adına gerektiği zaman "kötülüğü" onaylarken, Aristoteles'in ortak iyisindeki "mutluluğu" önceleyen siyaset yaşamı düşüncesinden tamamen ayrılır.

Geleneği temsil eden Aristoteles için tüm yurttaşlar mutluluk idealiyle ortak iyinin peşinden koşarlar: "Nihayet ortak yarar onları biraraya getiren en önemli etkendir. Çünkü hepsinin yararı her birinin iyi yaşamına katkıda bulunur. İyi yaşam ise insanların gerek bireysel olarak, gerekse topluluk olarak peşinden koştukları şeydir" (Arslan, 2018, s. 286). Eskiçağda insanın mutluluğunu gerçekleştirmeyi amaçlayan siyaset, modern çağın daha başlangıcından itibaren "iyi" anlayışından uzaklaşır.

Mutluluk, etik ve siyaset arasında Aristoteles'in kurduğu denklemin çözülmesiyle birlikte Machiavelli'den itibaren "çıkarların" öncelendiği ruhsuz ve acımasız bir siyasal yaşam imgesi olarak belirir. "Yeniçağda etik ve siyaset arasındaki sıkı ilişki kaybolur. Machiavelli'de politika etikten ayrılır; (…) Ahlakilik, politik açıdan hiçbir önem taşımayan özel alana itilir" (Pieper, 2012, s. 62). Bu durumda siyasette mutlak gücün korunması adına Machiavelli "(…) kendini yüksek bir amaç ardında görmektedir. Bu yüksek amaca bağlandıktan sonra, bu amaca ulaşmak için her türlü aracı yasal (meşru, mübah) bulmaktadır" (Şenel, 2019, s. 335). Dolayısıyla düşünüre göre amaca ulaşılmasını sağlayacak olan değişken, insanları ikna yoluyla değil ancak

zora başvurarak elde edilir; çünkü "(…) halk, doğası itibariyle değişken olabilir. Onları ikna etmek kolay olabilir, ama o inancı sürdürmelerini sağlamak zordur. Bundan dolayı öyle bir düzen oluşturmak gerekir ki halk inancını kaybettiği zaman o inancı zorla sağlamak mümkün olsun" (Machiavelli, 2017a, s. 31).

Machiavelli'nin insan doğasına dair görüşlerini incelemek çok yönlü araştırmayı gerekli kılmaktadır. Bunlardan biri Machiavelli'nin kendi hayatıyla ilgili yaşadığı dönüm noktalarındandır. Machiavelli henüz yedi yaşındayken dönemin en iyi hocalarından biri olan Paolo da Ronciglione'dan Latince eğitimi almaya başlar ve üniversite eğitimi için "Landino'nun şiir ve hitabet sanatı dersleri verdiği Studio Fiorentino'ya (…) girmeye hak" kazanır (King, 2011, s. 4). Bu üniversitede aldığı hümanist eğitimin yanı sıra "(…) retorik, dilbilgisi, şiir, tarih, ahlak felsefesi alanlarında Machiavelli'ye sağlam bir temel kazandıracaktı" (King, 2011, s. 5). Machiavelli bu dönemde Romalı filozof Lucretius'un *De Rerum Natura* (*Şeylerin Doğası Üzerine*) adlı eserini titizlikte incelemiş ve Lucretius'un akla yaptığı vurgunun etkisi altında kalmıştır. "Lucretius'un temel savı genç Machiavelli'nin büyük ilgisini çekmiş olmalı: Lucretius, akla başvurarak ve doğanın içindeki işleyiş düzenini yakından inceleyerek korku ve dinsel bağnazlığı defetmeyi salık veriyordu" (King, 2011, s. 5). Machiavelli'nin düşüncelerinin şekillenmeye başladığı bu dönemle birlikte insanın yaşamında ve insan doğasında aklı egemen kılan bir felsefe anlayışına sahip olmaya başladığı saptaması yapılabilir.

Böylece Machiavelli teolojiden kurtularak, aklı ve dolayısıyla bilimselliği önceledeği düşüncelerinde "öznel" olanı değil "evrensel" olanı savunur. Dolayısıyla Machiavelli insanı ayrı ayrı "tekil özneler" olarak değil "tümel" bir bakış açısıyla değerlendirmeye tabi tutar.

> (…) genel anlamda şu söylenebilir: İnsanlar nankör, sebatsız, hakikatsiz, tehlikeler karşısında korkak ve açgözlüdür; onlara iyilik yaptığın sürece (…) hepsi yanındadır, sana kanlarını, mallarını, hayatlarını ve çocuklarını sunarlar; ama ihtiyaç olduğu zaman sana sırtlarını çevirirler (Machiavelli, 2017a, s. 82).

Althusser'e göre Machiavelli'nin "(…) insan doğasının kalıcı yanından ve duyduğu arzuların sonuçlarından, vb. söz ettiğinde (…) evrensel kavramların, denetimli bir sıra uyarınca sergilenmesiyle karşı kaşıya bulunmaktayız" (Althusser, 2010, s. 29). Machiavelli'nin evrensel bakış açısıyla tanımladığı özneler "(…) her zaman bir ve aynı

doğayla doğarlar, yaşarlar ve ölürler" (Machiavelli, 2017b, s. 72). İnsanı tekil özelliklerinden soyutlayarak en genel doğa kurallarına tabi biçimde tanımlayan Machiavelli, bu soyut insanı da "kötü" olarak ilan etmekten çekinmez. Machiavelli ünlü eseri *Discourses*'de kendi sözleriyle "(…) insanların kötü olduklarını ve özgür hareket alanı buldukları zaman ruhlarındaki kötülüğe göre davranacaklarını" (Machiavelli, 2017b, s. 36) açıkça ifade eder.

Machiavelli'nin insan doğasını olumsuz özellikleriyle ve "kötü" olarak tanımladığı düşüncelerine karşın, Aristoteles insanı "iyi" ye ulaşmanın olanaklarını arayan bir varlık olarak tanımlar. Aristoteles'in görüşüne göre tüm varlıkların bir ereksel nedeni olduğundan insan da bu ereğine ulaşmalıdır. Hem epistemolojik hem de ontolojik olarak insanın ereğinin ne olduğu sorusu Aristoteles'i düşünme yetisiyle birlikte erdemli eyleyen insana ulaştırır; çünkü Aristoteles insanı Machiavelli gibi doğuştan "kötü" olarak tanımlamaz. Aristoteles insanı kendi içindeki olanakları gerçekleştirebilme yetisine sahip bilinçli bir varlık olarak tanımlar. Aristoteles'e göre insan iyi ya da kötüyü seçme olanağına sahiptir ve bu açıdan eyleminden önce insan için iyi ya da kötü değil, sadece olanak sahibi olduğu saptaması yapılabilir.

İnsan doğasını "kötü" olarak olarak ifade eden Machiavelli, prense de iktidarını korumak için çekinmeden "kötü" olması gerektiğini öğütler. "İnsanların hepsi iyi olsaydı, bu iyi bir öğreti olmazdı; ama kötü oldukları ve size verecekleri vaatleri tutmayacakları için sizin de onlara vereceğiniz vaatleri tutmanıza gerek yoktur" (Machiavelli, 2017a, s. 86). Bu öğütleri verirken Machiavelli'nin önceliği hiç şüphesiz İtalya'nın birliğinin sağlanmasıdır ve bu birliğin sağlanması adına prense düşen mutlak monarşinin koşulsuz uygulanmasıdır. Machiavelli'ye göre prens ortak iyi adına, güç ve refahtaki büyümeyi korumak için ahlaktan yoksun olabilir; yeter ki ortak iyi adına geçerli bir nedeni olsun: "Birini öldürmesi gerektiği zaman da, bunu doğru gerekçelerle ve apaçık bir neden olduğu zaman yapmalıdır" (Machiavelli, 2017a, s. 83). Machiavelli, *Prens*'te VI. Alexander'ın dük olan oğlu Ceaser Borgia'nın iktidarını korumak için gerçekleştirdiği ahlak-dışı eylemlerden söz ederek bu düşüncesinin siyaset yaşamındaki gerçekliğini de şöyle ifade eder:

> Bölgenin barış içinde olması ve otoriteye itaat etmesi için burada sağlam bir yönetim oluşturmaya karar verdi. Onun için (…) Ramiro d'Orco'yu buraya atadı ve ona tam yetki verdi. D'Orco bölgeye kısa sürede barış ve birlik getirdi ve

> büyük itibar kazandı. Dük sonradan bu kadar aşırı otoritenin nefret uyandırmasından korkarak gereksiz olduğuna karar verdi; (…) Geçmişte acımasız davranışlarından dolayı bir miktar nefret topladığı için de halkın gözünde kendisiyle ilgili duyguları silmek ve halkları kazanmak amacıyla geçmişte acımasız olaylar gerçekleştiyse bunların kendisinden değil, nazırının katı kişiliğinden kaynaklandığını göstermek istedi. Bu amaçla Ramiro d'Orco'nun ikiye bölünmüş bedenini bir sabah Cesena'nın ana meydanında, yanı başında bir kütük ve kanlı bir bıçakla sergiledi (Machiavelli, 2017a, s. 37).

Machiavelli'ye göre prens bu ahlak-dışı düşünce ve eylemlerini gerçekleştirirken aynı zamanda halkın nefretinden de uzak durmalıdır: "Buna rağmen bir prens kendinden korkulmasını sağlamalıdır ki tebaasının sevgisini elde etmese bile nefretinden sakınsın" (Machiavelli, 2017a, s. 83). Machiavelli'ye göre prens cömert, adaletli, dindar ve sözüne güvenilen bir prens olduğunu "öyle olmasa dahi" halkına göstererek iktidarını sağlamlaştırmalıdır; "(…) çünkü, bütün bunlar cahil kitleleri etkilemek için gereklidir" (Amittay, 1983, s. 126). Böylelikle Machiavelli'nin doğası gereği "kötü" olarak nitelendirdiği insan, siyaset yaşamında da "kötülüğün meşrulaştığı" despot bir yönetime mahkum olacaktır. Bu yöntemlerin ahlak-dışı ya da din kurallarına uygun olmasının bir önemi olmadığını vurgulayan Machiavelli için önemli olan tek gerçeklik prensin mutlak iktidarıdır.

> Bir prens, özellikle yeni bir prens insanların saygın sayılmasına neden olan özelliklerin hepsine sahip olamaz, çünkü devleti muhafaza edebilmek için sıklıkla merhamet, insanlık ve dine aykırı şekilde davranmak zorundadır. (…) Yani bir prens iktidarı ele geçirecek ve muhafaza edecek şekilde davranmalıdır (Machiavelli, 2017a, s. 87-88).

Böylece Machiavelli, siyaset yaşamını etikten soyutlayarak sadece nihai amacın gerçekliğini savunarak "ahlakın" içini boşaltır ve bunu yaparken de döneminin ahlak-dışı bütün gerçekliklerini gözler önüne serer: "(...) Benim hikâyem işte bu tembel ve işe yaramaz prensler ve son derece aşağılık orduları konu alan anlatımlarla dolu olacaktır" (Machiavelli, 2001, s. 61).

Machiavelli prense öğütler verirken insan doğasının tükenmek bilmeyen ele geçirme arzusuna da işaret eder; ancak doğası gereği herşeye sahip olmak isteyen insanın bunları tümüyle elde etmesi doğa tarafından engellenir: "İnsanların istekleri tatmin edilemez, çünkü insanın doğası her şeyi arzular ve ister ama kader bize istediklerimizin çok azını verebilir" (Machiavelli, 2017c, s. 216). Bu durumda engellerle karşılaşan insanın sahip olduklarıyla yetinmemesi, her türlü kötülüğü yapma

potansiyelini de açığa çıkarır. King'e göre Machiavelli bu düşünceleri ile insanı "(…) zorunluluk hapishanesine mahkûm ediyor ve yalnızca doğasının buyruklarına uygun şekilde davranmasına müsaade ediyordu" (King, 2011, s. 69). Dolayısıyla "her şeyi isteyen" insan "bireysel çıkarlarına" da sınır koyamaz ve her zaman daha fazla "güçlü" olmak ister. Machiavelli'ye göre insana en büyük gücü sağlayansa hiç şüphesiz iktidardır; çünkü "(…) iktidar, elde edilmek istenen diğer şeyleri sağladığından, elde edilmesi arzulanan en üstün şeydir" (Ağaoğlulları&Köker, 2013, s. 182).

Machiavelli'nin nihai amacı "ortak iyinin" sağlanmasıdır ve bu nedenle "ortak iyi"nin gerçekleşmesini "doğru olana" öncelemektedir. Machiavelli'ye göre bir eylem devletin güç ve refahını olumluyorsa, prens doğru ya da yanlış olduğuna bakmaksızın o eylemi gerçekleştirmelidir. Böylece "(…) hükümdarın şöhretinin lekelenmemesi için masumların öldürülmesini bile öneren Machiavelli'nin siyasal ilkeleri, temel olarak ahlakî ilkelerden arınmışlardır" (Amittay, 1983, s. 127). Machiavelli her ne kadar bu düşüncelerini sıkıntılı olarak tanımlasa da aynı zamanda övgüye değer olduğunu ifade etmekten de çekinmez.

> (…) çünkü insanlar diğer insanların eylemlerini övmek yerine yermeye daha çok meyillidirler. Bu doğal arzunun dürtüsüyle herkesin ortak yararına olduğunu düşündüğüm, ancak daha önce kimse tarafından denenmemiş yolları takip etmekte hiçbir sakınca görmedim. Bu şeylerin bana sıkıntı ve külfet getireceğini bilsem de, sarfettiğim emeğin gerçek amacını farkeden zarif insanlar tarafından ödüllendirileceğimi de bildim (Machiavelli, 2017c, s. 21).

Machiavelli'nin insan doğasını kötü olarak nitelendirdiği ve etikle bağlarını kopardığı siyaset anlayışında "adalet"in yerini artık iktidar olmak uğruna verilen "güç mücadelesi" alır. Machiavelli *Prens'te* bu gücün ve iktidarın korunması için verdiği öğütleri en ince ayrıntısına kadar anlatırken, yasaların önemine vurgu yapmak yerine zor kullanılmasına dikkat çeker. "Mücadele etmenin iki yolu olduğu bilinir: Biri yasalar yoluyla, diğeri de zor kullanarak. Birinci yol insana özgüdür, ikincisi hayvanlara; ama ilk yol genelde yetersiz kaldığı için genelde ikincisine başvurmak gerekir" (Machiavelli, 2017a, s. 85). Bu durumda Machiavelli hiç kuşkusuz gücünü korumak isteyen prensin "tiran"a dönüşmesini olanaklı kılar ve bu dönüşüm etikten koparak pragmatizme açılan bir kapıdır.

> Pragmatik düşünceler, etiğin bir pratiğin ahlakiliği olarak kavradığı niteliğine değil; hedeflenen amaca gerçekten de ulaşmaya en uygun olan tekil eylemlere yönelir. (…) Pragmatik açıdan bakıldığında, bir eylem, istenilen başarıya

götürüyorsa o zaman iyidir. Hedef ve amacın ahlaki olup olmadığı, eylemin niteliğini etkilemez (Pieper, 2012, s. 78).

Machiavelli'nin amacı siyaset yaşamının temeline yerleştirdiği "güç" kavramınını en yüksek gereklilik olarak anlamlandırmaktır. Yaşadığı dönemin en büyük sorunu İtalyan birliğinin sağlanması olduğundan Machiavelli bu birliği gerçekleştirebilecek olan her kimse, gücü o kişiye ve devlete koşulsuz olarak teslim etmek ister. Devlet ilk kez modern anlamıyla Machiavelli'de belirir ve düşünür "(…) devletin varlığının her türden adalet veya adaletsizlik yargılarının önünde geldiğini; iyilik veya vahşet; şan veya ayıp duygularının hesaba katılamayacağını" (Amittay, 1983, s. 127) savunur.

Halk üzerinde belirli kuralların uygulanmasını sağlayan devlet, aynı zamanda bu kuralların değişken yapıda olduğu gerçekliğini de gözönünde bulundurmalıdır. Ancak bu değişkenliğe ayak uydurabilen ve "(…) kendini bu şekilde sunmayı başaran bir prens büyük itibar görür ve böyle itibar gören birine karşı, özellikle de gerçekten yüce bir insan olduğu ve halkı tarafından hürmet edildiği bilindiği takdirde, komplo kurmak veya ona saldırmak zordur" (Machiavelli, 2017a, s. 90) sözleriyle Machiavelli tarafından dile getirilir.

Machiavelli'nin prense öğütlediği bu ikiyüzlü, kanlı, vahşet dolu öğütler hiç kuşkusuz etikle bağlarını tamamen kopardığı siyaset yaşamının anlamının da yeniden sorgulamasına neden olur. Machiavelli'nin mutlak gücü teslim ettiği prensin ve yöneticilerin her türlü aracı meşru hale getirmesi, ellerini çekinmeden kana bulaması, verdiği sözlerden hiç düşünmeden dönmesi ve sadece iktidarın gücünü öncelemesi son derece şaşırtıcıdır. Aristoteles'te siyaset yaşamının amacı "mutlu olan ortak yaşamı" kurmakken, Machiavelli'ye göre siyasetin tek amacı iktidarın sınırsız gücüdür.

3.2. Siyasetin Anlamının Değişmesi

Siyaset, tarihsel ve kültürel açıdan biçimlenen bir faaliyet alanıdır. Örneğin Eskiçağda ahlaki erdemlerle yüceltilen ve Aristoteles tarafından "en yüksek sanat" olarak ifade edilen siyaset, modern dönemle birlikte sadece pragmatist bakış açısının hakim olduğu bir faaliyet alanına dönüşmüştür. Aristoteles'e göre insanın amacı "en yüksek iyiye" ulaşmaktır ve en yüksek iyiye ulaşmayı sağlayansa, "etik eylemi" olanaklı kılan siyaset yaşamıdır. Etik ve siyaset arasında kurduğu bu ilişki Aristoteles'e

göre, insanın ancak siyaset yaşamında ereğine ulaşabileceğini ve insan olmanın olanaklarını da sadece siyaset yaşamında gerçekleştirebileceğini gösterir. Aristoteles insanı *zoon politikon (insan politik hayvandır)* ve *zoon logon echon (insan konuşan akıllı hayvandır)* biçiminde tanımlar. Aristoteles'e göre bu iki nitelik insanın ayırt edici özelliğini oluşturur: "Doğanın hiçbir şeyi boşuna yaratmadığını defalarca söylemişizdir, insanın politik bir hayvan olabilmesi diğer tüm hayvanlar arasında sadece ona konuşma yeteneği verilmiştir" (Aristoteles, 2017a, s. 26). Böylece Aristoteles'e göre insan, dil yani "söylem" aracılığıyla "düşünme" yetisini ortaya koyarak siyasal bir canlıya dönüşür.

İnsanın siyaset aracılığıyla diğer hayvanlardan ayrılışı, Yunan dünyasındaki biyolojik yaşamı ile siyasal yaşamı arasındaki keskin çizgiyi oluşturur. İşte insanın salt biyolojik yaşamdan çıkararak siyaset yaşamında kendini gerçekleştirmesini sağlamanın yolu, bu ayrımın farkındalığıyla olanaklıdır. "Özel alan"da biyolojik ihtiyaçlarını karşılamak zorunda olan insan, "kamusal alan"da ortak yaşamı kurar. "Özel" ve "kamusal" alan olarak ifade edilen bu karşıtlık içinde, türsel olarak insan biyolojik ihtiyaçlarını karşıladığı hane yaşamından çıkarak "ortak yaşamı" kurması beklenen "kamusal alan"da kişiye dönüşürken, düşüncelerini de dil aracılığıyla eyleme döker. Bu nedenle Eski Yunan için kamusal alan ortak yaşamın kurulduğu ve insanların özgürce kendini gerçekleştirdiği değerli bir alandır. Hiç kuşkusuz Aristoteles'e göre bu değerli alanda insanın iyiye ulaşmasını sağlayan ise erdemli eylemlerle donatılmış olmasıdır.

Aristoteles'in erdemli eyleme yaptığı vurguya karşın, Machiavelli'ye göre "(…) erdem gibi duran bazı özelliklere uyulduğu takdirde prensin mahvolmasına neden olacakları, kusur gibi görünen bazı özelliklere uyulduğunda ise prense güvenlik ve refah getirecekleri görülecektir" (Machiavelli, 2017a, s. 76-77) sözleriyle göreceliğine dikkat çeker. Bu açıdan Machiavelli'ye göre siyaset ile etik arasında bir bağ kurmak olanaksızdır.

Aristoteles ile Machiavelli'nin "erdem"e bakış açılarındaki fark oldukça çarpıcıdır. Aristoteles'in İ.Ö. 5 yüzyıldaki *polis*'inde sebep-sonuca bakılmaksızın "erdem"in herşeyin üstünde insani bir değer olmasına karşın, Machiavelli'nin durduğu noktadan yorumladığı 16. yüzyıl Floransa'sında bunun bir önemi yoktur. "Machiavelli erdem anlayışı ile siyasal meselelerde başarıya ulaşma arasına hayati bir ayrım koyar"

(Skinner, 2014, s. 67). Düşünür için yöneticinin erdemli değil, erdemliymiş gibi görünmesi yeterlidir. Bunun anlamı Machiavelli için erdem sahibi bir insanın yönetici olması gerekliliği söz konusu değildir; çünkü Machiavelli şeyin aslıyla değil, görünüşüyle ilgilenmektedir.

> 16. yüzyılın Floransa'sında önerilen "siyasi bütün", Aristoteles'in *Politeuma* diye adlandırdığı, *Polis*'in, kent devletinin yöntemiyle benzerlik gösterse de, ahlaki erdem-siyasi erdem ilişkisi bakımından önemli bir farklılık gösterir; Aristoteles yurttaşın (Polites) erdeminin bir insanın erdemi olmadığı, yurttaşın erdeminin yasalar bütünüyle (Politeia) değiştiğini, dolayısıyla her Politeia için başka bir Polites olsa da yuttaşlık çerçevesi dışındaki insan erdeminin mutlak olduğunu belirtir. (…) Machiavelli ise siyasi erdemin siyaset dışı alanla bağlantısını tümüyle keser. Bir başka deyişle, Machiavelli'nin çözümlediği yapıda önem taşıyan erdemli bir insanın/zümrenin yönetici olması değil, yönetici olanın siyasi erdem göstermeye yatkın olmasıdır (Armaner, 2014, s. 99).

Görüldüğü üzere Machiavelli'nin "erdem"e *(virtu)* yüklediği anlam Aristoteles'ten tamamen farklı bir çizgide ilerlemektedir. Quentin Skinner'a göre Machiavelli'nin "(…) hükümdarlar için yazılan tavsiye kitapları geleneğinde gerçekleştirdiği devrim esasen, can alıcı *virtu* kavramına getirdiği yeni yoruma" dayanır (Skinner, 2004, s. 62). Machiavelli'ye göre *virtu* insanın, kendi olanaklarını gerçekleştirebilme gücünü gösterir. *Virtu* ya da erdem, siyasal iktidarın ideal olarak kaynağıdır. Machiavelli "(…) talihleriyle değil de kendi yetenekleri/erdemleri – *virtus*'ları- sayesinde iktidara gelen hükümdarların en hayran olunası liderler olduklarını ileri sürer" (Gülenç, 2013, s. 139).

Ancak çağının siyasal iktidarlarını gözleyen Machiavelli, özellikle *Prens*'te adeta fotoğrafını çektiği Ceaser Borgia'ya bakarak, iktidarın ikinci bir kaynağını keşfeder: *Fortuna*. *Fortuna*, Machiavelli'ye göre talih tanrıçasıdır. Machiavelli'nin *fortuna* tanımı koşulların değişkenliği karşısında yöneticinin erdemli eylemesininin olanaklılığını ifade eder. Erdem sahibi olan yönetici, koşullara uygun kararlar alabilen, koşulları doğru yönetebilen yöneticidir. Skinner, Machiavelli'nin erdem ile koşullara uygun eylem arasındaki ilişkiye yaptığı vurgunun prensin ahlaki esnekliğine işaret ettiğine ve dolayısıyla siyaset ile *virtu* ve ahlak arasındaki bağı da kopardığına dikkat çeker:

> Machiavelli, *virtu*'nun, bir hükümdarın Talih ile ittifak yapmasını ve onura, görkeme ve şöhrete ulaşmasını sağlayan nitelikler bütününü temsil ettiği biçimindeki geleneksel varsayımı destekler. Ancak bu terimin anlamı ile, temel ve hükümdarlara ilişkin erdemler arasındaki zorunlu bağı koparır. Bunun yerine, gerçekten *virtuoso* olan bir hükümdarın ayırt edici özelliğinin, en temel hedeflerine ulaşmak üzere, zorunluluğun gerektirdiği her şeyi –yapılacak şey ister erdemli ister iğrenç olsun- yapma isteği olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla *virtu*, tam olarak, bir hükümdarın sahip olması gereken ahlaki esnekliğe tekabül etmektedir (Skinner, 2004, s. 62-63).

Her ne kadar talih bir değişkenliğe işaret etse ve bu açıdan değişen koşulların eylemleri belirlediğini gösterse de, bu değişimde Machiavelli'ye göre seçimlerimizi ifade eden "özgür irade" de rol oynar: "Özgür irademizi de yok saymamak için talihin eylemlerimizin yarısından sorumlu olduğunun doğru olduğuna, diğer yarısını veya biraz daha azını bize bıraktığına inanıyorum" (Machiavelli, 2017a, s. 119). Machiavelli'ye göre insan eylemlerini belirlemesi açısından özgür irade artık belirleyiciliğini talih ya da rastlantıyla paylaşmak durumundadır. Oysa Eskiçağ ve Aristoteles düşüncesinde özgürlük, rastlantılarla değil insanın bilinçli eylemle tercihte bulunduğu akıl yetisinin sonucudur. Bu noktada Yunan dünyası ve Machiavelli arasında "özgürlük" kavramına bakış açısında bir değişim gözetilebilir. Aristoteles kişinin özgürlüğünden söz ederken, Machiavelli özgürlük kavramının tanımında Roma kaynaklarını takip eder.

Roma Cumhuriyetinde özgürlük iki düzeyli incelenir: Kişinin özgürlüğü ve devletin özgürlüğü. Roma düşüncesine göre kişi, ancak özgür bir devlette özgür yaşayabilir; diğer bir deyişle devletin ve kişilerin özgürlüğü birlikte varolabilir. Romalı filozofların yazınında özgürlük Aristoteles'te olduğu gibi etik erdem ve tercihten çok, hareket serbestliği olarak kavranır. Romalı kaynaklar ve onları takip eden Machiavelli kişinin özgürlüğünü kişinin ailesiyle birlikte can güvenliği ve namusundan korku duymadan yaşayabilmesi olarak tanımlarlar. Kısaca Machiavelli için özgürlük, Aristoteles'ten farklı olarak etik eylem değil, hareket serbestliğiyle ilişkilidir.

Machiavelli *Discourses'd*e "Özgürlük nerede daha güvenli muhafaza edilir?" sorusunu ele alarak özgürlüğün hangi yönetim biçiminde olanaklı olduğunu tartışır. *Prens*'te mutlak monarşi yanlısı görünen Machiavelli, *Discourses*'de bir cumhuriyetçi olarak görüşlerini dile getirir. Machiavelli'nin görüşlerindeki bu değişim, çağında yapılması zorunlu olanlar ile olması gerekenler arasındaki büyük uçurumdan kaynaklanır. Machiavelli *Discourses*'de hayranı olduğu Antik filozofları takiben

felsefesini sunarken, *Prens'*te tek amacı 16.yüzyılın parçalanmış İtalyasını kurtarmaktır. Bu açıdan görüşleri ve felsefesi de olan ve olması gereken arasında gitgeller yaşamaktadır.

Machiavelli'nin cumhuriyet görüşüne göre Roma'daki gibi kişinin eylem serbestliğini sağlamak için devletin tiranlardan bağımsız olması gerekir. Dolayısıyla Machiavelli cumhuriyetçi özgürlüğün karşısına tiranlık, monarşi, aristokrasi, anarşi ve hizipçiliği yerleştirirken, hangi yönetimin iyi olduğu yolundaki kadim tartışmada insanların şüpheye düşebileceğini itiraf eder. İnsanlar "(…) her cumhuriyette güçlü insanlar ve aciz halk bulunduğundan, özgürlüğün [korunması görevinin] hangi ellere teslim edileceği konusunda şüpheye" (Machiavelli, 2017c, s. 41) düşerler. Machiavelli bu saptamasıyla çağının toplumunu, Eski Yunan'ın toplumu homojen bir bütünlük olarak tanımlamasından farklı olarak sınıfsallığıyla ayırt etmiş olur. Bu açıdan herhangi bir sınıfın yönetimi ele geçirmesi, diğer sınıflar aleyhine kuralların alınması anlamına gelecektir. Bu nedenle de Machiavelli tüm sınıfları içine alabilecek bir yönetim ideası üzerine düşünmeye koyulur.

Machiavelli asiller ve halk arasında özgürlüğün asillere teslim edilmesi durumunda güçlü insanların hırslarının tatmin olacağını ve böylece yönetimde karmaşa oluşturmayacaklarını ifade eder. Ancak Machiavelli için asıl önemli olan "(…) bir devlette hangi insanların daha zararlı olduğu sorusuna dönelim: Bir şeyler elde etmek isteyenler mi, yoksa elde edilenleri kaybetmekten korkanlar mı?" (Machiavelli, 2017c, s. 41) sorunsalının çözümlenmesidir. Dolayısıyla Machiavelli halkın özgürlük içinde yaşama isteğinin daha güçlü olmasından dolayı "özgürlüğün koruyucusu" olarak "halkı" seçer:

> Soyluların ve halkın çaba ve özlemleri incelendiğinde soylularda şüpheye yer bırakmayacak bir şekilde hükmetme isteği ve çabası; halkta ise hükmedilmeme arzusu görülür. Bunun sonucu olarak halkta özgürlük içinde yaşama isteği daha güçlüdür; çünkü özgürlüğün suistimal edilmesini soylulardan daha az isterler. Bu sebepten dolayı, halk içinden insanlar özgürlüğü korumaya memur edildiklerinde mantıken daha fazla özen gösterecekler ve kendileri özgürlüğü kötüye kullanmadıkları için diğerlerinin de bunu yapmalarına engel olacaklardır (Machiavelli, 2017c, s. 42).

Görüldüğü üzere Machiavelli *Prens*'te mutlak iktidarın zorunluluğunu savunduğu görüşlerinden *Discourses*'de ayrılır ve özgürlüğün koruyuculuğunu prensin elinden alarak cumhuriyetin kurumlarına teslim eder. Sonuçta iki farklı görüşle karşı

karşıya kaldığımız Machiavelli'ye göre "(…) geçmişte ve günümüzde, insanlar üzerinde hâkimiyet sahibi olan tüm devletler ve yönetimler ya cumhuriyettir ya da prenslik" (Machiavelli, 2017a, s. 9) ifadesiyle prenslik ve cumhuriyet arasında bir ayrım yapar ve *Discourses'*de cumhuriyeti kesin bir dille "özgür devlet" olarak açıkça ifade eder.

Machiavelli'ye göre özgür devletlerin büyümesini olanaklı kılan halkın özgürlüğe olan sevgisidir. "Halklarda hürriyete olan bu sevginin nereden ortaya çıktığını anlamak kolaydır. Tecrübe gösterir ki, devletler sadece hür olarak yaşadıkları sürece toprakları ve zenginlikleri artmıştır" (Machiavelli, 2017c, s. 222). Machiavelli "özgür devlet" ile "bireysel özgürlük" arasında doğrudan bir bağ kurmaktadır; çünkü Machiavelli'ye göre bireysel özgürlük ancak güçlü ve özgür bir devlette olanaklıdır. Böylece Skinner "(…) yurttaşın bireysel özgürlüğü ve devletin özgürlüğü arasındaki benzerlikten yola çıkarak, Machiavelli'ye göre özgürlüğün öz-yönetimli bir devlette olanaklı olacağı iddiasına ulaşır" (Tunçel, 2010, s. 159). Machiavelli'ye göre insanın özgürlüğü devletin özgürlüğüne bağlı olduğundan; öncelikli olan devletin keyfi bir yöneticinin eline geçmemesi amacıyla doğru kurumsal yapının kurulmasıdır. Ancak bu kurumsal yapıda devletin kurguladığı "özgürlük" alanı, kişinin kendi iradesinin kararlarını uygulamasını değil, keyfi bir yöneticinin olmadığı bir ortamda sadece "hareket serbestiği"ni sağlayan bir anlayışın ürünüdür.

Machiavelli'nin kamusal düzende insanın iradesini sınırlandırdığı bu bakış açısına karşın Eskiçağ düşüncesinde, özellikle de Aristoteles'in eserlerinde yurttaşın erdemi ve kamusal düzene katılım arasında bir bağ bulunur.

> Kamusal iyilik iki yapısal niteliğe sahiptir: Bunlardan ilki özellikle katılımda beliren yurttaş erdemi, diğeriyse yasalardır. Yurttaş erdemi, ortak iyiye hizmette somutlaşır. Bu bağlamda yurttaş erdemi ortak iyiye hizmete katılımı gerekli kılar (Tunçel, 2010, s. 71).

Aristoteles'e göre iyi düzenlenmiş bir toplum yöneten ve yönetilenlerden oluşan erdemli bir birlikteliği gerektirmektedir. Dolayısıyla Aristoteles'e göre yurttaşlık "yönetmek ve yönetilebilme yeteneğidir" (Aristoteles, 2017a, s. 94); çünkü polis düzeninde ortak bir yaşamın gerçekleşmesi ancak bu anlayışla olanaklıdır.

Siyasal yaşama katılım, Aristoteles ile Machiavelli'nin siyaset anlayışları arasındaki bir diğer farkı oluşturur. Aristoteles'te insanın, yurttaş sıfatıyla siyaset yaşamında yöneten ve yönetilen olarak aktif bir biçimde kendini gerçekleştirebilmesine

karşın Machiavelli'ye göre yurttaş, katılımla yükümlü değildir. Ross'a göre "Aristoteles'in yurttaş kavramı, modern yurttaş kavramından büyük ölçüde farklıdır; çünkü ona göre yönetim temsili değil, doğrudan yönetimdir" (Ross, 2002 s. 287). Yurttaşın siyasette özgürce kendini gerçekleştirmesi açısından "Yurttaş özgürlüğü yurttaşlar arası etik politik ilişkisinin kaçınılmaz bir sonucudur" (Öztürk, 2020, s. 8). Buna karşın modern yurttaşlık anlayışının temelini oluşturacak biçimde Rönesans İtalyası'nda insana verilen rol temsili bir öznenin ötesine geçemez. Aristoteles'in yurttaşlıkla yönetimi bütünleştirdiği bakış açısına karşın, Machiavelli'nin siyaset anlayışında siyasal katılım kamu hizmetlerine katılıma dönüşür.

> (…) sıradan yurttaşların arzuları yönetmek ve yönetime katılmak değildir, onlar sadece özgür yaşamlarını devam ettirmek isterler. O halde Machiavelli açısından katılım kendinde bir değer taşımaz. Antik Yunan'ın özgürlüğün biricik yolu olarak değerli bulduğu siyasal katılım, Machiavelli'de kamu hizmetlerine katılıma dönüşür (Tunçel, 2010, s. 157).

Machiavelli'ye göre sadece özgür yaşamın peşinde olan insan aynı zamanda bencil ve hırslı bir varlıktır. Aristoteles'in felsefesinde doğası gereği siyasal olan insan, Machiavelli'nin yazınında sınırsız güçlerin peşinde koşan ihtiraslı bir varlığa dönüşür. Machiavelli'ye göre insanlar "Nankör, sebatsız, hakikatsiz, tehlikeler karşısında korkak ve açgözlüdürler" (Machiavelli, 2017a, s. 82) ve doğuştan kötü doğaya sahip olan insanlar "(…) ihtiyaç olduğu zaman sana sırtlarını çevirirler" (Machiavelli, 2017a, s. 82). Machiavelli'ye göre insana ait olan tüm bu kötü özelliklerin yanı sıra insan aynı zamanda mal mülk düşkünüdür, "(…) babalarının ölümünü mallarının kaybından önce unuturlar" (Machiavelli, 2017a, s. 83) ve tüm bu nedenlerden dolayı toplumun ortak yaşamı kurması yerine kendi bencil çıkarlarını öncelerler ve ortak yaşamı da kuramazlar.

Machiavelli'nin ortak yaşamı kurmanın olanaksızlığını ifade ettiği görüşlerine karşın, ortak yaşam Aristoteles'e göre özel yaşamın zorunluluklarından azade olarak kurulabilir; çünkü Aristoteles'e göre mal ve mülk iyi yaşamın amacı değil, aracıdır. Eski Yunan'da mülkiyet sadece yurttaşın siyasal yaşama katılımını sağlayan bir araç olduğundan, kendinde bir değeri yoktur.

> Özetlemek gerekirse mülkiyet edinmek (…) doğaya uygundur ve ekonominin parçasıdır. Bu nedenle, yaşamak için gerekli olan şeyler ya ilk baştan hazır olmalıdır ya da bunları edinebilmek için sözünü ettiğimiz sanatlar kullanılmalıdır, ev için de devlet için de aynı durum geçerlidir. İyi bir yaşam için

> gerekli mal miktarı Solon'un dediği gibi sonsuz değildir. Solon şöyle diyordu: 'Vatandaşın zenginliğinin sınırı yoktur.' Fakat zenginliğin bir sınırı olmalıdır, her aracın belirli kullanım alanı olduğu gibi zenginliğin de kullanım alanı sınırlıdır (Aristoteles, 2017a, s. 37).

Aristoteles'te iyi yaşamın öncelendiği bu bakış açısına karşın, Rönesans ruhunda insanın güç ve mülk arayışı yüceltilir. Machiavelli'ye göre "Daha fazlasını elde etme arzusu, çok doğal ve alşılagelmiş bir şeydir; bunu başarabilen insanlar kınanmaz, övülür" (Machiavelli, 2017a, s. 19). Bu durumda Machiavelli'yle başlayan "gücün" öncelenmesi siyasetin anlamını çok daha farklı bir noktaya taşır. Modern döneme doğru siyasetin güç, otorite, hırs, zenginlik gibi kavramlar üzerinden şekillenmesi sonucunda insan artık Eski Yunan'da yaşadığı etik-siyaset kozasından çıkmak zorunda kalır. Yeni insan güce ve zenginliğe ulaşmaya çalışan, bu uğurda bencilce arzu ve isteklerini gerçekleştirmek için hırslarına yenik düşen iktisadi bir varlıktır. Böylece Eski Yunan'da mutluluğun biricik kaynağı olarak görünen siyaset yaşamı, modern dönemle birlikte sadece servet ve güç elde etme tutkusuna dönüşür.

Machiavelli'ye göre insan doğasının bu hırs ve isteklerini dizginlemenin yolu yasalardan geçer. Machiavelli yasaların amaçlara ve koşullara göre değişkenlik göstermesi gerektiğini ileri sürer, çünkü düşünüre göre değişmez kurallar ve yasalar iktidarı siyasi başarısızlığa sürükler. Machiavelli, *Prens*'in XVIII. bölümünde yasalardan söz ederken yöneticinin başarıya ulaşmak için değişken koşullara göre hareket etmesi gerektiğini söyler. Yönetici bazen insanca yasalarla bazen de zor kullanmak yoluyla insan doğasının hayvani yanıyla ilişkili kararlar alarak hükmedebilmelidir: "(…) yarı hayvan, yarı insan bir öğretmene sahip olmak da bir prensin her iki doğayı kullanmasını bilmesi gerektiği ve biri olmadan diğerinin uzun ömürlü olmayacağı anlamına gelir" (Machiavelli, 2017a, s. 85-86).

Machiavelli'ye göre ancak *talih-fortuna*'yı doğru biçimde takip edebilen prensler koşulları kendi lehlerine çevirebileceklerinden şöhret ve onur kazanabilirler; çünkü "Devleti büyüklüğe ve ihtişama ulaştıracak, dolayısıyla da bu büyüklükte payı olanlara onur ve şöhret getirecek olan talih, armağanlarını ancak *virtus* (erdem) sahibi olanlara dağıtır" (Tunçel, 2010, s. 180). Machiavelli'nin değişen durumlarda insan doğasının insani ve hayvani kısımlarına hitap eden bir siyaset anlayışının güdülmesi gerektiğini salık verdiği bu yönetim anlayışına karşın, Aristoteles düşüncesinde değişmez yasalar vardır. Aristoteles yasayı "usa bağlı söz" olarak tanımlamaktadır. Us'u

değişmez kurallar olarak ifade eden Aristoteles için "(…) devletin görevi yalnızca yasaya uymayanları engellemek değildir. (…) devletin temeli ahlaki bir temele dayanır. O insanların gelişmesine yardımcı olacak biçimde yapılanmalıdır" (Erkızan&Çüçen, 2013, s. 154). Sonuç olarak Machiavelli için tek gerçeklik iktidarın gücünü korumasıdır ve bu güç uğruna erdem kavramının içini boşaltarak ahlaktan yoksun kılar. "Başka bir ifadeyle Machiavelli'nin yarattığı sarsıntı, erdeme önem vermeyişinde değil; kendisinden önce gelen geleneğin erdeme yüklediği ahlâki içeriği ahlâk dışı kavramlarla değiştirmesidir" (Tunçel, 2010, s. 181).

Machiavelli yasayı iktidarın gücünü olanaklı kılan bir araç olarak görmesinin yanısıra din ve orduya da iktidarın araçları olarak işaret etmektedir. Machiavelli insanların biraradalığını yasa yoluyla sağlarken, dini de bir araç olarak kullanır.

> Bir prensin (…) onu gören veya duyanlara tamamıyla merhametli, vefakâr, insancıl, dürüst ve dindar görünmek için çok dikkat etmelidir. Bir prensin sahipmiş gibi görünmesi gerektiği en önemli özellik bu sonuncusudur (Machiavelli, 2017a, s. 87).

Bu durumda yönetici bu zorunluluklara uyulması için gerekli olan inanç sistemini kuracak; böylece din ve ordu ile birlikte iktidarın devamlılığı sağlanacaktır. "Hakikaten, şimdiye kadar dayanağını Tanrı'dan almayan olağandışı bir kanun yapıcı hiç olmamıştır, çünkü aksi takdirde yaptığı kanunlar halk tarafından benimsenmezdi" (Machiavelli, 2017c, s. 68). Böylece devletin sürekliliği ve halkın kontrolü bu araçlar sayesinde gerçekleştirilecektir. Machiavelli'ye göre "(…) akıllı insanlar bu zorluğun üstesinden gelmek için Tanrı'ya başvururlar" (Machiavelli, 2017c, s. 69).

Avrupa'da Ortaçağda toplumsal düzen dini kavramlarla düzenlendiğinden, siyaset yaşamı da papalık ve kilise gibi dini kurumlarda Skolastik düşünceyle şekillenir, bu açıdan Cassirer'a göre "Yeniden doğuşu (Rönesansı) salt kronolojik anlamda Ortaçağlardan ayıramayacağımız apaçıktır. Onbeşinci yüzyıl sayısız görünür ve görünmez bağlarla Skolastik düşünceye ve Ortaçağ kültürüne bağlıdır" (Cassirer, 1984, s. 135). Ortaçağda papalığın güçlenmesiyle kilise üzerindeki hakimiyetini arttıran papa yönetimde söz sahibi olur.

Machiavelli Ortaçağın siyaset ve din arasında kurduğu hiyerarşiyi tersine çevirerek, dini görüşlerin iktidarın çıkarları doğrultusunda kullanılması gerektiğini açıkça ifade eder. Diğer bir deyişle Machiavelli'nin görüşlerinde artık siyaset dinin

değil, din siyasetin aracına dönüşür. Cassirer'e göre Machiavelli, "(…) dinin insanın toplumsal yaşamının zorunlu öğelerinden biri olduğuna inanmaktadır. (…) Değer ve geçerliliği tümüyle siyasal yaşam üstündeki etkisine dayanır" (Cassirer, 1984, s. 142). Aynı zamanda Roma'nın gücünün kaynağı olarak dini işaret eden Machiavelli, *Discourses*'de Romalıların dini hakkındaki görüşlerini anlattığı XI. bölümde Romulus'un halefi Numa Pompilius'dan övgüyle söz eder:

> Numa Pompilius başa geçtiğinde, karşısında zapturapt altına alınmamış bir halk buldu; halkına barışçıl yollardan itaat etmeyi öğretmek istiyordu. Hedefine ulaşmak için dine başvurdu; çünkü dini medeniyetin en vazgeçilmez kaynağı olarak görüyordu. Dini öylesine pekiştirdi ki yüzyıllar boyunca Tanrı korkusu hiçbir devlette Roma Cumhuriyeti'ndeki kadar canlı kalmadı. Tanrı korkusu *senatonun* ve roma ileri gelenlerinin her girişimini kolaylaştırdı. Tüm Roma halkının ya da tek tek Romalıların sayısız fiillerinde kanunlara karşı çıkmaktan daha çok, sözünde durmamaktan korktuklarını görürüz; çünkü ilâhi kudrete insanların gücünden daha fazla saygı duyuyorlardı (Machiavelli, 2017c, s. 67).

Güç adına dini araçsallaşıran Machiavelli aynı zamanda halkın üstünde sürekli bir güç kullanılması gerektiğini ifade eder. Machiavelli'ye göre devlet yönetimi, ister monarşik ister cumhuriyetçi olsun belirli bir toprak parçası üstünde yaşayan halkın üstünde güç kullanarak uygulanmalıdır. Devlet yönetiminde *Prens'te* monarşiyi ve gücü savunan Machiavelli, *Discourses* ile birlikte cumhuriyet yanlısı bir tavır sergiler. *Discourses'*de tarihsel bir örnek olarak faydalandığı Roma İmparatorluğunun devlet anlayışının mevcut yönetimde uygulanması gerektiğini savunarak Roma devletinin en yüce övgüyü hakettiğini söyler. *Discourses*'in I. kitabının IV. bölümünde "Roma halkı ve *senatosu* arasındaki mücadeleler cumhuriyete özgürlük ve güç getirdi" derken Machiavelli şaşırtıcı bir biçimde cumhuriyet yönetimindeki halk ve senato arasındaki gerginlikleri olumlar.

> Halkın senatoya, senatonun halka karşı yüksek perdeden bağırması, halkın sokaklara dökülüp kıyameti koparması, dükkânların kapanması ve tüm halkın Roma'dan göç etmesi; alışılmamış, neredeyse korkunç durumlar, insanı okurken bile korkuya sevk edenler şeylerdi. İddia ediyorum ki, her devletin, özellikle de önemli işlerde halkından istifade etmek isteyen devletlerin, halkın hırs ve ihtirasını boşaltacak kendilerine özgü vasıta ve yolları olması gerekir (Machiavelli, 2017c, s. 39).

Cumhuriyeti kurumsallıkla özdeş kıldığı bu düşüncesine göre Machiavelli, yöneticinin tek başına iktidara sahip olmaması için kurumsal açıdan erklerin bölünmesinin de yolunu açar. Oysa Aristoteles *politeia*'yı doğrudan katılım olarak görür

ve siyasete katılımı içkin bir zorunluluk olarak ifade eder. *Politeia* "Adrian Oldfield'in deyişiyle (…) insanoğlunun en yüksek bir arada yaşama biçimidir. (…) Siyasete katılmamak ise kişiyi yetersiz bir varlık kılar" (Tunçel, 2010, s. 72-73).

Machiavelli aynı zamanda devlet anlayışını şekillendirirken devletin büyüklüğünü kamu menfaatinin gözetilmesine dayandırır. Cumhuriyetle birlikte kamu menfaatinin sağlandığını ifade eden Machiavelli, prensin iktidarının bu bağlamda devlete zarar verdiğini *Discourses*'ın II. kitabında şöyle ifade eder:

> Ama asıl hayranlık uyandıran Roma'nın krallarından kurtulduktan sonra ulaştığı büyüklüktür. Sebebi görmek çok kolaydır; çünkü devletlerin büyüklüğünü teşkil eden bireyin değil kamunun menfaatidir. Kamu menfaati şüphesiz sadece cumhuriyetlerde gözetilir; çünkü o veya bu vatandaşın zararına da neticelense, orada öncelik cumhuriyetin yararına olandır. Ancak bundan fayda sağlayan o kadar çok insan vardır ki, zarar gören az sayıda insanın rızası hilafına bunun vuku bulmasını sağlarlar. Bunların tersi, bir hükümdarın yönetiminde cereyan eder; ona yarayan genelde devlete zarar verir ve devlete yarayan da ona zarar verir (Machiavelli, 2017c, s. 222).

Machiavelli'ye göre kamu menfaati devletin büyüklüğü ve toprak bütünlüğü olarak kavranmasına karşın, Aristoteles için öncelikli olan insana yakışır yaşamın gerçekleştirilmesidir. Devletin büyüklüğü yerine devletin en iyi yönetim şekillerini vurgulayan Aristoteles "(…) hangi yönetim şekilleri devletlerin devamlılığını sağlar, hangi yönetim biçimleri devletlerin çökmesine neden olur. (…) Buradan hareketle hangi devlet yönetimlerinin en iyileridir, bunların yasaları, gelenekleri nelerdir?" (Aristoteles, 2017a, s. 104-105) sorularına cevap aramaktadır. Eski Yunan'da kent devletlerinden oluşan *polis* düzeni "(…) küçük ama birbirleriyle son derece sıkı olarak bağıntılanmış politik, dinsel ve kültürel birliktelikler karekterize eder" (Erkızan&Çüçen, 2013, s. 153). Aristoteles'e göre bu düzende devletin önceliği, insanların kendilerini "en iyi" şekilde gerçekleştirebilecekleri ve "en mutlu" olabilecekleri yaşamı kurmasıdır.

> 'Devlet' sözcüğüyle kastettiğimiz site'den başka bir şey değildir. Aristoteles, Yunan site hayatının (…) politik hayatın yalnızca kendi zamanındaki en yüksek formu olarak değil, aynı zamanda olabileceği en yüksek form olarak gördüğü imparatorluk değil, siteydi. O (…) insan hayatının en tam bir biçimde, her yurttaşın herkesi tanıdığı ve yalnızca yöneticilerini seçme işinde değil, fakat aynı zamanda sırasıyla 'yönetme ve yönetilme'den payını aldığı küçük bir toplulukta yaşanabileceğini varsayar (Ross, 2002, s. 275-276).

Böylece polis düzeninde yurttaşların mutlu yaşamı sağlamasının yolu birbirlerine olan siyasal, dinsel ve kültürel bağların içiçeliğinden geçerken;

Machiavelli'nin yaşadığı dönemde İtalya "(…) çeşitli kent devletleri ile feodal beyliklere bölünmüş çok parçalı bir yapı görünümündedir. Aralarında sürekli bir çekişme-çatışma olan bu kent devletleri İtalya'yı bir savaş alanına dönüştürmektedir" (Ağaoğulları, 2016, s. 320). Feodal topraklarda yaşanan bu bölünmüşlüklerin yanı sıra yaklaşan kapitalizmin ayak sesleri İtalya'yı daha da zayıflatma ve ekonomik olarak çöküşü beraberinde getirmektedir. Ayrıca tüm bu olumsuzluklar içinde bitmek bilmeyen iktidar savaşları da yaşanmakta; İtalya'nın birliği bir türlü sağlanamamaktadır. Böylesi karışıklıkların ve savaşların olduğu bir toplumda Machiavelli, İtalya'nın birliğini sağlamak adına ve ülkesinin kurtuluşu için bütün çarelere başvurmak durumunda kalır. Ancak bölünmüşlüğün, savaşların, yozlaşmanın toplumun her alanına yayıldığı bir ülkede bulabileceği son çare yöneticiye bütün gücü koşulsuz teslim etmektir. Üstelik bu güce hiçbir sınır koymayan Machiavelli, İtalya'nın birliğini sağlayacak olan yönetici için ahlak-dışı siyaseti de olumlamak durumunda kalır.

3.3. Ahlak-Dışı Siyaset ve "Yozlaşma"

İktidarın devamlılığını sağlamak için gerektiği zamanlarda "ahlak-dışı siyaseti" olumladığından siyaset felsefesi tarihinde "kötü" ya da "şeytan" sıfatlarıyla anılan Machiavelli için Ernst Cassirer *Devlet Efsanesi'*nde "Onun siyasal kuramına ilişkin bir yargıya varmayan hemen hemen hiçbir ünlü yazar yoktu" (Cassirer, 1984, s. 123) ifadesini kullanmış ve bu düşüncesini *Shakespeare'in King Henry the Sixth* kitabındaki Gloucester Dükü Richard'ın şu etkileyici monoloğuyla taçlandırmıştır:

> Pekâla gülümseyebilirim ve gülümserken cinayet işlerim,
> Ve yüreğime acı veren şeye doya doya ağlar,
> Yanaklarımı düzmece gözyaşları ile ıslatırım.
> Ve yüzümü tüm durumlara uygun şekle sokarım.
> Nestor kadar iyi hatip rolünü oynayacağım.
> Ulysses'ten daha kurnazca aldatacağım;
> Ve Sinonn gibi, bir başka Truva alacağım.
> Ben bukalemuna renkler ekleyebilirim.
> Çıkarlarım için Proteus'la yer değiştirir,
> Katil Makyavelli'yi okula başlatırım (Cassirer, 1984, s. 123-124).

Shakespeare'in "katil" diye seslendiği Machiavelli'nin yaşadığı Rönesans İtalya'sında hümanizm rüzgarları esmesine karşın, düşünür siyaset yaşamında bu değerlerin ve düşüncelerin Floransa'nın kurtuluşunu sağlayamadığını da gözlemlemektedir. Hümanist bir gelenek içinde yetişen Machiavelli'ye göre

hümanizmin değerleri kuşkusuz olması gerekenlerdir, ancak Floransa bir o kadar bu idealleri gerçekleştirmekten uzaktır. Tam da bu nedenle Machiavelli gözünü olması gerekenden olan bitene çevirir. Machiavelli'ye göre Floransa'nın ihtiyacı olan idealler değil, İtalyan Birliğini kurabilecek, Floransa'yı diğer devletlerin gözünde bir yem olma düşkünlüğünden çekip çıkarabilecek güçlü bir liderdir. Siyasetin temeline "erdem" yerine "güç" kavramını yerleştiren Machiavelli, aynı zamanda lidere de tüm ahlaki buyruklardan azat eden bir serbestlik alanı tanır; çünkü siyaset Machiavelli'ye göre gücün uygulanmasının olanaklı olduğu ölçüde ahlak-dışı bir etkinliktir.

Machiavelli'ye göre bu güce ve başarıya ulaşmak isteyen bir devlet, mutlak iradeyi sadece kendi meşru kaynaklarına dayanarak gerçekleştirebilir ve düşünüre göre bu güç kullanımı hiçbir zaman naif duygularla sağlanamaz. Cassirer'e göre "Machiavelli'nin ilgisini çekmek için, İtalya'nın bu sakin ve barış dolu devlet biçimlerinden değişik bir şey, güç tarafından yaratılmış ve güç tarafından sürdürülecek olan bir siyasal örgüt gerekliydi" (Cassirer, 1984, s. 139). *Prens*'in VIII. bölümünde en aşağılık konumdan gelen Sicilyalı Agathocles, Machiavelli'nin bu düşüncelerinin somutlaşmış halini yansıtan bir suret olarak karşımıza dikilmektedir.

> Sıradan bir yurttaş olmakla kalmayıp en alt tabakadan ve aşağılık bir konumdan gelen Sicilyalı Agathocles, Siraküza Kralı ilan edildi. Bir çömlekçinin oğlu olan Agathocles, ömrünün çeşitli dönemlerinde hep alçakça bir hayat sürdü, ancak alçaklığına öyle bir zihin ve beden gücü eşlik etti ki katıldığı orduda yükselerek Siraküza Valisi oldu. Vali olduktan ve prens olup başkalarının onayıyla edindiği iktidarı kimseye borçlu olmadan, kendi gücüyle muhafaza etmeye karar verdikten ve birlikleriyle Sicilya'da bulunan Kartacalı Amilcar'la antlaşmaya vardıktan sonra bir sabah, devletle ilgili işler üzerinde konuşmak istiyormuş gibi Siraküza halkını ve Senatoyu topladı ve bir el işaretiyle askerlerine bütün senatörleri ve halkın en zengin üyelerini öldürttü; onları öldürttükten sonra hiçbir muhalefetle karşılaşmadan şehrin yönetimini ele geçirdi ve elinde tuttu (Machiavelli, 2017a, s. 42-43).

İnsan doğasının kötü olduğunu sürekli olarak vurgulayan Machiavelli'ye göre yönetici bu gerçeğe uygun eylemelidir. Diğer bir deyişle yöneticinin devleti bu bozulma ve yok olmadan korumak için insanın kötücül doğasını göz önünde bulundurarak eylemlerine yön vermesi gerekir:

> İyi düzenlenmiş bir devletteki yaşamı tartışan herkes tarafından gösterildiği gibi – ve tarih örnekleriyle doludur- bir devlet planlayan ve onun için yasalar düzenleyen kişinin, insanların kötü olduklarını ve özgür hareket alanı buldukları

> zaman ruhlarındaki kötülüğe göre davranacaklarını önceden varsayması gereklidir (Machiavelli, 2017b, s. 36).

Machiavelli'ye göre devletin devamlılığı, insan doğasının kötülüğüyle edilecek mücadeleyle bağlantılı olduğundan, bu devamlılık ancak prense koşulsuz teslimiyetle sağlanabilir; öyle ki Machiavelli, yaptığı bütün ahlaksızlıklara rağmen Prens Agathocles'i seçkin liderliğe layık görür. "Agathocles'in tehlikelerle başa çıkmak için yararlandığı beceriler ve bulduğu çözümler, yüce gönlü sayesinde nasıl zorluklara dayandığı ve onları aştığı göz önüne alınırsa, seçkin liderler arasında yer almaması için hiçbir neden yoktur" (Machiavelli, 2017a, s. 43).

Rönesans döneminde Machiavelli'nin insan doğasına olan bu kötümser bakışı nedeniyle, insanı siyasetten soyutlayan düşüncesine karşın, Eski Yunan'ın insanı siyaset yaşamından ayrı düşünülemezdi. Eski Yunan düşüncesinde *polis* ve siyaset (politika) arasındaki bu ilişki kamu görevlerinin dağılımında da kendini göstermektedir.

> Polis daima küçük bir toplumdur ve öz-yönetimli yurttaşlık uygulamalarının öncüsüdür. Yurttaşlar teslimiyete, jürilere, memuriyete ve devletin savunulmasına katılarak toplumlarını biçimlendirir; dahası aynı uygulamalar yurttaşların da biçimlenmesine yol açar (Tunçel, 2010, s. 112).

Ancak Rönesans İtalya'sında insan Machiavelli tarafından siyaset yaşamından uzaklaştırılmış, hatta yok sayılmanın eşiğine gelmiştir. Machiavelli'nin insanlara güvenmediği ve siyasetten uzaklaştırmak istediği böylesi bir anlayışta demokrasiyi savunması da elbette beklenemez. "Demokratik egemenlikle cumhuriyetçi egemenlik arasında belli ölçüde bir gerilimin olduğu açıktır. (…) İç savaşa sürüklemeden çelişki ve çatışmaları devam ettiren, dolayısıyla politik yarışmaya izin veren bir rejimin adıdır demokrasi" (Öztürk, 2020, s. 93). Dolayısıyla Machiavelli'ye göre yurttaşların katıldığı rejim olan demokrasi, kolaylıkla anarşiye dönüşeceğinden olumsuzlanmalıdır:

> (…) her rejim şekli başlangıçta bir miktar saygı telkin ettiğinden, demokrasi de bir süre dayandı; ama en fazla onu yürürlüğe koyan neslin ortadan kalkmasına kadar. Hemen ardından durum disiplinsiz bir özgürlük ortamı yaratılmasına neden oldu. Ne tek tek vatandaşlar ne de yöneticiler herhangi bir şeyden korkuyorlardı; sonuç olarak, herkes dilediğince yaşadığından insanlar hem birbirlerine hem de başkalarına binlerce zarar vermeye başladılar (Machiavelli, 2017c, s. 32).

Machiavelli'nin ayaklanmalarından, iç karışıklık ve çekişmeler yaratacağından korktuğu yurttaşlar arası çekişmenin yerinde Eski Yunan'da "uyum" düşüncesi oturur. Aristoteles yurttaşları uyum ile bütünleştirir: "Uzlaşma siyasal bir dostluk gibi

görünüyor, yararlı olanlarla, yaşam için uygun olanlarla ilgili. Bu tür bir uzlaşma doğru kişilerde olur, çünkü onlar kendileri ile, başkaları ile uzlaşma içindedir" (Aristoteles, 2018, s. 183), oysa Machiavelli için siyaset çatışmacı ve toplumsal sınıflar arasında uyumsuzluk içermelidir. Machiavelli *Discourses'*de Roma'nın büyüklüğünü ve ihtişamınını, talihine ve ordusuna olduğu kadar yaşadığı çatışmalara da borçlu olduğunu şu sözleriyle ifade eder:

> Talihin ve Roma Ordusu'nun, Roma'nın bir dünya imparatorluğu haline gelmesinin sebepleri arasında olduğunu inkâr edemem; ne var ki insanlar bir noktayı gözardı ediyormuş gibi görünüyor: (…) Soylularla halk arasındaki mücadeleleri lanetleyenlerin aynı zamanda her şeyden önce Roma'nın özgürlüğünü muhafaza edip gözeten sebepleri de mahkûm ettiklerini iddia ediyorum. Taraflar arasındaki kavgaların olumlu etkilerinden çok bunların gürültü patırtısına bakanlar, tüm devletlerde halkın ve ileri gelenlerin istek ve menfaatlerinin farklı olduğunu ve özgürlük adına ortaya çıkan tüm yasaların bu mücadelelere borçlu olduğunu düşünmezler (Machiavelli, 2017c, s. 38-39).

Dolayısıyla Machiavelli için kavga ve çatışma kamunun çıkarları için kaçınılmazdır.

> Parti kavgalarının sonuçları iyi incelendiğinde, bunların hiçbir zaman kamunun çıkarlarına zarar verecek sürgün ya da zorbalıkla değil, bilakis kamunun özgürlüğüne son derece fayda sağlayacak yasalar ve kurumlarla sonuçlandığı görülecektir (Machiavelli, 2017c, s. 39).

Machiavelli çatışmacı ve uyumsuzluk üzerine kurguladığı siyaset yaşamını bir adım daha öteye taşıyarak korku ve cezalandırmaya da vurgu yapar. Böylece devletin mutlak varlığını korumanın olanaklarını aradığı siyaset anlayışında "ahlak-dışı" düşüncelerine korku ve cezalandırmayı da ekler. "(…) korku, hiçbir zaman etkisini kaybetmeyen cezalandırılma korkusunu temel alır" (Machiavelli, 2017a, s. 83). Machiavelli için siyasetin biricik amacı devletin iktidarının sürekliliği olduğundan, bunu gerçekleştirmek için her türlü aracı meşru kılmak durumunda kalır. Bu amaca ulaşmanın yolu korku, gaddarlık, toplu katliamlar, ölümler ve acımazlıklardan geçiyorsa Machiavelli'ye göre bu yollar hiç düşünmeden yürünmelidir; Arnhart'a göre "O, salt hükümdarın siyasal iktidarını güvence altına alıyorlar diye, en insanlık dışı zulüm uygulamalarını onaylamaktadır" (Arnhart, 2018, s. 152). Dolayısıyla Machiavelli için siyaset yaşamında iktidar için nefret, sevgiden çok daha güvenilir bir duygudur. "(…) nefretin kötü davranışlar sonucunda olduğu kadar iyi davranışlar sonucunda da oluşabileceğini göz önüne almalıyız; bundan dolayı, daha önce de söylediğim gibi,

iktidarda kalmak isteyen bir prens sık sık kötülük yapmak zorundadır" (Machiavelli, 2017a, s. 95). Hatta Machiavelli ahlak-dışılığı olumladığı siyaset anlayışında bir adım daha öteye giderek kötülük yapan prensi "merhametli" olarak tanımlamaktan da geri kalmaz: "Bir prens tebaasının birliğini ve sadakatini sağladığı sürece, acımasız olarak bilinmekten rahatsız olmamalıdır; (…) karışıklıklara göz yumanlardan daha merhametli olacaktır" (Machiavelli, 2017a, s. 81).

Kötülüğün ve gaddarlığın, merhamet olarak adlandırıldığı bu anlayış içinde Machiavelli için artık halk tamamen küçümsenir. Böylece düşünür *Discourses*'de "aciz" olarak tanımladığı halkı, bir yandan korkuyla kontrol altında tutacak bir yandan da umut aşılayarak mutlak iradeye boyun eğdirecektir; çünkü Machiavelli için halk sadece araçsallaştırılmış birer öznedir. Ona göre halka güvenilmez ve halkına güvenen iktidar da yokolmaya mecburdur. "(…) halk doğası itibarıyla değişken olabilir. Onları ikna etmek kolay olabilir, ama o inancı sürdürmelerini sağlamak zordur" (Machiavelli, 2017a, s. 31).

Böylece modern siyaset anlayışının temellerini atan Machiavelli, halkı silik bir özneye dönüştürmüş, insanın ahlaki değerlerini yoksayarak varoluşsal özelliklerini de yadsımıştır. Oysa tarih boyunca büyük etikçi filozofların vurguladığı gibi insan daima bir amaçtır ve araç olamaz. İşte bu nokta Machiavelli'yi genel felsefe tarihinin de ayrıksı bir örneği kılar. Machiavelli baştan insan doğasını "kötü" ilan ettiğinden etik ile bağlarını kopartarak, insanın "yüce değer", "yüksek değer", "iyi" gibi kavramlarla da bağının önünü kesmiştir. Bu durumda siyasette etiğin yadsındığı, halkın araçsallaştığı, mutlak iradeye korkuyla ve zorla sahip olunduğu bir yönetimde tiranlığın yolu da açılmıştır.

Machiavelli'yi tiranlığa götüren yolda yurttaşın eylemlerini, söylemlerini, haklarını kısaca özgürlüğünü elinden alan bir filozof olarak görmek çok da şaşırtıcı bir sonuç olmaz. Ahlaki hiçbir öğretinin olmadığı bu siyaset yaşamında tiranın kamusal düzene ve yurttaşa karşı da hiçbir yükümlülüğü kalmayacaktır. Dolayısıyla tirana dönüşmeden önce prens:

> (…) halkına geleneksel ahlaki öğretilerin reel dünya ile uyuşmadığını ve dolayısıyla bugüne kadar insanları bir arada tutan geleneksel toplumsal normların yalandan ibaret olduğunu açıklayarak insanları bir arada tutacak yeni yasalar, kurumlar ve normlar yaratma yoluna gidecekti" (Kanatlı, 2020, s. 287).

Ancak Machiavelli için bu da yeterli değildir, çünkü tüm bu tedbirler kötü doğalı, "aciz halkın" yozlaşmasının önüne geçmede yetersizdir. "Machiavelli için en büyük korku kaynağı halkın bizzat kendisidir. Machiavelli'ye göre halk, başında biri olmadığı zaman çaresizdir" (Çetin, 2012, s. 90). Bu durumda düşünüre göre iknadan daha sert tedbirlere ihtiyaç vardır. "(…) bir devlette yayılmış ahlâki yozlaşmayı zaptedebilecek ne bir kanun ne de bir kurum vardır. (…) insanlar henüz iyiyken, yapılan kurumlar ve yasalar insanlar bozulduğunda artık maksada uygun değillerdir" (Machiavelli, 2017c, s. 91). Sonuç olarak Machiavelli devletin devamlılığını sağlamak adına yozlaşmaya müsait olan yurttaşın özgürlüğünü de elinden alarak tirana teslim edecektir.

> (…) reel politik alanda her an yozlaşma tehlikesiyle karşı karşıya olan ve ortak iyi ekseninde bir araya gelemeyen potansiyel yurttaşların özgürlük-ülke güvenliği diyalektiğinde Machiavelli'nin yurttaş-toplum-devlet formülasyonunda güvenliği sağlayacak ve yozlaşmayı geciktirecek bir tirana sürekli ihtiyaç duyacağını söylemek pekâlâ mümkün gözükmektedir. O halde, İtalyan birliğini sağlama kaygısı düzleminde Machiavelli'nin yurttaşlarının erdemli dahi olsalar yozlaşacağını ve bu yozlaşmanın ancak geçici bir despotun tekrardan iktidara gelerek önlenebileceğini öne sürdüğü ve dolayısıyla İtalya'nın toplumsal ve ekonomik koşulları ile Machiavelli'nin halka dair yakıştırmaları hesaba katıldığında sürekli bir tirana ihtiyaç duyulacağı söylenebilir (Kanatlı, 2020, s. 288).

Machiavelli'nin savunduğu tiranik yönetimine karşın, Aristoteles bu yönetimi "(…) bir insanın aklı her türlü kötülük ve kötü etkiye açık olduğuna göre gücün tamamını ona vermek mantıksızdır" (Aristoteles, 2017a, s. 104) diyerek olumsuzlamakta ve Machiavelli'nin aksine tiranın dahi ahlaki davranışlarda bulunması gerektiğini ifade etmektedir. Burada belirtilmesi gereken nokta Aristoteles'in tiranca yönetimi savunmamasına karşın, eğer böyle bir yönetim iktidarı ele geçirdiyse, tiranın halkını nasıl yönetmesi gerektiğidir. "Sadece isteyenleri değil aynı zamanda istemeyenleri de yönetme yeteneğini elden bırakmamak gerekir. (…) öncelikle halkı memnun edecektir" (Aristoteles, 2017a, s. 193). Tiranın insanın özgürlüğüne yaptığı kısıtlama nedeni olarak kendi iktidarının yıkılma korkusu olduğunu ifade eden Aristoteles'in tiranlık yönetimini onaylamamasının nedeni, tiranın artık kendi halkına da "düşman" gözüyle bakmasıdır:

> Tiran ağırbaşlı ve özgürlüğe düşkün insanları sevmez. Tek yönetici kendisidir ve bir insanın düşüncelerini özgürce söylemeye kalkışması halinde tiran kendi üstünlüğünden bir şeyler kaybediyormuş gibi hisseder. Bu nedenle tiranlar

> korkularından dolayı insanların düşünce sahibi olmalarından çekinirler, çünkü bu türden insanlar onların iktidarını yıkabilirler. Tiranlar her zaman yabancıları yanına toplamaya ve kendi halkları yerine bu insanlarla yemek yemeyi isterler. Çünkü halk kendisine düşmandır, diğerleri ise böyle değildir (Aristoteles, 2017a, s. 192).

Aristoteles'e göre tiran sadece halkı düşman görmekle yetinmeyip, halkın da birbirine karşı güven duymamasını istemektedir; böylece birbirine güvenmeyen halk birleşemez ve tiranı yıkacak güce sahip olamayacaktır. "(…) Tiranların vatandaşlarına bakış açılarına göre üç başlıktan söz edebiliriz. Birincisi özgür düşünceye karşıdırlar, ikincisi insanların birbirine güvenmesini istemezler, üçüncüsü bir şeyi yapabilecek güçleri olmamasını isterler" (Aristoteles, 2017a, s. 192). Özgür düşünceye sahip insanlar, kamusal alanda kendini gerçekleştirme olanağı bulurken, tiran bunu kendine tehlike olarak görür ve Aristoteles'in ifadesiyle "yetenekli" insanlara çok daha fazla düşmanlık besler:

> (…) eğer özgür düşünce yoksa herhangi bir plan da olamaz. İkincisinde insanlar yeterince güven duymadıkları sürece bir tiranlığı yıkamazlar. Bu nedenle tiranlar kendileri için tehlike yaratabileceğine inandıkları yetenekli insanlara diğerlerinden daha fazla düşmanlık duyarlar (Aristoteles, 2017a, s. 192).

Bir başka ifadeyle Aristoteles'e göre tiran, insan ve yurttaş olmanın bütün gerekliliklerini halkın elinden alarak itaatkar birer köle olmasını emreder; öyle ki bu itaatkar köleler birbirine de düşman olmalı ve birbirlerinden nefret etmelidir ki tiran iktidarını mutlak bir biçimde sürdürebilsin: "Evet tiranların halka karşı yaklaşımı bu şekildedir. (…) Halkın güçlü, akıllı ve güven dolu olmasını istemezler" (Aristoteles, 2017a, s. 192-193). Bu durumda ortak yaşamın olanaklı olduğu kamusal yaşamdan da, yurttaşların yasalar ve öz-yönetimle kendini gerçekleştirdiği *res publica*'dan da sözedilmesi artık olanaklı değildir.

Özellikle *Prens* adlı eseriyle gelenekte kabul gören siyaset anlayışını ters-yüz eden Machiavelli, prenslere verdiği ahlak-dışı öğütlerle çağları aşan bir biçimde siyasetin dinamiklerini değiştirir. Siyaset felsefesi geleneğini kendine özgün düşünceleriyle değiştiren Machiavelli, tarih boyunca birçok düşünür tarafından hem övgüye lâyık görülmüş hem de acımasızca eleştirilmiştir. Bu eleştiri ve hayranlığın nedeninin *Prens* ve *Discourses*'de önerdiği yönetim anlayışı farklılıklarından kaynaklandığı söylenebilir.

> *Prens*'te Machiavelli, politik gerçeklik çevçevesinden politikanın otonom işleyişi içerisinde politik başarı için yöneticilere seslenirken, *Söylevler*'de özgürlük ve eşitlik vurgusunu öne çıkarır ve yozlaşmanın yaratacağı politik istikrarsızlıkla mücadele için yasaya ve iyi düzenlenmiş cumhuriyet kurumlarına olan ihtiyacı vurgular (Satıcı, 2015, s. 125).

Bir başka ifadeyle *Prens*'de mutlak gücü sadece tek bir erke teslim eden Machiavelli, *Discourses*'de cumhuriyet yanlısı olarak karşımıza çıkar.

> (…) Machiavelli'nin bu iki yapıtı arasındaki temel fark, ilkinde 'devlet', ikincisinde 'siyaset' kuramını ortaya koymasından kaynaklanır ve 'devlet' ile 'siyaset' birbirlerine karşıt anlama sahiptir: 'Vivero politico' despotik kuralları ve tiranlığı önleyen siyasal örgütlenmenin özgül bir biçimidir (Tunçel, 2010, s. 151).

Machiavelli, kamu yararını gözeten yönetim idealini cumhuriyet idesinde somutlaştırır: "Kamu menfaati şüphesiz cumhuriyetlerde gözetilir" (Machiavelli, 2017c, s. 222). Machiavelli'ye göre kamu menfaatini koruyan kurum ise devlettir. Bu nedenle bireysel amaçlara ulaşmak için devletin özgürlüğü ve düzeni korunmalıdır. Gelenekte siyasetin taşıyıcılarının kişiler olmasına karşın, Machiavelli siyasetin taşıyıcısını devlet kılar. Bu açıdan tek tek kişiler değil, kamu siyasetin belirleyicisidir: "(…) çünkü devletlerin büyüklüğünü teşkil eden bireyin değil kamunun menfaatidir" (Machiavelli, 2017c, s. 222). Bu açıdan sıklıkla Aristotelesçi gelenekle özdeş varsayılan *res publica* geleneği ile Machiavellici *res publica* geleneği birbirlerinden ayrışırlar. Bu ayrışmanın ayracı ortak iyinin gerçekleşmesinde, yurttaşların ya da devletin önceliğidir. Eğer "ortak iyi" yurttaşların erdemli eylemlerine bağlı olarak tanımlanıyorsa, bu "katılımcı bir siyaset" anlayışına işaret eder. Böylesi bir *res publica* idesi kuşkusuz yurttaşların erdemli kişiler olarak eğitilmesine bağlıdır.

> Cumhuriyetçi yurttaşlık kavrayışının gereği olarak beliren aktif yurttaşlık ideali, çoğunluğun isteklerinin belirlenmesi amacını taşıyan katılımı değil, ortak iyileri gerçekleştirmek adına bazı ödevler üstlenmeyi gerektirir. Bu idealin gerçekleşebilmesi ise erdemli yurttaşların varlığına bağlıdır (Tunçel, 2010, s. 111).

Bu durumda Eski Yunan'da kendini gösteren "yurttaşlık erdemi" Rönesans İtalya'sında yaşayan Machiavelli tarafından yadsınacaktır ve ortak iyiyi gerçekleştirme misyonu yurttaşın elinden alınarak devlete teslim edilecektir. Aristoteles'in "siyasal katılımla" taçlandırdığı yurttaşlık, Machiavelli'ye göre "(…) kendinde bir değer taşımaz. Eski Yunan'ın özgürlüğün biricik yolu olarak değerli bulduğu siyasal katılım, Machiavelli'de kamu hizmetlerine katılıma dönüşür" (Tunçel, 2010, s. 157). Böylece

Machiavelli klasik cumhuriyetçi anlayışından ayrılarak erdemin içselleştirildiği siyaset anlayışını yoksayar; çünkü düşünüre göre cumhuriyetçi yurttaşlık erdemi yasaların dışsal zorlayıcılığıyla olanaklıdır. Oysa ki Aristoteles'e göre yönetici yazılı yasalar konusunda hata yapabileceğinden öncelikli olan ahlaki yasalardır.

> Yasanın orta karar bir şey olduğu açıktır, adil olan da bunu aramaktır. Ahlaki yasaların içerikleri yazılı yasalara göre daha geniş kapsamlıdır ve insanları bunlara uymaya teşvik eder. Yöneticinin yazılı yasalar konusunda hata yapma ihtimali çok daha yüksektir, Oysa ahlaki yasalarda bu ihtimal çok daha düşüktür (Aristoteles, 2017a, s. 121).

Böylece kamuda Aristoteles'in erdemli yurttaşa verdiği öncelik, Machiavelli'de yasaların önceliğine dönüşür. Ortak iyi, Machiavelli'nin yasalara güveninin aksine Aristoteles'e göre dışsal zorlamayla gerçekleştirilemez. Bu durum Machiavelli'yle kaybedilen yurttaşlık erdemlerinin insanın içsel değer anlayışından kaynaklanması gerekliliğine ilişkin öngörüdür.

Yasaların önceliğini savunan Machiavelli'nin kuşkusuz en büyük miraslarından biri de laikliğe giden yolun taşlarını döşemesidir. Özellikle insanı pasifleştiren anlayışından dolayı kiliseyi toplumun yozlaşmasına sebep olarak gören düşünür, Hıristiyanlık dininin öğretilerini de suçlarayarak siyasetin alanından dışlar. Arendt'e göre Machiavelli'nin din konusundaki küçümseyici görüşleri özellikle kilisenin oluşturduğu Hıristiyan karakteri üzerinde şekillenmektedir.

> Kendi zamanındaki mücadelelerden edindiği tecrübeler Makyavel'e , Kilise'nin sunduğu, beslediği ve yeniden yorumladığı gerek Hıristiyan gerekse Yunani bütün geleneklere karşı derin bir küçümseme duymayı öğretmişti. Bu küçümseme ve horgörünün odağında, İtalya'nın siyasi yaşamının çürümesine sebep olan yoz bir Kilise bulunmaktaydı. Makyavel'e göre bu yozlaşmayı ve çürümeyi kaçınılmaz kılan Kilise'nin Hıristiyan karekteriydi (Arendt, 2017, s. 197).

Machiavelli *Discourses*'de kendi çağının insanı pasifize eden Hıristiyanlık dini ile pagan dinlerini karşılaştırır. Pagan dinlerinin bu dünyacı anlayışının, bu dünyaya ait kalıcı birşeyler bırakma arzusunun yurttaşlık bilincini yükselttiğini düşünen Machiavelli, Hıristiyanlığın ise aksine insanı pasif bir yaşama sürüklediğini ileri sürer. Pagan dini Machiavelli'ye göre "(…) en büyük zenginlik olarak cesareti, insan vücudunun gücünü ve topyekün, insanları olabildiğince cesur kılan tüm özellikleri" (Machiavelli, 2017c, s. 224) geliştirir. Machiavelli'ye göre Hıristiyanlığın tefekküre adanmış öte dünyacı yaklaşımı "(…) alçakgönüllü ve düşüncelere dalmış insanları

yüceltmiştir. (…) dinimizde kahramanca bir mertliğin ilkelerini değil de avare bir gevşemenin ilkelerini yorumlayan insanların acınacak halidir" (Machiavelli, 2017c, s. 225).

Burada şunu belirtmek gerekir ki Machiavelli'nin hesaplaşması Hristiyanlık diniyle değil, Roma Kilise'sinin Hristiyanlığa yüklediği anlamda saklıdır; çünkü Machiavelli dinin aşkın yönüyle değil, siyaset yaşamında nasıl bir araç olarak kullanılması gerektiğiyle ilgilenir. Machiavelli'nin bu konudaki en büyük sorunu hiç şüphesiz Papalık kurumu ve bu kurumun halkın yozlaşmasına neden olduğu yıkımdır. "(…) ülkemizin [İtalya'nın] papalığın kötü örnek olması yüzünden tüm Tanrı korkusunu ve dini tamamen kaybetmiş olmasıdır. Bu, şüphesiz sayısız kötülüğü ve bitmeyen karmaşayı beraberinde getirir" (Machiavelli, 2017c, s. 73). Machiavelli papalara İtalyan birliğini sağlamadıkları için son derece öfkelidir; çünkü papalar güçlerini İtalya'nın bölünmüşlüğünden elde eder ve bu Machiavelli'nin kurguladığı siyaset yaşamının en büyük sorunlarından biridir.

> (…) biz İtalyanlar dinsizleşmiş ve kötüleşmiş olmamızı her şeyden önce kiliseye ve papazlara borçluyuz. Ama kiliseye aynı zamanda çöküntümüzün ikinci nedeni olan, çok daha akıllıca bir şey borçluyuz ki bu, kilisenin ülkemizi şimdiye kadar hep bölünmüş bir halde tutması (Machiavelli, 2017c, s. 73).

Dolayısıyla Machiavelli'nin en büyük hayali olan İtalyan birliğinin gerçekleşmesinin önündeki yıkılamayan engel, papaların kişisel çıkarları için ülkenin bölünmüşlüğünden faydalanmalarıydı. Böylece kilise kurumu dini değerleri kullanarak insanları istediği itaatkâr kullara dönüştürmeyi başarmış, insanların gözlerini varlığı berlirsiz olan öte dünyaya çevirmiştir. Dolayısıyla bu dini kurum sayesinde insani şeyler aşağılanmış, eylemler/söylemler gereksiz kılınarak insan bu dünyadan soyutlanmış, tefekkür ederek bu dünyadan elini eteğini çekince cennetin vadedildiği öte dünya için hazırlanan itaatkâr kullara dönüşmüşlerdir. Siyaset yaşamında insanın elinden önce erdemli eylemleri alınarak yurttaşlık kavramının içi boşaltılmış, etik değerlerden uzaklaştırılarak insan olmanın olanakları yoksayılmış; sonrasında en son adım olarak da insan bu dünyadan tamamen soyutlanmıştır. İnsan artık hem siyasal öznelliğini hem de özne olarak kendi varlığını kaybederek pasifleştirilmiş; sınırları "Katolik Kilisesi" tarafından çizilmiş olan sözde "iyi ve mutlu" varsayıldığı bir yaşamda kendini bulmuştur. Bu nedenle Machiavelli "(…) Hristiyanlığın bu dünyadan olmayan mutluluk kavramına (…) karşı çıkar" (Arendt, 2017, s. 196). İnsanın bir özne olarak dünya ile

arasındaki uyumu *virtu* ve *fortuna*'sında arayan Machiavelli için "iyi" kavramında siyasal ya da ahlaksal bir anlam aramak yadsınmıştır.

> Machiavelli'ye göre özellikle siyasal insanın vasfı olan *virtû*'de, ne Romalıların *virtus*'ünde olduğu gibi ahlaki bir yan anlam, ne de Yunanların erdem kavramında olduğu gibi ahlaki bakımdan tarafsız bir mükemmellik anlamı vardır. *Virtû*, insanın dünyaya yönelttiği, daha doğrusu dünya aracılığıyla/içinden kendisini insana, insanın v*irtû*'süne açan, gösteren, sunan fortuna'nın [talihin] kümelenişlerine verdiği bir karşılıktır. *Fortuna* olmadan *virtû* olmadığı gibi, *virtû* olmadan da fortuna olmaz; aralarındaki etkileşim, devlet adamının bilgeliğinden olduğu kadar ister ahlaki ister başka türlü olsun bireyin mükemmelliğinden ve uzmanların yeteneklerinden de uzak, insan ile dünya arasındaki –birlikte sağladıkları- bir uyuma işaret eder (Arendt, 2017, s. 196-197).

Machiavelli toplumun yozlaşmasına sebep olan bu sorunların çözümünü insanın *virtû* ve *fortuna*'sında ararken *Discourses*'de Eski Yunanın bu dünyacı ruhuna dönmek ister; çünkü korkusuzluk ve cesaret gibi özelliklerini canlı tutan Eski Yunan'ın özgürlüğüne olan düşkünlüğü toplumun cesaretini kamçılar, korkusuzca eyleme geçirir. *Discourses'*de Yunan halkının özgürlük için verdiği mücadelelerden övgüyle söz eden Machiavelli *Peloponnes* Savaşı örneğinde Yunan halkına olan hayranlığını şöyle ifade eder:

> Peloponnes Savaşı sırasında Yunanistan ikiye bölünmüş. Bir taraf Atina taraftarlarından, diğer tarafsa Isparta taraflarından oluşuyordu. Korkyra'da soylular üstünlüğü ele geçirmişler ve halkın elinden özgürlüğü almışlardı; ama halk taraftarları Antinalıların yardımıyla iktidarı tekrar ele geçirdiklerinde tüm soyluları yakaladılar ve içinde hepsine yer bulunan bir hapishaneye kapattılar. Daha sonra bu kişileri değişik yerlere sürgüne gönderecekleri bahanesiyle her seferinde 8-10 kişilik gruplar halinde dışarı çıkararak korkunç işkencelerle öldürdüler. İçeride kalanlar bunu fark ettiklerinde tüm güçleriyle alçakça ölümden kaçmaya karar verdiler. Ellerinden geldiğince iyi silahlandılar ve hapishanenin girişini içeri girmek isteyenlere karşı müdafaa ettiler. Ancak gürültüye üşüşen halk hapishanenin üst kısmını göçertti ve hapishanedekilerin yıkıntıların altında kalarak havasızlıktan boğulup ölmesine neden oldu. Yunanistan'da daha birçok benzer eşit korkunçlukta ve kaydadeğer hadiseler oldu; buradan özgürlüğün gerçekleşip bitmiş gaspı yüzünden doğan intikamın, özgürlüğü çalma denemesinden çok daha kanlı bir biçimde aldığı gerçeğini görüyoruz (Machiavelli, 2017c, s. 223-224).

Böylece Machiavelli'ye göre Yunan halkı ortak bir amaç uğruna biraraya gelerek kendi olanaklarını en mükemel şekilde gerçekleştirir ve canı pahasına özgürlüğünü ilan eder. Dolayısıyla Machiavelli'ye göre Eski Yunan'da aynı amaç

uğruna toplanan yurttaşlar topluluğu "ortak iyi" adına eyleme geçerek ortak iyiye ulaşır; ancak Rönesas İtalya'sında bu olanaklı değildir.

> Machiavelli'ye göre Floransa'yı yozlaştıran başlıca etkenler, yurttaşların ortak iyi kavrayışlarını yitirmelerinin sonucunda ahlâksal yapının bozulmuş olması, hizipleşmenin artması, yasaların yetersiz kalması, iyi yöneticilerin bulunmayışı ve yöneticilerin adil olmayışlarıdır (Tunçel, 2010, s. 172).

Sonuç olarak Machiavelli Floransa'nın sorunlarına çözüm bulma yolunda ürettiği yeni siyaset anlayışıyla, kuşkusuz farkında olmadan çağımıza kadar gelecek bir siyaset anlayışının da kurucusu olur. Gücü siyasetin merkezi haline getiren ve siyaseti idealler değil, olan bitenler üzerinden değerlendiren bu realist anlayış siyaset biliminin de doğuşunu müjdeler. Ancak Machiavelli'yi çağımız üzerinde hakim kılan en önemli özelliği, insan doğası üzerine yaptığı saptamalardır. İnsanın doğası gereği bencil, nankör, çıkarcı olduğunu dile getiren Machiavelli, daha sonra Hobbes'un felsefesinden yankılanarak günümüze değin insan üzerine yapılan en keskin saptamaların kaynağı olur. Machiavelli'nin *Prens*'te prenslere amaca giden yolda kötülük iznini vermesi, ileride çarpıtılarak pragmatizmin kaynağını oluşturacaktır. Machiavelli'nin yalnızca ortak iyi adına koşullu olarak prenslere açtığı kötülük yolu, bugüne yaklaştıkça herkese kişisel çıkarları adına açık tutulan bir yola dönüşecek ve büyük bir yanılgıyla da bu kötülükler karşısında Machiavelli yargılanacaktır.

BÖLÜM 4. SONUÇ:

"Ortak iyi" olarak da tanımlanan "kamusal iyi"nin nasıl gerçekleşeceği düşünce tarihi boyunca oldukça büyük bir öneme sahip olmuş; toplumu oluşturan her bir tikel özne ile toplumun genel iyisi arasındaki gerilimli ilişki siyaset felsefesinin ana ilgilerinin başında gelen konu olarak tartışılmıştır. Bu açıdan "ortak iyi" insanların ortak yaşamı kurdukları siyaset yaşamında, her türlü toplumsal gerçekliğin tartışıldığı bu yer "kamusal alan"ın asli konusu olarak belirir. Kamusal ya da ortak iyi, topluluğun tümünü içermesinden dolayı kişisel iyilerden ayrılır. Diğer bir deyişle ortak iyi ve kişisel iyinin karşı karşıya kaldığı durumlar olasıdır ve bu durumlarda hangisine öncelik verilmesi gerektiği, siyasal eğilimlerin arasındaki farklılıkların belirleyicisidir.

Kamusal alan ve özel alanın bir dikotonomiyle birbirinden bütünüyle ayrıldığı Eski Yunan kültürü, ortak iyinin mutlak üstünlüğüne "erdem" adını vererek, "ortak iyi"nin önceliğine ilişkin modern döneme değin ağırlıklı olarak sürecek bir geleneğin de başlatıcısı olur. Siyasal yaşamın özel yaşama öncelendiği Eski Yunan'da kişinin onur, şeref ve özgürlüğe ulaşmasının yolu kişinin kamusal etkinliklere katılmasından geçmektedir. Böylece kişinin iyisi ile ortak iyi arasındaki bağ, Eski Yunan tarafından keşfedilmiş bir bağdır.

Eski Yunan'ın keşfine rağmen, özel alan ile kamusal alan ya da kişisel iyiyle ortak iyi arasında daima belli ölçülerde bir mesafe söz konusudur. Arendt'e göre "(…) özel ile kamusal arasındaki ayrım, zorunluluk ile özgürlük, fanîlik ile kalıcılık ve nihayetinde utanç ile onur arasındaki karşıtlıkla" (Arendt, 2018, s. 124) ifadesini bulur. Bu açıdan Yunan kültüründe kamusal alan özgürlüğün ve görünürlüğün alanıdır. Aristoteles özgürlük ve görünür olmanın olanak haline geldiği kamusal alanın önemini, insanın hayvandan ayrılan niteliklerinin bulunmasıyla özetler. Aristoteles insana ait zorunlulukların ve haz yaşamının gerçekleştiği özel yaşamı "(…) insan yaşamının hayvan yaşamı ile ortak olarak paylaştığı bir durum olarak görüyor ve sadece bu nedenle aslen insanî olamayacağını" (Arendt, 2018 s. 59) düşünür. Siyasetin dışında kalan ve siyaset yaşamıyla ilgilenmeyen insanları "idiot" olarak tanımlayan Arendt, "(…) kişinin başkalarıyla paylaştığı müşterek dünyanın dışında 'kendine ait' (idion) bir gizlilik içinde geçirdiği yaşamının tanım gereği 'idiotik' [ahmakça] olduğunu" (Arendt, 2018, s. 77) dile getirir. Aristoteles'in siyaset konusundaki adımlarını takip eden

Arendt, Yunan dünyasının özel yaşam üzerine yaptığı saptamaları şöyle özetler: "Sadece özel yaşamı olan biri, tam anlamıyla bir insan değildi –tıpkı kamu alanına girme olanağı olmayan köleler gibi ya da böyle bir alan oluşturmayı yeğlememiş barbarlar gibiydiler" (Arendt, 2018, s. 78).

Arendt ve Aristoteles'in düşüncelerinde insanın siyasal bir varlık olmasının zorunluluğu belirgin bir biçimde hissedilmektedir; çünkü insan sadece kamusal alanda herkes tarafından görünebilir ve duyulabilir bir varlıktır. Böylece herkes tarafından görünen, bilinen, duyulan, şahit olunan bu alan, insanların ortak dünyasının kurulduğu ve "ortak iyinin" de ancak bu ortak yaşamın kurulabilmesiyle görünürler dünyasına geldiği alandır. Kısaca insanların insanca bir biçimde "ortak yaşamı" kurmaları için neler yapması gerektiği, Yunan dünyasında kamusal alanda sorgulanır, tartışılır ve ortak bir karar olarak eyleme geçirilir.

Eski Yunan'da böylesine yüceltilen ve insanca yaşamı kurmanın anahtarı olarak görülen kamusal alan ve ortak iyi Ortaçağla birlikte tamamen farklı bir anlama bürünmeye başlar. Ortaçağda feodal bir yapıya dönüşen toplumla birlikte kamusal alanda insanların kendini temsil etmesi artık söz konusu değildir. Bu durumda kamusal alan artık doğrudan bir yöneticinin varlığını ve gücünü işaret etmektedir.

> Yüksek Orta Çağ Avrupa toplumunun 'özel' alandan ayırdedilebilen emsalsiz bir 'kamusal' alana sahip olduğu konusunda hiç bir kanıt yoktur. Yine de o dönem boyunca 'egemenlik sembolleri'nin, örneğin prensin mührünün, 'kamusal' sayılmasına rastlantı denemez. O zamanlar, iktidarın kamusal temsiliyeti söz konusuydu. Feodal piramidin hangi düzeyinde olursa olsun bir feodal lordun statüsü, 'özel' ya da 'kamusal' diye bir ayrım bilmezdi; ama bu konuma sahip bir kişi konumunu kamusal olarak temsil ederdi: yani, kendisini ebedi bir 'yüksek' iktidarın cismani taşıyıcısı olarak gösterir ve sunardı (Özbek, 2004, s. 97).

Kişilerin söz ve eylemleri yerine yöneticinin mutlak gücünü önceleyen ve bu anlamda kamuyu mutlak güçte temsil eden Ortaçağın anlayışında kamusal alanın anlamı da tamamen dönüşür. Gerçekte mutlak gücün özel iyisi, kamuya mal edilmiş olur. Kısacası Ortaçağda kamusal yok olur.

Ortaçağın mutlak gücünün modern dönemde yok oluşu, zaten görünür olmayan ortak iyinin yerini kişisel iyilerin çoğulluğuna bırakır. Böylece modern döneme doğru "kamusal iyi" olarak ifade edilen "ortak iyi" bireysel çıkarların çarpışma alanına doğru evrilmeye başlar. 16. yüzyılın sonlarıyla başlatabileceğimiz bu dönemde erken kapitalist

sistemin ayak seslerinin duyulmaya başlamasıyla toprak egemenlerinin de gücü çözülmeye başlamış; yerini gelişen burjuvaziye bırakmıştır. "(…) egemen burjuva kamusal alanı dışlayıcı ve baskıcıdır"; burjuva ise sınırlı bir zümre olarak bir tür ticaret feodallerini oluşturur: "(…) kamusal haklar ve seçme-seçilme haklarını içeren yurttaşlık hakları sadece büyük mülk sahibi ve tahsilliler için geçerlidir" (Özbek, 2004, s. 73). Sonuç olarak değişen toplumsal kırılmalarla birlikte "kamusal alan"ın tanımı da farklılaşmış; kamusal alan sınıfsal farklılıkların yaşandığı bu dönemde "bireysel çıkarların çatışma alanı"na dönüşmeye başlamıştır.

Özellikle kapitalizm ile birlikte ekonomik işlerin hane dışına taşınmasıyla oluşan toplumsal alan, özel-kamusal dikotomisinin denetiminden kaçarak, çıkarların çatıştığı alana dönüşmüştür. Böylece Yunan'ın kamusal iyi adına yapılan akıl yürütmesi, modern dünyanın özel alanında kişisel iyilerin peşindeki stratejileri geliştirme işine dönüşür. Kamu ya da siyasal işler ise devlet işleri olarak sıradan yurttaşlar için gözden düşen bir alandır. Yunan'da hayatın zorunlulukları adına yapılan ekonomik işler ise, modern dünya insanı için özgürce isteklerin peşine düşme alanı olarak değer bulur.

Oysa Aristoteles bir insanın tam olarak özgürce siyaset yaşamında kendini göstermesi için ekonomik zorunluluklardan kurtulması gerektiğini ifade eder. Aristoteles'e göre bu zorunluluklarından kurtulamayanlar işçi olarak tanımlanır ve *Politika*'da işçilerin yurttaşlık sınıfından dışlanması gerektiğini dile getirir. "Bir devletin yaşayabilmesi için gereken tüm insanlar vatandaş değildir. (…) En iyi devlet işçileri vatandaş yapmayacaktır, çünkü böyle bir durumda vatandaşın iyiliği sadece özgür insanlar için geçerli olan bir şey olmaktan çıkar" (Aristoteles, 2017a, s. 96). Zorunluluklardan azade olamayan bir işçinin erdemli eylemlerde bulunması olanaksızdır, Ross'a göre "Bunun iki nedeni vardır: (1) İlki, boş zamanın olmayışıdır. (2) Aristoteles, kol gücüyla çalışmanın ruhu fiilen köleleştirdiğini ve onu, bilinçli erdem için uygunsuz kıldığını ileri sürer" (Ross, 2002, s. 289). Dolayısıyla Aristoteles'e göre özgürlüğünden yoksun olan insanın erdemli eylemlerde bulunması da olanaksızdır. Aristoteles'in en temel argümanlarından biri olan doğada herşeyin ereğine yönelmesi durumu, insanı da ereği gereği *eudaimonia*'ya ulaştırmaktadır. Aritoteles yorumcularının "mutluluk" olarak ifade ettiği *eudaimonia* sözcüğü Ross'a göre;

> Nikomakhos'a Etik'e uygun düşmez. Çünkü 'mutluluk'un, bizim dilimizde 'haz'dan yalnızca süreklilik, derinlik ve dinginlik telkin etmek bakımından ayrılan bir duygu durumuna işaret etmesine karşılık, Aristoteles *eudaimonia*'nın bir tür etkinlik olduğunda ısrarlıdır; haz, doğal olarak ona eşlik etse de, o, bir tür haz değildir. Bu yüzden, daha yansız bir terim 'iyi olma' çevirisi daha uygundur (Ross, 2002, s. 223).

Aristoteles'e göre iyi olmanın olanaklarını ortak bir yaşamda sağlamaya çalışan insan, ortak iyiyi de ancak siyaset yaşamında gerçekleştirebilir. "Köle köleden, efendi efendiden üstündür" (Aristoteles, 2017a, s. 34) diyerek yurttaşlar arasında farklılıkların bulunabileceğini kabul eden Aristoteles'e göre, bu farklılıklar ortak iyinin gerçekleştirilmesi noktasında bir uzlaşım sağlamalıdır. Diğer bir deyişle Aristoteles'e göre ortak iyinin gerçekleşmesi, farklılıkların göz ardı edilemeyeceği bir toplumda uzlaşmayı gerekli kılmaktadır; çünkü adaletin gerçekleşmesinin olanaklarından biri de bu "farklılığı ve uzlaşmayı" sağlamakla mümkündür.

> Uzlaşma iki taraftan her birinin ne olursa olsun aynı şeyi önermesi değil, bir şeyi aynı şekilde önermesidir: Sözgelişi halkın ve doğru insanların aristokrasi yönetiminde uzlaşmaları! Ancak bu şekilde herkesin istediği olur. Demek söylediğimiz gibi, uzlaşma siyasal bir dostluk gibi görünüyor, yararlı olanlarla, yaşam için uygun olanlarla ilgili. Bu tür bir uzlaşma doğru kişilerde olur, çünkü onlar kendileri ile, başkaları ile uzlaşma içindedir. Deyim yerindeyse 'aynı yöne dönüktürler' (…); adil ve yararlı olanları ister; bunları kamu adına ararlar (Aristoteles, 2018, s. 183).

Her bir tikel öznenin farklılılığını ve dolayısıyla değerini ayrı ayrı ele alan Aristoteles için eşitlik ayrım gözetmeden herkes için aynı şey demek değildir, benzer olanlar için aynı şey demektir, adaletin gereği budur "(…) eşitler arasında eşitlik olması hem adil bir şeydir hem de yararlıdır" (Aristoteles, 2017a, s. 176) anlamını taşır. Ortak yaşamı kurmada bu farklılıklar gözetilmelidir, kısaca insanın bu yapısal farklılıklarını dikkate almaksızın kurulan ortak yaşam sağlıksız olacaktır; çünkü tek tek öznelerin farklı olan doğaları gözetilmeksizin her bir tikel özneye yüklenen değerin aynı olması sorunları da beraberinde getirecektir. Bu nedenle Aristoteles'e göre "ortak iyi"nin gerçekleşmesi için hem tikel öznenin hem de bütünün iyiliğinin gözetilmesi gerekmektedir.

Sonuçta Eski Yunan geleneğinin en büyük temsilcilerinin başında gelen Aristoteles'e göre bir toplumu sürüden farklı kılarak toplum yapan "ortak iyi"dir. "Ortak iyi" insana insanca ve erdemli bir yaşam olanağı sağlar. "Ortak iyi"nin korunması ise, bugünün aşırı eşitlik talepleriyle özgürlüğü ıskalayan toplumlar için

örnek olacak biçimde "farklı ama eşit"lerin kamusal alanda kendi söz ve eylemlerini gerçekleştirebilmelerinin sonucudur. İşte bu özgürlük ve erdemli yaşam olanağını korumanın yolu, "ortak iyi"ye bir toplum olarak sahip çıkmakla olanaklıdır.

Aristoteles'in yüzyılları aşan sesine karşın modern insan, özellikle kapitalizmin aşırı üretiminin sonucunda günümüz insanına aşıladığı tüketim alışkanlıklarında ve konforda eşitlenme isteklerini dile getirir. Ortak iyinin yerini bireysel iyinin, orta olanı gerçekleştiren eylemin yerini aşırılıkların, özgürlük isteğinin yerini eşitlik taleplerinin, siyasetin yerini ise ekonominin aldığı bu dünyada kuşkusuz Aristotelesçi bir "siyaset" ya da "erdem" anlayışından söz edilmesi olanaklı değildir. Aristoteles'e göre modern dünyanın içinde bulunduğu bu durum açıkça "yozlaşma"dır.

Yozlaşma en temel anlamda, ortak iyinin yerine bireysel iyilerin geçirilmesidir. Ortak iyiyi iktidarın refah ve zenginliğindeki büyüme ile tanımlayan Machiavelli, kuşkusuz bugünün yozlaşmasının sorumlusu kabul edilemezse de, en azından siyasetin anlamını değiştirerek yüzlerce yıl sürecek yeni bir siyaset geleneğini başlatmakla, yozlaşmış siyasete de öncülük etmektedir.

Machiavelli'nin görüşlerinde beliren prens ve yönetici portresi de siyasette yaşanan bu yozlaşmanın bir sureti olarak karşımıza dikilmektedir. Yöneticinin erdemlerden ve ahlaki değerlerden yoksunluğunu onaylayan Machiavelli sadece "gücü" önceleyerek ahlaki bütün değerlerin içini boşaltır. İnsan ahlaktan koptukça nesneler dünyasına sığınır ve nesneler dünyasına sığındıkça ahlaktan kopmaya devam eder. Machiavelli'nin siyaset felsefesinde başlayan bu kısırdöngü içinde kendini değerler dünyası yerine nesneler dünyasında bulan insan için değerli olan artık sadece nesnesel olanın cazip çekiciliğidir. Bu durumda insan hazlarına hitap eden nesneler dünyasını, düşünsel dünyasındaki değer bilgisine tercih etmeye başlar. Dolayısıyla değer kavramının da içi boşalır ve değer kavramsal olarak kendi kavramına yabancılaşmaya başlar.

İktidarın salt gücünü kullanarak insana ait olan herbir insani değeri yavaş yavaş elinden almasıyla önce insan sonra da toplum kaçınılmaz bir biçimde yozlaşmaya başlar. Böylece insanın siyasal kimliğinin "üstü örtük" bir şekilde silikleşmeye başlaması adaletin, siyaset yaşamının ve dolayısıyla ortak yaşamın kurulmasının önündeki en büyük engel haline gelir.

> Yozlaşan kişiler, beklenen kişi 'değerlerini' kendi yapıp etmelerinde sergilemeyen kişilerdir. Yozlaşan kurumlar, kurumun varolma nedenlerine aykırı hale gelmiş olan, kurumun amaçlarından uzaklaşmış, hatta bu amaçlara ters düşmüş kurumlardır. Yozlaşan insan, insan idesinden gittikçe uzaklaşan, insana özgü olanı gerçekleştirmekten ziyade, insana özgü olmayan yanlarının öne çıktığı ve baskın hale geldiği insandır (Tepe, 2007, s. 18).

Ortak yaşamı kurması beklenen insanın ve dolayısıyla toplumun bu olumsuz dönüşümlerinin kökeninde hiç kuşkusuz siyasetin yozlaşması yatmaktadır. Yöneticilerin kendi çıkarlarını toplumun çıkarlarına öncelemesiyle birlikte başlayan bu çürüme ortak yaşamın kurulmasını da olanaksızlaştırır; çünkü "(…) yozlaşan siyaset, siyasetten beklenen amaçların gerçekleştirilmesinden uzaklaşmış, varoluş amacını gerçekleştirmeyi başka amaçlar uğruna terk etmiş siyasettir" (Tepe, 2007, s. 20). Dolayısıyla klasik dönemde Aristoteles'in siyasetin amacı olarak belirttiği "yurttaşların mutluluğu" artık "yöneticilerin çıkarlarına" dönüşür. Bu durumda insan doğasının "doyumsuz" olduğunu ifade eden Machiavelli'yi hatırladığımızda yöneticilerin isteklerinin de doyumsuz olduğunu söyleyebiliriz. Kendi şahsi ve düşünsel çıkarlarını korumak ve yaymak adına her türlü gücü kullanan iktidar için yurttaşların mutluluğunun artık bir önemi yoktur. Yönetici bu noktada iktidarın devamlılığını sağlamak için sadece kendi çıkarlarına hizmet eden yurttaşlarını korumak ve bu kesimin çıkarlarını sağlamak zorundadır. Böyle bir siyaset yaşamında hiç kuşkusuz ne eşitlikten, ne adaletten, ne de insan haklarından söz etmek olanaksızdır.

> İşte böyle bir siyaset ve felsefe anlayışından hareketle, insan haklarını koyduğu yasalarla ve uygulamalarıyla koruyamayan, korumayı da amaç edinmeyen, tam aksine eşitlik ilkesi yerine bazı kesimlerin çıkarlarını, sonuçta da yönetenlerin kendi çıkarlarını korumayı amaç edinen, yapıp etmelerini bu tür amaçların belirlediği bir siyaset kurumu yozlaşmış ya da amaçlarından sapmış bir siyasettir. Yolsuzluklar, rüşvetler, 'hortumlar', böyle işleyen bir siyasetle karşı karşıya olduğumuzu bize göstermektedir. Haksızlıkları yasallaştıran, kimi çevrelerin çıkarlarını korumayı siyasetin temel amacı haline getiren bir siyasettir bu. Bugün neredeyse, 'siyaset budur', 'siyaset bundan başka bir şey olabilir mi?' diye düşünülmeye başlanan şeydir bu (Tepe, 2007, s. 21).

Toplumsal yaşamda insanın kendi değerlerinden bu derece uzaklaştırılması elbette sadece siyaset yaşamında yozlaşmayla sınırlı kalmaz ve zamanla insanın bireysel olarak varlığının da koflaşmasına neden olur. Koflaşma içi boşaltılmış, değersiz bir duruma gelmiş olmayı ifade eder ve koflaşmanın olduğu yerde profanlaşma da başlar. Profonlaşma; "Sözcük olarak Mabet'in önündeki İnsan anlamına geliyor. (…) O yalnızca Mabet'in önünde bulunuyor, fakat Mabet'i algılamak bir yana, onunla olumlu

ya da olumsuz en ufak bir ilişkisi yok. Profan bu noktada kendisini göstermeye başlıyor" (Erdemli, 2007, s. 75). Burada "mabet" kutsal yer olarak tanımlansa da aynı zamanda insanda içkin olan kutsal değerleri de ifade etmektedir. Bu nedenle profanlaşma; insanın düşünce ve varlık dünyasına ait olan etik değerler, ahlaki normlar, vatan, aile, gelenekler gibi kutsal sayılana karşı olan ilgisizliğini de kapsamaktadır. Böylesi bir toplumda "İyi, güzel, doğru, adil, hak, kötü, çirkin, yanlış, adaletsiz gibi pek çok değer kulağa çarpan, fakat anlamlandırılamayan bir ses, bir titreşimdir" (Erdemli, 2007, s. 75). Bu durumda kutsaldan kopan insan yaşamını değerli kılan manevi değerleri yadsıyarak sadece kendi özel alanına çekilir ve yaşamdan kopmaya başlar. Herhangi bir değerin kalmadığı bu dünyada insanın peşinden gidebileceği yalnızca nesneler kalır. Nesneye sahip olmanın herşeyden önemli varsayıldığı bir zamandaysa, diğer insanları da hüküm altına alma sakıncalı görülmemeye başlar. İnsanın başka insanlara hükmetme çabası, kendisini de şeyleştirir. Böylece insan "şeyleşme"ye başlar ve bu durumda artık "Profan'ın görmediği ilk kutsal kendisidir. O kendi kutsalını şeylerde kaybeder; oyalanmalarda, zamanını önemsizlikle doldurmalarda (…) hep kendisinden uzaklaşır ya da uzaklaştırılır" (Erdemli, 2007, s. 76). Dolayısıyla insanın şeyleşmeye başlaması zamanla araçsallaştırılmasına da neden olur ve araçsallaştırılan insan yöneticinin çizdiği yolları sorgulamaksızın yürüyen bir özneye dönüşür.

İnsanı kendi çıkarları doğrultusunda araçsallaştıran siyaset yaşamında sorulması gereken sorulardan biri siyasetin amacının ne olduğudur? "Siyaseti değerli ya da değersiz kılan şey, insanın onun için bir amaç mı yoksa bir araç mı olduğuna bağlıdır" (Anğ, 2011, s. 67). Klasik siyaset felsefesinde insan siyaset yaşamının biricik ve değerli öznesiyken; modern siyaset anlayışında araçsallaştırılmış bir özneye dönüştürülür. İnsan akılsal yetilerinden mahrum, soru sormadan, sorgulamadan, sadece kendine verileni kabul ederek ve özgürlüğünü iktidara teslim ederek yaşamına devam eden ruhsuz, amaçsız bir varlığa dönüşür. Horkheimer'a göre,

> (…) bu tutumun insanların tüm varlığına egemen olmasında ve kazanılan özgürlüğün niteliğini değiştirmesinde yatmaktadır. Herşeyden önce de, bugünün insanının bu sürece bir çocuk gibi, otoriteye doğal bir güven duyan bir çocuk gibi değil, kazanmış olduğu bireysellikten feragat eden bir yetişkin gibi teslim olmasında yatmaktadır. (Horkheimer, 2018, s. 132).

Kısaca insanın amaçsızca kendine sunulan hayatı sorgusuz sualsiz yaşamaya başlayamasıyla kopartıldığı bütün değerler her geçen gün daha da büyümekte; insan,

insan olmanın bütün olanaklarından daha da uzaklaşmaktadır. Dolayısıyla kurgulanan bu yeni düzende insanın düşünsel dünyasına gereksinim de kalmamaktadır. "Bir düşünce ya da sözcüğün bir alet haline gelmesiyle birlikte, onu gerçekten 'düşünme' gereği de, yani onu sözlü olarak ifade ederken gerçekleştirilmesi gereken mantıksal edimlere duyulan ihtiyaç da ortadan kalkar" (Horkheimer, 2018, s. 73-74).

Tüm bu yıkımlar içinde yöneticinin tek düşündüğü ise devletin büyümesinin nasıl olanaklı olduğudur. Eski dönemlerde devletin büyümesi toprak kazanımıyla gerçekleşirken; modern döneme doğru devletin büyüklüğü ekonomik olarak en güçlü olması gerekene dönüşür. Bundan dolayı sadece nesneleri ve elbette ekonomik büyümeyi gözeten devlet, insanın elinden insanca yaşamanın olanaklarını düşünsel olarak çekip alır. Diğer bir deyişle Machiavelli'yle başlayan erdemli düşünmenin ve eylemenin gereksizliği, zamanla erdemlerin yok olmasına doğru yol alır. Hatta bir adım öteye adım atıp günümüz dünyasına geldiğimizde erdemli eylemde bulunmak isteyen de yadsınır, dışlanmaya başlar ve böylece artık değerler ters-yüz olur. Düşünsel ve duygusal olarak yaşaması gereken varlık olan insan, artık kendini nesneleri elde etmeye mahkûm olarak bulur; ancak nesneleri elde etmek de hiç kolay değildir. İnsanın istediği nesnelere ulaşmak için çıkarcı ve çatışmacı olması, güç mücadelesi göstermesi ve erdemlere göre değil, ahlak-dışılığa göre eylemesi gerekir.

Machiavelli'ye göre insanlar bu güç mücadelesinde açgözlü bir doğaya sahip olduğundan kişisel çıkarları söz konusu olduğunda hainleşirler; çünkü doğaları gereği mal mülk düşkünüdürler. Bu nedenlerden dolayı Machiavelli için insan ortak yaşamı kurmaya muktedir de değildir. Dolayısıyla modern döneme doğru güç, hırs, mücadele, çatışma, zenginlik gibi kavramlar üzerinden şekillenen siyaset yaşamı Eski Yunan'daki anlamından tamamen kopmuştur. Aristoteles'te siyaset mutlu ve ortak yaşamı kurması gereken bir sanatken; Machiavelli'yle birlikte güç ve servet için mücadele edilen pragmastist bir çatışma alanına dönüşür ve kuşkusuz bu dönüşümde "mutlak ve koşulsuz güç" sadece "devlete" aittir.

Oysa ki devlet, insan için var olması gereken bir kavramken; artık kendi varlığı için varlığını korumaya ve büyütmeye çalışan bir kavram olmaya başlar. Bu durumda kendi zenginliğini ve gücünü arttırmak için; gerçek amacı olan insanca yaşamın olanaklarını gerçekleştirmekten vazgeçen bir devletin anlamı da sorgulanmalıdır.

Dolayısıyla zenginlik ve ekonomik büyüme için devletin nelerden vazgeçtiğine bakmak gerekir. Öncelikle değerden ve etikten kopmaya başlar; çünkü güce ulaşmak için bu kavramları ezmesi gerektiğinin farkındadır ve bu farkındalık ilk olarak Machiavelli'nin *Prens*'inde günyüzüne çıkar. Korkuyu, nefreti, katliamları övdüğü sözleriyle bezenmiş siyaset yazınlarında Machiavelli, bize artık siyasette etiğin yerinin olmadığını açıkça söyler.

Kuşkusuz etik hiçbir zaman ezilecek, yoksayılacak bir kavram değildir, ancak siyaset bütün değerleri dönüştürdüğü gibi etiği de dönüştürüp kendi çıkarları doğrultusunda kullanmak ister. Böylece etiği çıkar siyasetlerinde adeata bir kamuflaj olarak kullanmak isteyen demagog, sahte söylemlerle, ikiyüzlü bir tavırla iktidarını kurmanın ve devam ettirmenin yollarını arar. İnsanlar da aynı ikiyüzlü tavırla yöneticiye cevap vererek, kendi çıkarlarını sağlayan yöneticiyi iktidara getirir. Böylece siyasal katılımda bulunması gereken yurttaş, yurttaşlık görevini gerçekleştirmek yerine, çıkarını önceleyerek adeta yöneticiye oyunu satacak ve iktidarda kalmasını sağlayacaktır. Dolayısıyla klasik dönemde öncelenen bütün insani değerler ters-yüz edilerek; mutluluğu aramanın yolları "etikten" çıkıp "çıkarlara" yönelir. Diğer bir deyişle karşılıklı çıkarların gözetildiği böylesi bir siyaset yaşamında günümüz insanı, çıkarını gözetene oyunu vererek geri çekilen bir özne konumuna gelir.

Bu durumda insan artık bulanık bir bilinçle yaşadığı dünyanın gerçekliklerinden kopartılarak ve eylem-söylem alanından soyutlanarak sadece izleyici konumunda olduğu bir dünyada yaşadığını varsaymaya başlar. Böylece Eski Yunan'da Aristoteles'in önceliediği "erdemli eylemlerde bulunması" gereken insan artık yerini "izleyen insana" bırakmıştır. Bu durumda değişen sistemin çarkları arasında sıkışıp kalan insan, artık insana ait olan değerleri tamamen yitirmeye başlar. Dolayısıyla insan mutlak gücün, iktidarın, değişen sistemlerin bir aracı haline gelerek sadece üzerine düşen görevi yapması beklenen bir "şey"dir ve görevini yerine getirmediği takdirde şiddete, cezalandırılmaya, öldürülmeye, hatta toplu katliamlara katlanması gerekmektedir. Bütün bunların altında yatan eksiklik hiç kuşkusuz siyasette etikten uzaklaşmanın yarattığı derin ve onarılamaz boşluktur.

Siyasetin amacı insandan ve insan olmanın olanaklarını gerçekleştirmekten uzaklaştıkça her türlü yozlaşmanın önü açılır ve böylece iktidar sadece kitleleri

yönetmenin yollarını arayan bir güç haline dönüşür. Etik değerler yerine metalaştırdığı nesneler dünyasının yalancı hazlarından kurtulamayan insan yine büyük filozof Aristoteles'in yazınında ifade ettiği gibi insana yakışmayan bir biçimde yaşamını sürdürmekten kurtulamayacaktır. "Nitekim her aşırı düşüncesizlik, ödleklik, haz düşkünlüğü, terslik ya hastalıktır ya da hayvancadır" (Aristoteles, 2018, s. 139). Sonuç olarak insanın, insana yakışan yaşamı gerçekleştirebilmesi için yeniden etik değerlerin farkına varması ve varlığını bu akılsal ve düşünsel dinamikler üzerinde şekillendirmesi gerekmektedir. Böylece içi boşaltılmış benliğini yeniden doldurmanın yollarını aramalı ve Aristoteles'in ifadesiyle "en yüksek iyi" olan mutluluğu "düşünsel dünyasının" yansımalarında bulmalıdır. "En iyi davranan kent en mutlu kenttir. İyi eylemleri olmayanların mutlu olmalarına olanak yoktur. Erdem ve zekâ olmaksızın kentin iyi eylemleri olamaz" (Aristoteles, 2017, s. 221). Dolayısıyla "yeniden mutlu bir ortak yaşamı" kurabilmemiz için Aristoteles'in bıraktığı izleri takip etmemiz en önemli gerekliliktir.

KAYNAKÇA

Ağaoğulları, Mehmet Ali. **Soktates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler.** İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.

Ağaoğulları, Mehmet Ali&Köker, Levent. **Tanrı Devletinden Kral-Devlete.** Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2013.

Althusser, Louis. **İki Filozof Machiavelli-Feuerbach.** Çev. Alp Tümertekin. İstanbul: İthakiYayınları, 2010.

Amittay, Jacob Ben. **Siyasal Düşünceler Tarihi.** Çev. Mehmet Ali Kılıçbay&Levent Köker. Ankara: Savaş Yayınları, 1983.

Anğ, Tüten. **"Siyaset ve Etik"** Felsefe Söyleşileri V-VI, ed. B. Çotuksöken&A. Tunçel, İstanbul: T.C. Maltepe Üniversitesi Yayınları No: 49. 2011.

Arendt, Hannah. **Geçmişle Gelecek Arasında**. Çev. Bahadır Sina Şener&Onur Eylül Kara. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.

Arendt, Hannah. **İnsanlık Durumu.** Çev. Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.

Aristoteles. **Nikomakhos'a Etik.** Çev. Saffet Babür. Ankara: BilgeSu Yayıncılık. 2018.

Aristoteles. **Politika.** Çev. Furkan Akderin. Ankara: Say Yayınları, 2017a.

Aristoteles. **Atinalıların Devleti.** Çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2013.

Aristoteles. **Magna Moralia – Büyük Etik.** Çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016.

Aristoteles. **Eudemos'a Etik.** Çev. Saffet Babür. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2017c.

Aristoteles. **Retorik.** Çev. Mehmet H. Doğan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017b.

Aristoteles, **Metafizik.** Çev. Y.Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015.

Armaner, Türker. **"Machiavelli, Fichte ve Siyasi Erdem"** Machiavelli, Makyavelizm ve Modernite Hazırlayan: Akal, Cemal Bali. Ankara: Dost, 2014.

Arnhart, Larry. **Platon'dan Pinker'a Siyasi Düşünce Tarihi.** Çev. Ahmet Kemal Bayram&Muhammet Erdal Okutan. Ankara: Adres Yayınları, 2018.

Arslan, Ahmet. **İlkçağ Felsefe Tarihi Aristoteles.** İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018.

Beriş, Hamit Emrah&Duman, Fatih (ed). **Siyasal Düşünceler Tarihi.** Ankara: Orion Kitabevi, 2016.

Cassirer, Ernst. **Devlet Efsanesi.** Çev. Necla Arat. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1984.

Çetin, Halis. **Korku Siyaseti ve Siyaset Korkusu.** İstanbul: İletişim Yayınları 1709, 2012.

Çotuksöken, Betül & Ahu Tunçel. (Ed.) **Felsefe Söyleşileri V-VI.** İstanbul: Atölye Ofset, 2011.

Gülenç, Kurtul. **"Niccolo Machiavelli"** Siyaset Felsefesi Tarihi Platon'dan Zizek'e. Tunçel, Ahu & Gülenç Kurtul (ed.) Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013.

Erdemli, Atilla. **"Profanlaşma"** FelsefeLogos Yayınları No: 33-34. İstanbul: Bulut Yayınevi, 2007.

Erkızan, H. Nur Beyaz. **Aristoteles Yazıları Etik ve Politika Üzerine**. İstanbul:Sentez Yayıncılık, 2012.

Erkızan, H. Nur Beyaz. **"Çağdaş Aristotelesçi Düşüncede İnsan: Nussbaum'ın Özcü (Essentialist) İnsan Anlayışı Üzerine Bir İnceleme"** Özne Felsefe Bilim Yazıları. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2016.

Erkızan, H. Nur&Çüçen A. Kadir. **Felsefe Tarihi I Antik Çağ ve Orta Çağ Felsefe Tarihi.** Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013.

Horkheimer, Max. **Akıl Tutulması.** Çev. Orhan Koçak. İstanbul: Metis Yayınları, 2018.

Kanatlı, Mehmet. "**Klasik Cumhuriyetçi Özgürlükçü Bağlamında Niccolo Machiavelli'yi Yeniden Düşünmek".** http://dergipark.org.tr International Journal of Economics, Politics, Humanities&Social Sciences e-ISSN: 2636-8137, 2020.

King, Ross. **Machiavelli İktidar Filozofu.** Çev. Volkan Atmaca. İstanbul: Alfa Yayınları, 2011.

Machiavelli, Niccolo. **Prens.** Çev. Leyla Tonguç Basmacı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2017a.

Machiavelli, Niccolo. **Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler.** Çev. Alev Tolga. Ankara: Say Yayınları, 2017b.

Machiavelli, Niccolo. **Siyaset Üzerine Konuşmalar.** Çev. Hakan Zengin. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017c.

Machiavelli, Niccolo. **Komplolar Üzerine.** Çev. Burcu Yalçınkaya. İstanbul: Fabula Kitap, 2015.

Machiavelli, Niccolo. **Floransa'da Komplolar ve Karşı Komplolar Tarihi.** Çev. A. Berna Hasan. İstanbul: Özne Yayınları, 2001.

Özbek, Meral. **Kamusal Alan.** İstanbul: Hil Yayın, 2004.

Öztanrıkulu, Nurten. **"Aristoteles ve İnsan Doğası: Tür Olarak İnsan'ın Etik ve Siyasette İnşası"** (ed). Kılıç, Yavuz. Antik Yunan'da Felsefe ve Çağımıza Etkileri. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2011.

Öztürk, Armağan. **"Egemenliğin Cumhuriyetçi Yapı Sökümü: Machiavelli, Rousseau ve Ulus Devlet"** Muhafazakar Düşünce. Sayı: 58. 2020.

Platon. **Devlet.** Çev. Sabahattin Eyüboğlu & M. Ali Çimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.

Pieper, Annemarie. **Etiğe Giriş.** Çev. Veysel Atayman&Gönül Sezer. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.

Ross, David. **Aristoteles.** Çevirenler. Prof. Dr. Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, Özcan (Yalçın) Kavaşoğlu, Zerrin Kurtoğlu. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2002.

Rousseau, Jean Jacques. **Toplum Sözleşmesi.** Çev. Vedat Günyol. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.

Satıcı, Murat. **Ahlak-Politika İlişkisi Açısından Machiavelli'nin Politika Teorisi.** https://dergipark.org.tr. Sayı: 20, 113-130. 2015.

Skinner, Quentin. **Machiavelli Düşüncenin Ustaları.** Çev. Cemal Atila. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 2004.

Skinner, Quentin. **Modern Siyasal Düşüncenin Temelleri**. Çev. Eren Buğlalılar&BarışYıldırım. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2014.

Şenel, Alâeddin. **Siyasal Düşünceler Tarihi.** Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2019.

Tannenbaum, Donald G. **Siyasi Düşünce Tarihi.** Çev. Doç. Dr. Özgüç Orhan. Ankara: BB101 Yayınları, 16, 2017.

Tepe, Harun. **"Etik Bakış Açısından Yozlaşma"** FelsefeLogos Yayınları No: 33-34. İstanbul: Bulut Yayınevi, 2007.

Tunçel, Ahu & Gülenç Kurtul (ed.) **Siyaset Felsefesi Tarihi Platon'dan Zizek'e**. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013.

Tunçel, Ahu. **Bir Siyaset Felsefesi Cumhuriyetçi Özgürlük.** İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.

Urhan, Veli. **Siyaset Felsefesi Kavramlar, Klasik ve Modern Dönem.** Ankara: Mak Grup Medya, 2020.