

146616

T. C.
İstanbul Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Anabilim Dalı

146616

Yüksek Lisans Tezi

Platon'un Siyaset Felsefesinde 'Doğruluk' Kavramı

Eylem Yolsal
2501010583

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Ayhan Bıçak

İstanbul 2004

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEZ ONAYI

FELSEFE Bilim Dalında **2501010583** numaralı **EYLEM YOLSAL'IN** hazırladığı "**PLATON'UN SİYASET FELSEFESİNDE DOĞRULUK KAVRAMI**" konulu **YÜKSEK LİSANS / DOKTORA TEZİ** ile ilgili **TEZ SAVUNMA SINAVI**, Lisansüstü Öğretim Yönetmeliği'nin 10. Maddesi uyarınca **22.06.2004 SALI** günü saat..**13.00.**'de yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin *Kabul* ne* **OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA** karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	KANAATİ(*)	İMZA
DOÇ.DR.AYHAN BIÇAK	<i>Kabul</i>	<i>[Signature]</i>
DOÇ.DR.CENGİZ ÇAKMAK	<i>Kabul</i>	<i>[Signature]</i>
DOÇ.DR.HÜSEYİN SARIOĞLU	<i>Kabul</i>	<i>[Signature]</i>
DOÇ.DR.MEDAT ATICI	<i>Kabul</i>	<i>[Signature]</i>
YRD.DOÇ.DR.FARUK AKYOL	<i>Kabul</i>	<i>[Signature]</i>

ÖZ

Bu tezde, Eski Yunan toplumunun siyasi ve sosyal yapısı, doğruluk kavramı açısından açıklanmaya çalışılmıştır. Bu yüzden şairlerin, siyasetçilerin, sofistlerin ve felsefecilerin bu kavram hakkındaki görüşleri, siyaset felsefelerinin sınırlı imkanları izin verdiği ölçüde ele alınmıştır.

İlk bölümde Homeros, Heisodos, Yedi Bilgeler ve Presokratiklerin adalet (**dikē**) kavramını kullanışları anlatılmıştır. İkinci bölümde, Eski Yunan'ın önemli figürleri olan trajedi yazarları, sofistler ve Sokrates incelenmiştir. Bu bölümde onların doğruluk üzerine olan düşüncelerini açıklayabilmek için Platon'un diyaloglarından yararlanılmıştır. Bu diyalogların ana konusu, çoğunlukla erdemlerin tanımını vermeye yöneliktir. Bilgelik, cesaret ve ölçülülükle beraber doğruluk, Eski Yunan'ın önemli dört erdeminden biridir. Çalışmanın üçüncü ve dördüncü bölümlerinde ise Platon'un doğruluk hakkındaki görüşlerine yer verilmiştir. *Devlet*'in ana konusu doğruluk kavramının tanımlanmasıdır. Kitap boyunca, Platon iki soruyu cevaplandırmaya çalışır: "Doğruluk nedir?" ve "Doğruluğun yararları nelerdir?". Doğruluk için Yunanca kullanılan sözcük **dikaioṡnē**'dir. Bu sözcük genelde 'doğru davranış' ve 'doğruluk' veya 'haklılık' ile aynı anlamlara gelmektedir. **Dikaioṡnē**'nin kökü olan **dikē** sözcüğü ise 'yol', 'telafî/tazminat', 'yasal süreçler', 'görenek' ve 'adalet' anlamlarında kullanılır. Son bölümde ise Platon'un siyaset felsefesi üzerine diğer çalışmaları olan *Yasalar*'da ve *Devlet Adamı*'nda doğruluk kavramı incelenmiştir.

ABSTRACT

In this thesis, which strives to approach the political and social structure of Ancient Greek society from perspective of the concept of justice (righteousness), I have tried to explain the thoughts of poets, politicians, sophists and philosophers on the issue of the concept of justice as far as limited knowledge of the philosophy of politics allowed me.

In the first chapter, it was explained in term Homer, Hesiodos, Seven Wise Men and Presocratic's usage of the concept (**dikē**). The second chapter started to examine important figures of the Greek Culture: Tragedians, Sophists and Socrates. This chapter closely examined some Platonic dialogues for the way of giving their thought of the concept of justice. Most often, the basic premise of these dialogues involves the definition of some virtues. Justice is considered to be one of the four cardinal Greek virtues, the others being wisdom, courage and self-control. In the third and fourth parts of the work, the way of using of the concept of justice by Plato was considered. The main concern of *The Republic* is to try to define the Greek concept of justice. During the book, Plato tried to answer these two questions: "What is justice?" and "What are the advantages of justice?". The Greek word for justice is **dikaioṡnē** and that includes the meaning of 'right conduct' in general and possibly synonymous with 'righteousness' or even simply 'morality'. The root of this term **dikē** means 'way', 'compensation', 'legal proceedings' 'manner of' and 'justice'. The last chapter examined the place of justice in Plato's others political works, *Laws* and *Statesman*.

ÖNSÖZ

Platon'un diyaloglarını belirli bir disiplin altında incelemek, inceleme konusu yapılan kavramın izini sürmeyi ve ona yüklediği anlamları açıkça ortaya koymayı kolaylaştırmaktadır. Bu yaklaşımla Platon'un diyalogları incelenmiş, genelde siyaset felsefesi, özelde doğruluk kavramının izi takip edilmiştir. Bu nedenle çalışmada siyaset felsefesi ve doğruluk kavramıyla ilgili olmayan görüşlere yer verilmemiştir.

Tezin birinci bölümünde, Sokrates öncesi dönemde doğruluğun hangi koşullarda ve gereksinimlerde ortaya çıktığı ele alınmıştır. Kavramın tarihçesini ve onun ortaya çıkmasının koşullarının gösterilmesi Platon'un yaklaşımını anlamak açısından önemlidir. Tezin ikinci bölümünde trajedi, Sofistler ve Sokrates'te doğruluk kavramı incelenmiştir. Bu bölümde, doğruluk konusunda yeni bir oluşumun işaretiyle karşılaşırız. Doğruluk, günümüzde felsefe terminolojisi içindeki yerini ve ününü Platon'a borçludur. Çünkü Platon, bir çok yerde de ifade edeceğimiz gibi doğruluk kavramı ile özel olarak ilgilenmiştir. Bu da üçüncü ve dördüncü bölümün konuları olmuştur.

Eski Yunancadaki **dikē** ve **dikaiosünē** kavramlarının işaret ettiği anlam(lar) üzerinde mutlak bir uzlaşma yok gibi görünmektedir. Böyle olmasının en önemli nedeni, kavramların Yunanca kullanılışının uğradığı biçimsel ve anlamsal değişimlerdir. Platon öncesi, kavramın Yunanca kullanılışı olan **dikē** sözcüğü geniş anlamda tazminat, hukuki yargılama, görenek ve adalet anlamlarına gelirken, sözcüğün biçimsel olarak daha uzun kullanılışı olan **dikaiosünē** ise doğruluk, doğru hareket/davranış ve haklılık anlamlarına gelmektedir.¹

Kavramların eski Yunanca kullanımı modern dillerin sözdiziminde başka sözcüklerle eklemeler yapılmaksızın çevrilemez. Yani kendi dilimiz ile özgün olanı arasında bir üst-dilin kullanılması kaçınılmazdır.² Bunun asgari düzeyde tutulması ve bağlamından sapmasına izin vermemek için, çalışmada kullanılacak ana terimleri Türkçe şu şekilde karşılamaya karar verdik: **Dikē**'yi 'adalet', **dikaiosünē**'yi ise

¹ Michael Gagarin, "Dikē in Archaic Greek Thought", *Classical Philology*, Vol.69, No.3, Jul., 1974, s.187, 197.[Bkz.: Curtis W.R. "Larson, The Platonic Synonyms, Dikaiosune and Sofrosune", *The American Journal of Philology*, Vol. 72, No.4, 1951, s.399-400.]

² Eric A. Havelock, *The Greek Concept of Justice*, 2.bs., Harvard University Press, 1979, s.314.

‘doğruluk’ olarak çevirmeyi uygun bulduk. **Dikaïosünē**, **dikē**’nin bir türevi olmasına rağmen onunla birebir aynı anlama\anamlara gelmemektedir. İkisini de Türkçe olarak aynı kelimeyle karşılamak – çoğunlukla her iki kelimeyi de adalet (**justice**) olarak karşılayanlara rağmen – Platon’un filozof olarak dili biçimlendirme gayretini ve zarif hareketini reddetmek olacaktır.³

Bu yüzden kavramın Homeros’tan Platon’a kadar nasıl ve hangi anlamlarda kullanıldığı araştırılmıştır. Platon öncesi filozoflarda, şairlerde ve sofist yazında, **dikē** ve **dikaïosünē**’nin geleneksel kullanılışlarına sadık kalınmıştır. Fakat Platon kavramın muhtelif anlamlarıyla yetinmeyerek, ona, kendi felsefesini temellendirmek için başka bir anlam yükler. Doğruluk, artık Platon tarzı kullanımda, herkesin kendi işine bakması ve başkalarınınkine karışmamasıdır.

Bu çalışmada, diğer Eski Yunanca kelimelerin Türkçe yazılışa uyarlanması, Prof. Dr. Ş. Teoman Duralı’nın *Aristoteles’te Canlılar Sorunu*⁴ adlı kitabının kavramlar dizini bölümü kullanılmıştır. Tezin ana konusunu belirleyen Platon’un *Devlet* adlı kitabı, eserin yalnız Türkçe tercümesi değil, bazı kavramların ve düşüncelerin daha iyi anlaşılması için İngilizce tercümesinden⁵ de yararlanılarak değerlendirilmiştir.

Lisans ve yüksek lisans yıllarımda her zaman özveriyle bana destek olan ve bu tez çalışmasında da danışmanlığımı üstlenme inceliği ve nezaketini gösteren Sayın Doç. Dr. Ayhan BIÇAK’a teşekkürü borç bilirim.

³ Bu çalışmada kullanılan kaynaklarda **dikē** ve **dikaïosünē**’nin modern dillere çevrimi şu şekilde yapılmıştır;

- Platon’un *Devlet* adlı kitabının Sabahattin Eyüpoğlu ve M.Ali Cimcoz tarafından yapılan tercümesi ile Sosyal Yayınlarından çıkan Hüseyin Demirhan’ın tercümesinde **dikaïosünē**’nin karşılığı doğruluk olarak kullanılmıştır.
- Pappas kitabında, **dikaïosünē**’yi ‘justice’ olarak almasına rağmen, kelimenin ‘justice’ den farklı bir anlama geldiğini ve tercüme edilemez olduğunu kabul etmektedir.
- Havelock, kitabında, terimleri aralarındaki farkı gözeterek **dikē** ve **dikaïosünē** olarak ayrı ayrı kullanır. Havelock’un kullanımı, Gagarin’de ve Larson’da da aynı şekildedir.

Bu çalışmada, yukarıda sayılan yazarların eserlerinden yararlanıldığı için onların kullanışları dikkate alınarak bu tarz bir çeviri yapılması uygun bulundu.

⁴ Teoman Duralı, *Aristoteles’te Canlılar Sorunu*, Çantay Kitabevi, 1995, s.199-226.

⁵ Plato, *Republic*, Çev. John Llewelyn Davies, David James Vaughan, Wordsworth Classics of World Literature, 1997.

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖZ (ABSTRACT)	iii
ÖNSÖZ	iv
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR	ix
GİRİŞ	1
I.FELSEFİ DÜŞÜNCENİN OLUŞUMUNDA DOĞRULUK KAVRAMININ YERİ	10
A. Efsanelerde	10
1. Homeros	10
2. Hesiodos	16
B. Yedi Bilgeler ve Ölçülülük Kavramı	20
C. Presokratikler	24
1. Miletos Felsefesi	25
2. Herakleitos	27
3. Ksenofanes	30
4. Parmenides	31
5. Püthagoras ve Püthagorasçılık	33
6. Empedokles	35
7. Anaksagoras	36
8. Demokritos	37
II. TRAJEDİDE, SOFİSTLERDE VE SOKRATES'TE DOĞRULUK SORUNUNUN İNCELENMESİ	40
A. Trajedi	40
B. Sofistler	44
1. Siyaset ve Ahlak Felsefesinde Nomos ve Füsis Karşıtlığı	46
a. Nomos ve Füsis'i Uzlaştıran Protagoras	47
b. Füsis Nomos'a Karşı	48

2. Kallikles ve Yasaların Kökeni	49
3. Doğruluk Güçlünün İşine Gelendir	51
4. Erdem Öğretilir mi?	53
C. Sokrates ve Sokratik Diyaloglar	58
1. Sokrates ve Sofistler	58
2. Sokratesci Erdem Anlayışı	61
a. Cesaret	64
b. Ölçülülük	65
c. Dindarlık	66
d. Doğruluk	67
III. PLATON'UN DEVLET'İNDE DOĞRULUK KAVRAMI	71
A. Doğruluk Nedir?	71
1. Doğruluk Tanımları	75
2. Devletin Ortaya Çıkışı	81
a. Koruyucular Sınıfı	85
b. Yönetici Sınıf ya da Filozof Krallar	91
c. İdealar Öğretisi ve Doğruluk	93
d. Diyalektiğin Kullanılışı	95
3. Toplumda ve Bireyde Doğruluk	97
a. Toplumda/Devlette Doğruluk	97
b. Bireyde Doğruluk	101
B. Doğruluğun Yararları Nelerdir?	103
1. Doğruluk İşbirliğidir.	103
2. Doğruluk Sağlıklı olmaktır.	105
3. Dört Devlet ve İnsan Şekli	106
4. Doğru ve Eğri Yaşamların Karşılaştırılması	109
5. Doğruluğun Sonraki Yaşamdaki Önemi	113

IV. PLATON'UN <i>DEVLET ADAMI</i> VE <i>YASALAR</i>'INDA	
DOĞRULUK KAVRAMININ KULLANILIŞI	115
A. <i>Devlet Adami</i>	115
B. <i>Yasalar</i> ve İkinci En İyi Devlet	120
1. Yasaların Üstünlüğü	120
2. İkinci İdeal Devlette Doğruluğun Yeri	123
SONUÇ	130
KAYNAKÇA	135



KISALTMALAR

a.e.:	Aynı eser/yer
a.g.e.:	Adı geçen eser
akt.:	Aktaran
bs.:	Basım
Bkz.:	Bakınız
C.:	Cilt
Çev.:	Çeviren
D.n.:	Dip not
Ed.:	Editör
fr.:	Fragman
s.:	Sayfa/sayfalar
t.y.:	Basım tarihi yok
yay.:	Yayınevi
y.y.:	Basım yeri yok

GİRİŞ

Bu çalışmada yer alan filozoflara, şairlere ve onların düşüncelerine geçmeden önce, Eski Yunan siyaset hayatının genel hatlarını anlatmak konuya giriş açısından yararlı olacaktır. Özellikle Platon'u filozof olarak etkileyen, siyaset felsefesinde sorun olarak incelediği olayların ve konuların neler olduğunu keşfetmemiz gerekmektedir. Bu çalışmada daha çok yazarların yapıtları üzerinden felsefi bir değerlendirme yapılmış olsa da, onları çevreleyen koşulların neler olduğuna zaman zaman değinilecektir. Yazarın eserlerinin, mevcut koşullar dikkate alınmadan yapılan yorumu, aktarıcının ister istemez müdahalesi ile zamanla aktarıcının eserine dönüşür. Hem bundan sakınmak, hem de siyaset felsefesi gibi toplumun şekillendirdiği bir konuda çalışma yapmak için, tarihi ve toplumsal olaylardan kısa da olsa bahsetmemiz gerektirmektedir.

Platon'a ve yaşadığı yer olan Eski Atina'ya geçmeden önce, her ikisinin de kimliklerini belirgin kılan siyasi bir kurumdaki yani Eski Yunan'a özgü kent devleti olan **polis**'ten bahsetmek gerekir. Hiçbir Yunanlı, sadece Eski Yunan'a ait siyasi bir oluşum olan **polis** dışında bir yaşamın olduğunu düşünemezdi. Bunun nedenini polisin kuruluş amacı içerisinde bulabiliriz.

M.Ö.12.yüzyılda Yunanistan'a akınlarla gelen Dorlar, önceleri güvenlik gereksinimi nedeniyle, aralarında kabileye dayalı siyasi birlikler kurdular. Zamanla devlet durumuna doğru gelişen bu yaşayış biçimi, temelindeki kabile yani akraba olma fikrine ihanet etmedi. Kabilelerin birlikte yaşamalarını sağlayan güçlü etmenlerden biri Yunanistan'ın coğrafi koşullarıdır. Ege kıyıları, dağların kıyıya uzantısıyla vadilere bölünmüştü. Ve her vadi bir kültür yaratacak kadar büyüktü. Dağların sıralanışı kuzeyden gelen saldırıları engellediği gibi, doğal bir sette oluşturuyordu.¹ Bu tarz coğrafi özellikler, henüz teknolojinin olmadığı toplumlarda toplumsal yaşayışı, ticareti ve kültürü etkileyen önemli etkenlerdendir. Eski

¹ Egon Friedell, *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi*, çev. Necati Aça, 1.bs., Dost Kitabevi, Ank.,1999, s.16.

Yunan'da bir ada üzerinde bir tane değil de birçok küçük kent devletinin olmasını, adanın dağlık olması ile açıklayabilecekken, neden merkezi bir yönetimi tercih etmediklerini de bu yolla açıklayabiliriz. Yunan'ın coğrafi üstünlüğü, küçük yüzölçümüne rağmen, ileri düzeyde bir siyasi yapılanmaya yol açmıştır. Dışarıya doğru genişleme sınırlı olunca iç gelişmeler buna uygun olarak yoğun olmuştur.² Dolayısıyla coğrafi koşullar, merkezi bir devlet kurmaya imkan vermiyordu. Zamanla aralarındaki lehçe ve din farklılıkları, coğrafi koşullardan daha büyük engeller yarattı.³

Diğer toplumlarda da varolan kent devletleri, gelişen uygarlıkla beraber zamanla yerini imparatorluklara bırakmıştır. Yunan kent devletleri olan polisler ise, bunlardan farklı olarak bir çatıda altında birleşmemişler ve imparatorluk özelliği gösterememişlerdir.⁴ Çünkü polis 'yetkin siyasal toplum' mitosu ile donanmış-donatılmıştı ve polisleri kendi içinde eritecek merkezi bir siyasal iktidar çeşitli koşullar nedeniyle belirememişti.⁵ Ayrıca Yunanlılar bu örgütleniş biçiminden hayli memnun oldukları gibi, poliste yaşıyor olmalarını onları barbarlardan ayıran önemli bir ölçüt olarak algılamışlardı.⁶ Polislerin bir amaç için birleşmeleri ancak ortak bir düşmana karşı geçici olarak yapıldı. Bu düşman genelde Persler gibi yabancı toplumlar olduğu gibi herhangi bir poliste olabilirdi.⁷

Polis hem kendine hem de yurttaşlarına yeten yapısıyla Yunan sanatını, dinini, edebiyatını, siyasi yapısını ve felsefesini açıkça etkilemiştir. Kendini polis içinde gerçekleştiren ve burada kabul gören yurttaş ise, bu yapının dışında başka bir şeyin olabileceği fikrini kabul etmemiştir. Platon *Devlet* adlı yapıtında, doğruluğu tanımlamaya çalışırken, onun toplum içinde daha iyi gözükeceğini söyler ve bir toplum modeli oluşturur. Kurduğu bu toplum polis benzeri bir yapıdır.

² George Thomson, *Aiskhylos ve Atina*, Çev.Mehmet H. Doğan, 1.bs., Payel yay., 1990, s.19.

³ Mehmet Ali Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, 3.bs., İmge Kitabevi, 2002, s.17.

⁴ Alaeddin Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, 6.bs., Bilim ve Sanat Yay., Ank.1996, s.113.

⁵ Ağaoğulları, a.g.e., s.12.

⁶ Ağaoğulları, a.g.e., s.16.; Friedell, a.g.e., s.108.

⁷ Şenel, a.g.e., s.113.

Nitekim bizim esas konumuz olan Atina, bu saydığımız özellikleri kendi kültüründe yansıtıyordu. Fakat buna rağmen Atina'yı diğer polislerden farklı kılan, Yunanistan'ın kültür ve siyaset hayatındaki dayanılmaz ağırlığı ve zenginliğidir. Platon'un hayat hikayesine geçmeden önce, onun dönemindeki Atina hakkında birkaç önemli olaydan bahsetmek konuyu kavramamız açısından yararlı olacaktır.

Atina M.Ö. 10 yy.da krallıkla yönetilen bir devlettir. M.Ö. 8.yy da az sayıdaki toprakların yine az sayıdaki kişilerin elinde toplanmasıyla toplum feodal bir görünüm kazanmıştır. Ekilebilir topraklara sahip olan aristokratlardı ve bunlar yönetimde güçlü bir sınıf oluşturmuşlardı. Bu aristokrat sınıf zamanla zeytinyağı ve şarabın, tahıl üretimine nazaran daha karlı olduğunu farketmiş ve bu ürünlerin üretimine geçmişlerdi. Fakat küçük çiftçiler, uzun dönemde kar alınacak bu üretime geçemedikleri için, gittikçe fakirleşmeye başladılar. Borç köleliği bu dönemde ortaya çıkmıştır. Küçük çiftçiler borçlarına karşılık kendilerinin ve ailelerinin bedenlerini ipoteklediler. Bu özgür yurttaşlar borçlarını ödeyemeyince, köle durumuna düştüler.⁸

Bunun üzerine kente göç ederek ticaretle uğraşmaya başladılar ve aralarında kent zenginleri yani burjuvalar olarak bilinen yeni bir sınıf oluştu. Atina'da aristokrat sınıf ile yoksul köylüler ve burjuvalar arasında uzun yıllar süren kanlı çatışmalar oldu.⁹ Yoksul halk geçimini sağlayacak olanaklar için isyan ederken, burjuvalar yönetimde aristokratlar kadar söz sahibi olmak istiyorlardı.

Ünlü yasa koyucu Solon (M.Ö.7.yy.) bu sınıfları uzlaştırmak için seçilmişti. Solon her iki tarafı da memnun edecek yasalar çıkardığını söylese de hiç kimse özellikle aristokratlar bu işten memnun kalmamışlardı.¹⁰ Çünkü Solon, borç köleliğini kaldırıp, toprak büyüklüğünü sınırlandırdı. Asalete dayalı Atina toplum sınıflandırmasını, sınıflar karışsın diye servete dayalı olarak dört bölüme ayırdı.¹¹

⁸ A.e., s.116.

⁹ A.e., s.117.

¹⁰ Aristoteles, *Atinalıların Devleti*, çev. Suad Yakup Baydur, Cumhuriyet Yay., 1998, s.26-27.

¹¹ A.e., s.20.

Atina'da yurttaş olarak sayılmayan kalabalık bir yığın vardı. Perikles döneminde Atina'da yaşadığı varsayılan dört yüz bin kişinin sadece kırkbinin siyasal hakları vardı ve yönetimde söz sahibiydiler. Nüfusun geri kalanı ise kadınlardan, Atina'ya dışarıdan gelip yerleşmiş yabancılar'dan (metoikoslar) ve köleler –ki büyük çoğunluk bu sınıfa aitti – oluşuyordu.¹²

Solon'un tüm iyi niyetine karşılık memnun olmayan halk, kendilerinin davasını güden halkçı bir aristokratın tiran olmasını engellemediler. Peisistratos (M.Ö.6.yy.) Aristoteles'in deyimiyle pekte tiran gibi davranmamıştır. Toprakları halka dağıtmış, yoksul halka iş verebilmek amacıyla görkemli kamu binalarının yapımına girişmiş ve tarımdan daha çok ticaret ile zanaata önem vermiştir.¹³

Peisistratos'tan sonra iktidarını halka dayandırarak başa geçen Kleisthenes (M.Ö.6.yy.), Atina siyasal yaşamının aristokrat temelli kabile sistemi yerine (**genos**), **deme** adı verilen oturulan yere bağlı örgütler kurdu.¹⁴ Kent, kıyı ve iç bölge olarak bölünen Atina'da, çatışma bölgesel değil sınıfsaldı. Dolayısıyla bu çözüm çatışmayı giderici değil, Atina'ya yeni siyasal kurumların getirilmesine yönelik bir çalışma oldu.

Atina siyasal kurumları daha çok mahkemelere dayalıydı. Aeropagus meclisi kamu davalarıyla ilgileniyordu. Beşyüzler meclisine ise her gün kura ile bir Atinalı yurttaş başkan seçiliyordu. Bu, daha çok birbirlerini mahkemeye veren yurttaşların davalarına bakılan ve alınacak kararlara ilişkin yasaların çıktığı bir kurumdu. Polemarkhos yani baş komutan, Atina halkı tarafından seçiliyordu. Oldukça sorumluluk gerektiren görevleri vardı. Arkhon'ların yanında günümüz başkanlarına benzer bir konumdaydılar. Aristokrat veya demokrat partinin önderleri kendilerine bu payenin verilmesi ile Atina'nın siyaset hayatına yön verebiliyorlardı. Ama bu sayılanlar arasında Kleisthenes'in kurduğu Ostrakismos, yani Çanak Çömlek Mahkemesi kuruluşu amacıyla ilginçtir. Tiran olma ihtimali olan kişilerin isimleri

¹² Şenel, a.g.e., s.122.

¹³ Aristoteles, a.g.e., s.32-33.

¹⁴ Ağaoğulları, a.g.e., s.38.

çömlek parçacıklarına yazılarak çanaklara atılıyordu. Bir kimsenin ismi altı bin yurttaş tarafından yazılırsa, o sene o kişi Atina'dan sürülüyordu. Başlangıçta zekice tasarlanan oylama işlemi, zamanla diğer partinin yandaşlarını sürmek için kullanılan bir tehdit aracı oldu.¹⁵

Atina'nın talihi, İonya'daki polislerin Perslere karşı diğer polislerden yardım istemesiyle değişti. Atina Pers saldırılarını püskürtmekte oldukça başarılı oldu. Yeni bir Pers saldırısına karşılık kurulan Attik-Delos Deniz Birliği'ni (M.Ö.443), dönemin devlet adamı Perikles, Atina'nın bir uyuğu yapmak istedi. Fakat Sparta, bu tehlikenin farkına vardı ve 'Yunan'ın kurtarıcısı' rolüne soyunarak Atina'nın karşısına dikildi. Böylece zaman zaman diğer polislerin katılımıyla Peloponnesos Savaşları (M.Ö.431-404) yirmi yedi yıl boyunca tarafları yıpratıcı bir şekilde sürdü.¹⁶

Atina veya diğer polislerin sonunu belirleyen tarihlerdeki iç savaşlardır. Yenileceğini anlayan parti, polis dışındaki bir güçle ittifak yapmayı hainlik olarak görmüyordu. Zamanla bu birleşmeler ve dağılmalar Atina ve diğer polislerin kaderini hazin bir şekilde değiştirdi. Kendi içlerinde yapamadıkları ve karakteristik bir özellikleri olan bir merkez altında toplanamamayı dışardan bir güç onlar için yaptı. M.Ö.339 da II.Philippos (Makedonya) Yunanistan'ı fethedip, onları Perslere karşı düzenlenen seferlerde kullandı. M.Ö.86'da Roma, Atina polisinin siyasal varlığına son verdi.¹⁷

Platon bu kargaşanın içinde M.Ö. 427 yılında Atina'da doğdu. Babası Kral Kodros'un (Kral Kodros'un soyu da Tanrı Poseidon'a dayanmakta idi.), annesi ise yasa koyucu Solon'un soyundan gelmekteydi. Soyun kime dayandığı problemi aristokratlar arasında önemliydi. Çünkü soylarını mitolojideki Tanrılara dayandıran aristokratlar, yönetme haklarını da bu şekilde meşrulaştırıyorlardı. Çünkü Zeus, sadece Krallara esasını ve yönetme hakkını vermişti. Platon, VII. Mektup'unda

¹⁵ Şenel, a.g.e., s.119.

¹⁶ A.e., s.120-121.

¹⁷ A.e., s.121.

belirttiği gibi her Atinalı aristokrat genç gibi, siyasi yaşama katılabiliirdi.¹⁸ Aristokrat yazgısı ona iyi eğitim aldırması ve ileride yönetimde söz sahibi olması için her şeyi hazırlamıştı. Platon yazgısına boyun eğmedi. Çünkü kendisinin de söylediği gibi kamu sorunlarını yakından incelediğinde bunların düzeltilmesinin gözüne gittikçe daha güç gözükmeğe başladığını fark etmişti.¹⁹

Peloponnessos Savaşı sırasında doğmuş olan Platon, savaşın getirdiği tüm sıkıntılara, kıtlığa ve vebanın ölümcül sonuçlarına tanık olduğu bir gençlik dönemi yaşadı. Atina'daki kamu uygulamalarının artık atalarının zamanındaki gibi yürütülmediğini gördü ve çağının sorunlarının buradan kaynakladığını öne sürdü. İşler artık yasaların ve bireylerin elinden çıkmıştır.²⁰ Platon birçok sesin duyulduğu fakat kimsenin bunları dinlemediği ve arada değerli insanların kaybolduğu bir dönemin filozofuydu.

Siyasal ve toplumsal yaşamın karmaşası, Eski Yunan kültür tarihinin özetidir. Yukarıda Atina siyasetine ilişkin bir panorama çıkardık. Atina'da toplumsal yaşam ise hızlı değişimleri ve olanaklarıyla siyasi yaşamdan farklı değildir. Atina'nın diğer polislerden en büyük farklılığı felsefenin toplum yaşamındaki önemidir.

Sokrates ile beraber felsefenin konusu insan olmaya başlamıştır. Aynı dönemde sofistler ise insan, toplum ve devlet üzerine düşünen kesimi oluşturmuşlardı. Fakat sofistler belli ilkelere bağlı kalıp bunları geliştiren bir öğretiyeye sahip değillerdi. Bireysel olarak her sofistin kendine ait görüşü vardı. Belli bir kritere sahip olmamaları sofistler hakkındaki yargılarında değişik olmasına neden olmuştur. Sofistler, polis'in kendine özgü yapısının değişmeye başladığı bir çağın düşünürleriydiler. Atina, denizcilik ve kolonileşme hareketi ile kendinden başka kültürlerinde olduğunu görmüştü. Ticaret, aristokratların karşısına en az onlar kadar güçlü ve etkili bir sınıf ortaya çıkarmıştı. Bu yeni sınıf, soylarını dolayısıyla yönetme haklarını mitolojiye dayandıran aristokrasi karşısında siyasi yaşama katılmak

¹⁸ Platon, VII.Mektup, çev. Aziz Yardımlı, Deniz Canefe, 1.bs., İstanbul, İdea Yay.,324 a, s.7.

¹⁹ A.e., 325 c, s.8.

²⁰ A.e., 325 d, s.9.

istiyordu. Geleneklerin değişebileceği, yasaların Tanrı yapımı değil insan yapımı olduğu gerçeği de artık biliniyordu. Ayrıca her Atina yurttaşı, gün aşır gittiği mahkemelerde  zg r tartışma ortamına da sahipti. Tüm bu ihtiyaçlara cevap vermeye çalışanlar sofistler olmuştur.

Sofistlerin  oğu Atina'ya dışardan gelmiş, Atina yurttaşı sayılmayan yabancılarıdır. Para karşılığı ders verdikleri için, öğrencileri aristokratlar ve burjuva sınıfına ait yurttaşlardır. Burjuva sınıfının sofistlerden ders alma amacı, aristokrat sınıfın siyasi haklarına sahip olmayı istemeleridir. Aristokratlar ise burjuva sınıfı karşısında sarsılan konumlarını güçlendirmek için ders alıyorlardı. Bu gerçeklerin ardında daha gündelik bir kaygı vardı. Birbirlerine dava a mayı milli bir özellik haline getiren Yunanlılar için mahkemelerde savunma yapmayı öğreten sofistlerdi. Sofistler, klasik Yunan Eğitimi ve ahlak anlayışına bu ihtiyaçlara cevap vermek için yeni öğeler kattılar. Bu nedenle kavramlar sofistten sofiste, mahkemeden mahkemeye değişiklik gösterdi.

Platon, sofist düşüncenin ortaya çıkması ile beğenmediği demokrasi yönetimi arasındaki bağın farkındaydı. Sofistler çok belirgin demokratik kuramlar ortaya koymamışlardı. Daha çok toplumun aristokratik kesiminin yargılarına yönelik saldırılarda bulunmuşlardı.²¹ Herşeyi tartışma konusu yapabilecek bu grup Platon gibi ideal devlet düşünürlerinin hoşuna gidebilecek türden değillerdi.

Platon'un, Peloponnesos Savaşı sonunda yönetime geçen otuz tiranlar diye adlandırılan oluşumda iki dayısı Kritias ve Kharmides bulunuyordu. Platon onlarla beraber Atina'da söz sahibi olabilecekken, otuzlar yönetiminin aristokratların rağbet etmediği demokrasiyi bile arattığını görünce siyasi yaşamı se medi. Çünkü bu yönetim Sokrates'i kendi su larına ortak ve alet etmek istemişti. Sokrates ise onlara boyun eğmedi. Otuzlar devrilince yerine geçen demokratik yönetimde, yeniden siyasetle ilgilenme isteğini içinde duyan Platon, onların da Sokrates'i mahkum etmeye çalıştıklarını görünce bu isteğinden tamamen vazgeçti. Bu yönetim,

²¹ Ağaogulları, a.g.e., s.78

Sokrates'i gençleri baştan çıkarmak ve Atina'nın tanrıları yerine yeni tanrılar koymak suçuyla mahkum etti.

Platon'un yaşamını ve yapacaklarını belirleyen Sokrates'in ölümü olmuştur. Eski Yunan yaşam biçiminde, Platon'un özgür bir yurttaş ve aristokrat olarak siyasetle ilgilenmesi kaçınılmazdı. O polisin kendine özgü yapısının bir yurttaş olarak, insanın ancak devlet içinde mutlu olabileceğine inanmaktaydı. Platon *VII. Mektup*'unda, kamu yaşamının nasıl düzeleceğine ilişkin olanakları aramaktan vazgeçmediğini ve eylemi uygun bir fırsat buluncaya kadar ertelediğini söyler.²² Platon teorik olarak ideal devletini kuracağına inandığı Sirakuza'daki pratik yaşamı seçer. Felsefecilerin devlet yönetmesi gerektiği yolundaki ünlü anlatımını yaptıktan sonra Sicilya ve İtalya'ya kafasındaki bu deneyimlerle gittiğini belirtir.²³ Üç defa gittiği Sirakuza seferlerinin sonucunda ne devlet adamı filozof olmuş, ne de filozof devlet adamı olmayı başarabilmiştir. En son yazdığı eserlerinden biri olan *Yasalar*'da da siyasi düşüncelerinden vazgeçmemiştir.

Platon, diyaloglarının birçoğunda insan davranışlarıyla beraber kavramları irdelerken, genellikle değindiği konular, ahlak, eğitim ve siyasettir. Birçok diyalogunda, bu konularla ilgili soruşturmaları sonuçsuz kalsa da siyaset konusunda daha ileri adımlar attığını görebiliriz. Yapıtlarında en iyi devlet, içindeki yurttaş sayısıyla, bu yurttaşların göreviyle ve onları sınırlayacak yasalarla hazırdır.

Platon, içinde bulunduğu kültürün sunduklarıyla bağlantılı düşüncelere sahiptir. En önemli eserlerinden biri olan *Devlet* ideal olduğu için evrensel olması gerekse de, asıl Yunanlılar için düşünülmüştü. *Devlet*'te toplum sınıflandırılması, ticarete uğraşılması gerektiği, yönetiminin aristokrasiye yakın bir yönetim biçimi olması gibi daha da çoğaltabileceğimiz bir çok fikir, Atina kültür yaşantısından sağaltılmıştı.

²² Platon, *VII.Mektup*, 325 e, s.9.

²³ A.e., 325 d-326 b, s.9.

Bu özetle, Platon'un ve ondan önceki dönemin düşüncelerini belirleyen tarihi ve toplumsal koşulların neler olabileceğini kısa da olsa göstermeye çalıştık. Çalışmanın geri kalanında, bu tarihi koşullardan çokça bahsedilmeyecek olsa da, Eski Yunan düşünce hayatındaki önemi ve etkisi unutulmamalıdır.



I. FELSEFİ DÜŞÜNCENİN OLUŞUMUNDA DOĞRULUK KAVRAMININ YERİ

A. Efsanelerde

Eski Yunan destanlarında ve yazınında geçen **dikē** kavramının türevi olan **dikaioşünē**'nin, siyaset felsefesi alanında kullanımı ilk defa Platon'da ortaya çıkar.¹ Bu bilgi, bizlere kavramın hangi koşullar altında değiştiğini ve geliştiğini açıklamak için öncelikle Sokrates öncesi dönemi göz önünde bulundurmamızı şart koşmaktadır. **Dikē** kavramının felsefi ve tarihi dokusu bu bölümde ele alınmaktadır. Fakat şu unutulmamalıdır sofistlere ve Platon'a gelene kadar **dikē** ahlaki bir güç olarak ortaya çıkmamıştır. Sözcük daha çok siyasi ve ekonomi alanlarında hukuki anlamına sadık kalınarak kullanılmıştır. Sözcüğün hukuki kullanımı daha çok anlaşmazlıkların çözümünde davayı halletme ve mahkeme, yargı, dava, ceza gibi sözcüklere karşılık gelmektedir.²

1. Homeros

Homeros destanları olarak adlandırılan *İlyada* ve *Odyseia* M.Ö.12. ve 11.yy'da Dor akınları sonucu Yunanistan'dan İyonya'ya göç etmek zorunda kalan Akhaların yenilgisinin manevi yükünü azaltmak amacıyla oluşturulmuş destanlardır. Homeros destanları önceleri aristokratların yönetme ilkesini meşrulaştırmak ve onlara manevi bir üstünlük vermek amacıyla kullanılmış olsa da zamanla eski Yunan eğitim sisteminin temel yapı taşı olmuşlardır. Bu amaçla, kendisinden önceki sözlü gelenekten aldığı mirastan devşirerek gelişen Homeros destanlarında anlatılan ekonomik yapının, siyasi ilişkilerin, hatta kahramanların Tanrılarla örülü dünyasını kavramak sadece o dönemi değil günümüzü de anlamamıza yardımcı olacaktır.

¹ Eric A. Havelock, *The Greek Concept of Justice*, 2.bs., Harvard University Press, 1979, s. 297, 309-310.

² Michael Gagarin, 'Dikē in Archaic Greek Thought', *Classical Philology*, Vol. 69, No. 3, Jul.,1974, s.187.

Homeros destanlarına gelmeden önce Eski Yunan toplumunun bir kaç özelliğini resmetmek konuya giriş açısından yararlıdır. Yazılı hukuk öncesi Eski Yunan kabile sistemlerinde iki ana suç vardı: akraba ile zina ve büyücülük. Akraba ile zina, kabile dışında biriyle evlenme emrine itaatsizlikti. Dıştan evlenen kişi, bu yolla yeni tür yiyecekleri kabilesine tanıştırebiliyor ve refahı arttırıyordu. Büyücülük ise topluluğun devamı için ve topluma hizmet amacıyla kullanılan kutsallığın bireysel olarak kötüye kullanımıydı. Topluluğun meşrutiyetini ve devamlılığını sağlayan bu sözlü yasalara göre daha az önemli olan başka bir yasa ise, klan dışı adam öldürmeyi suç sayar. Genelde ve özelde Homeros şiirlerinde gördüğümüz gibi katil ya zararı ödemek ya da telafi etmek zorundadır.³ İlk dönemlerde **dikē**'ye karşılık gelen anlam buydu: zararı ödemek ya da telafi etmek.

Ya kişi kendi klanından birisini öldürürse ne olur? Katil klan dışına atılır ve başka bir klan tarafından kabul edilmedikçe açlıktan veya başka bir nedenden çıldırarak ölür. Homeros destanların da rastlayacağımız gibi, bu çıldırma olayı, klanın diğer üyelerince katilin Erinyesler tarafından öldürünceye kadar kanının emildiği şeklinde yorumlanmıştır.⁴ İnsanın çıldırmasının nedeni, işlediği suçun yarattığı vicdan azabı, yalnızlık, savunmasızlık ve toplumdan dışlanma olarak görülmüştür.

Erinyeslerin, Homeros destanlarındaki işlevi, suçun ve yalan yere yeminin cezalandırılmasıdır.⁵ Toplumsal düzenin koruyucuları olarak da bilindikleri için, onlar bu düzeni bozabilecek bütün suçları ve de insana ölümlü olduğunu unutturan ölçüsüzlüğü cezalandırırlar.⁶ Erinyeslere koşut olarak **dikē** kavramıyla bağlantılı açıklamamız gereken diğer bir mitolojik öge ise üç kader Tanrıçası olarak da bilinen

³ George Thomson, *Aiskhylos ve Atina*, Çev. Mehmet H. Doğan, 1.bs., İstanbul, Payel Yay., 1990, s. 53. (Thomson, bir insan öldürüldüğünde klan arkadaşlarının onun öcünü almak zorunda olduğunu söyler. Uygun bir teklifle suç telafi edilemezse, zorunlulukla, bir ödevmişcesine öç almak gerekmektedir.)

⁴ A.e., s. 54-55.

⁵ A.e., s. 55.

⁶ Pierre Grimal, *Mitoloji Sözlüğü*, Çev. Sevgi Tamgüç, 1.bs., y.y., Sosyal Yay., 1997, s. 181.

Moira'lardır.⁷ Yunanca **moira** sözcüğünün sözlük anlamı 'bir pay' ya da 'bölüm'dür. Üç Moira'dan biri olan pay tanrıçası Lakheesis, 'kura çekme işlemiyle elde edilen ya da alınan bir kısım' anlamındaki **lakhos** sözcüğüyle akrabadır. Aynı zamanda **lakhos** sözcüğü, başlangıçta günlük dilde 'bir toprak parçası ya da kiralık bir arazi'yi' betimlemek için kullanılan, sonraları ise 'kura çekmede kullanılan bir odun parçası' anlamında **kleros** sözcüğüyle eş anlamlıdır.⁸ Dorlar, Sparta'yı fethettiğinde toprağı eşit paylara bölüp, ad çekme yöntemi, yani kura ile dağıttıklarında, bu toprak parçalarına **kleros** (ad çekme, kura) adını vermişlerdir.⁹ Platon *Devlet*'te ve *Yasalar*'da bir çok özelliğiyle örnek aldığı Sparta'dan kurayla görev ve toprak dağıtım ilkesini de alır ve kullanır. *Devlet*'in son kitabında yeniden yaşama dönecek olanların ruhları kader tanrıçası Lakheesis tarafından dağıtılmaktadır.¹⁰

Eski Yunan toplumunda bölüştürülmesi veya dağıtılması istenenlerin kura yöntemiyle verilmesi çok önemliydi. Çünkü inanılana göre, kurada dağıtılan hak, Tanrıların istencinden, öte, onların karışamayacağı bir yasa sonucu elde edilmekteydi. *İlyada*'da anlatılanlara göre, bu yol tanrıların bile kendi aralarında sık sık başvurdukları bir yöntemdi. Şöyle ki Kronos oğulları arasında dünyayı bölüştürürken, onu her oğluna uygun olarak üç eşit parçaya böler ve kura çeker. Efsanenin devamında Poseidon'un Zeus'u kendi **moira**'sında kalması için uyardığını görürüz.¹¹ Zeus Tanrı olsa da, kendisine kura sonucu bahşedilenin dışına çıkamaz, çıkmamalıdır.

Kura yöntemi, insanın kendi kontrolü dışında olduğu için ona bir büyü, insanın payını saptıran Moira'ya ya da kader ruhlarına bir başvuru olarak bakılıyordu. Özel

⁷ "Belli bir kişiliğe sahip olmayan Moira, kader kadar katıdır; tanrıların bile dünya düzenini tehlikeye atmadan bozamayacakları bir yasayı temsil eder....yavaş, yavaş... her ölümlü için, doğumundan ölümüne kadar, bütün hayat süresini, bir iplik vasıtasıyla, belirleyen üç Moira, üç kızkardeş fikri geliştirdi. Adları Atropos, Klotho ve Lakheesis olan bu üç kızkardeşin birincisi ömür ipliğini eğiriyor, ikincisi yumak yapıyor, üçüncüsü de ilgilinin ömrü sona erdiğinde, onu kesiyordu." Grimal, a.g.e., Moiralar ya da Moirai maddesi, s.513.

⁸ Thomson, a.g.e., s. 58.

⁹ Alaeddin Şenel, *Eski Yunanda Eşitlik ve Eşitliksizlik Üstüne*, Ankara, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fak. Yay., 1970, s. 39-40.

¹⁰ Platon, *Devlet*, Çev.Sabahattin Eyüpoğlu, M.Ali Cimcoz, 8.bs.,y.y., Remzi Kitabevi, 1995, 617d., s.303.

¹¹ Thomson, a.g.e., s. 59-60.

mülkiyetin büyümesiyle birlikte kuranın kullanımı gittikçe daha sınırlanır oldu. Moira'nın halk arasındaki kullanımı da buna göre anlam ve yer değiştirdi: "Moira'lar her insanın yaşamdaki payını saptayan Tanrıçalar haline geldiler."¹² Platon'un *Yasalar* adlı diyalogunun genelinde, ikinci ideal devletin kuruluşunda, işbölümleri sık sık kura yöntemiyle saptanmaktadır. Yukarıda da örneklerini gördüğümüz kura yönteminin kullanımı 'eşitler arası' görevlerin, ödüllerin ve malların dağıtım ve paylaşımıdır. Bu geleneğe Platon'un sadakatle bağlı olduğunu görebiliriz. Moiralar, kısaca ilkel kabileye özgü ekonomik ve toplumsal işlevlerin bir simgesi olarak yiyeceğin, ganimetin, toprağın paylaşılmasında ve klanlar arası işbölümünde kullanılmıştır.¹³

Moiralar aynı zamanda Yunan mitolojisindeki üç Horalar'ın kız kardeşleridirler. Themis (Tanrısal Adalet) ve Zeus'tan olan bu üç kız kardeş, mevsimlerin Tanrıçalarıdır ve adları Eunomia (Disiplin), Dike (İnsancıl Adalet)¹⁴ ve Eirene'dir (Barış). Horalar çifte görünüşlüydüler: Doğa'nın tanrıçaları olarak, bitkilerin hayat döngüsünü yönetiyorlardı; düzenin Tanrıçaları (Themis'in kızları) olarak da, topluluğun devamlılığını sağlamaktaydılar.¹⁵

Görüldüğü gibi Themis ve Dike her ikisi de Yunan mitolojisinde Adalet Tanrıçaları olarak görülmektedirler. Themis tanrısal otoriteye dayanır. Aristokratlar yönetme ilkelerini meşrulaştırmak için Tanrı soylu olduklarını her fırsatta dile getirirler. Dolayısıyla Themis'in adaleti aristokratik yasalara ve geleneklere dayalı bir adalettir. Demokratik düşünüşün başlatıcılarından sayılan Hesiodos, Themis yerine Dike tanrıçasını eserlerinde yüceltmıştır. Polis gelişmeye başladıkça Themis yerine daha demokratik anlamlar taşıyan ve insancıl adaleti temsil eden Dike önem kazanmıştır.¹⁶ Themis polis öncesi kahramanlık çağının aristokratik unsurlarını, Dike

¹² A.e., s. 64-65.

¹³ A.e., s.72.

¹⁴ Edith Hamilton, *Mitologya*, Çev.Ülkü Tamer, 8.bs., y.y., Varlık Yay., 1996, s.22.

¹⁵ Grimal, a.g.e., s.298.

¹⁶ Alaeddin Şenel, *Eski Yunanda Siyasal Düşünüş*, Ankara, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fak. Yay., 1968, s.19.

ise polis düzeninin hukuk ve toplumsal kurallarını ifade eden karakterler almışlardır.¹⁷

Hmeros destanlarından *Odyseia*'da, Themis'ten insanların derneklerini (halk meclislerini) toplayıp dağıtan Tanrıça olarak söz edilir. Fakat burada bahsedilen halk meclisleri, demokratik olmadığından adalet anlayışı Themis'e atfedilen aristokratik karakterdedir. Çünkü bu meclisler, aristokratların halkın nabzını yokladığı ve halktan destek almak için kurdukları danışma meclisleridir.¹⁸

Dikē, Hmeros destanlarındaki kullanım şekline dolayısıyla, sonraları özel bir anlam kazanmış ve düzenleyici ilke olarak kabul edilmiştir. **Dikē**, tam anlamıyla kavramsal terimlere başlangıçta çevrilemeyen; fakat bizim Homerik 'adalet' olarak neye işaret edebileceğimizin modelini veren bir kelimedir. Destanların genel havasında sözcüğün kullanımı didaktik gibi görülmekle beraber *İlyada*'da kanuni, *Odyseia*'da ahlaki bir düzenleyici ilke olarak örneklendiği sonucuna sahip olabiliriz.¹⁹ Sözlü geleneğin bu en gözde destanlarının yazılı olmamaları ve söylenişten söylenişe değişimleri kavram olarak **dikē**'nin Hmeros yazınında belirememesine neden olarak gösterebilir. Homerik kullanımda kavramsal anlamdaki **dikē**'ye rastlanmaz,²⁰ ancak Moiralar ve Erinyslerin kendileri gibi önceleri mitolojik bir öge olan Tanrıça Dike ile ilişkisi, bizlere kavram olarak onun gelişimini ve dönüşümünü göstermesi bakımından ilginçtir.

Agamemnon, Akhilleus'un **moira**'sını elinden aldığı için pişmanlık gösterdiğinde bu kötü davranışını, Zeus'un, Moira'nın ve Erinys'lerin kötülüğüne bağlar. Hmeros sonrası dönemde Moira çoğunlukla bu anlamda Dike'yle yer değiştirir. Agamemnon ve Menelaos, Aias'ın cesedinin gömülmesini reddedince ölünün bir yakını lanet yağdırır onlara. Zeus'u, Erinysleri ve Dike'yi çağırır. Aynı serzenişi, Aiskhylos'un eseri *Oresteia*'da, çocukları tarafından dövülen ana babaların

¹⁷ A.e., s.20.

¹⁸ A.e.

¹⁹ Havelock, a.g.e., s.13.

²⁰ A.e.

Dike'nin adına, Eriny'slerin tahtlarına haykırımlarında görürüz. Bu örnekler, Dike'ye yüklenen anlamın daha önceleri Moira'ya ait olduğunu ve her ikisinin de işlevsel olarak Eriny'slerle ilişkili olduğunu ortaya koyuyor. Bu şekilde bir kullanımın nedeni: "Moira ya da Dike insan davranışlarına konmuş yerleşik payların ya da sınırların aşılmasına, bozulmasına kızdıkları halde suç işleyenin gerçek cezalandırılmasını Eriny'sler aracılığıyla yerine getiriyorlar."²¹ Yani Moiralar ne yapılacağına karar veriyor, Eriny'slerse bu kararların yerine getirilmesine bakıyorlar.²²

İlyada'da anlatılan Troya savaşının, namus uğruna yapıldığı söylene de, seferin amacı yağma ve çapuludur. Bu tarz seferler ayıp sayılmayıp aksine ataların yaptıkları kahramanlıklar ve yiğitlikler olarak görülmüştür. Akhilleus'un en büyük şikayeti bu ganimetlerin eşit olarak bölünmemesi ve doğru bir dağıtımın yapılmamasıydı.²³ Burada göreceğimiz gibi, ganimetin eşit dağılımı ancak kura yoluyla olur. Çünkü savaşa katılan feodal beyler, itibar ve şan yönünden eşittirler. Üst tabakadaki bu eşitler arasında uygulanabilecek en doğru yöntem kuradır. Fakat Agamemnon diğer feodal beylerle eşit olmasına rağmen eşitler arasında birincidir. Akhilleus'da tam bu noktada karşı çıkar; ganimetin en iyi payını Agememnon almaktadır. Bu açık biçimde bir haksızlıktır.²⁴ *Odyseia*'da ise Odysseus yaptığı yağmaların çokluğu ile öğünürken, her fırsatta ganimeti nasıl adaletli, eşit dağıttığını anlatır.²⁵

Homerostan destanlarında, yukarıda da kısa bir biçimde değinildiği gibi aristokrasinin uzun bir övgüsü yapılıır. Eşitler arasındaki 'daha eşit' Agamemnon bu özelliğini, feodal bey olma ve yönetme hakkını soyunu Zeus'a kadar dayandırarak meşrulaştırır. "...değneği, yasaları verdi Zeus senin eline"²⁶ Agamemnon ve diğer feodal beylere, siyasal iktidarın sembolü değnek muhtelif Tanrılar tarafından

²¹ Thomson, a.g.e., s.75.

²² A.e.,

²³ Şenel, Eski Yunanda Eşitlik ve Eşitsizlik Üstüne, s.36.

²⁴ A.e., s.37.

²⁵ A.e., s.56.

²⁶ Homeros, *İlyada*, çev.Azra Erhat, A.Kadir, 16.bs., Can Yay., 2004, IX 98, s.223.

bahşedilmiştir. Tanrılardan atalara, atalardan oğullara geçen bu hak, yasaların değişmez ve tanrısal kurallar olduğu şeklindeki inancın ilk izidir.²⁷ Bu fikri izleyen dize ise şöyledir:

“...krallık yetkisi Zeus’tan gelir.
Akıllı Zeus kralları sever”²⁸

İlyada’da aristokratik sınıf ve halk arasındaki ayrımı belirleyen, asillerin doğuştan yönetme ilkesine sahip olduklarına inanılmasıdır. Çoğunluğun yerine azınlık olan asillerin yönetmesi gerekliliği şu bakımdan elzemdir:

“Her kafadan bir ses çıkarsa iyi olmaz
bir tek baş olmalı, bir tek kral”²⁹

Odysseia’da, asil ve avam ayrımı yapmayan Tanrıların haksız işlerden hoşlanmadığı ve doğruluk ile dürüstlüğü karşılığının bir gün verileceği söylenir.³⁰

Eski Yunan siyaset felsefesinde sıklıkla karşılaşacağımız ve bazı siyasi oluşumların da nedeni olacak olan azlığın iyi; çokluğun kötü ve bayağı olduğu fikri Homeros destanlarının genel havasında mevcuttur. Homeros destanlarında adalet bu yüzden daha çok aristokrat sınıf tarafından temin edilen ve bir yol, bir görenek, uygun bir şey ve bir iki pasajda da bir yargı anlamında kullanılan bir sözcüktür.³¹

2. Hesiodos

Hesiodos’un şiirleri incelenirse onun tekniğinin Homeros’a benzediği görülebilir. Fakat çok temel farklılıklarda mevcuttur ve en temel olanı ise Hesiodos’un yazı dilini kullanmasıdır.³² Hesiodos yazılı şairlerin ilklerinden biriydi

²⁷ Şenel, a.g.e, s.49.

²⁸ Homeros, a.g.e., II 197-198, s.95.

²⁹ A.e., II 203-204, s.95.

³⁰ Homeros, *Odysseia*, Çev. Azra Erhat, A.Kadir, 14.bs., Can Yay., 2003, XIV 83, s.228.

³¹ Thomson, a.g.e., s.185.

³² Havelock, a.g.e., s.193.

ve Homeros'u sadece dinlemiyor aynı zamanda okuyabiliyordu da.³³ Hesiodos (M.Ö. 7.yy) zamanında Kahramanlık çağı son bulmuş, polis sosyal düzenine geçiş başlamıştı. Homeros'un dizelerinde savaş ve yağma ekonomisi sonucu yüceltilen erdemler olan 'yiğitlik' ve 'kurnazlık' yerini, tarım ekonomisinin belirmesiyle Hesiodos'un öğütlediği 'çalışkanlık' ve 'adalet' erdemlerine bırakmıştır.³⁴ Ayrıca Homeros'un destanlarında yüceltilen bireysel atılışların ve kahramanlıkların yerini 'ölçülülük' erdemi alır. Hesiodos, kardeşine verdiği öğütlerde, taşkınlığı\azgınlığı (hübris) engelleyen ölçülülüğü yüceltir ve ön plana çıkarır.

"Ama sen Perses, doğruluktan yana ol,
Aşırılığa kaptırma kendini.
Biz zavallılara iyi gelmez aşırılık,
Büyükleri bile yıpratır azgınlık,
Başlarına bela geldi mi, ezilirler altında.
Doğru işlerden yana gidendir güzel yol,
Haklı kazanır önünde sonunda,"³⁵

Hesiodos'un *İşler ve Günler* adlı eserinde çokça kullanılan kavramlar olan mücadele, iş ve aile, şiirin içinde yaygın olarak geçmektedir. Ancak **dikē** kavramı, başlangıçta bize şairin kendisiyle ileride ilgilenmek istediğini gösteren bir kaç yer hariç, belirli bir alanda toplanmıştır. Yaklaşık sekiz yüz dizenin içinde yüz satırdan az uzunlukta kendine ait bir konusu ve kimliği olan başka bir şiir vardır ve bu bölüm özel olarak bir sözcükle, **dikē**'yle ilgilidir.³⁶ Fakat Hesiodos'un, Homeros'tan alarak modernleştirmeye çalıştığı **dikē**, yine de yazı öncesi toplumda kullanılan **dikē**'dir.³⁷ **Dikē**, Hesiodos'un şiirlerinde değişik bağlamlarda kullanılır. Hesiodos özellikle Homerik olan **dikaos** (doğru), Homerik olmayan **adikos** (doğru olmayan) ve kendisinin uydurduğu **ithu-dikēs** (yüksek ahlaka sahip kişi) sıfatlarını kullanmaktadır.³⁸

³³ A.e., s.14.

³⁴ Şenel, Eski Yunanda Siyasal Düşünüş, s.82; Şenel, Eski Yunanda Eşitlik ve Eşitsizlik Üstüne, s.77.

³⁵ Hesiodos, *İşler ve Günler*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, Azra Erhat, Hesiodos Eseri ve Kaynakları, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1977, 210-220, s.149.

³⁶ Havelock, a.g.e., s.194.

³⁷ A.e., s.216.

³⁸ A.e., s.194.

Bunlarla beraber Hesiodos **dikē** ve **hūbris** (aşırılık\azgınlık hatta ölçüsüzlük anlamında da kullanılır.) arasındaki farkı ortaya koyar. Ancak Hesiodos **hūbris**'i icat etmekten çok onu varolan bir ahlaki öncülden çıkarmıştır.³⁹ Şiirlerinde bunun en belirgin kullanıldığı yer; Hesiodos'un kardeşiyle olan miras davasında, kendisi haklı olduğu halde kardeşinin rüşvet vermesi sonucu davanın aleyhine sonuçlanmasından dolayı, hediye yiyici beylerin (rüşvet alanların) adil davranmamalarını isyan etmesidir.⁴⁰

Hesiodos'da, Homeros destanlarında ve sözlü gelenekte rastladığımız Tanrıça Dike'yle yeniden karşılaşırız. Homeros aristokratik geleneğin ve yasalarının simgesi olan tanrıça Themis'e daha çok önem ve yer verir. Hesiodos'da Zeus'un sağ yanında oturan Dike, asillerin haksız ve kötü davranışlarından onu haberdar eden soyut bir adalet fikriyle kişileştirilmiş bir tanrıçadır. Dike'nin sözcük olarak Hesiodos'taki kullanımı, Homerik kullanımının bir uzantısıdır. Fakat bu baskı altındaki köylüler tarafından yapılan bir uzantıdır. Orfeusçu yazılarda ve Solon'un şiirlerinde, Dike, Zeus'un tahtının yanı başında yeniden ortaya çıkar. Dike'nin bu tarz kullanımının nedenleri; Orfeusculuğun halk tabakasında yaygın bir inanış olması ve Solon'un köylülere karşı reformcu tavrıyla açıklanabilir.⁴¹

Demokrasinin gelişmesiyle Dike ayrıcalıklı konumunu devam ettirecektir.⁴² Çünkü Dike, asil ya da avam, herkese adaletle davranılmasını ister; dolayısıyla 'hukuki eşitlik' fikrini içerir.⁴³ Hesiodos'un şiirlerinin genelinde, servet veya asalet eşitsizliğinin düzeltilmesi gerektiğine dair fikirlere rastlanılmamasına karşın, kardeşiyle olan davasını da örnek olarak alırsak serzenişlerinde yine de yasalar önünde eşitliği dilediğini görürüz. Hesiodos, ekonomik başarı için **dikē**'yi kullanır. O **dikē**'nin kabulünü kendi mal tartışmasında anlaşmazlığı halledebilecek gerekli bir koşul olduğu için ister.⁴⁴ Çalışmak erdemini yüceltmesinin nedeni, servetin haksız

³⁹ A.e., s.195.

⁴⁰ Şenel, Eski Yunanda Eşitlik ve Eşitsizlik Üstüne, s. 77.

⁴¹ Thomson, a.g.e., s.186-185.

⁴² Şenel, Eski Yunanda Siyasal Düşünüş, s.84.

⁴³ Şenel, Eski Yunanda Eşitlik ve Eşitsizlik Üstüne, s.81.

⁴⁴ Gagarin, a.g.e., s.186.

yollarla değil aynı zamanda doğru bir yolla edinebileceğini vurgulamasıdır. Hesiodos kendi başına gelen haksızlıkların iziyle insanlar için hak ve adaletin önemini vurgulamaya çalışıyor. Hesiodos, servet ve asalet yoluyla elde edilen gücün farkındaydı. Bu gücün üstünde bulunan, objektif kurallara ihtiyacı vardı. Bu yüzden yasaların herkesten daha üstün olduğu ve insanların yasaların karşısında eşit olduğu bir durum şikayet ettiği eğriliği ortadan kaldıracaktı. ‘Hak kudretlinindir’⁴⁵ ilkesinin yol açacağı kötülükleri zaten tecrübeyle anlamıştı. Ona göre hak, tanrının bir armağanı olarak insanların tümüne verilmişti. Nasıl doğada güçlü olan zayıf olanı yok edip birliksizliğe ve düzensizliğe gidiyorsa, insan yaşamında bunu engellemesi gerekir.

“Ey Perses, beni can kulağıyla dinle ,
Haktan yana ol, zorbalığı sil kafandan.
Budur buyruğu Kronosoğlunun insanlara.
Madem hak nedir bilmezler,
Kemiredursunlar birbirlerini
Balıklar, yırtıcı hayvanlar, kanatlı kuşlar. ”⁴⁶

Hesiodos hangi koşullar altında olunursa olunsun, ahlaklı davranılması gerektiğini söyler. Zamanı beş çağa bölerek anlattığı Altınçağ efsanesinde hakça ve doğru davranmayan insanların nasıl soysuzlaştığını anlatır. Onun zamanı demir çağıdır ve daha kötüye gidilirse, Zeus’un insanları yok edeceğini söyler. Bu soysuzlaşmayı şöyle anlatır: Kimse birbirini saymayacak, atalara saygı duyulmayacak, güçle hak alınacak ve doğru olana değer verilmeyecektir. İnsanlar eğri sözlerle yanlışların doğru olduklarına ant içeceklerdir. Böyle bir düzende her şey güç ile gasp edilir ve adalete uyulmaz.⁴⁷

Platon’da da rastlayacağımız eski zamanların iyi, doğru ve bozulmadan uzak olduğu dönemlere duyulan özlem Hesiodos’da mevcuttur. Hesiodos adaleti, daha sonra Platon’un da yapacağı gibi, eski ideal zamanlarda görülen düzenin devamlılığı için bir koşul ve zorunluluk olarak görür. Fakat bir noktada bu yorumu daha anlaşılır kılmak gerekir. Hesiodos adaleti kendisi, özü için istemez onu bir amaç olarak

⁴⁵ Hesiodos, a.g.e., 202-236, s.149-150.

⁴⁶ A.e., 270-280, s.151.

⁴⁷ A.e., 109-201, s.146-149.

görmez, o **dikē**’yi yargı sisteminde mal anlaşmazlıklarını çözmek için barışçı ve adil bir araç olarak ister.⁴⁸ Platon ise **dikaioṡnē** kendi özü için istenir bir durumda gösterir.

B. Yedi Bilgeler Ve Ölçölülük Kavramı

M.Ö.7.ve 6. yy’larda yaşamış, çoğu devlet adamı olan Yedi bilgeler, özlü sözleriyle Eski Yunan’daki polis düşünce hayatının temsilcileriydi. Sayıları yirmiye kadar ulaşmakla beraber, kutlu kabul edilen yedi rakamına istinaden yedi kişi olduklarına karar kılınmıştır.

Eski Yunan kabile toplumlarında, topluluğun varlığını sürdürebilmesi için temeli işbirliğine dayalı demokratik bir sistem vardı. Toplumdaki tek eşitsizlik kişinin kendi değeriyle kazandığı fazladan saygınlıktı. İlk dönemlerden beri, Yunan atasözlerinin öğütte sözü geçer kıldığı, topluluğun yaşlı ve saygıdeğer üyeleri idi.⁴⁹ Uzun bir tarihsel dönemde çeşitli görevleri ve yaşadıkları yerleri ve en önemlisi siyasi fikirleri farklı olan bu insanların ortak paydası ölçölülüğü öğütlemeleridir. Bu cümle aynı zamanda bir sorudur da; ‘Neden insanlardan bu kadar ısrarla ve tekrarlar ölçülü olmaları istenmektedir?’ Bunun siyasi ve ekonomik nedeni; toplum dinamiklerinin değişmesidir. Aristokratların karşısına gelişen deniz ticaretiyle beraber en az onlar kadar güçlü bir orta sınıf çıktı. Bu sınıf ekonomik zenginliği aracılığıyla aristokratların tekelinde bulunan siyasi yönetimden pay almak istiyordu. Zaman zaman alt sınıfla birleşip aristokratlara karşı geldiler. Taraflar arasındaki gerilimin en yüksek seviyeye çıktığı zamanlarda, bu bilgeler her iki tarafa da ölçülü ve ılımlı olmalarını öğütlediler. Bu öğütler daha sonra Yunan ahlak ve siyaset felsefesinin önemli yapı taşlarından biri sayılacaktır.⁵⁰

Yukarıda ki soruyu unutmadan verilebilecek diğer bir cevap ise: Bilinçli bir ruh eğitimin ürünü ve Yunan sanatının ayırıcı özelliği, hayranlıkla karşılanan ‘karar

⁴⁸ Gagarin, a.g.e., s.186.

⁴⁹ Thomson, a.g.e., s.34.

⁵⁰ Şenel, Eski Yunanda Siyasal Düşünüş, s.95.

ölçü' düşüncesinin önemidir.⁵¹ Diğer bir çok kavram gibi felsefe problematiğine katılmadan önce ölçülülük de (*sōfrosünē*) kabile sisteminde ve sözlü gelenekte değişik biçimlerde kullanılmıştır.

Yedi bilgelerden biri sayılan kanun koyucu Atinalı Solon, böyle bir ortamda tarafları uzlaştırmak amacıyla yeni yasalar yürürlüğe koydu. O, şiirlerinde her iki tarafı da memnun ettiğini, herkese hak ettiğini verdiğini söyler. Halkı dört sınıfa ayırarak, önceden siyasal haklara sahip olabilme kıstası olan asaletin yerine servet kıstasını koyar.⁵² Solon siyasal hakları kalıtımsal haklar olmaktan çıkardığı gibi, halk meclisini de bütün sınıflara açtı, halkın borçlarını affetti ve borç köleliğini kaldırdı.⁵³

Solon yasaların üstünlüğünü savunmuştur. Onun zamanında başa geçen tiran Peisistratos'un yasa yoluyla hakim olmadığı için halkı ezeceğini ve köle yapacağını söyler. Çünkü bir tiranı haksız eylemlerinde durduracak bir üst kurum yoktur. Solon Hesiodos'da da gördüğümüz, yasaların kişiden neden üstün olması gerekliliğinin farkındaydı. Solon 'haksızlığa uğramayanlar' da 'haksızlık görenler kadar öfke duydukları takdirde' insanların haksızlık yapmaları için bir neden olmayacağını söyler. Yurttaşlara hoş gidenin değil iyi olanın öğütlenmesini istemiştir. Herkesin adalet ve eşitlikten yararlandığı bir yerde yaşamayı uygun bulacağını söylemiştir.⁵⁴

Ölçü ya da **metron**'la ilgili atasözü olmuş ünlü öğretici Homeros şiirlerinde görülmez. Buna en yakın şey, Poseidon'un Zeus'a kendi **moira**'sı içinde kalması uyarısını yaptığı pasajda bulunur; ama genelde **moira**'nın anlattığı şey, toplumun her üyesinin, emeğinin ürünündeki paydan kesin yararlanma hakkıdır.⁵⁵ "**Metron** fikri yeni bir kılık içindeki **moira**'dır –ama vurgu, anlamlı bir biçimde olumsuz yöne kaymıştır: bu kadar ve fazlası yok."⁵⁶

⁵¹ Walther Kranz, *Antik Felsefe*, Çev. Suad Y.Baydur, 2. bs., Sosyal Yayınları, 1994., s.20.

⁵² Şenel, a.g.e., s.97.

⁵³ Şenel, *Eski Yunanda Siyasal Düşünüş*, s.98.; Aristoteles, *Atinalıların Devleti*, Çev. Suat Yakup Baydur, y.y., Cumhuriyet, 1998, s.18-21.

⁵⁴ Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, Çev. Candan Şentuna, 1. bs., İstanbul, YKY, 2003., s.33-34, 36.

⁵⁵ Thomson, a.g.e., s.102.

⁵⁶ A.e., s.103.

Homeros şiirlerindeki sözcük bir ölçü aleti ya da belli miktardaki mısır, yağ ya da şarap anlamında kullanılır. Toprak sahibi aristokratlara, yönetimi altındaki serf ürettiğinden bir miktarını vermek zorundaydı. Efendi ne fazlasını isteyebilir, serf ne de daha azını verebilirdi. Tarım ekonomisine dayalı bu yaptırımlar zamanla ahlaki ilkeler olarak topluma yansımaya başlar. Pindaros'a atfedilen Delfoi tapınağını üstündeki yazıda 'Kendini bil' yazmaktadır. Bu söz kişinin bir ölümlü olarak sınırlarını bilmesi ve çok yükseğe göz dikerek, tanrı olma yollarını arayarak kutsal cezayı çağırmaması anlamına gelmektedir. Bütün tutkulu arzuların tehlikeli ve cezaya layık olduğunu söyleyen bir görüştür bu.⁵⁷ Erinysler, aynı zamanda toplum içindeki bu tarz ölçsüzlüğü de cezalandırmaktadırlar.

Ölçülülüğün (*sōfrosūnē*) ilk izine Hesiodos'ta rastlıyoruz. Bu kavram, önceleri Hesiodos'ta aristokratik taşkınlığa\azgınlığa (*hūbris*) karşı öne sürülmüş bir değer, sonraları Solon devrinde aristokratlar ve halk kutuplaşmasında, iki aşırı kanada da orta yolu öğütleyen bir slogan, ve nihayet demokrasinin aşırı eğilimlerine karşı, aristokratların halkı dizginlemek için öne sürdükleri bir ahlak kuralı olarak kullanılmıştır.⁵⁸

Diğer bilgelerde de özellikle ölçülü davranmayı, ılımlı olmayı öğütleyen bir çok fikir bulunmaktadır. Filozof ve bilge Miletoslu Thales ölçülü olmayı ve kendine hakim olmayı öğütler. Lindos'lu Kleobulos'a göre en iyi şey ölçü ve bu yüzden hazza hükmetmeli, gevezelik yerine dinlemeyi sevmeli ve çocukları eğitmelidir. Ispartalı Khilon, tutkuya hakim olmayı, yasalara uymayı ve haksızlığa uğranıldığında barış, hakarete uğranıldığında öç almayı salık veriyor.⁵⁹ O aynı zamanda hayatı boyunca yasalara uygun davrandığını sadece bir hareketinin yasalara uygun olup olmama bakımında onu şüphelendirdiğini söyler.⁶⁰

⁵⁷ A.e.

⁵⁸ Şenel, Eski Yunanda Eşitlik ve Eşitsizlik Üstüne, s.81.

⁵⁹ Kranz, a.g.e., s.24.

⁶⁰ Diogenes Laertios, a.g.e., s.38.

Lesbos'lu Pittakos başkasında hoş görülmeyeni kişinin yapmamasını gerektiğini söyler.⁶¹ Ona göre, en büyük iktidara sahip olan yasadır.⁶² Priene'li Bias' çok dinlemeyi, az konuşmayı ve iyi şeyler yapıldığında bunun tanrılardan geldiğine inanmayı öğütler.⁶³ İnsanlara bilgeliği sevmeyi ve yaşamları boyunca onu yanlarından ayırmamayı tavsiye etmiştir. Çünkü bilgelik diğer her şeyden daha sağlamdır. Bias ayrıca, insanların çoğunun kötü olduğunu da söylemiştir.⁶⁴

Korinthos'lu Periandros'un bilge bir tiran olduğu söylenmektedir. Güven içinde tiranlık yapmak isteyenlerin korunma aracının silah değil iyi niyet olduğunu ve demokrasinin tiranlıktan üstün olduğunu söyler. Suç işleyenlerle beraber suç yolunda olanlarında cezalandırılması gerekliliğine dikkat çeker.⁶⁵ Bahtlılıkta ölçülü olmayı, bahtsızlıkta ise düşünceli olmayı öğütler.⁶⁶

Yedi bilgelerde doğruluğun kullanımıyla ilgili özel durumlara rastlayamayız. Polisin kuruluş aşamasında, zıtlıkların uyuşması için alınan önlemlerin toplamı olan bu fikirler özellikle alt sınıflar arasında yaygın olan orfeuşçu gelenekte önemsenmez. Çünkü aristokrat ahlak yasasının devamı ve teminatı olarak sunulan ölçülü olma, elindekiyle yetinme anlayışıydı. Orfeuşçu gelenekte tüm yaşamın, çaba ve savaşım olduğu ve daha fazla istemenin acizlik ve haysiyetsizlik olmadığı söyleniyordu. Orfeuşçuların amaçlarını dile getirdikleri sınıf için, yaşam zaten bir savaşımdaydı ve zıtlıkların uyuşması gerekiyordu. Çünkü hiç bir şeyin fazlasını istememeleri öğütlenen halk sınıfı için bir üst sınır konulurken [Aristokratik sınıf kadar yükselemezsin!] alt sınırı belirleyen bir şey yoktu.⁶⁷

⁶¹ Kranz, a.g.e., s.24.

⁶² Diogenes Laertios, a.g.e., s.40.

⁶³ Kranz, a.g.e., s.24.

⁶⁴ Diogenes Laertios, a.g.e., s.44-45.

⁶⁵ A.e., s.48. [Kleisthenes zamanında Ostrakismos mahkemeleri bu tarz bir düşünce için doğmuştu. Tiran olma yolunda ilerleyenlerin bu eylemlerini gerçekleştirmelerini engellemek için halka kimlerin tiran olabilme ihtimalinin olabileceği sorulduktan sonra, altı bin kişi tarafından ismi çanak parçacıklarına yazılanlar, on yılığına Atina'dan sürülüyorlardı. Bu ceza bir nevi demokrasinin teminatını sağlamıştır. Alaeddin Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, 8.bs., Ankara, Bilim ve Sanat Yayınevi, 1999, s.119.]

⁶⁶ Kranz, a.g.e., s.24.

⁶⁷ Thomson, a.g.e., s.194-195.

Dike bu esnada yeniden ortaya çıkar. Hem orfeusçu geleneğin hem de daha sonraları demokrasinin yaygınlaşmasında, Dike'nin Tanrıça Themis'in yerine geçmeye başladığını söylemiştik. Homeros zamanından beri, **dikē**, toplumun sınıf yapısı tarafından dikte edilen sınırların ihlali ve bu ihlal için tazminat ödemesiyle bağlantılıydı. Aristokratik sınıf bilincinin çökmesiyle **dikē** topluma yaygın, tüm yurttaşlara eşit şekilde uygulanabilir ve Zeus tarafından garanti altına alınmış bir şey olarak görülmeye başlandı. İçinde yeni **dikē**'nin de yürürlükte olduğu sınırlar artık yazılı yasalar aracılığıyla belirleniyordu, ve yeni bir soyut terim **dikaïosünē** 'doğruluk' (**rightousness**), yasaların sınırlarına uyan ve böylece 'doğru' (**dikaïos**) olan insanın ahlaki niteliğini tanımlamak üzere kullanılmaya başlandı.⁶⁸

Dikē kavramına ait bu bilgiler tezin ana konusuyla ilgili şu soruyu akla getirebilir: 'Platon hem soyunun dayandığı temeller olarak hem de fikirleri açısından aristokratken, açılımını aristokrasiye karşı geliştiren **dikē** kavramını felsefesinde neden ve hangi anlamlarda kullanmıştır ?' Bu sorunun cevabı III.bölümde verilecektir.

C. Presokratikler

Felsefe öncesi dönemde **dikē**'nin kullanılışı bir kavram olarak karşımıza çıkmaz. Destan ozanları ve anlatıcıları, anlatmak istediklerini desteklemek amacıyla kişileştirilmiş bir **dikē** figürünü kullanırlar. Presokratiklerle beraber mitolojiden felsefeye geçiş başlamış olsa da bu tamamen bir kopuş olmamıştır. Çünkü bu ilk filozofların çoğu, öğretilerini daha iyi anlatabilmek kaygısı ve kurtulamadıkları güçlü geçmişlerinin etkisiyle mitolojiden ve onun ürünlerinden yararlanmışlardır.

Bu bölümde inceleyeceğimiz filozoflarda kullanılan **dikē** kavramı, yarı mitolojik yarı felsefi motiflerle süslenmiş olarak karşımıza çıkacaktır. Öncelikle,

⁶⁸ F.E.Peters, *Greek Philosophical Terms*, 2. bs., New York, New York University Press, 1974, **dikē** maddesi, s.38-39.

filozofların öğretilerinin **dikē**'yle olan ilişkileri ele alınmış, eğer mevcutsa, siyasi görüşleri içindeki yeri incelenmiştir.

1. Miletos Felsefesi

İyonya'da toprağın verimli olması, halkın deniz ticaretiyle zenginleşmesi ve uzak ülkelerin farklı coğrafyalarını ve kültürlerini tanıma fırsatı bulmaları, o zamana kadar rastlanılmamış bir şeyi ortaya çıkarttı. Felsefi düşünüşün ilk izleri, bu değişimin yaşandığı ortamda kuvvet buldu. Fakat hem fikren hem de elde edilen artı değerle zenginleşen orta sınıf, aristokratlara ait mevcut yasalar ve değerlerle kendini açıklayamadılar.

Tüm bu bileşimlerin doğrultusunda, İyonya'da, çoğunlukla filozofların ilki olarak nitelendirilen, Thales (M.Ö. 624-545) evreni ve oluşumunu mitolojik motiflerle değil de, felsefi gerekçelerle açıklamıştır. Thales ve ardıllarının cevap aradığı temel soru, değişme sorunuydu. Dünya bu duruma nasıl geldi? Alemin aslı, ilk maddesi (**arkhē**) nedir? O dönemde, pek çok dini yanıtın verilebileceği bu sorulara, Thales, seküler diyebileceğimiz bir yanıt vermiştir. Mitolojideki düzenin içerdiği zenginliğe ve farklılığa karşıt olarak, evrenin ilkesini tek bir şeye, bir maddeye indirgemıştır: su.⁶⁹ Thales ile beraber, felsefe-bilim olarak isimlendirilebilecek edim, bir şeye hizmet edebilmek amacıyla değil, kendisi için elde edilen bir şey olmak gibi, teorik amaçlı bir anlam kazanmıştır.

Miletoslu filozoflar evrenin düzenini veya ilkesini açıklamaya çalışırken doğa olayları üzerinden akıl yürütüyorlardı. Thales, çevresinde gördüğü çokluğun belli bir maddeden, Anaksimandros (M.Ö. ?-547) ise fiziksel evrenin, sonsuz, niteliksel olarak belirsiz bir şeyden, hareket yoluyla meydana gelmiş bir takım maddelerden oluştuğunu düşünüyordu. Anaksimandros, madde bakımından tam beliremeyen, bu öncesiz ve sonsuz şeye **apeiron** (sınırsız-şey) demiştir.⁷⁰

⁶⁹ Kranz, a.g.e., A 12, s.29.

⁷⁰ A.e., s.31.

Dikē'nin felsefi bağlamda ilk kullanılışı, Anaksimandros'un mevcut şu fragmanında ortaya çıkar:

"Şeyler nereden meydana geliyorsa yok oluşları da suçluluklarına göre aynı yerde vuku bulur. Çünkü bunlar zamanın verdiği karara göre karşılıklı olarak suçlarının cezasını ve kefareti öderler."⁷¹

Karşıt olan elementlerin, yaratılış ve yok oluş süreci sırasında karşılıklı ihlalleri için, birbirlerine bedel (*dikē*) ödemeleri gerekir. Burada ihlal edilen, insana ait toplumsal sınırlar değil; *kosmos* olarak görülen dünyanınkilerdir.⁷² Dünya düzeni farklılaşma yoluyla meydana gelmişse, benzeşim yoluyla da yok olur. Bu maddeler hiç durmadan birbirlerine saldırıyor, sonuçta içinden çıktıkları farklılaşmış birinci madde içinde emilmek yoluyla kimliklerini yitiriyorlardı.⁷³ Anaksimandros, bir zıttın ötekine saldırısını haksızlık olarak tanımladığına göre, haklılığa ve adalete her zıttın kendi olarak kaldığı bir durum olarak bakıyor olması gerekirdi. Eğer bir zıttın ötekine saldırısını bir 'haksızlık' olarak ele almışsa; o halde her ikisine de haklı gelen bir noktanın varlığına inanmış olması da gerekirdi. Bununla birlikte bunu saptayamamıştı. Onun her ikisine de haklı gelen bir nokta olduğuna inandığına değin bir kanıt yok. Zaten bu ortalama öğretisi sonraları Solon tarafından ortaya atılmıştır.⁷⁴

Fakat Anaksimandros'un 'cezayı ödeme' için kullandığı terim ayrıntılı incelenirse bunun, Eski Yunan kabile toplumlarında adam öldürme için tazminat ya da bedel vermek anlamında davalar için kullanıldığı görülmektedir. Bu, Anaksimandros'un bir maddenin başkasına saldırışı görüşünü, rakip klanlar arasında kan gütme ya da kan davası terimleriyle anlatmaktadır.⁷⁵

⁷¹ Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe I*, çev.Oğuz Özgül, İstanbul, Kabalcı Yay., 1994, fr.12 A 9., s.71.

⁷² Peters, a.g.e., *dikē* maddesi, s.39.

⁷³ Thomson, a.g.e., s.107.

⁷⁴ A.e., s.249.

⁷⁵ A.e., s.108.

Peki Anaksimandros'un arkhe olarak önerdiği **apeiron** ile bu fragmanda kullanılan **dikē** arasındaki ortak ilişki nedir? Büyük bir olasılıkla fragman, insanlar arasındaki yasal süreçlerden örneklenmişti ve o süreç *İlyada*'da olduğu gibi karşılıklılık kuralına dayanıyordu. **Dikē**, evreni ve onun süreçlerini **apeiron** gibi kucaklayan kapsayıcı bir ilke değildir, çünkü o süreç içerisinde değişebilen veya takas edilebilen bir şeydir.⁷⁶ Karşıtlar, **apeiron**'a bağlı ebedi devrimin ürünüdür, fakat **dikē** verilen karara göre karşıtların ilişkisini düzenleyendir.

Anaksimandros'un düzyazıyla eser veren ilk kişiler arasında olması **dikē** kavramını, Homeros ve Hesiodos'a göre, daha ayrıntılı ve açıklayıcı bir tarzda incelenmesi gerektiği beklentisini doğurmaktadır. Bununla birlikte, **dikē**, halen felsefi bir kavram ve ilke olarak herhangi bir kullanımdan uzaktır.⁷⁷

Miletos okulunun son temsilcisi Anaksimenes'e (M.Ö.585-525) gelince, onun arkhe sorununa cevabı hava'dır.⁷⁸ Bu cevabın felsefe tarihine katkısını iki şekilde açıklayabiliriz: Nesnelerin değişimini açıklama ve ruh (**psūkhē**). Her şey (ruh da dahil) havadan meydana geliyor ve dağıldığında da tekrar hava oluyordu.⁷⁹ O, hareketin sonsuz olduğunu ve değişiminin de bu sayede meydana geldiğini söylüyordu.⁸⁰

2. Herakleitos

İyonya felsefesinin en son filozofu Herakleitos'un (M.Ö. 540-480) sözcükleri kullanma tarzı, anlam dolu, kinayeli ve sıklıkla birden fazla anlam katmanı verecek şekildedir.⁸¹ Zamanının demokratik yönetimini beğenmediği ve bu yönetiminin temel unsuru olan çokluğu ise anlayışsız, varlıkları ve yoklukları farkedilmez olarak

⁷⁶ Havelock, a.g.e., s.264.

⁷⁷ A.e.

⁷⁸ Kranz, a.g.e., 13 A 5., s.35.

⁷⁹ A.e., B 2., s.35.

⁸⁰ A.e., 13 A 5., s.35

⁸¹ Havelock, a.g.e., s.265.

tanımladığı⁸² bilgisine sahip olmamız, Herakleitos pratik olarak siyasi yaşamdan uzak olsa da siyasi düşünceleri olduğunu öğrenmemizi sağlar. Yazım ve anlatım tarzının karanlık olmasının nedenini de siyasi fikirlerinden çıkarabiliriz: Bunun nedeni, çokluğun kendisini anlamasını istememesidir.

Herakleitos'un **dikē**'yi fragmanlarında kullanışı şu şekilde karşımıza çıkar:

"Güneş ölçülerinin dışına çıkmayacaktır; aksi takdirde **Dike**'nin yardımcıları Erinyes'ler onu tutmasını bileceklerdir."⁸³

"En denenmiş kişinin idrak ve muhafaza ettiği şey (dahi) bir kanıdan(yani, bilgi değildir) öteye gitmez. Ama yalancılarla (destan ozanları) yordakçılarını **Dike** mutlaka yakalayacaktır."⁸⁴

Herakleitos'un bu fragmanlarında Hesiodos ve Solon'da görülen Dike'nin kişileştirilmesi yeniden canlandırılır.⁸⁵ Her ikisinde de kullanılan Dike, felsefi bir kavram olarak belirmese de, felsefi anlam yönünden önemlidir. Herakleitos'a göre Güneşin iki düzeni vardır: geceleri kaybolur ve gündüzleri tekrar ortaya çıkar. Bu gezintiler sırasında güneşin düzeninin bozulduğu veya onun kaybolacağı düşüncesi bizi rahatsız etmez. Çünkü güneş neredeyse Erinyesler tarafından bulunur ve geri getirilir. Bu düşüncenin izlerini Homeros'ta da görürüz.⁸⁶ Dike, kozmik dünyanın yerleşmiş kurallarını yardımcıları Erinyesler aracılığıyla denetler.

Sonraki fragman Herakleitos'un Homeros ve Hesiodos gibi destan ozanlarına ve onların sözlerini toplantılarda aktaranlara saldırdığı izlenimini vermektedir. Dike bu kişileri nasıl cezalandıracaktır? Mahkemede mi? veya yardımcıları Erinyesler aracılığıyla onları takip ve rahatsız ederek mi?⁸⁷ Herakleitos neden Dike'yi kullanarak böyle olacağını öne sürer? O, ozanların ve anlatıcıların saygınlıklarını yitireceklerine işaret eder, çünkü onlar görünen nesneleri tanımada yanıltılmışlardır. Herakleitos'a göre; her şey evrensel yasaya (**logos**) göre değiştiği ve müşterek

⁸² Kranz, a.g.e., B 34., s.62.

⁸³ Capelle, a.g.e., fr. 94., s.123

⁸⁴ A.e., fr. 28., s.132.

⁸⁵ Havelock, a.g.e., s.266.

⁸⁶ A.e.

⁸⁷ A.e., s.267.

olduğu halde, çoğunluk sanki kendine ait bir muhakeme gücü varmış gibi yaşar.⁸⁸ Bunun nedeni, çoğunluğun Hesiodos'a, Homeros'a ve diğer ozanlara kanmaları ve onları kendilerine öğretmen yapmalarıdır.⁸⁹

Dikē, kozmik ve toplumsal işlerdeki düzeni korumak için karşılıklılık kanunu haricinde başka nedir? Herakleitos'un yukarıda verilen fragmanında ima ettiği 'yakalamak' fiili **dikē** 'yi kişileştirerek dramatize eder.⁹⁰ **Dikē** diğer fragmanlarda ise kişileştirilmiş olmanın dışında başka şeylere işaret eder:

"Savaşın müşterek ve mücadelenin hak olduğunu, olup biten her şeyin mücadele ve zorunluluk vasıtasıyla gerçekleştiğini bilmek gerek."⁹¹

"Haksız şeyler olmasaydı hak adını bilmezlerdi"⁹²

Herakleitos'a göre savaş\çatışma (**eris**), adaletlidir. Çünkü karşıtlar arasındaki arabuluculuğu ve kozmos'un davranışını açıklayan **dikē** 'yle **eris** yanyana geldiklerinde eşitlendikleri bir birlikteliğe zorlanırlar.⁹³ Karşıtlardan uyum yaratılır ve böylece karşıt doğaya sahip varlıklardan ilk birlik kurulur. O olup bitenlerin hepsi savaş yoluyla gerçekleşir.⁹⁴

"Herakleitos'un genel olarak doğa ve özel olarak toplumsal yaşayış dinamiği, felsefesinin, gözlemlediği toplumsal ve siyasal huzursuzluktan esinlenmiş olduğu görüşünü doğrulamaktadır. Çünkü o, çatışma yahut savaşın, bütün değişikliğin ve özellikle insanlar arasındaki bütün ayrılıkların hem dinamiği hem de yaratıcı ilkesi olduğunu ilan eder. Ve kendisi, tipik bir tarihsici olduğu için, tarihin yargısını bir ahlak yargısı diye kabul eder; ona göre, savaşın sonucu her zaman adildir."⁹⁵

Düzenin koruyucusu olarak Dike, karşılıklılık sürecini baştan başa kucaklar gibi görünür. Fakat yine de bağlamına karşı değişerek, örneğin önceki adaletsizliği düzelten cezalandırıcı yasa olarak, bu sürecin tek bir kutbunu da sembolize edebilir,

⁸⁸ Capelle, a.g.e., fr.1, s.119.; fr. 2, s.120.

⁸⁹ Kranz, a.g.e., fr. B 57,40,56, s.68.; B104, s.67.

⁹⁰ Havelock, a.g.e., s.267.

⁹¹ Capelle, a.g.e., fr. 80, s.119.

⁹² Havelock, a.g.e., fr. 23, s. 265.

⁹³ A.e., s.266-267.

⁹⁴ Capelle, a.g.e., fr.8, s.118.; fr.10, s.116.

⁹⁵ Karl Popper, Açık Toplum ve Düşmanları I: Platon, çev. Mete Tunçay, 3.bs., İstanbul, Remzi Kitabevi, 1994, s.32.

Bu şekilde bir değişkenlik teriminden, Platon öncesi düşünce­nin tarihi boyunca ayrılmaz.⁹⁶ Herakleitos'un düşünce­sin­i Anaksimandros daha dar anlamıyla ifade etmişse de, bunlar birbirlerine benzerdirler. Herakleitos Anaksimandros'tan farklı olarak bir düzeltmeye işaret eder: Anaksimandros'taki gibi çatışma elementler arası değildir. Adalet, Anaksimandros'taki gibi bedel gerektiren adaletsizliğin bir türü olarak değil de, şeylerin normal düzeni ve karşıtların gerilimi, varoluşun gerçekliği olarak ortaya çıkar.⁹⁷ Bu yüzden Herakleitos adaletle beraber adil olmayana da işaret eder. Çünkü bir erdem olarak adalet, ancak karşıtı olan adil olmayanın erdemiyle ortaya çıkabilir: her ikisi de bir diğeri olmadan bilinemez.⁹⁸

Herakleitos'la beraber **dikē** sadece uygulamaları açısından değil, tanımlanmış bir isim olarak da bilinir hale gelmiştir.⁹⁹

3. Ksenofanes

Ksenofanes'un (M.Ö. 569-477) **dikē** kavramı ile ilgili konumuza bir katkısı olmasa da, kısaca fikirleri hakkında bilgi sahibi olmamız bir açıdan gereklidir. Kendisinden önceki doğa filozofları mitolojiye karşılık felsefi düşünüşe geçerken toplumsal olaylarla ilgilenmemişlerdi. Ksenofanes, **nomos**'a (geleneklere, örf­lere) karşı, yani Homeros'un ve Hesiodos'un anlattıklarına ve bu öğütlenenlerin izinde oluşan eğitime eleştirilerde bulunmuştur. Onların yolunda, jimnastik yarışmalarında ve festivallerinde yüceltilenlerin kendi bilgeliğinden daha değerli olamayacağını söyler. Çünkü bu kişilerin erdemleri ve bu erdemlere sahip olma sonucunda elde ettikleri zaferlerin, kente hiçbir yararının olmayacağını belirtir. Ona göre, bu tarz kaba güce, yetkin bilgelikten daha çok değer vermek büyük bir haksızlıktır.¹⁰⁰

⁹⁶ Havelock, a.g.e., s.267.

⁹⁷ Peters, a.g.e., **dikē** maddesi, s.39.

⁹⁸ Havelock, a.g.e., s.268.

⁹⁹ A.e.

¹⁰⁰ Capelle, a.g.e., fr.2, s.104.

Homeros ve Hesiodos'un şiirlerinde yaptığı gibi; insanların doğasında varolan çalıp, çırpma, zina gibi yüz karalıklarını Tanrılara yüklemenin bir anlamı olmadığını, eğer Tanrıları anmak istiyorlarsa saygıyla bahsetmenin bir değeri olacağını söyler.¹⁰¹ Tüm bu Yunan imgelerinin, insan kaynaklı olduğunu da iyi bir akıl yürütmeyele ispatlar ve eğer diğer hayvanların insanlar gibi resmetme veya eser verebilme yetileri olsaydı, onlarda kendileri gibi Tanrılar çizerlerdi veya yaratırlardı, der.¹⁰²

4. Parmenides

Parmenides'in zihnini meşgul eden ve felsefesini diğerlerinden farklı kılan konu, varolanın salt düşünme ile elde edilmesidir. Doğruyu elde etmede Parmenides, Herakleitos'un araştırmasının çıkış noktası olan duyu algılarını kullanmaz. Doğruyu ancak akıl yoluyla elde edilir bir şey olarak görür ve dış dünyadan değil düşünmenin kendisinden hareket eder. Ve aklın meydana gelmeyi, değişmeyi, hareketi, yani varolan bir şeyin varolmayan bir şey haline geçmesini ve bunun tersini kavrayamayacağını söyler ve bu yüzden de varolmayan diye bir şeyin olduğunu kabul etmez.¹⁰³

Adaletin kozmik durumları tasvir etmek için bir metafor olarak kullanımı Parmenides'te de rastlanılır.¹⁰⁴ Dike'yi şiirlerinde kişileştiren Hesiodos, sembolün ne anlama geldiğiyle ilgilenirken, Parmenides onun ne olduğuyla ilgilenmez. *Nesnelerin Yaratılışı Üzerine* adlı eserinde kendisinin nasıl Doğruluk (*Aletheia*) Tanrıçasını görmeye götürüldüğünü anlatır. Dike ile ilişkisi tanrıçayı görmeden hemen önce başlar. Gece ve gündüz tanrıçaları yeryüzüne iner ve yeryüzünden ayrılırken, "bol cezalı Dike'nin anahtarlarını elinde tuttuğu kapıdan" geçmek zorundadırlar. Dike'nin bu görevi, yasaya ve zorunluluğa göre düzenlenmiştir. Parmenides'in en yüksek bilgiyi kazanabilmesi için onu Tanrıçaya götüren kızlar tatlı dilleriyle Dike'yi

¹⁰¹ Capelle, a.g.e., fr.1, s. 104.; Kranz, a.g.e, B 11, s.53.

¹⁰² Capelle, a.g.e., fr.15, s.105.

¹⁰³ Kranz, a.g.e., B1.3, s.81.

¹⁰⁴ Havelock, a.g.e., s.268.

kandırıp kapıyı açması için rızasını alırlar.¹⁰⁵ Parmenides'in düşüncesini anlatmak için seçtiği metaforunda Dike, gece ve gündüzün geçişlerini kontrol eden kapıcı görevindedir. Geceyi içeri alırken gündüzü dışarı bırakır ve Hesiodos'ta görülen **kosmos**'un karşılıklılık düzenini yerine getirir.¹⁰⁶ Kapının açılmasıyla Parmenides Tanrıça ile karşılaşır. Bu yolculuk ve karşılaşma Tanrıçanın da ifade ettiği gibi hak ve adaletin isteğidir. Bu yüzden Dike kapıyı ve bilgeliği Parmenides'e açmıştır.¹⁰⁷

Parmenides'in Dike'yle olan ilişkisi, onun görevini alternatif terimlere vermesinin bir sakıncası olmadığını göstermesi ile devam eder. Ananke (zorunluluk) ve Moira (kader) Parmenides'in şiirlerinde birbirleriyle arkadaşlık eden Tanrıçalar¹⁰⁸ olarak tasvir edilmek için değil birbirlerinin yerine kullanıldıklarını göstermek için kullanır. Parmenides, hepsini terimlerin seçimlerindeki farksızlığa işaret etmek için tercih eder.¹⁰⁹ **Dikē**'yi Homeros ve Hesiodosçu geleneksel normlar tarafından onaylanmak için kullanır.¹¹⁰

Şiirin devamında Tanrıça, öğretisini anlatmaya devam ederken kozmik düzenleyici ilke olarak Dike'nin görevini Parmenides'e yeniden hatırlatır. Akli merkez alan düşünceye göre, varolmayan varolmadığı ne düşünebilir ne de ifade edilebilir. Böyle olması zorunluluktur ve bu yüzden adalet tanrıçası Dike, oluşun ve bozuluşun zincirlerini gevşetmeyip iyice sıkıştırır. Parmenides kendisine vahiy indiren Tanrıçanın öğretilerini ikiye ayırır: doğruluğun sarsılmaz yüreği (**aletheia**) ve insanların öyle sanışları (**doksa**).¹¹¹ Duyu algılarına bağlı bilgi, yani doksa geçiciyken gerçeğe ilişkin bilgi yani varlığın bilgisi kalıcıdır. Varolan bölünemez, tek bir cinstir, başlangıcı yoktur, hareketsizdir . Bu özelliklerinden dolayı kendinden

¹⁰⁵ Kranz, **a.g.e.**, B1.3 s.80; s.95 (D.n.:5).

¹⁰⁶ Havelock, **a.g.e.**, s. 270.

¹⁰⁷ Kranz, **a.g.e.**, B1.3 s.80.; s.95 (D.n.:5).

¹⁰⁸ Homeros'ta Dike'nin Moira'yla olan ilişkisi ve birbirlerini yerine zamanla nasıl geçtikleri anlatılmıştı. Parmenides'te da buna benzer bir anlatım kullanılmıştır. Ananke kabile toplumunun izlerinin silindiği bir dönemde Orfeus kaynaklı bir figür olarak karşımıza çıkar. Parmenides aynı nitelikleri üçüne de verir. (George Thomson, **a.g.e.**, s.188.)

¹⁰⁹ Havelock, **a.g.e.**, s.269.

¹¹⁰ **A.e.**, s.270.

¹¹¹ Kranz, **a.g.e.**, s.76.

ayrı bir şey doğamaz. Zaten Dike buna izin vermemek için zorunluluğa ve kadere uygun olarak köstekleri gevşetmez, aksine daha sıkı tutar.¹¹²

“...ama sağır, kör, ahmak ve de karar vermekten uzak bu yığın varolanla varolmayanı hem bir tutuyor hem de tutmuyor, tıpkı her (olayda) bir geri dönüş yolu bulunduğu inanan (insanlar) gibiler.”¹¹³ der Parmenides. Bu yüzden, Tanrıça, evren düzenini olduğu gibi Parmenides’e aktarır. Böyle düşünen ölümlülerin herhangi bir düşüncesinin Parmenides’i geçmesini engellemek için Dike’yle beraber bilginin kapılarını ona açtığını söylüyor.¹¹⁴

5. Püthagoras Ve Püthagorasçılık

Evreni ilk defa **kosmos** olarak tanımlayan Püthagoras’tır (M.Ö.580-500). Fakat öncülleri Anaksimandros ve Anaksimenes’te de evren düşüncesinin düzen anlamında ortaya çıktığını görebiliriz.¹¹⁵ Dünya düzeni için kullanılan **kosmos** sözcüğü, *İlyada*’da kosmeo fiili olarak iki anlamda kullanılır: birliklerin savaş için düzenlemesi ve işgal edilmiş topraklara kabilelerin yerleştirilmesi. Böylece bu ilk filozoflar dünya düzenini, kabile düzenine ait terimlerle tanımladıkları gibi; dünyayı bir düzene indirgeme ve anlama yolunda geleneksel düşüncedeki düzen fikrinden de yararlanmışlardır.¹¹⁶

Püthagorasçılar, İyonya felsefesinin arkhe sorununa verdiği materyalist cevaplar yerine evrenin temelinin madde dışı bir ilke olduğunu söylemişlerdir. Püthagorasçılar arkhe olarak sayıyı (**arithmos**) kabul etmişlerdir. Onlara göre, tüm **kosmos**’a, en güzel şey olan uyum (**harmonia**) hükmeder.¹¹⁷ Nasıl evrende bir uyum varsa toplumun genelinde de bu uyum vardır. Her şeyi sayıyla açıklayan bu görüşe göre toplumun uyumunu ifade eden sayıyı da bulmak gerekir. Bu sayı ‘kare sayı’

¹¹² A.e., B7.8. s. 85.

¹¹³ Capelle, a.g.e., fr. 6, s.145-146.

¹¹⁴ Kranz, a.g.e., B7.8. s. 85.

¹¹⁵ Peters, a.g.e., kosmos maddesi, s.108.

¹¹⁶ Thomson, a.g.e., s.106.

¹¹⁷ Kranz, a.g.e., 58 C 4, s.45.

dır.¹¹⁸ Kare sayı aynı zamanda adaleti temsil eder. Adalet nedir? Ruh nedir? gibi Sokratik soruş tarzını bize anımsatan bu sorulara, sayıyla cevap verilir. Adalet çarpanlarının aynı ve eşit olması nedeniyle dört gibi bir sayıdır.¹¹⁹ Toplumun genelinde ve devletin vatandaşlarına uyguladığı davranışlar dört sayısı gibi adil olmalıdır. Fakat dört sayısının sembolize ettiği adalet anlayışı, demokratik yönetim tarzını ve herkesin hukuk önünde eşit olması gibi fikirleri içinde barındırsa da, Püthagorasçıların aristokratik yönetimden yana oldukları ve Kroton'da aristokrasi hakimiyetinde bir devlet kurdukları bilinmektedir.

Püthagorasçıların dört sayısı ile referans aldıkları eşitliğin anlamı; saldırganın elde ettiği fazlalığı, zarara uğrayana geri vermek demektir. Bu hesap eşitliğiyle, adaletin ölçüsü 'herkese hak ettiğini verme' olarak belirlenir. Adalet bir düzenlemedir. Ancak devleti meydana getiren bütün manevi unsurları, yani akıl, ruh ve isteği özel yerlerine yerleştiren bir düzenlemedir. Bu yüzden, akıl'a denk gelen bilgelerin yeri toplumu yönetmektir. Ruh unsuru ise yiğit kişilerde bulunur ve bunların görevleri askerliktir. İstek unsuru ise avamlara aittir ve bunlar da ekonomik faaliyetlerle uğraşırlar.¹²⁰ Püthagoras'ın öğretilerinde, daha sonra Platon'un Devlet'in de göreceğimiz, toplumsal tabakalaşma ile resmedilen, asalet ve servet aristokrasisine karşı entelektüel aristokrasinin izlerini görürüz.

Püthagorasçılarının genel aristokratik eğilimlerine karşın, örneğin başka bir Püthagorasçı olan Alkmaion'un ortalama öğretisini tıbbı uygulamaya, genel görüşlerinin birbirlerinden farklı olduğunu göstermektedir:

"sağlık, eşit hakların (isonomia) gücünden yararlanmada (ıslak ve kuru, sıcak ve soğuk, acı ve tatlı...v.b.) yatmaktadır, oysa onlardan birini ya da ötekinin üstün gelmesi (monarşi), hastalığa yol açar."¹²¹

¹¹⁸ Şenel, Eski Yunanda Siyasal Düşünüş, s.92.

¹¹⁹ Terry Penner, 'Socrates and Early Dialogues', The Cambridge Companion to Plato, Edit.Richard Kraut, Cambridge University Press, 1995, s.123, s.148 (D.n.:5)

¹²⁰ Şenel, a.g.e., s. 92.

¹²¹ Thomson (akt.), a.g.e., s.252.

Kavramın siyasi anlamı burada apaçık görünür, ‘Monarkhia’ göndermesi olasılıkla tiranlığa yapılmakta, çünkü İon lehçesinde tiranlık için kullanılan sözcük budur; sağlık durumu ise açıkça *isonomia* (yasa önünde eşitlik)¹²² –demokrasinin parolası– olarak tanımlanıyor.¹²³

Bu farklılıklara rağmen Püthagorasçı felsefe ve düşün ortaya çıktığı dönemden çok sonraları bile etkili olmuş güçlü bir akımdır. Özellikle konumuz açısından Platon’da sık sık geri dönüşler yaşayacağımız fikirleri burada bulacağız.

6. Empedokles

Empedokles (M.Ö.492-432) için varolanın nitel değişmezliği kesindir. Görünür şeylerin çokluğu ve çeşitliliği ancak birbirinden nitelikçe ayrılan ve mekansal hareketlere temel teşkil eden birçok varolanın kabul edilmesiyle mümkündür. Parçacıkların çeşitli karışımlarıyla oluşan görünür dünyada varolanların çokluğu, çok küçük olup aynı tür parçacıklardan oluşan ve Parmenidesce varolanın tüm özelliklerini taşıyan dört ilkeden gelir: toprak, su, hava, ateş.¹²⁴ Bu dört öge, parçacıklarının birleşmesi ve ayrışması olarak oluş ve bozuluş kavramını anlaşılır duruma getirir. Bu parçacıklar kesinlikle değişmez ve buna uygun olarak kendiliklerinden hareket etmezler. Empedokles, ‘sevgi ve nefret’, bu iki gücün sürekli mücadelesinin, kimi zaman birinin kimi zaman da diğərinin üstün gelmesi nedeniyle ebediyete kadar devam eden bozulmaz bir yasaya dayanan evrensel bir süreç nedeniyle, evrenin oluş ve yok oluşunun devresel olarak birbirini izlediği görüşüne varmıştır.¹²⁵ O, kozmik düzenleyici ilke olarak, dört elementin düzenleyişini sağlayan sevgi ve çatışmayı önerir.

¹²² Şenel, *Eski Yunanda Eşitlik ve Eşitsizlik Üstüne*, s.124.

¹²³ Thomson, *a.g.e.*, s.252.

¹²⁴ Capelle, *a.g.e.*, s.161.

¹²⁵ Capelle, *a.g.e.*, s.162; Kranz, *a.g.e.*, B6-B17, s.109-117.

Kabile toplumunun izlerinin yok olduğu bu dönemde Moira'nın yanı başında orfeusçu Ananke (zorunluluk) figürü ortaya çıkar.¹²⁶ Empedokles de, Orfeusçuların ve Püthagorasçılarının etkisi altındadır. İnsan, ışık ülkesinde işlenen suçun cezasıyla bu dünyaya düşmüştür. Aşağı insanlar dünyasında kötü kuvvetlerin, öldürme ve öç alma ruhlarının, hastalıkların, meydana gelme ve yok olmanın ve başka karşıtlıkların karanlığı sultanlık etmektedir. Çeşitli arınmalar ile ruh yetkinleşebilir ve tekrardan ışık ülkesine dönebilir.¹²⁷ Dünyaya düşen ruhun yükseldiği, konumuyla belli olabilir. Hayvanlar arasında aslan, bitkiler arasında defne,¹²⁸ insanlar arasında ozan, kahin, hekim ve önder olanlar, ruhları yükselenlerdir.¹²⁹

7. Anaksagoras

Anaksagoras'ın başarısı ilk defa maddeden, ona hareket veren ve hükmeden kımiltadıcı gücü **nous**'u (ruh ve akıl) ayırmasıdır.¹³⁰ Anaksagoras'ın en küçük yapı birimleri **spermata** (tohumlar) ve **moira**'dır (bölümler).¹³¹ Nitel yönden varolanların çokluğunu kabul eder. Şeylerin oluşu ve bozuluşu sadece varolanların ilk parçacıklarının önce birleşmesi sonra da birbirinden ayrılmasıdır.¹³²

Anaksagoras'ın, İonyalı büyük öncülleri Anaksimandros ve Herakleitos da bu evrenin planlı düzenlenmiş bir bütün olduğunu söylemişlerdi. Planlı düzenlenmiş bir bütünü veya bir sistemi yalnız düşünen **nous** yaratabilir. **Nous**'un iki büyük işlevi düşünmek ve hareket ettirebilmektir. **Dikē**'yle beraber kozmik düzenleyici ilke, sonsuz, sınırsız ve ilk olan maddeden ayrılmıştır. Anaksagoras'ta gördüğümüz, bu, düzenleyici ilke olarak **nous**, bir anlamda, Empedokles'teki dört elementin düzenleyicisi 'sevgi ve nefret' ile Herakleitos'taki sonsuz ateşi düzenleyen **logos**'tur.

¹²⁶ Thomson, a.g.e., s.188.

¹²⁷ Kranz, a.g.e., B115, B121, B119, s.102-103.

¹²⁸ A.e., B 127, s.104.

¹²⁹ A.e., B146, s.104.

¹³⁰ A.e., s.143

¹³¹ A.e., s.152 (D.n.:8).

¹³² Wilhelm Capelle, *Sokratesten Önce Felsefe II*, Çev.Oğuz Özgül, 1.bs., İstanbul, Kabalcı Yay., 1995, s.12-13.

8. Demokritos

Demokritos (M.Ö.460-370), Anaksagoras ve Empedokles'in çıkış noktasını yeniden ele alır. Varolan meydana gelmemiş, değişmez ve yok olmayacaktır. Çünkü varolanın ilk maddesi birbirinden sayıca ve şekilce farklı olan atomlardır. Evren ve nesneler atomların hareketleri sonucu oluşmuştur.¹³³ Demokritos atomların hareketini ve meydana gelen şeylerin nedenini Anaksagoras gibi mekanist bir görüşle açıklamaz. Tüm bu şeylerin olmuş, olmakta ve olacak olduğu zorunluluk sonucu ortaya çıkar.¹³⁴

Demokritos'un doğa felsefesinin izlerini etik düşüncelerinde de görebiliriz. Fragmanları genelde etik davranışlara, özelde de adalet'e bazı ilgiler gösteriyorsa da bu felsefi bir etik kurma girişiminden ziyade filozofun kendi etik ilgisidir.¹³⁵ Demokritos, etikle ilgili şiirlerinin büyük bölümünde ölçülü olmayı öğütler. Ölçü (*metron*), Eski Yunanlılara özgü, her çeşit yaşam tarzının temel ilkesi olarak savunulan egemen görüştür.¹³⁶

Her şey gibi ruh da atomlarından oluşmuştur. Kişinin eksiklik veya aşırı bolluk durumunda olması ruhta büyük hareketler oluşturur. Mutlu olma yani ruhun iyi durumda (*euthūmia*-ruh sevinci) olması haline sahip kişi dengeli ve ölçülü olur. Aksi takdirde ölçülü davranmazsa ruh acılara katlanmak zorunda kalır.¹³⁷

Kavram olarak *dikē* nin kullanıldığı fragmanında Demokritos şöyle der:

"Hevesli olarak haklı ve kanuna uygun işlerde sürüklenen kişi gece gündüz neşeli, kuvvetli ve kedersizdir: adaleti düşünmeyen ve gerekenleri yapmayanın, bir şeyi hatırladıkça bütün bunlar şevkini kırarlar ve böylesi korku içindedir, kendini kötüler."¹³⁸

¹³³ Kranz, a.g.e., 67 A 15, s.165;67 A 9.6.16, s.165-166.

¹³⁴ A.e., 68 A 39,s.166.

¹³⁵ Peters, a.g.e., *dikē* maddesi,s.39.

¹³⁶ Capelle, a.g.e., s.148.

¹³⁷ Kranz, a.g.e., s.162.

¹³⁸ A.e., fr.174,s.174.

Demokritos insanın adaletli olmasının nedenini ölçülü olma sınırları içerisinde açıklar. Ölçülü olmayan davranış ruhtaki atomların kızıışmasına ve mutsuzluğa sürükleyecektir. Adaletsizlik, ruhun en iyi durumda olduğu **euthümia**'dan uzaklaşmaktadır. İzleyen fragmanlarda adaleti gerekenleri yapma olarak, adaletsizliği gerekeni yapmaktan kaçınmak olarak tanımlar.¹³⁹ Kişi gerekeni yaparsa karar kuvveti ve korkusuzluğuna sahip olur.¹⁴⁰

Eğer insanlar iyi olmaya karar verirlerse ve birbirlerine karşı çekemezlik yapmazlarsa, yasalar onların hayatlarını iyi hale getirebilme şansını verir ve ancak o zaman yasalar mükemmelliklerini gösterme fırsatı bulurlar.¹⁴¹ Yasaya uygun işler yapanlar mutlu, kuvvetli ve kedersiz olur. Kişi ruhunu ölçülü kılarak, acılardan ve felaketlerden uzaklaşır.

Şu sonuca varıyoruz ki, Presokratiklerden önce **dikē**'nin bir kaç hukuki olmayan anlamına rastlanılmaktadır.¹⁴² Presokratiklerde **dikē**, Homerosçu toplumun temel kuralı olan düzen ve uyumun mantıksal sınırlarını aşmaz . Presokratiklerdeki yenilik, dış dünyanın davranışını ve tarzını gözetim altında tutmak için işlevsel olarak genişletilmiş **dikē** kavramını kullanmalarıdır.¹⁴³ Adalet ve onun türevleri hukuk terminolojisinin de kullanılırken, Herakleitos ve Parmenides sözcüğü düzenleyici ilke olarak anlamını genişleterek kullanmışlardır. Felsefe dışı kullanımda örneğin Theognis ve Solon'da **dikē** sözcüğü genellikle ekonomiyle ilgili veya siyasetin ekonomiyle ilgili davranışlarına uygulanmaktadır.¹⁴⁴ Presokratiklerden önce kullanılan **dikē** kavramı kişileştirilmiş olma özelliğini ve kendi bağlamına uygun atanmış roller karmaşasını burada da devam ettirir. Bu yüzden halen daha Presokratiklerde, adaletin tam olarak ne olduğu belirmemiştir.¹⁴⁵

¹³⁹ A.e., fr.256, s.179.

¹⁴⁰ A.e., fr .215, s.179.

¹⁴¹ A.e., fr.245,fr.248, s.178.

¹⁴² Gagarin, a.g.e., s.186.

¹⁴³ Havelock, a.g.e., s.270.

¹⁴⁴ Gagarin, a.g.e., s.187.

¹⁴⁵ Havelock, a.g.e., s.270.

Bununla beraber **dikē** halen daha ahlaki olarak bir anlam kazanmamış ve hukuki bir terim olarak kalmıştır. **Dikē**'yi felsefe dünyasına taşıyacak olanlar sofistler ve sözcüğün türevini kullanacak olan Aristoteles ve Platon'dur.¹⁴⁶ Fakat konumuz gereği Platon'u da içerecek olan bu çalışma Aristoteles'i incelemeyecektir.

Kavramın hangi anlamlarda kullanıldığı veya neye hizmet ettiği bilgisinin arkeolojik araştırması konumuz açısından yararlıdır. Çünkü **dikē** kavramını ve türevlerini felsefesinde sistematize etme ve önemli bir yere oturtma görevini Platon devralacaktır. Bu aşama, Platon'da doğruluk kavramının neden bu kadar önemli olduğunu bizlere göstermesi açısından önemlidir.

¹⁴⁶ Gagarin, a.g.e., s.187.

II. TRAJEDİDE, SOFİSTLERDE VE SOKRATES'TE DOĞRULUK SORUNUNUN İNCELENMESİ

M.Ö.5 yüzyıldaki iki gelişme, Sofistler ve trajedi yazarları, toplumsal değerleri sarsmışlardır. Toplumsal yapı için büyük önem taşıyan değerler, özellikle de ahlâkî olanları felsefi açıdan temellendirmek Platon'un başlıca görevleri arasında olmuştur. Platon'un düşünsel arka planında önemli rol oynayan bu iki anlayışın özellikleri, doğruluk tartışmalarının önemli bir bölümünü oluşturur.

A. Trajedi

M.Ö.5 yüzyılda sofist akım kadar güçlü olan trajedi, hem çöküş hem de yükseliş devrini yaşamıştır. Yunanlılara gündelik hayatlarını nasıl sürdürmeleri gerektiğini anlatan, toplum sorunlarına çözüm arama girişiminde bulunan geleneğin temsilcisi, trajedinin yükselişinden önce, şairlerdi. Trajediler de, tanrılar, onların yaşamları ve insanlarla olan ilişkileriyle ilgili bir çok sorunun çözölmeye çalışılması bu geleneğin etkisiyle açıklanabilir. Trajedilerin konusu genel olarak toplum sorunlarıyla içice olduğundan siyasi ağırlıklıdır.¹

Solon'dan (M.Ö.7.yy.) başlayarak trajedilerde, insana ve evrene yeni bir anlayış getirilir. Oyuncular, toplumdaki değişiklikler nedeniyle katlanmak zorunda kaldıkları acıyı seyirciler önünde abartarak sunmaya başlamışlardı. Trajedinin asıl gelişimini borçlu olduğu kişi tiran Pesistratos'tur (M.Ö.6.yy.). O, Dionysios kùltünün Atina'da yaygınlaşmasına ve bu dine inananlarının bayramı olan dithyrambos şenliklerinin kutlanmasını sağlamıştır. Dithyrambosların evrimleşmesi sonucu trajedinin ortaya çıktığı yaygın bir düşüncedir. Bu gelişmelerle beraber trajedi M.Ö.5.yy.'da elde ettiğı büyük ününü üç önemli yazara borçludur: Aiskhylos,

¹ Ayhan Bıçak, "Trajedinin Sofizme Etkileri", *Lucerna Klasik Filoloji Araştırmaları*, İstanbul, 1996, s. 59-60.

Sofokles ve Euripides. Bu yazarların eserlerinin genel havasında adalet (**dikē**), suç ve cezayla beraber kullanılır.²

Sofokles ve Aiskhylos'un oyunlarında kişi kaderi gereği suçlu doğduğu için cezanın gelip onu bulması kaçınılmazdır. Kader teması tanrılarla iç içedir. Çoğunlukla tanrıların isteği kader olarak adlandırılmıştır.³ Bir çok olayda tanrıların müdahalesi, insanları eylemlerinin sorumluluğundan kurtarmış gibi gözükmesine rağmen gerçekte öyle değildir. Kişi işlediği suç kader aracılığıyla tanrılara bağlar. Bu yüzden kişinin kaderinde suç varsa onu işlemesi kaçınılmazdır.⁴

Agamemnon ve Orestes özgür iradeleriyle suç işledikleri halde, aileden miras kalan günahın boyunduruğu altında bunu yapmışlardır. Agamemnon kızını öldürürken görevini yapan bir kral, Orestes ise annesini öldürürken intikam almış bir oğuldur. Bu kahramanlar suçlarını işlerken haklı gerekçelere sahiptirler. Mirasları gereği devraldıkları lanet, kötülük düşüncesini geliştirip suç işlemelerine neden olmaktadır. Fakat bu onları sorumlu olmama durumundan kurtarmaz.⁵ Bu yüzden suçlular kefaretlerini yine bir Tanrıça aracılığıyla öderler: Dike.

Suçun psikolojik ağırlığını insanlarla paylaşan Tanrıların sürekli müdahalesi hatta cezalandırmayı bile bir ilahi gücün yapması toplumdaki zihin bulanıklığının işaretidir. Gündelik hayatlarının her karesini Tanrıların idare ettiği bir kader anlayışı toplumsal, siyasi ve dini çelişkilerin bir sonucudur. Kaderine karşı gelemeyeceğini bilen insan, büyük sıkıntıların yaşandığı bir dönemde sorumluluğu tanrılarla paylaşmayı, suçunu ilahi adaletle halletmeyi kısaca kader dediği döngüye teslim olmayı tercih eder.

Sofokles'in eserlerinde çokça ifade ettiği gibi, Tanrıların adaletsiz davranışları karşısında boyun eğmek dışında yapılabilecek başka bir şey yoktur.

² Eric A. Havelock, *The Greek Concept of Justice*, 2.bs., Harvard University Press, 1979, s.280.

³ Bıçak, a.g.e., s.60.

⁴ A.e., s.61.

⁵ Egon Friedell, *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi*, Çev. Necati Aça, 1.bs., Ankara, Dost Kitabevi, 1999, s.214.

Çünkü bilinmez bir düzen hüküm sürmektedir. Bu yüzden onun trajik kahramanları suçsuz olsalar bile zaman zaman acı çekebilirler. Sofistler gibi Sofokles'te neyin doğru veya neyin yanlış olduğunun bilinemeyeceğini söyler. Fakat O, sofistler gibi relativist bir anlayışla cevap vermeyerek, insanı herşeyin ölçütü olarak almaz. Sofokles'e göre, dünyanın düzeninde akıldışı birşey varsa, bu düzenden değil insanın mantığının ve ahlakının yanlışlığından kaynaklanmaktadır.⁶ Euripides, oyunlarında Eski Yunanlılar tarafından kötü ve onursuz bilinen kahramanları iyi gösterir. Örneğin, Klytaimnestra'yı uslu bir ev kadını, Helena'yı vefalı bir eş yapar. Bu sofistçe bir yaklaşımdır: zayıfı güçlü kılmak. Sofokles'te Euripides'in gibi aynı düzenleyişi kullanır.⁷ Euripides, adaletin hem bu dünya hem de öte dünya için geçerli olduğunu, bu yüzden haksız iş yapanın hiç bir zaman mutlu olamayacağını belirtir. Bunu engellemek için insanların doğruluktan ayrılmaması gerektiğini öğütler.⁸

Aiskhylos'un *Oresteia*'sı ile özel olarak meşgul olunduğunda, **dikē** sembolü ve onun bağlaşıklarının oldukça fazla kullanıldığına tanık olunur.⁹ *Oresteia*'da **dikē**'nin çeşitli kullanımları genel olarak yasal süreç anlamındadır. Onun eserlerinde mahkeme, dava, duruşma, yargılama ve savunmayla beraber kullanılması, günün Atina'sının yasal süreçlere ayırdığı önemli alanı yansıtır. Fakat yine de adaletin homerik olan geleneksel anlayışı referans alınır.¹⁰ Aiskhylos'un eserleri Dike'yi kendisine konu alması bakımından önemlidir. Çünkü, onun dünya görüşünde Tanrıça Dike merkezde oturur ve herkesin nasibini alacağı adaleti sağlar.¹¹ Dike, adalet tanrıçası olarak adlandırılmasına rağmen cezayla iç içe olmasının nedeni yoksul, zengin demeden ve yaşa bağlı olmadan herkesi cezalandırmasıdır. Aiskhylos, kutsal adalet nedeniyle cezalandırılan insanların acılarının boşa gitmeyeceğini savunur. Çünkü insanlar küstahlıkları ve kibirleri sonucu cezalandırılarak, acı çekerek doğru yolu bulabilirler.¹²

⁶ A.e., s.220-221.

⁷ A.e., s.250.

⁸ Bıçak, a.g.e., s.65.

⁹ Havelock, a.g.e., s.280.

¹⁰ A.e., s.281.

¹¹ Friedell, a.g.e., s.214.

¹² Bıçak, a.g.e., s. 60.

Kader ve şans temalarının trajedilerdeki önemi, insanı ve toplumu sorumsuz davranışlara itmiştir. Trajedi yazarlarının bireyin psikolojisini yorumlamada ki başarısı, yani onun tutkularını, korkularını, inançlarını sorgulaması, toplumla insanı karşı karşıya getirmiştir. Zamanla değerler erozyonuna uğrayan toplumda oluşan kargaşa ve ahlak bozukluğu, trajedilerle bireyin kafasında da oluşturulmuştur. Çelişkilerin bolca yaşandığı bu dönemde sofistlik akımının bireyi ve toplumu kurtaracağı düşüncesi benimsenmiştir.¹³ Böylesine bir kurtuluş yoluna olan inanç daha büyük sorunların oluşmasına neden olmuştur. Toplumdaki ahlaki çözülmenin boyutlarını ve bunda sofistlerin payını gösterenlerden biri Aristofanes'tir. Oyunlarında adaletin sağlayıcıları yargıçların haksız davranışlarını, sofistlerin toplumdaki yıkıcı etkilerini eleştirmiştir.¹⁴

Platon'un eserlerinde sofistlerle beraber eleştirdiği trajedi yazarlarına karşı duruşu şu noktalarda ortaya çıkar. Öncelikle Platon şairlerin ve trajedi yazarlarının yetke olarak görülmesini kabul etmez. Trajedilerde insanları kendi dertleriyle uzun süre oyalanmasını sağlayan yapısından da hoşlanmaz.¹⁵ Çünkü insanların bu tarz sıkıntılarla uğraşmaları, içlerinin en az değerli olan yani duygusal yanlarına verdikleri önemden kaynaklanmaktadır. Aklın boyunduruğunda erdemli olmayı kabul etmeyip, hazların ve tutkuların peşinden gitmeyi tercih eden insan tipi Platon'un ideal düzeninde tercih edilmez.¹⁶ Platon, sanatçıların akıllarıyla değil de duygularıyla hareket ettikleri ve taklit sanatında usta oldukları için gerçeği bilemeyeceklerini söyler. Ayrıca bir çok şeyin taklidini yapabilen trajedi yazarı, Platon'un önerdiği herkesin tek bir işi yapması ve o işi iyi yapmak zorunda olması ilkesine ters düşmektedir.¹⁷ Platon'un sanatçılara karşı duruşunun diğer bir gerekçesi

¹³ A.e., s.62.

¹⁴ A.e., s.65-66.

¹⁵ Platon, Devlet, Çev.Sabahattin Eyüpoğlu, M.Ali Cimcoz, 8.bs.,y.y., Remzi Kitabevi, 1995, 604 b-d, s.291.

¹⁶ A.e., 605a-c, s.292.

¹⁷ A.e., 394e, s.85.

ise iyi olarak bilinen tanrıları kararsız, kinci, adaletsiz kısaca insan gibi betimleyerek tüm kötülüklerin nedeni olarak göstermeleridir.¹⁸

Platon din ve Tanrı inancının toplumdaki önemini ve etkileyciliğini biliyordu. İnsanların örnek alacakları figürlerin iyi ve değerli özelliklerle temsil edilmeleri gerektiğini söyler. Platon şairleri, trajedi yazarlarını ve sofistleri bu gerekçelerle ideal devletinde görmek istemez. Bu yüzden onları ideal devletin sınır kapısına kadar nezaketle eşlik edip gönderecektir. Platon'a göre "sanatçılar her şeye burunlarını sokan, bağımsız ve sorumsuz eleştirmenlerdir; yazınsal akımlar toplumu kolayca etkisi altına alır."¹⁹ Bu yüzden Platon için, "sanat erdemli ılımlı bir yaşamın içinde alçak gönüllü sessiz yerini almalıdır."²⁰

Trajedi yazarları açısından adalet, Tanrıça Dike'yle gerçekleştiği için ilahi bir kullanımla hayat bulur. Fakat insanın hem suç işlemedeki kadere ve tanrılara bağlı kalması hem de onun kefareti ödemesi Platoncu bir anlayışta yer bulamaz. Platon özel olarak adaletle uğraşmamasına karşın, trajedi tarafından kullanımına yeni anlamlar yüklenmesi ve böylece anlaşmazlıkların artmasından memnun değildi. Platon'un *dikē*'ye bir trajedi yazarı kadar söyleminde yer vermemesinin nedenleri bu sözcüğün trajedideki öneminde aranmalıdır.

B. Sofistler

Sofistik hareket 5.yy'da toplumsal ve felsefi gelişmelerin uygun zemin ve zaman yarattığı bir dönemde ortaya çıkmıştır. Bu harekete ortam hazırlayan sosyal ve siyasal gelişmeler demokrasiyle bağlantılıdır. Aristokratlara ait yasalar Pers savaşları sonrasında Atina'nın ihtiyaçlarına cevap vermiyordu. Hem ortaya çıkan yeni sınıfın hem de bu sınıfla bağlantılı bir yönetim biçimi olan demokrasinin kendilerine ait kültürel birikimleri yoktu. Aristokratlar ise yeni siyasal erdemlere

¹⁸ A.e., 379c-d, s.70-71.

¹⁹ Platon, *Devlet*, 424c, s.114.; Iris Murdoch, *Ateş ve Güneş: Neden Platon Sanatçıları Dışladı?*, Çev.Gülsevi Mirza, İstanbul, 1.bs., Düzlem Yay., 1991, s.7-8.

²⁰ Murdoch, a.g.e., s.23.

uyum sağlamak için bunları öğrenmek istiyorlardı.²¹ Bu pedagojik ihtiyaçları karşılamak üzere sofistler ortaya çıktılar. ‘Bilgelik öğretmenleri’ ya da ‘sofistler’ olarak adlandırılan bu insanlar zamanla Atina’da toplandılar.

Sofistlerin, Yunan düşüncesine olan katkılarını özetlemeden önce, bazı noktaları belirtmekte fayda vardır. Sofistlerin ortak bir öğretileri olmaması, onların hakkındaki görüşlerin de çeşitli olmasına neden olmuştur. Platon ve Aristoteles felsefelerinde siyaset, toplum, ahlak ve birey sorunlarını sistematik hale getirirlerken, malzemenin büyük bir kısmını sofistlerden hazır olarak almışlardı.²² Platon ve Aristoteles felsefelerinde onların verdikleri zararları tanzim etmek amacına girişmişlerdir. Modern felsefeciler ve siyaset adamları sofistlerin Yunan Aydınlanmasını başlattıklarını ve o zamana kadar tartışılmayan bir çok sorunu gündeme getirdiklerini söylemektedirler. Her iki tarafta bazı noktalarda haklıdır. Fakat kanımca Sofistlerin o zamanki düşünüşe ve yaşayışa yaptıkları saldırıda, yıktıklarının yerine alternatif çözümler önermemeleri katkılarını gölgelemektedir.

Sofizm, felsefi ve bilimsel bir hareket olmaktan çok, devrin değişen toplumsal yapısının bir ürünüydü. Sofistler, çok uzun zamandan beri yürürlükte olan kurumların ve geleneklerin yükseldikleri temellerin ne denli yetersiz olduğunu gösterdiler. Sofizm, o zamanki Yunan felsefesinin bir devamı değil, adeta yeni bir başlangıçtır. İyonya ve İtalya felsefelerinin ortak noktası olan doğa (fűsis) sorununa karşılık sofistlerin malzemesi insan idi. Kendilerinden önceki felsefecilerin konulara metafizik ve ontolojik yaklaşımlarına ve teoriyle uğraşmamalarına karşılık, onlar konulara epistemolojik yanıtlar vermişler ve pratiğe yönelmişlerdir.²³

Eski Yunanlılar, toplum hayatında iyi bir yer edinebilmek için siyasi yaşamda kendilerini göstermeliydiler. Kendi görüşünü ve kendini halk topluluğunun önünde iyi savunan biri haklı görünüyordu. Siyasi yaşamda yer edinebilmek, bu konuşma ve

²¹ Alaeddin Şenel, *Eski Yunanda Siyasal Düşünüş*, Ankara, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fak. Yay., 1968, s.104.

²² Ayhan Bıçak, *Sofistlerin Siyaset Anlayışları-1*, Felsefe Dünyası, Temmuz 1994, sayı 12, s.55.

²³ Şenel, A.g.e., s.103.

kendini gösterme niteliklerine sahip olmaktan geçiyordu. Sofistler eğitimlerinin bir parçası olan ve 'hitabet sanatı' adı verilen bu sanatı ve daha nicelerini öğretmekte iddialıydılar ve bu iş karşılığında yüksek ücretler alıyorlardı. Sofistlerin öğretilerini ve doğruluk kavramıyla ilgili fikirlerini, şu başlıklar altında sistematize edebiliriz.

1. Siyaset ve Ahlak Felsefesinde Nomos ve Füsis Karşıtlığı

Nomos ve **füsis** sözcükleri 5. ve 4. yy'ın önemli anahtar kavramlarıdır. Bu iki kavram, önceleri uyumsuzluklarda veya ahlak dışı konularda kullanılmıyordu. Presokratiklerde ve daha sonra kullanılan anlamlarında **füsis**'e, kısaca doğa diyebiliriz.²⁴ **Nomos**, karışık, çok-anlamli olmakla beraber, konumuz açısından önemlidir. **Nomos** sözcüğü, tıpkı **moira** gibi, 'bir bölümü/payı' göstermektedir. Yalnız bir farkla ki, **moira**, ekilen topraktaki payı gösterirken, **nomos**, çayıra ait payı göstermektedir. Çayır, ortak kullanım sınırları içerisindeydi ve onun kullanımı töresel haklarla düzenleniyordu. Bu yolla **nomos** sözcüğü, 'ortak kullanım' ya da 'onaylanan töre' anlamını kazandı, daha sonra ki bir dönemdeyse 'yasayla kurulan töre' oldu. Önceki bölümde gördüğümüz gibi, hem **moira** hem de **nomos**'un kökleri kabile toplumunun ekonomik ilişkilerindedir.²⁵

Sofistler, **nomos**'un ahlaki ve siyasi alanlarda kullanımına başvurdular. Bu alanda da **nomos**'un önemli iki kullanımı şunlardır: 1-Doğru ve gerçeğe göre geleneksel inançlardan uyarlanmış adet ve görenekler; 2-Devletin yetkesiyle desteklenen ve mecburi yaptırımlarından ortaya çıkan 'doğru adet' olarak tanımlanan resmi yasalar.²⁶

Önceleri, sofistlere gelene kadar, **nomos**'un birinci anlamı kullanılmıştır. **Nomos**, Tanrı koyumu değişmez ve kutsal yasalar olarak adlandırılmıştır. Fakat değişen koşullarla beraber yasaların insan koyumu ve uzlaşım olduğu ortaya çıktı. Bu nokta sofistler açısından oldukça önemlidir; çünkü ileride göreceğimiz gibi

²⁴ W.C.K.Guthrie, *The Sophists*, 1. bs., Cambridge University Press, 1971. s.55.

²⁵ Thomson, a.g.e., s.76-77.

²⁶ Guthrie, a.g.e., s.56-57.

onların **nomos** ve **füsis** görüşleri hakkındaki bir çok problem buradan kaynaklanmaktadır.

a. Nomos ve Füsis'i Uzlaştıran Protagoras

Protagoras kendi zamanının kanayan yarası **nominom** (pozitif hukuk) ve **dikaion** (ahlaki doğruluk)²⁷ arasındaki karşıt ilişkiyi çözümlemeye çalışmıştır. Kabul ettiği şudur: Yasalar doğal olmasa da, gelenekleri ve adetleri topluluğun koruması için gereklidirler. Adalet (**dikē**) duygusu, 'siyasi düzeni mümkün yapabilir'. Bu da ancak **nominom** ve **dikaion** eşitliğini kabul ederek mümkün olmaktadır.²⁸

Ahlaki erdemlerin ortak hayatı mümkün kılabildiğini eski Atina yaşantısından çıkarmaktayız. Çünkü bir ihtiyaç olarak erdeme gereksinim duyulması, topluluk hayatı için zamanla vazgeçilmez bir önkoşul olmuştur. Protagoras yasaların, doğanın ve Tanrının işi olduğunun muhakkak inanılması gerektiğini düşünmez. O, yasaları, vatandaşlar arasındaki uyumun bir sonucu ve topluluk arasında bağlayıcı olarak görür.²⁹ İnsanları uyum içinde yaşamaya iten güç, hayatta kalma zorunluluğudur ve bu toplumsal yaşam, yasaya teslim olmadan gerçekleşemez. Bu nedenle yasa ve adalet önemlidir. Doğa insana akı bahsetmiştir, fakat insanın doğası (fiziksel zayıflığı) siyasi organizasyon olmadan gelişmeye müsait değildir. Bu yüzden yasalar doğanın düzenleyicileridir ancak bu aklın doğru yönde kullanımı ile gerçekleşebilir. Protagoras, **nomos** ve **füsis** arasındaki karşıtlığın, ikisi de birbirini tamamladığı sürece çözüleceğini belirtmiştir.³⁰

Protagoras bu görüşünü daha ileri noktalara götürür. O'na göre, polis için uygun olan yasalar ortak bir uzlaşım ile elde edilmişlerse, bu yasalar geçerliliğini sürdürüne kadar öyle kalırlar. Şehir daha iyi ve değişik yasalarla zenginleşene kadar eskileri değiştirilmez. Yasalar uzlaşım olmaları dışında iyi ve doğru olma

²⁷ Protagoras bu kavramlarla hareket ederek, **nomos** ve **füsis** karşıtlığını uzlaştırmıştır.

²⁸ Guthrie, a.g.e., s.173.

²⁹ A.e., s.137.

³⁰ A.e., s.73.

özelliklerini nasıl kazanırlar sorusuna açıklık Theaitetos diyalogundan gelir. “...her devlete doğru ve iyi gelen şey devlet bu inançta bulundukça doğrudur”³¹

Bir devlete uygun ve iyi gelen şey, devlet onu böyle gördüğü sürece devlet için uygun ve iyidir. Bilge, zararlı olan şeylerin insanlara iyiymiş gibi gelmesini sağlar yani kendisi ölçü olmayı kabul eder. Bir kişi diğerinden daha bilge olabilir ve gerçekte hiç kimse yanlış fikre sahip değildir. Bu yüzden sofistler bilgedir³² ve böyle değerli bir işi yaptıkları için yüksek meblağlar almaya hak kazanırlar. Devlete iyi ve doğru gelenler yani yasalar bilge ve sofistler tarafından belirlenir. Devlet bu inançtaysa eğer, yasaların sürekliliği şartı sağlanmış olur, ta ki yeni yasalarda uzlaşılan kadar.

b. Füsüs Nomos’a Karşı

Antifon, **nomos** ve **füsüs** arasındaki karşıtlığı daha uç noktalara doğru uzatır. Antifon, devlet yasalarının keyfi konulmuş olduğunu ve kaniya dayandıkları için de doğanın yasaları gibi itaat etme zorunluluğu taşımadıklarını söyler. Protagoras gibi devlet yasalarının hükümlerinin karşılıklı anlaşma sonucunda ortaya çıktığını kabul eder. Bu fikri kabul etmesinin asıl nedeni; **nomos**’un buyruklarına uymayan kişilerin, eğer hatası başkası tarafından görülmezse cezalandırılmayacakları gerçeğidir. Fakat **füsüs**’in kanunlarına uymak zorunludur, çünkü **nomos** gibi uzlaşımla elde edilir ve değiştirilebilir değildir.³³

Antifon doğa ve zorunluluğun (**ananke**) birliğini **nomos**’a karşıt olarak kullanır.³⁴ Ona göre, insanlarca konulan yönetmeliklerin çoğu **füsüs**’e ters düşer. Antifon’un bu görüşleri, adalet kavramına yüklediği anlamla şaşılacak kadar zıtlık

³¹ Platon, *Theaitetos*, Çev. Prof.Dr.Macit Gökberk, Diyaloglar 2, 3.bs., Remzi Kitabevi, 1996, 167c, s. 214.

³² A.e.,

³³ Wilhelm Capelle, *Sokrates’ten Önce Felsefe II*, Çev. Oğuz Özgüt, Kabalcı Yayınevi, 1995, fr. A, s.129-130.

³⁴ Guthrie, a.g.e., s.100.

içerir. **Nomos**'u kabul etmemesine rağmen, onun devamlılığının bir koşulu olan adaleti insanın yurttaşı olduğu devletin yasalarını çiğnememek olarak tanımlar. Bir kimse, yasalarına tanıklar önünde, doğa yasalarına ise tanıklar olmadan (yürekten) uyarsa kendisi için en yararlı olanı, adaleti uygulamış olur.³⁵

Her şeye rağmen Antifon, **nomos**'un gerekli olduğunu kabul eder; ve insanlar için anarşiden daha kötü bir şey olamayacağını ve bu yüzden atalarının, gençleri yeni şeyler karşısında nasıl davranacaklarını şaşırtmalarını diye, itaat etmeye alıştırdığını söyler.³⁶ Diğer bir sofist Hippias Antifon'la aynı görüşleri paylaşır. Hippias insanların eşit olması fikrinin yasalardan değil doğadan geldiğini söyler. Ona göre, insanların despotu olan gelenek (**nomos**), doğaya aykırı pek çok şeyi zorla yaptırmaktadır.³⁷

2. Kallikles ve Yasaların Kökeni

Kallikles sadece Platon'un Gorgias diyalogunda karşımıza çıkar. Gerçek bir kişilik olduğuna dair kesin bir bilgimiz yoktur. Fakat diyalogda anlattıkları sofistlik düşüncüsü yansıtması bakımından önemlidir.

Protagoras dışındaki sofistler, **nomos** ve **füsis** karşıtlığında onun kadar uzlaşım sal değ illerdir. Kuvvet teorisyeni Kallikles, Sokrates'in, onun açıkl sözlülüğüne övgü yapacağı kadar **nomos** karşıtıdır. Çünkü Kallikles yasaları güçsüz insanların yaptığını ve onların çoğunluğu oluşturduklarını söyler. Kallikles'e göre çoğunluk kendisinden daha iyi kişilerin olmasını istemez ve bunu engellemek için çeşitli yasalar çıkarır. Bu yasalar Eski Yunan toplumunda her zaman önerilen 'ölçülü olma' gibi sözlü ve yazılı yasalardır. Bu yüzden, kişi çoğunluğa göre daha fazlasına sahip olmak istediğinde, ona gözdağı verilir ve yaptığının haksızlık olduğu söylenir. Fakat doğada ise tam tersi vardır. Güçlünün zayıflara hükmetmesi ve onlardan daha fazla şeye sahip olması durumu doğada mevcuttur. İnsanlar ise, en

³⁵ Capelle, a.g.e., fr. A, s.129-130.

³⁶ A.e., fr. 61,s.129.

³⁷ Platon, *Protagoras*, Çev.Tanju Gökçöl, Diyaloglar 2, 3.bs., Remzi Kitabevi, 1996, 337d, s.150.

yetenekli ve en iyi çocukları sistemli bir eğitimle sindirerek, bunun devamlılığını sağlayacak yasaları icat ederler. Herkesin eşit mal ve mülke sahip olması gerektiği masalı çocuklara iyi ve doğru denilerek, öğretilir. Ama bir gün doğuştan yeterli güce sahip birisi tüm bu öğretilenleri ve doğaya aykırı yasaları hiçe sayarak ayaklanırsa, o zaman doğal hakkın ansızın parlayacağını söylemiştir.³⁸

Kallikles, insanların güçsüz oldukları ve istediklerini yapacak cesaretleri olmadığı için arzularını gerçekleştirenlere nefretle baktıklarını söyler. Onlar, bu güçten yoksun oldukları için ölçülü olmayı ve doğruluğu överler. Doğuştan bir devlet, diktatörlük, bir krallık kurabilecek bir insan için doğru ve ölçülü olmaktan daha onur kırıcı bir şey yoktur. Bu yüzden, her çeşit hazdan tat alabilecekken ve kendi kurduğu devlette dostlarına daha büyük paylar verebilecekken, bunu doğruluk ve ölçülülük yüzünden yapmaması onu mutsuz edecektir.³⁹ Kallikles güçlüyü sindirmek için doğada kullanılan kaba kuvvete dayalı zorbalık yerine; *nomos*'un ilkesi gereği güçlüyü sindirmek için yasaları kullananların yaptığı zorbalığa, hukuk aracılığıyla gerçekleşen zorbalık der.⁴⁰

“İnsan bir devletin başına geçtikten sonra bile, ölçülülük ve doğruluk yüzünden, dostlarını düşmanlarından daha çok kazandırmazsa acınacak duruma düşmüş olmaz mı? Doğruluğa vurgun olduğunu söylüyorsun ya, doğruluk gerçekte şudur: Taşkınlık, ölçsüzlülük, hesapsız harcama, insanı erdeme ve mutluluğa götürür, geri kalanı sadece gösteriş, tabiata aykırılık, budalaca sözler ve saçmalaktır.”⁴¹

Kallikles uzlaşım sal yasanın, kişinin gücünü ve zenginliğini sınırsız artırma çabasına bir sınır koymak için kullanıldığını ifade eder. Kallikles, doğayla uzlaşım sal yasa arasındaki açığı kapatmak yerine, yasayı doğaya uydurmak ve doğaya bakarak yasalar koymak gerektiğinden bahseder.

³⁸ Platon, *Gorgias*, Çev.Melih Cevdet Anday, Diyaloglar 1, 3.bs., Remzi Kitabevi, 1996, 483a-484d, s.89-90.

³⁹ A.e., 491e-492e, s.97-98.

⁴⁰ Laszlo Versenyi, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, Çev. Dr. Ahmet Cevizci, 2. bs., Gündoğan Yayınları, 1995. s. 89.

⁴¹ Platon, *Gorgias*, 492b, s.98.

3. Doğruluk Güçlünün İşine Gelendir.

Konumuz açısından önemli sofistlerden biri Platon'un *Devlet* adlı yapıtında ortaya çıkan Thrasümakhos'tur. Heisodos'a göre doğada hayvanlardan güçlü olanlar zayıf olanları alt ederler fakat insanlar arasında adalet duygusu olduğundan, hayvanlar gibi davranmazlar. Fakat Thrasümakhos'a göre kendi çıkarlarına uygun olarak yasa koyanlar güçlü olanlardır ve yasalarla oluşturdukları doğruluğu kullanarak, güçsüzü alt ederler. Böylece, doğruluk güçlünün işine gelenden başka bir şey değildir.⁴²

Thrasümakhos'a göre, doğru ile doğruluk başkasının çıkarıdır. Bir başka deyişle güçlünün ve yönetenin yararına karşılık, boyun eğenin ve hizmet edenin zararınadır. Eğrilik ise safdillere ve doğrulara hükmeder, yönetilenler sadece güçlülere, efendilerine çıkar sağlayan işleri yaparlar. Doğru insan devlet işlerinde hiç bir zaman eğri insan kadar kazançlı olmaz. Çünkü eğri insan, hem kesesini doldurur hem de dostlarına ve tanıdıklarına lütuflarda bulunur. Doğru insan ise yasalara aykırı olmamak için eğri insanın yaptıklarını yapmamaya çalışırken tanıdıklarının nefretini kazanır. Eğri olma durumu, insanı mutlu yapar. O, eğrilikte ne kadar aşırılığa varılırsa o kadar mutlu olunur, sözünü benimser. Thrasümakhos bununla beraber bir derecelendirmeye vararak, az eğri insanla çok eğri insan arasındaki farkı ortaya koyar. Eğrilik yapmada aşırı olmayan ve küçük çapta hırsızlık yapanlar hemen yargılanırlar ve yankesici, tapınak hırsızı, alçak gibi aşağılayıcı isimler alırlar. Fakat eğriliği zorbalık adı altında yapanlar yurttaşların tüm mallarına el koydukları gibi onları kendilerine köle de yaparlar. Fakat bu kişiler, kendilerine köle yaptıkları insanlara dahi haksızlığı eksiksiz şekilde sonuna kadar vardırıdıkları için, çoğunluk, bu kişilere mutlu adam der.⁴³

Thrasümakhos'a göre İnsanlar, haksızlığı haksızlık yapma korkusundan değil, haksızlığa uğrama korkusundan dolayı kötülerler. İşte böylece haksızlığın

⁴² Platon, *Devlet*, 338c, s.29.

⁴³ A.e., 343a-344c, s.34-36.

doğruluktan daha güçlü ve de özgür efendiye yaraşır olduğu yeterince anlaşılmaktadır. Başkalarının doğruluğu gücünün yararınadır, eğrilik ise haksız davrananların yararına ve çıkarınadır.⁴⁴

Thrasümakhos'un bu savunması sofistlerde, tiranlarda ve diğer kötü yönetim biçimlerinde ortaya çıkan bir durumdur. Thrasümakhos'un bu sözlerinde 'adaletsiz olma' durumunu onaylıyor gibi gözükse de dikkati çekmek istediği yön; her türlü yönetimin adaleti gözetmeden eğri işler yapması, tanrıların adaletsiz davranışları ve kötü yönetimlerin yaptığı zalimliğe karşı duyulan kin duygusudur.⁴⁵ Çünkü ona ait başka bir fragmanda Tanrıların otoritesine seslenerek, onların insanların işine karışmadığını söyler. Çünkü o, insanların en önemli özelliği olan doğruluktan hiç kimsenin yararlanmadığına tanık olmaktadır.⁴⁶

Thrasümakhos'un benzer fikirlerini hem fikir hayatında hem de pratikte sadık bir biçimde uygulayan diğer bir sofist ise Kritias'dır. Kritias'ın, *Sisüfos* adlı oyunu hem dinin ne hem de yasaların kökeninin açıklanması bakımından önemlidir. O, bir zamanlar insanların yaşamının düzenden yoksun olduğunu ve orada hayvanların yaşamı gibi kaba gücün hüküm sürdüğünü söyler. Böyle bir ortamda, iyiler mükafat görmüyor, kötüler cezalandırılmıyordu. Kritias'a göre, insanlar, hak her şeye aynı şekilde hükmetsin, eğitmen olsun diye yasaları koymuşlardır. Sonradan oluşturulan bu yasalarla, suç işleyenlerin cezalandırılması amaç ediniyordu. Fakat gizliden gizliye suç işleyenleri cezalandıracak kimse yoktu. Bu yüzden suçluları cezalandıracak ve onların korkuya kapılmalarını sağlayacak 'her şeyi gören ve bilen bir tanrı' anlayışı ortaya çıkarıldı.⁴⁷

⁴⁴ A.e.

⁴⁵ Ayhan Bıçak, "Sofistlerin Siyaset anlayışları 2", *Felsefe Dünyası*, Güz 1994, sayı 13, s.52

⁴⁶ Capelle, a.g.e., fr.8, s.123.

⁴⁷ A.e.,fr. 25, s.131-132.

4. Erdem Öğretilbilir mi?

Felsefe tarihinde böyle bir sorunun sorulmasına neden olan koşullar bölümün başında kısaca özetlenmişti. Sorunun muhatabı ise erdemi öğretebileceğini iddia eden ve bu yolla para kazanan sofistlerdir. Ama soru özel olarak *Protagoras* diyalogunda, diyalogla aynı ismi taşıyan en önemli sofiste, Protagoras'a sorulur. Sorunun cevabının bizim için önemli olan yanı ise bir erdem olarak doğruluğun öğretilip öğretilmeyeceğidir.

Aretē, Sofistlere ve Sokrates'e gelene kadar, Herakleitos ve Demokritos'daki bir kaç düşünce hariç, üzerinde uğraşılmış bir konu değildir.⁴⁸ Homeros'ta **aretē** olarak görülen ve yüceltilen yiğitliktir.⁴⁹ **Aretē**, çok değer verilmiş mükemmellik örneği olmaya aday olma, ya da özel bir başarı ya da bir sanatta mükemmellik olarak nitelendirilebilir. Yunanlılarda sadece iyi insandan değil, aynı zamanda iyi koşucudan, savaşçıdan, eğitimciden ve marangozdan bahsedildiğinde; **aretē**, bu ve diğer uğraşlarda uzmanlığa ya da mükemmelliğe aday olarak tanımlanmaya uygundur.⁵⁰ Erdemin ne olduğuna dair kısa bir açıklama yaptıktan sonra genel olarak erdemin öğretilbilme sorunu üzerinde bir kaç şey söylemek, böylesine çapraşık bir konuyu açmak bakımından önemlidir.

Gorgias, Protagoras da olduğu gibi, tanımların göreliliğini kabul etmek bakımından Protagoras'la anlaşma içindedir. Gorgias tümel bir erdem tanımı yerine kölenin, kadının ve erkeğin erdeminin ayrı ve farklı olduğunu işaret eder.⁵¹ Gorgias'ın böyle yapmasının nedeni açıktır. İyilik erdemi ile diğer erdemler uygulanabilir oldukları bağlamlara, duruma ve zamana göre yorumlanmalılardır.⁵²

⁴⁸ F.E Peters, *Greek Philosophical Terms*, 2. Bs., New York, New York University Press, 1974, **aretē** maddesi, s.25.

⁴⁹ Guthrie, *a.g.e.*, s 253.

⁵⁰ *A.e.*, s.252.

⁵¹ Platon, *Menon*, Çev.Adnan Cemgil, Diyaloglar 1, 4.bs., Remzi Kitabevi, 1996, 71d-74a, s.150.

⁵² Versenyi, *a.g.e.*, s.72.

Doğru ilişkiler aracılığıyla, ‘birinden sürtünmeyle bulaşan’ erdeme sahip olma düşüncesi 5. yy ve sonrasında halen daha mevcut olan, basmakalıp bir fikirdi. Antifon ve Pindaros, iyi kişilerle (aristokrat ve iyi rehber olanlar) zaman harcanıldığında erdeme sahip olunabileceğini savunuyorlardı.⁵³ Protagoras kendisinden ders alabilmek için arkadaşlarının da parasını harcamaktan sakınmayan Hippokrates’e, şayet böyle yaparsa kazancının ne olacağını anlatırken eski aristokratik fikirlerden yararlanır. Hippokrates, Protagoras’ın yanında geçireceği her gün olduğundan daha iyi evine dönecektir.⁵⁴

Protagoras’ın bilge bir kişi olarak yanında vakit geçireceği öğrencilere erdemi öğretebileceği fikri muhafazakarlar için iki yönden şok ediciydi. Aristokratlar kalıtım yoluyla erdem sahibi olduklarına inanıyorlardı. Onlar, aile ve arkadaş çevresinin yardımıyla kalıtsal niteliklerini geliştirebilecekleri düşüncesine yabancı değillerdi, fakat aristokrat olmayıp bu özelliği edinebileceklerine inanan diğer yığınların kendilerine benzeyecekleri korkusu olayın birinci boyutuyken; ikinci ve en önemli boyutu sofistlerin bu becerilerinin karşılığında para almalarıydı. Protagoras’ın erdemi öğretebileceği savı, Atina’nın siyasi ihtiyaçlarına ekonomik temelli bir karşılıktı. Fakat kanımca önemli olan Protagoras’ın erdemi nasıl ve neye dayanarak öğretebileceği sorunuuydu. Bu sorunu Protagoras mitolojiyi kullanarak açıklar.

Protagoras’ın anlattığı masala göre: Canlılar yaratıldıktan sonra özelliklerini dağıtma işi Prometheus ve kardeşi Epithemeus’a verildi. Epithemeus kendisine verilen bu görevi hakkaniyetle yerine getiremedi. Çünkü hayvanları yaşamlarını sürdürebilmelerini ve avlanmalarını sağlayacak çeşitli silahlarla kuşatırken, sıra insanlara geldiğinde onlara verecek hiçbir şey kalmadı. Bunun üzerine Prometheus insanların diğer hayvanlardan korunmaları ve hayatta kalabilmeleri için Zeus ve Athena’dan ateş ve zanaatleri çaldı.⁵⁵ Başlangıçta insan doğası şimdi ki gibi değildi. Siyaset sanatı bilgisine sahip olmadıkları için birbirlerini vahşice tehdit ediyorlar,

⁵³ Guthrie, a.g.e., s.251.

⁵⁴ Platon, Protagoras, 318a, s.131.

⁵⁵ A.e., 320d-321d, s.133-134.

kendilerinden daha yırtıcı ve güçlü hayvanlara karşı koyamıyorlardı. İnsan ırkının bu şekilde yok olmasını istemeyen Zeus, tekelinde bulunan siyaset sanatını insanlara gönderdi. Siyaset sanatının temeli olan adalet (**dikē**)⁵⁶ ve utanmadan (**aidos**) herkese pay dağıtıldı. Çünkü bu erdemlerden nasibini almayanların olduğu bir şehir hem içerden hem de dışardan kolayca yıkılır. Zeus, **dikē** ve **aidos**'a sahip olmayan insanların toplum için bela sayılıp öldürülmeleri gerektiğini emreder.⁵⁷ Protagoras zamanla insanların bu erdemleri kendilerine rehber alarak, müşterek hareket etmeyi ve hayatta kalmayı öğrendiklerini söyler. Bu yüzden görece uygarlaşmış olan bu toplumlarda en kötü kişi bile bu erdemlere sahiptir.

Protagoras anlattığı bu mitosla ilgiyi insanın üzerine çeker. Bu yüzden aktarmaya çalıştığı iki açıdan önemlidir: Birincisi, Protagoras'ın iddia ettiği gibi, genelde erdem özelde siyaset sanatı öğretilir, çünkü herkes erdem olarak siyasetin bir parçası olan doğruluktan payını almıştır. Bu görüşünü, diyalogun devamındaki yorumuyla kanıtlar. Bu yüzden Atinalılar halk mahkemelerinde belirli konularda uzmanlara danışır. Fakat temeli doğruluk (**dikaioṡnē**) ve ölçülülük (**sōfrosūnē**) olan siyaset sanatı söz konusu olduğunda, uzman olup olmadığına bakılmadan herkes düşüncesini açıklayabilir.⁵⁸ Ayrıca erdem çocukluktan başlayarak eğitim yoluyla edinilir. Önce ailelerden ve bakıcılardan , sonra da öğretmenlerden ve son olarak da hukuk ve cezalandırma sistemi ile eğitici amaçlara sahip olan devletten öğrenilir.⁵⁹ İkincisi; Protagoras, insanların karmaşadan, kurtulup devlet durumuna geçebilme halini doğruluk kavramına bağlıyor. Çünkü bu erdem gönderilmeden önce insanlar arasında tam bir vahşet hükümlanlık sürerken, ancak bu erdeme sahip olduğunda uygarlaşmaya geçilmiştir.⁶⁰

⁵⁶ Diyalogta Zeus tarafından insanlara gönderilen **dikē** (adalet), Protagoras ondan bir erdem olarak bahsettiğinde **dikaioṡnē**'ye (doğruluk) dönüşmektedir. Böylesine bir kullanım Platon'un **dikē**'den **dikaioṡnē**'yi hangi gerekçelerle ayırttığını göstermesi bakımından ilginçtir.

⁵⁷ A.e., 321e-322d, s.134-135.

⁵⁸ A.e., 322e-323a, s.135.

⁵⁹ Guthrie, a.g.e., s.255.

⁶⁰ G.B. Kerferd, "Protagoras' Doctrine of Justice in the 'Protagoras' of Plato", *The Journal of Hellenic Studies*, Vol.73, 1953, s.42-45.

Protagoras **dikē**'den bahsederken onu 'insan yetkinliğinin' en önemli ögesi olduğunu özellikle belirtir. Aynı zamanda **dikē** 'siyasi yetkinlik' anlamında da kullanılır.⁶¹ Yukarıdaki mitolojide de anlatıldığı gibi, kendilerine **dikē**, bir kere gönderildikten sonra insanların yapacakları yasalar ona uygun olmalı ve ileride toplumun yeniden çökmesi istenmiyorsa **dikē** gözetilerek yapılan bu yasalara uyulmalıdır. Sokrates, Protagoras'la aynı fikir birliği içerisinde. Adalet gözetilerek yapılan yasalara uyulmalıdır veya yasalarda sonradan oluşabilecek herhangi bir sorun çıktığında elden geldiğince işbirliğiyle ve ikna edici olumlu yollarla, yasalardaki bu yanlışlar veya bozuklar değiştirilmelidir. Yasalara uyan bir toplumda ki doğruluktan en uzak adam vahşilerle karşılaştırıldığında, doğru ve doğrulukta bilgili bir insan olarak kabul edilecektir.⁶²

Protagoras'ın ünlü sözüne tam bu noktada ihtiyaç duyulur: "İnsan herşeyin ölçüsüdür (**metron antropos panton**)"⁶³ Protagoras erdemın neden öğretilabilir bir şey olduğunu açıkladıktan sonra, tümel bir erdem tanımı vermez. Çünkü Protagoras'ın vereceğı herhangi kesin bir tanım günün gelişen koşullarında sürekli değişen isteklere ve ihtiyaçlara denk düşmezdi. Theaitetos dialoğında belirtildiğı gibi, erdem, söz konusu olduğunda, kişiden kişiye değişebilir.⁶⁴ Ama **nomos** ve **füsis** çerçevesinde onun doğru ve iyi bir tanımını verebilecek olanlar, devlet için yararlı olanı düşünebilecek olanlardır.

Protagoras dışında Antifon da erdemi sınanabilir ve kötü şeylerden sonra oluşmuş bir değer olarak görür. Ona göre, onur kırıcı yada kötü şeylere istek duymamış birisi erdemli sayılamaz. Çünkü kişi isteklerine üstün gelerek iyi bir insan olmasına neden olacak bir durumda bulunmamış olur.⁶⁵

Prodikos'un, Ksenofon tarafından aktarılan öğretisi, erdemın görelı olduğunu bizlere şu şekilde gösterecektir. Onun *Yol ayrımındaki Herakles* adlı yapıtının

⁶¹ Guthrie, a.g.e., s.146.

⁶² Platon, a.g.e., 327a-e, s.139.

⁶³ Kranz, a.g.e., B 1, s.194.

⁶⁴ Platon, Theaitetos, 166 d, s.213.

⁶⁵ Capelle, a.g.e., fr. 59, s.128.

kahramanı Herakles, erdem veya kötülük yolundan hangisini seçeceğine karar verme aşamasındadır. Bu ayrımı bir hikayeyle anlatır. Herakles, Kötülük ve Erdem adında iki kadınla ahlaki ve aynı zamanda eğitici bir konuşma yapar. Kötülük, ona zahmetsiz ve zevkle dolu bir yaşam sunacağını söyler. Herakles başta onu tanıyamadığı için ismini sorar. Kadının cevabı sofistlik göreceliği belirtecek kadar açıktır: Dostları kadını mutluluk diye, düşmanları ise kötülük diye çağırmaktadır. Erdem adındaki kadın ise Herakles'e, yaşamında her ne isterse istesin, bunların hiç birini zahmetsiz kazanamayacağını söyler, fakat ne olursa olsun işini iyilik yolundan ayrılmadan yapmalıdır. Bu işler zahmetlidir fakat işitilebilecek en güzel şeyi beraberinde getirir: övgüyü ve saygıyı.⁶⁶

Sonuç olarak, sofistlerin hem sayılarının hem de görüşlerinin niceliksel fazlalığı, onların düşüncelerinden genel bir doğruluk kavramı çıkarmamızı engeller. Bilginin, yasaların ve ahlakın göreliliğini savunan sofistler, doğruluğun da göreliliğini savunurlar. Mutlak bir doğruluk anlayışları yoktur. Güçlü olanın çıkarlarına uygun bir yönetim biçiminde, doğruluk güçlünün istediği biçimi alacaktır. Diğer taraftan, bazı sofistler, doğruluk ve buna benzer erdemleri, zayıfların kendilerini yasalarla güçlendirmek için kullandıklarını söylemişlerdir. Sofistlerde doğruluk kavramını *nomos*'a karşı *füsis* çerçevesinde bir tartışmanın konusu olmuştur. Doğruluk, yalnızca devletin keyfini koruyan ve toplumdaki en güçlüünün kendi konumunu korumaya yönelik çabalayan yasalarına itaattir.⁶⁷

Sofistler ayrıca varolan yasaların ve doğruluğun tanrısal olmadığı, insanlar tarafından birtakım uzlaşım ilkeleri ile oluşturulduğu ve buna karşılık olarak doğal hukuk ve doğruluk anlayışının olabileceği fikri üzerinde yoğunlaştılar. İnsan eseri olan yasaların, yani pozitif hukukun zamanla değiştiğini biliyorlardı. Fakat doğal hukuk anlayışında da mutlak bir doğruluk görüşü sağlanamadı. Çünkü her sofist bu kavramı farklı doğa yasalarına dayandırdı, kimileri de, farklı kişisel özelliklerle bunu

⁶⁶ A.e., fr.2, s.117-120.

⁶⁷ Peters, a.g.e., *dikē* maddesi, s.39.

açıklamaya çalıştı. İnsanlar arasında ortak bir doğruluk kavramı yaratma ve birliğe varma isteği, sonunda tam aksi bir noktaya ulaşarak çok çeşitliliğe vardı.

C. Sokrates ve Sokratik Diyaloglar

Doğruluk kavramına, Sokrates öncesi dönemde onun kadar önem veren ve onu felsefesinin önemli yapı taşlarından biri olarak kullanan herhangi bir filozofa rastlanmaz. Felsefe tarihinde, ilk defa doğruluk kavramı olarak, Platon'un eserleri olduğu halde, Sokrates'in düşüncelerini aktarıldığı için sokratik⁶⁸ olarak kabul edilen diyaloglarda kullanılmaktadır. Bu bölümde Sokrates'in doğruluğun tanımını nasıl yaptığını ve bunun sonucunda **dikē**'nin türevi **dikaïosünē**'nin nasıl ortaya çıktığını göreceğiz.

Sokrates yazılı hiçbir eser bırakmadığı için onu Platon'un Aristoteles'in ve Ksenofon'un eserlerinden tanıyoruz. Bu bölümde özel olarak Platon'un Sokratik diyaloglarında resmedilen Sokrates portresi üzerinden onun görüşleri aktarılmaya çalışılacaktır. Fakat uygun ve gerekli olan durumlarda diğer açıklamalar da göz önünde tutulacaktır.

1. Sokrates ve Sofistler

Sokrates'in kendisinden önceki filozoflar gibi doğayı değil de, ahlakı ve insan davranışlarını kendisine konu edinmesi⁶⁹, onun sofist olduğu yönündeki vurguları güçlendirmiştir. Sokrates'in sofistlerle olan benzerliklerinin ve farklılıklarının neler olduğuna geçmeden önce Sokrates'in neden ahlak sorunlarıyla uğraştığını anlamak gerekmektedir.

⁶⁸ Platon'un sokratik olarak adlandırılan diyaloglarının hangileri olduğu bir çok araştırmacı ve yazarda ortak bir görüşe dayanmaz. Bu çalışma da sokratik olarak kabul edilen diyalogları W.C.K.Guthrie, A.E.Taylor ve Terry Penner'in önerdiği şekilde ele aldık. Sokratik diyaloglar: Küçük Hippias, Lakhes, Kharmides, Protagoras, Sokrates'in Savunması, Kriton, Euthypron, İon, Gorgias, Menon, Lysis, Euthydemos, Meneksenos, Büyük Hippias, Devlet I.

⁶⁹ F.M. Cornford, *Sokrates'ten Önce ve Sonra...*, Çev. Ufuk Can Akın, İstanbul, Ayraç Yayınevi, 2003. s.38.

Aristoteles ve Ksenofon'a göre;⁷⁰ onun kendisinden önceki filozoflar gibi doğayla ilgilenmemesinin nedeni doğa filozoflarının arkhe probleminde ortak bir anlamaya varamamalarıdır. Ayrıca Sokrates insanla, ona yararlı olanla ve onu iyi bir yurttaş yapacak olan bilimle uğraşmak istiyordu. Çünkü o zamanki doğa bilimi modern bilim gibi gelecekteki olayları tahmin etme veya onlar üzerinde hakimiyet kurma karakterine sahip değildi. Daha çok dünyanın oluşumunun nasıl olduğu ve nesnelerin özünü neyin oluşturduğu üzerine idi.⁷¹ Sokrates geçmişe ait bu bilgilerin yararsız ve dogmatik olduğunu düşünüyordu. Yapısı gereği geleceği kurabilen insan, kendini gelecekte gerçekleştirebilirdi.⁷² Buna imkan sağlayan alan ise hem insanı konu alması hem de imkanlarını gerçekleştirebilmesi açısından ahlak olmuştur. Sokrates aynı amaçla siyasetle de uğraşabilirdi fakat eğer böyle yapmış olsa idi genç yaşta hayatını kaybetmiş olacaktı.⁷³ Bu yüzden uzun bir yaşam sürmek ve doğruluk için savaşmak isteyenlerin siyasetten uzak kalmalarını tavsiye etmiştir.⁷⁴ Büyük bir olasılıkla, Sokrates siyasi hayatın içerisinde bazı düşünceler ve eğilimler tarafından kullanılabileceğini biliyordu. Kendisine hem Otuz tiranların hem de demokrasi yönetiminin dava açmış olması Atina siyasetinin karışıklığını ve Sokrates'in düşüncesinin doğruluğunu gösterir.

Ahlaki konu edinmeleri dışında, Sokrates ve Sofistler tümel tanımların elde edilemez olduklarını kabul etmişlerdi. Fakat Sokrates tanımlarda ortak bir sonuca varılmasını, yönteminin gerekliliği için ön bir koşul saymıştır. Bu yüzden, tanımlara ulaşmak için diyalektik yöntemi kullanmıştır. Sokrates'in bir şeyin hikmetini araştırırken amacı, bilgeliğin gerçekte ne olduğu veya özünün ne olduğunu meydana çıkarmak istemesiydi. Sokrates'in anlam ya da öz arama metodunu, bir şeyin gerçek doğasını, *idea*'sını saptamanın metodu haline getiren Platon olmuştu.⁷⁵

⁷⁰ A.e., s.35.

⁷¹ A.e., s.38.

⁷² A.e., s.39.

⁷³ Platon, *Sokrates'in Savunması*, Çev. Teoman Aktürel, Diyaloglar 1, 4.bs., Remzi Kitabevi, 1996, 31d, s. 27-28.

⁷⁴ A.e., 32a, s.28.

⁷⁵ Karl R. Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları I:Platon*, Çev. Mete Tunçay, 3. bs., Remzi Kitabevi, 1994, s.44.

Sokrates, tanımların özüne ulaşmak için kullandığı diyalektik yöntemi esnasında yaptığı sorgulamalarda, kişiye dıştan bir otorite tarafından öğretilenlerde sorgulananlar çabucak yanılgıya düştüklerini ve tutarlı olamadıklarını görmüştü. Sorgulamanın sonunda, başta kabul edilmiş sanılardan daha güvenilir bilgilere ulaşılyordu. *Menon* diyalogunda, Eski Atina düşüncesine uygun olarak erdemın kalıtımla geçmesi mümkün olmayan bir köleye geometri çözdürmesi ancak şu şekilde açıklanabilir: Teknik bilgi -mesela retorik- bir uzman tarafından öğretilirken, gerçek bilgi dolayısıyla erdem dediğı şey ancak onun doğurtma dediğı ebelik sanatıyla elde edilir. Fakat burada başka bir sorun ortaya çıkar. Erdem öğretilabilirse, doğuştan geliyor olması gerekir. Aynı *Menon* diyalogundaki kölenin, Sokrates'in yardımıyla unuttuğı bilgileri hatırlıyor (**anamnesis**) olması gibi. Bu düşünceye göre; kişi, sahip olduğı doğruların bilincinde değildir. Bunun ortaya çıkması, kişisel keşifle ve öğreticinin uyarılarıyla mümkün olur.⁷⁶ Sokrates, öğrencinin bilgiye duyduğı gereksinimin farkına varmasını sağlayan ustalıklı bir sorgulamayla, onun gebe ruhunu araştırır.

Sokrates ve sofistler arasındaki en büyük farklılıklardan biri, erdemın öğretilabilir olma sorunda ortaya çıkar. Sokrates de, Sofistler gibi erdemın öğretilebileceğini düşünüyordu, fakat onun yöntemi oldukça farklıydı. Sofistler, erdemi, ekonomik ve toplumsal koşulların değişimi doğrultusunda, ikna etme ve retorik yöntemi gibi çeşitli yollarla öğretmeye çalıştılar. Sokrates ise öğretisini, ne kişinin kendi dışında bağımsız yollarla ne de ücret karşılığı öğretti.⁷⁷ Bilgi, sanıya karşılık olarak, kişinin kendisinin elde edebileceğı bir şeydir. Sofistler, kendileri dışsal bir güç olarak, öğrenciye hazır cevaplar ve teknikler öğreterek onların bilgi değil, sanı elde etmelerini sağlıyorlardı.

Sokrates'in "hiç bir şey bilmiyorum" derken amaçladığı bu bilgisizlik, bilinci ile zorunlu olarak bilgiye ulaşma isteğini hedeflemesidir. Her insan yapısı gereğı geliştirilmeye ve daha iyi kılınmaya uygundur. Bu yüzden eğitime gereksinim

⁷⁶ A.E. Taylor, *Socrates*, New York, Doubleday Anchor Books, 1953.s. 148-149

⁷⁷ Verseniyi, a.g.e., s.148.

duyar.⁷⁸ Sokrates, bilgisiz olduğunu öne sürerek çevresindekilere hazır bilgiler dağıtmak ve bir takım yanlış sanılar öğretmek yetkinliğinden kurtulmuş oluyordu. Öğrenciyi, doğasına uygun olarak bilgiye ulaştırabilen, kendi yaşamı ve kendisi için neyin iyi olduğu düşüncesidir.

Görüldüğü üzere Sokrates, Sofistler gibi aynı konuya başka sebepler nedeniyle yönelmiştir. Sofistler daha çok 5. yy Atina'sının değişen toplumsal yapısının bir ihtiyacı olarak ortaya çıkmışlarken, Sokrates kendisinden önceki felsefeyi eleştirerek, düşüncelerini Platon'un da yapacağı gibi, zamanının büyük çıkar gruplarına karşı temellendirmeye çalışmıştır.

2. Sokratesçi Erdem Anlayışı

Sokrates, o zamana kadar Antik Yunan'da keşfedilmeyen bir şeye itina ile yaklaşır: ruh. Homeros'tan Sokrates'e kadar ruh, yani *psūkhē* soluktan başka bir şey değildi. *Psūkhē* bedenden ayrıldığında, insanı canlı kılan özelliğinde ortadan kaybolduğu düşünülürdü. 5.yy Atina'sında ruh hayalet tarzı bir şeydi.⁷⁹ –Aristofanes *Bulutlar*'da, Sokrates ve arkadaşlarının, aynı ruhlar gibi etrafta dolaştıklarından bahseder.– Öz denildiğinde ise beden ve yaşla kaybolan yetenekler anlaşılıyordu.

Sokrates ruha işaret ettiği gibi, özün beden değil ruh olduğunu da söylemiştir. Ruh, iyiyi kötüden ayırt edebilen ve iyiyi seçebilen bir anlayış yeteneğine sahiptir. Kendini bilmek, bu gerçek özün tanınması demektir. Beden, arzularıyla beraber baştan çıkarıcıdır ve bu yüzden ruhun yönetimi altına girmelidir. Ruh, duyularla idrak edemediği gibi ancak akıl yoluyla yetkinleşebilir.⁸⁰ Bedenin gözüyle bakıldığında ruh puslu gözükebilir ve bu yüzden insanlar acı veren hazza eğilirler. İnsanı insan kılan, tutkular yığından alıkoyan, kendi kendine yeter bir birey haline getiren ve içinde bir amaç olduğunu söyleyen akıldır. Böyle bir geçiş, insanla artık

⁷⁸ A.e., s.157.

⁷⁹ Taylor, a.g.e., s. 136-137.

⁸⁰ Cornford, a.g.e., s.55-56.

bir kabile kahramanı ve ya bir kurtarıcı olarak değil de, birey olarak ilgilenilmeye başladığını göstermektedir.

Yunanlılar, ruhun (tinin) yani **nous**'un yetkinleşmesi için iyilik anlamına gelen **aretē** sözcüğünü kullanmışlardır.⁸¹ İnsanın **psūkhē**'siyle kendi amacını gerçekleştirmeye doğru ilerlemesi, yani düşünmesi ve genel olarak kapasitesinin en üst düzeyinde bir hayatı gerçekleştirmesi, doğruluk ile nitelendirilmesi onun **aretēsidir**.⁸² Sokrates, ruhun yetkinleşmesi sorununa değinir: Kendisinin sokaklarda dolaşarak bedene, paraya pula değil; her şeyden önce canın, tinin eğitime ve yetkinliğine önem verilmesi gerektiğine insanları inandırmaktan başka bir ereği olmadığını özellikle belirtir. Erdemin zenginlikle elde edilemeyeceğini fakat zenginlik dahil genel ve özel tüm iyiliklerin erdemden geleceğini söyler.⁸³

Sokrates'in felsefesinin çıkış noktası, erdemin bilgi olduğu, önermesidir. Bu bilginin ne tarz bir şey olduğu ve neye işaret ettiği ise açıktır: İyinin kendisi istenmektedir. İnsanlar doğaları gereği ihtiyaç duydukları ve kendilerine ait olan ve onu elde ettiklerinde kendilerini tamamlayacak olan şeyleri isterler. Bu aranan, iyidir.⁸⁴ Fakat insanlar kendileri için iyi olanı nasıl anlarlar? Hatta, bazen kısa süreli hazlar verecek ve ileride onlara daha büyük acılar getirebilecek olanları da istemektedirler? Fakat Sokrates'e göre her insan doğası gereği iyi olanı ve iyi olmayı ister. Kişinin kötülük yapması ve kötü olanı istemesi ise tamamen bilgisizliğinin sonucudur. Bu yüzden erdem adı verilen ve parçaları bilgeliğe indirgenen bu 'insani yetkinlik' öğrenilmek ve edinilmek zorundadır. Fakat iyiyi belirleyen, dışsal bir otoritenin koyduğu kurallar ve toplumun üzerinde uzlaştığı inançlar değildir.

İyiye ulaşmak daha çok Sokrates'in önerdiği gibi insanın kendi doğasıyla elde edebileceği bir şeydir. Her insan kendisi için iyi ve yararlı olanı kendisi bulacaktır. Sokrates, **nomos-füsis** zıtlığında görüldüğü gibi, doğanın yanında yer alır.⁸⁵

⁸¹ A.e., s.57.

⁸² Guthrie, a.g.e., s.253.

⁸³ Platon, a.g.e., 30b, s.26.

⁸⁴ Versenyi, a.g.e., s.111-112

⁸⁵ A.e., s.111.

Fakat Sokrates'in dediği şekliyle, herkes iyi olana kendi doğasından yola çıkarak ulaşacaksa, bunun sonucunda değişik değerlere ve çeşitli fikirlerin göreliliğine ulaşılmaz mı? Sokrates **psūkhē**'nin iyiyi doğal bir zorunluluk olarak istediğini ve kişinin ereğine ulaşmak için iyi olanı yapacağını söyleyerek yanıt verir. İyi, neden ısrarla istenmektedir ve neden bir zorunluluk olarak karşımıza çıkar? Sokrates basit bir akıl yürütmeye bu soruları cevaplandırır. Yine insan ruhunu temel alarak, herkesin tüm arzularının ereğinin ve varoluşlarının en yüksek hedefinin, doğal olarak mutluluk (**eudaimonia**) olduğunu söyler.⁸⁶ Hiç kimse kötü olandan haz alamaz ve kendisi için kötü olanı yapmaz. Eğer yapıyorsa da bu önceden belirtildiği gibi onun cahilliğinden kaynaklanır.

İnsanı iyi kılan, doğasını gerçekleştirmesini ve **eudaimonia**'ya ulaşmasını sağlayan tek bilgi, iyi ve kötüye ilişkin bilgidir. Bu, gerçek olan tek bilgi, eş deyişle bilgeliktir. Bilgelik, insanın keyfi olarak elde edebileceği ve ilgilenmiyorsa vazgeçebileceği bir bilgi türü değildir. İnsan mutlu olmak istiyorsa ve mutluluğa götürecek olan tek yol zorunlulukla buysa onun elde edilmesi kaçınılmazdır.⁸⁷ Sokratesçe yapılan erdemin bir çok tanımı, gerçekte iyinin bilgisinin ne olduğunu anlamamızı sağlar. Sokrates bu önerisiyle her bilgiyi erdem olarak tanımlamamaktadır. O tam anlamıyla günümüzde 'ahlaki değer' olarak adlandırılan ve kişinin kendi iyisi olarak bilinen şeyi kasteder.⁸⁸ Erdem, ilke olarak bilgelğin diğer adından başka bir şey değildir. Erdemin parçaları olan doğruluk, ölçülülük, cesaret ve dindarlık tüm bunların hepsi tek bir başlıkta yani tek bir erdemde toplanıyor yani bilgelikte.

Felsefe tarihçileri tarafından Sokrates'in konuştuğu ve onun fikirlerinin yer aldığı kabul edilen Platon'un bazı diyalogları sokratik diyaloglar olarak kabul edilmektedir. Sokratik diyalogların bu adla adlandırılmasının diğer bir nedeni ise diğer diyaloglara oranla bazı formel içeriklere ve özelliklere sahip olmalarıdır.

⁸⁶ Verseniyi, a.g.e., s.112.

⁸⁷ A.e., s.119.

⁸⁸ Taylor, a.g.e., s.144-145.

Sokratik diyaloglarda araştırılan konularda kesin bir yargıya varılmaz. Bu yüzden diğer diyaloglara oranla çıkmaz (**aporia**), kısa, ahlakla ilgili, öğretici olmayan ve erdemden bir uzmanlık alanıymış gibi bahseden diyaloglardır. Platon'un orta ve yaşlılık diyalogları ise, ahlakla beraber diğer konularla da ilgili, bilimsel ve konuşan kişinin esinlenmiş gibi olduğu diyaloglardır.⁸⁹

Sokratik diyaloglarda, çeşitli sorunlarla beraber açıklanmaya çalışan esas konu erdemdir. Diyalogların genelinde Sokrates'in çevresindekilere yönelttiği ve hep beraber ulaşmayı amaçladıkları erdemin, ne olduğu (değişik isimler altında: cesaret, bilgelik, doğruluk, dindarlık ve ölçülülük), öğretiler olup olmadığı, kötü amaçlar için kullanılıp kullanılmayacağı; siyasetçiler, zanaatkarlar, retorikçiler ya da sofistlerin buna sahip olup olmayacağı veya başkalarına aktarılıp aktarılamayacağı neden ısrarla araştırılmaktadır? Çünkü Sokrates felsefesinin nihai durağı, insanların mutluluğuydu. Yaşadığı dönemde bu sorulara vereceği bir çok yanıt onu amaçladığına götürebilecek uygunlukta idi. Genel olarak sokratik diyaloglarda erdem arayışına, verilen cevapları aşağıdaki dört başlık altında toplayabiliriz.

a. Cesaret

Lakhes diyalogunda, önce erdemin ne olduğu sorusu sorulur. Fakat sorunun zorluğunu farkederek Sokrates öncelikle erdemin bir parçasının ele alınmasının soruyu kolaylaştıracağını düşünür. Erdemin parçaları arasında ölçülülük (**sōfrosünē**), doğruluk (**dikaiosünē**), cesaret (**andreia**) ve buna benzer şeylerin olduğu söylenir. Diyalogtaki karakterlerin cesaretle ilişkili davranışlarda bulunmaları, bu erdemin tanımlanmak üzere ele alınmasına neden olur.⁹⁰ Cesaretin, her durumdaki tüm iyiliklerin ve kötülüklerin bilimi olduğu, yönündeki tanımı Nikias verir. Fakat bu tanım diyalogun sonlarına doğru erdemin tanımı olur. Bütün iyilikleri ve kötülükleri, onların geçmişteki durumlarını ve gelecekte nasıl olacaklarını bilen kişi erdemin tümüne sahiptir. Tüm bunları bilen ve bildiği için de iyiliklere ulaşabilen insan,

⁸⁹ Terry Penner, "Socrates and Early Dialogues", *The Cambridge Companion to Plato*, Ed. Richard Kraut, Cambridge University Press, 1995, s.125.

⁹⁰ Platon, *Lakhes*, Çev. Tanju Gökçöl, Diyaloglar 2, 3.bs., Remzi Kitabevi, 1996, 190d, s.74-75.

erdemın diğer parçalarına da doğal olarak sahiptir.⁹¹ *Lakhes* diyalogunda tüm erdemlerin bir olduğu özelliğinin ilk ipucuna cesaret ve erdemın tanımının aynı olmasıyla rastlıyoruz.

b. Ölçölülük

Erdemın parçası olan ölçölülüğün (*sōfrosūnē*) ne olduğu ise diğer bir Sokratik diyalog olan *Kharmides*’te araştırılır. Diyalogta ölçölülüğün tanımın ne olabileceğı sorusuna birçok yanıt verilir. Bunlardan en önemlisi daha sonra *Devlet*’in birinci kitabında doğruluğun tanımı olarak karşımıza çıkan ‘herkesin kendi işini yapması’ cümlesidir. Fakat *Kharmides* diyalogunda, Sokrates’in üzerinde durduğu tanım ‘Kendini bil’ sözüdür. Eğer ölçölülük bu tanımda söylendiğı gibi bir şeyi bilmekse, o zaman bu bir şeyin bilimidir. Hekimliğin sağlık, mimarinin inşaat ve hesabın konusu sayılar olduğu göz önünde bulundurulursa, ölçölülüğü konu alan bilim nedir? Örnek verilen mesleklerdeki gibi, her bilimin konusu ve aynı zamanda ilgi alanı olan bir nesnesi vardır. Çeşitli varsayımlar ve uzlaşmalardan sonra, erdemın parçası olarak ölçölülüğün, bu mesleklerin zararlı ve yararlı oluşlarını belirleyen bir değeri olduğu kabul edilir.⁹²

Ölçölülüğün bu bilimlerle ilişkisi, onun mutçu ve haz veren bir erdem olmasından kaynaklanır. Çünkü Sokrates’in de örneğini verdiğı gibi, her zaman kötü bir şey olarak kabul edilen ölüm, bazı durumlarda kişi için yararlı bile olabilmektedir.(Hastalığı nedeniyle büyük acılar çeken ve iyileşemeyecek durumda olan birinin ölmesinin daha iyi olduğu durumlardan bahsediyor.) Bu bilimlere bakıldığında, yalnız başlarına insan yaşamının değerini ölçemedikleri görülür.⁹³ İnsanın bütünlüğünü sağlayan ölçölülük, onun yaşamının da hoş ve iyi kılınmasını sağlar.

⁹¹ A.e., 199c-d, s.85-86.

⁹² Platon, *Kharmides*, Çev.Tanju Gökçöl, Diyaloglar 2, 3.bs., Remzi Kitabevi, 1996, 174 c-d, s.54.

⁹³ A.e.

Sōfrosūnē, Hesiodos, Solon ve diğer yedi bilgelere dinsel onay ve kutsamaları hak eden bir öğüt veya sıradan bir erdem olarak kullanılmasına karşılık, Sokratesçi anlamı, insanın doğasından gelen bir onamadır ve kişinin iyi ve gerçekleşmiş olmasını sağlayan bir erdemdir.⁹⁴ Bu erdem, önceki kullanımlarında dışsal otorite tarafından öğütleniyor ve toplumsal bir koşul olarak olmazsa olmaz kabul ediliyordu. Sokrates'te ise **sōfrosūnē**, kişiyi toplumun uyumlu bir parçası yapmaktan ziyade, kişinin içsel bütünlüğünü sağlayarak onu güçlendirir. Ayrıca doğası gereği ölçülü davranan kişiler, toplumun iyiliğine katkı sağlamış olurlar.⁹⁵

c. Dindarlık

Dindarlık, erdemin bir parçası olarak *Euthypron* diyalogunda ortaya çıkar. Sokrates dindarlığın ne olduğuyla ilgilenmekten daha çok erdemin parçası olarak ne anlama geldiğini sorgular. Sokrates eğer tanrıların var olduğu kabul edilecekse onların iyi olmaları zorunluluğunun da kabul edilmesi gerektiğini söyler. Dindarlık ise insanların olabildiğince tanrılar gibi iyi olmaya çalışmalarıdır.⁹⁶ Aynı düşüncüyü, *Devlet*'te dindarlığı erdemin bir parçası olarak göstermemesine rağmen, trajedi yazarlarını ve şairleri, Tanrıların kötü ve düzenbaz karakterler olarak gösterilmelerini eleştirmesinde görebiliriz.⁹⁷ Tanrılar sadece iyi olan şeylerin sebebidir. Aynı zamanda büyücüler gibi biçim değiştirmezler, yalan yanlış sözler ve işlerle insanları aldatmazlar.⁹⁸

Protagoras diyalogunda, *Devlet*'te olduğundan farklı olarak erdemin parçalarından biri sayılan dindarlık, diğerleriyle birlikte bilgeliğin çatısı altında toplanmaktadır. Sokrates, Protagoras'a erdemin parçalarının benzer olduğunu kabul ettirmeye çalışırken, doğruluğun ve dindarlığın aynı şey olduğundan bahseder.⁹⁹ *Yasalar*'da dindarlık yeniden önemini kazanır. Platon, egemenin eğrilikten ve

⁹⁴ Versenyi, a.g.e., s.123.

⁹⁵ A.e.,s.124.

⁹⁶ Platon, *Euthypron*, Çev.Pertev Naili Boratav, Sosyal Yay., 2000, 13 a-b, s.30-31.

⁹⁷ Platon, *Devlet*, 379 c-d., s.70-71.

⁹⁸ A.e., 383a, s.74.

⁹⁹ Platon, *Protagoras*, 331a-c, s.143.

dinsizlikten nefret ettiği sürece erdem tohumu ekmede yetkin olacağını söyler.¹⁰⁰ Devletin yasalarını koyarken, insanların dindar olamadıkları durumları suç sayar ve bunun gerekçelerinin üç tane olduğunu söyler; Böyle bir insan, Tanrılara inanmıyordur, ya da varolduklarını ama insanlarla ilgilenmediklerini ya da Tanrının kurban ve dualarla kolayca kandırılabilceğini düşünüyordur.¹⁰¹ Platon dindar olmayı ahlakın koruyuculuğunu sağladığı için kabul eder. Ayrıca toplumu birleştirici önemli öğelerden biridir ve düzeni sağlar.

d. Doğruluk

Dikē, Protagoras diyalogunda Zeus'un insan ırkının yok olmasını engellemek amacıyla insanlara gönderdiği siyaset sanatının **aidos**'la beraber önemli bir parçası olarak karşımıza çıkar. Protagoras'ta **dikē**nin bu tarz kullanımı, onun Yunan düşüncesinde bulunan özel yetenek ya da zanaat (**technei**) ile **aretē** arasındaki yakın ilişkisinde yatmaktadır. Çünkü **aretē**'nin sofistlerce öğretilabilir olması onların maddi olarak geçimlerini sağlaması bakımından iddialarının temelini oluşturur. Sofistler maddi çıkarlarının devamlılığını sürdürmek amacıyla olmazsa olmaz bir koşul yarattılar. Bu, düzenli bir toplumun devamlılığı sağlanmak isteniliyorsa temeli **dikaioşünē** olan 'siyasi yetkinlik' in öğretilmesidir.¹⁰² Sokrates bu noktada Protagoras'tan ayrılmak zorundadır çünkü o doğruluğu siyasi bir yetkinlik olarak görmekten ziyade onu ruhun yetkinleşmesini sağlayan erdemın bir ereği olarak görür. Önceden belirtildiği gibi mutluluk **aretē**'nin ereğidir ve erdem bilgi ise kişi neyin iyi veya neyin iyi olmadığı bilgisi ile ruhunu en iyi duruma getirebilir.

Fakat, doğrulukla ilgili Sokrates ile Protagoras arasındaki bu ihtilafa rağmen, ikisinin de onu devlet anlayışlarında kullanma şekilleri aynıdır. Sokrates, aynı Protagoras gibi devletin tüm bireylerin çıkarına hizmet ettikleri ve bireylerin zayıflığını örtüp onu gerçekleştirdikleri ölçüde iyi olduklarını söyler. Düzenin devamlılığı açısından yasalar ve onların oluşturduğu devlet gereklidir. Yasalar, yine

¹⁰⁰ Platon, **Yasalar 1**, Çev. Candan Şentuna, Saffet Babür, Kabalcı Yayınevi, 2.bs.,1998, 777 e, s.188.

¹⁰¹ Platon, **Yasalar 2**, Çev. Candan Şentuna, Saffet Babür, Kabalcı Yayınevi, 2.bs.,1998, 885b, s.118.

¹⁰² Guthrie, a.g.e., s.255.

yasanın kendisinin el verdiği ölçüde değiştirilmeyip devletin bütünlüğüne zarar verecek biçimde yıkılmak isteniyorsa kişi devletin sağlayacağı her türlü yarardan yoksun kalacaktır.¹⁰³ Bu yüzden Sokrates kaçmak yerine baldıran zehrini içmeyi kabul eder. Çünkü tikel olarak kişilerin davranışları, yasaların ve devletin üzerinde değildir. Dolayısıyla, ona yasaları uygun biçimde değiştirme şansı verilmişken, o bunu kullanmadığı için suçludur.¹⁰⁴ Ve her şeyden de önemlisi, doğruluk bunu ona emrettiği için bunu yapmak zorundadır.

Devlet'in I. kitabında Sokrates, doğruluğu, her insanın payını, hakkını, onun gereksindiği ve ona uygun ve parçası olanı, ona iyi ve yararlı olanı vermektir diye tanımlar. Buna bağlı olarak, idam hükmü verildiği zaman doğruluğa uygun bir davranış şekli sergilemek zorundadır. Çünkü erdemin bir parçası olan doğruluk, yasanın emri gereği ölmeyi öneriyorsa, bunun anlamı ona iyi ve yararlı olanı vermesidir.

Devlet'in I. kitabı etimolojik yönden doğruluk kavramının beklenen değişimini bizlere gösterir. Nasıl olur da şimdiye kadar Adalet Tanrıçası, daha sonraları ise yeni kavramlaşan bir sözcük olan **dikē** Platon'un *Devlet* adlı eserinde **dikaiosünē** olmaktadır. Sokrates Yaşlı Kefalos'a doğruluğun ne olduğunu sorarken **dikaiosünē** sözcüğünü kullanmaktadır. Fakat doğruluğun tanımlarının ne olacağı sıralanırken Sokrates "doğruluğu alınan şeyleri geri vermek ya da doğruyu söylemek olarak mı tanımlayacağız" diye sorar.¹⁰⁵ Platon'a kadar **dikē** olarak kullanılan sözcük bu alıntıda Sokrates tarafından **dikaiosünē** ile karşılanmaktadır ve bu durum Devlet kitabı boyunca devam eder.¹⁰⁶

Dikaiosünē'nin Platon tarafından kullanımı sözcüğün yeniden yorumlanması ve genişletilmesidir. Platon'un **dikē** yerine **dikaiosünē**'yi *Devlet* adlı kitabında kullanması onun işaret ettiğinin ne olduğunu anlamamamızı kolaylaştırmak içindir.

¹⁰³ Platon, *Kriton*, Çev.Tanju Gökçöl, Diyaloglar 2, 3.bs., Remzi Kitabevi, 1996, 50a, s.19.

¹⁰⁴ A.e., 51d-52a, s.20-21.

¹⁰⁵ Platon, *Devlet*, 331c, s.20-21.

¹⁰⁶ Eric A. Havelock, *The Greek Concept of Justice*, 2.bs., Harvard University Press, 1979, s.310.

O kendisinden önceki felsefede kullanılan bir kavramı hem anlamca hem de harf sayısı bakımından uzatılmış ve yenilenmiş olarak kullanmaktadır. Bu düşünce hem yaptığımız çalışmanın haklılığını kanıtlayacak hem de filozofun sıradan bir kelimeyi felsefesi içinde kullanırken yeniden icat etmesinin yolları konusunda bizleri uyanık tutacaktır.¹⁰⁷

Sokrates, doğruluk kavramıyla ilgili tanımlamalara varmış olsa bile, Platon'da olduğu gibi, onu bir model olarak sunmaz. Sokrates'in doğrulukla olan ilişkisi erdemin diğer parçalarına olan yaklaşımından farklı değildir. Zaman zaman ölçülülük ve doğruluğun tanımı birbirlerinin yerine kullanılmış olsa bile bu, Sokrates'in çelişkiye düştüğü anlamına gelmez. *Gorgias* diyalogunda, doğruluk bireyin ruhunda veya devlette düzenlilikten ve uyumdan başka bir şey değildir. Bu yüzden Sokrates'in insanlar, ağaçlar ya da bıçaklardan konuşurken bahsettiği, bunların her birinin yetkinliği ya da erdemi nedeniyle kendilerine düşen işleri yerine getirmeleridir. Bu tür iyi olma hali insanlar ve devletler için gereklidir.¹⁰⁸ Bu yüzden doğruluk ölçülülükten ya da erdemin tümünden farklı bir şey değildir.

Doğru olmamak, başkasına hakkını vermemek ve başkalarına kötülük yapmak aslında kişinin kendisine yaptığı bir zarardır. Çünkü insan toplum içinde ortaklaşa bir yaşam sürmek zorundadır. Eski Yunan yaşantısında insanın kendisini gerçek bir yurttaş ve birey olarak görebileceği tek yer polisti. Bu yüzden yasaların hüküm sürdüğü ve insanların birbirine muhtaç olduğu böyle bir ortamda kişinin yaptığı kötülük toplumun geneline yayılmaktadır. Kötü olan bir toplumun ise bireyleri de kötü olacaktır. Kötülük toplumdaki uyumsuzluğu artırır ve devleti yurttaş için yaşanmaz bir hale getirir. Bu sonuç bizleri tekrar Sokratesçi dayanak noktasına götürür: Kimse kötü olmayı istemez ve herkes doğası gereği iyiyi ister. Dolayısıyla doğruluk tüm bu istemlerin sonucudur, çünkü eğrilik kendi sonunu ve cezasını aşağıda anlatıldığı şekilde hazırlamaktadır.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Nickolas Pappas, *Platon and The Republic*, Routledge, 2001, s.22.

¹⁰⁸ Platon, *Gorgias*, 504d-508d, s.112-116.

¹⁰⁹ A.e., 520d, s.128.

Bu yüzdendir ki; Gorgias diyalogunun sonunda anlatılan mitte daimi cezaya çarptırılanlar, ellerindeki güce güvenerek kötülük yapan ve doğruluktan ayrılanlardır. Onlar zorbalar, krallar ve siyaset adamlarıdır.¹¹⁰ Sokrates, bu adamların kendilerine amaç bildikleri üstünlüklere önem vermediğini, yalnız doğruluğu bilmeyi ve iyi bir insan olarak yaşayıp ölmeyi tercih ettiğini söyler.¹¹¹ “Benim ödevimin cezaevi ya da ölüm korkusuyla sizin haksız, eğri kararlarınıza boyun eğmek, sizden yana çıkmak değil, yasayla, doğrulukla sakıncayı sonuna değin göze almaktır.”¹¹² Böylece Sokrates, doğruluk ve bütün erdemleri sağlıkta da, ölümden de uygulamaktan başka iyi bir yol olmadığını öğreten, aklın kılavuzluğuna uymaktan hiç bir zaman vazgeçmemiştir. O, bu şekilde davranılması gerektiğini de başkalarına her fırsatta öğütlemeyi de ihmal etmez.¹¹³

Tüm bu anlatılanlarda Sokrates’in amaçladığı ‘erdem’in birliği’ni göstermektedir. Tüm erdemlerin indirgendiği tek yer de bilgeliktir. Bu anlamda doğruluk kavramı gerekli bulunduğu yerlerde veya açıklanmak istenen siyasi düşüncelerde tikel bir erdem olarak ele alınmaktadır. Daha sonra Devlet kitabında göreceğimiz gibi Sokrates’in bilgeliğe atfettiği önemi Platon doğruluğa verecektir. Platon’un doğruluğu kullanımı, Sokratesçi uygulamanın bir uzantısıdır.

Sokrates’in diyaloglarda sorguladığı insanlar 5. yy’ın ortalarında gökyüzündeki ve yerin altındaki tanrılara ihtiyaç duymamaktadır. Onların gereksindiği şey cesaret, ölçülülük, doğruluk eş deyişle insansal yetkinlik, erdemdir.¹¹⁴ Bu yüzden Adalet Tanrıçası Dike artık kişileştirilmekten çıkıp bir kavram (*dikaioşünē*) olarak felsefe tarihinde yerini almaya başlamıştır.

¹¹⁰ A.e., 525c-d, s.133.

¹¹¹ A.e., 526d, s.134.

¹¹² Platon, Sokrates’in Savunması, 32b, s.28.

¹¹³ Platon, Gorgias, 527e, s.135.

¹¹⁴ Versenyi, a.g.e., s.142.

III. PLATON'UN *DEVLET*'İNDE DOĞRULUK KAVRAMI

Platon'un *Devlet* adlı eseri iki temel soruya cevap arar: 'Doğruluk (*dikaioşünē*) nedir?' ve 'doğruluğun yararları nelerdir?' Bu soruların ayırımına sadık kalarak bu bölüm iki temel alt başlığa ayrılacaktır. Birinci kısımda doğruluğun verilmiş tanımları ve devlette ortaya çıkışı gösterilecek, ikinci kısımda ise ona sahip olduğunda elde edilecek yararların neler olduğuna değinilecektir.

A. Doğruluk Nedir?

Dikaioşünē, Platon'un *Devlet* adlı kitabından önce, Sokratik diyaloglarda kullanılmasına¹ ve Platon her biri tek bir erdemin konusu olan bir çok diyalog yazmasına rağmen, yalnızca bu kavram için on bölüme ayrılmış bir kitap ya da uzun bir diyalog yazmıştır. *Devlet*, siyaset, ekonomi, bilgi teorisi, idealar öğretisi, eğitim, ruhun ölümsüzlüğü gibi pek çok farklı konuya değindiği halde, bu konularla ilgili tartışmalar sadece bir kavramın (doğruluk) açık seçik duruma getirilmesi içindir. 'Doğruluk nedir?' sorusu I. kitabın sonunda tanımlanamamasına rağmen, II. Kitapta en yüce, en üstün ve kendisi için istenen bir erdem olarak tanımlanır. IV. Kitabın ortasında doğruluk devletin ve bireyin içine yerleştirilir ve bu erdemin karşıtının tanımı yapılır. Kitabın sonunda, doğruluğun yararlarından bahsedilerek tanımı genişletilir. *Devlet* kitabının bitiminde, ruhun ölümsüzlüğü doktrini yardımıyla, doğruluğun öte dünyadaki kazanımlarından bahsedilir. Havelock'un dediği gibi, Platon, *Devlet*'i doğruluğun kutsanmasına adanmış edebi bir yanıt olarak yaratmak niyetindeydi.²

Devlet, doğruluğun ne olduğu ve yararlarının neler olacağına dair soruların cevaplanması amacıyla yazılmış bir kitap olduğundan, önceden de belirtildiği gibi, bu bölüm boyunca **dikaioşünē**'ye karşılık doğruluk kelimesi olarak kullanılacaktır.

¹ Curtis W.R Larson, "The Platonic Synonyms, Dikaioşune and Sofrosune", *The American Journal of Philology*, Vol.72., No.4, 1951, s.395-414.

² Eric A. Havelock, *The Greek Concept of Justice*, 2.bs., Harvard University Press, 1979, s.308-309.

Bu demek değildir ki, Platon **dikē**'yi bu eserinde kullanmamıştır. Platon **dikē**'yi onun esas anlamı olan 'adalet' tanımıyla beraber, fakat daha çok yasayla, mahkemeye, cezayla ilgili yerlerde kullanarak kendisinden önce bu kavrama yüklenen anlamlara sadık kalmıştır.³ Platon'un ahlaki bir ilke olarak **dikē**'yi *Devlet*'te kullanmamasının nedenlerinden biri, ideal devletinde, davaya ve mahkemelere gereksinim duyulması fikrini reddetmesinden kaynaklanır. **Dikē**'yi kullandığı yerler de genelde bu reddetmeden bahsedilen yerlerdir. Sınıflar arası ilişkilerde mal ve güç dengesini sağladığını ve varolan dağıtımın korunması gerektiğini düşündüğü için **dikē**'yi kullanmaz.⁴

'Platon'un mevcut bir kavram yerine ona benzer ve ondan türemiş başka bir kavramı kullanmasının gerekçesi nedir?' sorusuna yanıt vermeden önce **dikaioṣünē**'nin Eski Yunan'da kullanılışının nasıl olduğunu bilmemiz gerekir. **Dikaioṣünē** ilk defa Platon tarafından kullanılan bir kavram değildir. Diğer antikçağ yazarlarına göre, kavramı en çok kullanan Herodotos olmasına rağmen, Thuküdides'te, Thrasümakhos'un kendisine ait bir fragmanında⁵, müzik teorisyeni Damon'da⁶ bu kavrama rastlanılmaktadır. Genel olarak bu metinlerde anlamı doğruluk olarak kullanılmıştır.⁷

Platon ve Aristoteles'e gelene kadar, **dikaioṣünē**'nin kökü olan **dikē** sözcüğü metinlerde hukuk ve ekonomi terminolojisine yakın anlamlarda kullanılmıştır. Sofistlerle beraber sözcüğün siyasi anlamda kullanılışına geçilmiş olsa bile, onların kavrama yükledikleri anlamlar birbirlerinden farklı olduğundan, bundan belirgin bir

³ Perseus Digital Library, (çevrimiçi) <http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?doc.>, 07 Haziran 2003. Perseus'la ilgili dip not sadece burada kullanılmakla beraber **dikē**'nin ve **dikaioṣünē**'nin nerelerde kullanıldığına dair tezin bütününde yapılan çalışmalarda ilk başvuru kaynak olmuştur.

⁴ Havelock, a.g.e., s.320; Larson, a.g.e., s.403.

⁵ Thrasümakhos'un bu fragmanı: "Tanrılar insanla ilgili şeylere aldırıyorlar. Aksi takdirde insanlar arasındaki en önemli niteliği, yani doğruluğu unutmazlardı. İnsanların bundan yararlanmadıklarını görüyoruz." Wilhelm Capelle, *Platon'tan Önce Felsefe II*, Çev. Oğuz Özügöl, Kabalcı Yayınevi, 1995, fr.8, s.123.

⁶ Platon *Devlet*'te müzik ve ritm çeşitlerinin zararlarından bahsederken Damon'un sözüne atıfta bulunur: "Damon'un dediği, benim de inandığım gibi, müzikte yol değişti mi, devletin anayasası temelinden sarsılır." Platon, *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyüpoğlu, M.Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, 8.bs., y.y., 1995, 424c, s.114.

⁷ Havelock, a.g.e., s.309; Larson, a.g.e., 399-400.

düşünce üretilemez. Platon, kavramı tarihçesiyle beraber kendi siyasi ve ahlaki sisteminin doğrultusunda **dikē** yerine **dikaiosünē**'yi tercih eder. Şimdi yukarıda sorulan soruya cevap verebiliriz. Platon, kendisinden önceki filozofların ilgilendikleri doğa sorunu yerine, kendine toplumu sorun etmiştir. Aynı dönemde Atina'nın çalkantılı siyaset hayatında toplumu sorun eden diğer bir grup ise sofistlerdir. Platon, *VII. Mektup*' da belirttiği⁸ ve Popper'in de ifade ettiği⁹ gibi mevcut düzenin sıkıntılarının farkında idi ve insanların mutlu olmasını sağlayabilecek bir düzenin arayışındaydı. Bu amaçla kendi ideal devletini yansıttığı sıkı bir düzen düşüncesi oluşturdu. Düşüncesini temellendirmek amacıyla, önceden Sokrates'te birlik şeklinde gördüğümüz erdemlerden yararlanarak, onları toplum ve insanın ruhunda belli bölgelere denk gelecek şekilde tanımladı. Fakat Sokrates'te bilgelik çatısı altında toplanan erdemlerin tümü, Platon'un ideal devletinde doğruluğun önderliğindedir. Platon'un *Devlet* adlı eserinde, doğruluk en yüksek iyi olduğu gibi, devletin devamlılığını ve düzenini sağlayan öğedir. Öyle ki onun olmadığı bir durum devletin bozulmasına ve zamanla yıkılmasına neden olmaktadır. Platon tek tek insanlar için de doğruluğa sahip olunduğu zaman, onların mutlu ve kazançlı olacağından bahseder.

Platon'un doğruluk kavramına verdiği önem tartışmasız ortadadır. Daha çok hukuk ve ekonomi alanlarında, köklü bir tarihe sahip **dikē** yerine, onun türevi olan yeni bir sözcüğü, **dikaiosünē**'yi kullanıma sokar. Bu nedenle kitabın başında **dikaiosünē**'nin mevcut anlamlarının sıralanmasına izin verir ki, ona yeni bir anlam katabilsin. Platon bunu **dikē** kavramını kullanarak yapamazdı, çünkü öncelikle Onun siyaset felsefesi genelde Atina'nın bozulmuş siyasetinin telafisi, özel olarak da sofistlere verilmiş cevapların özeti durumundadır.

Platon, **dikaiosünē**'nin mevcut anlamlarını sorguladıktan sonra kendisi bu kavrama yeni bir anlam atfeder. Bu da yeni bir sorunu ortaya çıkarır. Yeni bir anlam

⁸ Platon, *VII.Mektup*, Çev. Aziz Yardımlı, Deniz Canefe, 1.bs., İstanbul, İdea Yay., 1997, 324 a-327c s.7-10.

⁹ Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları I-Platon*, Çev.Mete Tunçay, 3.Bs., Remzi Kitabevi, 1994, s. 34-35.

verilecekse, **dikaioṡunē**'nin veya başka bir kavramın kullanılmasının neden bu kadar önemli olduğu sorulabilir. Platon **dikē** kavramını tarihçesi yüzünden ve sofistlere cevap verebilmek amacıyla kullanmamış olsa da, onun hem eski Yunanlılar, hem de bizler açısından önemli olan anlamının farkındaydı.¹⁰ Bu yüzden, henüz toplumsal kullanımda fazlaca yerleşmemiş olan, ancak **dikē** ile aynı kökten gelen ve düşüncesinde kullandığında etkileyciliğinden hiç bir şey kaybetmeyecek olan **dikaioṡunē** (doğruluk) sözcüğünü tercih eder. Platon **dikē** (adalet) adının gücünden faydalanır.

Platon, kendi ahlaki ve siyasi sisteminde merkezi bir öneme sahip olacak yeni bir kavram olan doğruluğu, bu kavramın köküne sahip çıkarak, filozofların, şairlerin ve sofistlerin çalışmalarının üzerinde inşa ederek kullanır.¹¹ Platon'un **dikaioṡunē**'yi ideal devletin devamlılığı için olmazsa olmaz bir şartı olarak, yurttaşlarına öğütlerken ki durumu *İlyada*'da Poseidon'un Zeus'a kendi **moira**'sında (pay/bölüm) kalması için uyarmasına benzemektedir. Ya da Yedi bilgelerin, aristokratlar ve burjuvalar arasında uzlaşımı sağlamak amacıyla her iki tarafa ölçülü olmalarını ve kendi yerlerinde kalmalarını öğütlerken ki tavırlarıyla da benzeşir.

Platon doğruluk hakkında o zamana kadar olmayan bir şeyi gerçekleştirerek sözcüğü kavramlaştırır. Havelock bir sözcüğün kavramlaşması için, önce karşının ortaya çıkmasının ve sonra ondan belli bir kimliğe sahipmişçesine, kendi kendine yetebilen bir 'varlık' olarak bahsedilmesinin gerektiğini söyler.¹² Platon doğruluğun karşıtı eğriliği (**adikia**) eserinde çokça kullandığı gibi, onun da tanımını vermeye çalışır.¹³ Bu tarz bir kullanım, doğruluk açısından oldukça önemli bir yapıya işaret eder. Çünkü **dikē**'ye baktığımızda, sadece Hesiodos'ta **hūbris**'in (aşırılık\ölçsüzlük) karşıtı olarak kullanılmaktadır –ki tam olarak bu sözcük **dikē**'nin karşıtı

¹⁰ A.e., s.97-98.

¹¹ Michael Gagarin, "Dike in Archaic Greek Thought", *Classical Philology*, Vol.69, No.3, Jul., 1974, s.197.

¹² Havelock, a.g.e., s.312.

¹³ Platon, *Devlet*, 1995, 351a, 358b, 367b, 367d; sırasıyla sayfalar 43, 50, 57, 57.

da değildir. Platon isim olarak doğruluğun karşısına eğriliği,¹⁴ sıfat olarak da doğrunun karşısına eğriyi koyarak, bu kavramların karşıtlarıyla beraber kullanılmasını sağlamıştır.¹⁵

Tüm bu anlatılanlar bize Platon'un sözcüğe ayrı bir önem vererek onu kavramlaştırdığını, aynı zamanda mevcut anlamına başka anlamlar da katarak, bu kavramı kendi siyaset felsefesinin temeli yaptığını gösterir. Bu tarz bir kullanım, bizim yaptığımız, sözcüğün tarihsel anlamının uzun açıklamasını haklı çıkardığı gibi, filozofun kavramın kullanılışında yaptığı göndermeleri anlamamız açısından da bizleri uyanık tutacaktır. Bu açıklamalardan sonra Platon'un ideal devletinde kavramın kullanılışına göz atabiliriz.

1. Doğruluk Tanımları

Platon ilk iki kitapta doğruluğun ne olabileceğine dair yaptığı araştırmada, sırasıyla zengin bir aristokrat olan Kefalos'u ve oğlunu, Sofist Thrasümakhos'u ve Platon kendi kardeşleri Glaukon ve Adeimantos'u konuşturur. Platon'un cevap olarak aldığı tanımlar doğruluğun o zamanki genel kullanışını bizlere göstermesi bakımından önemlidir. Platon'un daha sonra IV. kitapta yapacağı doğruluk tanımı, kendi ideallerini bu kavrama uyarlaması olacağından; doğruluğun genel tanımının Platon tarafından nasıl değiştirildiğinin anlaşılabilmesi için, bu karakterlerin doğruluktan ne anladığını bilmemiz gerekmektedir.

Devlet'in I. Kitabında, Sokrates'in doğruluğun tanımının ne olacağına dair konuştuğu ilk kişi Kefalos'tur. O, ilk defa eğri ve doğru sözcüklerini kullanmış olsa

¹⁴ Platon'u oldukça fazla etkileyen olaylardan biri olan Sokrates'in yargılanması ve ölümüne mahkum edilmesinin nedeni eğrilikle suçlanmasıdır. Bu suçlamanın geniş anlamı Sokrates'in gençleri doğru yoldan saptırdığı ve eskileri yerine yeni tanrılar getirdiğidir. Platon'un ideal devletinde Sokrates'in eğrilikle suçlanması, ancak sınıfların birbirine karışmasında rol oynarsa yapılabilecek bir suçlamadır. Fakat Sokrates yine de Platon'un ideal devletinde aynı suçlamalara maruz kalabilirdi. Çünkü kitabın genelinden çıkardığımız düşüncelere göre; Platon ideal devlete aykırı gelebilecek her türlü bireysel fikre karşı gelecektir. Özellikle O, Sokrates'in doğurtma metoduyla elde ettiği bilgilere değer verilmesini kabul etmeyecekti. J.O.Urmson, *The Greek Philosophical Vocabulary*, 1.bs., Duckworth, 1990, *dikaioşünē* maddesi, s.45.

¹⁵ Havelock, a.g.e., s.309.

bile amacı Sokrates’inki gibi değildir. Çünkü o, para dışında, doğru yaşamının ipuçlarını verebilecek herhangi bir şey önermez.¹⁶ Kefalos’un diyalogun başındaki küçük ve görece önemsiz rolü ile yavan sözleri, kitabın geri kalanında tartışılacak olan, bedensel zevkler ve kişinin bunlardan nasıl kurtulacağı, doğru bir şehirde yaşanacak iyi bir yaşamın önemi, bir sonraki yaşamda ceza korkusu, doğru yaşamının neden önemli olduğu gibi pek çok konuya değinilmesini sağlayacaktır.¹⁷

Platon’un belli bir amaca yönelik yerleştirdiği Kefalos karakteri, yaşlılıktan korkmadığını, çünkü ömrü doğrulukla geçmiş bir insanın –ki kendisi ömrünü böyle geçirmiştir– ölüm karşısında bile umut besleyeceğini söyler. Platon, tanıdık “nedir”li sorularından birini Kefalos’a yöneltirken, doğruluğun ne olduğundan daha çok, Onun bu kavramın tanımı hakkındaki görüşlerini öğrenmek istemektedir. Platon, doğru söylemek ya da alınan şeyi geri vermek gibi durumların doğruluğu tanımlayıp tanımlamayacağını sorar.¹⁸ Kefalos, varlıklı bir kişi olarak zengin olmanın büyük avantajlarından bahseder. Ona göre, öte dünyaya gitmeden önce parayla hesaplarımızı dengeleyebilir ve borçlarımızı ödeyebiliriz.¹⁹ Platon tanımı biraz daha açarak, eğer doğruluğun bu tanımını kabul edersek, bizi bazı sorunların beklediğini belirtir: ‘Bir çılgına ona zararlı olduğunu bildiğimiz bir gerçeği söylemek veya aklı başında olmayan bir arkadaşa, önceden ondan borç aldığımız silahı geri vermek gibi durumlar bu tanım için geçerli midir?’ Kefalos’un yanıtı bunun böyle olmayacağı şeklindedir. Platon, Sokrates ile Kefalos’un tartışmasında Eski Yunan’da genel olarak yasal, yasaya uygunluk, yönetenlerin yargılaması olarak kullanılan doğruluğun diğer anlamını ön plana çıkarmıştır.²⁰

Kefalos’un hem mirasını, hem de diyalog konuşmasında sırasını alacak olan oğlu Polemarkhos, sahip olduğu aristokrat eğitimin etkisiyle Simonides’in bir sözünü doğruluğun tanımı olarak verir: “Doğruluk herkese borçlu olduğumuz şeyi

¹⁶ Nickolas Pappas, *Platon and The Republic*, Routledge Philosophy Guidebook to, 2001, s.30; Havelock, a.g.e., s.309.

¹⁷ Pappas, a.g.e., s.31.

¹⁸ Platon, a.g.e., 331c, s.20.

¹⁹ Havelock, a.g.e., s.309..

²⁰ Larson, a.g.e., s.399.

ödemektir.”²¹ Polemarkhos’un verdiği tanımda, borç olarak bahsedilen sözcük Kefalos’un tanımında kullanılanla aynı anlama gelmemektedir. Bu tanımda borca karşılık gelen anlam, Platon tarafından düzeltilir. Şöyle ki, Simonides’in bahsettiği, doğruluk herkese hak ettiğini vermektir, olarak anlaşılmalıdır. Fakat bu sözün Polemarkhos tarafından yapılan açılımı Sokrates’in uğraşlarıyla çürütülür. Çünkü Polemarkhos’un dediği gibi doğruluk düşmanımıza kötülük, dostumuza iyilik yapmaksa, “doğru adam hiç kimseye kötülük yapmaz”²² ilkesine ters düşmektedir. Çünkü insanlara yapılan her türlü kötülük onları doğruluktan uzaklaştırır. Polemarkhos’un sözcüğün kullanılışı ile ilgili yapacağı yorumları değiştirmesi, Sokrates’in itirazından onu kurtaramamıştır.

Sokrates’in, Yunanlıların şairlerden, trajedi yazarlarından ve sofistlerden öğrendikleri bir çok şeyin geçersizliğini ortaya çıkarmak için yaptığı bu kısa sohbette, doğruluğun ne olduğuna ulaşamamıştır. Bu, Platon’un başarısız olduğu bir durumun ifadesi değildir. Çünkü, Platon’un amacı, sözcüğün kullanılışının ne olduğunu tekrarlatmak değil, kavrama ait yeni bilgileri açığa çıkarmaktır.

Thrasümakhos,²³ Kefalos ve Polemarkhos’tan sonra üçüncü tanımı yapar. Platon, diyalogun sıralanışında, önce aristokratik ilkelere göre yetişmiş yaşlı Kefalos’a söz vererek onun bilgece sözlerini dinler. Kefalos’un oğlu Polemarkhos, babasının isteği üzerine sözü devralınca, eğitimi gereği, şehrin ahlak öğretmenleri şairlerden öğrendiği bir sözü seçerek olduğu gibi aktarır. Sokrates, Polemarkhos’un hazır tanımını kabul etmeyince, sahneye dönemin sofistlik iklimini yansıtan Thrasümakhos çıkar. Kitabın devamında Platon’un doğruluğun savunmasını yaparken karşı çıkacağı ve çürütmeye çalışacağı bir çok fikir, Thrasümakhos’un I. Kitapta söyledikleridir.

²¹ Platon, a.g.e., 331 e, s.21.

²² A.e., 335d, s.26.

²³ Thrasümakhos’un doğruluk hakkındaki düşüncelerine çalışmamızın II. bölümünde yer verilmiştir. Fakat doğruluğun tanımlanmasını bir bütün içinde kavrayabilmek için, bu bölümde de görüşleri aktarılacaktır.

Platon, Thrasümakhos'un "doğruluk güçlünün işine gelendir"²⁴ ve "yönetme kimdeyse toplumda o güçlüdür"²⁵ sözlerinin doğrultusunda söylediği, "doğru adamın zararlı, eğri adamınsa karlı olduğu"²⁶ düşüncesiyle savaşıacaktır. Platon ancak kitabın sonunda, Thrasümakhos'un zorbalığı sonuna kadar sürdürmüş adamın mutlu olabileceği, yani eğri davranan adamın davranışı sonucunda elde ettiklerinin onu mutlu yapacağı varsayımını yanıtlayacaktır.

Platon, Polemarkhos'un ve Thrasümakhos'un sözlerini geliş güzel bir biçimde diyaloga yerleştirmez. İlk karakterle, gerçekliği araştırılmadan kabul edilen hazır sözlerin yavanlığını ve Sokratik doğurtma yönteminin neden gerekli olduğunu, ikinci karakterle ise sofistlerin sınır tanımaz rölativizminin nasıl sonuçlar doğuracağını göstermek amacıyla doğruluğun savunmasını yapar. Kitabın büyük çoğunluğu –Kefalos'u da eklersek– bu ilk üç tanımın sonunda elde edilen sorunların çözülmesine ayrılmıştır.

I. Kitap hariç diğer dokuz kitapta Thrasümakhos neredeyse hiç konuşmaz, onun yerini Platon'un iki kardeşi Glaukon ve Adeimantos alır. Thrasümakhos'un doğruluk üzerine kararlı ve sert çıkışları, Platon'un doğruluğa verdiği önemin meşruiyet kazanmasını sağlar. Çünkü diyalogun geri kalanında onun kadar aşırı uçlarda seyreden başka bir anlayışa rastlanmaz. Hem konuşturduğu iki kardeşinin pasif ve onaylayıcı tavırları, hem de Thrasümakhos'un vermiş olduğu tanım, Platon'un, doğruluğun neden gerekli ve yararlı olduğunu anlatmasına yardımcı olur.

Glaukon şu koşullar içinde doğruluğun ortaya çıktığını söyler: Tabiatla haksızlık etmek iyi, haksızlığa uğramak ise kötü bir şey olarak görülmektedir. Fakat zamanla haksızlığa uğrayanlar, haksızlık yapanlardan daha fazla oldukları için bunu değiştirme gereği duymuşlardır. Her haksızlık yapan mutlaka haksızlığa uğramış olacağından, bu dengenin daha düzeyli bir seviyeye indirgenmesi gerekmektedir. İnsanların ortak kararı sonucu oluşturulan yasalarla artık kimse haksızlık etmeyecek

²⁴ A.e., 338c, s.29.

²⁵ A.e., 338e, s.30.

²⁶ A.e., 343b-e, s.35.

ve haksızlığa uğramayacaktır. Bu yasanın buyurduğuna ve uygun olarak yapılan davranış şekline, doğru denilmiştir.²⁷

Glaukon doğruluğu en iyi ve en kötü şeyin ortasında, yani haksızlık edip ceza görmemek ile haksızlığa uğrayıp öç almamak arasında görür. Bu yüzden insanlar, doğruluğu haksızlık yapıp yapmayacaklarına göre iyi ve kötü bir şey olarak görürler.²⁸ İnsanların ortak anlaşmayla varacakları bir durum onları her türlü haksızlık karşısında güvence altına alacaktır. Çünkü insanları hem haksızlığa uğramaktan hem de haksızlık yapmaktan alıkoyan, **nomos**'la beraber doğruluktur. Böylece doğruluk, sadece kurallarla düzenlenmiş bir toplumda ortaya çıkacaktır.²⁹

Glaukon'un **nomos** ve **füsis**³⁰ arasındaki ayrımı, Gyges masalını anlatırken ortaya çıkar. Masala göre, Gyges adındaki bir çoban, kullananı görünmez yapan bir yüzük bulur. Gyges bu yüzüğün gücüyle her türlü kötülüğü ve haksız davranışı yapar.³¹ Glaukon'un masalı anlatarak ifade etmeye çalıştığı: İster doğru ister eğri adam yüzüğü kullansın bu gücü ellerinde bulundurdıkları sürece davranış şekilleri aynı olacaktır. Glaukon'un yüzüğe 'görünmez kılma' özelliği vermesinin nedeni, suç işleyen ve haksızlık yapanların davranışlarının karşılıksız olması sonucundaki durumlarını göstermektir. O, doğruluğun yasalarının işler olmadığı ve toplumsal yaptırımın olmadığı durumlarda –yani yüzüğün kişiyi görünmez kılması gibi– kişinin uygun davranışta bulunmak için bir nedeninin kalmayacağını söyler. Bu yüzden uzlaşım ile elde ettikleri yasalardan önce, kişiye eğri ve doğru demek imkansızdır. Çünkü onların bu şekilde nitelenmesini sağlayan, doğruluk yasası olacaktır.³² Doğruluk bu yüzden uzlaşmadır ve özünde değerli değildir.

²⁷ A.e., 358e, s.50.

²⁸ A.e., 359a, s.50-51.

²⁹ Pappas, a.g.e., s.53.

³⁰ Platon'un **nomos** ve **füsis** arasındaki ayrımı yaptığı yerler: *Gorgias* 482e, 492a-c, s.88, 97-98; *Yasalar II* 888e-890a, s.123-124.

³¹ Platon, *Devlet*, 360 a-b, s.51.

³² A.e., 360c-362c, s.52-53. Glaukon'un bu açıklaması, Protagoras'ın Prometheus masalını anımsatır. Protagoras'a göre insanları kargaşa durumundan kurtaran ve birbirlerine haksız davranışlarda bulunmalarını engelleyen **dikē** ve **aidos**'tur.

Platon'un Glaukon'u bu şekilde konuşturmasının nedeni, Sokrates'in vereceği cevapla, doğruluğun özünde iyi ve mutlaka edinilmesi gereken bir şey olduğunu ortaya koymaktır. Eğer bir şey sırf kendisi için istenmiyorsa, bir devletin temellerini böyle bir kavramın üzerine kurmak zor olacaktır. Doğruluğa neden olan koşulları ortadan kaldıracak bir durum, kurulacak olan devletin dayandığı tüm çabaları da ortadan kaldıracaktır. Platon bu yüzden, doğruluğu sırf kendi için istenilen bir şey haline getirmeye çabalar. Fakat bunun için Sokrates'in, öncelikle Adeimantos'un doğruluk hakkındaki görüşlerini öğrenmesi gerekir.

Adeimantos, Sokrates'e babaların oğullarına, şairlerin okuyucularına, doğruluk yolundan ayrılmamaları ve doğru adam olmalarını öğütlemelerindeki amacın, doğruluğun kendisi değil, onun kazandırdığı ün olduğunu söyler.³³ Adeimantos'a göre insanlar ihtiyarlık, korkaklık veya başka bir tür yetersizlikten dolayı, eğrilik edemedikleri için doğruluğu kötülerler. Eğer haksızlık etme imkanına sahip olan birisi varsa bunu kullanacaktır, diye ekler. Adeimantos'un bu görüşü, Gyges'in yüzüğüne sahip herkesin kötülük ve haksızlık yapacağı sonucunu pekiştirir.³⁴ Fakat bazı insanların ellerinde haksızlık edebilme gücü varken bunu kullanmamalarının nedeni veya onları durduran şey nedir? sorusuna cevap verilmesi gerekir. Doğruluğun ve eğriliğin, geçmişten gelen değerlendirmelerinde, onlardan elde edilen kazanç, ün ve ceza gibi şeylerin üzerinde durulduğunu belirten Adeimantos'un, Sokrates'ten öğrenmek istediği, doğruluğun aslında ne olduğudur.³⁵

Platon hem Glaukon'un hem de Adeimantos'un doğruluk üzerine görüşlerini öğrenirken, karşı durması gerektiği problemleri de keşfeder. Doğruluk eğer Adeimantos'un dediği gibi ona sahip olunduğu zaman sosyal kazançlardan fedakarlık edinilmesi gereken bir şeyse, hiç kimse onu elde edebilmek için çabalamayacaktır. Platon kitabın genelinde "Doğruluk nedir?" sorusuna yanıt ararken, "Ona sahip olunursa elde edilen yararlar neler olacaktır?" sorusunu da bu nedenlerden dolayı açıklamaya çalışır.

³³ A.e., 363a-b, s.54.

³⁴ A.e., 366c, s.56-57.

³⁵ A.e., 366e-367d, s.57.

2. Devletin Ortaya Çıkışı

Platon, Adeimantos ve Glaukon'un istekleri doğrultusunda ve doğruluk kavramını temellendirmek için, toplumu bireyle karşılaştırdığında ölçeğinin ve işlevinin büyük olduğunu ve bu nedenle toplumda daha iyi görülebileceğini iddia eder. Bu yüzden önce toplumda doğruluğun ne olduğunun araştırılması gerektiğini söyler. Bu araştırmadan sonra, birey için doğruluğun ne olduğu, kolayca bulunabilecektir.³⁶

Platon doğru bir adamın ve devletin neliğini anlatırken ahlak felsefesi ile beraber siyaset felsefesinden yararlanır. Yunanlılarda ve dolayısıyla Platon'da, doğru adam ancak bir devletin üyesidir ve tabi olduğu devletin onu doğru ve iyi yapması gerektiği açıktır.³⁷ Sofistler, yeni ahlaki öğretiler yaratarak, doğruluk hakkında vaazlar vererek, siyaseti kökten değiştirmeye ve devletin otoritesini kendi çıkarları doğrultusunda kullanmaya başlamışlardı. Platon kendi doğruluk kavramını bireylerin kendi çıkarları için değil, ahlaki temel alarak yeniden yapılandırdı. Fakat Platon bunu yaparken bilinçli ve kendini haklı çıkarma doğrultusunda idi. Bu yüzden O, radikal ve reformcu olmasına rağmen aynı zamanda tutucu da sayılabilmektedir.³⁸

Platon'a göre ayrı ayrı yaşayan insanları bir devlet oluşturmaya iten en önemli etken, insanların ihtiyaçlarını ancak bir toplum içerisinde giderebilmeleridir.³⁹ Bu şekilde birleşen insanların bulunduğu bir toplumda çeşitli meslek grupları zorunlulukla ortaya çıkar. Çünkü bir insanın tek başına tüm ihtiyaçlarını gidermeye çalışması zamanını ve emeğini boşa harcaması demektir⁴⁰ ve böyle bir uğraşı onun başkalarıyla birlikte yaşaması için gereken nedeni de ortadan kaldırır. Böylece Platon toplumu yaratan iki unsurun ihtiyaç ve iş bölümü olduğunu söylemiş olur. Platon işbölümünü, herkesin doğası gereği yatkın olduğu işi yapması olarak

³⁶ A.e., 368e-369a, s.58-59.

³⁷ Ernest Baker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, Dover Publications, New York, 1946, s.82.

³⁸ A.e., s.85-86.

³⁹ Platon, a.g.e., 369b, s.59.

⁴⁰ A.e., 369 b-e, s.59-60.

tanımlamaktadır. Çünkü kişi yatkın olduğu tek bir işi yaparsa dikkatini ve enerjisini o işi verdiği için daha başarılı olacak ve başka işler yapmak istemeyecektir. Böyle bir toplumda insanların birbirine gereksinimi arttığı gibi, karşılıklı yükümlülükler de doğacaktır. Platon'un iş bölümü ilkesini toplumun iyiliği için istemesi, kitabın devamında doğruluğun gerekçesi olacaktır. Doğruluk, görüldüğü gibi sosyal ilişkilerin sonucunda ortaya çıkacaktır.⁴¹

Platon'un ideal devletinde kunduracı kunduracıdır, kunduracılıktan başka bir de dülgerlik yapamaz.⁴² Herkes bir işi yapmak zorundadır ve bu da uzmanlaşmayı gerektirir. Platon, herkesin belli bir iş kolunda uzmanlaşmasını başlangıçta ekonomik nedenlere dayatsa da, Onun asıl amacı ahlaksal ve toplumsaldır. Baker'in ifadesine göre, Platon iki çeşit insandan nefret etmektedir: amatörlerden ve kendi çıkarını gözetenlerden. Amatörlerden nefret etmesinin nedeni bilgisine sahip olmadıkları işi yapmaya çalışmalarıdır. Örneğin siyaset sanatına sahip olmadıkları halde mahkemelerde yargıçlık yapanlar ve daha niceleri. Kendi çıkarını düşünenler ise sofistlerdir. Platon hata olarak gördüğü bu davranış biçimlerini engellemek amacıyla uzmanlaşma üzerinde ısrarla durur.⁴³

Platon, Adeimantos'a, işbölümüne dayalı böyle bir devlette doğruluğun nerede bulunabileceğini sorar. Adeimantos, kendi yaşadığı polise göre hukuk, eğitim, askeri ve ekonomik kurumların ve değerlerin gelişmemiş olduğu bu toplumda doğruluğun ancak alışverişte bulunabileceğini söyler.⁴⁴ Şüphesiz Adeimantos, doğruluğu, kurumların henüz yerleşmediği bir toplumda insan ilişkilerinin en yoğun yaşandığı yer olan alışverişte bulunabileceğini söylemesi, doğrulukla sosyal ilişki arasındaki bağıntıyı bizlere gösterir. Fakat Platon'un doğrulukla ilgili yaptığı erken soruşturması, Glaukon'un itirazı nedeniyle bölünür.

⁴¹ Pappas, a.g.e., s.60-61.

⁴² Platon, a.g.e., 443c, s.133. [Popper'in bu düşünceye eki şu şekildedir: "Böyle olmakla birlikte, iki işçi doğal yerlerini değiştirirse, bundan pek büyük bir kötülük gelmez. Fakat, doğadan işçi (ya da para-kazanıcı sınıfın üyesi) olan bir kimse...savaşçı sınıfa girmeyi becerirse; yahut savaşçının biri, layık olmadığı halde bekçiler sınıfına çıkabilirse...o zaman bu değişme ve el altından iş becerme şehrin çökmesi demek olur. Popper, a.g.e., s.95.]

⁴³ Baker, a.g.e., s.87.

⁴⁴ Platon, a.g.e., 372a, s.62.

Çünkü Glaukon, Platon'un ilkel cenneti yerine, bozulmuş ve illetli bir toplumu ele alması gerektiğini iddia eder. Ancak görece gelişmiş bir toplumda doğruluğun daha iyi görülmesi mümkün olacaktır.⁴⁵ Glaukon'un ifadesiyle, 'şehirden domuzlar da yaşasaydı Platon aynı şekilde bir toplum' oluştururdu. Doğruluk Platoncu varsayımda daha karışık ve zıt bir şehirde ortaya çıkabilecektir.⁴⁶ Bu yüzden Platon, ilk toplum modelini Glaukon'un tavsiyesi üzerine değiştirirken okuyucularına sıkıntı yaşatmaz.

Platon, kuracağı devleti, kurumlarıyla, ihtiyaçlarıyla ve sosyal ilişkileriyle içinde yaşadığı polis benzeri bir yapı olarak ortaya çıkarır. Devleti, insan ilişkilerinin doğal bir sonucu olarak oluştuğu varsayımını geliştirir. Şöyle ki, Platon toplumu, bir canlı varlığa, organizmaya benzetir. Platon'un 'organizmacı toplum görüşü' eşitlikçi olmaya yatkındır, çünkü aynen bedende olduğu gibi toplumda da değişik bölümlerin değişik görevleri vardır.⁴⁷ Nasıl insanın vücudunda herhangi bir organ başka bir organın işini yapamıyorsa, organizmacı toplumda da her sınıfın kendine ait bir işi, görevi vardır. Platon, devleti canlıya benzeterek doğruluk kavramını temellendirme yönünde ikinci hamleyi, herkesin zorunlulukla kendi işini göreceği düşüncesini kanıtlayarak yapmış olur. Platon, devleti, tek bir insana benzeterek onun bütün olduğunu ve aynı beden gibi sağlığını sürdürebilmesi için organlarının uyumlu bir işbirliği içinde çalışması gerektiğini belirtir.⁴⁸ Platon, devletin bir bütün olduğunu ve devamlılığının sağlanması için 'bütün olma'⁴⁹ ilkesinin yıkılmaması gerektiği üzerinde ısrarla durur.

Platon, devlet tanımlamasında, sofistlerin çoğunda görülen, toplumun yapay bir kurum olduğu ve sözleşmeyle oluştuğu anlayışına karşılık, devleti doğal bir kurum olarak tanımlamıştır.⁵⁰ Fakat Platon'un 'doğal'dan ne anladığının üzerinde

⁴⁵ A.e., 372e, s.63.

⁴⁶ Pappas, a.g.e., s.63.

⁴⁷ Alaeddin Şenel, Eski Yunanda Eşitlik ve Eşitlikçilik Üzerine, Ankara, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fak.Yay., 1970, s.388.

⁴⁸ Platon, a.g.e., 368e, 462c-e, 464b, s. 59,151, 153.

⁴⁹ A.e., 423d, s.113.

⁵⁰ M.B. Foster, "On Plato's Conception of Justice in the Republic", The Philosophical Quarterly, Vol. 1, No.3, Apr., 1951, s.211; Şenel, Eski Yunanda Eşitlik ve Eşitlikçilik Üzerine, s.409.

durmak gerekir. Platon, devleti, insanın toplumsal doğasına dayanan bir uzlaşım olarak görmektedir. Yani insanlar doğuştan eşitsizdirler, doğanın düzenlenişinde hakimiyet ve teslimiyetin iki taraflı düzeninde eşitsizlik vardır ve bu yüzden toplumsal yaşayış bu eşitsizlikle başlar.⁵¹ Bu yüzden insan ruhunun ve devletin sosyal düzeninde bu eşitsizliğin Platon tarafından kabulü oldukça ‘doğal’dır.

“...toplum ve birey arasında karşılıklı bir bağımlılık vardır. Biri varlığını ötekine borçludur. Toplum varlığını insan doğasına ve özellikle de onun kendi kendine yeterli olmayışına borçludur; birey de, kendi kendine yeterli olmadığı için varlığını topluma borçludur. Fakat bu karşılıklı bağımlılık ilişkisi içinde, devletin bireye üstünlüğü çeşitli yollardan kendisini ortaya koyar; örneğin, yetkin bir devletin içindeki çürüme ve birliksizlik tohumunu devletin içinden değil de, bireylerinden çıkması gerçeğinde olduğu gibi- bu tohumun kökü insan ruhunun, insan doğasının yetkinsizliğindedir, yahut daha doğrusu, insan ırkının soysuzlaşmaya yatkın olması gerçeğindedir.”⁵²

Bu yüzden Platon’un kuracağı devlette bilgelerin yönetmesi ve diğer tüm yasalar doğaya aykırı değildir, çünkü bu dıştan zorlama olmayıp karşılıklı rızaya dayanan bir yasanın gerçekten doğal egemenliğidir. Fakat bu, sofistlerin önerdiği gibi insanların karşılıklı uzlaşarak yaptığı yasalardan farklıdır, çünkü Platon’un öne sürdüğü doğanın isteğiyle gerçekleşen yasalardır.

Popper, Platon’u, insanların doğuştan eşit olabileceği gerçeğine yaklaşmadığı ve doğruluk kavramı eşitlik içermediği için totaliterlikle suçlamıştır.⁵³ Foster, Popper’ın Platon hakkındaki bu iddiasını yersiz bulduğunu söylemiştir, çünkü adaletin eşitlik gerektireceği ve insanların eşit olduğu fikri modern zamanlara aittir. Foster’e göre, eski Yunan’da Platon gibi devlet kurma fikriyle yola çıkanların, kurulacak olan devletin yönetim şeklinde eşitliği garanti etmesini beklemenin yanlışlığını ileri sürmüştür.⁵⁴

Platon’un toplumu oluştururken kaçınılmaz olarak polis benzeri bir yapıya ulaşmasının nedeni, eski Yunanlıların kemikleşmiş özelliklerinden birisi olan polis dışı bir yaşamın düşünülmemesidir. Bu yüzden Eski Yunan’da, demokrasi gibi

⁵¹ Foster, a.g.e., s.209.

⁵² Popper, a.g.e., s.83-84.

⁵³ A.e., s.97.

⁵⁴ Foster, a.g.e., s.207, 209.

yönetim şekilleri, kölelik veya sanat ürünleri tartışılırken dikkat edilmesi gereken nokta, polis'in varlığıdır. Çünkü modern dünyada Eski Yunan'dan devralınmış pek çok kavram veya görüşü değerlendirilirken, o zamanın polis tarafından çevrelenmiş koşulları dikkate alınmamaktadır.

Platon'un siyaset ile ilgili fikirleri kendi çağının realitesine uygundur. Biz Platon'un söylediklerinin ve önerdiklerinin yanlış olduğunu ancak şimdiki birikimimizle ve tarihte yapılan yanlışlarla görebilir ve düzeltebiliriz. Platon'un bu yanlışların sahibi ve atası olduğunu söylemek hatalı davranmak olur. Aynı şekilde kimi siyasi ve toplumsal sapkınlıkları meşrulaştırmak amacıyla Platon'u göklere çıkarmak da bu hatalı davranışın diğer bir kutbudur. Filozofu yaşadığı dönemin olayları, kültürü ve tarihi ile ele almak bu uç noktalara gitmemizi engeller, doğru ve ilkeli düşünmemizi sağlar. Bu yüzden, Platon'un ideal devletini anlatırken, filozofun fikirlerinin eleştirisinden daha çok, felsefesi içinde doğruluğu kullanımına ve fikirlerinin bu kavramla bağintısına bakılacaktır.

Platon ideal devletini oluştururken Spartalıların, kabile devri sadeliğini sürdürüşünden, toplumun savaşçı Dor soylu azınlık tarafından yönetilişinden, bireyi tümüyle kendini topluma feda etmesinden ve toplumun sınıflarının kesin hatlarla ayrılmış olmasından etkilenmiştir.⁵⁵

a. Koruyucular Sınıfı

Platon, ihtiyaçların karşılanması bakımından toplumun daha gelişmiş bir modelini oluşturur. Gelişen bu devlet, aynı komşuları gibi, zorunlu isteklerini aşp daha fazla mal edinme hırsına kapılırsa aralarında savaş çıkması kaçınılmaz olacaktır. Platon doğal bir sonuç olarak gördüğü savaş nedeniyle hem toplumu koruyacak hem de yeni topraklar kazanılmasını sağlayacak askeri güce ihtiyaç

⁵⁵ Popper'in bu etkiye gönderme yaptığı yerler: a.g.e., 57,59,60,65,90. Pappas'ın aynı fikri savunduğu yerler: a.g.e., 3,7,64-65,159 olarak gösterilebilir.

duyulacağını söyler.⁵⁶ Platon' un siyaset felsefesinde bu sınıf sadece devleti korumak amacıyla ortaya çıkmış değildir. Koruyucular sınıfı devletin istikrarını ve yönetici sınıfın egemenliğini sağlayan bir güç olarak kullanılır. Bu ve bir çok nedenden dolayı Platon, eserinin büyük bir bölümünü devletin birliğini ve düzenini sağlayan koruyuculara ayırmıştır. Platon'un koruyucuları, özellikle kişisel istekler ve tutkulardan alıkoyması, onların devleti bir bütün olarak sahiplenmelerini ve devletin çıkarlarını kendi çıkarlarından üstün tutmalarını sağlamak içindir. Tüm bunların gerçekleşebilmesi için Platon koruyucuların yaşamlarını kısıtlayacak kuralları koymuş ve bunu eğitimle denetleyerek sağlamıştır.

Platon içinde yaşadığı Atina demokrasisinde çağının iki büyük ve ciddi kusurunu biliyordu. Bunlardan ilki bilgi kılıfı altındaki cahillik, diğeri ise polisi iki düşman kampa ayıran siyasi bencillik. Bu yüzden toplumu iki sınıfa ayırırken aynı hataya düşeceği düşünülse de, Platon sınıf ayrımını değil sınıf çatışmasını sevmiyordu.⁵⁷ Bu yüzden bunu engellemek için katı bir eğitim sistemi oluşturdu.

Platon koruyucuların yetiştirilmesi ile ilgili uzun bir liste sıralar. O, öncelikle onların sadece kendi işleriyle ilgileneceğini söyleyerek bu sınıfın askerliği profesyonel olarak yapacağını belirtir. Bu sınıfın fertleri bir köpek gibi yiğit, çevik, azgın ve düşmanı dostundan ayıracak kadar güçlü sezgilere sahip olmalıdır.⁵⁸ Son özelliği Platon, filozofların bilme ve öğrenme tavrıyla benzeştirir. Yurdu koruyacak olanların filozofça tavırlara sahip olmaları gerekliliği, Platon'un erken bir açıklamasıdır. Koruyucu sınıfın içinden çıkacak olan önderler yani filozofların ilk tespiti, doğuştan bu özelliklere sahip olmalarıdır. Çünkü Platon bu sınıfın tekelinde bıraktığı felsefeyle, onu hak edenlerin, öz evlatlarının ilgilenmesi gerektiği üzerinde ısrarla durur.⁵⁹

⁵⁶ Platon, a.g.e., 373d, s.64. [Platon orduya olan ihtiyacı savunma amaçlı temellere dayatsa da, kitabın başka bir bölümünde devletin bütünlüğü tehlikeye girmediği sürece toprakların büyütüleceğini söyler.(423b, s.113.) Platon, savaş ve toprak kazanımı için koruyucu sınıfı ortaya çıkarmış gibi gösterse de daha önemli bir sebebi vardır. Bu sınıfın içinden filozof kral çıktığı gibi, aynı zamanda devletin istikrarının teminatıdır.]

⁵⁷ Baker, a.g.e., s.87.

⁵⁸ Platon, a.g.e., 375a-376c, s.65-67.

⁵⁹ A.e., 535c, s.219.

Platon koruyucuların yetiştirilmesinde izlenecek yolun ruh için müzik, beden için ise idman olacağını söyler.⁶⁰ Eğer koruyucuların akıllı ve yiğit olmaları isteniliyorsa hem müzik hem de jimnastik türlerinin uygun olanları seçilerek koruyuculara öğretilcektir. Müzik ve beden hareketlerinde çeşitlilik düzensizliğe ve bozukluğa yola açar. Böyle bir şehrin insanları, sürekli hastanelerde ve mahkemelerdedirler.⁶¹ Platon ideal devletinde doktorların iyileşemeyecek derecede hasta olanlarla uğraşıp zaman kaybetmesini ve insanların mahkemelerde birbirlerine dava açmasını istemez.

Genç yaşta eğitime başlanacak olan bu sınıfın kaçınması gereken ve Platon'un da yasaklamaya özellikle önem gösterdiği şey, Eski Yunan'ın kültürel şekillendiricisi olan şiirlerdir. Platon şairleri masallarında ve şiirlerinde, Tanrıları ölçsüz ve kötü gösterdikleri, eğri insanları takdir ettikleri, doğruları ise insanın kendilerine yararlı başkalarına zararlı olarak gösterdikleri, insanların kendi başlarına gelen kötülüklerden tanrıları sorumlu tutmaları gerektiğini, gerçeğin kendisini değil yansımasını eserlerine konu ettikleri ve son olarak da halkta tutkulu yanı güçlendirip akıl yanını yok ettiklerini öne sürerek suçlar.⁶² Atina'da şairlerin, trajedi yazarlarının halk arasında beğeni topladığı ve her yıl çeşitli törenlerle onurlandırıldıkları düşünürse, Platon'un isteğinin oldukça radikal olduğu kabul edilebilir. Fakat Platon, şiiri ve bazı sanat eserlerini tamamıyla yasaklamaktan ziyade, kurulacak olan devlet için zararlı olabilecek olanları temizleme kaygısındadır. Yasaklanacakların yerine devletin ilkeleri doğrultusunda sanat eserleri üretilcektir.⁶³ Platon'un şiiri tamamen bir sanat dalı olarak yasaklayabileceği yerde bunu tercih etmeyip, yerine kendi devletin ilkeleri doğrultusunda şiirler yazılabileceğini söylemesi sanat eserlerinin- özellikle de Eski Yunan için şiir ve trajedi eserlerinin- gücünün farkında olmasından ve bu güçten yararlanmak istemesinden kaynaklanmaktadır.

⁶⁰ A.e., 376e, s.67.

⁶¹ A.e., 404e-405a, s.94-95.

⁶² A.e., 378c-d, 392b; s.69, 82.

⁶³ A.e., 392b, s.82.

Platon koruyucuların mal-mülk edinmesini yasaklar, hep beraber yaşamalarını ve yiyeceklerinin yiğit ve ölçülü karakterlerine uygun olması, gerektiğini söyler.⁶⁴ Platon'un özel mülkiyeti kısıtlamasındaki neden, kişinin elindekinden daha fazlasını da isteyeceği ve zamanla komşularının malına göz dikeceğine inanmasıdır. Çünkü Platon'un önceden söylediği gibi tek tek insanlar ve devletler arasında savaşın nedeni her zaman başkasından daha fazla mal edinme isteğidir. Böyle bir şey ise devletin çıkarını gözeten ve onun devamlılığını sağlamayı kendilerine görev biçen bu sınıfa ait bir özellik olmamalıdır.

Platon'un söylemekte zorlandığı ve söylememek için sürekli ertelediği diğer bir düşünce ise ailenin lağvedilmesidir. Kadının ve çocuğun ortak olacağı bu devlette, çiftleşme de belli yasalar çerçevesinde yapılacaktır.⁶⁵ Çünkü aşağıda anlatılan masaldaki gibi aynı topraktan geldikleri için birbirlerinin kardeş olduklarına inananlar, kendi içlerinde savaşımazlar. Bu önerme ile yargı daha da güçlenir; kimse artık birbirine yabancı gözle bakmayacaktır.⁶⁶ Çünkü saygısızlık yaptığı kişi babası, kardeşi, annesi olabilir. Ailenin lağvedilmesi ile Platon aşırı uç noktalara kaydığını, Sokrates'e bunu uzun süre söyletmemekle gösteriyor. Tüm toplumu tek bir aileymiş gibi gösteren Platon, aile gibi özel mülkiyete dayalı bir kurumun kaldırılmasıyla kişiler arasındaki çatışmayı engellediğini düşünür. Platon böylece toplumsal kontrol mekanizmalarını yavaş yavaş elde ederek kişinin bireyselliğinden fedakarlık etmesini bekliyor.

Ailenin lağvedilmesi gibi sert bir karara rağmen, Platon'un başka bir kararı felsefe tarihi açısından oldukça ilginçtir. Çünkü kadınlar ve erkekler bekçi olma bakımından ayrı tutulmayacaklardır ve hiç bir farkları olmadığından aynı eğitimi alacaklardır. Fakat kadınların daha zayıf karakterde oldukları düşünüldüğü için onlara görece daha uygun işler verilecektir.⁶⁷

⁶⁴ A.e., 416d, 543b; s.106, 227.

⁶⁵ A.e., 457d-459e, s.146-148.

⁶⁶ A.e., 465a; s.153.

⁶⁷ A.e., 451e-457b, s.139-145.

Platon en iyilerin ayrılmaması gereken inanışın şu olduğunu söyler: Yapılması gerekli şeyler devlet için en yararlı olanlardır. Bu yüzden Platon devletin ilkelerini meşru kılmak amacıyla başlangıçta bir masal uydurmaktan kaçınmaz. Platon'un Sokrates'e söylettirdiği gibi, uygun koşullarda devlet kendi yararına yalan söyleme hakkına sahiptir. Yalan, ancak hasta tarafından hekime, öğrenci tarafından öğretmene, yani itaat edilmesi gereken bir kişiye söylenildiği zaman büyük bir ayıptır. Çünkü yalan, devlet gemisini batıran en büyük fırtınadır.⁶⁸ Devletin kendisi, kuruluşunu meşrulaştırmak için ortaya atmak zorunda kaldığı yaratılış efsanesi gibi durumlarda, yalan söyleyebilir. Ancak yalan söylemek, sadece ve sadece devletin tekeline aittir. Eğer devlet kendini meşrulaştırma işini başarıyla gerçekleştiremezse ileride çıkabilecek sorunlarla baş edemez. Bu yüzden devlet kurulurken sadece yöneticilerin bildiği bir yalan uydurulur ve onlardan sonra geleceklerin buna uyması istenir. Platon gerçekten ayrılma yetkisini sadece yönetenlere verdiğine göre, filozof kralların yalan söylemesi kaçınılmaz olacaktır. Gerçeğin bilgisine ulaşmış birisinin yalancı olması, onun özellikleriyle bağdaşmaz. Fakat Platon, devleti, bireyin çıkarlarından daha önde tuttuğundan filozofa yalan söyleme yetkisini devletin esenliği için verir.

Sokrates, devleti meşrulaştırmak için anlatacağı efsanenin Fenikelilere ait olduğunu söyler. Efsaneye göre; Önderler ve yardımcılar ile onların silahları ve eşyaları toprak ana tarafından yaratılmıştır. Toprak, onları zamanı geldiğinde yeryüzüne püskürtmüştür. Herkesin yeryüzündeki borcu, anaları olan toprağı ve kardeşleri olan yurttaşları korumaktır. Fakat toprak ana, çocuklarının bazılarının mayasına gümüş, bazılarının altın, bazılarına ise demir ve tunç katmıştır. Mayalarının değerine göre üç sınıf ortaya çıkacaktır: yöneticiler, onların yardımcılar ve diğer işlerle uğraşanlar.⁶⁹ Böyle bir tabakalaşmaya gerek duyulmasının nedeni tamamıyla, sınıfların karışmasını engellemektir. Çünkü Platon, devletin yıkılmasını, doğal sonuçlara değil de sınıfların birbirine karışmasına geri götürür. Herkes ait olduğu yerde, işi neyse onu yapacaktır. Platon'un Eski Yunan tarihinden yaptığı çıkarımı

⁶⁸ A.e., 389b-d, s.80.

⁶⁹ A.e., 414d-415c, s.104-105.

açıktır: Burjuvaların ticaretle zenginleşerek aristokratların tekelindeki yönetim işlerine ortak olmalarıyla Atina'da çalkantılı bir dönemin başladığının kabulü.

Platon'un bu masalla amaçladığını iki ana temele oturtabiliriz. Birincisi, öncelikle doğruluğun tanımı olan, herkesin kendi yerinde kalması ve birbirlerinin işlerine karışmamasıdır. İkincisi, Platon'un dediği gibi, nasıl savaşımlara devletin daha fazla mal edinme hırsı neden oluyorsa, kişilerde de tüm kötülükler maddi şeylere sahip olma ve daha fazlasını istemeden kaynaklanır. Bu yüzden koruyucuların eğitiminde, yukarıda söylendiği gibi mal-mülk edinme yasak olacaktır. Bunun nedeni olarak da, kendi içlerinde gümüş ve altına sahip olmaları ve dış dünyanın materyalleriyle içlerini kirletmemeleri düşüncesi yeterli olacaktır. Platon'un örnek aldığı Sparta yönetiminde, Lykurgon şehre altın ve gümüş girmesini yasaklamıştı. Platon'un bir çok yasası, Sparta devletinin yüzyıllar boyu süren bu yönetim tarzı örnek alınarak yapılmıştır.

Platon anlattığı masalla, koruyucularından bağlılık ve vefa duygusu beklemektedir. Bu beklenti ve herkesin kendi istediği değil de, mayasına göre belirlenecek bir işte çalışmak zorunda olması Platon' u totaliterlikle suçlayanların çıkış noktasıdır.⁷⁰

Platon itinayla bu sınıfla ilgilenirken, üretici sınıfın ne yapacağına ve onlara neyi yasaklanacağına dair detaylı tablolar ve listeler yapmaz. Bu durum, Platon'un bir aristokrat olması ve Eski Yunanlılar tarafından akla dayalı olmadığı için değer verilmeyen el emeğiyle ilgilenmemesi olarak açıklanabilir. Fakat koruyucu sınıfa, sıradan insanların zevklerini ve parayı yasak etmek, hem de onları itaatkar birer vatansever olarak yetiştirmek istiyordu. Bu da ancak incelikle düzenlenmiş ve ileride hata kaldırmayacak bir eğitim sistemi idi.⁷¹ Platon, bu nedenle koruyucu sınıfla daha çok ilgilenmiştir demek daha doğru olacaktır.

⁷⁰ Pappas, a.g.e.,s.72.

⁷¹ A.e., s.70.

b. Yönetici Sınıf ya da Filozof Krallar

Platon, koruyucuların nasıl yaşaması gerektiği konusundaki kuralları belirledikten sonra, devlette yöneticilerin kimler olduğuna karar verilmesi gerektiğini söyler. Yöneticiler koruyucuların en iyileri arasından seçilecektir. Küçüklüklerinden itibaren çeşitli olumsuz ve kötü durumlarla karşılaştırılarak sürekli sınanacak olan, bu sınıfın üyelerinden sınavı başarıyla geçecek olanlar devletin asıl koruyucuları olacaklardır. Diğerleri yani sınıfın geri kalanı bekçiler ise bu önderlerin koydukları kurallara uyacaklardır.⁷² Yöneticilerin koruyucuların sınıfından oluşturulması, görev farklılaşmasına neden olacaktır. Çünkü koruyucular yönetenlere uyacaklardır.

Adeimantos kurulacak olan devleti ve koruyucuların yaşam tarzının ne olduğunu dinledikten sonra, Sokrates'e koruyucuların neden boğazlarını doyurabilecek bir toklukta mutlu insanların güzel saydığı şeylerden uzak yaşamak isteyeceklerini sorar.⁷³ Anlaşıldığı üzere Adeimantos, Sokrates'in söylediklerini ve uydurduğu masalı inandırıcı bulmayarak insan doğasını ikna edebilmek için daha net çıkarımlara ihtiyacı olduğunu düşünmektedir. Platon böyle bir devletin amacının sadece insanları mutlu etmek üzere kurulacağını söyler. Doğaları gereği mutluluğu isteyenler, bu devletin yasalarına uyarak onu elde edeceklerdir. Bu kurulan devlette doğruluğun, görüldüğü gibi bir diğer özelliği de yurttaşların tümünün mutluluğunu sağlamasıdır.⁷⁴

"Platon, gerçek mutluluğun ancak adaletle, yani kişinin kendi yerinde kalmasıyla sağlanabileceğinde ısrar eder. Yönetici mutluluğu yönetmede, savaşçı savaşmada- ve biz de bundan çıkarabiliriz ki-, köle kölelik etmede bulmalıdır. Bu bir yana, Platon, amaç edindiği şeyin ne bireylerin ne de devletteki herhangi bir belirli sınıfın mutluluğu değil, *ancak bütünün mutluluğu olduğunu sık sık söylemekte ve bunun –totaliter niteliğini gösterdiğim- adaletin hükümranlığının sonucundan başka bir şey olmadığını savunmaktadır. Ancak bu adaletin herhangi bir gerçek mutluluğa götürebileceği, Devlet'in ana tezlerinden biridir.*"⁷⁵

⁷² Platon, a.g.e., 412c-414b, s.102-104.

⁷³ A.e., 419 a, s.109.

⁷⁴ A.e., 420 b, s.109.

⁷⁵ Popper, a.g.e., s.164.

Platon, başlangıçta amaçlarının doğru ve eğri adamın ne olduğunu araştırmak ve bu vasıta ile mutlu olup olmadıklarını öğrenmek olduğunu tekrarlıyor. Kurmak istediği ideal devlette, bu, gerçekleşebilme olanağı içindedir. Fakat bu devletin nasıl gerçekleşeceği tartışması henüz bitmemiştir. Devletin mümkün olabilmesi için Platon, tüm felsefe tarihi boyunca filozofların bir kez daha aynı düzeyde onurlandırılmayacağı düşüncesini açıklar:

“Filozoflar bu devletlerde kral, ya da şimdi kral, önder dediklerimiz gerçekten filozof olmadıkça, böylece aynı insanda devlet gücüyle akıl gücü birleşmedikçe, kesin bir yasala herkese yalnız kendi yapacağı iş verilmedikçe,... bence bu devletlerin başı deritten kurtulmaz, insanoğlu da bunu yapmadıkça tasarladığımız devlet mümkün olduğu ölçüde bile doğamaz, kavuşamaz gün ışığına.”⁷⁶

Sokrates’in bu iddiası Adeimantos’u şaşırtır. Çünkü Atina’da felsefeyle geç yaşına kadar uğraşanlar ve filozoflar biraz tuhaf bulunmaktadır. Bu yüzden Adeimantos, ‘İdeal devletin filozoflara teslim edilmesinin ne kadar doğru olduğunu?’ sorar. Platon’a göre, gerçek filozoflar asla kendilerine önerilmediği sürece devlet işlerinde bulunmazlar ve onların işe yaramaz görünmeleri filozofların değil onları böyle görenlerin problemidir. Ayrıca filozofların tuhaf oldukları veya öyle göründükleri, gerçek filozoflara değil, filozof geçinenlere ait bir özelliktir. Felsefeyle uğraşanlar küçük bir azınlıktır ve onlar olabildiğince siyasetin kötülüklerinden uzak dururlar. Fakat filozofun olması gereken yeri taklitleri doldurduğu için hem felsefenin adı kirlenir hem de filozofun adı alçaltılır.

Platon filozofların uygun bir devlet ortamı bulduklarında insanlara en büyük iyiliği yapacaklarını söyler. Bu yüzden ideal devletinde eğitim önemlidir ve amacı yöneticilerin altın sınanır gibi sürekli sınanmalarıyla uzun zamanda bir gelecek filozof yaradılışları bulmaktır. Filozof olacaklar çeşitli eğitim ve sınav aşamalarından geçip otuz yaşına varan koruyucular arasından seçilir. ‘Diyalektiğe elverişli olanlar’ seçilerek beş yıl daha diyalektiğin inceliklerini öğrenirler. Bu aşamadan sonra bile filozof olmaları için henüz erkendir. Diğer koruyucular gibi on beş yıl çeşitli işlerde

⁷⁶ Platon, a.g.e., 473 d-e, s.163; Benzer başka bir düşünceler için bkz., Devlet, 499d, 540 d; s.186, 224.; VII.Mektup, 326a-b, s.9.

çalıştıktan sonra, kendilerini çağıran tutkulara kapılmayanlar yani elli yaşına varmış olup gerçeği, bir başka deyişle iyi ideasını görmüş olanlar, artık filozof olabileceklerdir.⁷⁷

c. İdealar Öğretisi ve Doğruluk

“Filozoflar neden kurulacak olan bu devlete önder olmalıdırlar?” sorusuna verilecek cevap Platon’un idealar öğretisi ile oldukça ilgilidir. Platon, Sokrates’in anlam ya da öz arama yöntemini bir şeyin gerçek doğasını ya da ideasını saptamanın yöntemi haline getirmiştir.⁷⁸ Platon, filozoflar dışında bilgiyi isteyen, sevebilen ve güzelin kendisini görebilen olmadığını; filozofun konusunun varlığa bağlı bilimken, diğerlerinin ise görünüşe bağlı sanılar olduğunu söyler. Sanıların arkasındaki gerçeği göremeyenler doğruluğun kendisini de göremezler. Sadece doğruluğa ait sanıları vardır, oysa doğruluğun bilgisine ve gerçekliğine ulaşmış olan filozoflardır.⁷⁹

Platon’un aradığı, değişmeyen dünyanın salt akıl bilgisiydi. Çünkü siyaset felsefesinde sabit nesneler yoktur. Polis, hükümet gibi kelimelerin anlamı tarihin gelişimindeki her aşamayla birlikte sürekli olarak değişir. Platon’un, ideal devletini sürekli değişen ve değiştikçe de kötüleşen siyaset biliminin konusuna göre düzenlemesi imkansızdı.⁸⁰

“...Platon’un iki şeye birden inandığı muhakkaktır: Bozulmaya doğru genel bir tarihsel yönelim ve siyaset alanında bütün siyasal değişimi durdurmak suretiyle bundan böyle bozulmayı durdurabilmemiz olanağı. Öyleyse, uğrunda çalıştığı amaç budur. Platon bunu, değişmediği için soysuzlaşmayan, soysuzlaşmadığı için de başka bütün devletlerin kötülüklerinden arınmış bir devlet kurmakla gerçekleştirmek istemektedir. Değişim kötülüğünden ve bozulmaktan arınmış olan devlet, en iyi, yetkin devlettir. Bu, değişiklik nedir bilinmeyen Altınçağın devletidir. Bu, durdurulmuş devlettir.”⁸¹

Bu nedenle Platon her çeşit çürüyen, bozulan şeye karşılık, yetkin bir şeyin arayışında idi. Platon’un idealar öğretisi olarak adlandırılan bu öğretide idealar,

⁷⁷ Platon, *Devlet*, 540a, s.224.

⁷⁸ Popper, *a.g.e.*, s.44.

⁷⁹ Platon, *a.g.e.*, 475b-479e, s.164-170.

⁸⁰ Popper, *a.g.e.*, s.43.

⁸¹ *A.e.*, s.36.

yöneticinin kendi işlevini yapması için eğitilmesi gerekmektedir.⁸⁷ Platon için, gerekli eğitimi alan filozof, devletin bozulmasını ve ideasından uzaklaşmasını engelleyecek olan kişidir. Bu yüzden olabildiğince sıkı bir eğitim sisteminden geçirilen ve sürekli sınanan koruyucular arasında ideaların bilgisini öğrenmeye hazır olanlar seçilerek filozof olmalarını sağlayacaktır.

d. Diyalektiğin Kullanılışı

Platon “bir şeyin özünü ya da hikmetini” ararken, o şey hakkında kesin yargılarda bulunmaz. Mevcut tanımlamaların eksikliğini ve yanılgılarını gözler önüne serip doğru düşünce yolunu açar. Sokratik diyaloglarda⁸⁸ gördüğümüz bu yöneme I. kitapta da rastlayabiliriz. Doğruluğun çeşitli tanımları Platon tarafından çürütüldükçe, yeni tanımlar yapılmaktadır.

Platon’un “mağara alegorisinde” zincirlerinden kurtulmuş olan insan, duyuların hiçbirine başvurmadan akılla kavranan evrene, yani idealar evrenine yükselir, burada iyinin özünü, en üstün idea olan İyi’yi seyreder. Platon’un “diyalektika yürüyüşü” dediği bu yolla filozof görülen dünyayı ve kavranan dünyayı geniş bir görüşle kavrar.⁸⁹

Platon, İyi ideasına ancak diyalektik yoluyla varılacağı ve bu bilimi kullanacak ve ışıyla devleti yönetecek olanlar da filozof olacağı için, diyalektiğin gençlere öğretilmesine karşı çıkar. Çünkü onun zamanında gençler diyalektiği sofistler gibi eristik ve retorik sanatı olarak kullanmaktadırlar.⁹⁰ Bu yüzden en büyük tedbir otuz yaşına gelmeden hiç kimseye diyalektik öğretilmemesidir.

⁸⁷ Baker, a.g.e., s.89.

⁸⁸ II. Bölümde bahsedilen Sokratik diyaloglarda bunu görebiliriz. Bu diyalogların ortak noktası doyurucu bir tanıma ulaşılmadan, konunun son bulmasıdır.

⁸⁹ Platon, a.g.e., 532a, s.216.

⁹⁰ A.e., 537e-539a, s.222-223.

Diyalektiğin ancak ölçülü ve sağlam kafaya sahip olanlara öğretilmesi, onu ayrıcalıklı bir bilim sınıfına sokar. Diyalektikacı olmaya hak kazananın beş yıl boyunca bu bilimi öğrenmesi, onun ‘mağara’ya yani görünen dünyaya dönmemesi demek değildir. ‘Mağara’ya geri gönderilerek, her türlü görevi ve savaş işlerini on beş yıl boyunca yapacaktır. Bunun amacı kişinin dört bir yanından çağıran tutkulara ve tehlikelere kapılıp kapılmadığını görmektir.⁹¹ Elli yaşında sağ kalanlar, artık ruhlarının gözünü açıp kendilerini arındırarak her şeyi aydınlatan gerçek varlığa bakabilmeyi hak kazanırlar. Onlar böylece, İyi’nin kendisini gördükleri için onu örnek tutup toplumu, insanları ve kendilerini düzene sokacaklardır.⁹² Diyalektik eğitimin ardından gerçek felsefeciler siyaset hayatına da atılmak zorundadırlar .

“Ama sıraları gelince politika belalarına göğüs gerecekler. Birbiri ardı sıra kumandayı ele alacaklar. Şan, şeref için değil, yalnız halkın iyiliği için, kaçınılmaz bir ödevi yerine getirmek için devletin bekçiliğinde yerlerine geçecek, kendilerine benzer yurttaşlar yetiştirdikten sonra mutlular ülkesine göç edecekler. Devlet onlara anıtlar dikecek! Ve Apollon rahibesinin diyeceğine göre ya Tanrılar, ya da mutlu ruhlar için kesilen kurbanlar onlar için de kesilecek.”⁹³

Platon felsefenin kendi döneminde düştüğü zor durumu ve felsefecilerin toplum işleriyle ilgilenmemeleri gerçeğini ideal devletinde değiştirir. Öncelikle dialektiği öğrenmeye hak kazanan adayların ileride devleti yönetme işine de aday olacaklarını hatırlatır. Platon filozofların şan ve şeref için değil de, aldıkları eğitim gereği halkın iyiliği ve mutluluğu için başa geçeceklerini söyler. Fakat onları yine de şan ve şeref duygusundan adlarına heykel dikerek, kurban keserek mahrum bırakmaz. Platon her ne kadar şansever insanları ve toplumları sıralamada ortalara yerleştirse de insanların psikolojik üstünlüklere karşı zaafının farkındadır. Popper insanlara eşit olduklarını söylemenin duygusal bir çekiciliği olduğunu söyler, fakat bu çekiciliğin, onlara başkalarından üstün ve başkalarının kendilerinden aşağı olduklarını söyleyen propagandanın çekiciliğiyle karşılaştırılırsa sönük kalacağını ifade eder.⁹⁴ Bu yüzden her türlü zorluktan ve eğitimden geçen filozofa, gerçeği

⁹¹ A.e., 539 d-e, s.224.

⁹² A.e., 540 a, s.224.

⁹³ A.e., 540b-c, s.224.

⁹⁴ Popper, a.g.e., s.100.

görmüş olsa bile, değişik psikolojik ödüller verilmesi onu kendi statüsüne ulaşamamış bir koruyucudan farklı kılacaktır. Gerek aldıkları eğitim gerek kendilerine verilen önem, filozofların yaptıkları işe inanmaları açısından sürekli onları motive edecek güçte olacaktır.

3. Toplumda ve Bireyde Doğruluk

Platon, toplum ve insanı birbirine benzettiği için doğruluk hem toplumda hem de insanda görülebilen bir özelliktir. Platon'un özel olarak ifade ettiği gibi daha iyi görülebilmesi için önce topluma bakılacaktır. Platon *Devlet*'teki üçlü bölümlenmesi *Yasalar*'daki gibi tarihi bir çizgiyle oluşmuş veya gelişmiş değildir, aksine psikolojik bir methodla birey ve toplum arasındaki benzerlikten yararlanır. Bu yüzden devletin yıkılışı tarihi bir ilerlemeyle değil, bireysel ve toplumsal eğrilikle ilgilidir.⁹⁵

a. Toplumda\Devlette Doğruluk

Platon II. Kitapta doğruluğun ne olduğunun anlaşılabilmesi için ilk önce topluma bakılması gerektiğini söylemişti. Bu soruya ancak toplumun sınıflarını gösterdikten sonra cevap verebileceği için önce bu sınıfların uzun bir betimlemesi yapılmıştır.

Platon'a göre kurulacak olan devlet iyiye aynı zamanda bilge, yiğit, ölçülü ve doğrudur.⁹⁶ Bu erdemlerin devletle ilişkisinin ne olduğu ve nasıl kurulduğunu şöyle açıklar. Kurulan devlet bilgedir, çünkü kararlarını bilgece verir. Fakat çeşit çeşit bilgiler olduğu düşünülürse, devletin kararlarını uygularken kullanacağı bilgi nedir? Platon, koruyucuların, dolayısıyla küçük bir azınlığın sahip olduğu bilgiyle kurulacak olan devletin akıllı\bilge olacağını söyleyerek, bu soruya cevap verir. İnsanda, akıl nasıl diğer organları yönetme işini doğal olarak üstleniyorsa, toplumda da doğal olana aykırı davranılmayarak en baştakilere bilge olma özelliği verilerek

⁹⁵ Baker, a.g.e., s.104-105.

⁹⁶ Platon, a.g.e., 427e, s.117.

toplumu yönetmesi sağlanır. Platon devletin akıllı\bilge olan yanını, yöneticilerin oluşturduğunu söyler.⁹⁷

Bir devlete yiğit denildiğinde ise, eğitim yoluyla nelerden korkulup korkulmayacağını bilen ve devlete korkak dedirtmemek için savaşıyan insanlar akla gelmelidir.⁹⁸ Yiğit olma özelliği, yönetici sınıfın egemenliğini ve devletin düzenini sağlayan koruyuculara (bekçilere) verilir. Ölçülülük ise, yiğitlik ve bilgelik gibi toplumun belli bir kesimine değil tümüne yaygındır. Ölçülülük, yurttaşlar arasında tam bir uyum ve düzen halinin olmasını sağlar. Bu durum ister bireyden isterse toplumdaki bahsedilsin, kötü yanın iyi yanın boyunduruğu altına girmesi olarak anlaşılmalıdır. Bu yüzden anlatılan devlet, tutkularına ve zevklerine hakim olduğundan dolayı ölçülüdür.⁹⁹

Popper'e göre ölçülülüğün özünü, insanların sınırlı istemeleri ve davranışları oluşturmaktadır. Popper'in Platon tarzı ölçülülüğün kullanımını değerlendirmesi, bu kavramın Platon öncesi dönemdeki kullanımına uygundur.¹⁰⁰ Fakat Popper, Platon'un siyasal ölçülülüğün kastettiği şeyin yöneticilerin yönetilenlerden bağlılık ve itaat beklemeye hakkı olması olduğunu söyler.¹⁰¹ Pappas'ın konuyla ilgili yorumu aynıdır:

“...ölçülülük kendine hakim olma yani baskın olan sınıfın diğerleri üzerindeki uyuşması olarak tanımlanıyor....geri kalan sınıflar koruyucuların kurallarına gönülden uyacaklardır.”¹⁰²

Platon'un ısrarla tüm erdemleri aramasındaki amaç doğruluğa sıra gelince anlaşılır. Her ne kadar diyalogta önce ölçülülük, yiğitlik ve bilgelik bulunduktan sonra

⁹⁷ A.e., 428b,429a, s.117,118.

⁹⁸ A.e., 429b-e, s.119.

⁹⁹ A.e., 431c-432a, s.121.

¹⁰⁰ Larson ölçülülüğün kullanımını üç şekilde sıralar: 1-Akıllıca karar\hüküm, bilgelik; 2- Yaşamda ıslamlılık, kararlarda ve tutkulara kendini tutmak; 3-Kendinden emin olma, kibir ve öfkenin karşılığı. Larson, a.g.e., s.398-399.

¹⁰¹ Popper, a.g.e., s.257 (D.n.:25)

¹⁰² Pappas, a.g.e., s.77.

geriye ne kalırsa ona doğruluk denileceğini ifade edilmiş olsa da,¹⁰³ en önem verdiği erdem, tanımı gereği doğruluk olacaktır. Platon'un, insanların doğaları gereği tek bir işle ilgilenmeleri ve bu yolla başarılı olacakları düşüncesi veyahut devletin, tıpkı insan gibi, bir çok şeye bölünmeyip bütün olarak kalması uyarısının nedenleri doğruluğun tanımıyla bağlaşıktır. Çünkü Platon, hem anlam hem de görev olarak doğruluğu, tüm erdemlerin üstünde bir noktaya yerleştirir. Doğruluğun Platonik anlamı insanın toplumda yaradılışı gereği tek bir işi görmesi ve "herkesin kendi işine bakması, başkalarınınkine karışmaması" dır.¹⁰⁴

Platon doğruluğu sınıfların ayrılması ve birleşmemesi ilkesiyle bir tutar. Çünkü ona göre herkes kendi işini yaparsa devlet adil olacaktır. Devletteki gibi "ortaklaşacı bir adalet teori" sinde kişinin başka birisine yaptığı kötülük belli bir kişiye değil de devlete karşı işlenmiş bir suç olarak sayılacaktır. Platon insanların kendi aralarındaki doğruluk sorunlarıyla veya bireyin istemlerinin devletinkilerle dengelenip uydurulmasıyla ilgilenmez, çünkü birey devlete göre daha aşağı bir konumdadır.¹⁰⁵

Platon'a göre doğruluk ölçülülük, yiğitlik ve bilgeliği doğurtan ve yaşatan bir değerdir. Platon öteki değerlerle beraber doğruluğu, devletin üstünlüğünü yapan bir güç olarak gördüğünü söyler. Bu yüzden devletin yıkılması, üç sınıfın birbirlerinin işlerine karışması ve görevlerini değiştirmesi olan eğrilikle eş anlamdadır.¹⁰⁶ Popper'e göre doğruluk ve ölçülülük arasındaki yakın ilişki şu şekilde cevaplandırılır: İlk terim "bir kimsenin kendi yerini koruması", ikinci terimi ise "bir kimsenin kendi yerini bilmesi ya da onunla yetinmesi" olarak kullanılmaktadır.¹⁰⁷ Üretici sınıfın ulaşabileceği tek erdem ölçülülük olmasına rağmen, koruyucuların ulaşabileceği erdemler yiğitlik ve ölçülülük; yöneticilerinki ise ölçülülük, yiğitlik ve bilgeliktir. Doğruluk ise tüm bu hiyerarşinin teminatını sağlayan erdemdir.

¹⁰³ Platon, a.g.e., 433 b, s.122.

¹⁰⁴ A.e., 433a, s.122.

¹⁰⁵ Popper, a.g.e., s.108-109.

¹⁰⁶ Platon, a.g.e., 434c, s.124.[Platon doğruluğun karşısı eğriliğin tanımını vererek, Havelock'un belirttiği gibi sözcüğün kavram haline geçmesini sağlar. Havelock, a.g.e., 312.]

¹⁰⁷ Popper, a.g.e., s.103.

Doğruluk tüm erdemleri kapsayıcı olmasına rağmen anlam olarak onlarla özdeş değildir. Çünkü doğruluk herhangi bir sınıf veya kurumla izah edilecek bir erdem değildir. Fakat doğruluğun herhangi bir sınıfa indirgenemez oluşu tüm sınıflarla yapısını ilgisiz kılar. Öyleyse neden toplum sınıflara ayrılıyor? ve bu tabakalaşmanın devletin en önemli erdemi ile ilgisiz olmasının nedeni nedir? Bu sorunlar Platon'un kitabının bir çok noktasında, doğruluğun bulunduğu yerlerde 'işbirliğinin ve de iş bölümünün'de olması ile çözülebilir.¹⁰⁸ Nasıl ki, Adeimantos'un dediği gibi doğruluk alışverişte yani işbirliğinde ortaya çıkıyorsa veyahut Thrasümakhos'la yaptığı tartışmanın sonucunda kabul edildiği gibi doğruluk toplumda ve insanlarda işbölümü ve uyum yaratıp onların iş görmesini sağlıyorsa, Platon'un ideal devletinde de toplumsal sınıflar arasında böylesine bir işbirliği gerekmektedir – ki görevleri dışında sınıflar arası sosyal ilişkiler katı durumlarla bezenmiştir.– Devletin devamlılığı, bozulmadan uzak kalması ve onun yararına olan her şeyin kabulü ancak sınıflar arası bağlaşımı sağlayacak olan en önemli erdemin doğruluk olarak kabul edilmesi ile sağlanır. Platon' un başka bir erdemi değil de doğruluğu yeniden tanımlayarak ideal devletinin iskeleti yapması, doğruluğun Eski Yunanlılar ve hatta bizler için de varolan sarsılmaz, güvenilir ve etkileyici anlamının farkında olmasındandır. Pappas'ın ifade ettiği gibi;

“O daha iyi bir dünya üretmek için okuyucularının kafasındaki doğruluk kavramına meydan okumak ve onu değiştirmek istiyordu, o aynı zamanda doğruluğun dayandığı dünyayı yok etmek için onların (okurların) sadakatlerini sürdürmelerini de istiyordu. Bu anlamda onun politik ve ahlak teorileri radikal ve muhafazakar olmak zorundadır.”¹⁰⁹

Platon sosyal hareketsizliği böylece doğrulukla bir, özdeş; sınıflar arası geçiş ve değişimi ise eğrilikle aynı tutar. Bu önermenin en can alıcı noktası ise devlete yapılacak en büyük kötülüğün eğrilik olmasıdır. Böylece en büyük iyilik ise doğruluk olacaktır.¹¹⁰

¹⁰⁸ Pappas, a.g.e., s.78.

¹⁰⁹ A.e., s.79.

¹¹⁰ A.e., s.78.

Platon'un, erdemlerin dağılımında bilgeliği yönetici sınıfa vererek "bilgeler yönetsin" demesi, Eski Yunan siyasetinde içerik olarak yeni yöntem olarak ise eski bir anlayıştır. Çünkü eski Yunanda yönetenler, Tanrı soylu olduklarını iddia ederek bu hakkı sahiplenmiş aristokratlardı. Yönetme ilkesi veraset sistemiyle babadan oğla geçebilmekteydi. Fakat Solon'a, burjuvalar ve aristokratlar aralarındaki sorunu çözebilmek amacıyla hakem olarak başvurdıklarında, O problemi, yönetme ilkesini asalet yerine servet ölçüğüne dayandırarak çözmeye çalışmıştır.¹¹¹ Bilgelik Platon tarafından eklenen üçüncü önermedir. Bilgelerin yönettiği bir devlet biçimi gerçekte olmamış olsa bile, gerçekleşirse bu devlet en iyi ve onda yaşayan insanlar da en mutlusu olacaktır.

b. Bireyde Doğruluk

Platon devlette ikamet eden ve sınıflar arasındaki ilişkilerde ortaya çıkan **dikaioşünē**'yi poliste ikamet eden Tanrıça Dike'den çokça uzaklaştırmaz. Bunun nedeni, Platon'un doğruluğu devletin doğal gelişiminde bir element olarak görmesinde yatmaktadır. Bu tarz bir siyasal zorunluluk, adaletin devlette muhakkak ikamet etmesini gerektirir.¹¹² Platon'un doğruluk modeliyle, geleneksel olandan ayrıldığı esas nokta, bireyde ya da ruhunda doğruluğun olmasıdır. Platon'un analojisi gereği, devlette ikamet eden doğruluk, bireyin ruhunda da ikamet eder.

Nasıl bazı devletler, paraya, üne ve bilgiye önem vermeleri bakımından birbirlerinden ayrılıyorsa, insanlarda da bu üç duruma uygun üç davranış şekli olacaktır. Bu üç yandan birisi, insanı bilgi edinmeye yöneltirken, bir diğeri taşkınlığa ve öfkeye, üçüncüsü ise yeme, içme, çiftleşme gibi türlü isteklere götürür.¹¹³ Platon, devlete ait dört erdemi insanın içindeki yanlara uygularken, devletteki sıralamaya sadık kalır. Platon'a göre, insana yiğit dedirten, azgın ve taşkın yanadır ve korkulacak ya da korkulmayacak şeyleri akıldan öğrenir.¹¹⁴ İnsana bilge dedirten,

¹¹¹ Aristoteles, *Atinalıların Devleti*, Çev. Suad Yakup Baydur, y.y., Cumhuriyet Yay., 1998, s.17-23.

¹¹² Foster, a.g.e., s.216.; Gagarin a.g.e., s.197.; Havelock, a.g.e., s.313.

¹¹³ Platon, a.g.e., 436a-b, s.125.

¹¹⁴ A.e., 442c, s.132.

buyruk ve öğüt veren yan da akıldır. Ölçülü olmak ise, insanın yöneten ve yönetilenin kumanda yetkisinin akılda olduğunu kabul etmesidir. Doğruluk ise diğer erdemlere görece daha üstün olan yanını, insanda da muhafaza eder. Doğruluk, insanda, her bölümün kendi işini görmesi sonucunda üç erdemin birbirlerinin sınırını aşmayarak bir düzen kurması ve tam bir ölçüye ve uyuma varmasıdır. Platon, insanın bundan sonra yaptığı her işi, doğru ve güzel diyeceği bu düzenle gerçekleştireceğini söyler.¹¹⁵ Bu durumun tersine, aynı devlette olduğu gibi, insanda da eğrilik denilecektir. Eğrilik, insanın içindeki üç bölümün uyuşmazlığı, düzensizliği ve kargaşası olacaktır. Doğruluk insanın sağlıklı olmasına, eğrilik ise hastalığa benzetiliyor. Öyleyse iyilik, içimizin sağlığı, güzelliği, düzeni; kötülükse hastalığı, çirkinliği ve çürüklüğüdür.¹¹⁶

Bu noktada, Larson'un haklı endişesini dile getirmekte yarar vardır. Platon'un kitapta doğruluğun karşıtı olarak kullandığı eğriliği tanımlaması, ölçülülüğün karşıt durumuna işaret eder. Çünkü ölçülülük, insanda bilgi edinmek isteyen yan ile insanın azgın isteklerinin anlaşıp uzlaşmasıyken, eğrilik ise bu bölümlerin uyuşmazlığı olarak adlandırılmaktadır. Doğruluk ve ölçülülüğün arasındaki anlam kayması, Platon'un dili biçimlendirme çabasının bir eseridir. Her biri insanda erdemin parçası olmasına rağmen, bu iki terim kesin karakteriyle Platon'a gelene kadar birbirlerine karıştırılmıyorlar.¹¹⁷ Fakat Platon, doğruluğu yeniden tanımladığı için, ölçülülüğün kullanılan anlamlarını doğruluğa atfedebiliyor.¹¹⁸

Platon'un, izleyen paragrafta doğruluğu kişisel bir şey olarak göstermeye çalışması gözümüzden kaçmamalıdır:

¹¹⁵ A.e., 442e-443e, s.132-133.

¹¹⁶ A.e., 444b-444e, s.134.

¹¹⁷ Larson, a.g.e., s.400.

¹¹⁸ A.e., s. 413.

“Kunduracı yaratılmış bir adamın yalnız kundura, dülger yaratılmış bir adamın yalnız dülgerlik yapması gerektiğini söylerken, doğruluğun izini bulmuşuz meğer. Bu örnek bizi doğruluğun aslına ulaştırdı.... Doğruluk böyle bir şey olacak. Şu var ki, bu doğruluk insanın dış eylemlerine değil, iç eylemlerine uyuyor. Bize insanın kendini, oluşundaki ilkeleri veriyor. Doğru insanda her bölümün kendi işini göreceğini, içindeki üç ilkenin birbirinin sınırını aşmayacağını anlatıyor bize. Doğru adamın içinde bir düzen kuruyor.”¹¹⁹

Platon’un doğruluğu dış hareketler tarafından kişiye uygulanabilen bir şey değil de, iç ve özel bir durumsa; o zaman bu kişinin kendi ahlakı olur, toplumun değil. Platon’un bu tarz kişisel uyum arayışı ancak bizlere şunu gösterebilir; akıl, onun felsefi sistemini, idealarını anlayabilen ruhun merkezindedir.¹²⁰

B. Doğruluğun Yararları Nelerdir?

Platon, *Devlet*’te, doğruluğun ne olduğunu araştırırken, mevcut sofistlik zihniyete karşı da doğruluğun savunmasını üstlenir. I. Kitapta, Thrasümakhos’un eğriliğin doğruluktan daha değerli ve daha kazançlı olduğu savına karşılık, Sokrates büyük talihsizlikler içinde bile insanların doğruluğa sahip olmak isteyeceğini iddia eder. Platon bunu kanıtlamak için çeşitli savlar öne sürer.

1. Doğruluk İşbirliğidir.

Thrasümakhos, eğriliğin doğruluktan daha yararlı olduğu düşüncesinde, eğri adamın doğru gözükersen sağladığı avantajlardan ve ödüllerden bahseder. Platon, eğriliğin hangi koşullar altında olursa olsun, doğruluktan iyi olmayacağını Thrasümakhos’a kanıtlamaya çalışır.

“...eğriliğin öyle bir gücü var ki, nerede olursa olsun bir şehirde, bir ailede, bir orduda, ya da başka herhangi bir toplulukta, kendini gösterir. İnsanları iş göremez hale sokar. Kendine de, karşısına da, yani doğruya da düşman kesilir.”¹²¹

¹¹⁹ Platon, a.g.e., 443c-d, s.133.

¹²⁰ Havelock, a.g.e., s.322-323.

¹²¹ Platon, a.g.e., 352a, s.44.

Platon'a göre, bu yüzden doğru insanlar eğri insanlara göre daha akıllı, daha iyi, daha beceriklidir.¹²² Fakat bu önerme, doğruların daha mutlu olup olmadığını ispat etmeye yeterli olmadığından, Platon araştırmasına devam eder. Platon, her şeyin bir işi (**ergon**) ve o işi yapan şeyle bağlantılı özel bir **aretē**'nin olduğunu, yani onun o işlevi en iyi şekilde gerçekleştireceği bir durumun bulunduğunu iddia eder.¹²³ Örnek olarak üzüm bıçağından, gözlerden ve kulaklardan bahseder. Platon'un doğrulukla ilişkilendirmek istediği, kafanın yaptığı iştir. Kafa derken, kişinin **psūkhē**'sinden bahseder. Kafanın işi yönetmek, karar vermek ve araştırmaktır. Bu işleri kafadan daha iyi yapabilecek başka bir şey yoktur. Kafanın diğer bir işi ise iyi yaşamaktır. Kafa, kendisine özgün değerden yoksun kalırsa, yani onun işini yapmasını sağlayan erdemden yoksun olursa, yönetmesi de kötü olur.¹²⁴ Eğer söylenildiği gibi iyilik doğruluksa, doğru kafanın seçeceği yaşam iyi ve mutlu bir yaşam olacaktır. Mutlu yaşamak da, ortak kabulde her zaman her şeyden daha karlı olacağından, doğrulukta böylece eğrilikten daha kazançlı olacaktır.¹²⁵

İnsan'ın **psūkhē**'si amacını gerçekleştirmeye doğru ilerler, yani daha aşağı unsurları yönetir, düşünür taşınır ve kapasitesinin en üst düzeyinde bir hayatı gerçekleştirmeye çalışır. Bunları yaparken doğrulukla nitelendirilmesi onun kendi **aretē**'sidir.¹²⁶ Platon **dikaioṡnē**'yi '**psūkhē**'nin bir işlevi' olduğunu öne sürerek içselleştirir,¹²⁷ böylece ruhun doğasına uygun olan davranışta bulunulur.

Platon, özellikle Thrasūmakhos'a karşı yaptığı bu ilk savunusunda, doğruluğun daha kazançlı olmasının nedenini, insanın, doğasında bulunan doğruluğu elde etmekle ve ona uygun davranmakla mutlu bir yaşama ulaşılacağı fikri ile açıklar. Bu yüzden doğrulukla iş görenler, hem toplumda hem de kendi içlerinde istediklerine ulaşabilirler, çünkü doğruluk işbirliğidir ve eğriliğin bozucu etkisine rağmen insanları daha iyi noktalara ulaştırır.

¹²² A.e., 352b, s.44-45.

¹²³ W.C.K Guthrie, *The Sophists*, 1. bs., Cambridge University Press, 1971, s.252.

¹²⁴ Platon, a.g.e., 353d, s.46.

¹²⁵ A.e., 353e-354a, s.46-47.

¹²⁶ Guthrie, a.g.e., s.253.

¹²⁷ Havelock, a.g.e., s.311.

2. Doğruluk sağlıklı olmaktır.

Platon IV. Kitabın sonunda toplumda ve bireyde doğruluğun tanımını yaptıktan sonra, tekrar onun yararlı olup olmadığı sorusuna döner. I. kitaptaki serzenişine uygun davranır. Orada, daha doğruluğun ne olduğunu bulmadan yararlarına bakmanın eksik olduğunu kabul etmişti. Artık doğruluğun tanımı verildiğine göre, savunması tamamlanabilir. Platon'un ikinci savunması, doğruluğu bedendeki sağlığa, eğriliği ise hastalığa benzetmesiyle başlar.¹²⁸ Platon'a göre, bedenin sağlıklı olması, içindeki organların doğaya uygun olarak sıraya girmesi, birbirine bağlanması; hastalığı ise, bunun tam tersidir.¹²⁹ Bedende olduğu gibi, ruhun sağlığı da gözetilmek isteniliyorsa, ruhun parçaları arasında uyum olmalıdır. Bu yüzden doğruluk, ruhun sağlığı olarak görülür ve kişinin sağlığı zarar uğramışsa hayatı yaşanmaya değmez. Kişinin, ruhunda doğruluğu sürdürmekten başka önemli bir işi olmamalıdır. Çünkü, doğruluğa sahip olmayan ruh, hastadır ve kötüdür.¹³⁰

Platon'un aynı tutumunu, toplum yaşamındaki her türlü değişimi ve gelişmeyi hastalıkla özdeş görmesinde bulabiliriz. Platon, Popper'in dediği gibi, toplumsal hareketlere hastalığın tarihi olarak bakmaktadır. Böyle bir toplumu hasta olmaktan kurtaracak olan hekim, devlet adamı yani filozoftur.¹³¹ Çünkü o, toplumun sağlıklı olmasını sağlayacak olan ideaların bilgisine sahiptir ve doğruluğun buyurduğu yasa olan, sınıfların karışmasını da engellemeye muktedirdir.

Platon, kitabın başından beri değişik yerlerde dağınık olarak tartışılan soruyu tekrar sorar.

“Başkaları bilsin bilmesin, doğruluğa uymak, dürüst işler görmek mi yararlıdır, yoksa ceza görün görmesin, uslansın, uslanmasın, eğri işler görmek, eğri olmak mı?”¹³²

¹²⁸ Platon, a.g.e., 444c, s.134.

¹²⁹ A.e., 444d, s.134.

¹³⁰ Richard Kraut, “The Defense of Justice in Plato’s Republic”, *The Cambridge Companion to Plato*, Ed. By., Richard Kraut, Cambridge University Press, 1992. s.312.

¹³¹ Popper, a.g.e., s.52.

¹³² Platon, a.g.e., 444e-445a, s.134.

Platon, bu sorunun cevabını, ruhla beden arasındaki analojiyi, yani sağlık ve hastalığı kullanarak önceden vermiş olmasına karşın, sorunun önemini bildiğinden, dikkati çekmek amacıyla önceden vermiş olduğu soruyu ve cevabını tekrarlar. Eğrilikle bedeni bozulmuş olan bir insan artık iş göremez, her şeye sahip olsa bile temelindeki bozukluk ve çürüklük onu doğruluğa ve iyiliğe götüremez.¹³³ Glaukon da Sokrates'e sorunun manasız olduğunu söyleyerek cevap verir. İnsan, bütün yemekleri, bütün içkileri tatsa ya da bolluk içinde yaşasa bile, hayatın temelinde bir bozukluk, çürüklük oldu mu, yani bedenin düzeni bozuldu mu, yaşayamaz. Böyle bir insanın ruhunda eğer eğrilik ve kötülük varsa, yaşamın tüm imkanlarına sahip olsa bile doğruluğa ve iyiliğe ulaşamaz.¹³⁴

3. Dört Devlet ve İnsan Şekli

Platon, IV. kitabın sonunda anlatacağı dört devlet şekli ve buna bağlı insan tiplerine girmeden uzun bir ara vermek zorunda kalır. Çünkü doğruluğun en iyi görülebildiği ve ona bağlı değerlerin en iyi bulunduğu yer olan ideal devletine ait ayrıntıları daha çok betimlemesi gerekmektedir. Platon'un bu uzun aradan sonra VIII. ve IX. Kitaplarda ele alacağı konular aristokrasi, oligarşi, demokrasi ve zorbalık gibi yönetim biçimleri ile bunlara bağlı kişilik şekilleri olacaktır. Böyle bir ayırım yapmasının nedeni doğruluktan uzaklaşan yönetim biçimlerinde yaşayan insanların mutsuz ve eğri olduklarını göstermektir. Devletlerin böyle olmasının nedeni, iyi ideasını ve doğruluğun ne olduğunu anlayan ve böylece yeryüzündeki yanlışları görebilen bir filozof tarafından yönetilmemeleridir. Yöneticinin filozof olmadığı bir devlette başa geçenler ün ya da maddiyata değer vereceklerdir. Platon maddiyat başta olmak üzere, ideal devletinde yasakladığı bir çok şeyde haklı olduğunu göstermek için olumsuzlama yolunu seçer. Yani ideal devletinin ne kadar iyi, doğru ve ölçülü olduğunu anlatmak için, kendince bozuk bulduğu dört devlet biçimini ayrıntı olarak ele alır.

¹³³ A.e., 445a-b, s.134-135.

¹³⁴ A.e.

Platon' un biri doğru, diğerleri eğri olmak üzere seçtiği dört yönetim biçimini, neye dayanarak aldığı belirsizdir. Özellikle toplumu ve insan ruhunu üç bölüme ayırdığı düşünülürse, beş yönetim biçimi sayı olarak karşılık bulamaz. Platon'un bu ayrımı kendi tanık olduğu yönetim şekillerini kullanmak istemesi ile açıklanabilir.¹³⁵ Platon kaç çeşit insan yaratılışı varsa, o kadar devlet şeklinin mevcut olduğunu söylemesine¹³⁶ rağmen, devlet ve insan şekillerini bilerek ve isteyerek sınırlı sayıda tutar. Önceden de belirtildiği gibi, doğruluğun iyi ve istenilebilir durumlarının propagandasını arttırmak amacıyla böyle bir yol tutmuş olabilir. Platon, en eğri ve en haksız insanı bulduğunda, onu doğru insanla karşılaştırarak Thrasümakhos'a da cevap vermiş olacağını söyler. Platon kendi ideal devleti dışında diğer devletlerin yönetim biçimlerini kötü bulduğunu, *VII. Mektup*'unda başından geçen tecrübeler ışığında söyler.¹³⁷ Bu amaçla, bir filozof olarak ideal devleti betimlemesi kaçınılmazdır.

Platon'un en iyi ve doğru dediği ideal devlet şekli aristokrasidir ve böyle bir devletin, insanı da en doğru ve en iyi insandır. Aristokrasinin bozulma nedenini ise, baştakilerin aralarında dirlik ve birliğin olmaması ile varolan her şeyin ne kadar mükemmel olursa olsun bozulmadan kurtulamamasına sebep olan doğa yasası ile açıklar.¹³⁸ Platon bozulmayı açıkça başlatan koşulları, kurduğu devleti ideal yapan özelliklerin kaybolmasıyla gösterir. Bunlar doğruluğun tanımı olan sınıfların birbirleriyle karışması, bilime yani akla önem verilmeyip ruhun diğer yanlarıyla ilgilenilmesi ve yanlış eğitimin (diyalektik ve felsefe yerine müzik ve beden eğitimine önem verilmesi) seçilmesidir. Tüm bu temel noktalar, ideal devletin bozulmasına yol açacaktır.

Aristokrasinin bozulmuş şekli olan timarşi devletinin insanı, kendini beğenmiş ve şan düşkünü bir adamdır.¹³⁹ Timarşiden oligarşiye geçiş ise para edinme ve biriktirme duygusuyla ortaya çıkar. Çünkü timarşi zamanında edinilen paraları

¹³⁵ Pappas, a.g.e., s.158.

¹³⁶ Platon, a.g.e., 445c, s.136.

¹³⁷ Platon, *VII. Mektup*, 326a-b, s.9.

¹³⁸ Platon, *Devlet*, 545d-546a, s.229.

¹³⁹ A.e., 550a-b, s.233-234.

harcamak için yasalar bozulur ve herkes komşusundan daha zengin olabileceği hayaliyle doğruluktan ayrılır. Platon oligarşiyi anlatabilmek için, ünlü gemi-devlet benzetmesini yapar. Oligarşi devletindeki insanlardan fakir olanlar, gemiyi yönetmeyi zengin olanlara göre daha iyi bilseler bile, gemiyi yönetecek olanlar zenginlerdir.¹⁴⁰ Oligarşi devletin en büyük özelliği ise yurttaşlarının değişik işler yapmaları ve mal satın alma ve satma özgürlüğüne sahip olmalarıdır. Platon'un mal eşitsizliğini bir kötülükmiş gibi sunmasının nedeni, mal eşitliğini savunmaktan ziyade, bunun devleti birliksizliğe sürüklemesidir. Çünkü zengin insan çalışmak istemez, fakir insan ise iş görecektir güçte olamaz.¹⁴¹

Oligarşiden demokrasiye geçişte ise, yasaları artık kimse önemsemediği için, toplumda zengin sayısının azlığına karşılık fakir insan fazladır. Bu fakir insanların çoğunluğu iyi eğitim görmüş ve soylu olanlardır. Böyle bir devlette kolaylıkla iç savaş çıkabileceği gibi, bölünen devletin halkının bir kısmı oligarşiden, bir kısmı ise demokrasiden yardım bekleyecektir.¹⁴² Başa geçen demokrasi olunca, böyle bir devlette herkes özgür olur. Her türlü düzen ve insan çeşidi bu devlette bulunduğu için tek bir düzen bulunamaz. Böyle bir düzenin insanı akla, ruha ve bedene zarar veren zorunsuz isteklerinin giderilmesi için çalışır.¹⁴³

Nasıl oligarşiyi yıkan doymak bilmeyen zenginlik tutkusuydu, demokrasiyi yıkan da doymayan özgürlük arzusudur. Özgürlük demokrasinin yönünü zorbalığa doğru değiştirir.¹⁴⁴ Bu devlette öğrenciyle öğretmen, yaşlıyla genç, köle ile efendi arasında eşitlik vardır ve bu yüzden yurttaşlar en küçük bir yerde baskı gördüklerinde tüm yasaları hiçe sayarak ayaklanırlar. Zorbalığın çıkış noktası budur.¹⁴⁵ Her aşırı şeyin karşılığı yine aşırılıkla ödeneceğinden özgürlüğün karşılığı kölelik olacaktır. Halk, zenginlere karşı başına koruyucu olarak zorbayı getirir. Zorba kendisinden mal-mülk bakımından zengin olan soyluları karalar. Zenginler ise buna karşılık

¹⁴⁰ A.e., 551b-c, s.235.

¹⁴¹ A.e., 552a-b, s.236.

¹⁴² A.e., 556e, s.241.

¹⁴³ A.e., 559a-c, s.243.

¹⁴⁴ A.e., 562 b-c, s.246-247.

¹⁴⁵ A.e., 563 a-e, s.247-248.

olarak onu yok etmeye çalışırlar. Zorba, bir kumpas kurarak kendi üstünü başını parçalatıp bunun suçlusu olarak zenginleri gösterir. Onları polis dışına sürer ve halktan kendisine koruyucu verilmesini ister. Zorba, halkın desteğini tam olarak elde ettiğinde, sürekli yeni savaşlar icat ederek halkı boyunduruğu altında tutmaya çalışır.¹⁴⁶

Platon, Sokrates'e anlattığı dört yönetim biçimini, devlette krallık ve zorbalık olarak, insanda da doğru ve eğri adam olarak tanımlayarak ikiye düşürür. O, ayrıca krallığı yani aristokrasiyi en mutlu devlet şekli, zorbalık yani tiranlığı ise en mutsuz devlet şekli olarak belirler.¹⁴⁷ Thrasümakhos'un iddia ettiği gibi eğriliği son aşamasına kadar götüren insan yani zorbanın, hiç bir şekilde mutlu olmadığını ispatlar. Çünkü içindeki hiç bir merakı tatmin edemez, sürekli korku içindedir. Platon, böylesine yaşayan bir adamın daha kendi içine söz geçiremezken, başkalarını yönetmeye kalkması kadar büyük bir mutsuzluk ve kötülük olamayacağını söyler.¹⁴⁸ Filozof kral, nasıl devletin başına geçtiği vakit en büyük iyilik oluyorsa, zorba devletin başına geçtiğinde ise en büyük kötülük olacaktır. Bu yüzden, Platon, kanıtlamalarında en iyilideal yönetim biçiminin ancak filozof yönetici olduğu zaman gerçekleşeceğini söyler.

4. Doğru ve eğri yaşamların karşılaştırılması

Platon, devlet şekillerini en iyiden en kötüye sıraladığı halde, doğruluğun neden seçilmesi gerektiği sorusuna verdiği yanıtları yeterli görmeyerek, yeniden insan ve devlet benzerliğine geri döner. Devletin içinde olduğu gibi insanın içinde de üç ayrı yanına üç ayrı zevk, üç ayrı istek, üç ayrı buyruk düşer. Önceden, bireyde doğruluk bölümünde ifade edildiği gibi insanın bir yanı bilgi edinen, bir yanı

¹⁴⁶ A.e., 566a-567d, s.251-253; Bu olaya benzer bir örneği Solon'un halkı Peisistratos'a karşı uyarmasında görebiliriz. Peisistratos üstünü başını kendi parçaladığı halde, bunu düşman parti olan aristokratların yaptığını söyleyerek, kendisine koruyucular verilmesi gerektiğine halkı inandırır. Bu sayede yönetimi ele geçirerek tiran olur. Aristoteles, a.g.e., s.29.

¹⁴⁷ A.e., 576e, 587b, s.263, 275.

¹⁴⁸ A.e., 579c-d, s.266.

öfkelenen, diğer yanı ise çeşitli isteklerin¹⁴⁹ olduğu ve bunların parayla doyurulduğu yandır.¹⁵⁰ Platon, yaptığı psikolojik açıklamada, bu yanları şu şekilde sıralar: bilgisever, ünsever ve parasever.¹⁵¹ Bu özelliklerden en güçlü olanını ön plana çıkartan herhangi bir kişiye, hayatının yaşanmaya değer olup olmadığı sorulur buna olumlu cevap verecektir. Fakat Platon, bunun kişiye göre değişebileceği düşüncesinin nedenini gerçeğin bilinmemesi olarak görür. Ona göre, yaşanmaya değer olan yaşam filozofunki yani bilgiseverinki olacaktır. Çünkü, O, düşünme aracı olan aklı kullanarak, görgü ve bilgi bakımından en iyi yargıya ulaşmaktadır. Platon, filozofun kötü ile iyiyi görme, anlama ve düşünme ile ayırdığını ve böyle yapan bir insanın yargısının doğru olacağını söyler. Filozof bununla beraber, diğer iki yaşamı da değerlendirme gücüne sahiptir.¹⁵² Bu yüzden birinci sırayı bilgiseverin yaşamı alırken, ikincilik ünsevere üçüncülük ise parasevere verilmektedir. Platon, ideal devletin bozulma aşamalarını sıralarken bu üç yaşamla yaptığı sıralamaya benzer bir geçiş yapmıştır. Aristokrasiden timokrasiye geçiş bilgiye değer verilmemesi ile, timokrasiden oligarşiye geçiş şan peşinde koşmayı isteme ile, oligarşiden demokrasiye geçiş ise parayı sevme ile başlamıştır.

İkinci kanıtlamasında, doğru eğriye karşı zafer kazanmaya devam eder. Açlık, susuzluk gibi bedensel istekler ile bilgisizlik, akılsızlık gibi ruhsal istekler bir çeşit yokluklardır ve insan bunları doyurmaya, gidermeye çalışır. Fakat ruhun istekleri, beden isteklerine göre gerçeğe ve varlığa daha yakındır. Daha gerçek olanla dolan yanımız, zevklerin en gerçeğini tadarken, daha az gerçek olan yan ise aldatıcı ve belirsiz olanla dolar ve duyduğu zevk daha aldatıcı ve daha bulanık olur. Bu yüzden beden istekleri doymak bilmez.¹⁵³

¹⁴⁹ Platon, istekleri zorunlu istekler ve zorunlu olmayan istekler olarak ikiye ayırdığı bölümde; zorunlu istekler yeme, içme, sevişme gibi insanın hayatını devam ettirebilmesi için gerekli ve faydalı olanlardır. Fakat insanın ancak genç yaşta kendini zorlayarak vazgeçebileceği, bedene, ruha, akla ve ölçüye zarar verenlere de zorunsuz istekler adı verilir. Platon'un insanın üç bölümlenmesinde istek olarak bahsettiği zorunsuz olanlardır. Yani bu durum, insanın bu istekler peşinde hayatını harcayarak aklı, gerçeği ve doğruyu kapı dışarı etmesi olarak anlaşılmalıdır. Platon, a.g.e., 558e-561c, s.243-245.

¹⁵⁰ Platon, a.g.e., 580 d-e, s.267.

¹⁵¹ A.e., 581a-b, s.267-268.

¹⁵² A.e., 582c-583a, s.269-270.

¹⁵³ A.e., 585a-e, s. 272-274.

Bilgisever, şerefsever ve ünsever insan tiplerinden ilk ikisi, nesneleri arzu etmez, sadece sonuncusu nesneyi arzu eder ve amaçlar.¹⁵⁴ Platon'un yukarıdaki tanımlaması –şan ve şeref istemeyi ruhtaki bir yoksunluk olarak görmesi– eksiktir. Kişi sadece maddi isteklerini doyurarak birey olmaz, kendini tamamlanmış hissedebilmesi için toplumsal düzende belli bir mevkide olması bunu arzu etmesi ve elde edebilmek için çabalaması gerekmektedir. Toplumsal dinamiği besleyen ve geliştiren bu yön belki anlamı yüzünden Platon tarafından önemsenmeyebilir. Platon, ruhun isteği olarak adlandırması gereken şeref isteğini, doymak bilmeyen yan olarak bedenin istekleri bölümünde gösterir. Platon, insanın, kazanç ve şeref isteyen yönünün bilimin ve aklın emrine girerse, en gerçek zevkleri tadacağını söyler.¹⁵⁵ Platon ruhun zevkleri derken, sadece bilmeyi ve öğrenmeyi yani akli konu alanları bu sınıflamanın içine koyuyor. Gerçekte nesneyi amaçlamadığı halde şeref isteyen yanı ise bedenin istekleriyle aynı bölüme koyuyor. Böyle yapmasının nedenini akla, yani tanrısal yana verdiği önemle açıklayabiliriz.

Filozofun zevkiyle diğer zevkler karşılaştırıldığında en iyi hayatın ona ait olması ve buna bağlı olarak filozofun hayatının daha gerçek ve muhteşem olması, doğruluğun zevk için seçilmesi fikrine yapılan gizli bir göndermedir.¹⁵⁶ Doğru ve eğri yaşamların seçilmesinde ibreyi doğruluktan yana kaydırmaya çalışan Platon'un savunmasında, zevkler önemli fakat mütevazı bir rol oynar.¹⁵⁷ Kitabın devamında Platon, kralın yaşadığı mutluluğun zorbanın yaşadığından yedi yüz yirmi dokuz kere fazladır, diyerek hesabını da yapmış olur.¹⁵⁸

Platon, içinde aslan, insan ve yırtıcı yanların güçlü olduğu üçlemeli bir yaratık tasvir eder. Thrasümakhos'un dediği gibi 'eğrilik faydalıdır' görüşünü savunanlar diğer iki bölümü beslerken, yaratığın insan olan bölümünü aç bırakırlar. Fakat Platon'un savunusunu yapmaktan çekinmediği 'doğruluk faydalıdır' görüşünde ise, insan olan yan diğer iki bölümü dizginleyerek, onların üzerinden dikkatini hiç

¹⁵⁴ Pappas, a.g.e., s.165.

¹⁵⁵ Platon, a.g.e., 585e, s.274.

¹⁵⁶ Kraut, a.g.e., s.312-313.

¹⁵⁷ A.e., s.314.

¹⁵⁸ Platon, a.g.e., 587e, s.276.

esirgemedi, hem onlarla hem de onların kendi aralarında iyi geçinmesini sağlar.¹⁵⁹ Platon savunmasına devam eder; aşağılık, kirli ve eğri işlerle uğraşanlar, mutlu olamazlar ve yaptıkları işten kar sağlayamazlar. Çünkü onlar, en tanrısal yani bölümlenme de akla karşılık gelen yanlarını hiç acımadan en aşağılık, en eğri ve en kirli yanlarına köle yaparlar.¹⁶⁰ Platon Thrasümakhos'a, doğruluğun savunmasını son kez yapar. Platon tanrısal ve bilge olan yanın buyruğuna girmenin (ister içimizde olsun ister dışımızda bizi yönetsin) en karlı iş olacağını söyler.¹⁶¹ İnsanlar haksız, çirkin, yolsuz işler yaparak paralarını ve güçlerini artırsalar bile, bu düştükleri durum onları daha kötü bir hale getireceği için gerçekte hiç bir iyiliğe nail olamazlar. Suçlu, ancak cezasını çekerse içindeki yırtıcı hayvan siner ve uslanır. İyi yanları baskıdan kurtulur; ölçülülüğe, doğruluğa, bilgeliliğe, yani bütün varlığı yeniden en iyi düzene girer. Böylesine bir kazanç, elde edeceği bedensel kazançtan daha büyüktür. Bu yüzden her zaman ruhun iyi durumda olmasına dikkat edilmelidir.¹⁶² İdeal devlette düzen, konulan yasalara uymakla elde edileceğinden gözetilecek olan ilke doğruluk olmalıdır.

Platon, devletin içinde yönetici sınıfı, yani filozofları (aklı kullanarak bilgiyi elde etme ve ideaları görebilmeleri dolayısıyla), insanın ruhunda ise aklın boyunduruğunu elde edenleri değerli buluyor. Platon, aklı ön plana getiren devleti ve insanı en iyi, en doğru ve en mutlu olarak görür. Platon'un akıl kavramı, onun filozofokrasi¹⁶³ adı verilen düşüncesinin içinde oldukça önemlidir. Bizim açımızdan önemli olan ise ideaları görebilen ve onlara ulaşabilen aklın önderliğinde bilgi edinilen bu yanın doğruluğu bilmesi ve anlamasıdır. Ancak bu yolla doğruluğun ne olduğu anlaşılabilir. Platon böylece ideal devletin kurulma şartlarını, doğruluk temelli olma ve devamlılığının bozulmadan kalması ile bağlaşıktır. Bu yüzden

¹⁵⁹ A.e., 589b-c, s.277-278.

¹⁶⁰ A.e., 589d-e, s.278.

¹⁶¹ A.e., 590d-e, s.279.

¹⁶² A.e., 591a-b, s.279.

¹⁶³ Pappas, a.g.e., s.169. ve Popper, a.g.e., s.144. Platon'un bu görüşü akla ve ona dayalı olarak bilgiye önem verilen bir toplumun yönetim biçimi olarak Popper ve Pappas tarafından bu şekilde ifade edilir. Fakat Popper buna "sophokrasi" derken, Pappas "filozofokrasi" olarak adlandırır. Baker Platon'un devlette resmettiği yönetim şeklini ideaların despotizmi olarak gördüğü için ideokrasi olarak adlandırır. Bu despotizmin varolan dünyada gerçekleşebilceği iki yönetim biçimi: *Devlet*'te aristokrasi, *Devlet Adamı*'nda monarşi olarak bahsedilenlerdir. Baker, a.g.e., s.164.

doğruluğun elde edilmesi bakımından akıl, devlete ve insana karşılık gelen bölümlerde amaçlanan olmak zorundadır.

5. Doğruluğun sonraki yaşamdaki önemi

Platon ideal devletinde ve bireyin ruhunda doğruluğu resmettikten sonra, X. Kitabında ruhun ölümsüzlüğü doktriniyle beraber, doğruluğun öte dünyadaki avantajlarından bahseder.

Platon'a göre ruh ölümsüzdür ve ancak üzerindeki kabuklar atıldığı zaman özü görülebilir. Doğruluk, kendiliğinden, bu yalın ruh için en üstün iyiliktir. Ruh, ister Gyges'in yüzüğü parmağında ister Hades'in miğferi başında olsun, doğru olanı yapmak zorundadır. Doğruluk ve öteki değerlere sahip birisine (kendi kavuştuğu iyilikler dışında) hayatta ve ölümden sonra, insanların ve Tanrıların verebileceği bütün armağanlar verilmelidir.¹⁶⁴

Tanrılar, hangi insanın doğru veya hangisinin eğri olduğunda yanılmayacakları için, bu dünyada doğru adam fakirliğe, hastalığa veya kötü sayılan herhangi bir hale düşse bile, ölümünden sonra doğruluğun faydalarını ona göstereceklerdir. Doğru adam Tanrılardan iyilik görür.¹⁶⁵ Doğru adam hem doğruluğun kendisinden hem de Tanrılardan iyilik görür.

Platon'un kitabın sonunda anlattığı efsanenin kahramanı Er'in gittiği öte dünyada, bir çok insanın kanına girenler, devletleri, orduları aldatıp köleliğe düşürenler, bir felakete yol açanlar her suç için on kat ağır ceza çekerler; aynı şekilde insanlara iyilik etmiş, doğruluktan ayrılmamış olanların gördükleri karşılıkta aynı ölçülerde artar ve güzelleşir. En büyük kötülüğe layık olanlar, bir zamanlar zorbalık yapmış olanlardır.¹⁶⁶ Efsaneye göre; yeni yaşamlar dağıtılırken, gökten, yani iyiliğinin mükafatını görenlerin geldiği yerden gelen bir adam, bir zorbanın yaşamını

¹⁶⁴ Platon, a.g.e., 612b-c, s.299.

¹⁶⁵ A.e., 613 a-b, s.299-300.

¹⁶⁶ A.e., 615b-d, s.301-302.

seçmiş. Ama bu adam daha önce düzenli bir devlette yaşamış olmasına rağmen iyi bir adam olması bilgiseverlikten değil, görenekten geliyormuş.¹⁶⁷ Bu yüzden Platon çocukları eğitirken onları zorlayarak değil öğrenecekleri şeyi sevmelerini sağlayarak öğretmeyi öğütler.

Platon ideal devletinde, herhangi bir talihsizlik sonucunda iyi ve doğru davranışlarının mükafatını alamayan insanın, öte dünyada ödüllendirileceğini söyler. Platon'un öldükten sonra başka bedenlerde mutlu olacak insanların bu yaşamdaki en büyük özelliklerinin, doğruluk ve ölçülülük denilen yurttaşlık ve toplum erdemini uygulamaları olduğunu da ekler.¹⁶⁸

Platon, Adrasteia yasasına göre Tanrının ardından kanatlı arabaları ile giderek gerçekleri görmüş olanların, bir sonraki yaşam devresini esenlik içinde geçireceklerini söyler. Fakat gerçeklerle temaşa etmeyen, bunu unutan, doğruluktan ayrılan ruh ağırlaşarak, kanatlarını kaybederek yeryüzüne düşer. Ruhun gerçeği en çok görenden en az görene ölçütü kullanılarak, bedenlerine girecekleri hayatları sıralar.¹⁶⁹ Tüm bu kişiler doğrulukla hareket ettikleri sürece hayatları daha iyiye gider ve bir sonraki ruh döngüsünde doğrulukla donanmış bir hayata kavuşabilirler.¹⁷⁰ Platon'un bu yaşamda doğru olanın yazgısı hakkında karar verecek önemli bir güvencesi yoktur –yine de tanrıların onları ihmal etmeyeceğinden emindir.– Fakat doğruluk 'er efsanesinde' parıltılı kelimelerle resmedildiği gibi, gerçek ödülünü gelecekteki hayatlarda alacaktır.¹⁷¹

¹⁶⁷ A.e., 619 c, s.305.

¹⁶⁸ Platon, Phaidon, Çev. Prof.Suut.K.Yetkin, Prof.Hamdi R.Atademir, M.E.B., İst.1997, 82b, s.57.

¹⁶⁹ Platon, Phaidros, Çev.Hamdi Akverdi, M.E.B., 3.bs., İst.1997, 248c-e, s.56-57.(Derecelendirme şu şekildedir: ilk önce filozof, ikinci olarak yasaları sayan iyi bir savaşçı veya usta bir komutan, üçüncü sırada devlet adamı veya yönetici, dördüncü sırada beden eğitmeni, beşinci sırada bilici, altıncı sırada bir şair veya taklitle uğraşan herhangi biri,yedinci sırada bir sanat ustası veya çiftçi, sekizinci sırada sofistlere ve en son olarak da tiranın bedeninde yer bulur.)

¹⁷⁰ A.e., 248e, s.57.

¹⁷¹ F.E.Peters, *Greek Philosophical Terms*, 2. bs., New York, New York University Press, 1974, *dikē* maddesi, s.39-40.

IV. PLATON'UN *DEVLET ADAMI* VE *YASALAR*'INDA DOĞRULUK KAVRAMININ KULLANILIŞI

Devlet Adamı ve *Yasalar* Platon'un *Devlet*'ten sonra yazdığı diğer siyasi nitelikli diyaloglarıdır. Bu iki eserde, *Devlet*'in bir uzantısı olmalarına rağmen, doğruluk kavramının kullanılışı oldukça değişik bir yapıya işaret eder.

A.*Devlet Adamı*

Platon bu diyalogunda, *Devlet*'in aksine, ideal devlet betimlemesi yerine, devlet adamının görevlerinin neler olabileceğini ve devlet yönetimi türlerini ele alır.

Diyalogun başında Platon, devlet adamının sahip olduğu bilgiyi -ki buna siyaset bilgisi adını veriyor- kralın, ev reisinin, efendinin sahip olduğuyla bir tutuyor. Çünkü ona göre, siyaset bilimi, teorik bilginin bir koludur ve hüküm verenler sınıfı içerisinde yer alır.¹ Bilgi, gerçek devlet adamının ölçütüdür. Monark² gerçek devlet adamı, monarşi ise ideal yönetim şeklidir. Çünkü Platon'a göre yalnız ve yalnız monarşide mükemmel bilgi bulunabilir.³ Monarkın devlet adamı olarak diğer yöneticilerden farkı hakimiyeti altındaki insanlarla tek tek ilgilenmemesidir. O, insanların tümüyle çobanın sürüsüyle ilgilenmesi gibi ilgilenir. Topluluğun genelinin ona itaat etmesi için uysal ve iyi eğitilmiş olması gerekir.⁴ Platon her üç siyasi eserinde de eğitimi sırf kendisi için istenen bir amaç olarak değil de, yurttaşların itaat etmesi için bir araç olarak kullanır.

Platon, devlet adamının görevleri hakkında belirleyici bir giriş yaptıktan sonra, insanların neden ona ihtiyaç duyduğunu ve sanatının ne olduğunu araştırmak

¹ Platon, *Devlet Adamı*, Çev.Behice Boran, Mehmet Karasan, İstanbul, Sosyal Yay., 2001, 259c-260c, s.13-15.

² Platon diyalogun ilerleyen aşamalarında yönetim şekilleri sıralanırken monarşi iki alt dala ayrılıyor: krallık ve tiranlık. Dolayısıyla Baker'in monark olarak ifade ettiği aslında kraldır.

³ Ernest Baker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, Dover Publications, New York., 1946, s.166-167.

⁴ Platon, a.g.e., 261 d, 264a, s.17, 21-22.

için bir mitosa başvurur. Platon'un 'tarihin sarkaç hareketi'⁵ olarak adlandıracağımız bu mitosunda, devletlerin bozulma veya soysuzlaşma düşüncesi önemli bir yer tutar. Buna göre; başlangıçta Tanrı, evreni kendi yönetiyordu ve evrenin bazı kısımları da daha küçük tanrıların yönetimi altındaydı. Bu devirde Tanrı, topraktan doğmuş olan insanların çobanıydı. İnsanlar hiç bir şey hatırlamıyorlar, toprak onları istemeden besliyor ve otlar üzerinde uyuyorlardı.⁶

İnsanların arasında savaş, kavga veya diğer kötülüklerin hiç biri yoktu. Kronos'un zamanı olarak adlandırılan bu çağda insanın birey olarak bir değeri yoktur. Platon, tanrı çobanın hakimiyetini, insanların kendi hakimiyetlerindeki hayvanları yönetmesine benzetir. Evrenin günü dolunca, yani değişme zamanı gelince, Tanrı yönetimi bırakır ve evren büyük bir sarsıntı ile geri döner. Evren, başlarda bir kargaşalık hakim olsa da, zamanla sessiz ve alışkın düzenine geri döner.⁷

İnsanlar önceleri Tanrısal düzeni hatırladıkları için iyi bir yönetime sahiptiler fakat zamanla hatırladıkları şeyleri unuttular.⁸ Onlar, Tanrıların yönetimini kopya ederek kendilerine kral gibi devlet adamları seçmeye başladılar. Fakat zamanla, iktidarda azınlığın değil de çoğunluğun olması, tanrısal düzenin değişmesine, bozulmaya neden olur. Tanrının idaresi altında olmayan evrende iyilikler azalmaya ve kötülükler artmaya başlayınca, Tanrı insan soyunun hayvanlar gibi birbirine saldırmasını durdurmak için yeniden dümenin başına geçti.⁹ Tanrılar insanlara sanatları göndererek kendi başlarına yaşamalarını sağladılar ve kendi kendilerini yok etmelerini engellediler.¹⁰ Bu sanatların en önemlisi, sadece azınlıkta bulunan ve kalabalıkların elde etmeye muktedir olmadığı siyasettir.¹¹ Bu sanata sahip olan kişi insanlar arasında bir tanrı gibidir.¹² Platon ideal devletinde ve devlet adamında,

⁵ Alaeddin Şenel, *Eski Yunanda Siyasal Düşünüş*, Ankara, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fak. Yay., 1968, s.201.

⁶ Platon, *a.g.e.*, 271e-272b, s 34-35.

⁷ *A.e.*, 272e, s.36.

⁸ *A.e.*, 273a, s.37.

⁹ *A.e.*, 273b, s.37.

¹⁰ *A.e.*, 274c-d, s.38-39.

¹¹ *A.e.*, 292 e, 297b, s.70, 77.

¹² *A.e.*, 303 b, s.87.

yöneticilerin en belirgin özelliği olarak, onlara sıradan insanlardan ayırıcı tanrısal olma ya da esinlenme özelliği katar.

Diyalogun geri kalanında, tanrısal düzenden başlayarak yönetimler sınıflandırılmaya başlanır. Platon, yönetim şekillerini sınıflandırmada, diyalektik yönetime güvendiğini söyler. Çünkü bu yöntem kişilere aldırmadan, büyüğü küçüğün üstüne koyar ve her zaman doğru sonuçlara varır.¹³ Mevcut sıralamaya göre önce monarşi, sonra oligarşi ve en sonrada demokrasi gelir. Fakat monarşi kendi arasında ikiye ayrılır: krallık ve tiranlık. Bu ikisi arasındaki ayrım, zorla mı hürriyetle mi, zenginlikle mi fakirlikle mi, kanunla mı kanunsuzlukla mı olduğuna göre belirlenir.¹⁴ Platon'un böylesine bir ayrıma ihtiyaç duymasının nedeni bellidir. Kişiye bağlı gerçek fikri, devlet adamını sofistlik düşünceye götürür: Güçlü olanın istediğini yasa yapması ve yaptıklarını doğru olarak görmesi.¹⁵

Platon'un ideal devlet adamı tasvirine uygun gördüğü yönetici kraldır. Kral, siyaset bilimine sahip olduğu için yasaların boyunduruğu altında karar vermek zorunda kalmaz. Eğer O yasalara göre davranırsa, –bilimin yönetmesiyle değil, yasaların mutlak olmayan ilkeleriyle kararlar alacağı için– aldığı kararlar yanlış olacaktır.¹⁶ Ne yapılacağını bilen ve gerçek için hareket eden devlet adamını, yasalar veya uzlaşma sınırlandırabilir. *Devlet*'te de gördüğümüz gibi eğitim tam olarak sağlanırsa, yasalar gereksiz olur. Çünkü Platon'a göre yasaların çokluğu cahilliğin ve eğitim isteğinin nedenidir.¹⁷ Platon'un Tanrısal Kralı her zaman daha güzeli ve iyiyi amaçladığı için onu kısıtlayacak yasalarla iş göremez. Fakat Platon, kralın kararlarının keyfi olabileceğini bildiğinden, onu tirandan ayıran özelliği kısaca yeniden tekrarlar. Tiran yönettiklerinin onayını almadan başa geçer, kral ise tam tersi.¹⁸

¹³ A.e., 266c, s.26.

¹⁴ A.e., 291 d-e, s.67-68.

¹⁵ Baker, a.g.e., 174.

¹⁶ Platon, a.g.e., 294a-b, 297a, s.72, 77.

¹⁷ Baker, a.g.e., s.167.

¹⁸ Platon, a.g.e., 276e, s.42-43.

Platon mitosa uygun olarak kurulacak tüm devletlerin bozulacağını düşündüğü için bunu engellemek ister. Bu yüzden ataların devletine ait olan bilgileri yazılı yasalar halinde toplayarak diğer devletlerin buna öykünmesini sağlamak ister. Herkesin zorunlu olarak bu yasalara itaat etmesi bozulmayı asgari seviyeye indirecektir. Platon hem bozulmayı engelleme hem de Tanrısal Kralı yasalardan üstün tutma isteğini aynı potada eritmeye çabalar. Bu yüzden sanatında bilge olan kişinin, doğru olanları uygularken yasalara ters düşüyor olması onu engellemez. Gerçekte bilge olan, doğruluğuna inandığı her şeyi yapabilir.¹⁹

Platon'un *Devlet Adamı*'ndaki doğrulukla ilgili düşünceleri, yönetim sınıflandırması ile iç içe geçmiştir. *Devlet adamı*, aynı *Yasalar* gibi, *Devlet*'le karşılaştırıldığında doğrulukla ilgili düşüncelerin yoğun geçtiği bir diyalog değildir. *Devlet Adamı*'nda, doğruluğun tanımlanmasına ilişkin *Gorgias* ve *Devlet*'ten farklı bir hava sezeriz. Platon *Devlet Adamı*'nda, devlet adamının uygulamalı ve işlevsel bir devlette görevinin ne olacağını ve nasıl davranacağını betimliyor. Bu yüzden ilgisi iyyinin alanı veya doğruluğun erdem olarak idealize edilmesi değildir. Bu nedenle, diyalogun genelinde doğruluğun, iyi bir hükümette yasa oluşturma²⁰ veya sözleşmenin zorunluluğu²¹ anlamlarıyla alışageldiği gibi kullanılmıştır.²²

Konumuzun temel kavramı olan doğrulukla ilgili, ancak diyalogun sonunda bir kaç fikir edinebiliriz. Erdemin birlik içerisinde görünmesine rağmen parçalarının bazı durumlarda birbirine karşıt olduğu da kabul edilmelidir. Bu yüzden krallık bilimi –aynı dokumacının atkıyı hangi malzemelerden dokuyacağını bildiği gibi– yurttaşlarını birer malzeme olarak görür. Bu yüzden devlet adamı, kendi bilimine aykırı her hangi bir bileşime ve eğilime izin vermeyecektir.

¹⁹ A.e., 300 d-e, s.83.

²⁰ A.e., 266c,293e, 296d, 297a, s.26, 71, 76, 77; Aynı düşünceye rastlayabileceğimiz diğer yerler: Platon, *Kriton*, çev.Tanju Gökçöl, Diyaloglar 2, 3.bs., Remzi Kitabevi, 1996, 53c,54b, s. 22, 23.; Platon, *Symposion* (Şölen), Çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yay., İst.2000, 196c, s. 55.

²¹ Platon, *Devlet Adamı*, 294e, 305b, s.73, 92.

²² Curtis W.R. Larson, "The Platonic Synonyms, Dikaosune and Sofrosune", *The American Journal of Philology*, Vol. 72, No.4, 1951, s.407-408.

“Kendilerine enerji, ölçü ve başka erdemli eğilimleri vermek imkanı olmayan, tersine, kötü bir tabiatın taşkınlığı ile tanrısızlık, ölçsüzlük ve haksızlığa sürüklenen karakterler varsa, onları da ölüm yahut sürgün ve kanundışı eden cezalarla atacaktır. ...Bilgisizlik ve alçaklık çamurunda yan gelip yatanları da kölelik boyunduruğuna koşacaktır... İyi bir terbiyenin güzel erdemlere alıştırdığı, özel bir yöntemin de birbirine karıştırıp hamur edecek derecede iyi olan ötekilerine gelince, karakterlerinin sertliği erişince kendini gösterdiğine hükmeder; ölçüye doğru eğilirse, o zaman da onlarda, mekik ipliğinin yumuşak ve gevşek kumaşını bulur, eğilimleri de birbirlerine karşıt olduğundan, onları bir arada bağlamaya ve aşağıdaki gibi atkılamaya uğraşır.”²³

Platon’a göre devlet adamının ayrıcalığı, böylesine bir dokumada tanrısal ipleri örerek, kendi ruhunda iyi, güzel, doğru ile karşıtları hakkında doğru ve sağlam kanaat edinmesidir.²⁴ Platon, devlet adamının görevini, ölçülü ve enerji halinde olmayı (cesareti örnek göstererek bu sözcükle ilişkisini açıklar) yani bu iki uç noktayı birleştirmek olarak görür. Çünkü ölçülülük kişide süreklilik kazanırsa, böyle bir yaradılıştaki insanın aşırı barış isteği devletleri yıkar. Aynı şekilde enerjik olan insanda savaşmak ve sürekli atılımda bulunmak isteyeceğinden devletin sonunu getirebilir. Böylesine bir insan doğruluktan ve incelikten pay almadığı için onun ölçülülükle dengelenmesi gerekir. Bu yüzden dokumacı ustası olarak devlet adamı, doğru çiftleşmelerle ancak yurttaşlarını bu aşırı uç noktalara gitmekten koruyacaktır. Uygun çiftleşen kişilerin çocukları devletin işlerinde asla ayrılığa düşmeyeceklerdir.²⁵

“O halde şimdi, krallık ilmi, her ikisi insanlık olan enerji ve ölçü karakterlerini ele alarak, her iki hayatı anlaşma ve dostlukla birarada topladığı ve birleştirdiği, böylece kumaşların en güzelini, mükemmelini meydana getirdiği, her şehirde köle ve efendi, bütün halkı bu kumaşın içinde dürdüğü, ikisini birden mekiğinde dokuduğu ve şehre, durup dinlenmeden, hak ettiği bütün saadeti sağlayarak onun emir ve idaresi altında bulundurduğu zaman, devlet sanatının dokuduğu kumaşın, hiç aksamadan, sona erdiğini söyleyebiliriz.”²⁶

Platon’un doğrulukla ilgili özel bir kullanımı olmamasına rağmen, onu erdemin bir parçası olarak ele alırsak düzenleyici olma özelliğini bu diyalogda da kaybetmediğini görürüz. Devlet adamının yurttaşlara eğitim yoluyla öğretebileceği ve bunun sonucunda dokumanın mükemmel olmasını sağlayacak erdemin parçalarından biri doğruluktur.

²³ Platon, a.g.e., 309a-b, s.99.

²⁴ A.e., 309c, s.100.

²⁵ A.e., 306a- 311b, s.93-103.

²⁶ A.e., 311b, s.103.

B. Yasalar ve İkinci En İyi Devlet

Platon, *Devlet*'de ve *Yasalar*'da, ideal devlet şekillerinden bahsettiği için, bu iki kitap arasında karşılaştırma yapmak kaçınılmazdır. *Devlet* kitabı asıl konumuz olduğu ve *Yasalar*'dan önce yazıldığı için, bu bölümdeki açıklamalar *Devlet* kitabındaki sorunların yaklaşımıyla yapılacaktır. Böylesine bir yaklaşım, *Yasalar*'ın açıklanmasında detaylı bir tutuma sahip olunmayacağı anlamına gelmemelidir. Platon'un *Yasalar*'da her türlü davranış şekli, suçluların nasıl cezalandırılacağı, insanların yaşayış biçimleri, yönetenlerin ve yönetilenlerin görevleriyle ilgili düzenleyişi kapsayan yasalardan tek tek bahsetmesi konumuz açısından bir problemi de beraberinde getirir. Bu, kitaptaki yasaların kendilerinden doğrulukla²⁷ ilişkili olmadıkları sürece bahsedilmeyeceği gerçeğidir.

1.Yasaların Üstünlüğü

Platon, ideal devletin nasıl olabileceğini tanımlayan *Devlet* gibi uzun bir kitaptan sonra tekrar aynı soruna değinmesi bir çok nedene bağlı olabilir. İki ideal devlet arasındaki ayrımı doğruluk kavramı açısından yaparsak, çalışmanın amacına uygun davranmış oluruz. *Devlet*'te Platon, yeni bir doğruluk tanımı verir ve bu tanımla ideal devletini temellendirmeye çalışır. *Yasalar*'da, doğruluk onun için dört erdemden birisidir ve tanımı Eski Yunan'da bilinen anlamları dışında kullanılmaz.

“Gerçekten Platon, *Devlet*'i yazarken, mevcut koşulları kafasındaki ideal düzene uydurmaya çalışırken, *Devlet*'den otuz yıl sonra yazmış olduğu *Yasalar*'da, kafasındaki ideal modeli, mevcut toplumsal koşullara göre değiştirme gereğini duymuştur. Bu bakımdan, *Devlet*'in Platon'un idealist düşüncesini, siyaset felsefesini, *Yasalar*'ın realist düşüncesini, siyaset bilimini temsil ettiği söylenebilir.”²⁸

²⁷ *Yasalar*'ın incelenmesinde kullandığım, Candan Şentuna ve Saffet Babür'ün Türkçe çevirisinde *dikaioşünē* adalet olarak çevrilmiştir. Fakat çalışmanın başında *dikaioşünē*'yi doğruluk olarak karşıladığım için bu bölümde de bu şekilde kullanılacaktır.

²⁸ Alaeddin Şenel, *Eski Yunanda Eşitlik ve Eşitliksizlik Üstüne*, Ankara, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fak. Yay., 1970.s.414.

Bu şekilde kitapları değerlendirmeye almak, işimizi kolaylaştırma açısından oldukça önemlidir. *Yasalar*'da, aynı *Devlet*'teki gibi, ideal devletin nasıl olabileceğine dair konuşmalar yapılırken, Platon birçok eski düzeni ve onların olumsuz yönlerini sıralar. *Devlet*'teki ideal devlet, eğer bir talihsizlik sonucu kurulamazsa, *Yasalar*'da anlatılacak olan “ikinci en iyi devlet” onun yerine kurulabilir.²⁹ Platon'un düşünceleri *Devlet*'e göre *Yasalar*'da iki büyük değişikliğe uğrar: Birincisi yasalarla bağlanmış koruyucular, ikincisi ise yasaların hizmetlisi olarak koruyucular.³⁰

Platon ikinci ideal devletini kurarken gelişmiş bir toplumun doğal bir felaketten sonraki düzenini anlatır. Platon *Devlet*'te, bozulmuş bir toplumu doğruluğun daha iyi görülebildiği bir yer olduğu için ele alırken, *Yasalar*'da bozulmuş devlet doğal bir felakete uğrayarak yıkılmıştır. Bu felaketten kurtulan çok az kişi, eski yaşayışlarına dair hiç bir şey hatırlamadıkları ve hiç bir bilgiye sahip olmadıkları için, kabile yaşantısına benzer bir yaşamları olur. Sayılarının az olması nedeniyle başlarda ideal yönetim şekilleri reisliktir. Bu yönetim biçiminde altın ve gümüşe ihtiyaçları yoktur, gelişmiş sanatlarla zehirlenmemişlerdir ve en önemlisi dava açma ve ayaklanma sanatında geri kalmışlardır. Topluluğun bu şekli, yasalara ihtiyaç duymuyordu.³¹

Yasaların ortaya çıkışı nüfusun artmaya başlamasıyla aynı zamana denk gelir. Yasaların amacı toplum yaşantısını düzene sokmaktır. Platon'un en iyi yönetim şekli dediği aristokrasinin veyahut krallığın ortaya çıkışı, bozulmanın henüz yaşanmadığı bu döneme rastlar.³² Platon, ilk üç kitapta insanların neden yasalara ihtiyaç duyduğunu, erdemden uzaklaşarak bozulan devletleri örnek göstererek açıklar. IV. Kitaptan sonrası ise yasaların üstünlüğüne dayalı bir devletin nasıl kurulacağına ve yasa koyucuların neyi gözeterek yasaları koyacağına ayrılıyor.

²⁹ Platon, *Yasalar I*, Çev. Candan Şentuna, Saffet Babür, İstanbul, Kabcacı Yayınevi, 2.bs.,1998, 739a-740e, s.143-145.

³⁰ Baker, a.g.e, s.184.

³¹ Platon, a.g.e., 679a-e, s. 69-70.

³² A.e., 680e, s.72.

Platon tartışmasız, aklın önderliğinde konulan yasaları savunur. Çünkü en iyi çağ olarak gördüğü Kronos zamanında, tanrılar, insanların birbirlerini yönettikleri zaman eğriliğe doğru sürüklendiklerini bildikleri için yönetici olarak kendilerinden bir soy oluşturmuşlardı. Platon bu gerçeği kendine bir ideal yapar; bir tanrının değil de bir insanın yönettiği devlette acılardan, felaketlerden kurtuluş yoktur. Bu yüzden içimizde ölümsüz ve tanrısal yan olan aklımızın dediklerine hem kişisel hem de toplumsal yaşamda uymalı ve aklın bu paylaşımına yasa adı verilerek, kentler buna göre yönetilmelidir.³³ Platon'un tanımlaması göre: "...bütün bunların üstünde, neyin daha iyi neyin daha kötü olduğuna karar veren usamlama vardır; bu, bir kentin ortak kararı haline gelince, 'yasa' adını alır."³⁴

Tanrısal bir talihle yaradılıştan yetenekli bir insan doğarsa, ancak onun akıyla kendisini yönetecek bir yasaya gereksinimi olmaz. Çünkü hiç bir yasa ve düzenleme bilgiden daha üstün değildir. Bugün, hiç bir yerde böyle bir şey olmaması nedeniyle yasanın düzeni seçiliyor.³⁵ Platon, ideal devletinde filozof kralın ortaya çıkma imkanından vazgeçmiyor. Bunun düşük bir olasılık olması, onun ikinci ideal devleti oluşturmaya ve yönetimi yasaların üstünlüğüne devretmesine neden oluyor.

Platon *Devlet*'teki bozulma fikrini burada tekrarlar: siyasal düzenlere sahip kentler zamanın uzunluğu, sonsuzluk ve bu süre içindeki değişimlerden dolayı kötülüğe ve erdemsizliğe doğru bir gelişme yaşarlar.³⁶ Platon böylesine ideal bir devletin yıkılmasının nedeni olarak insanların aklının başında olmamasını gösteriyor. Yasa koyucularının görevinin, kentlere aklı başındalık, ölçülülük ve uyumu aşlamak olması gerektiğinden bahsediyor.³⁷

Bu yüzden Platon, aynı *Devlet*'te olduğu gibi *Yasalar*'da da bireyin çıkarını değil devletin çıkarını ön planda tutar. Bir devlette öncelikle toplum çıkarı ön planda

³³ A.e., 713c-e, s.114.

³⁴ A.e., 644d, s. 27.

³⁵ Platon, *Yasalar II*, Çev. Candan Şentuna, Saffet Babür, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2.bs.,1998, 875c, s.108.

³⁶ Platon, *Yasalar I*, 676a, s.65.

³⁷ A.e., 693 c-d, s.89.

tutulmalı, daha sonra bireyin çıkarı ile ilgilenmelidir. Devleti toplum çıkarları bir arada tutar, birey çıkarları yıkar.³⁸

B.İkinci İdeal Devlette Doğruluğun Yeri

Platon için insanların toplum içerisinde yaşaması ve yasalar yapması zorunluluğu doğal bir sonuçtur. Çünkü eğer insanlar bu koşullar içerisinde hareket etmezlerse, Protagoras'ın mitinde olduğu gibi, birbirlerine zarar vererek vahşi hayvanlar gibi davranırlar.³⁹ Bunu engelleyecek olan devletin ise iki temel görevi vardır: Birincisi görevlerin saptanıp dağıtılması, ikincisi ise bunlara ilişkin yasaların çıkartılmasıdır.⁴⁰ Devletin bu iki görevini gerçekleştirirken erdemden yararlanması mevcut Eski Yunan anlayışına da uygundur. Çünkü diyebiliriz ki; Görevlerin saptanmasında ve yasaların konulmasında amaç edinilen erdeme uygunluktur.

Birinci görevi gerçekleştirmek için devlet, yurttaşlarını cinsiyet ayrımı yapmaksızın eğitmelidir. Eğer yurttaşların başarılı olması isteniliyorsa çocukluklarından başlanarak hem eğlenirken hem de çalışırken amaçlarına uygun şeylerle uğraşmaları eğitim kanalıyla sağlanmalıdır. Platon'un eğitimin amacı olarak gördüğü şey nedir? Eğitimin özü ve amacı; çocuğun ruhunun, yetişkinliğinde mükemmel olması için, işinin erdemi gerektiren şeye karşı özellikle heveslendirilerek doğru yönlendirilmesi⁴¹ ile çocukluktan itibaren erdem yolunda mükemmel bir yurttaş olma tutku ve hevesini uyandırmak ve hakça yönetmeyi ve yönetilmeyi bilen bir kişi olmayı sağlamaktır.⁴² Kısaca Platon'un eğitim dediği, çocuklarda erdemin oluşması olarak anlaşılmalıdır.

Platon'un *Devlet*'in büyük bölümünde, erdemin bir parçası olan doğruluğun tanımı ve savunmasını yaptığına dair kısa bir hatırlatmadan sonra yasaların erdemi nasıl amaçladığına değinebiliriz. Platon *Yasalar*'da, aynı Sokrates'in yaptığı gibi

³⁸ Platon, *Yasalar II*, 875a, s.108.

³⁹ A.e., 874e, s.107.

⁴⁰ Platon, *Yasalar I*, 735a, s.138.

⁴¹ A.e., 643c, s.26.

⁴² A.e., 644a, s. 26-27.

erdemini birliği üzerinde durur. Platon, erdemleri sadece yurttaşların eğitimi için kullanmaz. Devletin ikinci görevi olan yasaların oluşturulması içinde, onları en iyi amaca göre düzenleyeceğini de söyler. Platon'un erdem çatısı altında topladıkları aynıdır: doğruluk, lllk, yiğitlik ve aklı başındalık.⁴³ Böyle yapmasının amacı, herhangi bir erdeme ayrıcalık vermeme konusunda titiz davranmasıdır. *Devlet*'te doğruluk diğer erdemlerden çok farklı bir noktadadır ve devletin devamlılığı açısından gereklidir. Platon ikinci ideal devletinde hakimiyeti yasalara devrettiği için erdemlerin birbirlerine karşı stnlklerinde bile yasaların öncelikli olma durumuna zarar geleceğine inanır. Bu problemi, onları aynı çatı altında toplayarak, onların elde edilmesine dayalı bir eğitim sistemi yaratarak ve yasalar oluşturarak çözer.

Platon, eskiden Girit'te olduğu gibi, doğru ve insanı mutlu kılan yasalar oluşturmak ister. Bunu sağlayabilmenin insansal ve tanrısal iyilikler adını verdikleriyle gerçekleşebileceğini düşünür. İnsansal iyilikler, önem sırasına göre sağlık, güzellik, beden hareketlerini yapabilmek için g, sağduyuyla birleşmiş zenginlik; tanrısal iyilikler ise yine önem sırasıyla aklı başındalık, usla birlikte giden ölçülü bir ruh, bu iki erdemini yiğitlikle bir araya gelmesiyle oluşan doğruluk ve son olarak da yiğitliktir. Tanrısal ve insansal iyiler arasında bir sıralamaya yapıldığında ise görülür ki insansal iyiler tanrısal iyilere bağlıdırlar ve onlar elde edildikten sonra varlıkları bir anlam kazanır. Tanrısal iyilerin dzenlenişleri ve ne oldukları kılavuz akla bakılarak anlaşılabilir. Vatandaşların amacı ise tanrısal iyileri amaçlayan yasalara uymaktır.⁴⁴ Onların bu uyumu gerçekleştirmesi, 'erdemleri amaçlama' bakımından benzer olan eğitimle sağlanacaktır. Çocukların nefret, haz, acı ve sevgi gibi özellikleri akılla kavrayamadıkları çağda, bunlar onların ruhlarında doğru bir biçimde oluşturulmalıdır ki, akılla kavramaya başladıklarında uygun alışkanlıklar edinme konusunda uyum sağlayabilsinler. Platon'un eğitim anlayışı yasaların teminatını sağlamaktır.

Doğruluğun Platon'un yasalarındaki görevi ise *Devlet*'teki kadar anlaşılır ve önemli değildir. Bunun en önemli nedeni *Devlet*'te, doğruluk modeli ile idealar

⁴³ Platon, *Yasalar II*, 963d, 964b, 965b, s.217, 218, 220.

⁴⁴ Platon, *Yasalar I*, 631c-d, s.10.

öğretisi arasındaki ilişkinin benzerinin *Yasalar*'da olmamasıdır. *Yasalar*'da son bir kaç sayfa hariç İdealar Öğretisinden bahsedilmez. Bu da *Yasalar*'da felsefi analiz yapmayı zorlaştırmaktadır çünkü bahsedilen ilkelerin çoğu yararcıdır.⁴⁵ Konulmaya çalışılan yasalardan arta kalan yerlerde kullanılan doğruluk sözcüğüyle *Devlet*'te olduğu kadar sık karşılaşılmaz.

Platon *dikē*'yi, *Gorgias*'ta kullandığı şekliyle, ihtiyacı olan kişinin arayacağı faydalı bir çareden başka bir şey olarak kullanmaz. Yani kullanılış amacı 'ceza' anlamına gelecek şekilde olmasına rağmen utanç verici ya da kötü bir ceza anlamında kullanılmaz.⁴⁶ Ayrıca *Yasalar*'da, doğruluğun sağlanması mahkemelerin ve yasaların işi⁴⁷ olduğu için onun *Devlet*'teki özel anlamı kullanılmaz.

Doğruluk, Sokrates'te olduğu gibi erdemin bir parçası olarak karşımıza çıkar. Ancak burada, erdemin birliği ilkesi düşünülüp hepsinin aynı anlama geldiği anlaşılmamalıdır. Fakat nasıl ideal devlette erdemlerin başı doğruluksa, Yasalarda bir birlik söz konusu olmasına rağmen aklı başındalık diğerlerine göre daha değerli ve önemlidir. Çünkü İnsansal ve Tanrısal iyiler onun rehberliğine ihtiyaç duyarlar. Doğruluk ve diğer tüm erdemler aklın rehberliğinde insanı kurtuluşa götürür.

“Şimdi, şu sözünü ettiğim “adil” ve “adaletsiz” kavramlarını kafa karıştırmadan, apaçık tanımlayabilirim. İster haksızlığa yol açsın ister açmasın, öfkenin, korkunun, hazzın, acını, kıskançlıkların ve tutkunun ruhtaki egemenliğine genelde “adaletsizlik” diyorum. Öte yandan, bir devletin ya da bir takım bireylerin en iyiyi hedefledikleri yerde, “en iyi” diye düşünülen şey eğer ruhlara egemen olup her insana çeki düzen veriyorsa, bir yerde zararlı olsa bile- çoğunluk da böyle bir zararın istenmeden yapılmış bir adaletsizlik olduğunu düşünmelidir-, bu şekilde yapılan her hareketin ve insanda bu ilkeye boyun eğen öğenin “adil” olduğunu ve tüm insan yaşamı için en iyi şey olduğunu söylemeliyiz.”⁴⁸

⁴⁵ Trevor J.Saunders, “Plato’s Later Political Thought” *The Cambridge Companion to Plato*, Edit.Richard Kraut, Cambridge University Press, 1995, s.465;s. 481-482

⁴⁶ Saunders, a.g.e., s.473; Larson, a.g.e., s.409.

⁴⁷ Saunders, a.g.e., s.478.

⁴⁸ Platon, *Yasalar* II, 863e-864a, s. 93-94.

Yukarıda ki alıntıda olduğu gibi *Devlet*'te rastladığımız doğruluk ve ölçülülüğün tanımlarının birbiriyle çakışması sorununa *Yasalar*'da da rastlarız. Doğruluğun tanımı çoğu yerde ölçülülüğün anlamlarıyla açıklanmaya çalışılır. Eğrilik ise yine ölçülüğün karşıtı diyebileceğimiz, aşırılık veya ondan bağımsız olarak haksızlık ile açıklanmaya çalışılır.⁴⁹ Doğruluğun, ölçülülüğün anlamlarıyla bu şekilde betimlenmesi, tamamen yasa yapılmasını emreden, bazen ölçülülük, bazen doğruluk, bazen de her ikisinin ismi altında kullanılmasını gerektiren *Yasalar*'ın idealleriyle bağlantılıdır.⁵⁰ *Devlet*'te doğruluğun yanında siyasi ve sosyal kuruluşları birbirine bağlayan ölçülülüktü. *Yasalar*'da ise ölçülülüğün görevi doğruluğun yokluğunda yasaları motive edecek olan güç olacaktır.⁵¹ Aklın önderliğinde konulan yasalara uyma ideali *Devlet*'in merkezinde bulunan doğruluk gibi bir erdemi diğerleriyle aynı olma derecesine indirir. Doğruluk sözcüğü *Devlet*'te kullanılan anlamında *Yasalar*'da yer almaz onun anlamları Eski Yunan'da bilinen ve kullanılanlardır.

Platon, erdemleri birlik içinde olmaları bakımından kimliksiz olarak yansıtmalarına rağmen yine de doğruluğun özel kullanımına ve ne olduğuna değinir. Platon, *Devlet*'teki, iyi insanın ölçülü ve doğru olduğu için mutlu olacağı düşüncesine bu kitapta da yer verir. Çoğunluğun iyi dediği şeyler yani sağlık, güzellik, zenginlik –ki Platon bunları insansal iyiler olarak adlandırıyor– eğer doğrulukla elde edilmezse bunlar kişi için iyi değildir. Platon insansal iyilere sahip olan kişi için bunların iyi ve kazançlı olmasını, onun doğru olması ile koşullandırır.

İnsan, Kinyras'tan veya Midas'tan zengin olup da kötü ve eğri davranışlarda bulunuyorsa mutlu olamaz. Aynı şekilde Platon, çoğu insanın düşündüğü gibi her istediğini yapan insanların, örneğin tiranın mutlu olabileceği düşüncesine de karşı

⁴⁹ Platon, *Yasalar* I, 661e, 713c, s.47-48, 114; *Yasalar* II, 863-4, 906b-c, s.92-93, 148-149.

⁵⁰ Larson, a.g.e., s.410.

⁵¹ Baker, a.g.e., s.186.

çıkar. Böylesine bir yaşamın sahibinden ancak bir zavallı olarak bahsedilir.⁵² Platon bu düşüncelere sahip olanlar ve bütün güzel şeyleri doğrulukla elde etmeyen insanlar hakkında, “ne adını anarım, ne de onu adam yerine koyarım” diyen şairle aynı düşünceleri paylaşacağını söyler.⁵³

Erdem ve doğruluk dışında bütün iyi şeylere sahip olan için en büyük kötülük uzun yaşamasıdır. Çünkü böyle bir yaşamda doğruluktan yoksun kalındığı için mutlu olunamayacaktır ve sırf insansal iyiliklere sahip olunan böylesi bir yaşam yaşanmaya değmeyecektir.⁵⁴ Platon eğri yaşamın doğru yaşamdan üstün olduğuna inananlara karşı bir masal uydurulacağını söyler. Bu masal gençlerin iyiliği için söylenecektir ve onların isteyerek doğru olmalarını sağlayacaktır. Toplumun tüm kültürel ve sanatsal yaratılarında doğruluğun iyi ve kazançlı olduğuna dair sözlerin yayılması için her türlü çareye başvurulmalıdır.⁵⁵

Platon mutlu yaşamının koşullarının, bizzat haksızlık yapmamak ve başkalarından haksızlık görmemek olduğunu söylüyor. Bunlardan birincisi o kadar zor değil, ama haksızlığa uğramamak için güçlü olmak gerekir ve bunu tam anlamıyla gerçekleştirmek için, erdemli olmaktan başka çare yoktur. Bu nasıl kişi için gerekliyse devlet için de gereklidir. Devlet iyi bir devletse barış içinde yaşar; kötüyse iç ve dış savaşımlardan kurtulamaz.⁵⁶

Platon, insanların en büyük amacının, sadece varlığını bir şekilde sürdürmek olması düşüncesini kabul etmiyor. En iyi yaşam erdemli olmadığı sürece değerli olmayacaktır ilkesini gözetiyor. Bu yüzden hem *Devlet*'te hem de *Yasalar*'da iyi ve mutlu yaşamın ilkelerini erdemli olma üzerine kurar.⁵⁷ *Philebos* diyalogunda bütün hayatını haz içinde geçirmeye büyük bir şükranla razı olan Protarkhos'un bilgiye

⁵² Platon, *Yasalar I*, 661a-b, 661e, s.47, 48.

⁵³ A.e., 660e, s.46.

⁵⁴ A.e., 661b, s.47.

⁵⁵ A.e., 663d-664a s.50.

⁵⁶ Platon, *Yasalar II*, 829a, s.51.

⁵⁷ Platon, *Yasalar I*, 707d, s.106.

ihtiyaç duymayacağını söylemesi sonucu Sokrates böyle bir yaşamı deniz hayvanlarının yaşamına benzetir.⁵⁸ Yaşamın tüm insansal iyiliklerine karşın, onların değerlendirmesini yapacak olan değerlerin olmaması böylesine bir yaşamı değersiz yapacaktır.

Platon, bu yüzden yaşamını erdemli ve değerli kılacak insanlar için, yasalar yazıya geçirilip tüm devlet düzeni oluşturulduktan sonra, yasalara mükemmel hizmet ettiği ve son derece bağlı olduğu zaman “işte bu adam erdemlidir” demekle erdem açısından seçkin insanın övgüsünün tam olmayacağını; “yasa koyucunun yazıya geçirdiği yasalarına, övgülerine ve kınamalarına uyarak lekesiz bir yaşam sürmüş olan kişi erdemlidir” denirse, bu övgünün tam olacağını söyler.⁵⁹

Platon Thrasümakhos’un doğruluk tanımını kitabın baş konuşmacılarından Atinalı’ya tekrarlatır; ‘doğruluk güçlünün işine gelendir’ cümlesinin devletin doğal tanımı olduğunu söyler. Açıklaması ise, yöneticinin, iyiliği ve erdemleri gözeterek yasa koymak yerine yönetimi ve kendi çıkarı için uygun olanları gözetmesidir.⁶⁰ Bunun engellenmesi için Platon şunu önerir: Bir devlette eğer yasa yöneticilerin üstünderse ve yöneticiler yasanın kölesi ise devlet kurtulur ve tanrıların bir kente verdiği tüm nimetlere kavuşur.⁶¹ Bir devletin en büyük düşmanı, yasayı insanın egemenliğine sokarak köle yapan, devleti demokrasi, tiranlık, oligarşi gibi yönetim biçimlerine değil de partilere bağımlı kılan ve ayaklanma çıkararak yasaları çiğneyen insandır. Bu kişilerle işbirliği içinde olmadığı halde, yine de bu durumdan haberi olduğu bilinen yurttaşlar böyle bir şeyin gerçekleşmesinden bile sorumlu tutularak cezalandırılacaklardır.⁶²

Platon *Devlet*’te, doğruluk kavramı temelli bir ideal devlet oluştururken, *Yasalar*’da ve *Devlet Adamı*’nda daha somut ilkeler üzerine arayışını devam ettirir.

⁵⁸ Platon, *Philebos*, çev. Sabri Esat Çavuşlıgil, M.E.B., İst.1997, 21b-c, s.28.

⁵⁹ Platon, *Yasalar II*, 822e, s.47.

⁶⁰ Platon, *Yasalar I*, 714c, s.115.; Benzer düşünceler için bkz.:Platon, *Gorgias*, çev.Melih Cevdet Anday, Diyaloglar 1, 3.bs., Remzi Kitabevi, 1996, 483d, s.89.; Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüpoğlu, M.Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, 8.bs., 1995, 338c, s.29.

⁶¹ Platon, *Yasalar I*, 715d, s.117.

⁶² Platon, *Yasalar II*, 856b-c, s.83.

Devlet Adamı 'nda yönetici, herhangi bir erdeme sahip olduğu için değil uygun eğitim ve koşullarla başa geçmiş kişidir ve gerektiğinde yasalar üzerinde karar alabilir. *Yasalar* 'da ise yöneticinin uygun erdemi insanları kurtuluşa götürecektir olan aklı başındalıktır. Çünkü geri kalan diğer erdemler, onun rehberliğinde insansal ve tanrısal iyilere ulaşabilirler. Fakat yönetici, erdemlerin tümüne sahip olsa da ve bu onun doğru kararlar almasını sağlasa da, yasaların üstünlüğü ilkesini kabul etmeli ve buna uygun davranış biçimlerine sahip olmalıdır.



SONUÇ

Platon *VII.Mektup* 'unda, siyaset felsefesiyle ilgili düşüncelerinin gerekçelerini, mevcut düzenin sıkıntılarından bahsederek açıklamaya çalışır. Düşünce ve eylemlerinin, söz konusu sıkıntıları azaltmak kaygısıyla gerçekleştiğini söyler. Platon'un ideal devletini oluştururken amaçladığı şey, insanların mutlu olmasını sağlayacak siyasal bir düzendir. *Devlet* adlı kitabında doğruluğu ve onun yararlarının ne olduğunu göstermek amacıyla toplumu ve bireyi inceleyeceğini belirtse de, bu hedefiyle beraber bizlere ideal devlet modelini de sunar.

Platon devleti doğal bir kurum olarak görür. Platon'a göre devlet insanların ihtiyaçlarını karşılamak için ekonomik gerekçelerle zorunlulukla ortaya çıkar. Zamanla bu ihtiyaçların çeşitlenmesi sonucu devletin yapısının değişebileceği fikrini de kabul eder. Platon ideal devlet modeline, insanların mutlu olabileceği yani iyi, doğru, ölçülü bir yaşamın nasıl gerçekleşebileceği sorusuna cevap ararken varmıştır. İnsanların mutlu olmasını sağlayacak ideal bir toplumda yaşamının bedeli olarak, bireylerin bazı haklarından vazgeçmesi öngörülür. Bireysel hakların en aza indirgenmesi yeni devlet yapısının ilkeleri arasındadır. Belirlenmiş bir amaç devletin yönetim şeklini, yönetenin kimliğini, kurumlarını ve yasalarını da belirler. Amaç ahlak temelli mutluluk olunca, bu amaca uygun devletin ilkeleri ahlak esas alınarak oluşturulur. Bilgi, Platon'un ahlak anlayışının en önemli unsuru olduğundan, hakikati bilen kişinin de ilkeleri belirlemesi gerektiği ortaya çıkar.

Platon her sosyal toplulukta kaçınılmaz olarak ortaya çıkan yönetenler ve yönetilenleri, kendi devletinde üç sınıf şeklinde oluşturur. Onun en önemli ilkelerinden birisi sınıfların birbirine kesinlikle karışmamasıdır. Böylesine bir öneri devletin kuruluş amacında saklıdır. Yerini ve sınırlarını bilmeyerek sınıflar arası geçiş yapanların olduğu bir toplumda bireyler mutlu olamaz. Platon'un doğruluk modeli diyeceğimiz bu durum, kitap boyunca her türlü sosyal ilişkinin belirleyicisi olur. Platon'un ideal devletinde yöneticiler zorlu bir eğitimden geçtikten sonra kral olmayı hak edecek olan filozoflardır.

Filozofların belirlenebilmesi için toplumun sınıflara ayrılması ve birbirine karışmaması koşulları gerçekleşmelidir. Devletin ortaya çıkışında bir masal uydurularak toplumda yöneticiler, koruyucular ve üretenlerin olduğu üç ana sınıf oluşturulur. Koruyucular arasında yönetme yetkinliğine sahip olanlar çeşitli eğitimlerden geçirilerek sürekli sınanırlar. Filozof kralların böylesine katı bir eğitim sisteminden geçirilmesinin nedeni; toplumun diğer üyelerinden farklı olarak gerçeğin bilgisine ulaşacakları için alacakları kararların doğru, ölçülü ve bilge olmasının istenilmesidir. Sıradan insan gibi gündelik kaygıların ve dertlerin peşinden koşmayacaklardır. Platon, böylece mevcut düzenin devamlılığını yöneticilerin doğruluk ilkesine uymalarıyla bağlaşıktır. Devletin kurumları ve bireyler arasındaki ilişkilerin sınırlarını belirleyen de bu ilkenin uygulanımıdır. Düzeninin devamlılığını sağlayan tedbirler devletin ortaya çıkışında alınır. Yoksa daha ileri ki safhalarda bizim anladığımız anlamlarda yasaların oluşumunu göremeyiz. Zaten Platon'un ideal devletinde, insanların mahkemelerde dava işleriyle uğraşmaları hoş karşılanmaz. Ortaya çıkabilecek olan sorunların çözümü bilgiye sahip olduğu için aklın yönetiminde karar verecek olan filozoflardadır.

Platon devletin teminatı olan doğruluğu ahlaki bir zemine oturtarak adalet kavramıyla elde etmeye çalışır. 'Adalet herkese hakkını vermektir' tanımı kabul edilirse Platon'un **dikē**'nin (adalet) uzantısı **dikaïosünē**'yi (doğruluk) kullanmasının gerekçeleri de anlaşılmış olur. Doğruluk sadece günlük ilişkiler çemberinde davranışlarımızın karşılıklı ölçütünü belirleyen bir öge olmakla beraber ahlaki bir öğretiler de. Sofistlerin getirdiği eleştirilerin geleneksel anlayışta yarattığı bunalımdan kurtulmak için Platon'un uygun gördüğü yol ahlak olmuştur. Platon'un kaygılarını anlamak için Protagoras'ın "İnsan her şeyin ölçüsüdür." düşüncesine bakmak gerekir. Protagoras bireyi, ortak menfaatlerden bağımsız hareket edebilme gücüne sahip, kişisel hazları ve istekleri ön planda tutan ve böyle davrandığı için de başkasının haklarına önem vermeyen bir yapı içerisinde göstermiştir. Bireyin ölçü olarak kabul edildiği bir toplumda, uzlaşmacı her türlü tutum yadsınarak 'güç kimin elindeyse doğru ve adil olan odur' anlayışına kolaylıkla varılabilir. Nitekim Thrasümakhos ve Kallikles gibi sofistlerin, 'birey sahip olduğu fiziksel, fikri veya

maddi her türlü gücü başkasına hükmetmek için kullanabilir' düşüncesini kabul ettiklerini görmüştük. Böylesine bir anarşi ortamında ortak kabullerin olmaması, dengeli bir siyasetin olmasını da ortadan kaldıracaktır. Ahlaki değerlerin zamanla uzlaşmış olmaları, bireyin güç kullanarak dayattığı kurallardan daha güçlü gerekçelere sahiptir. Her ne kadar filozof kral bazı durumlarda bireysel kararlar verecek olsa da, kararlarını belirleyen ölçüt aklın egemenliğinde elde ettiği yasalardır.

Platon, eski Yunanlılar için doğruluğun büyüünün farkındaydı; bu yüzden ideal devletini doğruluğun temelleri üzerine kurar. Onun anlayışına göre, ancak doğruluğu esas alan ve ona göre yaşayan toplum ve birey mutlu olabilir. Böylece tikel güçlere bağlı anarşi durumundan uzaklaşmış olur. Platon bireylerin doğruluktan uzaklaşabilme durumlarını da hesaplayarak toplumun bütünlüğünü sağlayacak olan yapının bozulmasına izin vermez. Bunu sağlayabilmek için O, ideal devleti dış ilişkilerden soyutlayarak kapalı bir toplum modeli oluşturur. İdeal devletçe kabul edilmeyen her türlü sanat eserinin yasaklanması, yönetici sınıfa mal mülk edinme ve aile kurma haklarının verilmemesi, böylesine bir toplumun bireylerinin devlet uğruna çıkarlarından ve isteklerinden vazgeçtiğini gösterebilir. Fakat Platon insanların bunları zorunlulukla veya bir yasanın emrine itaat etme baskısıyla değil kendi istekleriyle yapacaklarını belirtir. Çünkü onun ideal devletinde öngörülen eğitim sistemi ve soyut ahlaki bir ilke olan doğruluk, insanları bu yönde davranmaya iten gerekçelerin temelidir.

Popper'in Platon'un "kapalı toplum" unu eleştirmesindeki amaç II.Dünya savaşı ve sonrasında ortaya çıkan totaliter anlayışların kökenini aramaktır. Popper Platon'un doğruluk modeliyle, modern totaliterliğin teori ve uygulamasının benzerliğinden rahatsızlık duyduğundan kitabın çeşitli yerlerinde bahseder. Popper'la aynı dönemde yaşayan Russell'in görüşleri de Platon'a karşı aynı doğrultudadır. Popper felsefecinin alelade bir insandan daha çok, siyaseti sağlam bir temele oturtacak ve hangi siyasal etkinliklerin başarılı hangilerinin başarısız olduğunu

söyleyebilecek pratik öğütler vermeye muktedir olduğunu kabul etmekle beraber Platon'un buna yakın söylemlerini de eleştirmekten kendini alıkoyamaz.

Platon *Devlet* ve *Devlet Adamı*'nda çeşitli yönetim şekilleri betimler ve onları bozuluş sıralarına göre açıklar. Platon devletinin amacına uygun olarak belirlediği yönetim şekli aristokrasi veya monarşidir. Bu kabule rağmen ideal devletinde bir çok düzene ilişkin fikirlerin bileşimini bulabiliriz. Fakat çoğunlukla Platon'un ideal devleti, tek bir yönetim biçiminin özelliklerine sahipmişcesine kabul edilip eleştirilmektedir. Günümüzde bir çok siyaset felsefecisi veya düşünür Platon'u totaliterlikle, demokrasi düşmanlığıyla veya komünistlikle suçlar veya göğele çıkarırken aynı eksikliğin iki değişik tuzağına düşerler. Birincisi, Platon'u yaşadığı çağın realitesiyle ele almayarak, günümüz koşullarının hain ve insafsız olduğunu kabul ettiğimiz bir takım düşüncelerin başlatıcısı olarak görmeleridir. İkincisi ise, ideal olmasından dolayı bir çok özelliği içinde barındıran bu yapıyla ilgili subjektif bakış açılarına göre hareket edilmesidir.

Günümüzde herkes için doğru olduğunu inandığımız bir çok düşünce, tarih boyunca ortaya çıkan bir çok haksızlığın, savaşın, katliamın ve çaresizliğin sonunda yavaş fakat sürekli elde ettiğimiz değerlerle oluşmuştur. Platon'dan günümüze ikibinbeşyüzyıllık insanlık birikimimizin sonuçlarını, tarihte ortaya çıkmış bazı düşün adamlarına –o zamanın koşullarını dikkate almadan– mal etmek kuşkusuz hatalı olacaktır.

Tezin bütününde doğruluğun kavram olarak tarihçesi ele alındığı için, çeşitli fikirlerin bu tarz yaklaşıma sahip olanlarından kaçınılmaya çalışılmıştır. Bu çalışmada eğer doğruluk modeli günümüzün realitesi ile açıklanmış olsa idi, sonucun bambaşka olacağı gözden kaçmamalıdır. Fakat bu olasılıklardan kaçınan çalışmalarda bile aynı hataların tekrar edildiğini görmek kaçınılmazdır. Bu yüzden araştırılan konunun yalnızca ne olduğunu veya neye dönüştüğünü değil, aynı zamanda artık ne olmadığını da araştırmak gerekir.

Platon kendi yaşadığı dönemin eksikliklerinin faturasını iyi ve ideal olduğunu düşündüğü eski zamanların yasalarından uzaklaşan yönetim şekillerinden ve onların kurumlarından çıkarmıştır. Bu eksiklerin ve hataların neler olduğunu görerek kendi ideal devletinde aynı yanlışlara düşmemeye çalışması onun bir çok konuda eleştirilmesine neden olmuştur. Çünkü Platon'un böylesine bir hedef saptaması devleti katı tutumlarla bezemiştir. Felsefe tarihi boyunca genelde siyaset felsefesi ile ilgili bir çok sorunda, Platon'un varlığının nedeni ideal devletin özelliklerinden kaynaklanmaktadır.



KAYNAKÇA

Ağaoğulları, Mehmet Ali: **Kent Devletinden İmparatorluğa**, 3.bs., İmge Kitab., 2002.

Aristoteles: **Atinalıların Devleti**, Çev. Suad Yakup Baydur, Cumhuriyet Yay., 1998.

Baker, Ernest: **The Political Thought of Plato and Aristotle**, Dover Publications, New York, 1946.

Bıçak, Ayhan: “Sofistlerin Siyaset Anlayışları 1”, **Felsefe Dünyası**, Temmuz 1994, sayı 12.

Bıçak, Ayhan: “Sofistlerin Siyaset Anlayışları 2”, **Felsefe Dünyası**, Güz 1994, sayı 13, 44-59.

Bıçak, Ayhan: “Trajedinin Sofizme Etkileri”, **Lucerna Klasik Filoloji Araştırmaları**, İstanbul, 1996.

Capelle, Wilhelm: **Sokrates’ten Önce Felsefe I**, Çev.Oğuz Özügül, Kabalcı Yayınevi, 1994.

Capelle, Wilhelm: **Sokrates’ten Önce Felsefe II**, Çev.Oğuz Özügül, Kabalcı Yayınevi, 1995.

Cornford, F. Macdonald: **Sokrates’ten Önce ve Sonra...**, Çev. Ufuk Can Akın, İstanbul, Ayraç Yayınevi, 2003.

Diogenes Laertios: **Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri**, Çev. Candan Şentuna, 1. bs., İstanbul, YKY, 2003.

- Duralı, Teoman: **Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu**, Çantay Kitabevi, İst., 1995,
- Foster, M.B.: "On Plato's Conception of Justice in the Republic", **The Philosophical Quarterly**, Vol. 1, No.3, Apr., 1951, s.206-217.
- Friedell, Egon: **Antik Yunan'ın Kültür Tarihi**, Çev.Necati Aça, 1. bs., Dost Kitabevi, Ank.1999.
- Gagarin, Michael: "Dike in Archaic Greek Thought", **Classical Philology**, Vol.69, No.3, Jul.,1974, s.186-197.
- Grimal, Pierre: **Mitoloji Sözlüğü**, Çev. Sevgi Tamgüç, 1. bs., Sosyal Yayınları, 1997.
- Guthrie, W.C.K.: **The Sophists**, 1. bs., Cambridge University Press, 1971.
- Hesiodos: **İşler ve Günler**, çev. Sabahattin Eyüboğlu, Azra Erhat, Hesiodos Eseri ve Kaynakları, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1977.
- Hamilton, Edith: **Mitologya**, Çev.Ülkü Tamer, 8.bs., Varlık Yay., 1996.
- Havelock, Eric.A.: **The Greek Concept of Justice**, 2. bs., Harvard University Press, 1979.
- Homerios: **İlyada**, Çev.Azra Erhat, A.Kadir, 16.bs., Can Yayınları, 2004.

- Homeros: **Odysseia**, Çev.Azra Erhat, A.Kadir, 14.bs., Can Yayınları, 2003.
- Kerferd, G.B.: “Protagoras’ Doctrine of Justice in the ‘Protagoras’ of Plato” , **The Journal of Hellenic Studies**, Vol.73, 1953, s.42-45
- Kraut, Richard: “The Defense of Justice in Plato’s Republic”, **The Cambridge Companion to Plato**, Ed. By., Richard Kraut, Cambridge University Press, 1992.
- Kranz, Walther: **Antik Felsefe**, Çev. Suad Y.Baydur, 2. bs., Sosyal Yayınları, 1994.
- Larson, Curtis W.R.: “The Platonic Synonyms, Dikaiosune and Sofrosune”, **The American Journal of Philology**, Vol. 72, No.4, 1951, s.395-414.
- Murdoch, Iris: **Ateş ve Güneş: Neden Platon Sanatçıları Dışladı?**, Çev.Gülsevi Mirza, İstanbul, 1.bs., Düzlem Yay., 1991.
- Pappas, Nickolas: **Platon and The Republic**, Routledge Philosophy Guidebook to, 2001.
- Penner, Terry: “Socrates and Early Dialogues”, **The Cambridge Companion to Plato**, Edit.Richard Kraut, Cambridge University Press, 1995.
- Perseus Digital Library: (çevrimiçi)<http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?doc.>, 07 Haziran 2003.

Peters, F.E.: **Greek Philosophical Terms**, 2. bs., New York, New York University Press, 1974.

Plato: **Rebuplic**, Çev. John Llewelyn Davies, David James Vaughan, Wordsworth Classics of World Literature, 1997.

Platon: **Devlet**, Çev. Sabahattin Eyüpoğlu, M.Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, 8.bs., y.y., 1995.

Devlet Adamı, Çev.Behice Boran, Mehmet Karasan, Sosyal Yay., İst.2001.

Euthypron, Çev.Pertev Naili Boratav, Sosyal Yay., 2000.

Gorgias, Çev.Melih Cevdet Anday, Diyaloglar 1, 3.bs., Remzi Kitabevi, 1996.

Kharmides, Çev.Tanju Gökçöl, Diyaloglar 2, 3.bs., Remzi Kitabevi, 1996.

Kriton, Çev.Tanju Gökçöl, Diyaloglar 2, 3.bs., Remzi Kitabevi, 1996.

Lakhes, Çev.Tanju Gökçöl, Diyaloglar 2, 3.bs., Remzi Kitabevi, 1996.

Menon, Çev.Adnan Cemgil, Diyaloglar 1, 4.bs., Remzi Kitabevi, 1996.

Phaidon, Çev.Prof.Suut K. Yetkin, Prof.Hamdi
R.Atademir, M.E.B., İst.1997.

Phaidros, Çev.Hamdi Akverdi, 3.bs., M.E.B., İst.1997.

Philebos, Çev. Sabri Esat Çavuşlıgil, M.E.B., İst.1997.

Protagoras, Çev.Tanju Gökçöl, Diyaloglar 2, 3.bs.,
Remzi Kitabevi, 1996.

Sokrates'in Savunması, Çev.Teoman Aktürel,
Diyaloglar 1, 4.bs., Remzi Kitabevi,1996.

Symposion (Şölen) Çev. Cenap Karakaya, Sosyal
Yay., İst.2000.

Theaitetos, Çev. Prof.Dr.Macit Gökberk, Diyaloglar 2,
3.bs., Remzi Kitabevi, 1996.

Yasalar 1, çev. Candan Şentuna, Saffet Babür, Kabalcı
Yayınevi, 2.bs.,1998.

Yasalar 2, çev. Candan Şentuna, Saffet Babür, Kabalcı
Yayınevi, 2.bs.,1998.

VII.Mektup, çev. Aziz Yardımlı, Deniz Canefe, 1.bs.,
İstanbul, İdea Yay., t.y.

Popper, Karl:

Açık Toplum ve Düşmanları I: Platon, Çev. Mete
Tunçay, 3. bs., Remzi Kitabevi, 1994.

- Saunders, Trevor J.: "Plato's Later Political Thought" **The Cambridge Companion to Plato**, Edit.Richard Kraut, Cambridge University Press, 1995.s.464-492.
- Şenel, Alaeddin: **Eski Yunanda Eşitlik ve Eşitliksizlik Üstüne**,Ankara, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fak. Yay., 1970.
- Şenel, Alaeddin: **Eski Yunanda Siyasal Düşünüş**, Ankara, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fak. Yay., 1968.
- Şenel, Alaeddin: **Siyasal Düşünceler Tarihi**, 8.bs., Ankara, Bilim ve Sanat Yayınevi, 1999.
- Taylor, A.E.: **Socrates**, New York, Doubleday Anchor Books, 1953.
- Thomson, George: **Aiskhylos ve Atina**, Çev. Mehmet H. Doğan, 1. bs., İstanbul, Payel yay., 1990.
- Urmson, J.O.: **The Greek Philosophical Vocabulary**, 1.bs., Duckworth, 1990.
- Versenyi, Laszlo: **Sokrates ve İnsan Sevgisi**, Çev. Dr. Ahmet Cevizci, 2. bs., Gündoğan Yayınları, 1995.