

T. C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER
ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

PLATON'DA SİYASAL BİR KAVRAM
OLARAK “MUTLAK HAKİKAT”İN
GELİŞİMİ VE DÖNÜŞÜMÜ

Semih EVCİMAN

2501160797

Tez Danışmanı

Doç. Dr. Ateş USLU

İSTANBUL, 2018



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YÜKSEK LİSANS
TEZ ONAYI



ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : SEMİH EVCİMAN Numarası : 2501160797
Anabilim Dalı / Anasanat Dalı / Programı : SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER (SİYASAL) Danışmanı : DOÇ. DR. ATEŞ USLU
Tez Savunma Tarihi : 25.06.2018 Saati : 14:30
Tez Başlığı : " PLATON'DA SİYASAL BİR KAVRAM OLARAK "MUTLAK HAKİKAT"İN GELİŞİMİ VE DÖNÜŞÜMÜ"

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 36. Maddesi uyarınca yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / ~~OYKURULUŞU~~LA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. SERPİL ÇAKIR		Kabul
2- DOÇ. DR. ATEŞ USLU		KABUL
3- DR. ÖĞR. ÜY. GÜLAY UĞUR GÖKSEL		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- DOÇ. DR. BOĞAÇ EROZAN		
2- DR. ÖĞR. ÜY. GÜVEN GÜRKAN ÖZTAN		

ÖZ

PLATON’DA SİYASAL BİR KAVRAM OLARAK

“MUTLAK HAKİKAT”İN GELİŞİMİ VE DÖNÜŞÜMÜ

Semih Evciman

Bu çalışmanın amacı siyaset felsefesi literatüründe ve özel olarak da Hannah Arendt’in siyaset felsefesinde Sokrates ve Platon arasında yapılan özsel ayrımı reddetmek ve Sokrates ve Platon arasındaki farklılığın öz ya da amaçtan değil, araç ya da yöntemden kaynaklandığını ileri sürmektir. Bu açıdan Platon’un yapıtları “mutlak hakikat” ve “ikili idealizm” kavramları kullanılarak analiz edilecektir. Çalışmada Platon ve Sokrates arasındaki amaçsal ortaklığın somut bir göstergesi olarak Sofistlerle kurulan düşünsel karşıtlığa da işaret edilecek ve Sokrates ve Platon’un tahrifata uğrattığı Sofist siyasal düşüncenin önemi vurgulanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Arendt, ikili idealizm, mutlak hakikat, Platon, Popper, Sofistler, Sokrates.

ABSTRACT

THE EVOLUTION AND TRANSFORMATION OF

“ABSOLUTE TRUTH” AS A POLITICAL CONCEPT IN PLATO

Semih Evciman

The aim of this work is to reject the essential distinction between Socrates and Plato, which is seen in the literature of political philosophy and in particular in the political philosophy of Hannah Arendt, and to put forward that the difference between Socrates and Plato is derived from the method or instrument, but not from the essence or purpose. In this regard, the works of Plato are going to be analysed by using the concepts of “absolute truth” and “dual idealism”. The work is going to point out the philosophical opposition formed with the Sophists as a concrete indicator of the agreement concerning the purpose between Socrates and Platon, and emphasize the importance of the political thoughts of the Sophists, falsified by Socrates and Plato.

Key words: Plato, Socrates, Arendt, absolute truth, dual idealism, Sophists, Popper.

ÖNSÖZ

Platon ve Sokrates arasında amaçsal açıdan bir kıyaslama yapıldığında siyaset felsefesi literatüründe hâkim görüş ikisi arasında derin bir kopukluk, hatta karşıtlık olduğudur. Buna göre; Sokrates düşünen, sorgulayan, şüpheci, mütevazı, insanları yılmadan sorguya çekerek onlara “hakikat”i göstermeye çalışan bir ahlâkçıdır. Platon’sa onun düşüncesini, yöntemini ve “hakikat”e yaklaşımını tahrif eden bir “mutlak hakikat” düşünürüdür. Hatta Platon’a en sert ve ideolojik eleştirilerden birini yönelterek onu “totaliter”; demokrasi ve “açık toplum düşmanı” olarak niteleyen Karl Popper’e göre, Sokrates “demokrat”, “hümanist”, “eşitlikçi” bir düşünürdür. Bu çalışmanın çıkış noktasını oluşturan Hannah Arendt de Sokrates-Platon ilişkisinde, Sokrates’in iknaya dayalı, kanaatlere saygılı, “kanaat içindeki hakikat”i ortaya çıkarmaya çalışan tavrına karşılık Platon’un Sokratik iknadan uzaklaşan, kanaatleri küçümseyen; anti-Sokratik ve “mutlak hakikatçi” bir tavır benimsediğini öne sürer. Bu yaklaşım açık ya da örtük biçimde bir paradigma haline dönüşse de Arendt gibi, Batı siyaset felsefesinin önemli bir “mutlak hakikat” eleştirmeninin de benzer bir tutumu sürdürmesi düşündürücüdür.

Bu çalışmanın temel savı, Sokrates ve Platon arasında “mutlak hakikat” bağlamında kurulan yukarıda özetlenen amaçsal karşıtlığın aksine, iki düşünür arasında amaçsal bir süreklilik olduğudur. Bu açıdan iki düşünür arasındaki varsayımsal karşıtlığın tanıtlanmasında kullanılan başta yöntem olmak üzere, yaşam tarzı, karakter gibi unsurlara karşı da amaç-araç ilişkisi üzerinden farklı bir bakış açısı sergilenerek farklılığın amaçsal değil araçsal olduğu öne sürülecektir. Çalışma, iki düşünür arasındaki amaçsal sürekliliğin somut bir göstergesi olarak, Sokratik diyaloglardan başlayarak Platon’un neredeyse tüm yapıtlarına sirayet eden Sofistlerle kurulan düşünsel karşıtlığı ele alacak ve bu bağlamda Sokrates ve Platon’un anti-Sofist yaklaşımlarından dolayı büyük tahrifata uğrayan ve Arendt’in de olumsuz bir tutum sergilediği Sofist siyasal düşüncenin “mutlak hakikat” karşıtı karakterini de öne çıkaracaktır.

Çalışma konusunun şekillenmesinde, çalışmanın tüm aşamalarındaki hataların tespitinde, düzeltilmesinde ve eksikliklerin tamamlanmasında, çalışmanın disipline

ve organize edilmesinde büyük emeği ve desteği olan danışman hocam sayın Doç.
Dr. Ateş Uslu'ya teşekkürlerimi sunarım.

Semih Evciman

İstanbul, 2018



İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	iii
ABSTRACT.....	iv
ÖNSÖZ.....	v
İÇİNDEKİLER.....	vii
KISALTMALAR LİSTESİ.....	viii
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

SOKRATİK DÖNEM: “MUTLAK HAKİKAT”IN DOĞUŞU

1.1. Sokrates ve Platon.....	9
1.2. Sofistlerle Tartışmalar.....	12
1.3. Sokrates’in “Akıl Oyunu”: Sokratik Yöntem.....	36
1.4. Sokrates’in Savunması ve “İkili İdealizm”.....	41

İKİNCİ BÖLÜM

GEÇİŞ VE OLGUNLUK DÖNEMİ: GÜÇLENEN MİSTİSİZM, “MUTLAK HAKİKAT” VE “TOTALİTER” DEVLET

2.1. Mistik Bir Formülasyon: İdealar Kuramı.....	51
2.2. Demokrasi Krizi.....	97
2.2.1. Genel Çerçeve.....	97
2.2.2. Tarihsel Süreç.....	100
2.2.3. Platon’da Demokrasi Krizinin Analizi.....	107
2.3. “Mutlak Hakikat”ın Siyasal İnşası Olarak İdea(l) Devlet ve Karl Popper’in Yaklaşımının Kritiği.....	113

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

YAŞLILIK DÖNEMİ: FELSEFİ YETKİNLİK VE YETKİNLEŞEN SİYASET

3.1. “Kuram” Üzerine Tartışmalar ve Yeni Bir Yöntem.....	148
3.2. İdea(l) Siyasetten “Reel”e, “İkinci En İyi”ye Doğru: <i>Devlet Adamı</i>	177
3.3. “Akıl”ın Yasasından “Yasa”nın Aklına: <i>Yasalar</i>	183
SONUÇ.....	196
KAYNAKÇA.....	205

KISALTMALAR LİSTESİ

Tez yazımı sırasında kullanılmış olan kısaltmalar aşağıdaki gibidir:

Akt. : Aktaran

Bkz. : Bakınız

Çev. : Çeviren

Der. : Derleyen

Ed. : Editör

M.Ö. : Milattan Önce

No. : Numara

S. : Sayfa

Vb. : Ve benzeri

Vd. : Ve devamı

GİRİŞ

İngiliz matematikçi Alfred North Whitehead, bütün bir Avrupa felsefesinin Platon'a düşülmüş bir dizi dipnottan ibaret olduğunu ve Platon'dan sonraki bütün felsefe geleneğinin doğrudan ya da dolaylı olarak Platon'un felsefî ve entelektüel mirasıyla hesaplaşmaktan başka bir şey yapmadığını söyler (Whitehead, 1979: 39). Bu hesaplaşma bir yanıyla Platoncu düşüncenin büyüklüğünün diğer yanıyla da yarattığı tehdidin kanıtıdır. Felsefe genelinde tehdidi algılamak zor olsa da siyaset felsefesi özelinde tehdit daha görünürdür: “mutlak hakikat”.

“Mutlak hakikat” tikel yargıların/kanaatlerin (**doksa**) ve bu kanaatlerin oluşturduğu çoğulluğun ortadan kaldırılarak yerine aşkın ve tümel bir “doğru”nun (**episteme**) konulmasına işaret eder (Berktaş, 2012: 57). Siyaset felsefesi açısından genel olarak “mutlak hakikat”ın, özel olarak da Platoncu “mutlak hakikat”ın gerçek anlamda bir “hesaplaşma” konusu yapılması için 20. yüzyılı beklemek gerekecektir. Bunun nedeni “mutlak hakikat”ın 20. yüzyılın totaliter rejimleri altında “nesnel” bir gerçekliğe dönüşerek insanlığı tarihsel ve pratik bir yıkıma sürüklemesidir.

“Mutlak hakikat” kavramı, Antik Yunanca **episteme** ve **doksa** kavramlarıyla yakından ilişkilidir. **Doksa**; kanı, fikir, kanaat, yargı anlamlarına gelirken (Peters, 2004: 74) **episteme**; **doksanın** karşıtı olarak hakikî, bilimsel bilgi, bilim anlamlarına gelir (2004: 108). **Episteme-doksa** ayrımı Platon'dan önce de var olsa da en olgun ve sistematik haline Platon'la kavuşur. Platon için ezeli-ebedî olan **episteme** “mutlak hakikat”tır; **doksa** ise onun karşıtıdır. Her ne kadar **episteme-doksa** ilişkisi ve bu ilişki özelinde “mutlak hakikat” sorunsalı, yalın haliyle felsefî bir tartışma konusu gibi görünse de ve Platon'a kadar gerçekten öyle olsa da, Platon'un bu ilişkiyi “siyasal”ın konusu yapmasıyla birlikte siyaset felsefesinin merkezine yerleşir. Platon'un *Devlet*'i, filozof-kral ideali ve filozof-kral yetiştirmeyi amaçlayan **Akademieia**'sı Platoncu “hakikat tiranlığı”nın tecellisidir. Bu tecelliler temel dayanağını, **doksanın episteme** karşısında aşağılanması ve değersizleştirilmesinin ve bir biçimiyle de reddinin ifadesi olan, Platon'un giderek siyasal bir “silah”a dönüştürdüğü İdealar Kuramında bulur. İdealar Kuramının inşası ise; her ne kadar bazı açılardan sorunlu da olsa **doksanın** ve **doksaların (doksai)** siyasal çoğulluğunun

savunusunu yapan Sofist öğretinin siyaset felsefesi ve siyasal düşünce geleneği içinde tahrifinin ve geri plana itilmesinin başlangıcıdır.

Platon'un başlattığı siyasal “mutlak hakikat” geleneği hem Orta Çağ'dan başlayarak Batı siyasal düşünce geleneğini hem de Orta Çağ İslam siyasal düşüncesini etkilemiştir. Aydınlanma düşüncesi dahi, pozitivizmle birlikte Platoncu İdealar Kuramını aşsa da, kökenini Platon'da bulan Hristiyan Tanrısal hakikat inancını sürdürür (Adorno ve Horkheimer, 2014: 156). Aydınlanma'nın başlattığı “bilimci” ve “-izmcî” gelenek **epistemeye** “olgusal”/”nesnel” bir boyut vererek “mutlak hakikat” anlayışını sürdürür. Ancak 20. yüzyılda totalitarizmin tarihsel ve pratik tecessümünün yol açtığı insanî yıkımla birlikte, “mutlak hakikat” farklı bir boyut kazanır.

Totaliter rejimlerin yükselişiyle birlikte insanlığın yaşadığı “akıl tutulması”, totalitarizm tehlikesi ortadan kalkmasa da, totaliter rejimlerin zayıflamaya ve yıkılmaya başladığı 1940'ların ortalarından itibaren bazı entelektüelleri düşünsel ve tarihsel çerçevede geriye dönük olarak “mutlak hakikat” sorunsalına eğilmeye sürüklemiştir: Karl Popper 1945'te yayımlanan *Açık Toplum ve Düşmanları*'nın ilk cildini (1989a) tümüyle Platon'a ayırarak Platon'u totaliter ve demokrasi düşmanı ilan eder. Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer 1944 tarihli *Aydınlanmanın Diyalektiği* (2014) adlı çalışmalarında Aydınlanma'nın “mutlak hakikat” sorunsalıyla hesaplaşırken Platoncu “mutlak hakikat”e de göndermelerde bulunur (22, 24, 37, 156, 180, 280). George Orwell 1945'te basılan *Hayvan Çiftliği* (2012b) ve 1949'da basılan *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört* (2012a) adlı romanlarıyla Platoncu (Platon'la başlayan) ütopya geleneğini tersine çevirerek distopya geleneğini başlatır. Orwell, her iki romanında da totaliter reel sosyalizm pratikleri özelinde “mutlak hakikat”le hesaplaşır.

Ancak gerek genel anlamda “mutlak hakikat”le gerekse Platoncu “mutlak hakikat”le en derin “hesaplaşma” Hannah Arendt'in çalışmalarıyla başlar. Arendt “mutlak hakikat” sorunsalını Antik Yunanistan'dan günümüze hem tarihsel hem de düşünsel “uğrakları” çerçevesinde çeşitli boyutlarda derinlemesine inceler. *Totalitarizmin Kaynakları 1: Antisemitizm* (2014a) , *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm* (2014b) ve *Totalitarizmin Kaynakları 3: Totalitarizm*'de (2017)

“mutlak hakikat”i totaliter rejimler ve ideolojiler (-izmler) özelinde tarihsel bir olgu olarak ele alır. *Şiddet Üzerine*’de (1997) şiddeti “ilerleme”nin aracı olarak gören ve meşrulaştıran kuramları ve siyaset anlayışını inceler. *Devrim Üzerine*’de (2012a) “ilerleme” fikrine dayanan ve zorunluluktan kaynaklanan devrimci paradigmaları (Marksizm ve Jakobenizm gibi) ve devrim fikrini sorunsallaştırır. *Geçmişle Gelecek Arasında*’da (2012b) Platon’la başlayıp Karl Marx’la sona erdiğini kabul ettiği (31) siyasal düşünce geleneğini ele alır. *İnsanlık Durumu*’nda (1994b) modern insanın içine düştüğü yabancılaşma sorununa dünyevî, pratik yaşamı ve doğumsallığı (**natality**) olumlayarak eleştirel ve –her şeye rağmen– optimist bir yaklaşım geliştirir. *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs’te* (2012c) adlı çalışmasında ise Nazi savaş suçlusu Adolf Eichmann’ın yargılanması üzerinden “kötülüğü” “sıradan” bir olguya dönüştüren “akıl tutulması”na odaklanır.

Tüm bu çalışmaların ortak yanı; Arendt’in **doksaya** ve **doksanın** insanî çoğulluğuna dayalı, şiddet karşıtı, özgürlükçü, zorunluluk ve determinist ilerleme fikrini reddeden, müzakereci (söz/konuşma/ikna üzerine kurulu) bir siyaset anlayışıyla Platoncu gelenekle başlayan ve Aydınlanma’yla birlikte giderek materyalist bir çizgiye kayan “mutlak hakikat”i derinlemesine incelemesi ve reddetmesidir. Arendt’in neredeyse tüm çalışmalarında Platon’a yönelik eleştirel göndermeler bulunur. Ancak Arendt dahi Platoncu “mutlak hakikat”le “hesaplaşırken” bazı önemli noktaları göz ardı etmiştir.

Arendt, felsefe ve siyasal düşünce açısından “mutlak hakikat” sorunsalının [hakikat ile siyaset arasındaki çatışma] ilk olarak Parmenides, daha sonra Platon tarafından yorumlandığı şekliyle, **filozof** ve yurttaşın yaşam tarzı arasındaki çelişkiden doğduğunu söyler (Arendt, 2012b: 279). Dolayısıyla Platon söz konusu olduğunda bu kopuş Sokrates’in ölümüyle başlar. Sokrates’in yargılanması ve ölümünün Platon’da yarattığı ümitsizlik, Platon’u Sokratik öğretinin temeli olan iknadan uzaklaştırarak kanaatleri (**doksa**) küçümsemeye ve “hakikat” için mutlak ölçütler aramaya sürükler (Arendt, 2005: 6-8). Arendt’e göre Platon’un kanaat ve “hakikat” arasında kurduğu karşıtlık onun Sokratik öğretiden çıkardığı en anti-Sokratik sonuçtur (2005: 8). Zira Platon kanaati ve çoğulluğu küçümserken ve kanaatleri yok etmeye çalışırken, Sokrates “kanaat”i yok etmeye değil, herkesin

potansiyel olarak sahip olduğu “hakikat”i yani kendi “kanaati içindeki hakikat”i ortaya çıkarmaya çalışmaktadır (2005: 15). Bu çerçevede Sokrates **aporetik**¹ bir felsefî tartışma yöntemi benimserken yani tartışmalarında kesin bir sonuca ulaşmazken, Platon felsefeyi “mutlak hakikat”i vazetmek için kullanmaktadır (Arendt, 2005: 15; Berktaş, 2011: 46-47; 2012: 122-23).

Genel olarak siyaset felsefesi geleneğinde, özel olarak da Arendt’in siyasal düşüncesinde “mutlak hakikat” sorunsalı üzerinden Platon ve Sokrates arasında yapılan bu “radikal” ayırım bu çalışmanın inceleme konusunu oluşturmaktadır. Bu çalışmanın temel savı “mutlak hakikat” düşüncesi bakımından Sokrates ve Platon arasındaki ayırımın amaç ve “öz”e (**idea**, **idea(l)** toplum) değil biçim, yöntem ve araçlara (İdealar Kuramı, mitler, ikna, Sokratik yöntem, Platonik yöntem, “toplama ve bölme” yöntemi, siyasal pratikler, **Akademeia**, realizm vb.) ilişkin olduğudur. Bu savın dayanağı Sokrates’in “mutlak hakikat”in varlığını kabul etmesi, onu bilmiyor görünerek tikel yargıları “çürütmesidir”. Bu çerçevede Sokratik yöntemin (**elenkhos**) de Sokrates’in tikel yargıları ortadan kaldırmak için kullandığı “mutlak hakikat” güdümlü mistik bir araç olduğu öne sürülecektir.

Çalışmada, Sokratik “mutlak hakikat”in Platoncu “mutlak hakikat”le ortaklığı “ikili idealizm” kavramı da kullanılarak, en kesin ve somut haliyle, Sokrates ve Platon’un Sofistlerle ilgili tartışma ve argümanları üzerinden “mutlak hakikat”-rölativizm karşıtlığı çerçevesinde ele alınacaktır. “İkili idealizm”; düşüncenin (**idea**) maddeyi öncelemesi anlamında felsefî idealizm ve düşünceye, ideale (ülkü) pratik bağlılık anlamında ahlâkî idealizm² birlikteliğini ifade etmektedir. İki idealizm türü arasında yapılan **varsayımsal ve sunî** ayırımın nedeni Sokratik-Platoncu “mutlak hakikat”in teorik ve pratik veçheleri arasında tebarüz eden ilişkiyi göstermektir. Bu

¹ **Aporetik** kelimesi Antik Yunanca **aporia** sözcüğünden türetilir. **Aporia**, bir düşünce faaliyetinde çözülmesi güç çelişkiye verilen isimdir (Cevizci, 1999: 67). **Aporetik** ise “düşünce ya da tartışmanın, ortaya çıkan bir problem ya da güçlükten dolayı, sonuçsuz kalma durumu” anlamına gelir. Platon’un gençlik dönem ya da Sokratik diyaloglarına, kesin bir sonuca ulaş(a)mamasından ötürü, **aporetik diyaloglar** da denir (1999: 66).

² Ahlâkî idealizmi “ahlâkçılık”, “ahlâkî değerlere bağlılık” şeklinde anlamamak ve çalışma bağlamında Sokrates’in ahlâkî tümelleriyle karıştırmamak gerekir. Ahlâkî idealizm daha çok gündelik dildeki idealizme karşılık gelir ve kişi ya da grubun inandığı değerler doğrultusunda gösterdiği pratik bağlılığı ifade eder. Bu bağlılık, çalışma özelinde, “siyasal” pratiklere göndermede bulunulacak şekilde kullanılmıştır. Terimin başındaki “ahlâkî” ifadesi bağlılığın niteliğini vurgulamak ve kavramı felsefî idealizmden ayırt etmek için tercih edilmiştir.

açından felsefî idealizmin daha çok teoriye (Sokratik-Platoncu **idealizm**, İdealar Kuramı), ahlâkî idealizmin ise pratiğe (Sokrates ve Platon'un siyasal faaliyetleri) işaret ettiği söylenebilir. İkisi arasında diyalektik ve iç içe geçen bir ilişki olsa da hem bu ilişkinin niteliğini ve Sokrates'ten Platon'a uzanan süreçte gelişim ve dönüşüm çizgisini hem de özel olarak Platon'un yaşlılık döneminde teori ve pratik arasındaki **kısmî** ayrışma ve farklılaşmayı göstermek için bu çalışma bağlamında böyle bir kavramın türetilmesi ve kullanılması gerekli görülmüştür.

Çalışmada “mutlak hakikat”-rölativizm karşıtlığının Sofistler üzerinden ele alınacak olmasının nedeni yalnızca, Sofistlerin Sokrates ve Platon'un öğretilerinin şekillenmesindeki etkisi değil, Sofist düşüncenin özellikle Sokrates ve Platon'un (sonrasında da Aristoteles'in) etkisi nedeniyle daima kötü şöhretle anılması ve geri planda kalmasıdır. Hatta “mutlak hakikat” sorunsalında önemli ölçüde **doksanın** safında yer almasına rağmen, Arendt bile Sofistleri göz ardı etmiş, dahası Sofistlere karşı olumsuz bir tavır takınmış (Arendt, 2014a: 31), ayrıca Sofistlere karşı Sokrates'i savunmuştur (2005: 19).

Kavramsal çerçeveye de bağlı olarak “siyasal”-“siyasal olmayan” şeklinde yapılan ayrım ya da “siyasal” ve “siyasal olmayan” şeklindeki nitelemeler çalışma boyunca sıklıkla kullanılmaktadır. Bu ayrımın temel dayanağı ideal (örneğin Arendtçi anlamda) bir siyaset tanımından çok, Antik Yunan dünyasına özgü reel ve pratik bir siyaset tanımıdır. Buna göre, siyaset “**polis**in yönetimi” ya da “**polise** ilişkin faaliyetler” anlamında anlaşılmalıdır. “Siyasal” (**politikos**) da **polise** ve onun yönetimine ilişkin olanı ifade eder. Bu açıdan “mutlak hakikat”i de “siyasal”-“siyasal olmayan” şeklinde ayıran, onun (“mutlak hakikat”) konusu olan eylem ya da düşüncenin, **polise** veya onun yönetimine ilişkin olup olmamasıdır. Sokratik “mutlak hakikat” bir biçimde **polisi** hedef aldığı için ve o ölçüde “siyasal”dır. Platoncu “mutlak hakikat” doğrudan **polis** düzenine yöneldiği ve onu merkeze aldığı için “siyasal” fakat Platon'un **polisi** ve ‘insan’ı aşan entelektüel ilgisinden dolayı “siyasal olmayan”ı da (Doğa Felsefesi ve Filozofları) içinde barındıran bütüncül bir tasarıdır. Yine de “siyasal” ve “siyasal olmayan” şeklinde yapılan ayrımın da mutlak bir ayrım olmadığını (olamayacağını) unutmamak gerekir. Keza bu, çalışma boyunca da yer yer vurgulanacaktır.

Çalışmada Platon'un Sokratik dönemden başlayarak tüm yapıtları üzerinden, yapıtların dönemsel sınıflandırılmasına bağlı kalınarak yapılacak "yakın okuma" ve tümevarımsal analizlerle "mutlak hakikat" kavramının bağlamsal izleği tetkik ve tahlil edilecektir. Bunu yaparken başta Sofistler olmak üzere, Doğa Filozofları ve yer yer Homeros ve Hesiodos gibi şairlerle kurulan düşünsel ilişki ve karşıtlıklar da kavrama ("mutlak hakikat") yüklenen anlamın entelektüel ve toplumsal unsurları olarak ele alınacaktır. Yine Ksenophon ve Aristoteles gibi, Platon'un dönemdaşı sayılan düşünürler de özellikle Sokratik "mutlak hakikat"ın anlaşılmasında kavramsal analizin ("mutlak hakikat") bir parçası yapılacaktır.

Kavramsal analiz Sokratik-Platoncu "mutlak hakikat"ın düşünsel inşasını sağlayan Sofist rölativizm ve özel olarak Platoncu "mutlak hakikat"ın inşasını sağlayan Doğa Filozoflarının dâhil edildiği "varlık-oluş", "idealizm-materyalizm" tartışmalarıyla ilişkili olarak yapılacaktır. Ayrıca "mutlak hakikat"le ilişkili tüm kavramlar da (adalet, totalitarizm, korporatizm, öjeni vb.) evrensellik ve zamandışılık varsayımıyla değil, kendi bağlamı içinde ele alınacaktır.

Bu çerçevede çalışmanın Cambridge Okulu'ndan Quentin Skinner'ın "toplumsal ve entelektüel matriks" üzerinden bağlam analizine (Skinner, 2002: x-xi) uygun bir yöntem izlediği söylenebilir. Skinner'a göre, fikirler ve kavramlar tarih boyunca sabit kalan bir öze ya da anlama sahip değildir. Bu nedenle bir kavramı inceleyen düşünce tarihçisi onun farklı kullanımlarını dikkate almalıdır (Uslu, 2017: 75-76). Fakat Skinner'ın yaklaşımında toplumsal ve entelektüel "bağlam", kavramların, fikirlerin içinde anlam kazandığı düşünsel, ideolojik, söylemsel, dilsel bağlamın ötesine geçmez. Bu açıdan Skinner maddî yani iktisadî ve sosyal bağlamı büyük ölçüde göz ardı eder (2017: 77; Wood, 2008a: 8-9). Bu çalışmada ise Skinner'ın metodolojisi iktisadî ve sosyal yani kavram ve fikirlerin içinde olduğu maddî bağlam da dikkate alınarak uygulanacaktır.

Çalışmanın birinci bölümünün ilk alt bölümünde, metne bir arka plan oluşturması açısından Sokrates ve Platon'un hayatıyla ilgili önemli noktalar, literatürde "Sokrates problemi" olarak bilinen, Sokrates'in tarihsel ve kurgusal bir şahsiyet olarak temsili sorunu ele alınacaktır. İkinci alt bölümde Sofistlere ilişkin ön yargıların kaynakları, Sofist düşüncenin tarihsel arka planı, Sofistlerden günümüze

ulaşan fragmanlar aracılığıyla Sofist düşüncenin önemi ve Sokrates'in **idea** arayışı üzerinden Sokratik diyaloglarda Sofistlerle kurulan “mutlak hakikat”-rölativizm karşıtlığı incelenecektir. Üçüncü alt bölümde Sokrates'in, çürütme (**elenkhos**) yöntemini nasıl “mutlak hakikat” arayışının bir aracına dönüştürdüğü yöntemin karakteristiklerine de değinilerek ortaya konulacaktır. Dördüncü alt bölümde ise Sokrates'in yargılanması ve ölümü üzerinden Platon'a tevarüs eden ve Platoncu “mutlak hakikat”ın gelişim ve dönüşümünde belirleyici (olacak) olan “ikili idealizm”in doğuşu Sokratik “mutlak hakikat”le ilişkisi bağlamında ele alınacaktır.

İkinci bölümden itibaren ise bir taraftan Sofistlerle kurulan “mutlak hakikat”-rölativizm karşıtlığı üzerinden Sokratik-Platoncu “mutlak hakikat” arasındaki “gözle görülür” sürekliliğe, diğer taraftan ise Platon'un, İdealar Kuramı ve “kuram”la ilişkisi çerçevesinde siyasal teorisi üzerinden Sokratik “mutlak hakikat”i olumlayarak ve kapsayarak aşan kendi bütüncül “mutlak hakikat” sistemini nasıl inşa ettiği üzerinde durulacaktır. Buna göre, ikinci bölümün ilk alt bölümünde geçiş ve olgunluk dönemi diyaloglarında İdealar Kuramının Sokratik temelleri, diyaloglarda “kuram”a dair unsurlar, “kuram”ın kaynağı olarak Sofist rölativizmin reddi ve “kuram” üzerinden “mutlak hakikat”i bütüncül kılacak şekilde “kuram”ın diğer kaynakları (Doğa Filozofları) ve siyasal-işlevsel potansiyeli tahlil edilecektir. İkinci alt bölümde *Devlet*'e giden yolda Atina demokrasisinin tarihsel inşası üzerinden Platon'da demokrasi krizinin nesnel ve öznel boyutlarının analizi yapılacaktır. Üçüncü alt bölümde ise “mutlak hakikat”ın siyasal, “kuram”ın (İdealar Kuramı) siyasal-işlevsel inşası olarak *Devlet* incelenecek ve Popper'in, Platon'un siyasal tasarısı (*Devlet*) karşısındaki yaklaşımı tenkit edilecektir. Bunun ardından “ikili idealizm” kavramı üzerinden geçiş ve olgunluk dönemi yapıtlarının Sokratik dönemle de ilişki kurularak genel bir değerlendirmesi yapılacaktır.

Üçüncü bölüm hem “kuram” hem de Platon'un siyasal teorisi açısından radikal bir revizyon süreci içerir. Bu bölümün ilk alt bölümünde yaşlılık dönem diyaloglarında “kuram”a ilişkin revizyon ve bu revizyon üzerinden “kuram”ın nihaî biçimleri, revizyonun nedenleri ve bunun “kuram”ın “siyasal” ve “siyasal olmayan”la ilişkisine yansımaları, “kuram”ın revize edilmiş biçiminde Platoncu bütüncül “mutlak hakikat”ın Sofist rölativizmin yanında ve yer yer onu da dâhil

ederek Doğa Filozofları özelinde kurduğu idealizm-materyalizm karşıtlığı, yeni bir yöntem olarak “toplama ve bölme” ve Sokrates’in diyaloglardaki konumu literatüre farklı bir yaklaşım getirme iddiasıyla tartışılacaktır. İkinci alt bölümde siyasal teoride **idea**(l)den (**ide**a)ya uygun tasarı) “reel”e ve “reel ideal”e yönelimin başlangıcı olarak *Devlet Adamı*, üçüncü alt bölümde ise “reel” siyasetin açık bir tasarısı olarak *Yasalar* ele alınacaktır. Bu iki alt bölüm “mutlak hakikat”in “siyasal” ve “siyasal olmayan” yönlerindeki kısmî ayrışma, ayrışmanın nedenleri ve bunun “kuram”a yansıyış biçimi, ayrışmanın Platon’un siyasal teorisindeki revizyona etkisi çerçevesinde biçimlenmektedir. Üçüncü alt bölümün ardından (sonunda), yaşlılık döneminin, “ikili idealizm” kavramı üzerinden Sokratik “mutlak hakikat”le de ilişkisine değinilerek bir değerlendirmesi sunulacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

SOKRATİK DÖNEM: “MUTLAK HAKİKAT”IN DOĞUŞU

1.1. Sokrates ve Platon

Sokrates ve Platon üzerine söz söylerken ya da yazarken karşılaşılan en temel sorun “Sokrates problemi”dir. “Sokrates problemi”, M.Ö. 5. yüzyılda yaşamış tarihsel bir kişilik olarak Sokrates’le, Platon ve Ksenophon gibi düşünürlerin yapıtlarında temsil edilen filozof Sokrates’i birbirinden ayırma ve Sokrates’in gerçek kişilik ve öğretisini ortaya koyma problemidir. Problemin kaynağı, esas olarak, Sokrates’in, kişiliğinin ve öğretisinin bir sonucu olarak yazılı bir eser bırakmamış olması, Sokrates’le ilgili bilgilerin onun görüş ve düşüncelerini kendi ilgi ve kavrayışları doğrultusunda yorumlayan ve kendi öğretilerinin bir parçası yapan Platon ve Ksenophon’dan kaynaklanıyor olmasıdır (Cevizci, 1999: 783).

“Problem”e kesin bir çözüm getirmek mümkün olmamışsa da belli kabuller üzerinden kısmî bir çözüm getirilmiştir. Bunda Platon, Ksenophon ve Aristoteles’in yapıtları arasında Sokrates üzerinden yapılan bir karşılaştırma belirleyici olmuştur. İlk olarak, Aristoteles’in *Metafizik*’te İdealar Kuramını Platon’a mal ederek Sokrates ve Platon’un öğretilerini birbirinden ayırması Platon’un yapıtları için bir tasnif olanağı sağlamaktaydı. Buna göre, İdealar Kuramının Platon’un orta dönem çalışmalarında ortaya konulmaya başlandığının kabulü ve Ksenophon’un, başta *Memorabilia* olmak üzere, yapıtlarındaki Sokrates tasviri ile Platon’un erken dönem yapıtlarındaki Sokrates tasvirinin uyuşması sonucu, Platon’un erken dönem diyaloglarındaki Sokrates’in tarihsel Sokrates olduğu yani Sokrates’in gerçek kişiliği ve öğretilerini yansıttığı kabul edilmiştir (Klosko, 2006b: 23-24). Platon’un erken dönem (ya da gençlik dönemi) yapıtları bu bakımdan “Sokratik diyaloglar” şeklinde de tanımlanır. Fakat belirtmek gerekir ki, Platon’un orta ve geç dönem diyaloglarından bazıları da Sokrates’in öğretisi olmasa bile hayatı ve kişiliğiyle ilgili bilgi sağlar. Örneğin, *Şölen* 220a vd.’de Sokrates’in hayatı ve kişiliğiyle ilgili tasvirler bulunur. *Theaitetos*’ta ise Sokrates’in ebe Phainaretos tarafından doğurulduğundan söz edilir (149).

“Sokrates problemi”ne getirilen kısmî çözüm Sokrates ve Platon’un kişiliği ve öğretisi arasında kurulan ve “Giriş”te işaret edilen karşıtlığın da temelini oluşturur. Bu karşıtlıkta Sokratik dönem diyalogların **aporetik** niteliği ve Sokrates’in, *Savunma* ve *Kriton* gibi biyografik nitelik taşıyan yapıtlarda temsil edilen kişiliği belirleyici olmaktadır. Dolayısıyla Sokrates ve Platon arasında “mutlak hakikat” sorunsalı açısından yapılan ayırım da tarihsel bir kişilik olarak Sokrates’le Platon arasında değil, tarihsel Sokrates’i temsil ettiğine inanılan (Platon’un) **Sokratik dönem** yapıtları ile Platon’un öğretisini temsil ettiğine inanılan geçiş, olgunluk ve yaşlılık dönem yapıtları arasındadır. Bu çalışma bu sınıflandırmaya dayanarak, Platon’un Sokrates’i üzerinden Platon ve Sokrates arasında “mutlak hakikat” sorunsalı bağlamında kurulan amaçsal karşıtlığı çürütmeye çalışacaktır. Fakat bunun için öncelikle çalışmaya bir arka plan oluşturması bakımından Sokrates ve Platon’un hayatına ve Platon’un eserlerine dair bazı bilgileri aktararak bu alt bölümü bitirmek yerinde olacaktır.

Sokrates M.Ö. 469 yılında Atina’da doğar; babası heykeltıraş, annesi ebedir (Diogenes Laertios, II 18). Platon ise her ikisi de soylu olan anne ve babadan M.Ö. 427’de Atina’da dünyaya gelir. Diogenes Laertios, Platon’un soyunun anne tarafından Solon’a, baba tarafından Atina’nın son kralı Kodros’a dayandığını söyler. Ayrıca Otuzlar Tiranlığında yer alan Kritias ve Kharmides de Platon’un akrabalarıdır (III 1). Bu bakımdan Sokrates ve Platon arasında sınıfsal bir karşıtlık vardır. Elbette bu, Sokrates ve Platon’un yaşam tarzlarındaki farklılığı ve Platon’un sınıfsal reflekslerinin Sokrates’ten daha güçlü olmasını da açıklar.

Sokrates M.Ö. 399’da devletin inandığı Tanrılara inanmamak, başka Tanrılara inanmak, gençlerin ahlâkını bozmak gibi suçlamalarla ölüme mahkûm edilir (II 40). Bu, Platon’un öğretisini ve düşüncelerini şekillendirecek en önemli olaylardan biridir. Platon, Sokrates’in ölümünün ardından diğer Sokratesçilerle birlikte Atina’dan ayrılarak Megara’ya gider. Sonraki on iki yıl boyunca, içlerinde matematik bilgisini geliştirmesini sağlayacak ve *Devlet*’te savunacağı sınıflar arası iş bölümü ilkesini öğreneceği Mısır da olmak üzere, pek çok yere seyahat eder. Yeniden Atina’ya dönmeden önce son seyahatini ise M.Ö. 387’de İtalya ve Sicilya’ya düzenler. Burada öğretisine büyük etki edecek Pythagorasçılarla tanışır.

Ayrıca hem kuramsal hem de pratik siyasetini şekillendirecek olan Sirakuza tiranı I. Dionysios ve filozof-kral idealine yön verecek olan, I. Dionysios'un kayınbiraderi Dion'la tanışması da aynı yıl olur. Fakat Dionysios'a siyasal konularda tavsiye vermeye kalkışınca Atina'yla savaş halinde olan Aigina'ya sürgün edilir ve burada köle olarak satılır. Dostlarından birinin, fidyesini ödemesi üzerine kölelikten kurtularak aynı yıl Atina'ya döner. Platon'un Sokratik diyaloglar olarak da tanımlanan gençlik dönemi (ya da erken dönem) diyaloglarını Sokrates'in ölümünden Atina dönüşüne kadar olan on iki yıllık dönemde (M.Ö. 399-387) yazdığı kabul edilmektedir. Platon Atina'ya dönüşünün akabinde kuramsal çalışmalarını ve siyasal faaliyetlerini yürüteceği **Akademeia**'yı kurar. Ancak Sicilya'yla ilgili fikirlerinden de vazgeçmez. I. Dionysios'un M.Ö. 367'de ölümü üzerine, ilki Dion'un çağrısıyla olmak üzere, filozof-kral idealini II. Dionysios üzerinden gerçekleştirmek için Sicilya'ya iki ayrı seyahat düzenler. Fakat her iki seyahat de başarısızlıkla sonuçlanır. Platon bundan sonra benzer bir girişimde bulunmaz. Platon'un son seyahatini yaptığı ve Dion'un sürgünde olduğu M.Ö. 361'den dört yıl sonra Dion Sirakuza'ya yeniden döner ve Dionysios'u Sirakuza'dan sürer. M.Ö. 353'te ise bir suikast sonucu öldürülür. Platon, Dion'un öldürülmesinin ardından Dion'un dostlarına ve akrabalarına ithafen yazdığı ve (Platon'un) siyasal düşüncesindeki değişimle ilgili fikirler de veren *Yedinci Mektup*'u kaleme alır (Cevizci, 2015: 11-12; Diogenes Laertios, III 6, 18-20; Robinson ve Denniston, 1999: 1-2).

Platon, öldüğü M.Ö. 347 yılına kadar yapıtlar kaleme almaya devam etmiştir. Platon'un yapıtlarıyla ilgili farklı sınıflandırmalar vardır. Bu sınıflandırmalar genel olarak gençlik, olgunluk, yaşlılık şeklinde üçlü veya bunlara gençlik ve olgunluk arasında geçiş döneminin de eklenmesiyle dördümlü olsa da (Bkz. Arslan, 2006b: 193-94) dönemlere yerleştirilen yapıtlar arasında da farklılık olmaktadır. Bu çalışmada kabul edilen sınıflandırma şu şekildedir:

I) Gençlik dönemi diyalogları ya da Sokratik diyaloglar: *Sokrates'in Savunması*, *Kriton*, *Euthyphron*, *Lakhes*, *İon*, *Protagoras*, *Kharmides*, *Gorgias*, *Küçük Hippias*, *Büyük Hippias*, *Lysis*.

II) Geçiş dönemi diyalogları: *Menon*, *Phaidon*.

III) Olgunluk dönemi diyalogları: *Devlet, Şölen, Phaidros, Euthydemos, Meneksenos, Kratylos*.

IV) Yaşlılık dönemi diyalogları: *Parmenides, Theaitetos, Sofist, Devlet Adamı, Timaios, Kritias, Philebos, Yasalar, Mektuplar*.

1.2. Sofistlerle Tartışmalar

Sofistler yüzyıllardır tek taraflı ve olumsuz yargılara maruz kalmış ve çağdaşlarıyla kıyaslandığında daima geri plana itilmişlerdir. Bunda, Sofistlerin görüşlerine ilişkin genel ve “objektif” bir fikir sahibi olmamızı sağlayan, bir Sofist tarafından yazıldığı düşünülmese de rağmen yazarı bilinmeyen *Dissoi Logoi* adlı metin dışında Sofistlerden günümüze ulaşan neredeyse hiçbir yapıtın bulunmaması ve Sofistlere ilişkin bilgilerin neredeyse tümünün Sofistlere muhalif **filozoflar** tarafından kaleme alınmış olması etkilidir (Şar, 2017b: 7). Bu **filozoflar** Sokrates ve Platon başta olmak üzere, Aristoteles, Ksenophon, Aristophanes, Diogenes Laertios ve Sextus Empiricus’tur.

Sofist sözcüğü, Antik Yunanca **sophia** ve **sophos**’tan türeyen **sophistes** sözcüğünden gelir. **Sophia** bilgelik, sanatkârlık, ustalık; **sophos** bilge; **sophistes** ise “bir sanatın ustası” anlamına gelir. **Sophistes** ayrıca ozanlar, şairler ve müzisyenler için de kullanılır (Peters, 2004: 341-42). **Sophistes**’in bu kullanımı Sofist öncesi döneme işaret eder. Bu çerçevede en geniş anlamıyla **sophistes**; Homeros ve Hesiodos’u kapsayan şairleri, müzisyen ve **Rhapsodları**, kâhinleri, “Yedi Bilgeler”i, Sokrates öncesi filozofları, beceri sahiplerini ve bilge bir kişiye benzeyenleri tanımlayacak şekilde olumlu anlamlarda kullanılmaktadır (Şar, 2017b: 118). Ancak Sofistlerle birlikte **sophistes** kavramı anlam dönüşümüne uğrayarak “safsatıcı”, “mugalatacı”, “sahtekâr”, “şarlatan” gibi ifadeler karşılık olacak biçimde kullanılmaya başlanmıştır (Peters, 2004: 342). Sofistlik terimi ise “Belli bir doğruya ulaşmak için değil de, tartışmış olmak için tartışma tavrı; aldatmayı, ikna etmeyi, sözün etkisiyle inandırmayı hedefleyen akıl yürütme tarzı; maddî çıkar sağlamak amacıyla kandırma faaliyeti” olarak tanımlanmaktadır (Cevizci, 1999: 781). Bu anlam dönüşümünün nedeni yukarıda ismi zikredilen **filozofların** Sofistlere ilişkin görüşleri ve onları tanımlama biçimleridir:

Platon, *Sofist* diyalogunda Sofistliği şöyle tanımlar: “Sofistlik mal kazanma sanatında, avda, canlı kara hayvanı, evcil hayvan, insan, tek insan avında eğitim görünümü altında parayla yapılan takastan oluşan çıkarıcılık ve zengin ve asil çocuklarının peşinden koşturmasıdır” (223b). Aynı metinde başka yerlerde ise Sofistler için “bilgi satıcıları” (224b), “erdem dersleri satan tüccarlar” (224d), “gençlerin peşinden koşan bir avcı” (231d), “sihirbaz ve taklitçi” (235a), “bilen değil taklit eden” (267e) ifadeleri kullanılmaktadır. *Menon* diyalogunda Sofistlerin, onlara yaklaşanlar için vebadan, afetten başka bir şey olmadığı ve gençlerin ahlâkını bozdukları (Platon, 91c); *Devlet*’te, Sofistlerin öğrettiği şeyin sahte bilim olduğu (493a), sözle yola getiremediklerini mallarına el koyup öldürdükleri (492d); *Protagoras*’ta ise Sofistlerin, ruhun beslenmesi için gereken ürünleri satan tüccarlar” oldukları ifade edilir (313).

Aristoteles, Sofistik’i “görünüşte felsefe, sahte felsefe” (*Metafizik*, 1004b 25-30), Sofist Protagoras’ın verdiği eğitimi sahtekârlık olarak tanımlar (*Retorik*, 1402 a25-30). Ksenophon Sofistleri bilgeliği para karşılığı satmaları nedeniyle “fahişelere” benzettir (*Memorabilia*, I.6.13). Diogenes Laertios, Sofist Protagoras’ın “safsatılar” öğrettiğini söyler (IX 52). Aristophanes’in *Bulutlar* (2010) komedyası ise Sofist öğretiyi karşı alaycı bir yergidir.

Sözü edilen **filozofların** Sofistlere karşı yaklaşımlarının temelinde “sofizm” ve “felsefe” arasındaki anlam karşıtlığı yatmaktadır. “Felsefe”nin Antik Yunanca karşılığı olan **philosophia** “sevmek” anlamına gelen **phileo** ve “bilgelik”, “bilgi” anlamına gelen **sophia** kelimelerinin birleşiminden müteşekkil olup “bilgelik sevgisi” anlamına gelir. Platon’un öğrencisi Herakleides Pontikos’un söylediğine göre, terimi ilk kez Pythagoras kullanmış ve kendisini filozof (**philosophos**) olarak tanımlamıştır. Pythagoras’ın, **sophos** (bilge) değil de **philosophos** tercih etmesinin nedeni “**sophos**”un yalnızca Tanrılara yakışmasıdır. Buna göre, insana ancak **philosophos** terimi yakışır ve onun faaliyeti sadece bilgeliği sevmek, onun peşinde koşmak (**philosophia**) olabilir (Gökberk, 2012: 12). Bu yaklaşımı doğrudan Platon’un *Phaidros* diyalogunda da görmek mümkündür:

“Bana öyle geliyor ki Phaidros, bilge demek aşırıya kaçmak olur ve zaten bu unvan ancak tanrı için uygundur. Onlara en yakışır unvan filozof ya da benzer bir ad olsa gerek” (278d).

Sofizm-felsefe karşıtlığı Ksenophon ve Aristoteles’te de görülür. Ksenophon Sofistlerin kandırmak için konuştuklarını ve kendi kazançları için yazdıklarını fakat gerçekten “bilge” olmadıkları için kimseye faydaları olmadığını, Sofistlerin sanatlarından uzak durmak gerektiğini ancak filozofların düşüncelerine leke sürmemek gerektiğini söyler (akt. Barnes, 2005: 353). Aristoteles de Sofistlerin kanıtlarının ilineksel olanla, Sofistik’in ise var olmayanla ilgilendiğini (*Metafizik*, 1026b 10-15), varlığın kendisiyle uğraşmanın yalnızca **filozof** olduğunu söyler (1061b 10-15). Platon’da bu karşılaştırma daha mistik ve dinsel bir görünüm kazanır:

“Sofist, evinde gibi olduğu ve ustalığını hissettiği yokluğun karanlığına sığınır. Elimizden kurtulmasının nedeni bulunduğu yerin karanlığı... Filozof ise durmadan varlık üzerine düşünür ve bu alanda parlayan ışık nedeniyle onu görmek zor değildir. Çünkü sıradan ruhun gözleri ilahi olana bakacak güçte değildir” (*Sofist*, 254a-b).

Buraya kadar genel olarak, Sofizm-felsefe ve Sofist-filozof karşıtlığının Sofistlerle, başta Sokrates-Platon olmak üzere Sofistlere bilgi ve ahlâk anlayışı bakımından muhalif **filozoflar** arasındaki ayrışmanın sonucu olduğunu söylemek mümkündür. Bu ayrışmanın “mutlak hakikat”-rölativizm karşıtlığı çerçevesinde “siyasal” bir nitelik kazanmasını anlamak içinse öncelikle, Sofistlerin ortaya çıktığı tarihsel koşullar, bu tarihsel koşullar içinde Sofistlerin yeri ve önemi, Sofistlerin düşünsel yaklaşımları; daha sonra ise Sokrates-Platon’un Sofistlerle tartışarak “mutlak hakikat”i inşa girişimleri incelenecektir.

Antik Yunanistan etrafı denizlerle çevrili, dağlık ve bölgelerin yüksek dağlarla birbirinden ayrıldığı bir coğrafyadır. Geniş vadilerin bulunmaması nedeniyle toprağın ancak çok küçük bir kısmının tarıma elverişli olduğu ülkede kıyılar uzun, girintili çıkıntılı ve denizciliğe elverişli derin koylara sahiptir. Bu coğrafi yapı, yoksul bir tarım ülkesi olan Yunanistan’ı tarımın yanı sıra zamanla ticaret ve denizcilikle uğraşmaya da zorlamıştır (Arslan, 2006a: 49-50). Ticaret ve denizciliğin

başlamasıyla birlikte Yunanlar M. Ö. 9. yüzyıldan itibaren uzak bölgelere açılmaya başladılar. M.Ö. 8. yüzyıla gelindiğinde ise yalnızca bütün Akdeniz bölgesine açıldılar. Yüzyıl sonlarına doğru Fenike ticaret ağının zayıflamasıyla birlikte ekonomik üstünlük Yunanlara geçti. Ticaretin ve ekonomik refahın gelişmeye başlamasıyla kent devletleri (**polis**) biçiminde örgütlenen Yunanlar kültürel ve sınıfsal bir gelişmeye de tanık olmaya başladılar. M.Ö. 9. yüzyılda Fenikelilerden yazıyı öğrenip alfabeyi aldılar. Lidyalıların M.Ö. 8. yüzyılın sonlarına doğru parayı kullanmasının ardından para kısa sürede Yunanistan'a da geçti. Para ekonomisinin başlamasıyla tüccarlardan, sanayicilerden ve zanaatkârlardan mürekkep yeni bir orta sınıf ortaya çıktı (2006a: 54-55). Zamanla gittikçe güçlenip gelişen bu yeni sınıfla toprak soylular arasında yaşanan şiddetli mücadeleler sonucunda demokrasi (**demokratia**) denen yeni bir yönetim biçimi kuruldu. Bu yeni yönetim biçimi tahmin edileceği gibi siyasî, hukukî, idarî, ahlâkî ve kültürel yapıda önemli değişikliklere yol açtı (Arslan, 2006b: 6-7).

Antik Yunan **polis**lerinde yaşanan ekonomik canlanmanın yol açtığı sermaye birikimi, yoğun ve ucuz emeğe gereksinimi artırdığından **polis**lerdeki köle nüfusu önemli ölçüde arttı. Bu artış **polis**lerin toplumsal, kültürel ve politik yaşamını tümüyle etkiledi. Kölelerin çalışması yurttaşlar (**polites**) için boş zaman (**skhole**) anlamına geliyordu. Böylece yurttaşlar **polis** içindeki tartışma etkinliklerine katılabiliyordu. Ancak demokrasi bakımından en katılımcı örneği Atina **polisi** sergilemekteydi. Atina, yurttaşlarına kamusal/siyasal alanda görüşlerini doğrudan (aracısız) ifade edebilecekleri bir demokrasi örneği sunmaktaydı. Yurttaşlar mecliste, **agorada**¹, **gymnasionda**² düşüncelerini “söz” aracılığıyla serbestçe ifade edebilmekteydi. Hem ekonomik canlılığın hem de siyasal özgürlüğün geliştiği böyle bir ortamda entelektüel faaliyetlerin artması da oldukça doğaldı. Özellikle Atina **polisi metoikos** olarak tanımlanan çok sayıda yabancıların kente göçüne sahne oldu. **Metoikoslar** yurttaşlık haklarına sahip olmasalar da özgür kişilerdi; çoğunlukla ticaret ve zanaatla uğraşıyorlardı. Kendilerini Sofist olarak tanımlayan düşünürlerin çoğu da **metoikostu** (Şar, 2017b: 16-17).

¹ Yunan **polis**lerinde **polis**in siyasî, ticarî, dinî faaliyetlerinin gerçekleştiği yer, kamusal alan.

² Antik Yunanistan'da spor ve beden eğitimi faaliyetlerinin gerçekleştiği alan.

Antik Yunan demokrasisi kadınları ve köleleri yurttaşlıktan dışlamasına karşın modern demokratik sistemlere kıyasla daha katılımcıydı. Yargıçlar ve yöneticiler kurayla seçilir ve kısa bir süre için görevde kalırlardı. Her davaya çok sayıda yargıç bakardı. Davacı ve davalı, avukatlarla temsil edilmez, yargı karşısına doğrudan çıkardı. Ancak yargıçlar meslekî bilgiye sahip olmadıkları için sıradan yurttaşın ön yargısını taşıyabiliyorlardı. Dolayısıyla yargı karşısına aracısız çıkan kişi jüriyi tek başına ikna etmek zorundaydı (Russell, 1994: 186).

Mahkemelerin yanı sıra meclislerde, **agorada**, **gymnasion**da da “ikna” önemli bir nitelik taşıyordu. Yurttaşın **polis** içindeki başarısı ve saygınlığı ikna kabiliyetine bağlıydı. Kamusal yaşam bütünüyle “söz”ün (**logos**) gücü üzerine kuruluydu (Şar, 2017b: 38). Dolayısıyla güzel ve etkili konuşmakla (**rhethorike**) siyaset ve yurttaşlık neredeyse aynı anlama gelmekteydi. Zira kamusal alanda, söylenilen şeyden çok, onun söyleniş biçimi önem taşıyordu. Bu durumda başarılı bir siyasetçi ve yurttaş olmak isteyen kişi öncelikle iyi bir **rhethor** (hatip) olmalı yani **rhethorikeyi** öğrenmeliydi. Onu öğretecek kişiler de Sofistlerdi (Ağaoğulları, 2012: 68).

Sofistler açıkça yeni bir düzen olan demokrasinin ürünüydü. Demokrasi yurttaşların ekonomik refahındaki artışa dayanan ve siyasal katılım gerektiren bir düzendi. Böyle bir düzenin bilgi ve ahlâk anlayışı pratik ve rölativistti. Bunun doğrudan yansımasını ise yeni eğitim sisteminde görmek mümkündü. Yeni düzenin dayandığı eğitim anlayışı, “Başarılı yurttaş nasıl yetişir?” sorusuna odaklanıyordu. Bu soruya cevabı ise demokratik düzenin öğretmenleri olan Sofistler vermekteydi. Sofistler kent kent gezerek yurttaşlık için gerekli pratik bilgi ve erdemi öğretiyorlardı. Bunun karşılığında ise ücret alıyorlardı (Gökberk, 2012: 39).

Aslında Sofistler yalnızca “başarılı” bir yurttaş ya da **polis** için gerekli olan erdemlerin ve mükemmeliyetin ne olduğu sorusuna değil bilgeliğin ne olduğu sorusuna da yanıt vermeye çalışıyorlardı. Bu, aynı zamanda onların kendini tanımlama biçimine işaret ediyordu. Sofist (**sophistes**) kelimesi kendi sanatında uzman olan kişileri tanımlamanın yanı sıra “bilge” (**sophos**) kelimesiyle de yakın bir bağ içindeydi (Curd, 2011: 144). Sofistlerin “Bilgelik nedir?” sorusuna vermeye çalıştıkları cevap onların pratik faaliyetlerine yani uzmanlık alanları olan retoriğe ve insana ilişkin bilgi ve ahlâk anlayışlarına dayanıyordu. Ancak bilginin ve bilgeliğin

konusunun insan ve insanî işler olması oldukça yeniydi. Bu, doğrudan Sofistlerin içinden çıktığı demokratik düzenin bir getirisiydi. Zira Sofistlerden önceki düşünürlerin ilgi odağı insan değil, varlık, oluş, doğa ve hareketti. Bu nedenle Sofistler demokratik düzenin yarattığı ve bu düzeni temsil eden düşünürlerdi (Arslan, 2006b: 9-10). Keza Platon da Sofistlerle demokrasi arasında bir bağ kurmaktadır. Bunun nedeni, demokrasinin bilginin para karşılığı satılabileceği bir düzen olmasıdır. Demokrasi aynı zamanda bilginin göreliliğine ve bu göreliliğe uygun olarak iknaya (kandırma) dayalı bir düzendi. Bu düzende iknanın başlıca aracı retorikti. Oysa monarşi ve aristokraside retoriğe ihtiyaç yoktu çünkü ikna edilmesi gereken bir kalabalık yoktu. Dolayısıyla Sofistler ancak bir demokrasi içinde mevcut ve gerekli olabilirdi (McClelland, 2005: 14).

Sofistler birbirinden farklı hatta yer yer birbirine zıt görüşleri savunmuşlardır. Bu açıdan belli görüşleri olan bir felsefe okulu oluşturmazlar. Düşünsel anlamda en genel ortak noktaları insanı merkeze almaları ve bir okula bağlı olmamalarıdır (Şenel, 1995: 130). Sofistlerin çoğu profesyonel öğretmen ve retorikçidir. Ayrıca bazı Atinalı politikacılar da Sofist olarak tanınmıştır. Tüm bu farklılıklara rağmen onları aynı isimle tanımlamamızı sağlayan bazı ortak bakış açılarına sahiplerdir (Curd, 2011: 144). İlk olarak Sofistlerin öğretileri teorik değil tamamen pratik bir nitelik taşımaktadır. İkinci olarak Sofistler mutlak bilginin varlığına duyulan ortak bir kuşkuculuğu paylaşmaktadırlar. Üçüncü olarak Sofistler bilginin kaynağına algıları yerleştirmişlerdir. Ancak ortak bir algının varlığını reddetmişlerdir. Dördüncü olarak duyular aracılığıyla algılanabilen gerçeklik hariç, algılanamayan bir gerçekliğin varlığına karşı çıkmışlardır. Buradan hareketle Sofistlerin bilgi anlayışının rölativist olduğu söylenebilir. Beşinci olarak Sofistler toplumun ve devletin doğal değil insan iradesinin ürünü, yapay bir kurum olduğunu yani bir sözleşmeyle kurulduğunu öne sürmüşlerdir. Altıncı olarak yasaların ve ahlâkın Tanrısal kökenli olduğu görüşüne karşı çıkmışlardır; yasalar da ahlâk da insan eseridir. Son olarak da erdemin doğuştan geldiğini reddetmişler, öğretilerle olduğunu savunmuşlardır (Cevizci, 1999: 781).

Sofistler arasında en tanınmış Abderalı Protagoras'tır. Protagoras'a göre insan her şeyin ölçüsüdür; var olanların var olduklarının, var olmayanların var

olmadıklarının. Protagoras ayrıca her konuda birbirine karşıt iki savın savunulabileceğini ileri sürmüştür (Diogenes Laertios, IX 50-51). Tanrılar konusunda ise agnostiktir Protagoras: “Tanrılarla ilgili olarak ne var olduklarını söyleyebilirim ne de var olmadıklarını; çünkü bunu bilmeyi engelleyen çok şey var: belirsizlik ve insan yaşamının kısa oluşu.” Diogenes Laertios’un aktardığına göre, Protagoras Tanrılar üzerine bu yaklaşımından dolayı Atina’dan kovulmuş, kitapları toplatılıp **agorada** yakılmıştır (IX 51). Diogenes Laertios ayrıca Protagoras’ın Sokrates’e özgü olarak tanımlanan yöntemi ilk kullanan ve fiilleri zamanlarına göre ayıran ilk kişi olduğunu söyler (XI 52-53). Aristoteles de Protagoras’ın adları erkek, dişi ve cansız diye ayırdığına işaret eder (*Retorik*, 1407b 5-10). Protagoras eğitimin önemini de vurgulamış, eğitimin erken yaşta başlaması gerektiğini söylemiştir (Curd, 2011: 145-46; Kranz, 1984: 194). Protagoras’la ilgili bir anekdota göre ise, Protagoras öğrencilerine verdiği dersin ücretini öğrencileri ilk davalarını kazanana kadar talep etmez. Protagoras bir gün kendisine ders ücretini henüz ödememiş olan öğrencisi Eathlos’u mahkemeye verir. Eathlos henüz bir dava kazanmamış olduğunu öne sürer. Protagoras ise, davayı kendisi (Protagoras) kazanırsa (davayı kazanmış olduğu için) ücreti doğal olarak ondan (Eathlos’tan) alacağını; o (Eathlos) kazanırsa (ilk davasını kazanmış olduğu için) yine ücreti ondan alacağını söyler (Barnes, 2005: 353).

Sextus Empiricus Protagoras’ın “İnsan her şeyin ölçüsüdür” görüşüne atıf yaparak onun göreliliği temel aldığını belirtir; bu göreliliğin maddî şeylerdeki değişime bağlı olarak “ölçüt”ün reddine dayandığını söyler ancak onun akış ve madde tözü hakkında kesin yargıya vardığını öne sürerek dogmatik düşündüğü sonucuna ulaşır (*Phyrrhonculuğun Ana Hatları*, I, 216-219). Sextus Empiricus’un atıf yaptığı bir yoruma göre ise Protagoras, “mutlak hakikat”in sınanması ve “hakikat” ile yanlış arasındaki ayrımın ayırt edilmesi anlamına geleceği için insan ve algı dışında bir ölçüt kabul etmemektedir (*Mantıkçılara Karşı*, I, 64). Sextus Empiricus ayrıca Protagoras’ın Tanrılarla ilgili görüşünden dolayı ölüm cezasına çarptırıldığını, kaçarak cezadan kurtulduğunu ve bir deniz kazasında öldüğünü aktarır (*Fizikçilere Karşı*, I, 55-56).

Protagoras Atinalı devlet adamı ve Atina demokrasisinin lideri Perikles'in dostudur (Ağaoğulları, 2012: 75). Perikles devlet adamı kimliğinin yanı sıra Sofistlerle, filozoflarla, şairlerle kurduğu yakın ilişkiyle de tanınır (Şar, 2017b: 32). Protagoras M.Ö. 443'te, Sicilya'ya koloni kurmak üzere gönderilen bir heyette Perikles tarafından görevlendirilmiştir. Bu görevlendirme Perikles'in Protagoras'a verdiği önemi göstermek bakımından önemlidir (Arslan, 2006b: 26). Genel anlamda ise hem Protagoras'ı hem de diğer Sofistleri var eden ve onlara ünlerini kazandıran, Perikles Atina'sının entelektüel ortamıdır (Cassin, 2003: 811; Waterfield, 2000: 205).

Leontinili Gorgias da Protagoras'la birlikte, anılmaya değer Sofistlerdendir. Gorgias varlıkla ilgili üç temel sav öne sürmüştür: Birincisi, "Hiçbir şey var değildir"; ikincisi, "Bir şey varsa bile insan tarafından kavranamaz"; üçüncüsü, "Kavranabilir bir şey varsa bile güvenli bir biçimde bir başkasına bildirilemez ve açıklanamaz" (*Mantıkçılara Karşı*, I, 65). Gorgias böylece Protagoras'ın görüşlerini varlığın tümünden reddine yani nihilizme kadar götürmektedir. Ancak Gorgias'ın bu çıkarımının Parmenides'in değişimi ve oluşu reddeden monist varlık öğretisine, yine Parmenides'in akıl yürütmesiyle bir cevap olduğu da öne sürülmektedir (Cassin, 2003: 811; Waterfield, 2000: 223).

Gorgias'ın ardından önemli bir Sofist düşünür de Keoslu Prodikos'tur. Prodikos'a göre, "Eskiler, Güneş'i ve Ay'ı, nehirleri, pınarları ve genel olarak hayatımız için yararlı olan tüm şeyleri, onlardan fayda sağladıkları için, Tanrı olarak kabul ediyorlardı; tıpkı Mısırlıların Nil [Nehri'ne] tapınmaları gibi." Prodikos, ekmeğin Demeter,³ şarabın Dionysos,⁴ suyun Poseidon⁵ ve ateşin Hephaistos⁶ olarak takdis edilmesinin nedeninin yine insana sağladığı yarar olduğunu söyler (Sextus Empiricus, *Fizikçilere Karşı*, I, 18-19). Platon'un aktarımına göre Prodikos resmî görevli olarak sık sık başka yerlere gitmiş, en sonunda ise Keos'tan Atina'ya elçi olarak atanmıştır. Ayrıca yaptığı konuşmalarla büyük üne kavuşmuş ve gençlere

³ Ekinleri ve özellikle buğdayı simgeleyen Tanrıça. Bkz. Erhat, 2015: 85-86.

⁴ Şarap Tanrısı. Bkz. 2015: 91-96.

⁵ Denizi simgeleyen Tanrı. Bkz. 2015: 251-52.

⁶ Sanatı ve işçiliği simgeleyen Tanrı. Bkz. 2015: 134-35.

dersler vererek çok para kazanmıştır (Platon, *Büyük Hippias*, 282c). Prodikos aynı zamanda ilk sözlük yazarı olarak tanınmıştır (Dürüşken, 2014: 139).

Bundan sonraki Sofist düşünürlerin ortak noktası düşüncelerini doğa (**physis**) - yasa (**nomos**) karşıtlığı üzerine kurmalarıdır. Buna göre; yasa, ahlâk, devlet, gelenek doğayla ve doğa yasasıyla karşıtlık içinde olan insan yapımı kurumlardır. Dolayısıyla toplum bir çeşit sözleşme üzerine kurulmuştur. Ancak bu çıkarım bazı Sofist düşünürler için eşitsizliğin meşrulaştırılması için kullanılırken bazıları içinse eşitlik ve özgürlüğün kaynağı olarak görülmüştür. Bunlardan Elisli Hippias'a göre insanlar doğa bakımından birbirine benzer ve birbiriyle akrabadır. İnsanların tiranı olan doğa yasası bile onların bir arada yaşamasını istemektedir (Platon, *Protagoras*, 337). Antiphon'a göre ise doğadan herkes her şeyde aynı olarak yaratılmıştır. Helen-barbar ayrımı doğaya karşı insanî bir yaratıdır (Kranz, 1984: 200). Buradan doğadan herkesin eşit olduğu, barbar-Helen ayrımına dayalı eşitsizliğin insan yapımı yasaların (**nomoi**) ürünü olduğu sonucu çıkarılabilir. Alkidamas bu eşitlik anlayışını daha ileri götürerek Tanrı'nın herkesi özgür kıldığını; kimseyi köle yaratmadığını söyler (Kranz, 1984: 201).

Antiphon, bir kimsenin yurttaşı bulunduğu devletin kanunlarına boyun eğmesinin adalete uygun olduğunu vurgular. Ancak bir kimse tanıklar bulunduğu zaman yasalara göre davranır, tanıklar olmadığı zaman doğanın buyruklarına göre hareket ederse adaleti kendisi için en yararlı şekilde kullanmış olur çünkü kanunların buyrukları keyfidir ve sözleşme ile kararlaştırılmıştır, doğanın buyrukları ise zorunludur. Kanunların buyruklarını ihlal eden kimse bu ihlale tanık olan bir şahit yoksa cezadan ve utançtan kurtulmuş olur ancak doğanın buyruklarını çiğneyen kimse ortada bir şahit olmasa dahi büyük bir kötülük işlemiş ve kurguya değil gerçeğe göre zarar görmüştür. Bunun nedeni kanuna göre haklı olan şeylerin doğaya göre karşıtlık halinde olmasıdır (Curd, 2011: 155-56). Antiphon burada açıkça, yasaların ve elbette devletin sözleşmeyle kurulmuş olduğuna işaret eder. Antiphon'un doğa-yasa karşıtlığı çerçevesinde insanî kurgu olarak adalete yaklaşımı ise pragmatiktir.

Kallikles yasaların zayıf olan çoğunluk tarafından yapıldığını ileri sürer. Bunun nedeni çoğunluğun güçlü ve daha fazla kazanabilecek durumda olan azınlığı korkutmak ve böylece daha fazla güçlenmelerini engellemek istemesidir. Çoğunluk

bundan dolayı yasaları kendi çıkarına göre düzenler; yerine göre över, yerine göre de kötüler; güçlülerle eşit düzeyde olmak için yasalar aracılığıyla zenginliğin kötü ve adaletsiz olduğunu öne sürer (Platon, *Gorgias*, 483a-b). Kalkedonlu Thrasymakhos ise Kallikles'in bu görüşünü daha ileri götürerek adaletin/doğruluğun güçlüünün işine gelen olduğunu savunur (Platon, *Devlet*, 338c).

Üzerinde durulması gereken son Sofist Kritias'tır. Kritias Atina demokrasisini yıkıma sürükleyen Peloponnesos Savaşı (M.Ö. 431-404) sonunda kurulan Sparta destekli Otuzlar Tiranlığı yönetiminde yer almıştır, ayrıca Platon'un akrabasıdır. Kritias da yukarıda mezkûr Sofistler gibi doğa-yasa karşıtlığı üzerine kurulu bir yaklaşım öne sürmüştür. Buna göre, insanların hayatı bir zamanlar tıpkı hayvanlarınkı gibi düzensizlik içindeydi; iyiler ödüllendirilmiyor, kötüler cezalandırılmıyordu. Zaman içinde insanlar adaleti sağlamak için yasalar koydular. Ancak gizlice suç işlemeye, kötülük yapmaya da devam ettiler. Bunun üzerine kurnaz bir insan, insanları gizlice kötülük yapmaktan alıkoymak için Tanrı korkusunu yarattı; insanlara gizlice yapılsa dahi her şeyi gören, bilen, duyan Tanrıların varlığından bahsetti. Böylece insanlar arasına Tanrı korkusunu saldı ve kanunsuzluk kanunla ortadan kaldırılmış oldu. Bu olay Tanrılar soyunun varlığına inancın da başlangıcı oldu (Sextus Empiricus, *Fizikçilere Karşı*, I, 54). Kritias'ın bu görüşleri bir taraftan diğer Sofistlerin doğa-yasa karşıtlığını ve sözleşmecî yaklaşımını sürdürürken diğer taraftan Tanrılara ilişkin yaklaşımıyla onun çok ötesine geçer. Tanrıların varlığına ilişkin Protagoras agnostik, Gorgias nihilist, Prodikos pragmatist ve sensüalist (duyumcu) bir tutum izlerken Kritias açıkça ateist bir tutum sergiler. Üstelik bunu din-siyaset ilişkisi çerçevesinde yaparak yaklaşımını “siyasal” olan üzerine kurar.

Sokratik diyalogları incelemeye geçmeden önce son olarak Sofist düşüncenin tipik temsili olarak düşünülebilecek ve Sofist düşünce üzerine genel bir özet olan *Dissoi Logoi* metnine bakmak faydalı olacaktır. *Dissoi Logoi* ilk olarak 1570 yılında Henricus Stephanus tarafından **Dialekseis** (tartışma) ismiyle yayımlanan (Şar, 2017a: 12, 14), yazarı bilinmeyen bir metindir. **Dissoi Logoi** “çelişen argümanlar”, “çifte ifade”, “çifte açıklama” anlamlarına gelmektedir (2017a: 18). Metin özellikle Protagoras'ın hem “İnsan her şeyin ölçüsüdür” hem de “bir konuda birbirine karşıt

iki savın öne sürülebileceği” görüşleriyle uyum içindedir (2017a: 23). Metnin içeriği de bu minvalde iyi-kötü, doğru-yanlış, güzel-çirkin vb. üzerine birbirine karşıt savların incelendiği tartışmalardan oluşur. Tüm bölümler aynı üslup ve yöntemde ilerlediğinden metinden birkaç alıntı yapmak yeterli olacaktır:

“...Hastalık hastalananlar için kötü bir şeyken doktorlar için ise iyidir. Ölüm ölenler için kötü bir şeyken ölü kaldırıncılar ve mezar kazıncılar için iyidir” (*Dissoi Logoi* I.3.).

“Arkadaşları ve yurttaşları öldürmek çirkindir, düşmanları öldürmek ise güzeldir” (*Dissoi Logoi* II.8.).

“Aynı insanlar yaşıyor ve yaşamıyor, aynı şeyler vardır ve yoktur. Çünkü burada olan Libya’da değildir, elbette Libya’da olan Kıbrıs’ta değildir... Bundan dolayı şeyler hem vardır hem yoktur” (*Dissoi Logoi* V.5.).

“Eğer biri sözcükleri öğrendiğimize inanmıyorsa, aksine bilgiyle doğduğumuza inanıyorsa, bir çocuğu Perses’e gönderirse ve çocuk orada Yunanistan’ın sesini işitmeden yetiştirilirse Persçe konuşacaktır. Eğer biri oradan buraya bir çocuğu getirirse, çocuk Yunanca konuşacaktır” (*Dissoi Logoi* VI.12.).

“Bundan başka bunun [kura yönteminin] iyi ve çok demokratik [halkın sevdiği] olduğunu söylüyorlar. Ben ise hiç de demokratik olduğunu düşünmüyorum. Çünkü kentlerde halktan nefret eden insanlar var, eğer kura bunlara rastlarsa halkı mahveder” (*Dissoi Logoi* VII.5.).

Dissoi Logoi metninden de anlaşılacağı üzere Sofistlerin öne sürdükleri görüşler pragmatik, duyumcu, kuşkucu ve rölativisttir. Elbette bu niteliklerden özellikle son üçünü **belli ölçüde** Sofistlerden önceki bazı düşünürlerde de görmek mümkündür. Bilhassa Herakleitos’un bu bakımdan Sofistleri etkilediği düşünülebilir. Ancak Herakleitos’un⁷ ve diğer düşünürlerin öğretileri daha çok, doğaya yönelmiş ve bu bakımdan siyaset dışıdır. Fakat Sofistlerin rölativizmi, duyumculuğu ve kuşkuculuğu doğrudan “siyasal” olana yöneliktir. Bu bakımdan Sofistlerin “mutlak hakikat”i reddeden görüşleri siyasal açıdan oldukça önemli ve dikkate değerdir.

⁷ Herakleitos’un öğretisi için bkz. Herakleitos, 2009; Diogenes Laertios, IX 1-17.

Bunun anlamı, elbette, Sofistlerin düşüncelerinin tümüyle “demokratik”, eşitlikçi ve özgürlükçü olduğu değildir. Sofistler demokrasi, özgürlük, eşitlik karşıtı görüşler de öne sürmüşler, hatta Kritias örneğinde olduğu gibi (Otuzlar Tiranlığı) bunu pratiğe de geçirmişlerdir. Ancak birazdan görüleceği gibi bu görüş ve pratikler ne Sokrates’te olduğu gibi “mutlak hakikat” güdümlü ne de Platon’da olduğu gibi baştan sona “mutlak hakikat” üzerine kuruludur. Zaten Sokrates ve Platon’un görüş ve pratikleri Sofist düşünce özelinde rölativizmle bitmek bilmeyen bir hesaplaşmaya dayanır. Daha da önemlisi bu hesaplaşma salt entelektüel ve felsefî değil “siyasal” bir hesaplaşmadır.

Sofistler felsefe ve siyasal düşünce tarihine pek çok açıdan yenilik getirmiştir. Dahası bu yenilikler pek çok yönüyle modern düşüncenin nüvelerini taşır. Felsefî ilginin doğadan insana yönelmesi ilk olarak Sofistlerle başlar. 17. ve 18. yüzyıla damgasını vuran “toplumsal sözleşme” kuramının Avrupa’daki ilk örneğini Sofistlerde görmek mümkündür. Siyasete seküler yaklaşımın felsefî temelleri Sofistlerin teori ve pratiğinde bulunabilir. Zira Kritias’ta bu yaklaşım günümüze göre dahi oldukça “radikal” bir biçim alır. Bu açıdan Sofistlerin Tanrılara ve dine bakışının “siyasal” boyutunu unutmamak gerekir çünkü Atina her ne kadar “demokratik” olsa da dinsel açıdan oldukça muhafazakârdır. Protagoras’ın, Tanrılara agnostik yaklaşımından dolayı sürgün edilmesi, kitaplarının toplatılıp yakılması, dahası Antik Yunan Tanrılarının olmasa bile Tanrıya ve dine inancı tartışılmaz olan Sokrates’in dahi dinsizlikle suçlanması bunu açıklar. Yine insanlık tarihinde yakın zamana kadar etkisini sürdüren ve Antik Yunanistan gibi köleliğin doğal karşılandığı bir coğrafyada köleliğin reddinin ilk defa Sofist düşünce içinde (Alkidamas tarafından) yapılması da dikkate değerdir. Elbette Sofist düşünürler arasında özellikle doğa-yasa karşıtlığı çerçevesinde gelecekte Sosyal Darwinizmin de özünü oluşturacak eşitlik karşıtı, güç fetişizmi yapan görüşler de öne sürülmüştür. Buna rağmen Sofist düşüncenin belki de en önemli düşünsel mirası tikel yargıları (**doksai**) ve çoğulluğu temel alan “siyasal” rölativizmdir.

Gerek Atina demokrasisinin dayandığı maddî çıkar odaklı, pragmatik, bireyci, tikel yargılar (**doksai**) üzerine kurulu, çoğulcu ve bunun sonucu olarak genelgeçer bir ahlâk anlayışına dayanmayan yaşam tarzı, gerekse bu yaşam tarzının felsefî ve

pratik ifadesi olan Sofist düşünce, “henüz keşfedilmemiş” mutlak bir bilginin ve kaynağını bu bilgiden alan ahlâkî bir öğretinin varlığına inanan Sokrates’i hayatını Atina demokrasisiyle ve Sofist düşünceyle hesaplaşma yolunda hasretmeye sürükler. Sokrates, Sofistlerin duyuma, deneye dayanan pratik, pragmatik ve bu haliyle mutlak değer ve ölçütleri yadsıyan görüşlerini yıkıcı ve zararlı buluyordu (Guthrie, 1999: 76-77, 80). Dolayısıyla Sofist düşünceyi “çürütmeden” “mutlak hakikat”ın ikamesi mümkün değildi.

Sofistlerle tartışmalar Platon’un neredeyse tüm yapıtlarına bir biçimde sirayet etse de tartışma niteliği daha çok Sokratik diyaloglar olarak da tanımlanan gençlik dönemi yapıtlarında görülür. Sonraki dönem diyaloglarda tartışmaların yoğunluğu azalır ve tartışmalar daha çok, Sofistlerle değil Sofist düşünce üzerine tartışmaya ya da açıkça Sofistleri yermeye, tahkir ve tezyif etmeye dönüşür. Sokratik dönemde Sofistlerle tartışılan ve adını doğrudan Sofistlerin isimlerinden alan dört diyalog vardır: *Protagoras*, *Gorgias*, *Büyük Hippias*, *Küçük Hippias*. Diyaloglar Sokrates-Platon’un Sofistlerle ahlâk, erdem, bilgi, adalet, doğruluk, güzellik gibi “kavramlar” üzerinde tartışması üzerine kuruludur. Sokrates, sonraki alt bölümde ayrıntılı olarak ele alınacak olan tartışma yöntemi (**elenkhos**) aracılığıyla Sofistlerin tikel yargılar (**doksai**) üzerine kurulu bilgi ve ahlâk anlayışını çürütür. Ancak bu çürütme, Sokrates’in tümele yani “mutlak hakikat”e olan inancının (Boyacı Gülenç, 2013: 60) insiyakıyla gerçekleşse de tümeli yani “mutlak hakikat”i açıkça ortaya koymaz. Bu nedenle Sokratik diyaloglar **aporetik**tir yani kesin bir yargıyla sona ermez. Yine de bu, Arendt’in iddia ettiği gibi (2005: 15) Sokrates’in **doksaları** yok etmediği **doksa** içindeki **epistemeyi** (hakikat) ortaya çıkarmaya aracı olduğu anlamına gelmez. Sokrates Sofistlerin bilgi, ahlâk, erdem üzerine **doksaya** dayalı görüşlerine tamamen karşıdır ve bu görüşleri “çürütmesi” onların yanlışlığına olan “mutlak” inancından kaynaklıdır. Sokrates insanları **doksaların** tek tek değil **doksanın** tümüyle yanlış olduğuna ikna ederek onları Platon’un daha sonra İdealar Kuramı içinde ustalıkla formüle edeceği **episteme**ye yani “mutlak hakikat”e yönlendirmeye çalışır. Ancak bu durum Sokrates’i yer yer dinsel bir kurguya da dönüşen “öteki dünya” tahayyülüne kadar götüren mistisizme sürükler. Bu açıdan **episteme** yani “mutlak hakikat” **filozofun** kafasındaki kurgudan başka bir şey değildir.

Protagoras diyalogu Sokrates'in Sofist Protagoras'la Sofistliğin konusunun ne olduğundan başlayıp erdemin (**arete**) öğretilip öğretilmeyeceğine uzanan tartışmasını konu alır. Diyalogun başında Sokrates, Protagoras'tan para karşılığı ders almaya giden bir gençle Protagoras'ın kim olduğu ve ne öğrettiği üzerine tartışmaya girer. Genç, onun Sofist olduğunu ve hitabet sanatını öğrettiğini söyler (*Protagoras*, 311-312). Bunun üzerine Sokrates hitabet sanatının konusunun ne olduğunu sorar. Genç, bilmediğini söyleyince Sokrates genci, "ruhunu nasıl bir tehlikeye attığı" konusunda uyarır ve Sofistlerin "ruhun beslenmesi için gereken ürünleri satan tüccarlar" olduğunu söyler (312-313). Tartışma şöyle devam eder:

"Bu durumda sofistin de malını satarken beden için gerekli malların satışını yapanlar gibi bizi kandırmasından korkmalıyız. Tüccarlar sattıkları şeylerin bedenimize yararlı mı yoksa zararlı mı olduğuna bakmazlar. Fakat yine de ellerindeki malları övüp dururlar. Malı alan kimseler hekim ya da beden eğitimi öğretmeni değilseler, bu konuda bilgi sahibi olmazlar. Şehirlerde bilgilerini satmak için dolaşanların da bunlardan pek farkları yoktur" (313).

Burada Sokrates'in Sofistlerin verdiği eğitimden rahatsızlık duymasının nedeni onların, verdikleri eğitim karşılığında ücret almasından ziyade bu eğitimin niteliğidir, yani "tüccarın" sattığı ürün karşılığında para alması değil sattığı malın yararlı mı zararlı mı olduğu üzerine düşünmemesidir. Sokrates bu bakımdan Sofistleri "gençlerin ahlâkını bozmakla" suçlamaktadır.

Diyalogun devamında Sokrates Protagoras'ın gerçekte ne öğrettiğini öğrenmek için onunla tartışmaya girer. Protagoras Sokrates'in, öğrettiği şeyin ne olduğu sorusuna "siyaset sanatı" yanıtını verir. Bunun üzerine Sokrates böyle bir sanatın öğretilmeyeceğini çünkü bir sanatı öğretmek için o sanatın uzmanı olmak gerektiğini, ayrıca bunun tüm sanatlar için geçerli olduğunu, başta Perikles olmak üzere en bilge insanların dahi kendi çocuklarına bildiklerini aktaramadıklarını, bu nedenle erdemin öğretilmeyeceğini söyler (319-320). Protagoras buna karşılık erdemin (**arete**) öğretilbileceğini açıklamak için bir mitosa başvurur. Mitosa göre, eskiden yalnızca Tanrıların olduğu, ölümlülerin olmadığı bir çağ vardır. Daha sonra Tanrılar ölümlüleri yaratmaya karar verince, onlara verilecek yetenekleri dağıtmaları için Prometheus ve Epimetheus'u görevlendirirler. Epimetheus dağıtım işini tek

başına yapmayı, Prometheus'un da iş bittikten sonra yapılanları kontrol etmesini ister. Prometheus izin verince Epimetheus dağıtımına başlar. Ancak Epimetheus dağıtımını yaparken dikkatli davranmadığından, elindeki tüm yetenekleri hayvanlar arasında taksim eder, böylece insanlara verecek bir şey kalmaz. Prometheus, kontrolü yaparken insanların çıplak ve savunmasız kaldığını görünce Hephaistos ve Athena'dan sanatı (**tekhne**) ve ateşi çalarak insanlara verir. İnsanlar böylece kendilerini korumayı öğrenirler ancak yine de siyaset sanatının bilgisine sahip değildirler çünkü Prometheus, Zeus'un yaşadığı yere gidememiştir. Ayrıca Prometheus Tanrılardan ateşi ve sanatları çaldığı için cezalandırılır. İnsanlar da, Tanrılardan bir şey çalmış oldukları için artık Tanrılara hayvanlardan daha yakındırlar. Tanrılar için heykeller ve sunaklar inşa ederler. Ardından, sahip oldukları sanatlar sayesinde konuşmayı, barınak ve kıyafet yapmayı ve tarımı öğrenirler. Fakat hayvanlar karşısında hâlâ yeterince güçlü değildirler. Hayvanların saldırılarından korunmak için şehirler kurmayı deneseler de siyaset ve askerlik sanatını haiz olmadıkları için kurdukları şehirler kısa sürede yıkılır. İnsanların zarar görmesinden korkan Zeus, Hermes'ten insanlar arasında dostluk kurmasını, aynı zamanda onlara utanma duygusu vermesini ister. Hermes, sanatların bölüştürülmesinde olduğu gibi herkese farklı dağıtım yapılması mı yoksa herkesin adalet (**dike**) ve utanma (**aidos**) duygusundan eşit pay mı alması gerektiğini sorar. Zeus, herkesin bunlardan eşit pay almasını yoksa şehirlerin varlığını sürdüremeyeceğini söyler (321-322).

Protagoras mitosun ardından, Atinalıların bir sanat hakkında bilgisi olmayanların o sanat hakkında konuşmalarının doğru olmadığını düşündüklerini ancak bunun siyaset sanatı için geçerli olmadığına inandıklarını ve kendisinin de buna katıldığını söyler. Buna göre, doğruluk ve ölçülülük temeline dayanan siyasette herkes kendi fikrini ifade edebilmelidir. Bu da ancak herkesin vatandaşlık erdemine sahip olmasıyla mümkündür. Zira insanlar erdemli olmazsa kent (**polis**) de var olmaz (322-323). Protagoras daha sonra insanların daha, küçük yaştan itibaren erdemli bir vatandaş olmak üzere eğitilmesi gerektiğini (326) ve kendisinin de çocuklara erdemi öğretmek için dersler verdiğini ve hem öğrencilerinin söylediklerine hem de

kendisine ödenen paralara bakılırsa bu konuda diğerlerinden üstün olduğunu ifade eder (328).

Diyaloğun kalan kısmı Sokrates'in doğruluk, ölçülülük, dindarlık gibi kavramların erdemin parçaları mı yoksa bunların her birinin erdemin farklı isimleri mi olduğu sorusu üzerine şekillenir. Diyaloğun ilerleyen kısımlarında tartışmanın çizgisi haz-acı, yarar-zarar, iyilik-kötülük gibi kavramlara yönelir. Diyalog kesin bir sonuçla bitmese de tartışma içerisinde Sokrates'in ulaştığı ve Protagoras'ın ifade ettiği bazı görüşleri aktarmak diyalogun bütününe değerlendirmek için yararlı olacaktır:

“[Protagoras] ...çok sayıda yiyecek, içecek, ilaç ve benzeri şeyin insanlar için zararlı, fakat diğerleri için yararlı ya da kimileri için ne yararlı ne zararlı olduklarını biliyorum. Bazıları köpekler, bazıları inekler için iyidir. Hayvanlara yararlı olmayanlar ağaçlara yararlıyken, bazı şeyler ağaçların köklerine yararlıdır. Örneğin gübreyi köke atarsak yararlıdır, fakat filizlere serpersen zararlıdır. Yine yağ, bitkilere, hayvanların tüyelerine zararlı ama insan tüyelerine yararlıdır. Yararlı dediğimiz şey de değişir. Örneğin yağ bedenimize sürüldüğü zaman yararlıyken, onu yutarsak zarar görürüz. Bu nedenle de hekimler yağın yenmesini yasaklamışlardır. Fakat bir yiyecekte ya da etin kokusunu hafifletmek için az miktarda kullanabiliriz” (334).

“[Sokrates] ...kendimizi zevke kaptırmak cahillikten, kaptırmamak ise bilgelikten kaynaklanır... O halde ister istemez şu sonuca ulaşacağız. İnsanlar kötü bir şeyi bilerek yapmazlar, doğamız gereği iyi şeyleri kötü şeylerden daha üstün görürüz. Yine iki kötü şey arasında bir seçim de yapmamız gerekirse, herkes daha az kötü olanı seçer” (358).

Diyalogda gerek Protagoras'ın anlattığı mitos⁸ gerekse onun bilgi anlayışını ifade eden yukarıdaki paragraf Protagoras'ın daha önce aktarılan görüşleriyle uyum içindedir. Protagoras'ın bilgiye deneyci, duyumcu, rölativist yaklaşımı onun siyaset anlayışı için de geçerlidir. Protagoras vatandaşlık erdeminin eğitimle

⁸ Burada Protagoras'ın mitosa başvurması mitosa inancından ziyade görüşünü açıklamak için başvurduğu bir yöntem gibi görünmektedir. Başka bir açıdan ise, Platon'un diyaloglarında ekseriyetle mitosları tercih etmesi üzerinden de okunabilir.

öğrenilebileceğini/öğretililebileceğini ve herkesin **polis**in yönetiminde eşit biçimde söz sahibi olabileceğini söyler. Aynı zamanda buna Atinalıların da inandıklarını yani Atina demokrasisinin bu anlayış üzerine kurulu olduğuna işaret eder. Gerçekten de bu anlayış Atina demokrasisinin iki niteliğiyle yani yasalar önünde eşitlik (**isonomia**) ve eşit söz hakkı (**isegoria**) ile ilgilidir.

Protagoras'ın anlattığı mitos, devletin toplumsal bir sözleşme üzerine kurulu ve yasaların insan yapımı olduğuna da işaret eder. İnsanlar doğal olarak değil aralarında vardıkları bir konsensüsle **polis**ler kurarlar yani siyasal toplum oluştururlar. Yasalarını da Tanrılardan değil **polis** içindeki siyasal faaliyetlerinden türetirler. Protagoras burada aynı zamanda Aristoteles'le özdeşleşen insanın “siyasal hayvan” (**zoon politikon**) olduğu görüşünü de (*Politika*, 1253a) ifade eden ilk düşünürdür.

Protagoras'ın hem yukarıdaki alıntıda ifade ettiği rölativizmi hem de mitos üzerinden ortaya koyduğu siyasal rölativizmi tüm yargıların eşit ölçüde doğru ve değerli olduğuna yani **doksaların** çoğulluğuna işaret eder. *Theaitetos* diyalogunda Sokrates'in aktardığına göre Protagoras bu anlayışını devletlere de uygular. Buna göre, “bir devlet için doğru ve iyi görünen şey devlet onu doğru ve iyi gördüğü sürece bu durumdadır” (167). Oysa Sokrates'in bilgi-erdem özdeşliği üzerine kurduğu siyaset anlayışı bunun tersidir. Sokrates'in siyasal erdemin öğretilmeyeceği görüşü onun da açıkça ifade ettiği gibi siyaseti o sanatın bilgisini haiz kişinin yani “uzman”ın yapacağı bir faaliyet olarak kavrar. Başka bir deyişle Sokrates için siyaset birlikte yapılan ve çoğulluğa dayanan (Arendt, 1994b: 18) bir faaliyet değil, onun bilgisine sahip olanın icra edeceği bir meslektir.

Sokrates'in siyasal erdemin öğretilmeyeceği görüşü ve erdemi bilgiye eşitleyen yaklaşımının arkasında Platon'da daha sonra İdealar Kuramı olarak göreceğimiz bilgi anlayışının henüz formüle edilmemiş biçimi bulunur. Sokrates'in yukarıda aktarıldığı gibi beden ve ruh arasında kurduğu karşıtlık, bedensel hazlar karşısında ruhsal bilgeliği vurgulaması, insanın bedensel hazlara kapılma nedenini cehalete, hazlardan uzak durmayı ise bilgeliğe bağlaması, insanların bile bile kötülük yapmayacağına işaret etmesi⁹ onun zihnindeki metafizik kurguyla ilgilidir. Bunu

⁹ Sokrates bu görüşünü *Gorgias* diyalogunda da tekrarlar. Bkz. 509e.

daha net kavramak için *Büyük Hippias* diyalogunda Sokrates'in **idea** arayışını gösteren şu alıntılara bakmak yeterlidir:

“Ve ben, güzel bir genç kız güzelse, bu şeylerin güzel olmasını sağlayan bir gerçek var olduğu için bunların güzel olduğunu söyleyeceğim” (288a).

“En güzel genç kızın bir tanrıyla karşılaştırıldığında çirkin olduğu konusunda birleşecek miyiz, Hippias?” (289b).

“Çünkü biz, güzel şeyleri güzel kılan şeyi arıyorduk” (294b).

Sokrates, bir şey eğer güzelse onun güzel olmasını sağlayan bir “gerçeğin” var olduğundan emindir. Bu “gerçeklik” duyulur dünyanın ötesinde, **filozofun** kafasında kurduğu mistik bir varsayımdır. Sokrates’in amacı insanlarla konuşarak onları bu “gerçekliğin” varlığına ikna etmek ve onlarla birlikte bu gerçekliğe ulaşmaktır ya da en azından onları da benzer bir çabaya sürüklemektir. Bunun önündeki temel engel ise Sokrates’e göre sadece bir “yanılsama” ya da bu “gerçekliğin” basit bir tezahürü olan “şeyler” ve bu “şeyler”e ilişkin duyusal bilgi yani **doksadır**.

Buraya kadar Sokrates’in yönelimi salt felsefî gibi görünse de *Protagoras* diyalogunda gördüğümüz üzere Sokrates bunu Sofistler üzerinden “siyasal” a da uygular. Sokrates için gerek demokrasi, gerekse onun düşünsel ifadesi olan Sofist fikirler **ideaların** “gerçekliğinden” tümüyle uzaklaşmış, onun yansıması olan “şeyler” e ve bu “şeyler” in çekiciliğine kapılmıştır. Bu nedenle kendini duyusal “yanılsamalara” kaptıran ve bu “yanılsamaları” bilgi diye “satan” Sofistler, gençlerin ahlâkını bozan “tüccarlar” ve “safsatacılar” dır. Gençler, Sofistlere kanarak ruhlarını tehlikeye atmaktadırlar. Sofistlerin, öğrettiklerini iddia ettikleri siyaset sanatı ise yine “gerçeklikten” yani **idealardan** uzak olduğu için **polis** için son derece tehlikelidir.

Sokrates’e göre (siyasal) erdem öğretilemez çünkü o, duyusal ve deneyimsel olanın ötesinde **idea(l)** (**ideaya** dayanan) bir “gerçekliğe” sahiptir. Adalet, bilgelik, cesaret, ölçülülük gibi erdemler metafizik bir varoluşa tekabül eder. Dolayısıyla bunlar bedene değil ruha ilişkindir ve ancak “felsefî” bir akılla kavranabilirler. Sokrates için “şeyler” in özü olan **idealar** kötü olamaz, onlar Tanrısal mükemmeliyete sahiptir. Bu nedenle “kötü” yalnızca bu **ideaların** bilgisinden uzak olmaktır ve insanı

da kötülüğe sürükleyen irade değil cehalettir. İnsanların “şeyler”e ve bedene ilişkin hazlara kendini kaptırması hep bu cehaletten kaynaklanmaktadır.

Sokrates bu kavrayıştan hareketle siyaseti dünyevî bir gerçeklik değil, varlığından “mutlak” surette emin olduğu **ideal**lara dayanması gereken mistik bir faaliyet olarak kavrar çünkü onun kaynağı dünyevî/insanî çoğulluk ve bu çoğulluğa özgü kanaatler (**doksai**) değil **filozofun** kafasındaki **episteme** yani “mutlak hakikat”tır. Bu “mutlak hakikat” ister istemez **doksaları** yok eder. Zaten Sokrates’in yaptığı da **doksaları** çürüterek ortadan kaldırmak, onun yerine “mutlak hakikat”i (**episteme**) koymaktır. Sokrates “mutlak hakikat”i bildiğini iddia etmez, onu açıkça da ortaya koymaz; insanlarla konuşarak, onlarla birlikte açığa çıkarmaya çalışır. Bunu yaparken iknaya dayalı, ılımlı bir tavır takınır. Ancak bu durum onun **doksaların** yanlışlığına ve metafizik, mistik bir “hakikat”in varlığına **mutlak** bağlılığı gerçeğini değiştirmez. Bunu “siyasal”a uygulaması ise dünyayı **filozofun** kafasındaki “kurgu”ya göre şekillendirme ve “mutlak hakikat”i ya da “öğretilemez” bilgiyi/erdemini haiz **filozofları** yönetici yapma çabasına işaret eder. Daha az olası diğer bir ihtimal ise herkesi “mutlak hakikat”in ya da mistik felsefî kurgunun peşinden sürükleyerek –ki bunun için herkesi “mutlak hakikat”e ikna etmek gerekir (Sokrates’in çabası da buna yöneliktir)– 20. yüzyılda adlandırılacağı şekliyle “totaliter” bir düzen kurmaktır.

Gorgias diyalogunun konusu retorikle başlar ancak *Protagoras*’ta olduğu gibi iyilik, kötülük, adalet, mutluluk, erdem gibi “ahlâkî” kavramların ruh-beden ikiliği üzerinden tartışılmasıyla devam eder. Sokrates diyalog boyunca Gorgias, Polos ve Kallikles’le tartışır. Diyalog Sokrates’in Gorgias’ın “sanatının özünün ne olduğunu” öğrenmek istemesiyle başlar (447b-c). Gorgias sanatının hitabet (449a), konusunun sözler (449d) olduğu yanıtını verir. Sokrates’in, sanatının en büyük iyiliğinin ne olduğunu sorması üzerine ise, “Mahkemelerde hâkimleri, meclislerde meclis üyelerini ve halk meclislerinde halkı sözlerle kandırmak iyiliğidir” şeklinde cevap verir (452d-e). Sokrates buradan, hatibin halka doğru ve yanlış öğretmediği, sadece onları inandırdığı sonucunu çıkarır ve Gorgias da bu sonucu onaylar (454e-455a). Sokrates Gorgias’la tartışmasının sonunda, retorik’in sanatla ilgisi olmadığını, ona dalkavukluk adını verdiğini söyler (463a).

Buradaki çatışma Sokrates'in sanata yüklediği "mutlak hakikatçi" anlamla Gorgias'ın sanata yüklediği rölativist anlam arasındadır. Sokrates sanatları tek bir ahlâkî tümel, "hakikat" üzerinden tanımlamaktadır, iknayı da bu perspektiften değerlendirmektedir. Sokrates açısından "hakikat"ın karakteri, doğrunun ve yanlışın ne olduğu açık biçimde ortaya konulmaz. Dolayısıyla bunları yalın anlamda düşünmemek gerekir. Ayrıca burada ve elbette diğer yapıtlarda Sofist rölativizmin çarpıtılmış biçimde yansıtılmış olmasının olası olduğu da unutulmamalıdır.

Sokrates Gorgias'ın ardından Polos'la tartışmaya başlar. Tartışma retorik üzerinden devam eder. Sokrates retoriğin dalkavukluk yönüyle siyasete bezediğini ve bu açıdan çirkin bir şey olduğunu belirtir (463d). Burada Gorgias son kez tartışmaya dâhil olur. Sokrates, Gorgias'a ruh için olan sanata siyaset adını verdiğini ve siyaset konusunda uzman olmayan kişilerin siyaset yapması nedeniyle siyasetin dalkavukluğa dönüştüğünü ve bu haliyle çirkin bir şey olduğunu ifade eder (464b-465a). Sonrasında tartışma tekrar Polos'la devam eder. Sokrates Polos'un "...haksızlık yapmaktansa haksızlığa uğramayı [mı] tercih edersin [?]" sorusuna, ikisini de istemediği ancak mutlaka birisi seçilecekse haksızlığa uğramayı tercih edeceği, cevabını verir (469b-c). Tartışma daha sonra mutluluk (**eudaimonia**) konusuna odaklanır. Sokrates, erkek ya da kadın fark etmeksizin erdemli ve doğru olanın mutlu, erdemsiz ve yanlış olanın ise mutsuz olduğunu söyler (470e-471a). Ayrıca Sokrates'e göre suçlu bir insan, cezasını çekmeyip işlediği suçlar cezasız kalırsa daha da mutsuz olur; aksine Tanrılar ve insanlar tarafından cezalandırılırsa mutsuzluğu azalır (472e) çünkü ceza onun ruhunu kötülükten arındırarak daha iyi hale getirecektir (477a). Sokrates'in ruhun kötülüğünden kastettiği şey ise, bilgisizlik, adaletsizlik ve alçaklıktır (477c). Bu durumda insanların en mutlusu, ruhunda kötülük olmayandır. Bunun ardından ruhunda kötülük olup cezasını çekerek bu kötülükten kurtulanlar gelir. En mutsuz olanlar ise ruhunda kötülük olup cezadan kurtulanlardır. Sokrates zalimlerin ve hatiplerin bu durumda olduğuna işaret eder (478e-479a). Bu bakımdan hitabet, kötülük bulaşmış ruhu cezadan alıkoyarak onun mutsuzluğunu ebedî kılar. Adalet yolundan sapmayan insana ise hiçbir faydası olamaz (481a).

Sokrates'in yaptığı kavramsal açıklamalar, daha doğrusu kavramları başka kavramlarla açıklaması bunlarla ilgili belirsizlik silsilesini sürdürmektedir. Buna göre, retorik ve siyasetle başlayan kavramsal tartışma ruh, adalet, mutluluk, iyilik, erdem, kötülük, doğru ve yanlış ile devam etmektedir. Sokrates bu kavramlar üzerinden ahlâkî bir duruş sergilerken ona mistik ve ezoterik müphemlik yüklemektedir.

Sokrates diyalogun son kısmında Kallikles'le tartışır. Kallikles ilk olarak hitabet sanatının demokratik **polis** düzenindeki işlevselliğini ve yararlarını anlatarak Sokrates'e telkin ve tavsiyede bulunur:

“Şimdi seni ve sana benzer bir insanı yakalasalar ve hiçbir suçu olmamasına karşın hapse atsalar, senin de çok iyi bildiğin şekilde sıkıştır ve hiçbir şey bilmediğiniz için ağzınız açık kalır. Mahkemeye gelindiğinde suçlamayı yapan kişi ne kadar aşağılık ve zayıf bir insan olursa olsun yine de öldürülürsünüz. Çok yetkili bir insanı düşündüren ancak kendisini koruyamayacak duruma getiren ve en büyük tehlikelerden kurtulamayacak bu duruma sokan, düşmanları tarafından fakirleştirilmeye ve vatanında onursuzca yaşamaya sürükleyen bir sanatın değeri ne olabilir?.. Sevgili dostum! Boş konuşmayı bırak, işe yarayan bilgiyi öğren, becerikli bir insanın elde etmeye çalışacağı ünü kazanmaya çalış... Boş konular üzerine tartışanları değil de zengin, ünlü ve onlara benzeyenleri kendine örnek al” (486a-d).

Kallikles'le tartışma adalet, hitabet ve devlet adamı konuları üzerinden devam eder. Sokrates'e göre adalet ruhun düzen içinde ve kurala uygun olması durumudur. İyi bir hatibin görevi ise ruhu bu düzen ve kurala uyduracak, onu erdemli kılacak sözler söylemektir (504d-e). Kendisi de bir hatip olan devlet adamı da halkın ruhuna hitap ederek onu daha iyi bir duruma getirmelidir. Ancak Atina'da büyük bir ün kazanan Perikles memuriyetlerde bulunanlara maaş vererek halkı tembelliğe, korkaklığa ve para düşkünlüğüne alıştırmıştır (515e) yani halk onun elinde daha kötü bir duruma gelmiş, vahşileşmiştir. (516b-c). Ayrıca “ülkeyi limanlar, tersaneler, surlar ve benzeri değersiz şeylerle doldururken” adalet ve ölçülülüğü düşünmemiştir (518e). Sofistler de tıpkı devlet adamları gibidir: “Her şeyde bilgili olmalarına karşın, zaman zaman anlamsız şeyler yaparlar.” Erdem öğretmeni olarak görünmelerine

rağmen çoğu zaman öğrencilerini ders ücretlerini ödemedikleri için suçlarlar (519b-c). Oysa insanları gerçekten iyi duruma getirmiş olsalar iyiliklerini para karşılığı yapmazlardı (520d). Zira siyaset sanatının para karşılığı öğretilmesi ayıptır (520e).

Sokrates “kavram”sal (**episteme**) okültizmi ve ahlâkî mistisizmiyle açıkça demokratik düzenin tüm unsurlarına saldırmaktadır. Saldırı, basit anlamda, maddî aşırılıklara karşı yöneltilmiş bir karşı çıkış değil, doğrudan dünyevî düzene yönelik bir reddiyedir. Bu reddiye, **demokratiada doksanın** hem kanaat hem de şan, ün anlamlarını (Peters, 2004: 74) hedef almaktadır.

Tartışmanın son kısmında Sokrates, “gerçek” siyaset sanatına bağlı birkaç Atinalıdan biri olduğunu ve bundan dolayı mahkemeye düşmesinin ve ölüm cezası almasının şaşırtıcı olmayacağını ifade eder (521c-d). Sokrates eğer mahkemede gençleri baştan çıkarmakla suçlanırsa şöyle cevap verecektir: “Hâkimler! Benim böyle konuşmamı sağlayan şey hakikattir” (522b). Eğer yargılama sonucunda “dalkavukluk yapmaya yarayan hitabeti” bilmediği için ölüm cezasına maruz kalırsa bunu isteyerek kabul edecektir (522d).

Platon burada Sokratik temsili Sokrates’in yargılanmasına ve infazına gönderme yapacak şekilde kurgulamıştır. Sokrates “gerçek” siyaset sanatına vâkıf birkaç kişiden biri olduğunu ve bunun kaynağının “hakikat” olduğunu söyleyerek yine ezoterik “mutlak hakikatçiliğini” ortaya koymaktadır.

Sokrates son olarak “gerçek” olduğunu öne sürdüğü bir mite başvurarak ölüm sonrası yaşama dair bir anlatı sunar. Buna göre, ölüm beden ve ruhun birbirinden ayrılmasından başka bir şey değildir. Beden de ruh da ölümden sonra, ölümden önceki durumlarının izlerini taşır. Bir kişinin bedeni de ruhu da ölümden önce nasılsa ölümden sonra da aynen öyledir. Bu durumda, yaşarken bedeninde yara izleri olan kişinin bedeninde öldükten sonra da yara izleri vardır. Ruhunda kötülük olan yani yaşarken kötü bir hayat süren biri öldükten sonra da bu izleri taşır. Ölen kişi işte bu durumda hâkim karşısına çıkar. Hâkim, o kişinin ruhunda kötülük görürse onu cezasını çekmesi için Tartaros’a,¹⁰ ruhunda iyilik görürse onu ödül olarak **Mutlular Adası**’na gönderir. Tartaros’a giden kişiler dünyada yaptıkları kötülüklerin

¹⁰ Yeraltındaki ölümler ülkesinin (Hades) en derin yeri. Bkz. Erhat, 2015: 279.

derecesine göre ceza çekerler; en büyük cinayetleri işleyenler, zalim krallar yani iktidarı kendi çıkarları için kullananlar sonsuza kadar Tartaros'ta korkunç işkencelere maruz kalacaklardır. Dünyada iyi ve erdemli bir yaşam sürenler, “hakikat”ın peşinde koşanlar, ister vatandaş ister başka biri olsun Mutlular Adası'na gidecektir; “hakikat” yolundan ayrılmayan **filozof** burada dikkate değer bir örnek olarak öne çıkmaktadır. Sokrates tartışmayı bu hikâyeye inandığını belirterek Kallikles, Gorgias ve Polos'u, hitabet ve diğer sanatları “hakikat” ve erdem yolunda kullanmaya, dalkavukluk yapmamaya, kötülükten uzak durmaya davet ederek bitirir: Onlar bu davete uyarlarsa öldükten sonra Mutlular Adası'na, uymazlarsa kötülüklerinin cezasını çekmek üzere Tartaros'a gideceklerdir (522e-527e).

Gorgias diyalogu *Protagoras*'la benzer bir çizgide olsa da Sokrates'in “mutlak hakikat” anlayışını daha açık biçimde resmetmektedir. Sokrates önce retorik ne olduğundan başlayarak adalet, erdem, iyilik, kötülük, mutluluk gibi kavramlara ahlâkî açıdan yaklaşarak sırayla muhataplarının tikel yargılarını (**doksai**) “çürütmekte”, daha sonra giderek daha fazla mistik niteliğe bürünen bir yaklaşımla onları “hakikat” ve erdem yoluna davet etmektedir. Burada dikkat çeken nokta, Sokrates'in birbirine eşitlediği Sofistleri, hatipleri, devlet adamlarını ve bu çerçevede Sofistlik, retorik ve siyaseti “kötülük”le özdeş kılarak geldiği konumdur. Sokrates felsefeyi dine ve “tasavvuf”a; **filozofu** din adamına, peygambere, “mutasavvıf”a yaklaştırmakta, dolayısıyla siyaseti tamamen dünyevî/seküler bir kavram olmaktan çıkararak **filozofun** kafasındaki mistik “mutlak hakikat”e uydurmaktadır. Sokratik “mutlak hakikat” bu bakımdan tek tanrılı dinlerin ve bilhassa da Hristiyanlığın habercisi gibidir. Sokrates İsavari bir tavırla “hakikat”i vazetmektedir. Buna göre, erdemin, adaletin, “hakikat”ın yolundan gidenler “cennet”le (Mutlular Adası) müjdelenmekte, bu yoldan sapanlar ise “cehennem”le (Tartaros) korkutulmaktadır. Sokrates'in bu yaklaşımı Kritias'ın, “dinin ve Tanrıların siyasî bir araç olarak müktedirler tarafından yaratıldığı” görüşünü doğrulamaktadır. Sokrates **idea(l)**ist ahlâk ve siyaset anlayışını meşrulaştırmak için dinsel mitlere başvurmakta, “mutlak hakikat”i bu mitler üzerine inşa etmektedir. Bu minvalde “siyasal” olarak teşrih edilen adalet, mutluluk, iyilik, kötülük, erdem gibi kavramlar olgusal değil

“normatif” bir nitelik kazanmakta, dahası bu “normatiflik” **filozofun** kafasındaki **idea(l)ist** (felsefî idealizm) kurguya dayanarak tümüyle mistifikasyona uğramaktadır.

Sokratik “mutlak hakikat”ın dayandığı felsefî idealizm Sofistlerin pratik, pragmatik materyalist rölativizmiyle karşıtlık içindedir. Sofistlerin olgu-değer ayırımına dayalı seküler siyaset anlayışına karşı Sokrates’in olgu-değer ayırımını yadsıyan “mutlak hakikatçı” siyaset felsefesi Machiavelli’ye kadar sürecek bir geleneğin başlangıcıdır. Sokrates’in “olgu”nun karşısına “değer”i koyması dünyevî bir ahlâkçılıktan kaynaklanmaz yani insanların çıkarıcılığına, bencilliğine, bireyciliğine yönelik, ortak iyiyi ya da dünyevî ölçülülüğü ön plana çıkarmaz, aksine dünyevî olana İsavari bir tutumla istihfafla yaklaşır; onu tahkir eder. Onun adalet, mutluluk, iyilik, erdem anlayışı metafizik ve teleolojiktir.¹¹ Dahası o, buna bir ilm-i ledün gibi batınî bir nitelik hamleder. Kendisini o “hakikat”i haiz gibi göstermese de hatta ona vâkıf olmadığını söylese de hem o “hakikat”ın varlığından emindir hem de onun insiyakıyla konuştuğunu söylemektedir. Örneğin, suçlu ve ruhunda kötülük olan kişinin cezasını çekerek mutlu olacağından, bedensel hazların, maddî refahın insanı mutlu etmeyeceğinden, insanın bile bile kötülük yapmayacağından, kötülük yapmaktansa kötülüğe uğramanın daha iyi olduğundan ve ölümden sonraki yaşamdan ve bu yaşamın niteliğinden inançtan ziyade “mutlak” bilgi olarak söz etmektedir.

Sokrates’in ahlâkçılığı ve ahlâkçı siyaset anlayışı çoğunlukla felsefî idealizmi değil de ahlâkî idealizmi üzerinden okunmaktadır. Sokrates’in tutarlı bir ahlâkçı olduğu doğrudur. Ancak bu ahlâkçılık felsefî idealizmden bağımsız okunursa ya da felsefî idealizmin Sokratik bilgi-ahlâk-erdem-siyaset ilişkisindeki **mutlak** etkisi göz

¹¹ Teleoloji kavramı, Antik Yunanca **telos** kavramından türetilir. **Telos**; son, tamamlama, sona ulaşma, erek, amaç gibi anlamlara gelmektedir. Kelime, Antik Yunanistan’da birbiriyle ilişkisiz iki alanda kullanılmaktadır: etik ve doğa bilimi. Etik alanında **telos**, her bir insan eyleminin nihaî bir ereğe doğru yöneldiğini belirtmek ve bu ereğe ulaşmak için gerekli hareket biçimini tanımlamak için kullanılır. Bu çerçevede **telos**, bir kişinin yaşamını tümüyle hasretmesi gereken en yüksek iyi (**eudaimonia**) olarak anlaşılır. Örneğin Epikürosçuluk için **telos** haz, Stoacılık için ise “doğa”ya uygun (göre) yaşamdır. **Telosun** doğa biliminde kullanımı ise Anaksagoras ve Platon’un ardından Aristoteles’te görülür. Aristoteles’te **telos**, bir türün üyesinin kendini yeniden üretebildiği mükemmel (olgunlaşmış) biçimi(ni) ifade etmek için kullanılır. Örneğin böcekler yetişkin hale geldiklerinde **teloslarına** ulaşır. Bir organın **telosu** ise onun bütün (organizma) içindeki işlevine işaret eder. Örneğin gözün **telosu** görmektir (Brennan, 2005: 1014). Burada Sokrates açısından kavramın etik kullanımını dikkate almak gerekir (bkz. Arslan, 2006b: 101). Sokrates için bu kullanım iyi yaşam ya da mutluluktur (**eudaimonia**).

ardı edilirse Sokrates'in hem genel olarak felsefe hem de özel olarak siyaset felsefesi geleneğindeki yeri tartışılmaz kalmaya devam eder. Bunun en iyi örneği “mutlak hakikat”le hesaplaşan en önemli düşünürlerden biri olan Arendt'tir. Arendt, “mutlak hakikat”i Sokrates'e değil Platon'a atfetmekte, Sokrates ve Platon arasında “mutlak hakikat” bakımından “radikal” bir ayrım yapmaktadır (Arendt, 2005: 6-8, 15). Ayrıca Sofistlere karşı da olumsuz bir tavır takınmakta; Sofistleri insan düşüncesinin onurunu yok etmekle suçlamakta, Sofistlerle modern ideologlar arasında benzerlik kurmakta, bunun yanı sıra Sofistlere karşı Platon'u ön plana çıkarmaktadır:

“Bu anlamda 19. yüzyıl ideologları modern dünyanın sofistleridir. Ama antik dünyanın sofistleriyle modern dünyanın sofistleri arasında hayli önemli bir fark vardır. Eski sofistlere karşı ünlü kavgasında Platon, sofistlerin ‘insan aklını savlarla büyüleme sanat[lar]ı’nın (Phaedrus 261) hakikatle bir ilgisi bulunmadığını, tam da doğaları gereği değişken olan ve ancak ‘anlaşma anında ve anlaşma sürdüğü [inanılır görüldüğü] sürece’ (Theaetetus 172) geçerli olan görüşleri hedef aldıklarını keşfetmişti. Yine Platon, dayanaklarını ‘hakikatten değil, iknadan aldıkları’ için görüşlerin oluşturduğu bu dünyada hakikatin son derece güvencesiz bir konumda olduğunu farkettiler. (Phaedrus 260). Eski ve modern sofistler arasındaki en belirgin farklılık, eskiler bir savın hakikat pahasına elde ettiği geçici zaferle yetinirken, modernlerin hakikat pahasına daha kalıcı bir zafer elde etmeyi istemelerinde yatmaktadır. Başka bir deyişle biri insan düşüncesinin, diğeryse insan eyleminin onurunu yoketmiştir” (Arendt, 2014a: 31).

Arendt'te dahi karşımıza çıkan “Sokrates tabusu” yalnızca Sokrates'in tutarlı ahlâkçılığı karşısında felsefî idealizminin göz ardı edilmesiyle değil, Sokratik yöntemin “büyüsüyle” ve Sokrates'in ahlâkî idealizminin zirvesi olan ölümünün yol açtığı “sessizlik”le de ilgilidir. Buradan hareketle sonraki iki (alt) bölümün konusunu bu iki husus teşkil edecektir.

1.3. Sokrates'in “Akıl Oyunu”: Sokratik Yöntem

Sokratik yöntem ya da **elenkhos** özgün biçimiyle Platon'un erken dönem diyaloglarında Sokrates'in, herhangi bir konuda bilgi sahibi olduğunu öne süren muhatabını onun o konudaki diğer görüşleriyle tutarsızlığını açığa çıkararak

muhatapının başta öne sürdüğü savı “çürütmesi” olarak tanımlanır. Yöntem, “çürütme” üzerinden yalnızca negatif bir özellik değil, muhatapını daha ileri bir sorgulamaya teşvik edici olması nedeniyle pozitif bir özellik de taşır (Halper, 1999: 257). Sokrates, öncelikle muhatapına bilgi sahibi olduğunu iddia ettiği konuda sorular sorarak onun ilgili konudaki görüşünü öğrenir. Daha sonra muhatapının cevabı üzerinden konuya ilişkin başka sorular da sorarak muhatabından aldığı cevapları konuya ilişkin ilk cevapla kıyaslar ve aradaki tutarsızlıkları ortaya çıkarır. Ancak Sokrates bu yöntemi yalnızca “ahlâkî” konulara tatbik eder. Örneğin *Lakhes*’te cesaret, *Kharmides*’te ölçülülük, *Euthyphron*’da dindarlık, *Devlet*’te adalet konularını tartışır. Sokrates **elenkhos** vasıtasıyla muhatapının cehaletini ortaya çıkararak onu “hakikî” değerleri sorgulamaya teşvik edeceğine inansa da diyaloglar genellikle bu sonuca ulaşmadan sona erer (Klosko, 2006b: 44-45).

Sokratik yöntem için yukarıdaki tanımlamaya benzer daha “epistemolojik” bir açıklama yapmak da mümkündür. Buna göre, Sokrates diyaloga dayalı iki aşamalı bir yöntem izler. İlk aşamada tartıştığı kişinin doğru diye bildiği tikel yargılarının (**doksai**) yanlışlığını “alaycı” bir tavırla teşhir eder. Bu nedenle bu aşamaya ironi (**eironeia**) ya da alay aşaması adı verilir. İkinci aşamada ise kişinin yanlışlanmış tikel yargılardan (**doksai**) hareketle tümele (**episteme**) yönelmesi sağlanır. Bu aşamaya ise ebelik (**maieutike**) adı verilir (Ağaoğulları, 2012: 82).

Bu iki tanımdan hareketle Sokratik yöntemin tikelden tümele uzanan bir **tanımlama** çabası olduğu söylenebilir. Sokrates “X nedir?” sorusuna tümevarımsal bir yaklaşımla yanıt aramaktadır. Zira Aristoteles bu noktada Sokrates’e mal edilebilecek iki başarıdan söz eder: tümevarım ve tanım (*Metafizik*, 1078b 25-30). Dolayısıyla Sokratik diyalektik¹² Sofistlerin kullandığı eristik¹³ diyalektikten farklı olarak bir amacın (“tanım”a ulaşma) aracıdır.

Sokratik yöntemin kavramsal tanımını netleştirmek için iki kavram üzerinde durmak gerekir: **elenkhos** ve **maieutike**. **Elenkhos** inceleme, irdeleme, çürütme,

¹² Diyalektik, Antik Yunanca **dialektike** kavramından gelir. **Dialektike**, soru ve cevap yoluyla tartışmak anlamına gelir (Liddell ve Scott, 1961: 401).

¹³ Eristik, “tartışmayı, belli bir konuda doğru sonuçlara veya bilgiye ulaşmanın aracı değil de, kendi içinde bir amaç olarak gören argüman; kanıtlama biçimi ve özel tartışma teknikleriyle, tartışmak için tartışma amacı güden düşünce alış veriş; kurnazlığa dayanan ustalıklı, ama aldatıcı akıl yürütme biçimi” olarak tanımlanır. Sofistler tarafından kullanılan yöntemdir (Cevizci, 1999: 312).

tartışma, sorgulama, soruşturma anlamlarına gelmektedir. **Elenkhosun** fiil hali **elenkho** utandırmak, rezil etmek, ikna etmek, çürütmek; **elenkhonun** Latince karşılığı **arguere** ise, (argümanların) yanlışlığını göstermek, suçlamak, ayıplamak, soruşturmak, denemek, sınamak manalarını ihtiva eder (Peters, 2004: 95). Dolayısıyla Sokratik yöntemi tanımlamak için kullanılan **elenkhos** “çürütme”nin yanı sıra soruşturma, sınama, ikna etme, rezil etme, inceleme gibi anlamlar çerçevesinde Sokratik yöntemin özelliklerine dair genel bir fikir verir. İkinci kavram olan **maieutike** (ya da **maieutike tekhne**) ise ebelik, ebelik sanatı anlamlarına gelir. Kavram Sokratik yönteme ilişkin bir metafor olarak kullanılır (Liddell ve Scott, 1961: 1072). Kavramın kaynağı *Theaitetos* diyalogunda Sokrates’in kendini annesinin mesleğine (ebelik) atıfta bulunarak yaptığı işi ebeliğe benzetmesidir (Platon, *Theaitetos*, 149). Sokrates sanatının inceliklerini şöyle anlatır:

“Benim ebeliğim ise biraz farklı. Ben kadınları değil, erkekleri doğurtuyorum ve doğumda erkeklerin bedenlerine değil ruhlarına hitap ediyorum. Benim sanatımdaki en önemli nokta, gençlerin söylediği şeylerin **mutlak doğru mu yoksa yanlış mı olduğunu araştırmaktır**.¹⁴ Bu anlamda bakıldığında, ebeler ile aramda büyük benzerlikler var, ben de bilgelik bakımından yetersizim. Hiçbir zaman kendi düşüncelerimi anlatmam ve her zaman diğer insanlara sorular sorarım, bu nedenle de bilge olduğumu iddia etmiyorum. Böyle davrandığım için beni suçluyorlar ve bu suçlamalarında haklılar. Ancak tanrılar benim başkalarını doğurtmamı istiyorlar, buna karşılık bana doğurma yetisi vermemişler. Bu nedenle bilge bir insan değilim, benim ruhumun ortaya koyabileceği herhangi bir yenilik yok. Öte yandan karşıma çıkan insanlar, ilk başta sanki hiçbir şey bilmiyor gibidirler, fakat zamanla tanrıların da yardımıyla ne kadar fazla ilerleme kaydettiklerini görürler. Ancak yine de hiçbir şey öğrenmedikleri ortadadır. Onlar sadece kendi içlerinde var olan şeyleri ortaya dökmektedirler. Sadece tanrı ve ben doğurtabiliriz” (*Theaitetos*, 150).

Sokratik yöntem çoğunlukla salt teknik bir mesele olarak ele alınmakta, Sokrates’in zekâsının, tecessüsünün, ikna ve araştırma-sorgulama kabiliyetinin bir ifadesi olarak düşünülmektedir. Yukarıdaki teknik açıklamalar çerçevesinde

¹⁴ Vurgu bana ait.

bakıldığında bu doğrudur. Ancak eğitim bilimlerinde de model olarak kabul edilen bu yöntem, içeriğinden (kullanım amacından ve bu amaçla ilişkisinden) bağımsız olarak anlaşılamaz. Teknik açıdan da oldukça sorunlu olan bu yöntemi “mutlak hakikat” sorunsalı bağlamında tahlil etmek için içerik yani “mutlak hakikat”e giden yolda bir araç olması bağlamında incelemek gerekir. *Theaitetos* diyalogundan yapılan yukarıdaki alıntı bu konuda oldukça aydınlatıcıdır:

Sokrates kendi yöntemini ebeliğe benzetmekte, ebelik misyonunun kendisine Tanrı tarafından verildiğini ve Tanrıların yönlendirmesiyle “mutlak hakikat”i doğurduğunu söylemektedir. Sokrates’e göre gençler başta hiçbir şey bilmiyor gibidirler ancak zamanla Tanrıların da yardımıyla “mutlak hakikat” yolunda ilerleme kaydederler. Sokrates ayrıca “doğurtma” misyonu bakımından kendisini Tanrı’yla eş değer görmektedir. Sokrates’in “mutlak hakikat”i bilmeyen yani bilge olmadığını öne süren tavrı ise, onun misyonuna (içeriğe) eşitlediği yöntemini daha fazla mistifiye etmektedir. Sokrates âdeta Tanrı’nın sesiyle konuştuğunu iddia eden bir nebi edasıyla Tanrısal “hakikat” vaizliği yapmaktadır. Yöntemini ise bu yolda Tanrısal bir lütuf olarak sunmaktadır. Daha önce de belirtildiği gibi, felsefenin bu şekilde mistik ve dinsel bir nitelik kazanmasında yani idealist (felsefî idealizm) “tecellisinde” –ki bu, “mutlak hakikat”in yalnızca bir biçimidir– asıl tehdit edici yan onun “siyasal” yönelim ve ereklidir (**telos**). Sokrates için ahlâkî **telos** olan **eudaimonia** (iyi yaşam, mutluluk) ancak **polis** içinde mümkündür. Sokrates’in bu inancı onu, yurttaşları “mutlak” ve değişmez bilginin varlığına ve bu bilgiyi açığa çıkarmaya ikna çabasına sürükler. Ona göre bu “mutlak” bilgi aynı zamanda erdemin yani ahlâkî **telosun** da bilgisidir. Bu bilgi-erdeme dayanarak yönetilen **polis** de her türlü dünyevî değişim ve bozulmadan vareste olacaktır. Ancak Sokrates’in idealist (felsefî idealizm) “mutlak hakikat”i materyalist “mutlak hakikat”(ler)in aksine “nesnel” bir temele dayanmadığından yani yalnızca **filozofun** kafasındaki mistik bir kurgu olduğundan Sokrates insanları bu “kurgu”ya ikna etmek için bir “akıl oyunu”na başvurmak zorundadır.

Sokratik “akıl oyunu” açıkça Sokrates’in keskin, ironik zekâsının; güçlü hafızasının, tartışmaya yönelik muannit tavrının vesikasıdır. Sokrates her ne kadar Sofistleri mugalatacılıkla itham etse de kendisi de muhataplarını ikna etmek için

elenkhos vasıtasıyla mugalataya başvurmaktadır. Bunun için de keskin, ironik zekâsını ve güçlü hafızasını, bitmek bilmeyen tartışma arzusunu kullanmakta ve muhataplarını alt etmektedir. Bundan dolayı Sokrates’le tartışmaya başlayan kişi “ondan yakasını kurtaramamakta” (*Lakhes*, 188a), “çıkmaza sürüklenmekte”, ondan âdeta “büyülenmektedir” (*Menon*, 80a-b).

Sokratik yöntemi “mutlak hakikat”e giden yolda bir “akıl oyunu”na çeviren şey onun ihtiva ettiği bazı teknik özelliklerdir. İlk olarak diyalogların tümü güdümlü, yönlendirici kısa soru ve cevaplar üzerine kuruludur (Bkz. *Alkibiades I*, 106d-107e, 116; *Alkibiades II*, 138c-139b; *Gorgias*, 449d-450b, 475d; *Kharmides*, 159c-160b; *Lakhes*, 193b-e; *Lysis*, 214e-215; *Protagoras*, 332). Öyle ki, Sokrates farklı bir tartışma yöntemini kabul etmemekte (*Alkibiades I*, 106b; *Gorgias*, 449b; *Küçük Hippias*, 373a; *Protagoras*, 335), bunun için hafızasının zayıflığını (*Protagoras*, 334) ya da uzun konuşmalarda yetenekli olmadığını (335) gerekçe göstermektedir. Ayrıca tartışmanın devamı için muhatapın, Sokrates’in cevabı içinde taşıyan “sözde” sorularına olumlu bir biçimde cevap vermesi yani onları doğrulaması, onaylaması gerekir. Bu doğrultuda diyaloglarda genellikle “X nedir?” sorusu çerçevesinde adalet, bilgelik, ölçülülük, güzellik, cesaret, iyilik, dindarlık, haz gibi kavramların dayandığı “mutlak hakikat” açığa çıkarılmaya çalışılır. Bunun için bu kavramlara yönelik tikel yargılar (**doksai**) “çürütülerek” tümele (**episteme**) ulaşılmaya çalışılır. Ancak Sokrates için tümel sadece zihnin ürünü olan bir kavram değil ondan bağımsız bir gerçekliktir. Bu açıdan Sokrates Sofistlerin nominalizminin¹⁵ aksine **kavram realistidir**.¹⁶ Sokrates’in çabası muhatapını bu “kavram” tartışması sınırları içinde tutarak onu nihai sonuca yani “tanım”a yönlendirmeye yöneliktir. Bu nedenle Sokrates gerek tartışmayı başlatmak gerekse sürdürmek için muhatapını sürekli olarak tartışmaya teşvik eder. Bunu sağlamak için sık sık “bilgisizliğine” ve öğrenme isteğine vurgu yapar, kendine karşı mütevazı bir tavır takınır (*Kharmides*, 165b;

¹⁵ Nominalizm, düşünce nesnelerinin ağızdan çıkan kelimelerden başka bir anlamı olmadığını; zihinden bağımsız tümel bir gerçekliğin var olmadığını yani kavramların gerçek bir varoluşu olmadığını öne süren öğretiler (Quinton, 2005: 270).

¹⁶ Kavram realizmi, tümellerin insan zihninden bağımsız olarak var olduklarını, dolayısıyla varlıklarını bireylere borçlu olmadıklarını öne süren nominalizm karşıtı öğreti. İlk olarak Sofistlerin nominalist yaklaşımlarına karşı Sokrates tarafından ileri sürülmüştür (Cevizci, 1999: 726).

Küçük Hippias, 372d, 373a); muhatabını ise övgü dolu sözlerle tebci eder (*İon*, 530b-c; *Küçük Hippias*, 368b-369a).

Sokratik diyaloglarda Sokrates her ne kadar mütevazı ve “bilmiyor” görünen bir kişilik tipi olarak sunulsa da Sokrates’in muhatapları karşısında açık bir üstünlüğü vardır: Tartışma Sokrates tarafından başlatılmakta, yönlendirilmekte, kontrol edilmektedir. Tartışmalar çoğunlukla Sokrates’in yönelttiği, sınırları “mutlak hakikat” arayışıyla çizilmiş, yönlendirici ve cevabı içinde barındıran sorulara ve bu sorulara verilen, daha çok onay niteliği taşıyan kısa cevaplara dayanmaktadır. Muhatabın uzun cevaplar vermeye başladığı yerlerde Sokrates tartışmayı orijinal formatına irca etmek için müdahil olmaktadır. Tartışma seyri içinde Sokrates geriye dönük olarak hafıza sınamaya dayanan kelime oyunlarına başvurmakta, bunun için muhatabının sözleri arasındaki tutarsızlıklardan faydalanmaktadır. Bu açıdan *Gorgias* diyalogunda Kallikles’in şu çıkışı dikkate değerdir: “Sokrates! Şu yaşında kelime oyunları yapmaya ve birisi bir hata yaptığında yeni bir şey bulmuş gibi davranmaya utanmıyor musun?” (489b-c). Sokrates’in, “kelime oyunları”na başvurarak “mutlak hakikat”i “doğurtma” çabası dilbilimsel uslamlamadan başka bir şey değildir. O, bu uslamlama üzerinden yarattığı kafa karışıklığına istinaden insanları “mutlak hakikat”e inandırmaya çalışmaktadır. Aslında, yaptığı şey, Sofistlerde çokça eleştirdiği “kandırma” faaliyetidir çünkü “hakikat”in Sokrates’in zihninden başka bir kanıtı yoktur. Sokrates kendi **doksasını** “hakikat” (**episteme**) olarak yaymaya çalışmaktadır. Bunu yaparken de içindeki “Tanrısal ses”i (**daimon**) kanıt göstermekte, böylece mistik ve ledünnî bir hava yaratmaktadır. Ayrıca inandırıcı olmak için zaman zaman mitoslara da başvurmaktadır. Sonuç olarak Sokratik “mutlak hakikat” dinî bir öğreti, bir inanç unsuru; Sokratik yöntem ise bu öğretiyi, inancı yaymak için kullanılan bir araç gibi görünmektedir.

1.4. Sokrates’in Savunması ve “İkili İdealizm”

Sokrates’in yargılanması Atina’nın yenilgisi ile sonuçlanan Peloponnesos Savaşı’nın sona erip içinde Sokrates’in öğrencisi Kritias’ın da bulunduğu Sparta yanlısı Otuzlar Tiranlığı’nın başa geçmesi (M.Ö. 404) ve demokrasi yanlısı 1500 yurttaşı ölüme göndermesinin ardından ayaklanan halkın demokratik yönetimi

yeniden tesis etmesinden birkaç yıl sonra (M.Ö. 399) gerçekleşir (Arslan, 2006b: 141-42). Sokrates'in yargılanmasını ve ölümüne mahkûm edilmesini konu alan temel yapıt Platon'un *Sokrates'in Savunması*'dır. Bunun yanı sıra *Euthyphron* diyalogunun başında Sokrates'e yargılanmasının konusu olan suçlamanın resmen tebliğ edilişi; *Kriton* diyalogunda ise Sokrates'in ölümüne mahkûm edildikten sonra, öğrencisi ve arkadaşı Kriton tarafından kaçırılmak istenmesi ve Sokrates'in bunun yanlış olduğuna Kriton'u ikna etmeye çalışması anlatılır. Yine, Platon'un gençlik ve olgunluk dönemi arasında geçiş kabul edilen *Phaidon* diyalogunda Sokrates'in ölümü yeniden canlandırılır. Ayrıca Ksenophon da *Memorabilia*'da Sokrates'in yargılanması ve ölümünü konu alır.

Sokrates, “gençleri baştan çıkarmakla, doğru yoldan ayırmakla, devletin Tanrılarına inanmamakla, bunların yerine yenilerini koymakla” suçlanır (Ksenophon, *Memorabilia*, I.1.1.; Diogenes Laertios, II 40; Platon, *Savunma*, 24b). Suçlama ozanlar adına Meletos, zanaatkârlar ve politikacılar adına Anytos, hatipler adına ise Lykon tarafından yapılır (*Savunma*, 23e). Sokrates'e göre suçlamanın arkasında şu olay vardır: Sokrates'in arkadaşı Khairephon bir gün Delphoi kâhinine giderek Sokrates'ten daha bilge biri olup olmadığını sorar. Kâhin, “yoktur” yanıtını verince Sokrates Tanrı'nın bu sözünün anlamını sorgulamak için Atina'nın bilge olarak tanınan kişilerini sınamaya girişir çünkü Sokrates “hiçbir şey bilmediğinden” emindir. Bunun için devlet adamlarını, ozanları, tragedya yazarlarını, övgü yazarlarını ve en sonunda da zanaatkârları sorguya çeker. Hepsi bilge olduklarını iddia ettikleri halde, gerçekte hiçbir şey bilmemektedirler. Oysa Sokrates en azından “hiçbir şey bilmediğinin” bilincindedir. Bu nedenle Tanrı “bilge” olarak Sokrates'i işaret etmiştir (20e-23b).

Sokrates sınama faaliyetleri nedeniyle gittiği her yerde insanların nefretini kazanmıştır çünkü onların “bilgisizliğini” ortaya dökmektedir. Onu izleyenler ise başkalarının bilgisizliğini ortaya döktüğü için onu bilge sanmaktadır. Hâlbuki “bilge” olan yalnızca Tanrı'dır; Tanrı, onun (Sokrates'in) bilge olduğunu söyleyerek ise insan bilgeliğinin “hiçbir şey olmadığını” göstermek istemiştir (23a). Sokrates bu olaydan sonra yurttaş olsun, yabancı olsun her kim bilge olduğunu iddia ediyorsa onu sorguya çekmiş, bilge olmadığını göstermiş ve böylece “Tanrı'nın savunuculuğunu”

yerine getirmeye devam etmiştir. Bu iş onun tüm vaktini almakta, bu nedenle gerek kendi işleriyle gerekse devlet işleriyle yeterince ilgilenememektedir. Ayrıca, yoksul bir yaşam sürmesinin nedeni de Tanrı'ya hizmet etmesidir (23b).

Burada üzerinde durulması gereken nokta, Sokrates'in meşhur, "Tek bildiğim hiçbir şey bilmediğimdir" **mottosunun** "mutlak hakikatçi" karakterinin arka planıdır. Bu **mottoya** ilişkin klişeleşmiş varsayım, bunun Sokrates'in şüpheci, öğrenmeye açık, meraklı ve mütevazı kişiliğinin göstergesi olduğudur. Bu, doğru olsa da eksik bir varsayımdır. Zira Sokrates (ve Platon'un) bilgi (**sophia**) olarak kabul ettiği tek şey, yukarıda da görüldüğü üzere, mutlak ve Tanrısal bilgi ve **doksainin** reddi olan **epistemedir**. O da zaten ledünnî bir bilgidir. Ayrıca, daha önce belirtildiği gibi, felsefe ve filozof kavramlarının kökeninde de bu anlayış yatmaktadır. Dolayısıyla "söz"ü (**logos**) onun dayandığı "akıl"dan (**logos**) bağımsız yorumlamamak gerekir.

Sokrates'in sinama faaliyeti gençlerin ilgisini çekmekte, gençler kendiliğinden Sokrates'in etrafında toplanmakta, insanları sınarken onu izlemekte ve ona öykünerek onlar da başkalarını sorguya çekmektedirler. Ancak onların sorguya çektiği insanlar da Sokrates'i suçlamaktadır. Sokrates böylece birçok kişi tarafından "Tanrılara inanmamak", "gençleri baştan çıkarmak" gibi suçlarla itham edilmektedir (23c-d). Sokrates bu suçlamalar karşısında, insanları sorguya çekmekten vazgeçmeyeceğini; erdemli olmadıklarını anlarsa onları utandırmaktan¹⁷ çekinmeyeceğini; onun tek ereğinin insanları bedene, paraya, zenginliğe değil ruhun eğitime, yetkinliğine inandırmak olduğunu; bin kez ölmesi gerekse dahi bu yoldan dönmeyeceğini; Atinalıların onu cezalandırmakla esas olarak Tanrı'yı gücendireceklerini çünkü onun Tanrı'nın Atinalılara bağışı ve bir atı andıran Atina devletine tebelleştiği "at sineği" olduğunu söyleyerek kendisini savunur (29e-30e). Kendisini Tanrı'nın gönderdiğinin kanıtı olarak ise insanları erdeme yöneltmeye çalışırken kendi işleriyle ilgilenememesi, yaptığı iş karşılığında para almaması ve yoksulluğunu gösterir (31a-c).

¹⁷ Burada **elenkhosun** fiil hali **elenkhonun** utandırmak anlamını hatırlamak gerekir. Bkz. Peters, 2004: 95.

Sokrates kamusal alanda herkesin önünde değil de sokaklarda dolaşıp insanları sorguya çekmesinin, onlara telkinde bulunmasının nedeni olarak **daimonunu**¹⁸ gösterir. Bu **daimon** ona bir çeşit Tanrısal ses olarak çocukluğundan beri görünmekte,¹⁹ onu görmek istediği işlerden uzak tutmakta ancak bu işlere zorlamamaktadır. Onun siyasetle uğraşmasını engelleyen de bu sestir. Sokrates bu durumdan memnundur çünkü böyle olmasaydı genç yaşta ölür ve kimseye bir yararı dokunmazdı (31c-d). Dahası, bu ses hayatı boyunca onu en ufak işlerde dahi kötülük yapmaktan alıkoymuştur (40a). Eğer onun yargılanmasına neden olan şey kötü bir şey olsaydı o ses onu bundan da alıkoyardı (40c).

Sokrates haksızlığa karşı hayatı boyunca mücadele ettiğini, ölüm korkusunun da buna engel olmadığını söyler. Buna kanıt olarak ise, üyesi olduğu halk kurulunda deruhte ettiği kamu görevinde kurul üyelerinin yasaya aykırı biçimde yargılama yapma isteklerine karşı çıkan tek kişinin o olmasını ve Otuzlar Tiranlığı yönetiminde kendisine, oligarşik yönetimin öldürtmek istediği bir kişiyi getirtme buyruğu verilmesi üzerine haksızlık yapmamak ve günah işlememek için ölümü göze alarak bu buyruğu yerine getirmemesini gösterir (32a-d).

Savunma'nın son kısmı *Gorgias* diyalogunun sonundaki ölüm ve “öteki dünya” mitosuna benzer bir anlatıyla sona erer:

“Öte yandan, ölüm bizi burdan başka bir yere götürecektir sanki bir geçitse, denildiği gibi, orda bütün insanlar bir arada toplanıyorlarsa, bundan daha büyük bir iyilik olur mu yargıçlar? Çünkü, sonunda, öteki dünyada, bu sözde yargıçlardan kurtulup doğruluğu sağlayan gerçek yargıçları, Minos'u, Rhadamanthes'i, Aeos'u, Triptolemos'u, yaşamları süresince doğru davranmış olan bütün öteki yarı-tanrıları bulacaksak katlanmaya değmez mi bu yolculuk? Üstelik de insan orada, Orpheus'la, Musatos'la, Hesiodos'la, Homeros'la buluşursa parayla elde edilebilecek bir mutluluk mudur bu? Bütün bunlar doğruysa, bir değil, birkaç kez ölmeye razıyım... Hem sonra, öteki dünyada bütün bunlardan dolayı ölüme çarpılmak diye bir şeyin olmadığı da su götürmez; buradakinden her bakımdan daha mutlu olmakla kalmayıp, denilen doğruysa insan orda ölmezliğe de kavuşuyor... şunu da kafalarınıza iyice

¹⁸ **Daimon** Tanrı, Tanrısal güç/kudret anlamlarına gelmektedir. Bkz. Liddell ve Scott, 1961: 365.

¹⁹ Bu **daimon**dan *Euthyphron* diyalogunda da söz edilmektedir. Bkz. *Euthyphron*, 3b.

koyunuz ki, iyi bir insana yaşamı süresinde de, öldükten sonra da hiçbir kötülük gelmez; tanrılar korur onu. Benim sonum da öyle rasgele bir son değil; belgince görüyorum ki, şimdi ölmem, bütün acılardan kurtulmam benim için daha iyidir” (40e-41d).

Yargılama sonucunda Sokrates çoğunluğun kararıyla suçlu bulunarak ölüme mahkûm edilir. Atina yasalarına göre, davalı suçlu bulunursa yargıçlar davacının istediği ceza ile davalının talep ettiği ceza arasında bir seçim yapmak durumundaydı yani Sokrates iddia makamının talep ettiği cezadan daha hafif bir ceza talep ederek ölümden kurtulabilirdi. Ancak o, 30 mina gibi jüriyi kızdıracak denli küçük bir ceza talep eder. Sokrates şüphesiz bu talebin onu ölüme götüreceğinin farkındadır ve öyle de olur (Russell, 1994: 195).

Sokrates, yargılama sırasında ölüm cezasından kurtulmayı reddettiği gibi, cezanın infazından önce de dostlarının onu hapisten kaçırma önerilerini reddeder. Bunun nedenini ise *Kriton* diyalogunda açıklar: O, Atina’da ömrünü geçirmekle devlete ve yasalara bağlı kalmayı, onlara itaat etmeyi kabul etmiş, hayatı boyunca da bunun gereklerini yerine getirmiştir. Yaşamı boyunca bir kez Isthmos’a gitmesi ve sefer için kent dışına çıkması hariç Atina’dan ayrılmamıştır. Bu durum devlet açısından, onun yasalardan memnun olduğunu göstermektedir. Eğer öyle olmasaydı daha iyi yasalarla yönetilen devletlere giderdi. Bunu yapmadığına göre yasalara kayıtsız şartsız boyun eğmeyi kabul etmiş demektir. Ayrıca bütün hayatını Atina’da geçiren biri olarak devletin ve yasaların tüm olanaklarından yararlanmıştır; Atina’da doğmuş, orada yetişmiş, orada eğitim görmüş hatta çocuklarını bile orada büyüttüştür. Dolayısıyla şimdi yasalar kendi aleyhine hüküm verdiğinde, haksızlığa uğradığını öne sürüp kaçarsa, baştan uyduğu şeyi ihlal etmiş ve suçlamaları kabul etmiş olacaktır. O, bunun aksine mahkemede dahi sürgün cezasını tercih etmeyerek ölüm cezasına razı olmuştur. Dahası yasaları ihlal eden biri olarak kaçmasının ne kendine ne de dostlarına bir yararı dokunacaktır. Gittiği her yerde yasaları çiğneyen, gençlerin ahlâkını bozan biri olarak anılacak, düşman gibi karşılanacaktır. Bunun yanı sıra ona yardım eden dostları da sürülme, mülklerine el konulma, yurttaşlık haklarından yoksun bırakılma tehlikesiyle karşılaşacaktır. Son olarak da yasaları çiğnemek anne ve babadan dahi daha kutsal olan devlete ve vatana baş kaldırmak,

onları yok etmeye çalışmak demektir. Böyle yaparsa haksızlığa haksızlık, kötülüğe kötülükle karşılık vermiş olacak ve “öteki dünya”da dahi bağışlanmayacaktır (Kriton, 49e-54c).

*Sokrates’in Savunması*²⁰ onun yaşam ve öğretisinin bir nevi özeti ve doruk noktasıdır. Felsefe ve özellikle de siyaset felsefesi içinse bir dönem noktasıdır. Sokrates’in, en azından Platon’un tasvir ettiği kadarıyla, öğretisi ve pratiği arasındaki tutarlılık ve bunun nihaî noktası olarak ölüm karşısındaki tavrı ve ölümü onu bir bütün olarak eleştiri süzgecinden geçirmeyi zorlaştırmaktadır. Bu, elbette, bir şekilde haksızlığa kurban giden, yaşamını öğretisini gerçek kılmaya adanmış, bunu yaparken her türlü bedeli ödemeye razı olan ve ödeyen tüm insanlar için geçerlidir. Hele Sokrates gibi “evrensel” bir değer haline gelen “düşün” ve eylem insanları için bütünlüklü bir eleştiri daha da zorlaşmakta ve eleştiriler “klişelerin” arkasında kaybolmakta ya da parçalı bir hal almaktadır. Bu çalışmada şu ana yani *Savunma*’ya kadar en azından, çoğunlukla Platon’un çalışmalarında temsil edilen Sokrates tipi için “mutlak hakikat” sorunsalı çerçevesinde bütünlüklü bir eleştirel bakış sunulmaya çalışıldı. Ancak “klişelerin” büyümesine kapılmadan bunu *Savunma* için de yapmak bundan daha elzemdir.

İlk olarak Sokrates’e yönelik suçlamaların mesnetlerine bakmak gerekir. “Devletin Tanrılarına inanmamak, bunların yerine yenilerini koymak” suçlaması ve bunun mahkeme sırasında davacı Meletos tarafından “dinsizlik” biçiminde tefsir edilmesi (26c, 35c-d) Atina için yeni bir olgu değildir. Daha önce Anaksagoras (Diogenes Laertios, II 12) ve Protagoras da açıkça tanrıtanımazlığa veya dinsizliğe varan bir görüş benimsememelerine rağmen Tanrılara ya da Antik Yunan Tanrılarına ilişkin düşüncelerinden dolayı dinsizlikle ve tanrıtanımazlıkla suçlanmışlardır.²¹ Sokrates de *Savunma*’da da açıkla(n)dığı üzere, **daimon**lara inanması nedeniyle, dinsiz ya da tanrıtanımaz olarak nitelenemez. Ancak suçlama resmî olarak yani “devletin Tanrılarına inanmamak, bunların yerine yenilerini koymak” şeklinde ele alındığında doğrudur. Çünkü Sokrates *Euthyphron*’da, Antik Yunan Tanrılarına

²⁰ Burada ve bundan sonra *Sokrates’in Savunması*’ndan ya da *Savunma*’dan kasıt hem metnin (*Savunma*) içindeki Sokrates temsili hem de Sokrates’in yargılanması ve ölümüne mahkûm edilmesinin tarihselliğidir yani ifadeyi hem yapıt hem de olayın gerçekliği olarak okumak gerekir.

²¹ Anaksagoras’ın, öğrencisi Perikles tarafından ölümden kurtarıldığı (Diogenes Laertios II 12), Protagoras’ın ise kaçarak kurtulduğu söylenir (Sextus Empiricus, *Fizikçilere Karşı*, I, 56-57).

inanmadığını açıkça ifade etmekte (6a-b) ayrıca başka Tanrılara (**daimonlar**) inanmaktadır. Zaten Sokrates’e yönelik suçlanmaların temel dayanaklarından biri budur (3b; *Memorabilia*, I.1.2).

“Gençleri baştan çıkarmak, doğru yoldan ayırmak” suçlamasının mesneti ise aslında Sokrates’in tüm yaşamıdır. Sokratik öğretinin tümüyle demokrasi karşıtı olduğu bilinmektedir. Daha önce de açıklandığı gibi Sokrates, çoğunluğun ve çoğulluğun değil “bilen”in yönetimini savunuyordu. Çoğunluğa tepeden bakıyor, demokrasiye ise açıkça karşı çıkıyordu. *Kriton* diyalogunda çoğunluk için şöyle der: “Demek ki dostum, çoğunluk bizim için ne diyor diye o kadar kaygılanmamalıyız; ancak doğruluk ve eğrilikten anlayan bir tek kişinin sözlerinde ifadesini bulan gerçeğin diyeceklerine önem vermeliyiz.” (48a). Bunun yanı sıra demokrasi içinde devlet memurlarının ve yöneticilerin kura sistemiyle seçilmesini eleştirdiği de bilinmektedir (Klosko, 2006b: 34).²² Sokrates ayrıca Girit ve Sparta rejimlerinin iyi yasalarla yönetildiğini söyler (*Kriton*, 52d). Dahası, faaliyetleri nedeniyle Atina’ya büyük zararlar vermiş Alkibiades ve Kritias Sokrates’in öğrencileridir. Alkibiades, Atinalıları Atina için mahvedici sonuçlar doğuran Sicilya seferine sürüklemiş, görevden alınmak istenince de Spartalıların ve Perslerin safına geçmiştir. Kritias ise Sparta’nın desteğiyle iktidara gelen Otuzlar Tiranlığı adlı oligarşik yönetimde yer almış ve bu yönetimin demokrasi yanlılarına karşı işlediği siyasî cinayetlerin baş sorumlusu olarak görülmüştür (Arslan, 2006b: 145). Sokrates her ne kadar Otuzlar Tiranlığı’nın emirlerini yerine getirmemişse ve bu yönetimi desteklememişse de Otuzlar Tiranlığı yıkıldıktan sonra demokratik yönetimin yeniden tesis edilme sürecine de katılmamıştır (Dürüşken, 2014: 145).

Sokrates’in yargılanmasına ilişkin son olarak Aristophanes’in *Bulutlar* adlı komedyasına da değinmek yerinde olacaktır. Oyun, Sokrates’in yargılanmasından tam 24 yıl önce yani M.Ö. 423’te sahnelenmesine rağmen âdeta yargılamanın habercisi ve provası gibidir. Sokrates de *Savunma*’da oyunu yaklaşık olarak bu şekilde anar (19b-c). Oyunda Sokrates gençlere para karşılığı dersler veren, onların ahlâkını bozan, Antik Yunan Tanrılarına inanmayan, doğa olaylarını Tanrılarla değil

²² Kura sistemi Sofistler tarafından da eleştirilmektedir. Onların eleştirisinin gerekçesi ise halktan nefret eden insanların iktidara gelmesine yol açabilmesidir. Bkz. *Dissoi Logoi* VII.5.

doğanın kendi iç dinamiğiyle açıklayan, her konuda rölativizmi savunan, ahlâkî ölçütleri reddeden bir Sofist olarak tasvir edilir. Oyunun sonunda ise Sokrates'in evi ateşe verilir ve şu ifade manidardır: “Fakat bu sofistin başına öyle bir şey gelecek ki yaptığı her şeyin karşılığını alacak” (Aristophanes, 2010: 104).

Sokrates'in öğretisinin onun nihaî eylemi olan ölümünde vücut bulduğu *Savunma*, Platon'da “mutlak hakikat”ın gelişimi ve dönüşümü için son derece önemli bir miras bırakır: “ikili idealizm”. “İkili idealizm” girişte tanımlandığı gibi, felsefî ve ahlâkî idealizmin bir bileşimini ifade eder. Aynı zamanda “mutlak hakikat”ın uç bir örneğini oluşturur çünkü “mutlak hakikat” felsefî materyalizm ve onun vücut bulduğu öğretileri hayata geçirmeyi amaçlayan ahlâkî idealizmin bileşiminden²³ de oluşabilse de “ikili idealizm” ulaştığı soyutluk ve mistifikasyon düzeyi nedeniyle ondan daha tehdit edici görünmektedir. Zira bilgi anlayışı ne kadar soyut, mistik ve dinsel bir görünüm kazanırsa onu sorgulamak o kadar zorlaşmaktadır. Bunun en açık örneği Atina demokrasisinin Tanrılara ilişkin tabusu ve muhafazakârlığıdır. Öyle ki, hem Anaksagoras ve Protagoras hem de bir yönüyle Sokrates bu durumun kurbanı olmuştur. Daha da önemlisi Sokrates her ne kadar sorgulayan, araştıran bir kişilik olsa da onun bu faaliyeti “mutlak hakikat”ın varlığını ya da yokluğunu sorgulamaya varmamış, tersine varlığını ispat etmenin bir aracı olmuştur.

Sokrates'in felsefî idealizmi hem diğer yapıtlarda hem de *Savunma*'da görüldüğü gibi mistik unsurlara dayanan “dinsel” bir öğreti görünümündedir. O, bilgi-erdem özdeşliğiyle ahlâkın ve “şeylerin” bilgisinin kaynağını eşitlemektedir. Sokrates her ne kadar bilgi açısından ilgisini doğaya değil insana çevirse de insanın doğayla kurduğu zorunlu etkileşim, “şeyleri” de bilginin nesnesi yapmaktadır. Örneğin Sokrates “güzeli güzel olarak tanımlamamızı sağlayan şeyi” ararken (*Büyük Hippias*, 288a) doğayı bunun dışında bırakamaz. Dolayısıyla Sokrates'te henüz bir kuram haline gelmeyen **idea** yalnızca erdemlerin değil tüm varlığın kaynağıdır.²⁴ Sokrates, henüz belirsiz olan bu zihinsel yaratı ve arayışı çoğunlukla “öteki dünya” tasviri yapan mitoslar, bu mitoslarla ilişkilendirdiği ahlâkî vaazlar ve tüm bunların

²³ Felsefî materyalizm ve ahlâkî idealizmin bileşimine modern bir örnek olarak Marksist örgütlenme, pratik ve rejimler; “ikili idealizm”e ise Nazi rejimi ve dinsel siyasî rejimler ya da “radikal” İslamcı örgütler düşünülebilir.

²⁴ Platon da daha sonra onu bu şekilde formüle edecektir.

kaynağı olan insiyakî **daimon**uyla ilişkilendirir. Ancak siyasal bir kavram olarak “mutlak hakikat” açısından belirleyici olan Sokrates’in tüm bunları siyasî ereklerle yapması ve “siyasî olan”la ilişkilendirmesidir. Sokrates’in tüm siyasal öğretisini oluşturan bu kuramsal çerçeve *Savunma*’da nihaî noktasına ulaşır.

Sokrates tüm yaşamı boyunca felsefî idealizminin bir gereği ve sonucu olarak ahlâkî idealizm de sergiler yani felsefî idealizmine uygun ve onunla tutarlı bir pratik yaşam sürer. Onu yaşamı boyunca ölümü göze almaya sürükleyen şey, hem felsefî hem de ahlâkî idealizmidir: Onun felsefî idealizmi dinsel temelleri olan ve “öteki dünya” inancına dayanan ahlâkî-siyasî bir öğretilerdir. O, dünyayı “öteki dünya” inancına dayalı bir ahlâk-din felsefesiyle açıklamakta ve dönüştürmek istemektedir. Bu istek onu dünyayı bu inanç ve düşünceye uygun olarak değiştirmeye yani ahlâkî idealizme sürüklemektedir. Bunun için araç olarak ise **elenkhos** kullanmaktadır. Ancak o hem felsefî hem de ahlâkî idealizminin temeline Tanrı’yı koymaktadır. Bilgi-ahlâk anlayışında en tepede Tanrı durmaktadır. Siyasî erdemi mistik ve Tanrısalsal olanla açıklamaktadır. Dahası, onu siyasî eyleme sürükleyen de pratik-kurumsal siyasetten alıkoyan da Tanrı’dır. Onun siyasal eylemi de Tanrısalsal bir buyruk olarak bildirilmiştir: “Bakın gene söylüyorum, bu iş bana tanrının buyruğuyla, bilicilerle, düşlerle, herhangi bir tanrının bir adama yerine getirilmesini istediği bir görevi verirken kullandığı bütün araçlarla iletilmiştir” (*Savunma*, 33c).

Savunma, Sokrates’in Tanrısalsal misyonunun yani (siyasal) felsefesinin ve bu çerçevede onun felsefî ve ahlâkî idealizminin manifestosu niteliğindedir. Onun ölümü ise felsefî ve ahlâkî idealizminin bir sonucudur. O, bir **filozof** olarak daima kendisi ve diğer insanlar için ölümü takdis etmiş, onu kurtuluş olarak görmüştür. Çünkü ona göre ölüm iyi, doğru, ahlâklı bir yaşam sürenler için bir kurtuluş ve sonsuz bir yaşamın başlangıcıdır. Kendisi de böyle bir yaşam sürdürdüğü için ölümden korkmamaktadır; ölümler “mutlak hakikat”e kavuşacak ve sonsuz, mutlu bir yaşam sürecektir. Ayrıca onun ölümü sıradan bir ölüm değildir; o, Tanrı tarafından seçilmiş bir elçi, Atina devletine tebelleş edilmiş bir “at sineği”dir. O, Tanrı’nın Atinalılara bir lütfudur.

Sokrates’in Savunması ve bir bütün olarak öğretisi ve yaşamı hem Platon’u hem diğer öğrencilerini hem de bütün siyaset felsefesi geleneğini derinden

etkileyecektir. Sokrates'i geride hiçbir eser bırakmamasına rağmen bu denli önemli ve belirleyici kılan şey, **siyasal** “mutlak hakikatinin” dayandığı “ikili idealizm”dir. Sokrates bir Doğa Filozofu olarak ölüme mahkûm edilmiş olsaydı şüphesiz bu denli değerli ve etkili olamazdı. Onun yaşamı, ölümü ve öğretisi “siyasal olan”a yani kolektif insanî eyleme yönelmiştir. O, tüm yaşamını bu yolda tutarlı biçimde feda ederek âdeta bir “dava şehidi” haline gelmiştir. Onun yaşamı ve ölümü İsa'nın müjdecisi gibidir. İsa'nın Hristiyanlık için yaptığı etkiyi o İsa'dan önce siyasal felsefe için yapmıştır. Bu durum onu ölümünden sonra siyasal felsefenin “peygamber”i haline getirmiştir. Ancak özellikle öğrencisi ve en önemli vasisi Platon'un siyaset felsefesinde ölümsüz bir yere sahip olmuştur.

Sokratik “mutlak hakikat” ve “ikili idealizm”in büyüğü yalnızca Platon'u Sokrates'le aynı yola sokmakla ve Platoncu “mutlak hakikat” geleneğinin kaynağı olmakla kalmayacaktır. Sofistlerin ve Sofist (siyasal) rölativizme ilişkin tahrif edilmiş algının nedeni ve Sofistlerin felsefeye, özellikle de siyasal felsefeye getirdiği pek çok ilkin ve yeniliğin de unutulmasına da neden olacaktır. Ayrıca İlk Çağ felsefe tarihinin “Sokrates Öncesi” ve “Sokrates Sonrası” şeklinde bölünmesine yol açacaktır. Burada dikkat çeken nokta bu tasnifin kronolojik olmamasıdır. Örneğin Sofistler Sokrates'le aynı dönemde yaşamalarına karşın “Pre-Sokratik Filozoflar” arasına dâhil edilir. Dahası Demokritos Sokrates'ten yaklaşık 20 yıl sonra (M.Ö. 370 civarı) ölmesine karşın o da aynı şekilde “Pre-Sokratik Filozoflar” içinde sınıflandırılır. Yine Sokrates'in Sofist teriminin reddi olarak mistik ve dinsel bir şekilde formüle ettiği ve yaygınlaştırdığı **filozof** ve **felsefe** terimleri de sorgusuz sualsiz zihinlerimize ve literatüre yerleşecektir.

İKİNCİ BÖLÜM

GEÇİŞ VE OLGUNLUK DÖNEMİ: GÜÇLENEN MİSTİSİZM, “MUTLAK HAKİKAT” VE “TOTALİTER” DEVLET

2.1. Mistik Bir Formülasyon: İdealar Kuramı

Platon’un geçiş ve olgunluk dönemi diyaloglarının gençlik ya da Sokratik dönem diyaloglarından farkı, “çürütme”nin (**elenkhos**) yerini pozitif bir öğretiye bırakmasıdır (Robinson ve Denniston, 1999: 3). Platon artık Sokrates’in “iyimser idealizminden”¹ uzaklaşarak “mutlak hakikat”e yönelik daha realist bir tutum sergiler.² Bunu en yalın haliyle, Sokratik diyaloglardaki “mutlak hakikat” arayışının ifadesi olan “X nedir?” sorusuna, geçiş dönemi diyaloglarından itibaren Platon’un kesin ve keskin cevaplar vermesinde görebiliriz. Örneğin, *Protagoras* diyalogunda erdem üzerine yapılan ve **aporiya**yla neticelenen tartışma *Menon*’da tekrar karşımıza çıkar. Ancak bu sefer Sokrates’in (Platon) cevabı nettir:

“...erdem ne tabiat vergisidir, ne de öğretilir. Erdem, ona sahip olanlara bir tanrı vergisidir, akılla ilgisi yoktur. Meğer ki bir devlet adamı kendindeki erdemi başkalarına verebilsin” (100a).

Burada “mutlak hakikat” inanç ve arayışı bağlamında “öz”sel bir kopuş olmamakla birlikte henüz tam anlamıyla yöntemsel bir ayrışma da yoktur. Yalnızca, Sokratik yöntem Sokrates’in diyalektiğini ihtiva edecek şekilde “Platonik yöntem”e takallüp eder (Ağaoğulları, 2012: 96-97). Platon yöntem olarak hâlâ **elenkhos** kullanır. Ancak bunun yanı sıra **maieutike**yi (ebelik) teşvike dayalı pasif bir inanç olmaktan yani muhatabının tasarrufuna dayalı edilgenlikten kurtarır. Böylece tartışmalar “mutlak hakikat”le ilgili kesin bir yargıya ulaşmadan sona ermez. Bu yargıların en genel ifadesi ise İdealar Kuramıdır.

¹ “İyimser idealizm”den kasıt, Sokrates’in, muhatabının bir mesele hakkındaki tikel savlarını (**doksai**) “çürüterek”, onu “mutlak hakikat”i (**episteme**) aramaya ikna edeceğine duyduğu inançtır. Sokratik dönem diyaloglarda **elenkhos** vasıtasıyla “tanım”a giden yol açıldığı halde, “tanım” net bir biçimde ortaya konulmadığı için “fikir” doğurtma ya da ebelik (**maieutike**), salt temenni ve teşvike dayanan bir inanç niteliği kazanır.

² Bu realist tutumun nedenleri sonraki alt bölümde tartışılacaktır.

İdealar Kuramı Platon'un olgunluk dönemi yapıtlarını karakterize etmekle (Cevizci, 2015: 18) ve yaşlılık döneminde tam yetkinliğe kavuşacak olmakla birlikte temellerini ve "öz"ünü Sokratik dönem diyaloglardan alır. Sokrates'in "X nedir?" sorusu çerçevesinde ihdas etmeye ya da ettirmeye çalıştığı şey, "evrensel tanım" olan **idealar**dır. Sokrates de Platon da "kavram realisti" olmalarına yani kavramların yalnızca şeylerin isimleri olmayıp insan zihninden bağımsız gerçeklikler olduğuna inanmalarına rağmen Sokrates bunu bir kuram ya da formülasyona dönüştürmez. Bunun nedeni Sokrates'in "iyimser idealizmi" ve bunun sonucu olarak kullandığı yöntemdir (**elenkhos**). Platon'sa dünyaya ve siyasal topluma (**polis**) ilişkin "realist" tavrı nedeniyle kendisine daha sağlam araç(lar) seçer (Platonik yöntem) ve bu araç(lar) vasıtasıyla güçlü ve tutarlı bir kuram üretmeye çalışır. Ancak bu, Platon'un amacını Sokrates'ten farklılaştırmaz. Tersine, Platon, Sokrates'in **idea(l)i** (**ideaya** uygun tasarısı) olan "mutlak hakikat" düzenini onun ölümünden dersler çıkararak daha sağlam ve "gerçekçi" bir zeminde kurmaya çalışır. Bunun için de Sokratik dönem diyaloglardaki varsayımlardan hareket eder.

İlk bölümde belirtildiği üzere, Sokratik dönem diyaloglar belli bir **idea** arayışı ekseninde şekillenir. Bunlar; *Lakhes*'te cesaret, *Lysis*'te dostluk, *Kharmides*'te ölçülülük, *Euthyphron*'da dindarlık, *Protagoras*'ta erdem, *Devlet*'te (I. kitap) adalet ya da doğruluktur. Sokrates bu kavramlara ilişkin tümel bir tanıma yani **ideaya** ulaşmaya çalışır. *Büyük Hippias*'ta bunu, "Çünkü biz, güzel şeyleri güzel kılan şeyi arıyorduk" (294b), *Euthyphron*'da ise, "Çünkü dine uygun olmayan eylemlerin dine aykırı, dine uygun eylemlerin de dine uygun bir tek özünün olduğunu söylüyordun" (6d-e) diyerek daha sarıh bir şekilde ifade eder.

İdea kavramı Antik Yunanca "form", "şekil", "tür", "sınıf", "biçim", "görünüş", "görüntü" anlamlarına gelmektedir (Lacey, 2005: 141; Liddell ve Scott, 1961: 817; Peters, 2004: 84). Sokrates ve Platon'un kullanımında ise **idea**, bir şeyin "doğa"sını meydana getiren, zihinden bağımsız var olmasına karşın zihinle kavranabilen mistik ve metafizik "gerçeklik" anlamına gelir. Platon, metinlerinde **idea** kavramının yanı sıra onunla aynı anlama gelen **eidosu** ve dolaylı olarak onu (bir

şeyin **ideasını**) ifade edecek şekilde **auto** (kendisi, kendinde) kelimesini de kullanır (Cross ve Woosley, 1999: 62).³

Platon **ideal**lara ilişkin sistematik ve bütünlüklü açıklamalarda bulunmaz. Açıklamalar **ideal**lar üzerine bir kuramdan söz edilmesini olanaklı kılacak düzeyde tutarlılık içerse de özellikle yaşlılık dönemi diyalogları da dikkate alındığında karşımıza çeşitli açılardan revize edilmiş, “toplama ve bölme” gibi yöntemsel; **ideal**ların sayılar ve sayıların **ideal**lar olarak alınması, **ideal**ların birbirinden “pay alması” gibi içeriğe dair yetkinliğe doğru uzanan değişimler geçirmiş, ancak **ideal**ların kapsamı, nelerin **idea** sayılmayacağı gibi hâlâ çeşitli belirsizlikler içeren karmaşık bir bütün çıkar. Bu karmaşık ve parçalı yapının “mutlak hakikat” sorunsalı açısından önemi, ulaştığı mistifikasyon düzeyi ve bu mistifikasyonun öte dünyacı ve batınî niteliğidir. Bunu açık seçik bir şekilde görebilmek için geçiş ve olgunluk dönemi yapıtlarını İdealar Kuramı açısından tek tek ele alarak tümevarımsal bir sonuca ulaşmak, sonrasında ise Platon’un böyle bir kuram ihdas etmesinin felsefî ve siyasî nedenlerini⁴ tartışmak yerinde olacaktır.

Platon’un geçiş dönemi diyaloglarından olan *Menon*’un konusu erdemin nasıl elde edileceğidir (70a). Sokrates diyalogda erdemin ne olduğuna yanıt arar (71d). Menon ise; erkeğin, kadının, çocuğun, yaşlının, kölenin erdeminin birbirinden farklı olduğunu yani erdemin yaşa, cinsiyete, toplumsal statüye göre farklılaştığını ve bu nedenle çok sayıda erdem olduğunu söyler (71e-72a). Sokrates bunun üzerine, kendisinin tek bir erdem ararken onun, karşısına “bir arı sürüsü kadar erdem”le çıktığını, aradığı şeyin “çeşit çeşit arılar” değil, bu arıların “öz”ü olduğunu belirtir (72a-b). Sonrasında ise Sokrates bütün arılarda özdeş olup onları birbirine benzeten bir şey var olduğu gibi erdemler için de aynısının geçerli olduğunu; ne kadar çok ve birbirinden ayrı olurlarsa olsunlar hepsinde bulunan ve hepsinin özdeş olmasını yani erdem olarak tanımlanmasını sağlayan genel bir özün var olduğunu, “Erdem nedir?” sorusuna doğru cevap verilebilmesi için ise bu “öz”ün göz önünde bulundurulması gerektiğini ifade eder (72c). Tartışmanın devamında Menon yine cesurluk, ölçülülük,

³ Örneğin **auto ta kalon** (kendinde güzel ya da “güzel”in kendisi), **auto ta dikaion** (kendinde adil ya da “adil”in kendisi).

⁴ Burada siyasî nedenlerden kasıt daha çok, “mutlak hakikat”-rölativizm karşıtlığı çerçevesinde dönemin siyasal felsefe ve siyaset bilimi anlayışına ilişkin nedenlerdir. Platon açısından “kuram”ın kendisinin ve siyasal işlevinin öznel ve nesnel tarihsel arka planı sonraki alt bölümde tartışılacaktır.

bilgelik, iyi yüreklilik şeklinde birden fazla erdemden söz eder. Sokrates de, tekrar aynı duruma düştüklerini; tek bir erdem ararken, karşılıklarına birden fazla erdem çıktığını söyler (74a). Sokrates tek erdem ya da erdemin tek ve bütün olarak ne olduğu arayışını tartışma boyunca birkaç kez daha tekrarlar (77a-b, 79b, 79c, 79e).

Platon'un tek erdem ya da erdeme tek bir tanım arayışı Sokratik dönem diyaloglarda Sokrates'in tipik ahlâkî tümel arayışının devamı niteliğindedir. Buna göre, Sokrates-Platon böyle bir tümelin yani erdemin “mutlak”, bölünmez, değişmez, genelgeçer tek bir ahlâkî “öz”ün var olduğundan emindir. Bu, uylaşımsal bir öz olamayacağı için bunun **a priori** bir “öz” olacağı da açıktır. Burada Menon'un erdeme yaklaşımının Sofistlerden farklı olduğu açıktır. Fakat o, Sokrates'in aksine, tek bir erdemin var olduğunun bilincinde de değildir. Dolayısıyla o da bir biçimde Atina'nın “yozlaşmış” düzeninin ve Sofistlerin savunduğu rölativist ahlâk anlayışının tesiri altındadır. Sokrates'in savunduğu **a priori** erdem tanımı (tümel) ise (ister istemez) ruhta ya da zihinde mündemiç metafizik bir varoluşa işaret eder. Fakat bu tanımın tek tek zihinlerde bulunması onun genelgeçerliği yani **episteme** olması hususunda bir belirsizlik yaratmaktadır. Bu durumda onu **episteme** kılacak bir ortak ya da üst bilince ihtiyaç vardır. Fakat Sokrates bu çelişkinin farkında değildir. Platon da buraya kadar bunun farkındalığına işaret etmez.

Platon (Sokrates) diyalogun devamında bir mitosa başvurur. Sokrates bu mitosu “Tanrısal işlerde bilge olan” kadın ve erkek rahiplerden, birçok şairden ve “gerçekten Tanrısal” bütün insanlardan duyduğunu ifade eder. Bu kişiler insan ruhunun ölmez olduğunu, ölümle birlikte bazen hayattan uzaklaştığını bazen de yeniden hayata döndüğünü ancak hiçbir zaman yok olmadığını, bu nedenle insan hayatının sonuna kadar dine uygun olması gerektiğini söylerler. Mitosa göre bunun nedeni eski suçlarından ötürü Persephone'ye kefareti ödeyenlerin ruhlarının, dokuzuncu yılda yeniden yeryüzüne gönderilmesidir. Bu ruhlar; kral, kuvvetleriyle üstün ve bilgileriyle ün salmış büyük adamlar olmakta, ölümlüler arasında lekesiz kahramanlar olarak anılmaktadır. Böylelikle, birçok kere yeniden doğan ölümsüz ruh, yeryüzünde ve Hades'te her şeyi görmüş olduğu için öğrenmediği hiçbir şey kalmaz. Bundan dolayı erdem ve başka şeyler üzerinde daha önce öğrendiği bilgilerin anılarını da saklamaktadır. Tabiatın her yanı birbirine bağlı ve ruh da her

şeyi öğrenmiş olduğundan insan tek bir şeyi anımsayarak her şeyi bulabilir. Ancak bunun için cesaretli ve sebatkâr olmak gerekir. Çünkü araştırma ve öğrenme denilen şey hatırlamadan (**anamnesis**) başka bir şey değildir (81a-d).

Burada Platon'un, Sokrates'in yukarıda belirtilen çelişkisinin farkına vardığını ve onu çözmek için ilk adımı attığını söylemek mümkündür. Platon tümeller için bir ortak ya da üst bilinç zemini olarak öte dünya mitosuna başvurur. Böylece tümellerin bilim (**episteme**) olma niteliği ona öte dünyada ortak olarak tanık olan ruhların onu bu dünyada hatırlamasına bağlanır. Dolayısıyla ahlâkî tümeller olarak “mutlak hakikat”ın temel dayanağı metafizik öte dünya kurgusu olarak vazedilir. Bu, Platon'un **ideaların** nesnel varoluşu konusunda Sokrates'ten ayrılacağı noktadır.

Sokrates öte dünya mitosunun ardından, öğrenmenin hatırlama olduğunu “kanıtlamak” için Menon'dan hizmetçilerinden birini çağırmasını ister; Menon bir köle çağırır ve Sokrates köleye bir geometri problemi çözdürür (82a-85b). Köle, geometri problemi hakkında bir şey bilmeseydi veya bilmediğini sansa da aslında problemi çözmesini sağlayacak bilgi ruhunda olduğu için onu kolayca hatırlayabilmiştir. Sokrates böylece “bilme hatırlamadır” savı için ampirik bir kanıt da sunmuş olur (Arslan, 2006b: 306-7).

Platon'un sözde ampirik kanıtı da öte dünya mitosunda olduğu gibi ve onun yansıması olarak tamamen mistik bir kurgudur. Platon'un “Bilme hatırlamadır” savı için ampirik kanıt olarak geometriye başvurması ise ilerde daha açık şekillenecek olan rasyonalist **idealizmin** ya da **idea(l)ist** rasyonalizmin bir öncülüdür. Zira burada “hatırlanan” zaten “doğası gereği” akılla kavranan geometrik bilgidir (**episteme**). Geometri bilimi bu açıdan aritmetik vb. bilimlerle birlikte “mutlak hakikat”e daha yakındır. Fakat esas sorun ampirik kanıt olarak sunulan bu Sokratik gösterinin **maieutikeyle** (ebelik misyonu) birlikte tam bir mistik “akıl oyunu”na, daha doğrusu bir büyü ya da sihirbazlık nümayişine dönüşmesidir. Platon'un Sofist rölativizmin (siyasal) erdeme ilişkin hâkim görüşünü böyle bir mantıkla çürütecek olması Platoncu “mutlak hakikat”ın acizliğini gösterir.

Diyaloğun temel konusu olan erdemin ne olduğu, öğretilip öğretilmeyeceği tartışması erdemin bilgi olmadığı için öğretilmeyeceği (98e), ona sahip olanlar için

bir Tanrı vergisi olduğu ve akılla ilgisi olmadığı çıkarımlarıyla sona erer (100a). Sokrates erdemin “aslında ne olduğu” sorusunun ise erdemin insana nasıl geldiğini araştırmadan incelenmeye başlanırsa kesin olarak öğrenilebileceğini söyleyerek tartışmayı bitirir (100b).

Platon’un vardığı bu sonuç Atina demokrasisinin ve Sofist retorikinin temeli olan siyasal erdemin öğretilirliğini tümüyle yadsır. Erdemin Tanrı vergisi olması, akılla ilgisi olmaması ve bilgi olmaması onu ister istemez doğrudan soydan kaynaklanmasa ya da soya indirgenmese bile, “iyi doğmuş” (**eu-patris**) küçük bir azınlığın sahip olacağı potansiyelle sınırlayacaktır. Bu da daha sonra *Devlet*’te ortaya konulacak filozof-kral idealinin, çoğunluğun filozof olamayacağı görüşünün ve “cevherler yalanı”nın habercisi gibidir.

Menon diyalogu pek çok açıdan Sokratik dönem diyalogların devamı niteliğindedir. Öncelikle, tartışılan konu *Protagoras* diyalogunda tartışılan konunun aynısıdır. Sokratik **elenkhos** yine kısa soru-cevap tekniğiyle uygulanır. Sokrates yine “bilmiyor” tavrını sürdürür (71a, 80d), hafızasına güvenmediğini yineler (71c), muhatabına birlikte araştırıp sonuca ulaşmayı önerir (80d). Diyaloga geçiş niteliği verense İdealar Kuramına ilişkin birtakım pozitif unsurlar içermesidir. Bunlardan ilki **elenkhosun maieutikeyle** (ebelik) birlikte uygulanması yani muhatabın tikel yargılarının/sanılarının (**doksai**) çürütölmekle kalmayıp onun yerine doğru sanıların (**alethes doksa**) ve tümellerin (**episteme**) ikame edilmesidir. Köleye geometri öğretilmesi yani kölenin sadece yanlış sanılarının çürütölmemesi, aynı zamanda onun yerine doğru sanıların ikamesi (85c), tartışmanın ana sorunsalının yani “erdemin ne olduğunun”, “öğretilip öğretilmeyeceğinin” kısmî bir kesinlikle sonuçlanması (erdemin Tanrı vergisi olduğu ve öğretilmeyeceği) bunu kanıtlar. Platon burada, daha sonra *Devlet*’te “mağara alegorisi”yle geliştireceği, sanıyla (**doksa**) bilgi (**episteme**) arasındaki ilişkiyi ikisi arasındaki basit karşıtlıktan ziyade hiyerarşik bir zemine oturtur. Buna göre; nesnelere ilişkin doğru sanı, bilgi (**episteme**) ve yanlış sanı arasında yer alır; doğru sanı yanlış sanıdan daha fazla, bilgiden (**episteme**) daha az ancak ona yakın bir değerdedir. Eylemleri doğru sanı da en az akıl kadar yönetebilir ancak ondan üstün olamaz. Keza devlete faydalı insanları da yalnızca bilgi (**episteme**) yetiştirmez, doğru sanı da bu işi görür (98b-c). Doğru sanı iyi

temellenmişse önce bilgiye dönüşür, sonra sağlamlaşır (98a). İkincisi ise Sokratik dönem diyaloglarda İdealar Kuramının temelini oluşturan bazı unsurların *Menon*'la birlikte belli bir amaçsal kesinlik ve keskinlikte pragmatik kullanımıdır. Bu unsurlar ruhun ölümsüzlüğü, **epistemeye** yani “mutlak hakikat”e akılla ulaşılacağı görüşleri ve **idea** arayışıdır. Sokrates'in (Sokratik dönem yapıtlarda) bu unsurları “iyimser idealizminin”⁵ etkisiyle bir kurama dönüştürmek için kullanmamasına ve bu bakımdan aralarındaki ilişkiyi iyi formüle edememesine ya da etmemesine karşın Platon, *Menon* diyaloguyla birlikte bu unsurları, kuramlaştırma amacının araçlarına dönüştürür. Buna göre, Sokrates'in, “öteki dünyacı” mitos üzerinden ortaya koyduğu “ruhun ölümsüzlüğü”, “bilmenin ve öğrenmenin hatırlama” olduğu ve “dünyevî yaşamın dine uygunluğunun gerekliliği” çıkarımları birbirine eklemlenir: Ruh ölümsüz olduğu ve bu dünya ve öteki dünya arasında sürekli gezindiği için tüm “hakikat”i haizdir. Ancak dünyaya gelmek ve kirli ve kusurlu olan bedene girmekle birlikte her şeyi unutmuştur. Yine de “hakikat”i bir kez görmüş olduğu için ona dair anıları belleğinde taşır. İşte bu anılar vasıtasıyla “hakikat”in bilgisini yeniden ihraz etmek mümkündür. Fakat bunun için araştırma ve öğrenme yolunda son derece azimli ve kararlı olmak gerekir çünkü ona ancak akıl vasıtasıyla, duyusal yanılgılardan kurtularak erişilebilir, bu da oldukça meşakkatli bir iştir. Bunun için kişi öncelikle tüm hayatı boyunca dine uygun bir yaşam sürmelidir, zira ölümsüz olan beden değil ruhtur.

Burada son derece önemli bir nokta Platon'un Sokrates'e (Sokratik dönem yapıtlarda) kıyasla ontolojik ve epistemolojik keskinliği ile ontolojik ve epistemolojik olan arasında kurduğu ilişkidir. Sokrates **ideaların** varlığına ve akıl yoluyla kavranacağına inansa da onlara ilişkin “objektif” bir gerçeklik ortaya koymaz. Platon'sa bilgi açısından açıkça iki dünya tasarlar: akılla kavranan **idea(l)** (**idealara** ilişkin) gerçekliğin bulunduğu “öteki dünya” ve sanılara dayalı bilgi nesnelerinin bulunduğu maddî dünya. “Öteki dünya”ya ait ve ölümsüz olan ruh, **idealara** ilişkin tüm bilgiye “öteki dünya”da tanık olmuş, maddî dünyada bedene girdiğinde ise bedenin kusurlu yapısından ve duyuların kötü tanıklığından dolayı onu unutmuştur. Ancak ruhsal olana ait olan akıl onu yeniden kavrayarak hatırlayabilir.

⁵ Kavramla ilgili açıklama için bu bölümün birinci dipnotuna bakınız.

Dolayısıyla ontolojik olan iki dünyayla epistemolojik olan iki bilgi türü birbirine bağlanır. Dine uygun yaşamın gerekliliği varsayımı ise Sokratik ahlâk felsefesini ontolojik ve epistemolojik olanın arasına koyar.

Menon'da tartışılan konu, yani erdemin tanımı ve kaynağı, dikkate alındığında Platon'un **ideaları** kuramlaştırma çabası anlaşılabilir. Daha önce aynı savla yani erdemin öğretilmeyeceği iddiasıyla *Protagoras*'ta tartışılan konu *Menon*'da tekrar gündeme getirilmektedir, ancak bu sefer arka planında sağlam bir dayanağın (İdealar Kuramı) temelleri atılarak. Platon (Sokrates), erdemin öğretilmeyeceğini hem mistik bir anlatıya (mitos) hem de ampirik bir “kanıta” (köleye **a priori** geometri bilgisini “anımsatarak”) dayanarak giderek kuramlaşan bir temelde ispata çalışmaktadır. Daha doğrusu kuramı ispatın aracı olarak kullanmaktadır. Fakat kuramlaşma ne kadar tutarlı olursa olsun, “mutlak hakikat” **filozofun** kafasında giderek derinleşen ve soyutlaşan mistik bir kurgudan ve varsayımlardan öteye gidememektedir. Platon bunun yanı sıra, Sokratik dönem yapıtlarla benzer şekilde, savlarını çoğunluk (halk) açısından inandırıcı kılmak için⁶ dinî-ahlâkî mitoslara başvurmaktadır. Bu durum Sofist Kritias'ın “dinin ve Tanrıların ‘siyasal’ın aracı olarak yaratıldığı” savını bir kez daha kanıtlar.

Geçiş dönemi diyaloglarından ikincisi olan *Phaidon*'da Sokrates'in ölümü âdeta bir tiyatro oyunu görünümünde yeniden canlandırılır. Sokrates peygambervari bir edayla ölümü beklemektedir; ruhun ölümsüzlüğüne, öteki dünyada mutlu bir yaşam süreceğine, ruhunu kötü ve çirkin bedensel arzulardan ve tenden kurtaracağına dair mutlak bir inanç duymaktadır. Bu nedenle oldukça sakin ve huzurludur. Başta Phaidon olmak üzere müritleri⁷ onu ölüme uğurlamadan önce onunla son bir felsefi tartışmaya girerler. Phaidon bu durumu şöyle aktarır:

“Onun yanında bulunduğum zaman içimde uyanan duygular gerçekten tuhaftı. Kendisine bağlı bulunduğum bir insanın ölmek üzere olduğu düşüncesi, bende bir acıma duygusu uyandırmadı; çünkü gözlerim önünde bulunan insan, mutlu bir insandı, Ekhekrates; hali, sözleri bunu gösteriyordu; ölüm karşısında

⁶ Platon mitosların siyasal açıdan yani yurttaşları kandırmak için kullanılması gerektiğini *Devlet*'te açıkça belirtir. Bkz. 415a-d.

⁷ Platon hasta olduğu için Sokrates'i uğurlayanlar arasında bulunmaz (59b).

öyle sakın, öyle asil bir hali vardı ki, Hades'e giderken bile oraya tanrıların yardımını ile gittiğini, oraya varınca da kimseye nasip olmıyan bir mutluluğa kavuşacağını düşünmeğe koyuldum. İşte bunun içindir ki bir felaket karşısında duyulması tabii olan acıyı hiç de duymuyordum. O gün gene felsefeden konuşuyorduk, fakat artık her zamanki felsefe konuşmalarının zevkini almıyordum” (58e-59a).

Phaidon diyalogunun İdealar Kuramı açısından önemi, *Menon* diyalogunda ifade edilen ruhun ölümsüzlüğü savının artık iyice mistik ve dinsel bir derinlik kazanmasıdır. Dahası, felsefenin tam anlamıyla dinî-ahlâkî, öte dünyacı bir niteliğe indirgenmesidir. Platon, Sokratik dönem yapıtlarda da sıkça dile getirdiği bu anlayışı artık açıkça ve bilinçli bir şekilde İdealar Kuramı için kullanır.

Diyalogda Platon (Sokrates) “ortak tanım”/tümel/**idea** arayışına *Menon*’dakinden daha açık bir nitelik kazandırır. Sokrates, kendiliğinden iyi, güzel, büyük ve bu gibi şeyleri belit kabul edip öyle hareket edeceğini (100b), ona bir şeyin güzelliğini meydana getiren şeyin renk, şekil gibi duyumsal özellikleri olduğu söylenirse “onun aklını alt üst etmekten başka şeye yaramayan” bu tür bütün sebepleri bir kenara bırakacağını, onun yerine bir şeydeki güzelliğin hangi şekilde olursa olsun kendinde güzellikten geldiğini “safça” kabul etmekle yetineceğini söyler (100d). Bunun yanı sıra, kendinde güzellik dışında bir güzel varsa, bunun ancak bu kendinde güzel şeyden pay aldığı sürece güzel olduğunu öne sürer (100c).

Platon’un **ideal**lara ilişkin bu görüşleri *Menon*’dakiyle kıyaslandığında oldukça gelişmiştir. İlk olarak söz konusu olan tümeler artık sadece iyi, güzel, adil, erdem gibi ahlâkî ve estetik değer ve kavramlar değildir. “Büyük” gibi, nesnelere dair geometrik bir **ideadan** da söz edilir.⁸ İkinci olarak Platon, tümelin varlığını ne olursa olsun belit kabul ederek onu tartışılmaz kılmaya çalışır. Burada da Platon’un Sokrates’e (Sokratik dönem yapıtlarda) nazaran “realist” tavrı kendini gösterir. Platon hem artık tümelerin varlığını kanıtlamakla meşgul olmak istememekte hem de onları belit kabul etmek dışında çıkar bir yolunun olmadığını farkındadır. Bu durumu daha açık bir şekilde şöyle ifade eder:

⁸ Bunun nedenleri daha sonra tartışılacaktır.

“Fakat mademki sebebi [**arkhe** (ilke, başlangıç, hareket noktası)] bulmuyorum, mademki onu ne kendim bulup çıkarabilecek, ne de başkasından öğrenecek araçlarım yoktur, o halde onu aramaya koyulmak için, yön değiştirdim... Her halde en sağlam olduğuna hükmettiğim fikri de temel olarak koyuyorum ve onunla uzlaşmış bulduğum her şeyi, nedenin veya bambaşka bir şeyin sözü olsun doğru; onunla uzlaşmamış olan her şeyi de yanlış olarak kabul ediyorum” (99c-100a).⁹

Son olarak da bu belitten hareketle İdealar Kuramının tanımlayıcı özelliklerinden biri olan, nesnelerin **ideal**ardan pay aldığı (**metheksis**) savını ortaya atar. Buna göre, bir şey güzel olarak tanımlanıyorsa bunun nedeni o şeyin kendinde güzelden pay almış olmasıdır (100c). Platon böylece, Sokrates’in, *Büyük Hippias* diyalogunda ifade ettiği, “...biz, güzel şeyleri güzel kılan şeyi arıyorduk” (294b) savını müspet bir sonuca ulaştırır: Güzeli güzel kılan şey, kendinde güzel veya güzellik **ideasıdır**. O, şeylerin **arkhesi** ve **paradeigmasıdır** (model, arketip, aslî-ilk örnek).

Platon’un **ideayı** belit varsayarak onunla uzlaşan şeyleri doğru, uzlaşmayan şeyleri ise yanlış kabul etmesi; onu tümel, tikelleri de ondan pay alan kopyalar olarak ittihaaz etmesi genel olarak felsefeyi ya da bilimi özel olarak da siyaset felsefesi ya da bilimini etkiler. Bu etki mistik, metafizik ve batınî niteliğe sahiptir. Yani onu sadece filozoflar kavrayabilir. Zira bu, Sokrates’in izinden giderek bulmaya çalıştığı fakat çoğunluğun kavrayışına aykırı düştüğü için onu ölüme götüren bilgidir. Platon Sokrates’in sarahaten kavrayamadığı ve ortaya koyamadığı bu bilgi için “sağlam” bir temel keşfeder. Fakat bunu **idea(l)ist** rasyonalizminin getirdiği çaresizliğin sonucu olarak son derece kesin ve keskin bir tavırla yaparak bu temel üzerine düşünme ve tartışma imkânını ortadan kaldırır. Böylece kendi zihinsel “kurgu”sunu “mutlak hakikat”e dönüştürür. Bu durumda kaçınılmaz olarak tek bir güzel, tek bir iyi, tek bir adil ve tek bir erdem olacak, bu konulardaki tikel yargılar değersiz kopyalara dönüşecektir. Bunun siyasal yansımaları ileride **idea(l)** Devlet’te görülecektir.

⁹ Bu durum (**idea(l)ist**) rasyonalizmin çıkmazlarından biridir. René Descartes da “**cogito ergo sum**”u felsefesinin ilk ilkesi yaparken (Descartes, 2011: 35) ve Tanrı’nın varlığının kanıtı olarak, “Tanrı düşüncesindeki var olmak zorunluluğu”nu gösterirken (Descartes, 2007: 59) benzer bir mantıkla hareket eder.

Diyaloğun başlarında Sokrates felsefenin sanatların en yücesi olduğunu ve kendisinin de onunla uğraştığını söyler (61a). Sokrates felsefeyle uğraşan biri olarak ölümü arzulamaktadır çünkü o, ölümden sonra yaşama, öbür dünyada Tanrılarla ve bu dünyadan göçen bilge insanlarla karşılaşacağına, “hakikat”i tüm çıplaklığıyla seyredebileceğine ve en büyük nimetlere kavuşacağına inanmaktadır. Bu inancın sonucu olarak **filozof**, ruhunu bedenden ve bedensel hazlardan uzaklaştırmakta, onun tenle ilişkisini mümkün olduğunca kesmektedir. Ten, maddî hazlar ve duyular ruhun akılla ilişkisini keserek onu felsefeden, düşünmekten ve böylece “hakikat”e ulaşmaktan alıkoymaktadır. Duyular yoluyla “hakikat”i araştırmak şöyle dursun, onlar “hakikat”in önündeki en büyük engeldir. İnsan ancak kendini tenden, bedene mahsus eşyalardan, para ve mal hırsından, aşktan bütünüyle uzaklaştırarak aklını düşünmeye sevk edebilir. Fakat yine de ruh, bedenden tümünden ayrılmadıkça “hakikat”i yani kendinde “iyi”, “güzel” vb. olan **idealleri** tüm saflığıyla göremez. “Hakikat”e en yakın ölümlü olan **filozof** dahi onu ancak öldüğünde tam olarak temaşa edebilir. Bu nedenle **filozofun** (Sokrates) ölümden korkması, onun karşısında öfkelenmesi anlamsızdır; tam tersine o, ölüm karşısında sevinç duymalıdır. Dolayısıyla dünyevî yaşamda ölümlülere düşen, bedensel arzulardan mümkün olduğunca uzaklaşarak “hakikat”e mümkün olduğunca yaklaşmak ve “hakikat”e tam anlamıyla kavuşacağı zamanı yani ölümü beklemektir (63b-68b).

Platon burada sadece, Sokrates’i felsefe şehidi olarak yüceltmemekte aynı zamanda Hristiyan öğretiyi önceleyen bir minvalde maddî dünyayı, bedeni ve bedensel hazları aşağılamaktadır. Platon’un Sokrates üzerinden yaptığı filozof tanımı ve **filozofun** “hakikat”le ilişkisi de çoğulcu düşüncenin dünyevî siyasal ve siyasal olmayan biçimlerine yönelik bir reddiye ve saldırıdır. Bu tutum yine *Devlet*’te görüleceği gibi öncelikli olarak Atina demokrasisini ve demokrasinin temel dayanağı olan **doksalari** hedef almaktadır. Bunun özel nedeni de görüldüğü gibi Sokrates’in infazının yol açtığı, demokratik **polise** karşı düşmanlık hissidir.

Diyaloğun devamında Sokrates, ruhların bu dünyayı terk ederek Hades’e gittiğinden ve daha sonra yeniden dünyaya geldiğinden ve bu fikrin hatırladığı eski bir geleneğe dayandığından söz eder. Sokrates’e göre, böylece, yaşayanlar ölenlerden doğmaktadır. Bu da ruhların Hades’te bulunduğu ve hâlâ var olduğunun kanıtıdır

(70c-d). Sokrates bunun ardından “hakikat”i daha kolay bulmanın yolunun yalnız insanları değil, bitkileri ve hayvanları da yani tüm canlı varlıkları incelemekle mümkün olduğunu çünkü o zaman her şeyin kendi karşıtından doğduğunun görüleceğini söyler. Örneğin bir şeyin daha büyük olduğundan söz ediliyorsa onun önce küçük olması gerekir. Aynı şekilde bir şeyin çok kötüleşmesi, onun daha önce daha iyi bir durumda olmasını gerektirir. Sonuç olarak büyük küçükten, kötü iyiden doğmaktadır. Ölüm ve yaşam da birbirine karşıt olduğuna göre birbirlerinden doğmaktadır. O halde canlı varlıklar ve bütün şeyler ölümlerden doğmakta ve ruhlar Hades’te yaşamaktadır. Sokrates bunları ölü ruhların bir yerde bulunduğunun ve oradan yeniden dünyaya geldiklerinin kanıtı olarak sunar (70d-72a). Kebes de Sokrates’in bu çıkarımının arkasından, Sokrates’in “sık sık söylediği” “öğrenmenin anımsama” olduğu savı doğruysa, bunun (ruhun ölümsüzlüğü ve yaşayanların ölenlerden doğduğu savının) “şimdi hatırladığımız şeyleri önceki bir zamanda öğrenmiş olmamıza” yeni bir kanıt olduğunu ifade eder. Kebes ayrıca “öğrenmenin hatırlama” olduğuna başka bir kanıt olarak bütün insanların iyice sorguya çekildiklerinde “hakikat”i kendiliklerinden bulmasını gösterir; hâlbuki bilime ve şaşmaz bir akla sahip olmasalardı bunu yapamayacaklardı; bunun yanı sıra kendilerini bir geometri probleminin karşısına koyarak da aynı sonuca ulaşabilirler (72e-73b).¹⁰

Bu anlatı açıkça, *Menon*’daki geliştirilmiş ve açılmış bir versiyonudur. Platon ruhun ölümsüzlüğü, yeniden doğuş, **anamnesis** (anımsama) gibi savları ve bunların “sözde” ampirik ve rasyonel kanıtlarını birbirine eklemleyerek belit olarak kabul ettiği **idea** için tutarlı bir açıklama geliştirmeye çalışır. Fakat mitte açılan bu anlatı Platon’un “bilimsel” tavrına rağmen “hakikat”i de mitsel bir kurguya eşitlemektedir. Burada mitin halkı en azından böyle bir “hakikat”in varlığına inandırmak için stratejik bir hamle olarak seçilmiş olması olasıdır.

Kebes’in hatırlatmasından sonra Sokrates “öğrenmenin anımsama” olduğu savını Simmias’la tartışır. Sokrates bu savın doğruluğunu kanıtlamak için “eşitlik” **ideasını** örnek verir. Buna göre, eğer eşit tahta parçalarını, eşit taşları görüp bunlar arasındaki eşitlikten söz ediyorsak bunun nedeni kendinde eşitliktir. “Mutlak”

¹⁰ Burada *Menon* diyalogunda Sokrates’in köleye geometri öğretmesine bir gönderme vardır.

eşitlikten ayrı olarak bu eşit şeyleri gördüğümüzde bize onların eşit olduklarını “anımsatan” işte bu eşitlik **idea**sıdır. Şayet bu kendinde ve “mutlak” eşitlik olmasa onları eşitlik ölçütüne göre değerlendiremez, onların bu eşite benzerliğinden veya benzemezliğinden söz edemezdik. Dolayısıyla eşitlik bilgisi duyulardan kaynaklanıyor olamaz; onların duyum yoluyla hatırlanmadan önce öğrenilmiş olması, öğrenilmiş olması için de **a priori** var olması gerekir. Bu sadece kendinde eşitle değil aynı zamanda kendinde iyi, güzel, büyük, küçük, kutsal, doğru ve tabiatta olan bütün şeylerle ilgilidir: Dünyaya gelmeden önce bütün bu şeyler hakkında bilgi sahibi olmuş olmamız gerekir. Dünyaya geldiğimiz anda ise onları unuturuz. Ancak daha önce “mutlak” anlamda öğrenmiş olduğumuz için duyularımız vasıtasıyla hatırlarız. Bunun anlamı ruhlarımızın insan şeklinde görünmeden önce tenden ayrı ve düşünceye sahip olarak yaşıyor olmasıdır (74b-76c).

Burada artık **idea**(l)ist rasyonalist uslamlama açık bir şekilde duyumculuğu yadsımaktadır. Bunun sonucu olarak **doksalar** “mutlak hakikat”ın varoluşsal temeli olan **idealar** karşısında değersiz ve ikincil yansımalar halini almaktadır. Fakat **ideaların** tüm doğaya ilişkin olması onu bütüncül (**holist**) bir tasarıya dönüştürür. Böylece Platon, Sokrates’ten farklı olarak “her şeyi” açıklamaya çalışan bir tutuma doğru yönelmektedir.

Sokrates (Platon) bu tanıtlamayı müteakip ruh-beden ve **idea**-nesne arasındaki ontolojik ve epistemolojik ilişkiye işaret eder. Ruh ölümsüz, ezeli-ebedî, şekilsiz, değişmez, saf, düşünülebilir, kavranabilir olması bakımından **ideaya**; ten de ölümlü, geçici, kirli, kusurlu, değişken, algılanabilir olması bakımından nesnelere benzer. Ruh tensel olan duyumlar yoluyla bir şeyi incelerse kendini daima değişenden, aynı kalmayandan yana sürüklenmiş halde bulur; sapıtır. Oysa kendinden olan (ruhsal olan) akıl vasıtasıyla bir şeyi incelerse kendini değişmeyene, hep aynı kalana atılmış halde bulur; böylece bozulmaya uğramadan hep aynı (saf) kalır. Bu durumda gerçek doğasına kavuşmuş olur çünkü ruh ve beden birlikteliğinde tabiat ilkine Tanrısallık, komutanlık, efendilik; ikincisine ise kölelik vermiştir (76d-80a).

Bu noktadan itibaren Platon’un, Sokratik ahlâkçılığı “kuram”sal (İdealar Kuramı açısından) netliğe kavuşturduğundan söz etmek mümkündür. Platon’un bunu yaparken ruh-beden karşıtlığı çerçevesinde çizdiği efendi-köle portresi onun

Devlet'le birlikte netleşecek yönetici azınlık - yönetilen çoğunluk ayrımının da zeminini oluşturur. Zira ruhsal efendiliği haiz yegâne insan, filozof (başta Sokrates) ve küçük bir azınlık olan filozof yaradılışlı Tanrısal zevattır. Bunun dışındaki çoğunluk (halk) ise bedensel köleliği temsil eder. Bu durumda *Devlet*'teki filozof-kral idealinde görüleceği gibi bedensel çoğunluğa hükmedecek olan, ruhanî lider filozoftur.

Kendiliğinden saf ve katıksız (**katharos**) olan ruhun bedenin kirliliğinden uzak durarak yani onu dizginleyerek, ölüm geldiğinde bedenden saf olarak ayrılması Sokrates'e göre gerçek felsefedir. Bu durumdaki bir ruh gerçekten bilge ve Tanrısal olana erişir. Ona eriştiğinde ise saçmalamaktan, anlamsızlıktan, korkulardan ve tene dair bütün kötülüklerden kurtulmuş ve ömrünün geri kalanını Tanrıların yanında geçirmiş olur. Kendilerini oburluk, içki gibi tensel zevklere verenlerin ruhları ise bedenden kirlenmiş olarak ayrıldığından onların ruhları anıtlar ve mezarlar arasında dolaşp durur. Ayrıca onlar dünyaya yeniden geldiklerinde eşek veya başka hayvanların tenlerine girerler. Haksızlık ve zulüm yapanlara gelince, onlar çaylak, kurt, şahin bedenlerinde dünyaya gelirler. Başkaları da dünyada yaptığı ve sevdiği şeylerin muadili bir bedende dünyaya gelir. Felsefeden, akıldan uzak yaşadığı halde yine de yurttaşlık ve toplum erdemine bağlı olup doğruluk ve ölçülülüğe uygun bir yaşam sürenler ise arı, karınca, insan tenleri gibi daha iyi bedenlerde yeniden doğarlar. Fakat bu sayılanlardan hiçbirinin ruhu Tanrılar mertebesine yükselemez çünkü o yalnızca ruhunu bedensel, dünyevî arzulardan (kötülüklerden) ve beden "hapishanesinden" mümkün olduğunca kurtaran, sanılara değil akla kulak vererek "hakikat"i araştıran **filozofa** yakışır (80e-84b).

Bu açıklamayla birlikte Platon'un Sokrates'ten devralıp kuramlaştırdığı **idea(l)**ist ahlâkçılığının siyasal kaygıları açıkça ifade bulmaktadır. Mutlak ahlâkçılığa ve bir etik-dine eşitlenen felsefî yaşama, siyaset ve siyasal üstü bir ruhanîlik görüntüsü verilirken siyasal yaşam en ideal haliyle bile felsefî yaşamın kısmî bir taklidi olarak kalmaktadır. Fakat bu çıkarım, Platon'un Sokrates üzerinden betimlediği ruhun yeniden dünyaya gelişi (ve geliş biçimleri) varsayımıyla birlikte felsefe ile **polis** arasındaki uzlaşmaz düşmanlığın da bir tezahürü gibi görünmektedir. Yine de bu aşırı refleksin yapıtın bağlamından yani Sokrates'in infazının yeniden

sahnelenmesinden kaynaklandığını söylemek mümkündür. Zira Platon *Devlet*'te “mutlak hakikat” doktrinini (İdealar Kuramı) siyasal açıdan bütünüyle işlevselleştirecek ve felsefe ile **polis** arasındaki çatışmayı **filozofu** kral yaparak çözecektir.

Burada dikkat çeken bir nokta da ruha ilişkin yeniden doğuş vurgusudur. Platon yeniden doğuşun dünyevî yüzünü öne çıkarmaktadır, yani ruhun sonraki yaşamında farklı dünyevî bedenlere bürünmesini. Bunun çoğunluk açısından ampirik unsurlar sağladığı açıktır. Zira ruhun öte dünyada çekeceği cezalar tamamen metafizik bir görünüm sunsa da bu dünyada gireceği bedenlerin (arı, karınca, eşek, insan vd.) ampirik bir gerçekliği vardır. Fakat bunu bütünleyen öte dünya mitosuna da korkutucu bir tasvir olarak gereklidir:

Tartışmanın sonunda Sokrates, bu dünyada bedensel zevklerden uzak durup (siyasal) erdem ve bilgelik yolunda çabalayanları öte dünyada büyük bir mükâfatın, tersi durumdakileri ise sonsuz bir azabın beklediğini kanıtlamak için (114c, e) *Gorgias* diyalogundakine benzer biçimde bir öteki dünya mitosunu anlatır:

“Gerçekte, ölümden sonra, alınyazısının, hayatı boyunca her insanın yanına verdiği bir melek, onu, ölümlerin yargılanmak üzere toplanacakları bir yere götürmek işini üzerine alır. Bundan sonra, kendisine bu dünyadan öteki dünyaya gidenleri götürmek vazifesi verilmiş olan bu kılavuzun yanında, Hades'teki yerlerine gitmek zorundadırlar... Kaldıkları yer, orası; barındıkları orası. Giydikleri cezalarla işledikleri haksızlıklardan affolunurlar. İyi işleri için de, her biri lâayık olduğu mükâfatları alır. Suçlarının büyüklüğü yüzünden durumları ıslah götürmez görülenler tekrar tekrar doğruluk ve kanuna karşı gelip birçok insan öldürenler veya bunlara benzer bütün suçları işleyenler var, bunların payına düşen, asla çıkamayacakları Tartaros'un içine atılmaktır” (107d-113e).

Diyalog Sokrates'in baldıran zehri içerek ölümüyle ve Phaidon'un, Sokrates'in, tanıdığı en bilge, en doğru, en iyi insan olduğunu söylemesiyle sona erer.

Phaidon Platon'un, hocasının ölümünü *Savunma* ve *Kriton*'un ardından yeniden canlandırmasının yanı sıra onun öğretisini kuramsal “somutluğa” oturtup

geliştirmesi açısından da son derece önemlidir. Diyalog ayrıca *Menon*’da İdealar Kuramına ilişkin olarak ortaya atılan savların açılanması olarak da okunabilir. Ruhun ölümsüzlüğü, “öğrenmenin hatırlama” olduğu savları çerçevesinde ruh-beden ve **idea**-nesne arasındaki ilişki epistemolojik ve ontolojik olarak farklı uslamlama ve tanıtlamalarla birbirine bağlanır. Sokratik dönem yapıtlarda da görülen mitosçu öteki dünya anlatısına dayalı ahlâk felsefesi geleneği de devam eder. Keza Sokrates’in **daimonu** da yine iş başındadır (60e, 85b). Ancak bu sefer hem Sokratik dönem yapıtlardakinden (bu yapıtlardaki Sokratik öğreti temsilinden) hem de *Menon*’dakinden daha geniş ve kendi içinde tutarlı ontoloji-epistemoloji-etik kombinasyonu söz konusudur. Platon, daha önceki dağınık, yeterince teşrih edilmemiş Sokratik çıkarım ve varsayımları kuramsal temelde oldukça geliştirir. Bunun yanı sıra **idea**-nesne ilişkisinde bir model olarak “pay alma”dan (**metheksis**) ilk defa söz eder ve ilk olarak *Menon*’da görülen geometri-**idea** ilişkisine matematiği ve sayıları da ekler (103e-105b).

Phaidon diyalogu “mutlak hakikat” açısından hem genel hem de özel bir “siyasal” nitelik taşır. Genel nitelik Sokratik dönem diyaloglardaki yurttaşları ve yöneticileri erdemli-ahlâkî yaşama teşvik için **aporetik elenkhos** vasıtasıyla ve kuramsal olmayan bir zeminde yapılan “safça” çağrının artık giderek gelişen kuramsal-“bilimsel” ve böylelikle daha tutarlı bir temelde yapılmasıdır. Sokrates’in ahlâkî ve epistemolojik-ontolojik zemini belirsiz **ideaları** artık “siyasal” toplum için “totaliter” bir teorinin (İdealar Kuramı) formüle edilmesinde kullanılmaktadır. Platon’un halkı “kandırmak” için kullandığı dinsel mitoslar ise teorinin arka planını oluşturmaktadır. Platon, Sokrates’in “saf” ahlâkçılığına onu (Sokrates’in ahlâkçılığını) teorileştirerek ve bilimleştirerek giderek daha “realist” yaklaşmakta ve pragmatik bir görünüm vermektedir. Özel nitelik ise, bu genel niteliğe dayanarak **filozofun** (Sokrates) yeniden kutsanmasıdır. Platon hem *Savunma*’da hem de *Kriton*’da sergilenen takdisi Sokrates’e “kuram” söyleterek yeniden yapmaktadır. Şakirdi ve müridi (Platon) onun sözlerini kuramlaştırarak onun ağzından yeniden söyletmektedir. Bu sözler elbette “siyasal toplum”un (Atina **polis**i) kurbanı olan **filozofun** bu “siyasal toplum”a vasiyetidir. Ancak Platon *Savunma*’nın ikna edici olmadığı farkındadır. Bu nedenle onu güçlü bir “kuram” halinde sunmaya çalışır.

Bunun için **elenkhos**la birlikte **maieutikeyi** de kullanır ve **ideaları** ya da **ideaların** varlığını belgitlemeye çalışır. Fakat **idealar**, “ruhun ölümsüzlüğü”, öteki dünya mitosları, **daimon**lar ve **maieutike** çemberinde inşa edilen bir kuram ister istemez batınî-ledünnî bir mistisizme dayanacaktır.

Şölen diyalogunda Platon sevgi-aşk tema’sı üzerinden güzellik **ideası** özelinde **ideaların** özelliklerini sıralar: “Bu güzellik artık hep var, doğumsuz ölümsüz, artmaz, eksilmez bir güzelliştir, bir bakıma güzel, bir bakıma çirkin, bugün güzel, yarın çirkin, şuna göre güzel, buna göre çirkin, bir yerde güzel, bir yerde çirkin, kiminin gözünde güzel, kiminin gözünde çirkin bir güzellik değildir.” O, hiçbir bedene bağlı değildir, ne bir sözdür ne bir bilgidir; hiçbir canlıda, yerde, gökte bulunmaz; o kendinde vardır. Bütün güzellikler ondan pay alır. İnsan, dünya gerçeklerinin üstüne çıkmaya başladı mı o güzelliği seyredebilir. İşte o zaman sevginin yüce sınırlarına erişir: “...bu dünyanın güzelliklerinden başlayacaksın, hiç durmadan basamak basamak yüce güzelliğe yükseleceksin, bir güzel bedenden ikisine, ikisinden bütün güzel bedenlere, sonra güzel bedenlerden güzel işlere, güzel işlerden güzel bilgilere, güzel bilgilerden de sonunda bir tek bilgiye varacaksın: bu bilgi de o tek başına var olan salt güzelliğe varmaktan, asıl güzelin özünü tanımaktan başka bir şey değildir” (211a-c).

Platon burada **ideaların** özelliklerini sıralamanın yanı sıra ona nasıl vasıl olunacağına dair de bir açıklama da yapar: **İdeaya** doğrudan ulaşmak mümkün değildir. Ona ancak onun tikel tezahürlerinden hareketle aşama aşama ilerlenerek hiyerarşik olarak ulaşılabilir. Güzellik **ideası** özelinde yapılan bu açıklama *Devlet*’te, daha sonra incelenecek olan, “mağara alegorisi”nde “İyi **ideası**” için yapılır. Platon’un **ideaya** ilişkin bu izahı *Menon* ve *Phaidon*’daki açıklamaları bütünler. Platon her iki diyalogda da **ideanın** bilgisini ihraz etmenin ve **ideayı** saf haliyle (**katharos**) temaşa etmenin zorluğundan bahseder. *Şölen*’de ise bu sürecin aşamalarını açıklar. Bu, duyusaldan düşünsele terakki eden bir süreçtir. Bu süreçte duyusal olan körleşirken düşünsel olan keskinleşir: “Düşüncenin gözleri ne zaman iyi görmeye başlar: gözlerimiz keskinliğini kaybedince” (219a).

Platon için güzellik **ideası** ya da salt güzellik Tanrı güzelliğidir. İnsan onu görürse tüm dünyevî güzellikleri hiçe sayar. O, her türlü ziynetten, mücevherden, en

güzel sevgililerden dahi daha güzeldir; o, saf, katışıksız güzeldir. Ancak, böyle bir güzelliğe herkes nail olamaz. Yalnızca Tanrı'nın sevdiği, **gerçek erdem sahipleri**, o güzelliğe ulaşarak, bir insanın erişebileceği ölümsüzlüğe erer (211d-212a). Platon böylece önceki diyaloglardakinden kısmen farklı bir erdemli yaşam tasavvur eder. Erdemli yaşamı Tanrı sevgisi-aşkı ve güzellik **idea**sıyla ilişkilendirir. Bu ilişkiyi öncekilerden farklı kılan, ahlâkçılığın ilk defa **estetik** kurama bağlanmasıdır. Platon *Büyük Hippias* diyalogunda da güzellik **ideasını**¹¹ Tanrı'yla özdeşleştirir ve Tanrısal ve insanî güzellik arasında bir kıyaslama yapar: “En güzel genç kızın bir tanrıyla karşılaştırıldığında çirkin olduğu konusunda birleşecek miyiz, Hippias?” (289b). Ancak burada henüz bir “kuram” söz konusu değildir. O sadece **idea** arayışı için **elenkhosun** bir uğrağıdır.

Şölen diyalogunda dikkat çeken diğer bir nokta da Sokrates'in Tanrısal bir kişilik olarak yeniden yüceltilmesidir. Diyalogda Sokrates'in âşığı ve öğrencisi Alkibiades onun büyüleyici ve insanüstü kişiliğinden şöyle söz eder:

“Onu her dinleyişimde, yüreğim yerinden oynar, Korybant'lardan beter olurum, sözleri yaşlar akıtır gözlerimden. Nice insanların da benim duyduklarımı duyduğunu gördüm. Perikles'i dinledim, başka büyük hatipleri dinledim. Sözlerini beğendim beğenmesine, ama hiçbir zaman böyle hallere düşmedim... Aldanmayın, istediğiniz kadar güzel olun, umurunda değildir, aklınızın almayacağı kadar hor görür güzelliği. İsteddiğiniz kadar zengin olun, herkeslerin arayıp da bulamadığı şanlara, şereflere konun, bütün bunlar onun gözünde hiçtir, bizler birer hiçiz... Yollarımız kesilip de, her savaşta olduğu gibi, yiyeceksiz kaldık mı, açlığa onun kadar dayanan olmazdı... Karakış karşısında ise (oralarda kış korkunçtur, bilirsiniz) Sokrates'in dayanma gücü inanılmaz bir şeydi... Ne geçmişte, ne de zamanımızda Sokrates'e benzer bir tek insan gösterilemez... Onu insanlara değil, olsa olsa dediğim gibi, Satyr'lere, Şilen'lere benzetebilirsiniz, hem kendini, hem sözlerini... Ama bir açın bu sözleri, içlerine bakın, göreceksiniz ki, bir defa yalnız onlardır mâna dolu sözler, sonra bakacaksınız tanrı sözlerine benziyor hepsi, en yüksek erdem

¹¹ Burada henüz **ideadan** açıkça söz edilmediği için, Tanrı'nın **idea**yla özdeşleştirilmesi de ancak dolaylıdır yani **idea** arayışının bir parçasıdır.

örnekleri dolu içlerinde. Adam olmak isteyen herkes bu sözlerde her şeyi, tutacağı yolu, varabileceği en yüksek amacı bulabilir” (215e-222a).

Platon böylece Sokrates’i **filozof** olarak bir kez daha takdis ve tazim eder: Sokrates; dünyevî, bedensel, duyusal olanı kendinden soyutlamış, en yüksek erdemleri haiz, Tanrı kelamıyla konuşan insanüstü bir kişiliktir. Platon, Sokrates’i “mutlak hakikat”ın peygamberine dönüştürür. O, kendisini ölüme gönderen Atina **polisi** için Tanrı tarafından gönderilmiş bir habercidir; Tanrı’nın yeryüzündeki suretidir, Tanrı’ya en yakın insandır. Platon, onun görüşlerini onun kişiliği ve yaşamı üzerinden kuramlaştırır. Ancak kuramlaştırmanın bir gereği olarak onu parçalılık ve belirsizlikten arındırır. Erdemi, ahlâkı ve çeşitli **ideaları** onda vücuda getirir. Bu açıdan güzellik ve sevgi konusunun işlendiği *Şölen* diyalogunda Sokrates Tanrı sevgisini içinde taşıyan; güzellik **ideasına**, salt güzelliğe ya da onun ifadesi olan Tanrı’ya en yakın kişi yani “gerçek erdem sahibi” olarak tasvir edilir.

Phaidros diyalogu “ruhun ölümsüzlüğü”, “öğrenmenin anımsama” olması, ruh-beden karşıtlığı, idea-nesne ilişkisi gibi İdealar Kuramına ilişkin özelliklerin son derece yetkin bir nitelik kazandığı, ayrıca yine içerikle iç içe geçen yöntem açısından da (“toplama ve bölme”) yaşlılık dönemi diyalogları için geçiş niteliği taşıyan bir çalışmadır. Diyalogda oldukça geniş bir yer kaplayan “kanatlı araba mitosu” da göz önüne alındığında karşımıza Platon’un gökten yeryüzüne “indirmeye” çalıştığı epey gelişmiş metafizik bir “kurgu” çıkar. Bununla birlikte Sokratik dönemin tipik kısa soru-cevap tekniğine dayanan diyalektiğinin yerini söylev tarzı uzun konuşmalara dayanan soru-cevap tekniği alır. Böylece “mutlak hakikat” anlatısı için daha uygun araçlar seçilmiş olur.

Platon *Phaidon*’da **ideayı** sarahaten **arkhe** ilan ettiği gibi, *Phaidros*’ta da ruhu **arkhe** ilan eder: “Her ruh ölümsüzdür.” Çünkü daima hareket eden şeyler ölümsüzdür. Başka bir şeyi hareket ettiren ve başka bir şey tarafından hareket ettirilen şeylerin devinimleri son bulunca yaşamları da sona erer. Yalnızca kendisini hareket ettiren şeylerin, bu şeyler kendilerini hareketten alıkoyamayacağı için, hareketleri mütemadiyen ve ilanihaye devam eder. Üstelik bu şeyler diğer her şeyi devindirdikleri için devinimin kaynağı ve **arkhesi** haline gelirler. **Arkhe**, “oluşmamış bir şeydir.” Çünkü var olan her şey bir **arkheden** oluşmak zorundayken,

arkhe için zorunluluk hiçbir şeyden oluşmamış olmaktır. Eğer **arkhe** bir şeyden oluşursa artık **arkhe** olmaktan çıkar. O, oluşmamış bir şey olduğu için yokluktan da etkilenmez. Çünkü **arkhe** yok olsaydı, artık ne o başka bir şeyden oluşabilir ne de başka bir şey ondan oluşabilirdi. Oysa her şeyin bir ilkeden oluşması zorunludur. Bundan dolayı kendiliğinden hareket eden şey, aynı zamanda hareketin **arkhesidir**. “Ve bu şey ne yok edilebilir ne de oluşabilir; yoksa gökteki ve yerdeki bütün her şey bire iner, durur ve artık devinimi hiçbir zaman hiçbir şeyden kazanamazdı.” Sonuç olarak kendiliğinden hareket eden şey yalnızca ruhtur, hareketini dışarıdan alan şeyler ruhsuz, onu kendi içinden alansa ruhludur. Kendiliğinden hareket eden şey ruhtan başkası değilse, ruhun oluşmamış ve ölümsüz olması zorunludur (245c-246a).¹²

Platon’un **ideanın** yanında ruhu da **arkhe** ilan etmesi “mutlak hakikat”ın ontolojik temeline ilişkin bir nevi konsolidasyondur. Aslında Platon *Phaidon*’da ruhun bedeni öncelemesi ve ölümsüzlüğünü çeşitli açılardan tanıtılar. Fakat orada ruha ilişkin vasıfları “bilimsel” açıdan ikinci planda tutar; ruh **ideanın arkhe** olmasının bir tanıtı olarak ele alınır. Başka bir ifadeyle, Platon ruhu **idea** gibi “her şeyin nedeni” ya da “ilk nedeni” olarak incelemeyi. Burada ise bu “bilimsel” eksiği tamamlamaya girişir. Ancak girişim ruhun **arkhe** ilan edilmesiyle sınırlı değildir.

Platon ruhu **arkhe** ilan etmesinin ardından “kanatlı araba” mitosunu üzerinden “ruhun biçimi”ne dair bir anlatı sunar. Buna göre ruh, doğuştan bir arada bulunan kanatlı at ve bir arabacıya benzer. Tanrıların hem atları hem de arabacıları tamamen “iyi” olup iyi soydan gelirler. Diğerleri ise farklı şeylerin karışımıdır. Ruhumuzdaki arabacı biri iyi soydan gelen ve “iyi” olan, diğeri kötü soydan gelen ve kötü olan iki atın dizginlerini elinde tutar. Ancak bu dizginleri elde tutmak oldukça meşakkatli bir iştir. Yaşayan varlıkların ölümlü ve ölümsüz olma durumuna göre ise, her ruh ruhsuz

¹² Platon burada **reductio ad absurdum** tekniğine başvurmuştur. **Reductio ad absurdum**, saçmaya indirgeme anlamına gelir; bir önermenin doğruluğunu, yanlışlığının saçma, kabul edilmez veya çelişik olduğunu göstererek kanıtlama yöntemidir (Cevizci, 1999: 728). Bu yöntem, Herakleitos ve Parmenides arasındaki oluş-varlık tartışmasında Parmenides’in, Herakleitos’un oluş savını “varlığın birliği” öğretisiyle çürütmek için başvurduğu bir tekniktir. Platon’un İdealar Kuramının da felsefi kaynağını oluşturan bu tartışmada Platon, Parmenides’in öğretisini (ondan etkilenmesine rağmen) benimsemese de yer yer, onun ve öğrencisi Elealı Zenon’un izlediği yönteme başvurur. Parmenides ve Herakleitos’un görüşlerinin ve ikisi arasındaki tartışmanın Platon’un İdealar Kuramına etkisi ilerde tartışılacaktır.

bir varlığın sorumluluğunu üstlenir; göğün her yerini dolaşır ve farklı zamanlarda farklı biçimlere girer. Ruh bütünüyle kanatlandırıldığında göğün üstüne yükselerek bütün evreni dolaşır; kanatları döküldüğünde ise maddesel bir şeye tesadüf edinceye dek baş aşağı düşer. Toprakta yapılmış bir cisme denk geldiğinde ona yerleşir. Adına canlı denilen ve ruhla cisimden müteşekkil o şeye “ölümlü” denir. O şey artık içinde ruh bulundurduğu için kendiliğinden hareket ediyormuş gibi görünür (246a-c).

Platon’un “ruhun biçimi”ne dair kurguladığı bu mitos **arkhenin** işlevsel yönüne dair bir açıklamadır. Bunun için kullandığı “kanatlı araba” metaforunda arabacı aklı, atlardan biri ruhun saf, temiz; öteki kirli yanını temsil eder. Ölümsüz olan Tanrılar saf iyiliği ve mutlak aklı temsil ettikleri için her türlü kötülükten uzaktırlar. Ölümlüler ise içlerinde kirli bir yan barındırmalarından ötürü akılları “dizginleri” elde tutmakta zorlanır. Bu açıdan en üstte Tanrılar olmak üzere bir ruhlar hiyerarşisi söz konusudur. Bu hiyerarşik düzende ölümlülerini yani kötülüğe eğilimli canlıları meydana getirenin daha aşağı ruhlar olduğu açıktır. Bu ruhların kanatlarının dökülüp yeryüzüne düşmeleri ölümlü yaşamı meydana getirir. Fakat burada anlatılan muhtemelen ruhun ilk kez dünyaya gelişidir, yani ölümlü yaşamın başlangıcıdır. Çünkü ruhun dünyevî bir varlıkta bedene bürünmesi rastlantısaldır; henüz bedensel varoluşa yönelik bir cezalandırma söz konusu değildir.

Ruhun kanatlarını yitirmesinin nedenlerine gelince, ağır olan şeyleri, Tanrılar soyunun yaşadığı gök katına intikal ettirme gücü kanadın doğasında mündemiçtir. Kanadın Tanrılarla ortak yanı bedenden ziyade ruhla ilgilidir. Tanrısal olan; güzel, bilge, iyi ve bu türden her şeyi ihtiva eder. Ruhun kanatları en çok bunlarla beslenerek büyür. Bunların kötülük cinsinden olan karşıtları ise kanatları çürütür ve küçültür. Gökteki büyük kral Zeus, kanatlı bir araba sürerek en önde gider, her şeyi düzene koyup korur. Zeus’un ardından on bir bölük halinde Tanrılar ve Tanrısal varlıklar gelir. Tanrılar evinde yalnız Hestia bekler; yönetici olan diğer on bir Tanrı ise bu orduda kendisine tahsis edilmiş yeri tutar. Gök katında çok sayıda geçiş yolu vardır ve iyi kılavuzluk eden Tanrı soylarından her biri bu geçitlerden kendilerine tahsis edilmiş olanı izleyerek göğe yükselirler. Arzu eden ve gücü yetenler onların peşinden gidebilir. Bunlar bir şölen ya da ziyafete gidecekleri zaman onlarla birlikte göğün en yüksek noktasına tırmanır. Buraya sühuletle çıkabilecek olanlar sadece

iyi soylu atların koşulduğu Tanrı arabalarıdır; diğerleri bunda zorluk çekerler çünkü kötülükten pay almış olan at, arabacısına ağırlık yaparak onu yavaşlatır ve aşağı doğru çeker. Ruh burada büyük zorluk ve sıkıntılarla yüz yüze kalır. Ölümsüz olarak adlandırılanlar en üst mevkiye ulaştıklarında, göğün diğer tarafına çekilerek oradaki yerlerini alırlar ve döngü onları çevirirken onlar da göğün ötesindeki şeyleri temaşa ederler. Bu yeri tutanlar sadece; renksiz, şekilsiz, gerçekten var olan, yalnızca ruhun delaletindeki akılla görülebilen, “hakikat”ın bilgisiyle bilinebilen varlıklardır. “Tıpkı tanrının akıl ve saf bilgiyle beslenen düşüncesi gibi, kendisine uygun olanı elde eden bütün ruhların düşünceleri de bu döngüyü kat edip tamamlayıncaya kadar geçen süre içinde, var olanı sevgiyle gözlemekten ve hakikatin seyrine dalmaktan beslenir, haz duyarlar.” Bu dönüş süresince adalet, ölçülülük ve “hakikat”ın bilgisini (**episteme**) temaşa ederler. Tüm var olanı temaşa eden ve böylece onun bilgisini haiz olan ruh yeniden göğün iç kısmına, evine, döner. Arabacı ahıra çekilen atları Tanrısal yemlerle besler ve onlara içmeleri için nektar verir (246d-247e).

Bu pasajda tasvir edilen, “mutlak hakikat”i yani “mutlak” aklı, adaleti, ölçülülüğü ve iyiliği temaşa etmiş ve bundan dolayı onun bilgisini haiz Tanrılar ve Tanrısal yaşamdır. Bu “kurgu”nun metafizik ve dinsel yönü bir yana, “kurgu” siyasal toplum (**polis**) için **eudaimonianın** (iyi yaşam, mutluluk) **idealize** edilmiş biçimidir. Bu açıdan ruhun soylu yanı ve kanatlar Tanrısal yanı temsil etmekle ölümlüler için bir **idea(l)** teşkil eder. Dolayısıyla ölümlüler ve ölümlü bedende yer alan ruhlar, içlerinde kötücül bir yan bulundurmaları nedeniyle, Tanrılara eşit olamamakla birlikte onlara bezemeye çalışabilirler. Bu da ancak ruhu kirleten bedensel dürtüleri mümkün olduğunca dizginlemekle mümkündür.

Bu mitosla ilgili önemli bir nokta da Tanrıların şenlik ve ziyafetleri de içeren mutlu ve kusursuz bir yaşam sürmeleri şeklindeki anlatının Atina toplumunda yaygın olan Homerosçu ve Hesiodosçu efsanelerle benzerliğidir. Bu efsanelerin orijinal versiyonlarının Sokratik-Platoncu anlamda erdem ve ahlâkçılıktan ziyade onların yozlaşmış olduğunu düşündükleri Atina siyasal-toplumsal yaşamının idealize edilmiş biçimi olduğu açıktır. Platon’un bu anlatıların bir parodisini yapmadığı aşikârdır. Onun amacı bu anlatıların **idea(l)**ist ahlâkçı bir versiyonunu türeterek iknayı kolaylaştırmaktır.

Platon Tanrıların yaşamının ardından öteki ruhların yaşamlarını hikâye eder: Öteki ruhlardan bazıları Tanrı'yı en iyi biçimde temaşa edip ona benzerken, arabayı göğün en üst noktasına çevirip döngüye katılır. Ancak atları güçlük çıkardığı ve onları dizginlemekte zorlandığı için “hakikat”i görmekte zorlanır; bazen yükselir, bazen inişe geçer. Dolayısıyla “hakikat”i ancak kısmen öğrenebilir. Diğer ruhlar ise yukarıya tırmanmak için ne kadar çabalarlarsa çabalasınlar bunu başaramazlar; ite kaka birbirlerinin önüne geçmeye çalışırlar. Bu kargaşa içinde hep birlikte aşağı düşerler; arabacıların çoğu kötü derecede sakatlanır; çoğunun kanadı kırılıp düşer. Sonuç olarak hiçbirisi “hakikat”i (**episteme**) seyreder ve bu şekilde geri dönerek sanlarıyla (**doksai**) beslenmek zorunda kalır. Bunlar arasında yalnızca Tanrı'yla birlikte yürüyerek “hakikat”in bilgisine nail olan ruh, bir sonraki döngüsüne kadar sağlam kalır. Fakat gözleri görmez olup “hakikat”i seyredelemeyecek duruma gelirse kanatları ağırlaşır. Ağırlaşan kanat kopar ve ruh yere düşer. Yere düşen ruhlar arasında “hakikat”i en çok görmüş olanlar filozof, güzellik, müzik ya da aşk düşkünü biri; ikincileri yasaya saygılı bir kral ya da savaşçı ve cesur bir komutan; üçüncüleri devlet adamı, iyi bir aile reisi ya da tüccar; dördüncüleri sıkı çalışan bir beden eğitmeni; beşincileri bir kâhin ya da gizem düşkünü biri; altıncıları şair ya da taklit türünden başka bir sanatçı; yedincileri zanaatkâr ya da çiftçi; sekizincileri sofist; sonuncuları ise bir tiran olarak dünyaya gelir (248a-e).

“Bütün bunlar içinde, yaşamını adaletle geçirenler iyi; adaletsizce geçirenlerse kötü bir yazgıdan pay alır. Çünkü her bir ruh ayrıldığı yere on bin yıldan önce geri dönemez; çünkü kötü niyetli olmayan filozoflar ve gençlere felsefe uğruna tutkun kimseler dışında hiç kimsenin ruhu kanatlarını bu süreden önce geri kazanamaz” (248e-249a).

Burada artık Platon mitosun siyasal işlevselliğini açıkça ortaya koyar; Tanrılardan ölümlülere uzanan ruhlar hiyerarşisi dünyevî-siyasal düzenin **idea**(l) ve “reel” açıdan “mutlak hakikat” betimlemesini yansıtır. Platon’un toplumsal düzene dair geliştirdiği bu açıklama, daha doğrusu açıklamanın bilhassa bu kısmı, mitosların ve genel olarak “mutlak hakikat” anlatılarının siyasal işlevsellik açısından tehdit edici yönlerini ortaya koyar. Bunun sadece bir mitos ya da masal olmadığı, (dönemin koşulları içerisinde) “bilimsel” bir öğretinin parçası olarak düşünüldüğü aşikârdır.

Onu pratikte “totaliter” hale getirecek olan ise çoğunluğun buna gerçekten inanmasıdır. Zira Platon’un da onu tasarlarken amacı budur. “Mutlak hakikat” anlatısının bu şekilde (metafizik-dinsel bir kurgu şeklinde) tasarlanması bir yönüyle Platon’un bilim anlayışını yansıtsa da diğer yönüyle çoğunluğun dinsel-metafizik-mistik anlatılara daha kolay ve “kör” bir biçimde inanma eğiliminin parçasıdır.

Mitosun son kısmı şöyledir: Ruhlar arasında üç defa bin yıl süren döngüyü her seferinde felsefeye uygun yaşayanlar üçüncü bin yılın sonunda yeniden kanatlanır ve uçarlar. Diğerleri, ilk yaşamlarının bitiminden sonra yargılanırlar. Bunlardan bazıları yerin altındaki zindanda cezalarını çeker; bazılarıysa adaletle hafifleyerek gökte bir mevkiye yükselir ve orada insan biçiminde yaşamaya devam eder. Bininci yılın sonunda kura çekmek ve ikinci yaşamlarını seçmek için ikisi de geri gelir. Her biri kendisi için uygun yaşamı seçer. Böylece bazen bir insanın ruhu hayvan yaşamına girerken, bazen de önceki yaşamında insan olmuş bir ruh hayvandan çıkarak yeniden insan bedenine girer. Bunlar arasında “hakikat”i hiç görmemiş ruh insan biçimini alamaz. “Çünkü insanın, duyumlar çokluğundan akıl yoluyla bire indirilmiş **idea** adı verilen şeye göre görmesi zorunludur.” Bu da ancak bir zamanlar bir Tanrı’nın ardından gitmiş ve tüm varlığı temaşa ederek gerçek anlamda var olana yükselmiş olan ruhta zaten bulunan bilgilerin hatırlanmasıdır. Bundan dolayı yalnızca **filozofun** düşüncesi kanatlarla mücehhezdir. Çünkü o Tanrısal şeyleri gücü yettiğince daima anımsar. O halde, yalnızca bütün anımsamaları doğru bir şekilde kullanan bir kişi en mükemmel sırlara nail olur ve yalnızca o gerçek anlamda mükemmel olabilir (249a-249c).

Mitosun bu şekilde sonlanmasıyla **ideanın** ve ruhun **arkhe** işlevleri ile İdealar Kuramına ilişkin ruh göçü, öte dünyacı yargı sistemi ve **anamnesis** gibi unsurlar da “bilimsel” çerçevede birbirine bağlanır. Mitosun hemen önceki kısmındaki siyasal çıkarım düşünüldüğünde bu anlatının “akıl yoluyla bire indirilmiş **ideaya** göre düşünmek” ve “anımsamanın doğru bir şekilde kullanılması” savlarından neyin kastedildiği de anlaşılacaktır.

Platon *Phaidros*’ta “kanatlı araba mitosu”yla İdealar Kuramına ilişkin *Menon*, *Phaidon*, hatta *Şölen*’de ortaya koyduğundan çok daha kapsamlı, bütünlüklü ve teferruatlı bir açıklama yapar. Bu mitos antropolojik, eskatolojik, etik, metafizik,

teolojik çerçevede epistemolojik ve ontolojik açılımlar getirir (Brun, 2007: 91-92). Platon bir taraftan insanın varoluşunu, evrimini, toplumsal, kültürel gelişimini; diğer taraftan “öteki dünya” yaşamını ve Tanrıların yaşayışını anlatırken bunları oldukça derin metafizik bir anlatıyla birbirine eklemleyerek İdealar Kuramının bir kurgusuna dönüştürür. “Kurgu”nun en dikkat çeken yönü ise, en üstünde **filozofun** en altında ise Sofist ve tiranın yer aldığı hiyerarşik toplumsal yapıdır. Platon’un tüm bu anlatıyı ve genel olarak İdealar Kuramını yalnızca (siyasal) “mutlak hakikat” ve “siyasal”ın aracı olarak tasarladığını söylemek mümkün olmasa da¹³ Platoncu (siyasal) “mutlak hakikat”in onsuz (“siyasal”sız) düşünölemeyeceğini söylemek mümkündür. Platon mitos ve “kuram”¹⁴ vasıtasıyla aristokratik ve “mutlak hakikat”e dayalı bir toplumsal hiyerarşi kurmakta ve onu meşrulaştırmaktadır. Platon’un burada amacı metafizik bilgi-erdem-ahlâk ilişkisine dayalı bir toplumsal-siyasal model tasarlamaktır. “Kuram”a ve mitoslara başvurmasının ve mitosu “kuram”ın bir parçası haline getirmesinin nedeni tutarlı ve inandırıcı olmaktır. Bu, başka bir açıdan da Sokrates ve Platon’un “mutlak”, değışmez bilgiye/bilime (**episteme**) olan inancının ifadesi olarak da düşünölebilir. Ancak diğer taraftan böyle bir bilgi arayışının **filozofu** metafizik ve rasyonalist çıkmazlara süröklemesi (mitoslar, **reductio ad absurdum** tekniğı) kaçınılmazdır.

Mitos üzerinden resmedilen hiyerarşik toplumsal düzenle ruhun “kanatlı araba”ya benzetilmesi arasında bir paralellik vardır. Bu benzetmede arabacı ruhun akılsal kısmını, “iyi” ve iyi soylu at yürek ya da yüreklilikle ilgili kısmını, kötü ve kötü soylu at da iştahsal kısmını temsil eder. Bu sınıflandırma aynı zamanda belli kişilik tiplerine ve toplumsal statüye işaret eder. “Hakikat”e en yakın olan, ruhun akılsal kısmını kullanan **filozoftur**. Daha sonra ise yürekle ilgili kısmı kullanan yani cesaretiyle öne çıkan kral ve savaşçı komutan gelir. Diğerleri ise yukarıdan aşağıya hiyerarşik olarak iştahsal kısma yani bedensel arzulara doğru yönelir. Bu kısmın en altında sırasıyla zanaatkâr ve çiftçiler, Sofistler ve tiran bulunur. Bu sınıflandırma hem aristokratik hem de epistemolojiktir: Mitostaki metafizik “kurgu”ya göre “mutlak hakikat”in (**episteme**) bilgisinden sanıların bilgisine (**doksa**) doğru uzanan

¹³ Bunun nedenleri ilerde tartışılacak.

¹⁴ Burada ve bundan sonraki yerlerde “kuram”dan kasıt İdealar Kuramıdır.

bir hiyerarşi çizilir. Ancak bu kurguda, siyasî-iktisadî sınıfsal hiyerarşiyle Platon'un tasarladığı epistemolojik hiyerarşi büyük ölçüde uygundur. Örneğin çiftçiler ve zanaatkârlar tüccarların altındadır. Kral, devlet adamı, komutan en üst sıralarda bulunur. Çiftçi ve zanaatkârlar alt sıralardadır. Köleler hiç yoktur. Platon yine de epistemolojik tercihini aristokratik tercihin kısmen önüne koyar. Bu nedenle henüz kral olmayan **filozof**, kralın üstünde ve en tepededir. Sofistse (belki bir tüccar kadar hatta ondan da zengin olmasına rağmen) zanaatkâr ve çiftçinin altındadır.

Diyalogda **ideal**lara ilişkin “pay alma”, akıl yoluyla kavranma, objektif ve zihinden bağımsız olarak ayrı bir evrende var olma, ruhta ona ilişkin bilginin (**episteme**) bulunması, “öğrenmenin anımsama olması” dışında başka bazı özellikler de eklenir. İlk olarak altın ve demir gibi nesnelere dair tümellerden açıkça söz edilir (263a). Böylece **ideal**lara ahlâkî, estetik, geometrik, matematiksel kavramların yanı sıra nesneler de eklenir. İkinci olarak **ideal**lara yönelik yeni bir yöntemsel açılım getirilir: “var olanları türlerine göre ayırıp her birini tek bir **idea** altında kavrama” ya da “birbiri içine saçılmış olan çoklar”ı tek bir **idea** altında toplama ve “doğal birleşme yerlerinden” türlerine göre ayırma.¹⁵

Phaidros'ta dikkat çeken bir konu da aşktır. Platon'a göre sevgiliye duyulan aşk, insanı düşünsel olandan uzaklaştırıp sanısal olana yani arzulara yaklaştırır; onu daima aşağı çeker, hazların kölesi yapar çünkü sevgili, âşığının ne kendisine eşitliğine ne de kendisinden üstünlüğüne tahammül edemez. Sevdiği kendisinden hoşnut olsun diye onu başka her şeyden uzaklaştırır; kendisinden başkasını gözü görmez hale getirir. Kendisini ona her şey gibi gösterir (238e-239c). Aşktan uzak duranlar ise kendilerine hâkim oldukları için sanıların büyüüne kapılmazlar; “en iyi” olanı seçerler (232a).

“Platonik aşk” teriminin de çıkış noktalarından olan bu yaklaşım Platon'un katı haz karşıtlığı düşünüldüğünde oldukça anlaşılırdır. Nitekim bu da o karşıtlığın bir parçasıdır. Bunun siyasal yansımasını, bir biçimde, *Devlet*'te aile ve özel mülkiyetin yadsınmasında da görmek mümkündür. Ayrıca (*Devlet*'te) 329c-d ve 403a-c'de, doğrudan, (cinsel) aşk karşıtlığıyla ilgili bir gönderme de vardır. Bu yaklaşımın

¹⁵ Bu yöntem üçüncü bölümde ele alınacağı için burada ayrıntıya girilmiyor.

nedeni hazzın Atina ve diğer toplumlarda olduğu gibi toplumun bütününün ahlâk standardı (normu) haline gelmesi durumunda toplumsal çöküşün kaçınılmaz olmasıdır. Aynı şekilde, Platon’a göre, hazzın bir biçimde devamlılığıyla da **polis**in kurtuluşu mümkün olmayacaktır.

Devlet diyalogu İdealar Kuramının epistemolojik gelişimi açısından son derece önemlidir. Diyalogda hem “kuram”a dair önceki bazı açıklamalar daha gelişmiş açıklamalarla tekrarlanır hem de buna “bölünmüş çizgi analojisi”, “mağara alegorisi”, “İyi **ideası**”, “taklit” (**mimesis**) gibi bazı yeni epistemolojik açıklamalar getirilir. Daha da önemlisi “kuram” bütünüyle “siyasal”ın aracı haline getirilerek “mutlak hakikat” açısından işlevsel kılınır.¹⁶

Platon *Devlet*’te bilim (**episteme**) ve sanı (**doksa**) arasındaki ilişkiyi *Menon*, *Phaidon*, *Şölen* ve *Phaidros*’takine benzer ancak onlardan çok daha açık biçimde formüle eder. Sokrates’e (Platon) göre, kesinlikle var olan şey, kesinlikle bilinebilir. Hiçbir surette var olmayan ise hiçbir surette bilinemez. Hem var hem yok denilebilecek yani “mutlak” varlıkla “mutlak” yokluk arasında bulunan şeyler, bilgi (**episteme**) varlığa, bilgisizlik de yokluğa bağlı olduğu için, varlıkla yokluk arasındadır. İşte bu, “sanı” (**doksa**) denilen şeydir. Bilim (**episteme**) sanıdan (**doksa**) ayrı bir yetidir. Bu bakımdan bilim ve sanının konusu da birbirinden farklıdır. Bilimin konusu varlığın kendisi, “öz”üken sanının konusu görünüşler(i)dir. Varlığın yalnızca görünüşleriyle yetinenlere, yalnızca onu seyredenlere **filodoks** ya da sanısever, varlığın özünü arayanlara **filozof** denir (477a-480a).

Platon’un sunduğu bu çerçevede “mutlak hakikat”-rölativizm karşıtlığı –ki bu sadece Sofistlerle sınırlı değildir– epistemolojik açıdan daha spesifik bir nitelik kazanır: **filozof-filodoks karşıtlığı**. Platon Parmenides gibi **doksaları** (kanaat) tamamen yok saymaz. Bunun yerine onun kısmî varlığını kabul eder, hatta zaman zaman doğru ve yanlış sanı şeklinde ayrımlar da yapar. Fakat sonuç olarak her durumda onu “mutlak hakikat” ve “hakikat” karşısında ikincilleştirir, değersizleştirir. Bunun yaratacağı esas sorun ise tek seslilik ve tek tipleşmedir çünkü varlığın “öz”ü tektir, Bir’dir.

¹⁶ Burada bu işlevselliğin yalnızca fiilî ve potansiyel açıdan belli başlı yönlerine değinilecek olup esas inceleme bu bölümün üçüncü alt bölümünde yapılacaktır.

Diyalogda **idea**ya ilişkin, “aynı adı verdiğimiz değişik nesneleri hep birden içine alan kalıp” şeklinde açık bir tanım karşımıza çıkar. Buna göre, örneğin, dünyada birçok sedir ve masa bulunmasına karşın bu masa ve sedirlerin tümü masa **ideası** ve sedir **ideası** içine girer. Bu masa ve sedirleri yapan işçi onu bu **ideal**ara uydurur. Ancak **ideal**ara gelince, onu yapan işçi yoktur. Onu yapan, sadece ev eşyalarını değil, bütün bitkileri, bütün canlı varlıkları, “yeri, göğü, Tanrıları, göklerde ve yerin altında, Hades’in ülkesinde ne varsa hepsini” hatta kendini de yapan Tanrı’dır. Dolayısıyla burada iki yaratıcı usta vardır. Biri, sedir **ideasını** yaratan Tanrı, diğeri ona bakarak onun nesnesini taklit eden (**mimesis**) ya da nesneyi ona benzeten işçidir. Ancak buna ilaveten bir başka taklitçi daha vardır: ressam. Ressam da işçinin sedir **ideasını** taklit ederek yaptığı sediri (nesne olarak sedir) taklit ederek onun resmini yapar. Fakat o, aslından (**idea**) uzaklaştığı ölçüde ve uzaklaştığı için taklittir ya da “gölgenin gölgesi”dir. O, gerçeği/aslı değil yalnızca görünüşü yansıtır. Bu nedenle değersizdir. Aynı durum Homeros gibi tragedya şairleri için de geçerlidir. Onlar Tanrısal bilgiye, “hakikat”e vâkıf değildir; yalnızca birer taklitçidir (596a-601a).

Platon böylelikle ilk defa **ideal**ar dâhil her şeyi yaratan bir Tanrı’dan söz eder. Fakat burada işlevsel bir mana olduğu da açıktır. Zira Tanrı **idea**ya ilişkin yaratımın kaynağı ve bir nevi üst aklıdır. Fakat bu Tanrı *Phaidros*’taki, **ideal**arı temaşa edip onun bilgisini haiz olan Homerosçu-Hesiodosçu Tanrıların Platoncu yorumundan farklıdır. Zira Platon burada Homeros ve diğer tragedya şairlerini “taklitçilik”le itham eder. Bu durumda onlar da bir çeşit **filodok**stur. Dolayısıyla bu anlatının bağlamına uygun başka bir Tanrı’dan söz etmek gerekir. Bu Tanrı **idea**-nesne ilişkisindeki “pay alma”nın (**metheksis**) gelişmiş versiyonu olan asıl (**paradeigma**)-taklit (**mimesis**) hiyerarşisine dayalı ontolojik yapıyı da açıklamalıdır. Bu nedenle o, birazdan görüleceği gibi bir **idea**-Tanrı olan “İyi **ideası**”dır.

Devlet’te İdealar Kuramı için getirilen en önemli yenilik “İyi **ideası**”dır. Platon “kendinde iyi”yi ya da “İyi **ideası**”nı en yüksek bilimin konusu olarak tanımlar. Ona göre “bu iyi dediğimiz şeyin ne olduğunu” kesin olarak bilemeyiz. “Bunu bilemeyince de, onun dışındaki her şeyi, ne kadar iyi bilirsek bilelim, bir işe yaramaz.” “İyi”ye ulaşmadıkça ulaştığımız her şey faydasızdır. “İyi” denilen şey

halka göre zevkte, aydın kişilere göre düşüncededir. Ancak bu aydın kişiler de düşüncenin ne olduğunu açıklayamaz; ona yalnızca “iyi”nin düşüncesi (fikir) derler. “İyi”yi zevkle özdeşleştirenler ise aynı şeyin hem iyi hem de kötü olabileceğini öne sürerler. Oysa **idea**(l) Devlet’in üzerine bina edileceği adaletin “İyi”yle ilişkisi, dolayısıyla “İyi”nin kendisi, bilinmedikçe Devlet’in kusursuz olması mümkün değildir. Ancak bu “İyi” çok yükseklerde yer aldığı için doğrudan ona ulaşmaya çalışmak yerine onun benzerine ulaşmaya ve onu açığa çıkarmaya çalışmak daha makul görünmektedir. Platon bundan sonra bu varsayımdan hareketle tartışmaya devam eder (505a-507a).

Burada “İyi **ideası**” henüz bir Tanrı olarak tanımlanmaz; sadece “en yüksek bilim”in konusu olmakla diğer **idealar**ın üstünde konumlanan bir **idea** olarak tanımlanır. Fakat onun dikkat çeken yönü **idea**(l) Devlet’in temel dayanağı olan adalet (**Dike**) ilkesiyle yani adalet **ideası**yla ilişkili olması ve bu açıdan bilinmesinin zorunlu olmasıdır. İşte bu, onun siyasal işlevselliğinin açık bir kanıtıdır. Onun kesin olarak bilinmesinin zorluğu ise ya Tanrısal niteliğinin mantıksal bir sonucu ya da Platon’un yarattığı bir mistifikasyondur (belki de her ikisi).

Tartışmanın devamında yeniden bir **idea** tanımı yapılır. Buna göre, kendiliğinden güzel, kendiliğinden iyi ve daha başka şeylerin her birinin değişmez tek bir varlığı, **ideası**, vardır. Birçok şeyler görülüp kavranmadığı halde **idealar** kavranır ama görünmez. Görünen şeyleri gözlerimizle görürüz. Ancak gözlerimizde ne kadar görme gücü ve her şey ne kadar renkli olursa olsun üçüncü bir faktör söz konusu olmadığı sürece görme gerçekleşmez. Bu faktör ışıktır. Bu ışığın kaynağı ise Güneş Tanrı’dır. Güneş görmenin kaynağı olduğu halde “görülen” bir şeydir. Bu nedenle tıpkı görmenin sebebinin Güneş olması gibi Güneş’in sebebi de “İyi”dir. İyi, onu kendinin muadili olarak yaratmıştır. “Görünen dünyada, göz ve görünen nesneler için güneş neyse kavranan dünyada da iyi düşünce ve düşünülen şeyler için odur.” Gece gözlerimiz keskinliğini yitirip nesneleri sarıh biçimde görmemizi engellerken yeryüzünün gün ışığıyla aydınlanmasıyla birlikte onları açık seçik görebiliriz. Keza, ruh da bakışlarını “hakikat”ın aydınlattığı bir nesneye çevirdiğinde onu tam manasıyla kavrar. Oysa karanlıkla karışık geçici şeylere yöneltti mi aklını köreltir. Bundan dolayı nesnelere gerçekliğini, akla da bilme kudretini veren “İyi **ideası**”dır.

Bilinen şeyler olarak “hakikat”ın ve bilimin kaynağı odur. Fakat bilim ve “hakikat” ne kadar güzel olursa olsun, “İyi **ideası**” onlardan ayrı ve onların fevkindedir. Bu, tıpkı gözün ve ışığın Güneş’e yakın olmakla birlikte ona denk olmamasına benzemektedir. Kavranan dünyada bilim ve “hakikat” “İyi”ye yakın olmakla birlikte onun kendisi değildir. “İyi”, bilinen şeylere bilinme özelliğini vermenin yanı sıra iç ve dış varlıklarını da verir. Yine de “İyi” bir varlık değildir. “Varlıktan çok daha parlak, çok daha güçlü bir şeydir” (507b- 509b).

Platon artık “İyi **ideası**”ndan ve onun niteliklerinden açıkça söz eder. Onun kendisine muadil olarak Güneş Tanrı’yı yarattığını söylemesi ise, “İyi”ye yönelik mistik söylemleri de göz önüne alındığında iki şeye işaret eder: İlki, “İyi”nin büyüsunu ve felsefi niteliğini (küçük bir azınlık tarafından bilinebilirliğini yani batinîliğini) muhafaza etmek, ikincisi ise, onu benzeriyle anlaşılır kılmaktır çünkü Atina toplumunda gerçekten de Güneş’in Tanrı olduğuna inanılmaktadır (Hatta Anaksagoras Güneş’i gezegen olarak tanımladığı için tanrıtanımla suçlanmıştır). Bunun (siyasal) “mutlak hakikat” açısından yansıması ise “mağara alegorisi”nde görülecektir.

Sokrates (Platon) “İyi **ideası**” üzerinden yapılan anlatıyı daha açık hale getirmek için “bölünmüş çizgi analojisi”ne başvurur. Buna göre, iki ayrı uzunlukta, ortasından bölünmüş bir çizgi tasavvur edilir. Bu iki parçadan biri görülen dünyayı ya da nesneler dünyasını, diğeri kavranan dünyayı ya da **idealar** dünyasını temsil eder. Parçalardan her biri aynı nispette ikiye bölünür. Nesnelerin aydınlık ve karanlık derecelerine göre, görülen dünyadaki parçalardan birini yansılar meydana getirir. Yansılar, en başta gölgeler olmak üzere, suda ya da parlak yüzeylerde görülen şekiller ve onlara benzer sair görüntülerden oluşur. Diğer parçayı ise canlı varlıklar, bitkiler ve insanın yaptığı bütün nesneler meydana getirir. Kavranan dünyanın yer aldığı kısmın ilk parçasında ruh, nesneler dünyasını temsil eden çizgide asılları konulan nesneleri birer yansı olarak ele aldığı için araştırmalarında varsayımlardan hareket etmek zorunda olup ilkeye değil, sonuca götüren bir yol izler. İkinci parçada ise, yansılara başvurmaksızın varsayımdan ilkeye gider; araştırmalarında yalnızca kavramlardan hareket eder (509d-510b).

Sokrates (Platon) kavramlar dünyasının yer aldığı çizginin ilk parçasında ruhun varsayımlardan hareket etmesinden geometri ve ona benzer bilimlerde yapılına kastetmektedir. Bu tarz bilimlerle uğraşanlar görünen şekiller üzerinde düşünürken doğrudan bu şekillerden değil, onların benzediği başka şekillerden yola çıkarlar; asıl düşündükleri kendi çizdikleri geometrik şekiller değil, onların soyut biçimleridir. Kendi çizdikleri şekilleri birer yansı olarak kullanarak sadece düşüncenin görebildiği üstün şekillere ulaşırlar. Düşünce bu şekilleri ararken ilkeye gitmeden varsayımlara başvurmak zorundadırlar çünkü varsayımların üstüne çıkamaz. Çizginin ikinci parçasında ise aklın diyalektik gücüyle kendiliğinden kavradığı şeyler yer aldığı için, akıl burada varsayımları birer ilke değil, yalnızca birer varsayım, birer basamak olarak ele alır. Diyalektikçi varsayımlara dayanarak basamak basamak ilerledikçe varsayımların üstündeki tümelin ilkesine varır. Bunu yaparken duysal hiçbir şeye başvurmaz, yalnızca düşüncelerle kavramdan kavrama ilerleyerek sonunda yine bir kavrama ulaşır (510c-511d).

Platon'un açıklaması ilk defa bu kadar teorik düzey ve netlikte bir epistemolojik-ontolojik tasnifin yolunu açar. Daha önceki tasnif ve açıklamalarda olduğu gibi burada da yalnızca **filozofun** (diyalektikçi) ulaşabileceği üst düzey bir varlık ve bilgi (**episteme**) türü tanımlanır. Fakat burada ikili değil dörtlü bir bölümlenme söz konusudur (ikisi nesneler, ikisi **idealar** dünyasında). Bu da ikili basit bir hiyerarşiden ziyade dörtlü, daha karmaşık bir hiyerarşiye yol açar. Fakat burada vurgulanan şey; nesne ve **idea**, duyum ve akıl arasındaki bir karşıtlıktan çok, duyumsaldan düşünsele (aklî olana) doğru uzanan yani “mutlak hakikat”e giden uzun ve mistik bir yolculuktur. Bunun siyasal işlevselliğini anlamak için “mağara alegorisi”ni, sonrasında da bu alegorinin de dâhil olduğu filozof-kral **idea(l)i** ve **idea(l)** Devlet’e yönelik analizleri beklemek gerekecektir.

Sokrates (Platon) “bölünmüş çizgi analojisi” üzerinden bilgi türlerini tasnif eder. Buna göre, çizgi üzerindeki dört bölüme karşılık dört bilgi türü vardır. En yüksek bilgi türü kavrayış (**noesis**), ikincisi çıkarım (**dianoia**), üçüncüsü inanç (**pistis**), dördüncüsü ise tahmindir (**eikasia**) (511d-e). Sokrates (Platon) daha sonra bu dört bilgi türünün ilk iki bölümüne kavrama, son iki bölümüne de sanma adını verir. Bunlar arasında en üstünü, diyalektik bilgi olan **noesistir** (534). **Noesis ideanın**

bilgisi olan **epistemeyi** ifade eder (Klosko, 2006b: 93). Platon böylece “bölünmüş çizgi”ye yönelik anlatısını açık bir kesinlikle sonlandırır.

Diyalogda “bölünmüş çizgi analojisi”nin ardından “mağara alegorisi”ne geçilir. Sokrates (Platon) insanları eğitimle aydınlanmış ve aydınlanmamış olarak ikiye ayırır. İnsanlar çocukluklarından beri ayaklarından ve boyunlarından zincirlenmiş olarak bir mağara içinde yaşamaktadırlar. Bulundukları yere sıkıca bağlandıklarından önlerini dahi görememektedirler. Arkalarında yüksek bir yerde yakılmış bir ateş, ateşle aralarında dimdik bir yol, yol boyunca da alçak bir duvar bulunmaktadır. Bu alçak duvarın arkasında ellerinde tahtadan, taştan yapılmış, hayvana, insana ve daha başka şeylere benzeyen kuklalar taşıyan insanlar bulunmaktadır. Bu insanların taşıdıkları şeyler bölmenin üzerinden görülmektedir. Ancak mahpuslar hem kendilerini hem yanlarındakileri hem de bölmenin üstünden geçen bütün nesneleri ateşin aydınlığıyla mağara duvarına yansıyan gölgeler vasıtasıyla görebilirler. Bu insanlar aralarında konuştuklarında gölgelere verdikleri isimlerle gerçek nesneleri tanımladıklarını sanırlar. Aynı şekilde duvarın arkasından duyulan sesleri de mağara duvarına yansıyan gölgelerin sesi sanırlar. Bu insanlar için “hakikat” nesnelerin gölgelerinden başka bir şey değildir (514a-515c).

Platon’un bu metaforik anlatıda tasvir ettiği somut ve özel olarak Atina siyasal toplumdur. Platon bu suretle hem “bölünmüş çizgi” analojisinin hem de genel olarak “İyi **ideası**”nın ilk işlevsel amacını ortaya çıkarır: siyasal toplumun içine düştüğü durumu tanımlamak. Buna göre, çocukluklarından itibaren mağara karanlığında yaşamaya alışmış ve bu karanlıkta yetişmiş çoğunluk, varlık hiyerarşisinin en altında yer alan maddî şeylerle yetinmekte ve karanlıktan “kör” olan gözleri (düşünme yetileri) onu “hakikat” olarak kavramaktadır. Onlar o karanlıkta yaşamaya devam ettiği ve aydınlık bir yola (eğitim) girmedikleri sürece bu böyle devam edecektir. Platon onlar için bir alternatif çizer:

Mahpuslar arasından birinin zincirleri çözülür de mağaranın girişine doğru yürümeye başlarsa yavaş yavaş “hakikat”i görmeye başlayacaktır. Ancak gölgelerin karanlığından kurtulup gün ışığına doğru yöneldikçe ışığın parlaklığından gözleri kamaşacak, giderek apaçık görünen “hakikat” karşısında şaşırıp kalacaktır. Dahası kendini bir anda mağaranın dışında gün ışığıyla aydınlanmış halde bulursa nesnelere

ilişkin “hakikat”ın hiçbirini göremeyecek hale gelecektir. Bunun için “hakikat” yolunda basamak basamak ilerlemelidir. Gölgelemlerden başlayarak sırayla, insanların ve nesnelerin sudaki yansılarını, sonra kendilerini, daha sonra gözlerini yukarı kaldırıp yıldızları, ayı, gökyüzünü ve nihayet güneşi temaşa edecektir. İşte o zaman, mevsimleri, yılları yapanın, bütün dünyayı düzenleyen, mağarada onun ve arkadaşlarının gördüğü her şeyin asıl kaynağının güneş olduğunu anlayacaktır. Bunu anladığında ise bir daha mağaradaki karanlık yaşamına geri dönmek istemeyecek, dönse bile aydınlığa alışmış gözleri karanlığa dayanamayacaktır. Ayrıca mağara karanlığında gözleri körelmiş insanlara aydınlıkta gördüklerini anlatsa kimse ona inanmayacak, herkes onunla alay edecek, hatta onu öldüreceklerdir (515c-517a).¹⁷

Platon’un çizdiği bu “kurtuluş” hattı **doksa-episteme**, “mutlak hakikat”-rölativizm karşıtlıkları arasındaki geçişleri meşakkatli bir yol olarak tanımlamaktadır. Çünkü “kör” gözleri açmak, karanlık zihinleri aydınlatmak ancak adım adım ilerleyecek uzun bir yolculukla mümkündür. Bu yolculuğun sonuna ulaşan kişi ise tekrar karanlığa dönecek olursa karanlıkta yaşayanlar tarafından anlaşılmayacak, dahası onlar tarafından kurban edilecektir. Platon’un bu varsayımı Sokrates’in ölümüne dayandırdığı, hatta ondan hareketle formüle ettiği açıktır.

Sokrates (Platon) tartışmanın akabinde bu alegoriyle gerçeklik arasındaki ilişkiyi tafsil eder:

“Görünen dünya mağara zindanı olsun. Mağarayı aydınlatan ateş de güneşin yeryüzüne vuran ışığı. Üst dünyaya çıkan yokuş ve yukarıda seyredilen güzellikler de, ruhun düşünceler dünyasına yükselişi olsun. Benim nereye varmak istediğimi merak ediyordun ya, işte bu benzetmeyle onu iyice anlamış olursun. Doğru mu, yanlış mı, orasını Tanrı bilir. Herhalde benim düşünceme göre kavranan dünyanın sınırlarında ‘iyi’ ideası vardır. İnsan onu kolay kolay göremez. Görebilmek için de, dünyada iyi ve güzel ne varsa hepsinin ondan geldiğini anlamış olması gerekir. Görülen dünyada ışığı yaratan ve dağıtan odur. Kavranan dünyada da doğruluk ve kavrayış ondan gelir. İnsan ancak onu gördükten sonra iç ve dış hayatında bilgece davranabilir” (517b-c).

¹⁷ Burada birazdan değinileceği üzere Sokrates’in ölümüne bir gönderme vardır. Bunun için ayrıca bkz. Arendt, 1978: 81.

Sokrates (Platon) “mağara alegorisi” üzerinden başta belirttiği eğitim kavramına döner. Eğitim çoğu kişinin sandığı gibi bilgidен yoksun bir ruha bilgi (**episteme**) koymak ya da kör gözlere görme gücü vermek değildir; o bilgi (**episteme**) ve güç ruhta kendiliğinden vardır ancak yönü kötülüğe dönüktür. Eğitimin işlevi onu kötülüklerden arındırıp yönünü “iyi”ye çevirmektir (518b-d).

Bundan hareketle “mağara alegorisi”nin **doksaların** ve rölativist yargıların çoğulluğu içinde “kötülüğe sürüklenmiş” siyasal toplumun vaziyetini tasvir etmek ve onların eğitim vasıtasıyla “kurtuluş” yolunu tayin etmek için tasarlandığını söylemek mümkündür. Bunun Sokratik bir çizgi izlediği de aşikârdır. Zira tasvirde ve çözümde Sokrates’in “aydınlanmış” kişiliği ve “aydınlatıcı” yöntemi emsal kabul edilmektedir. Platon yalnızca onu “İyi **ideası**”, Güneş Tanrı gibi formülasyonlarla sunmaktadır.

Devlet diyaloguyla İdealar Kuramı Platon’un geçiş ve olgunluk dönemleri için en yetkin biçimini alır. Öncelikle **idea** kavramı ve tanımı daha açık hale gelir. Platon ilk defa insan yapımı nesnelere ilişkin **idealardan** açıkça söz eder. Ayrıca **idea** için “pay alma”nın (**metheksis**) yanında ilk defa “taklit”, “benzetme”, “kopya” (**mimesis**) kavramlarını kullanır. Sanı (**doksa**) ve bilgi (**episteme**) arasındaki ilişkiye ilişkin de ilk olarak *Menon*’da ifade edilen epistemolojik hiyerarşiyi netleştirir. Ancak en önemlisi Tanrı ve “İyi **ideası**” kavramları üzerinden “bölünmüş çizgi analojisi” ve “mağara alegorisi” aracılığıyla “kuram”a getirdiği epistemolojik-ontolojik netlik ve “siyasal” işlevselliktir.

“Bölünmüş çizgi analojisi”nin “kuram” açısından sağladığı tasarruf, ilk defa açık bir epistemolojik tasnif yapılmasıdır. Platon dört varlık türüne karşılık gelen dört bilgi türü tanımlar ve bunları belli bir epistemolojik-ontolojik hiyerarşiye sokar. “Bölünmüş çizgi analojisi”nin bir açıklaması olan “mağara alegorisi”yle ise görülen dünyadan kavranan dünyaya uzanan epistemolojik-ontolojik hiyerarşiye dayalı bir hat çizer. Bu hattın üst sınırında “İyi **ideası**” vardır. “İyi **ideası**”na ulaşabilmek için dünyadaki tüm iyi ve güzel şeylerin onunla olan bağıını kavramak gerekir. Bunu kavrayan insan basamak basamak ilerleyerek bilgeliğe erişmiş ve tüm yaşamını ona göre düzenleme imkânına kavuşmuş olur.

Platon'un tüm bu "kurgu"dan amacı "kuram"ı **idea(l)** Devlet'in en muhkem aracına dönüştürmektir. "İyi **ideası**"na göre düzenlenmeyen devletin kusursuz olamayacağını söylerken bunu açıkça dile getirir. Platon'a göre **idea(l)** Devlet'te eğitimin işlevi, **ideaların** bilgisinden uzak, yalnızca sanıların bilgisiyle "mağara" karanlığında yaşayan insanları eğiterek, bunlar içerisinde bir azınlığı aşama aşama "İyi **ideası**"nın bilgisine yükseltmek ve böylece Devlet'in üzerine kurulacağı en üstün aydınlık ilkeyi (**arkhe**) açığa çıkarmaktır.

Platon "İyi **ideası**"nı "en yüksek bilimin konusu" olarak tanımlarken aslında bir anlamda teolojiden söz eder. Çünkü Platon "İyi **ideası**"nı Tanrı'ya eşitlemektedir. Böyle bir "bilim" üzerine kurulacak devlet de ister istemez teokratiktir. Diğer diyaloglarda da açık bir eskatoloji, metafizik ve etiğe eklemlenmiş bir teoloji söz konusuysa da "İyi **ideası**" gibi tek ve "mutlak" **idea(l)** bir Tanrı **arkhesinden** söz edilmez.

Platoncu "mutlak hakikat"ın somutlaşmış ifadesi olan İdealar Kuramının kökeninde ve gelişiminde, daha önce de ayrıntılı olarak analiz edildiği gibi, Sokrates'in ve Sokratik dönem diyalogların etkisi açıktır. Bu açıdan Sokrates ve Platon arasında bir "kopuş"tan ziyade gelişen ve dönüşen bir süreklilik söz konusudur. Bunun en açık kanıtlarından biri de Sofistlerle "mutlak hakikat-rölativizm" karşıtlığı üzerinden yapılan tartışmalardır. Birinci bölümde incelendiği üzere bu tartışmalar Sokratik dönem diyalogların tümüne sirayet eder. Ancak Platon'un geçiş ve olgunluk dönemi yapıtları da bu karşıtlığı sürdürerek, Sofist rölativizmin reddini "kuram"ın kaynaklarından biri haline getirir. Fakat Sokratik dönemle kıyaslandığında Sofistlerle tartışmalar giderek "tartışma"dan ziyade Sofistlere ve Sofizme "gönderme" ya da Sofistlerle doğrudan tartışmadan Sofist düşünceyle hesaplaşma biçimini alır:

Menon diyalogunda tartışılan "erdemın öğretilip öğretilmeyeceği" ve niteliği konusu *Protagoras* diyalogunda da gördüğümüz üzere Sokrates ve Platon'un Sofist düşünceyle başlıca sorunlarından biridir. Sofistlerin en başta hitabet üzerinden (siyasal) erdemın öğretilebileceği tezine karşılık Sokrates ve Platon "mutlak hakikat" inançlarının bir gereği olarak bu savı reddederler. Sokrates'in "iyimser idealizminin" bir sonucu olarak *Protagoras* diyalogu Sofist savın yerine "mutlak hakikat"ın kaim

olunmasıyla sonuçlanmaz; tartışma **apori**yla sona erer. Bir “rövanş” niteliği taşıyan *Menon* diyalogu ise Platoncu “mutlak hakikat”ın zaferiyle sonuçlanır; Sokrates (Platon) erdemın öğretilemeyeceğine dair “mutlak” bir yargıya ulaşır.

Menon diyalogunda Sokrates’in tartıştığı kişiler (Menon ve Anytos) Sofist değildir. Diyalogda Sokrates bu kişilerle tartışırken Sofistlere ilişkin doğrudan göndermeler de yapılır: Sokrates, Anytos’a Menon’un ne zamandır ev ve devlet işlerini idare etmesini; annesine, babasına saygılı olmasını, onlara bakmasını; evinde yurttaşlarını ve yabancıları misafir etmesini sağlayacak bilgelik ve erdemi elde etmek istediğini belirttiğini söyler. Ardından bunun için onu gönderecekleri kişilerin kendilerini erdem öğretmeni sayan ve isteyen herkese para karşılığı ders veren Sofist denen kişiler olup olamayacağını sorar. Anytos, Tanrı’nın, yurttaş olsun, yabancı olsun herkesi bu insanlara gidip ahlâklarını bozduracak kadar deli olmaktan korumasını temenni eder çünkü bu insanlar, kendilerine yaklaşanlar için vebadan, afetten başka bir şey değildir (91a-c). Sokrates ise Anytos’un yanıtı karşısında şaşkınlığını (!) dile getirir:

“Ne demek istiyorsun, Anytos? Bunca kimse arasında faydalı olmanın yolunu bilir geçinen bu adamlar kendilerine inananlara faydalı olmak şöyle dursun, onların bozulmalarına mı sebep oluyorlar? Sonra bu çeşit bir hizmet için mi açıkça para istemek cesaretini gösteriyorlar? Ben, kendi hesabıma, buna inanmam. Bildiğim birşey varsa o da, Protagoras’ın tek başına, bunca güzel eserin yaratıcısı meşhur Pnidos’la birlikte daha on heykeltraşın kazanabileceğinden fazla zenginlik elde etmiş olduğudur... Neler söylüyorsun, Anytos? Eski ayakkabı, eski elbise tamircileri kendilerine bırakılan ayakkaplarını, elbiseleri aldıkları zamankinden daha kötü bir halde geri verirlerse, otuz gün geçmeden yakayı ele verirler, çok geçmeden de aklıktan ölürler; halbuki Protagoras, bunun tersine olarak, kendisine yaklaşanların ahlâkını bozduğunu, onları yanına geldikleri zamankinden daha kötü olarak geri çevirdiğini bütün Hellas’tan saklamış, hem de bunu tam kırk yıl yapabilmiş! Çünkü yanılmıyorsam, mesleğinde kırk yıl çalıştıktan sonra yetmiş yaşında ölmüştü. Bütün bu zaman boyunca, hattâ şimdiye kadar, şerefinden birşey eksilmedi. Sonra o bu işte, yalnız da değildi, ondan önce ve sonra daha birçokları bu yolda yürümüşlerdir. Bunlar, gençliği bozduklarını ve

aldattıklarını biliyorlardı, diyebilir miyiz? Yoksa bunu bilmeden mi yapıyorlardı? Birçok kimselerin gözünde dünyanın en bilge insanları olan bu adamların bu kadar budala olabileceklerini sanıyor musun?” (91c-92a).

Anytos, budala olanın onlar değil, onlara para veren gençlerle, çocuklarını onlara gönderen ana babalar olduğunu söyler. Ama budalalığın büyüğü, yurttaş olsun, yabancı olsun bu mesleği icra edenleri kovacak yerde onlara kapı açan polislerdir (92a).

Gençlik, geçiş ve olgunluk olmak üzere farklı dönemlerde sınıflandırılan *Euthydemos* diyalogunda Sokrates Euthydemos ve Dionysodoros adlı iki Sofistle tartışır. Tartışma konuları arasında yine erdem ve bilgelik vardır. Tartışma sırasında Sokrates Sofistlerin mahkemelerde söz kavgası etmekte, buralarda nutuklar hazırlamanın sırrını herkese öğretmekte, doğru yanlış her sözü çürütmekte, sözle güreşmekte usta olduklarını ironik biçimde ifade eder (271d-273d).

Kratylos diyalogunun hemen başında Sokrates, Prodikos’un para karşılığı verdiği derslere gönderme yapar (384c). Diyalogun devamında Protagoras’ın “İnsan her şeyin ölçüsüdür” ve Euthydemos’un “Her şey herkesçe hep doğrudur” sözü üzerinden “mutlak hakikat”-rölativizm karşıtlığı tartışılır (386a-e). Sonrasında ise yine Sofistlerin para karşılığı ders vermesine atıfta bulunulur (391c).

Kısa bir diyalog, hatta daha çok bir söylevin aktarılması olan *Meneksenos*’un başında hitabet sanatına ironik bir gönderme yapılır. Sokrates savaşta ölmenin birçok faydası olduğundan söz eder: Öncelikle, insan savaşta öldüğü zaman ne kadar fakir olursa olsun güzel bir mezara sahip olmaktadır. Daha da önemlisi, değeri ne olursa olsun birçok bilgin kişi tarafından önceden hazırlanmış söylevlerle övülmektedir. Sokrates, bu övgüleri dinlerken kendinden geçtiğini, büyülendiğini, hatta günlerce kendine gelemediğini, nerede olduğunun farkına ancak günler sonra vardığını, bu arada **Mutlular Adası**’nda yaşadığını sandığını ifade eder. Meneksenos da Sokrates’e, (Sokrates’in) hatiplerle alay etmek için hiçbir fırsatı kaçırmadığını söyler (234c-235c).

Phaidros diyalogunda Sofistlere ilişkin çokça gönderme vardır. Daha önce de değinildiği gibi, Platon (Sokrates) ruhların “mutlak hakikat”i seyir derecelerine

uygun olarak toplumsal hiyerarşide kendilerine “uygun” düşen bir bedende dünyaya geldiklerini varsaymaktadır. Buna göre, hiyerarşinin en üstünde “mutlak hakikat”i en çok temaşa etmiş olan **filozof** ve onun ardından yasaya saygılı bir kral, en altında ise “mutlak hakikat”ten en uzak olan Sofist ve akabinde tiran bulunur (248d-e). Platon bu sıralamayla kafasındaki **idea(l)** toplumsal hiyerarşiyi yaratmakta ve Sofistleri “hak ettikleri” statüye düşürmektedir.

Diyalogda Sokrates Sofistlere retorik üzerinden de göndermelerde bulunur: “O hâlde iyiyi ve kötüyü hiç bilmeyen bir hatibin, kendisi kadar bilgisiz bir şehri kandırarak, bir eşeğin gölgesini at diye övmekle değil ama kötü olanı iyi diye övmekle ve çoğu kimsenin aklını da iyiyi değil kötüyü yapmaya çelmekle ektiği tohumdan ne biçeceğini düşünürsün?” (260c). Devamında retoriği, sadece mahkemelerde ve halk toplantılarında değil, kişisel birlikteliklerde de ruhu sözlerle tesir altına alan, bütün konularda önemli olanı önemsizden ayırmayan sanat olarak tanımlar (261a-b). Bir başka tanımda, “hakikatleri” bilmeyip “sanıları” avlamaya çalışan kişinin yapacağı şeyin, ahmakça ve sanattan yoksun bir söz sanatı olduğunu söyler (262c). Daha ilerde ise, Gorgias, Prodikos, Hippias, Protagoras, Thrasymakhos gibi Sofistlerin isimlerini sayarak ve retorik sanatıyla ilişkilerine değinerek “mutlak hakikat”-rölativizm karşıtlığını yineler (267a-d).

Devlet diyalogu esas olarak adalet ya da doğruluğun ne olduğu sorusu üzerine şekillenir. Tartışmanın çıkış noktası Sofist Thrasymakhos’un, “adaletin güçlünün işine gelen” olduğu savıdır (338c, 341a, 344c). Diyalogun bütünü bu rölativist sava karşı “mutlak hakikat” inşasıyla ilerler. Sokrates’in (Platon) diyalogun sonlarına doğru ulaştığı “mutlak” yargı, toplumun, içinde Tanrısal yanın hâkim olduğu adama köle olmasıdır. Ancak bundan kasıt Thrasymakhos’un savunduğu gibi kölenin zarar görmesi değil, aksine Tanrısal ve bilge bir varlığın buyruğu altına girmenin herkes için yararlı olduğudur (590d).

Diyalogda Sofistlere ilişkin, “hitabet sanatını kullanarak gençlerin ahlâkını bozma” savı tekrarlanır. Sofistler toplantılarda, mahkemelerde, orduda, tiyatroda, yarışlarda bir araya gelerek bağırıp çağırma, övgü ve yergi, alkış ve ısıklarla gençleri galeyana getirmektedirler. Onların etkisinde kalan gençler onların güzel dediğine güzel, çirkin dediğine çirkin demekte, onların her yaptığını yapmaktadır. En

beteri ise **Sofistlerin sözle yola getiremediklerini direklerle bağlayıp rezil etmesi ve mallarına el koyup öldürmesidir** (492b-d). Diyaloğun son kısmında ise Abderalı Protagoras, Keos’lu Prodikos ve daha başka Sofistlerin çağdaşlarına, sözlerini dinleyip bilgilerini artırmadıkça ne evlerini ne de devleti yönetebileceklerini söylemelerine rağmen, müritlerinin yine de onları baş tacı yaptığına atıfta bulunmaktadır (600d).

Sokratik “mutlak hakikat”le “öz”ü itibariyle onun devamcısı olan Platoncu “mutlak hakikat” ve İdealar Kuramı Sofist rölativizm karşıtlığında ortaklaşsa da Platon, Sokrates’ten farklı olarak “mutlak hakikat”-rölativizm karşıtlığı sorununu Sofistlerle sınırlandırmaz. Sokrates’in, doğa felsefesi ve Doğa Filozoflarını arayış ve ilgi alanlarının dışında tutmasına ve yalnızca ahlâkî sorunlara yönelmesine karşılık Platon belki gerçek bilimin (**episteme**) varlığına duyduğu inançtan (Guthrie, 1999: 94), belki de bütünlüklü bir “mutlak hakikat” tasarlama arzusunun sonucu olarak İdealar Kuramını Doğa Filozoflarının görüşlerini de dikkate alarak formüle eder. Dolayısıyla Sofist düşüncenin yanında Doğa Filozoflarının görüşleri de Platoncu “mutlak hakikat”in kaynaklarındandır. Bu filozoflar Anaksagoras, Parmenides, Herakleitos ve Pythagoras’tır.

Perikles’in hocası olan Anaksagoras, evrenin başlangıcında her şeyin bir arada, sonsuz ve küçük olduğu, ayrıca bu küçüklüğün de sonsuz olduğu, bundan dolayı her şeyi tek tek tanımanın mümkün olmadığı, hava ve **Aither**’in her şeye hâkim olduğu ve bu ikisinin de sayı ve büyüklük bakımından sonsuz olduğu çünkü her şeyde bulunduğu, her şeyin her şeyin içinde karıştığı görüşlerini savunmuştur. Bu **kaos** durumunda düzenleyici ilke **Nous**’tur (Us, Ruh, Zihin). **Nous** her şeyin içindedir fakat diğer şeylerin aksine hiçbir şeyle karışmamış, hiçbir şeyden pay almamıştır. Kendi kendisinin nedenidir yani varoluşunu kendine borçludur; kendi kendini yönetir. **Nous** sonsuzdur, her şeyin bilgisine sahiptir, canlı varlıklar ve kozmolojik döngü üzerinde etkindir; bu döngüyü başlatandır. Birbiriyle karışmış olan şeyler **Nous** aracılığıyla birbirinden ayrılır ve ayırt edilir. **Nous** kendiyle aynıdır ama onun dışında hiçbir şey hiçbir şeye benzemez; bunlar tek tek şeylerdir ve bu tek tek şeylerin içinde en çok ne varsa onun gibi görünür (Aristoteles, *Fizik*, 187a 25-187b 5, 203a 25-30; Curd, 2011: 102-104; Dürüşken, 2014:120-22). Anaksagoras ayrıca

Güneş'in Peloponnessos'tan daha büyük, akkor halinde bir kütle olduğu, kuyruklu yıldızların alev saçan gezegenlerin bir araya gelmesinden oluştuğu, gök gürültüsünün bulutların çarpışmasından meydana geldiği gibi astronomiye ve doğa olaylarına ilişkin savlar da ileri sürmüştür (Diogenes Laertios, II 8-9).

Sokrates (Platon) *Phaidon*'da Anaksagoras'ın, düşüncesini nasıl etkilediğine dair şunları söyler:

“...günün birinde, Anaksagoras'a ait olduğu söylenilen bir kitapta, birinin 'her şeye düzen verenin ve her şeyin sebebinin zihin olduğunu' okuduğunu işittim. Böyle bir neden fikrine vuruldum, bir yönden de, zihnin her şeyin sebebi olması bana akla yakın göründü. Böyle ise, dedim, bu düzenleyici zihin, her şeyin düzenini gerçekleştirir ve her şeyi en iyi şekilde yerli yerine koyar... Anaksagoras'ta da her var olan şeyin nedenini bana öğretebilecek gönlüme göre insan bulduğumu sanıyorum... Fakat, dostum, bu güzel umut çok sürmedi; çünkü oldukça [okudukça], zihni hiç kullanmayan ve nesnelerin düzenini gerçek nedenlere bağliyacık yerde, havayı, aiteri, suyu ve daha bir sürü birbirini tutmayan şeyleri neden olarak alan bir insan görüyorum. Bence onun durumu, yaptığı her şeyi hep Sokrates'in zihniyle yaptığını söyledikten sonra, ardından da her edimin sebebini şu şekilde tasarliyan adamın durumuna benziyor: önce burada oturuyorsam, bu bedenimin bir takım kemiklerden ve etlerden bileştiği ve kemiklerin katı ve onları birbirinden ayıran birtakım kavşak yerleri bulunduğu içindir... Bununla beraber bu gibi şeylere sebep adını vermek sapıklığın son haddi olacaktır... Nesnelerin şimdi, mümkün olduğu kadar daha iyi bir durumda olmasının sebebi olan kudrete gelince, onlar bunu aramazlar. Kendisinde tanrılık bir kuvvet olduğunu düşünmezler... Gerçekte bunun, nesneleri bağliyan ve tutanın iyilik ve gereklilik olduğunu asla akıllarına getirmezler. Bana gelince; ben böyle bir nedeni ve onun ne olduğunu bilmek için, büyük bir sevinçle, akla gelen bütün üstatların çömezi olacağım. Fakat mademki sebebi bulmuyorum, mademki onu ne kendim bulup çıkarabilecek, ne de başkasından öğrenecek araçlarım yoktur, o halde onu aramaya koyulmak için, yön değıştirdim... Her halde en sağlam olduğuna hükmettiğim fikri de temel olarak koyuyorum ve onunla uzlaşmış bulduğum her şeyi, nedenin veya bambaşka bir şeyin sözü olsun, doğru; onunla uzlaşmamış olan her şeyi de yanlış olarak kabul ediyorum... Kendinden ve kendiliğinden güzel, iyi ve büyük

ve bu gibi şeylerin var olduğunu kabul ederek bu noktadan hareket edeceğim” (97b-100b).

Bu uzun alıntıda görüldüğü üzere Sokrates (Platon) başlangıçta Anaksagoras’ın **Nous**’u düzenleyici ilke, ilk neden (**arkhe**) olarak kabul etmesinden oldukça etkilenmiştir. Ancak Anaksagoras’ın görüşlerini öğrenmeye devam ettikçe onun, her şeyin nedenini **Nous**’a bağlayacak yerde hava, **aither**, su gibi algılanabilir şeyleri, nesneleri, **arkhe** olarak kabul ettiğini görmüş ve hayal kırıklığına uğramıştır. “Onlar” [Doğa Filozofları] nesneleri birbirine bağlayanın, bir arada tutanın ya da daha iyi bir durumda olmalarını sağlayanın Tanrısal bir güç ya da “iyilik” olduğunu görmezler. Sokrates (Platon) ise böyle bir ilkeyi, nedeni (**arkhe**) bulamadığı ve bulmak için gerekli araçlara sahip olmadığı için farklı bir yol izleyecek, en sağlam olduğuna hükmettiği fikri yani kendinden güzel, iyi, büyük gibi şeyleri (**idea**) **arkhe** kabul edecek, onunla uzlaşan şeyleri doğru, uzlaşmayan şeyleri de yanlış ittihaz edecektir. Sonuç olarak Platoncu “mutlak hakikat” ve İdealar Kuramının çıkış noktalarından biri Platon’un (Sokrates) açıkça ifade ettiği gibi Anaksagoras’ın doğa felsefesidir.

Parmenides’in öğretisi en dar anlamıyla varlığın ve ilkenin (**arkhe**) “Bir”liğine ve devinimsizliğine dayanır (Aristoteles, *Fizik*, 184b 15). Parmenides’e göre, tek bir “hakikat” vardır ya da var olan “Bir”dir, değişim ve devinim imkânsızdır, varoluş zamandan bağımsız, tek biçimli, zorunlu ve değişmezdir. “Bir” olan “hakikat”e ancak akıl yoluyla ulaşılabilir çünkü duyulur, algılanabilir dünya ve onu algılayan duyularımız aldatıcıdır. Parmenides, kendisini bu muhakemeye ulaştıran iki belit kabul eder: 1) Varlık vardır, yokluk yoktur. 2) Var olmak ile düşünmek aynı şeydir. Varlık vardır ve “mutlak”tır çünkü akla uygundur, akıl onu düşünürken kendisiyle çelişmez. Varlık, var olan ve üzerine düşünülebilen her şeydir. Varlık birdir, bölünmezdir, başlangıcı ve sonu yoktur, zamansal değildir, değişmezdir çünkü geçmiş, şimdi gelecek birdir yani zaman yoktur. Yokluk ise hiçliktir; akıl onu kabul ederken kendisiyle çelişir. Duyulur dünya ve duyuların bilgisi sanı (**doksa**) bu sınıfa girer. Dolayısıyla değişim, devinim, oluş akla ve düşünceye aykırı olduğu, onunla çeliştiği için yoktur (Dürüşken, 2014: 106-7). Parmenides böylece varlığın ve **arkhe** olarak “Bir”in temeline (mantıksal) çelişmezlik ilkesini koyar.

Parmenides'in Platon üzerindeki etkisini anlamak için Herakleitos'un öğretisine de bakmak ve ikisi arasındaki karşıtlık üzerinden bir analiz yapmak gerekir. Herakleitos'a göre "aynı ırmağa iki kez girilmez" (Herakleitos, Fr. 91); "aynı ırmaklara girenlerin üzerinden farklı sular akar" (Fr. 12). Karşıt olan şeylerin bir araya gelmesinden yani çatışmadan en güzel uyum doğar ve her şey çatışma sonucu meydana gelir (Fr. 8). İyi ve kötü bir ve aynıdır (Fr. 58). Deniz suyu hem temiz hem kirli sudur; balıklar için içilebilir ve yaşam kaynağı, insanlar için öldürücü ve içilemez (Fr. 61). Domuzlar temiz sudan değil, kirli sudan hoşlanır (Fr. 13). Ölümsüzler ölümlülere, ölümlüler ölümsüzlere dönüşür. "Biri diğerrinin ölümünü yaşar, diğeri de ötekinin yaşamını ölür" (Fr. 62). Yaşayan ve ölen, uyuyan ve uyanık, genç ve yaşlı aynı şeydir çünkü öncekiler ve sonrakiler birbiriyle yer değiştirir (Fr. 88). "Soğuk ısınır, sıcak soğur, nemli kurur, kuru nemlenir" (Fr. 126). Hastalık sağlığı, açlık tokluğu, yorgunluk dinlenmeyi iyi ve hoş kılar (Fr. 111). Her şey "savaş" (çatışma) sonucu meydana gelir, "savaş" **kosmosun** düzenleyici ilkesidir (Fr. 80); "savaş her şeyin babası ve kralıdır" (Fr. 53). Ezelî ve ebedî kozmik düzen, her şeyin "ateş"e ve "ateş"in her şeye dönüşmesi sonucu oluşur (Fr. 30, 90).

Bu fragmanlardan hareketle Herakleitos'un evrene ilişkin karşıtların birliğini, birbirine dönüşümünü ve bu birlik ve dönüşümden en güzel uyumun doğduğunu, bunun **arkhesinin** de ateş olduğunu öne süren ezelî ve ebedî bir "oluş" halini kabul ettiğini görürüz. Bu "oluş"un doğal bir sonucu olarak da bilgiye ilişkin rölativist bir yaklaşım benimsemektedir. Platon *Kratylos* diyalogunda Herakleitos'un öğretisini tartışma konusu yapar. Diyalogda Sokrates (Platon), "Hiçbir zaman aynı durumda bulunmayan bir şeye nasıl olur da varlık bağlanabilir, o şey nasıl olur da var olabilir?" diye sormaktadır (439e). Ardından her şey değişir, hiçbir şey olduğu gibi kalmazsa bilgiden de söz edilemeyeceğini, bilginin sürekli değişirse bilgi olamayacağını çünkü sürekli değişme durumunda ne bilebilecek bir öznenen ne de bilinebilecek bir nesneden söz edilebileceğini söylemektedir (440a-b).

Aristoteles'in aktardığına göre Platon Herakleitosçu Kratylos'un dostu olduğundan ve "bütün duyusal şeylerin sürekli bir akış içinde oldukları ve bilimin konusu olamayacaklarını söyleyen Herakleitosçu görüşleri yakından bildiğinden" sonraki yıllarda bu görüşleri savunmuştur. Sokrates ise yalnızca ahlâkî konularla

ilgilenmekte, doğal dünyaya ilişkin konuları bir kenara bırakmaktadır. O, düşünceyi tanımlar (tümeller) üzerinde yoğunlaştıran ilk kişidir. Platon onun bu öğretisini kabul etmiş ancak Herakleitosçu öğretinin etkisinden dolayı (duyusal şeylerin sürekli olarak değişmesi) tümellerin duyusal dünyadan ayrı bir gerçeklik içinde bulunması gerektiğini düşünmüştür. Böylece o, bu tür şeyleri **idea** olarak tanımlamıştır (*Metafizik*, 987a 30 - 987b 10).

Herakleitosçu öğretinin Platon düşüncesindeki etkisi *Phaidon* ve *Şölen* diyaloglarında da görülür. *Phaidon*'da “yaşayanların ölümlerden doğduğu” yani “ruhun ölümsüzlüğü” ve döngüsel olarak yeniden dünyaya geldiği (ruh göçü) savlarını kanıtlamak için “her şeyin kendi karşıtından doğduğu” önermesi kullanılır (70d-71c). *Şölen*'de ise yalnızca bedensel olanın değil ruhsal olanın da değiştiği söylenir. Ayrıca bildiklerimiz de daima değişir. Bildiklerimizi unuttuğumuz için öğrenme diye bir şey vardır. Unutma bir bilginin silinmesi, öğrenme ise silinen bilginin yerine bir başkasının gelmesidir. Böylece bilgi hiç değişmemiş gibi görünür (207e-208b).

Platon (Sokrates) *Theaitetos* diyalogunda, Protagoras'ın “İnsan her şeyin ölçüsüdür” savından çıkarsadığı “herhangi bir şeyin kime nasıl görünüyorsa öyle olduğu” önermesini epistemolojik açıdan tartışır. “Hiçbir şeyin kendiliğinden ortaya çıkmadığı”, “ortaya çıkan şeyin kendi başına oluşmadığı”, “hiçbir şeyin herhangi bir şey olmadığı”, “karşıtların birbirine dönüştüğü ve aslında aynı şey olduğu”, “olayların hareket etme, yer değiştirme ve birbirine karışma sayesinde olduğu” gibi Doğa Filozoflarına ilişkin savlar için “varlık” kavramının kullanılmasının hatalı olduğunu söyler. Çünkü ortada var olan bir şey yoktur, yalnızca hareket halinde olan şeyler vardır. Parmenides hariç Protagoras, Herakleitos, Empedokles gibi bilgiler, komedi yazarı Epikharmos, tragedya yazarı Homeros işte bu “varlık” karşıtı “oluş” öğretisini savunmaktadır (152). Bir başka yerde de Homeros ve Herakleitos'un, her şeyin hareket halinde olduğunu, Protagoras'ın ise insanın her şeyin ölçüsü olduğunu söylemekle aynı şeyi savunduğunu ifade eder (160).¹⁸

¹⁸ Bu tartışmanın geniş bir epistemolojik yorumu için bkz. Cornford, 1989: 64-70.

Platon'un, "mutlak" ve değişmez bilgiyi imkânsız kılan Herakleitosçu "oluş" problemini Parmenidesçi "varlık"tan yana çözmeye çalıştığı açıktır. Dahası Protagoras'ı Herakleitos'un takipçisi ilan ederek sorunu salt doğa problemi olmaktan da çıkarmaktadır. Hem Sokrates'in hem de Protagoras'ın doğa felsefesiyle ilgilenmediği bilinmektedir. Platon da doğa felsefesini öğretisinin merkezine almaz. Ancak hem Anaksagoras hem de Herakleitos ve Parmenides'i "mutlak hakikat" arayışının parçası yaparak Sokrates'ten ayrılır. Bunun nedeni Platon'un bütüncül yani hem toplumsal-siyasal dünyayı hem de doğayı kapsayan bir "mutlak hakikat" öğretisi geliştirme amacı ve bilimi bunun için araçsallaştırma isteği olabileceği gibi gerçekten böyle bir bilim/felsefeye duyduğu inanç da olabilir. Aristoteles'in aktarımı dikkate alınırsa Platon önce Herakleitosçu fikirlerin daha sonra ise Sokratik ahlâkçılığın tesirinde kalmış, Sokratik tümelleri "oluş" problemini de dikkate alarak iki ayrı evren varsayımına dayanan **idea**yla çözmeye çalışmıştır. Bunun dışında Platon'un yukarıda aktarılan Herakleitosçu atıfları da göz önüne alınırsa Aristoteles haklı görünmektedir.

Platon *Theaitetos*'ta Parmenides'ten saygıdeğer ve soylu bir kişilik olarak bahsederek (184), *Sofist* diyalogunda ise "yüce Parmenides" (237a), "babamız Parmenides" gibi ifadeler kullanarak, onun öğretisini tartıştığı için kendini "baba katili" olarak görerek (241d; Arendt, 2012b: 171) Parmenidesçi "varlık" öğretilerine verdiği değeri gösterir. Yaşlılık dönemi diyaloglarından birinin adının *Parmenides* olması ise yine ona duyduğu saygının bir ifadesidir.

Platon'un Parmenides'e duyduğu saygının nedeni onun "varlığı" "mutlak hakikat" haline getirmesidir. Parmenidesçi "mutlak hakikat" elbette "siyasal" nitelik taşımaz. Ancak Platon onu Sokratik "mutlak hakikat"le uzlaştıırıp siyasallaştırabilir ya da "siyasal"ı da teşmil edecek şekilde genişletebilirdi. Oysa o, bunu bilimsel/felsefi açıdan yetersiz bulmuş olacak ki Parmenides'i de kapsayan oldukça geniş bir felsefi spektrumdan hareket etmiştir. İdealar Kuramı bu açıdan Parmenidesçi "mutlak hakikat"ın basitliğine ve indirgemeciliğine de bir çözüm getirmeye çalışır. Fakat "kuram" Herakleitos-Parmenides karşıtlığında Parmenides'in "varlık" öğretilerinden çok Herakleitos'un "oluş" öğretilerinden kaynaklanıyor görünmektedir (Aristoteles, *Metafizik*, 1078b 10-20).

Platon Herakleitos'un yalnızca "oluşçu" ontolojisiyle ve rölativist epistemolojisiyle ilgili görünmektedir. Oysa Herakleitos'un felsefesi rasyonalist ve ahlâkçı unsurlar da taşımaktadır: Herakleitos'a göre insanların çoğu öğrendiklerini kavrayamaz ve yalnızca kanılarıyla (**doksai**) yetinir (Fr. 17). En iyiler bütün şeyler arasında yalnızca ezeli ünü, bilgelik ve savaşçılığı, seçerken çoğunluk ise maddî hazlarla ilgilenmektedir (Fr. 29). İnsanların en bilgisi bile, Tanrı'yla kıyaslandığında maymun gibi kalmaktadır (Fr. 83). Mutluluk bedensel hazlardan kaynaklanmaz (Fr. 4). Bir insan [bilgelik bakımından] çok iyiye bin kişiye denktir (Fr. 49). Arzulara karşı mücadele etmek zordur. Ancak onlara boyun eğmenin bedelini ruh öder (Fr. 85). En iyisi bilgisizliği gizlemektir. Ancak bu, içkinin etkisindeyken oldukça zordur (Fr. 95).

"Nedir ki onların anlayışı ve düşüncesi? Halk ozanlarına inanıyorlar. Çoğunluğun kötü, azınlığın ise iyi olduğunu bilmeden yığını öğretmen kabul ediyorlar" (Fr. 104).

En büyük erdem ölçülülüktür. Bilgelik doğayı dinleyerek "hakikat"i söylemek ve ona göre hareket etmektir (Fr. 112). Akla uygun davranmak isteyenler her şeyi yöneten Tanrısal yasaya kulak vermelidir (Fr. 114).

"Hiç eksik olmasın zenginliğiniz Ephesoslular. Olmasın ki, alçaklığınız belli olsun" (Fr. 125a).

Bu fragmanlar dikkate alındığında Herakleitos'un sanılar (**doksai**) karşısında akli (**logos**) ve akla dayalı Tanrısal bilgiyi ön plana çıkarması, Tanrı'nın bilgeliği karşısında insanın bilgeliğini küçümsemesi, ölçülülüğü en büyük erdem sayması, mutluluğun bedensel hazlardan kaynaklanmadığını söylemesi, maddî zenginliğe karşı çıkması ve ona tapan çoğunluğu ve çoğunluğun inanışlarını küçümsemesi, beden karşısında ruhu ön plana çıkarması Platoncu öğretiyle çok sayıda benzerliği akla getirmektedir. Platon'un bu görüşler konusunda Herakleitos'tan etkilenip etkilenmediğine dair bir kanıt yoktur. Platon yalnızca Herakleitosçu "oluş" öğretisiyle ilgilenir görünmekte ve bu bakımdan onu Protagoras'la bir tutmaktadır. Oysa Protagoras'ın doğa felsefesiyle ilgilenmemesi ve bir okula bağlı olmaması bir yana Herakleitos'un öğretisinin rölativizm dışında Protagoras'ınkiyle bir ortaklığı da

yoktur. Ayrıca Herakleitos'un mutlak bir rölativizmi benimsemediğini; bir rasyonalist olduğunu unutmamak gerekir.

Pythagoras'ın ve Pythagorasçıların en ünlü öğretisi "ruh göçü"d r. Bu görüş, insan ruhunun dünyada gerek insan gerek hayvan bedeni olmak üzere çok sayıda beden değiştirdiği inani ına¹⁹ dayanmaktadır. Ruhun bedenden bağımsız bir varoluşa sahip ve ölümsüz olması, bedenin ruhu kirletmesi, insanın bu dünyada yapmış olduğu iyilik ve kötülüklerden ötürü ölümden sonra bu iyilik ve kötülüklerin derecesine göre daha aşağı ve üstün varlıkların bedenine g   etmesi inanç ve görüşleri de bu öğretinin çeşitli unsurlarıdır (Arslan, 2006a: 145, 147).

Yunan aritmetiğinin kurucusu ve geometri alanında kendi adıyla bilinen teoremin sahibi olan Pythagoras'ın ve Pythagorasçılığın diğer önemli öğretisi ise sayıların evrenin ilkesi, **arkhesi**, olduğu savıdır. (2006a: 147-49). Pythagorasçılar sayıları bizim kavradığımız gibi salt matematiksel semboller olarak kavramazlar; sayılara mistik ve metafizik anlamlar yüklerler. Örneğin "1" Tanrı'dır, "2"  tekidir, "10" kutsal sayıdır çünkü "1" ile "2"nin sentezi olan "3" ve "1" ile "2", "4"le birlikte "10" etmektedir (Atayman, 2014: 66).

Platon "kuram"ının Pythagorasçı kökenlerine ilişkin açık atıflarda bulunmasa da ruhun  l ms zliğ ne, ruh göçüne, öteki dünya anlayışına ilişkin İdealar Kuramının temelini oluşturan görüşleri Pythagoras ılardan aldığı açıktır. Onun matematik ve geometriye olan ilgisi ve yaşlılık dönemiyle birlikte **ideaları** giderek sayılara e itleyecek olması da Pythagorasçılığın etkisinin ürünüdür. Ayrıca Aristoteles'in aktardığına göre Platon nesnelerin **idealar**dan "pay almasını" Pythagorasçıların şeylerin, sayıların "taklit edilmesi" ile var oldukları görüşünden hareketle ortaya koymuştur (*Metafizik*, 987b 10-15). Bunun yanı sıra *Devlet*'teki, şeylerin **ideaları** "taklit etmesi" (**mimesis**) kavramı da Pythagoras ılardan alınmış olabilir. Yine Herakleides Pontikos'un aktarımı doğruysa (Atayman, 2014: 64) Platon'un kullandığı "filozof" (**philosophos**) teriminin kaynağı da Pythagoras'tır.

Platoncu "mutlak hakikat" ve onun m tecessim ifadesi olan İdealar Kuramı özsel olarak Sokratik düşünceden kaynaklanmakla (Boyacı Gülenç, 2013: 60-61)

¹⁹ Pythagorasçılık mistik bir tarikat etrafında örgütlendiği için "görüş", "sav" vb. ifadelerin yanında "inanç" ifadesini de kullanmak doğru olabilir.

birlikte felsefî/bilimsel kökenlerinin önemli bir kısmını Doğa Filozoflarından alır. Sokrates salt bir ahlâkçıyken ve felsefeyi ahlâkî olana indirgerken Platon Doğa Filozoflarının öğretilerinden feyiz alan bilimsel bir ahlâkçıdır. Platon Sokrates'in ahlâkçılığını ve ahlâkî tümellerini merkeze alarak bilimsel bir teori üretmeye çalışır. Dahası onu sürekli olarak geliştirip mükemmel hale getirmeye çalışır. Bunu hem kendinden önce gelen hem de yaşadığı dönemde tartışılan öğretileri dikkate alarak ve onları aşmaya çalışarak yapar. Ancak yukarıda görüldüğü gibi “sentez” ve analiz hariç hiç de özgün olmayan son derece eklektik bir öğreti geliştirir. Yine de senkretik ve analitik yanı oldukça güçlüdür. “Mutlak hakikatçi” (**idea(l)ist**) rasyonalizmin kaçınılmaz çıkmazı olan **reductio ad absurdum** gibi “indirgemeci” tekniklere ve “çelişmezlik” ilkesine başvursa da bunu Parmenides gibi kolaycı bir yaklaşım izleyerek yapmaz. Diğer taraftan çokça etkilendiği Pythagorasçılar gibi apolitik (**apoliteutos**) tarikat mistisizmine başvurmaz. “Mutlak hakikat”i ve “kuram”ı “siyasal”a indirgemese de siyasal bir tasarı olarak işlevselleştirir. Bunu daha iyi anlamak için ilk önce Platon'da “Demokrasi Krizi”ni ele almak, daha sonra onun bu “kriz”e çözüm tasarısı olan *Devlet*'ine bakmak gerekir.

2.2. Demokrasi Krizi

Bu alt bölümde öncelikle Platon'da demokrasi krizinin anlamıyla ilgili genel bir çerçeve, daha sonra bu genel çerçeveye ve bu çerçeve üzerinden yapılacak analize bir temel oluşturması açısından Atina demokrasisinin gelişimine ilişkin tarihsel bir anlatı sunulacak, son olarak da Platon'un demokrasiye ilişkin görüşleri bu veriler ışığında analiz edilecektir.

2.2.1. Genel Çerçeve

Platon'da demokrasi krizinin öznel ve nesnel olmak üzere birbiriyle iç içe geçen iki boyutu vardır. Öznel boyutu en başta, tahmin edileceği ve daha önce incelendiği üzere, hocası Sokrates'in demokratik rejimin “günah keçisi” olarak infaz edilmesidir. Bu durum Platon'un bütün felsefesini ve siyasal teorisini etkilemiştir. Platon, yaşlılık döneminde etkisi azalmakla birlikte, yapıtlarının büyük bir kısmında Sokrates'i konuşturarak ona bağlılığını dile getirir. Sokratik dönem olarak da tanımlanan gençlik dönemi yapıtlarında Sokrates'in kişiliğini ve öğretisini konu alır;

Savunma'da onun yargılanması, savunması ve ölümünü yeniden canlandırarak onu ölümsüzleştirir (Bonnard, 2004: 93-94). Birçok diyalogda onun ölümü ve yargılanmasına atıfta bulunur. *Devlet*'i filozofların ölmediği, hatta daha da önemlisi kral olduğu (473d) bir tasarı olarak sunarak Sokrates'i teşrif eder. Keza *Devlet*'te ve başka diyaloglarda sıklıkla adalet ve erdem gibi konuların ele alınması da bir yönüyle Sokrates için iade-i itibar niteliği taşır. En önemlisi ise Platon'un Sokrates'in "mutlak hakikat" ve "ikili idealizm" mirasına sahip çıkarak ona son derece gelişmiş bir nitelik kazandırması, onu kuramlaştırmasıdır.

Demokrasi krizinin öznel boyutunun bir vechesi de Platon'un soyuyla ilgilidir. Diogenes Laertios'un aktardığına göre, Atinalı olan Platon'un soyu anne tarafından Solon'a ve Otuzlar Tiranlığı yönetiminin önemli isimlerinden Kharmides ve Kritias'a, baba tarafından ise Atina'nın son kralı Kodros'a dayanmaktadır. Diğer taraftan hem Solon'un hem de Kodros'un soyu Tanrı Poseidon'a kadar uzanmaktadır (III 1). Platon *Timaios* ve *Kharmides* diyaloglarında Kritias üzerinden Solon'a dayanan soyuyla övünür (*Timaios*, 20d-21b, *Kharmides*, 155a). Sonuç olarak Platon demokrasiyle bağdaşabilecek bir köken ve çevreden gelmiyordu. Belki de Platon'un demokrasi karşıtı siyasal toplum tasarısında sınıfsal ve epistemolojik hiyerarşinin uyuşmasında ve onun bu konuda Sokrates'ten çok daha katı ve net bir tutum sergilemesinde biraz da bu faktör belirleyicidir.

Burada Platon'da demokrasi krizinin öznel boyutuyla ilgili Ellen Meiksins Wood'un ortaya koyduğu bir yaklaşıma da değinmek gerekir. Buna göre, Atina demokrasisi yönetici ve üretici sınıf arasındaki ayrışmayı büyük ölçüde kırmıştı. Fakat demokrasi ve aristokrasi yanlıları arasındaki çatışma devam etmekteydi. Aristokrasi yanlıları yöneticiler ve üreticiler arasındaki ayrımın yeniden tesis edilmesini savunuyordu. Platon da sınıfsal konumu itibarıyla bu ayrımda aristokrasi yanlılarını tutmaktaydı. Platon'un yalnızca siyasal düşünceleri ya da bilgi kuramı değil, felsefesinin temel ilkesi de yönetenler ile üreticiler arasındaki ayrıma dayanmaktaydı. Bu bakımdan Platon yazılarında bilinçli olarak demokratik kültürü yadsıtmaktaydı (Meiksins Wood, 2008b: 223).

Aslında Wood, Platon'un epistemolojik hiyerarşiyi basit biçimde sınıfsallığa indirgemediğinin açıkça farkındadır (Meiksins Wood, 2008a: 59). Fakat Wood

özellikle *Protagoras* diyalogundaki Protagoras ve Sokrates arasındaki bilgi-erdem-siyaset tartışmasından hareketle Platon'un sınıfsallık ve epistemoloji arasındaki çatışmayı çözmeyi amaç edindiğini düşünür. Wood'a göre, diyalogda Protagoras "ayakkabıcı ve demircilerin" yani kol gücüyle çalışanların siyasal erdemi öğrenebileceğini, Platon'sa onların sınıfsal konumları itibariyle bunun mümkün olamayacağını çünkü hakikî yani felsefî bilgi olan (gerçek) erdeme ulaşmak için maddî zorunluluklardan azade olmak gerektiğini söylemektedir. Platon için buradaki paralellik duyulur dünya yani nesneler dünyası ile onlarla iç içe olan üretici sınıf, kavranabilir dünya ve onlarla iç içe olan (aristokrat) yönetici sınıf arasındadır. Böylece Platon sınıf ve bilgi (**episteme**) arasında mutlak bir ideal eşitlik kurarak üretici sınıfı siyasetten dışlamakta, *Devlet*'teki adalet ilkesini de buna dayandırmaktadır. Wood bunun (Protagoras ve Platon'un savları arasındaki karşıtlığın) Batı felsefe geleneğinin başlangıç noktası olduğunu söyler (Meiksins Wood, 2008a: 59, 64, 66-7; 2008b: 224-28).

Wood'un yaklaşımı bir yönüyle doğru olsa da Platon'da demokrasi krizinin dayandığı spektrumu tam olarak açıklamaz. Platon'un aristokrat kökenli olmasının onun epistemolojisini etkilediği ve onun sınıfsallık ve epistemolojiyi bir arada düşündüğü açıktır. Fakat bu mutlak bir belirlenim değildir. Daha önce görüldüğü ve daha ilerde de görüleceği gibi Platon epistemolojiyi sınıfsallığın önünde tutar. Aristokrasi-oligarşi, krallık-tiranlık gibi ayrımlar yapması, tiranı Sofistlerden daha aşağıda konumlandırması, "cevherler yalanı"ndaki sınıfsal istisna (Bkz. Klosko, 1996: 523-24), daha net olarak da son siyasal yapıtlarında (*Devlet Adamı*, *Yasalar*) "Yasa"nın aklını ön plana çıkaracak ve demokrasiye daha ılımlı (ehven-i şer olarak) yaklaşacak olması, dahası, sınıfsal konumu itibariyle Sokrates'in Platon'a etkisi bunun kanıtlarıdır. Platon üretici sınıfın entelektüel potansiyeline güvenmez. Bunda elbette pratik açıdan, Wood'un düşündüğü gibi kafa ve kol emeği ile boş zaman (**skhole**) arasındaki ilişki belirleyicidir. Ancak Platon da Sokrates gibi öncelikle demokrasi, tiranlık, oligarşi arasında yıkıma uğrayan **polis** düzenini değiştirme eğilimindedir ve bu, basit anlamda, demokrasinin yerine aristokrasiyi ikame etmek gibi sınıfsal bir refleksten önce epistemolojik önceliğe dayalı "iyi düzen" refleksidir. Hatta Platon zamanla sınıfsal reflekslerini epistemolojik kaygılarına kurban ederek

sınıfsal açıdan daha fazla tavizkâr davranacaktır. Wood'un yaklaşımı ideolojik kaygıları nedeniyle bu duruma yeterince odaklanmaz.

Demokrasi krizinin nesnel boyutu Platon'un içinde yaşadığı toplumsal-siyasal düzenle ilgilidir. M.Ö. 427'de dünyaya gelen Platon'un çocukluğu ve gençliği Sparta ve Atina arasında 27 yıl süren Peloponnesos Savaşı'yla (M.Ö. 431-404) geçmiştir. Savaşın sonunda ise bir darbe sonucu Platon'un akrabaları Kritias ve Kharmides'in de içinde bulunduğu Otuzlar Tiranlığı yönetimi kurulmuştur. Platon'un anlatımına göre, bu yönetimde yer alan akrabaları ve tanıdıkları uygun bir iş vermek için onu yanlarına çağırmıştır. Platon genç olduğu için, "pek de aşırı olmayan" bazı hayallere kapılmıştır. İktidardakilerin devleti yanlışlardan uzaklaştıracağını ummaktadır. Fakat kısa süre sonra eski düzenin âdeta bir "altın çağ" olduğunu anlar (*Mektuplar*, 324d-e). Kısa süren oligarşik yönetimin ardından demokrasi taraftarları ayaklanmış ve demokratik rejimi yeniden tesis etmiştir. Ancak bu sefer de Platon için zaten istikrar vadetmeyen demokratik düzen (nesnel boyut) oligarşik yönetimin kefareтини Sokrates'e ödetmiştir (öznel boyut). Bu "kaotik" durumu daha iyi anlamak için Atina demokrasisinin gelişimine yakından bakmak gerekir.

2.2.2. Tarihsel Süreç

Atina demokrasisinin gelişimi ikili bir hat izler. İlki aristokratlar ya da toprak sahiplerinin lehine, yoksul alt sınıfların aleyhine olan eşitsiz toplumsal düzenin yarattığı iç çatışmaları çözmeyi amaçlayan reformcu yasal süreç, ikincisi ise Pers saldırılarıyla başlayan ve bu saldırılara karşı Atina'nın öncülük ettiği Attika-Delos deniz birliğinin kurulmasıyla devam eden dış politikadır.

Atina'da M.Ö. 6. yüzyıl başlarına kadar aristokrat sınıf lehine işleyen eşitsiz bir düzen hâkimdi. Bu düzende alt sınıftan erkekler karıları ve çocuklarıyla birlikte, tüm tarımsal arazileri ellerinde bulunduran zengin toprak sahibi aristokratların tarlalarında "köle gibi" çalışıyorlardı. "Köle gibi" ifadesi gerçeğe son derece yakın bir benzetmedir. Zira üreten sınıflar hasat ettikleri ürünün yalnızca altıda birini kendileri için ayırabiliyorlardı; geri kalan altıda beşini toprak sahiplerine kira bedeli olarak ödemek zorundaydılar. Ödemezlerse karı ve çocuklarıyla birlikte köle olarak satılıyorlardı. Çünkü borçluların alacaklılara karşı bedenlerini rehin olarak

göstermesi gelenekten gelen bir zorunluluktur. Halkın çoğunluğunu köle statüsüne düşüren böyle bir düzende halkın zengin ve soylu sınıflara karşı ayaklanmaması olanaksızdı (Şar, 2017b: 18-19).

Halkın zengin ve soylu sınıf karşısında başlıca talebi bu sınıfların lehine işleyen ve âdeta Tanrı buyruğu kabul edilen sözlü yasalardan (**thesmoi**) yazılı yasalara (**nomoi**) geçilmesiydi. Böylece hangi suça ne kadar ceza verileceği, neyin suç sayılıp neyin sayılmayacağı belirlenmiş, yasaların soylu ve zengin sınıflar tarafından keyfî ve çıkarlarına uygun biçimde yorumlanması önlenmiş ve adaletin uygulanmasında çifte standart ortadan kaldırılmış olacaktı (Tekin, 1998: 54-55).

Bu noktada ilk girişim M.Ö. 621’de Drakon’un bir yasa kitabı hazırlamak üzere görevlendirilmesidir. Atina’nın ilk yasa koyucusu olan Drakon’un hazırladığı yasalar son derece sertti²⁰ ve aristokrat sınıfın çıkarlarına hizmet eden düzenlemeler içeriyordu. Küçük hırsızlıklar dahi ölümle cezalandırılıyor, borçlular alacaklıların kölesi haline geliyordu. Ancak kasten ve kazara öldürme gibi öldürme biçimleri arasında ayırım yapılması, ceza verilebilmesi için suçun ispatının zorunlu tutulması yasal açıdan önem ihtiva eden gelişmelerdi. Ayrıca yasaların yazılı hale getirilmesiyle aristokrat kökenli yargıçların keyfî tutumları da önlenmiş oluyordu (Freeman, 2003: 151-52).

Drakon yasaları alt sınıfların hoşnutsuzluklarını ve ayaklanmaları önlemekten uzaktı. Bu nedenle M.Ö. 594’te yasa koyucu olarak Solon görevlendirildi. Solon’un ilk icraatı toplumsal ve sınıfsal krizlerin en önemli kaynaklarından biri olan borç karşılığı köleliği kaldırmak oldu. İkinci olarak ise yurttaşları gelir düzeylerine göre sınıflandırarak onlara buna göre çeşitli siyasal haklar tayin etti. Servet durumlarına göre en üst sınıfta yer alanlar **arkhon**²¹ olabilme ve **Areopagos**’a²² girebilme, ikinci sınıfta yer alan ve **hippeis** (atlılar) olarak tanımlananlar orduya atlarıyla katılabilmeye, üçüncü sınıfta yer alan ve **zeugites** olarak adlandırılanlar Solon tarafından kurulan

²⁰ Bu nedenle İngilizce **draconian**, Fransızca **draconien** sözcükleri “zalim”, “gaddar” anlamlarına gelir.

²¹ **Arkhone**lar M.Ö. 8. ve 7. yüzyıllarda krallık yönetiminin tasfiyesinin ardından seçilen aristokrat yöneticilerdir. Bkz. Ağaoğulları, 2012: 36.

²² **Areopagos** cinayet, yangın çıkarma, **metoikos**ların **poliste** ikameti gibi davalara bakan aristokrat kökenli ve genellikle **Arkhone**ların görevlendirildiği bir tür yüksek mahkeme ya da kuruldur (Anıl, 2006: 116). Azra Erhat’ın aktarımına göre, “Ares tepesi” anlamına gelen **Areopagos** savaş tanrısı Ares’in yargılandığı, Atina’da bulunan bir tepedir (Erhat, 2015: 51).

Bule (Dörtüyzler Meclisi) ve **Heliaia**'ya (Halk Mahkemesi) seçilebilme, son sınıfta yer alan ve yoksul köylülerden oluşan **thetes**ler ise yalnızca **Bule** ve **Heliaia**'ya girebilme hakkına sahipti (Ağaoğulları, 2012: 37).

Solon yasaları Atina demokrasisinin gelişiminde önemli bir yere sahiptir. Fakat Solon alt sınıflar açısından önemli bir sorun olan borç karşılığı köleliği kaldırmış ve alt sınıfların da siyasete katılımını sağlamış olsa da toprak rejiminin yeniden düzenlenmesi ve yeni bir toprak dağılımı gibi daha radikal talepleri dikkate almaması nedeniyle alt sınıflarda hayal kırıklığı yaratmıştı. Ayrıca temelde Drakon'un yasalaştırdığı düzeni korumasına rağmen sınıf yapısının değişmesini istemeyen aristokrat sınıfı da memnun edememişti. Dolayısıyla Solon yasaları da toplumsal çatışmaları çözmeye yetmedi ve ayrışmalar Solon'un ardından da devam etti; Atina üç hizbe bölündü. **Eupatrides**ler (soylular) olarak tanımlanan ilk hizip verimli ova topraklarına sahipti. **Paraliolar** (kıyılılar) olarak bilinen ikinci hizip deniz bölgesinin tüccar ve zanaatkarlarının çıkarlarını temsil ediyordu. **Diakriolar** (dağlılar) olarak tanınan üçüncü hizip ise yoksul **thetes**lerden oluşuyordu. Bu hizbin başında aristokrat kökenli Peisistratos vardı (Ağaoğulları, 2012: 37-38).

Bu hizipler arasındaki mücadeleyi halkın desteğini almayı başaran Peisistratos kazandı ve ücretli askerlerin de desteğiyle M.Ö. 546'da iktidarı ele geçirdi. Peisistratos bir **tyrannos** (tiran) yani iktidarı hukuka aykırı olarak ve zorla ele geçirmiş bir yönetici olsa da iktidarının kökeni ve sürekliliği halk desteğine dayanıyordu. Bu desteği sürdürmek için iktidarı boyunca halktan yana radikal sayılabilecek reformlar yaptı. Peisistratos'un ilk icraatı aristokratları Atina'dan sürmek ve zengin toprak sahiplerinin arazilerini halka dağıtmak oldu. Bunun yanı sıra köylülere tohum ve kredi desteği de sağladı. İkinci olarak ise köle ithalatını yasakladı. Böylece özgür yurttaşların sayısı artmaya, **poliste**ki özgür emek canlanmaya başladı. Ayrıca Hellespont (Çanakkale) boğazının kontrolünü ele geçirerek hem **polise** giren tarım ürünlerinin fiyatını düşürdü hem de miktarını artırdı. Diğer taraftan tarımda ortaya çıkan işgücü fazlasını **polise** taşıdı. **Poliste** giderek artan ekonomik canlanmayla birlikte biriken işgücünün istihdamı da kolaylaşıyordu. Dış politikada ise barışçıl bir tutum benimsenmesiyle iç refah giderek yükseliyordu. Peisistratos bunların yanı sıra kültür ve din alanında da önemli

yenilikler yaptı. Aristokrasinin klan fetişizmini kaldırarak bunun yerine doğa kökenli ve evrensel unsurlar taşıyan Dionysosçu ve Orpheusçu inançları yaygınlaştırdı. Ayrıca o zamana kadar pek bilinmeyen Homeros destanlarını derç ederek halkın öğrenmesini sağladı (Anıl, 2006: 93-94).

Peisistratos'un reformları radikal nitelikte olsa da aristokrasiyi tam anlamıyla tasfiye edemedi. Kırsal alanlarda hâkim olan kabile sistemi kan bağına dayalı örgütlenme yapısı nedeniyle aristokratik sistemin destekçisi ve sürdürücüsüydü. Bu kabilelerden (klan) birine mensup olan Kleisthenes, Peisistratos'un ardından tiran olan oğulları Hipparkhos ve Hippias'ın M.Ö. 510'da Spartalı **hoplit**lerin (ağır silahlı askerler) desteğiyle devrilmesinden ve böylece tiranlığın da sona ermesinin ardından iktidara geldi. Kleisthenes, M.Ö. 508-507'de başlattığı reformlarla karmaşık bir yol izleyerek kan bağına dayalı **genos** (klan) örgütlenmesinin yerine toprağa, bölgeye dayalı **demos** örgütlenmesini getirdi. **Demos**lara yerel düzeni sağlama görevi verilerek bütün **demos**ların üyelerinin kayıt altına alınması sağlandı. On sekiz yaşındaki tüm erkeklerin yer aldığı vatandaş listeleri hazırlandı. Yerel güç gruplarının nüfuzunu kırmak için Attika üç bölgeye ayrıldı. **Demos**lara sahip her bölge de üçte bir (**trittyes**) olarak tanımlanan birimlere bölündü. Burada amaç her bölgeden bir "üçte bir" alarak üçünden bir kabile meydana getirmek ve tüm Attika'yı on kabileye bölmektir. Bu on kabileden her biri Solon tarafından kurulan **Bule**'ye (Dört yüzler Meclisi) elli üye seçti. Böylece Meclis'in üye sayısı beş yüze çıktı (Freeman, 2003: 157-58).

Kleisthenes **genos** esasına dayalı örgütlenme yerine **demos** esasına dayalı örgütlenmeyi getirerek demokrasiyi (**demokratia**²³) kırsal alanlara taşıdı. Böylece yurttaşlara ikamet ettikleri bölgeden **polis**in yönetimine katılma fırsatı verilerek kırsal bölgelerin Atina demokrasisine entegrasyonu sağlandı. Bunda yurttaşların **Bule**'ye üye seçilmesinde aristokratların kontrolünün yerini **demos**lara bırakması oldukça etkilidir (Freeman, 2003: 159).

Solon'la başlayıp Peisistratos ve Kleisthenes'le devam eden demokratik yasal reform süreci Perikles'le birlikte zirveye ulaşır. Bunda Pers saldırılarıyla başlayan ve

²³ **Demokratia**, **demos**un yönetimi anlamına gelir. **Demos** tüm yurttaşlar topluluğu ile onların meclisi ve yoksullar, alt sınıflar olmak üzere ikili bir anlamda kullanılmaktaydı (Croix, 2013: 360).

Perikles'in iktidarda olduğu dönemde izlenilen dış politika da oldukça belirleyicidir. Bu nedenle Atina demokrasisinin “altın ağ”ını yaşadığı M.Ö. 5. yüzyılı dış politik gelişmeleriyle birlikte ele almak gerekir.

İyonya'daki Yunan **polisleri** M.Ö. 546'dan beri bölgede devam eden Pers hâkimiyetine karşı M.Ö. 499'da ayaklandılar. Ayaklanma M.Ö. 494'te Miletos'un ele geçirilip yağmalanmasının ardından bastırıldı. Yunan-Pers savaşının bu ilk dönemi Perslerin mutlak galibiyetiyle sonuçlandı. Ancak Atina ve Eritria da ayaklanmayı desteklediği için Pers kralı Darius bu iki **polisi** de cezalandırmak amacıyla M.Ö. 490'da bölgeye birlikler gönderdi. Birlikler Eritria'yı ele geçirdiyse de Atina'yı alamadılar. Atina yakınlarındaki Maraton'da bulunan Pers ordusu geri çekildiği sırada Atinalıların saldırısıyla yenilgiye uğradı (McNeill, 2002: 207-209). Maraton Savaşı'nın zaferle neticelenmesinin ardından Atina donanma gücünü artırdı. Sparta da Perslere karşı Atina'yı destekledi. Persler ve Yunanlar M.Ö. 480'de Thermopylai ve Artemision'da yeniden karşı karşıya geldi. Savaş Persler kazandı. Ancak Persler savaşın hemen ardından Salamis'e çekilen Atina donanmasını takip etti. Diğer taraftan Pers ordusu Atina'ya girerek **akropolis**i tahrip etti. Böylece Atinalılar ve Persler yeniden karşı karşıya geldiler. Bu sefer zafer Atinalılarındı (Tekin, 1998: 76-78). Yunan-Pers savaşlarının sonuncusu M.Ö. 479'da Plataia ve Mykale'de meydana geldi. Her iki savaş da Yunanların galibiyetiyle sona erdi (Bauer, 2013: 559-60).

Persler M.Ö. 490-479'daki savaşların ardından geriye püskürtülmüşse de Pers tehlikesi tamamen ortadan kalkmamıştı. Bu nedenle Yunan **polislerinin** bir birlik oluşturmaları zorunluydu. Birliğin liderliği için en güçlü iki aday Sparta ve Atina'ydı. Ancak Sparta siyasal ve toplumsal yapısı nedeniyle büyük denizasıırı seferlerin sorumluluğunu üstlenecek durumda değildi. Ayrıca donanma tecrübesi bakımından da Atinalılar kadar güçlü değildi. Bu nedenle, Pers tehlikesini ortadan kaldırmak maksadıyla M.Ö. 478'de oluşturulan, Delos Adası merkezli deniz birliğinin liderliğini Atina deruhte etti. Birliği oluşturan ve sayıları zamanla 300'e ulaşan **polisler**, birlik hazinesine ekonomik güçleri oranında başta para olmak üzere asker ve gemi yardımında bulunuyorlardı. Birliğin ilk icraatı Karadeniz ile olan ticaret yolunun açık tutulması için Trakya ve boğazları Perslerden temizlemek ve

Byzantion'u ele geçirmek oldu. Fakat Atina zamanla birlik içinde kendi hegemonyasını kurmaya başladı. Zaten Atina'nın denetiminde olan birlik hazinesi M.Ö. 454'te Atina'ya getirildi. Böylece Delos Birliği "Attika-Delos Deniz Birliği"ne dönüştü. Bunun yanı sıra Atina bir kararnameyle birlik içindeki diğer **polis**lerin gümüş sikke basmasını yasaklayarak sikke üretimini kendi tekeline aldı. Atina'nın, birliği Atina İmparatorluğu'na dönüştürme girişimi en çok Sparta'yı rahatsız etti. Birlik M.Ö. 431 yılında sona erdi ve Atina ile Sparta arasında Atina demokrasisini ve Atina'yı yıkıma sürükleyecek Peloponnesos Savaşı da başlamış oldu (Tekin, 1998: 78-80).

Pers savaşlarının ardından Atinalı yurttaşların siyasal yaşama katılımı hızlı bir şekilde artmıştır. Pers tehlikesi karşısında herkesin **polis**in muhafazasına katılma mecburiyeti, kısa zamanda tüm siyasal hakların bütün yurttaşları kapsayacak biçimde genişlemesini sağlamıştır. Bu genişleme esas olarak Perikles döneminde gerçekleşti. Perikles M.Ö. 461'de politik ve askerî iktidarı ele geçirdi. Perikles de Solon, Peisistratos ve Kleisthenes gibi aristokrat kökenliydi. Ancak tıpkı onlar gibi, hatta onlardan daha radikal biçimde halkçı bir tutum benimsemiş, Atina demokrasisine en parlak çağını yaşatmıştır. Perikles ilk seçildiği M.Ö. 461 yılından M.Ö. 430 yılına kadar, bir yıl hariç (M.Ö. 451), halk tarafından seçilmiştir. Perikles'in en önemli reformlarından biri halkın meclis ve mahkeme oturumlarına katılımını artırmak için oturumlara katılanlara ödenek tahsis etmesidir. Bununla halkın yönetimde daha etkin olması amaçlanmaktaydı (Şar, 2017b: 29-31). Bir başka önemli reform **arkhonluk** dâhil alt sınıflara kapalı olan tüm devlet memurluklarının bütün yurttaşlara açılmasıdır. Ayrıca **Bule** üyeliği ve **arkhonluk** gibi uzmanlık gerektiren görevler dışında tüm memurlukların seçimle değil kura sistemiyle tayin edilmesi esası benimsenmiştir (Ağaoğulları, 2012: 41).

Perikles, Atina'nın güçlü deniz filosu ve koloniler üzerindeki nüfuzu vasıtasıyla elde ettiği serveti Atina'nın iktisadî refahı ve kültürel gelişimi için kullandı. **Poliste** artan istihdam hacmi sayesinde yurttaşların tatmin edici ücretlerle iş bulmaları kolaylaştı. Delos Birliği hazinesinin Atina'ya taşınması, hazine ile koloniler üzerindeki yağmanın artırılması ve dış siyasette izlenilen emperyalist politika sayesinde yurttaşlar giderek zenginleşti. Yurttaşlar ayrıca giderleri **polis**

tarafından karşılanan eğitim kurumlarında öğrenim görme ve hazinenin gelirleriyle düzenlenen eğlencelere katılma hakkına da sahip oldular. Tüm bu refah ortamının sonucu ise, birinci bölümün ikinci alt bölümünde (“Sofistlerle Tartışmalar”) tartışıldığı üzere, Atina’nın “düşün” ve felsefe dünyasındaki muazzam gelişimdir (Anıl, 2006: 102-103).

Perikles bir devlet adamı olmasının yanında filozoflarla, oyun yazarlarıyla, şairlerle ve Sofistlerle yakın ilişki içindeydi. Özellikle Anaksagoras’ın dostu ve öğrencisi olduğu ve onu ölüm cezasından kurtardığı bilinmektedir. Perikles ayrıca hitabet yeteneğiyle de tanınmış bir politikacıdır (Şar, 2017b: 31-32). Onun bu yeteneğini *Cenaze Söylevi*’nde demokrasi (**demokratia**) üzerine verdiği nutukta da görmek mümkündür:

"İdare şeklimizin adı **demokrati**dir. Bu ad ona birkaç kişiye değil bütün yurttaşlara dayandığı için verilmiştir. Yasalarımız kişisel işlerde herkese aynı hakları veriyor. Devlet işlerinde herkesin alabileceği yer şu veya bu soydan oluşuna değil, gösterdiği yüksek yetenekle kazandığı üne göredir... Devlet işlerinde çok serbest düşünüyoruz. Bu serbest düşüncüyü günlük uğraşlarımızda da gösteriyoruz... Özel yaşayışımızda hepimiz dilediğimizi işlediğimiz halde, yurttaşları ilgilendiren işlerde kötü bir şey yapmak korkusu ile çok sıkı davranıyoruz... Bir Atina yurttaşı kendi işlerine bakarken kamu sorunlarını savsaklamaz. Devletle ilgilenmeyen bir kimseyi zararsız değil yararsız buluruz ve bir politikayı ancak birkaç kişi ortaya koyabilir, ama hepimiz onu yargılayacak yetenekteyiz. Biz tartışmaya, siyasal eylemin önüne dikilen bir engel diye değil, bilgece davranmanın vazgeçilmez bir ön hazırlığı diye bakarız... Kısaca söylersem, Atina şehri Helen dünyasının bir okuludur. Burada bana yaşam uğraşlarının bütün biçimlerinde, hem de incelikle birleşmiş büyük bir beceriklilikle herkes kendi kişiliğini, kendi vücudunu her şeye gücü yetecek bir duruma koyuyor gibi geliyor... Yalnız bizim devletimiz idaresi altına girmiş olanların da değersiz kimselerin eline düştüklerinden yanıp yakılmalarına sebep olmuyor" (akt.: Şenel, 1995: 139-40).

Daha önce de belirtildiği gibi, Atina’nın Delos Birliği’ni bir imparatorluğa dönüştürerek birliğin tüm avantajlarını kendi çıkarına kullanması birlik üyesi devletlerin bağımsızlığını ve ekonomik çıkarlarını tehdit ediyordu. Bu durumu daha

fazla sürdürmek istemeyen Sparta'nın M.Ö. 431'de Attika'ya girmesi üzerine Delos Birliği sona erdi ve Atina ile Sparta arasında 27 yıl sürecek olan Peloponnesos Savaşı başlamış oldu (Tekin, 1998: 82-84). Savaşın patlak vermesinde Atina ile Sparta arasındaki özel karşıtlıklar da etkili olmuştur. Bunlar Atina'nın demokrasi, Sparta'nın oligarşiyle yönetilmesi, Atina'nın giderek büyüyen ticarî zenginliğine karşın Sparta'nın tarımla sınırlı zayıf ekonomisi, Atina'nın güçlü bir donanmaya, Sparta'nın güçlü bir kara ordusuna sahip olması, Atina'nın bir kültür merkezine dönüşmesine karşılık Sparta'nın kültürel geriliğidir (İplikçioğlu, 2007: 40).

Peloponnesos Savaşı M.Ö 404'te Sparta'nın zaferiyle sonuçlandı. Atina büyük bir yıkıma uğramasına rağmen bağımsızlığını kaybetmemişti. Ancak Sparta, Atina üzerindeki zaferini konsolide etmek istiyordu. Bu nedenle Atina'nın iç işlerine karışmaya başladı. Sparta'nın muzaffer komutanı Lisandros, savaşta kazandığı zaferin ardından donanmasıyla birlikte Pire'ye girerek Otuzlar Tiranlığı (ya da Oligarşisi) Hükümeti'ni kurdu (Williams, 1993: 193). Aslında bu oligarşik yönetim, Atina'daki oligarşi yanlılarının kendi başlarına bir anayasa değişikliğini zorlamayı mümkün görmedikleri bir dönemin ardından, Sparta aracılığıyla gelen bir dayatmaydı (Croix, 2013: 369). Oligarşik hükümet içindeki "ılımlılar" kısa zamanda Kritias hizbi tarafından tasfiye edildiler. Liderliği ele geçiren Kritias hizbi demokrasi taraftarı 1500 Atinalı yurttaşı öldürttü. Fakat demokrasi yanlıları kısa bir süre sonra Otuzlar Tiranlığı hükümetini devirerek demokratik rejimi yeniden tesis ettiler (Williams, 1993: 193).

2.2.3. Platon'da Demokrasi Krizinin Analizi

Platon *Devlet*'te demokrasinin, oligarşinin yıkılması sonucu ortaya çıktığını söyler. Buna göre, zaten gözünü para ve mal hırsı bürümüş zenginlere kin duyan yoksul halk bir iç savaş durumunda ikiye bölünür. İkiye bölünen halkın bir kısmı yabancı oligarşilerden, bir kısmı da demokrasilerden yardım ister. Bazen de yabancılar karışmadan da savaş devam eder. İşte bu savaşta yoksullar zenginleri yendikleri zaman demokrasi kurulur. Zenginlerin bazıları öldürülür, bazıları da yurt dışına sürgün edilir. Geri kalan yurttaşlarsa devleti ve devlet işlerini eşit biçimde

bölüşür. Devlet yönetiminde yer alacak kişiler çoğunlukla kura yoluyla seçilir (555b-557a).

Platon demokrasiyle yönetilen bir devlette herkesin özgür olduğunu söyler; her yerde bir özgürlük havası hâkimdir; yurttaşlar özgürce konuşur, istediklerini yapar. Böyle bir düzen görünüşte düzenlerin en güzelidir; her çeşit insanı içinde barındırır. Ancak gerçekte bir düzensizlik düzenidir demokrasi çünkü özgürlük hüküm sürdüğü için bütün düzenleri orada bulmak mümkündür. “Bir düzen panayırıdır demokrasi...” İnsan bu düzende istediği her şeyi yapabilir; canı isterse kanunlar yetki vermemiş olsa dahi komutanlık veya yargıçlık yapabilir, yine keyfine göre kimsenin emirlerini dinlemeyebilir, başkaları savaşa giderken o gitmeyebilir ya da başkaları barışı korumaya çalışırken o bozabilir (557b-e).

Platon’a göre demokrasinin hüküm sürdüğü bir devlette ahlâk değerleri ve “doğuştan üstünlük” dikkate alınmaz. Bir devlet adamının nasıl yetişmesi gerektiğine önem verilmez. Devlet adamı olacak kişinin kendisine “halkın dostu” dedirtmesi yeterlidir. Ölüme mahkûm edilmiş kişiler dahi böyle bir devlette halkın arasına karışarak serbestçe dolaşabilir (558a-b).

Platon demokratik düzenin insanının da demokrasiye benzediğini ifade eder. Bu düzenin insanı namusu, dürüstlüğü budalalık; ölçülülüğü de korkaklık sayar. Saygısızlığı, riyakârlığı, başıboşluğu, düzensizliği baş tacı eder. Saygısızlığı nezaket, anarşiyi özgürlük, müsrifliği âlicenaplık, riyakârlığı gözü peklik olarak görür. İyi ile kötü, doğru ile yanlış, güzel ile çirkin arasında ayırım yapmaz; insanın canı ne isterse onu yapmasını savunur. Bir gün şarap içer, bir gün diyet yapıp zayıflar, bir gün asker, bir gün devlet adamı olmak ister; kürsüye çıkıp aklına geleni söyler. Kısacası gelişigüzel, kaygısız, bağımsız, düzensiz yaşar hayatı (560d-561d).

Gorgias diyalogunda ise Platon, Perikles üzerinden bir demokrasi tasviri yapar. Buna göre, Perikles memuriyetlerde bulunanlara maaş verdiği için Atinalıları tembel, korkak, geveze ve para düşkünü hale getirmiştir (515e). Bir devlet adamı olarak Atinalıları eskisinden daha iyi yapacağına onları daha da vahşileştirmiştir. Bu nedenle iyi bir devlet adamı değildir (516c-d). Ayrıca ülkeyi limanlar, tersaneler,

surlar ve benzeri değersiz şeylerle doldururken de adalet ve ölçülülüğü düşünmemiştir (518e).

Platon, *Mektuplar*'da demokrasi rejiminin peşinden koşanlara bazı uyarılarda bulunur:

“Özgür yönetim şeklinin peşinden gidenlere ya da kölelikten kaçanlara, aynı şeyi söylüyorum: Sadece özgürlük elde etmek adına doymak nedir bilmeyen isteklerinin esiri olarak atalarının özgürlüğe beslediklerine benzer bir sevgi duymasınlar. Böylesi bir sevgi kaos içinde yaşamalarına neden olabilir... Kölelik ve özgürlük ölçüyü aştıkları takdirde kötüdür, ama ölçüyü aşmazlarsa iyidir. Tanrıya boyun eğmek ölçülü, insana boyun eğmek ölçüsüz bir davranıştır. Akıllı insanların kanunu tanrı, akılsızların kanunu ise zevk ve eğlencedir” (354d-355a).

Atina demokrasisinin gelişimiyle ilgili tarihsel süreç ve Platon'un demokrasiye ilişkin görüşleri birlikte değerlendirildiğinde ortaya çıkan sonuç, Platon'un demokrasiyi “mutlak hakikat” anlayışına göre yorumladığıdır. Burada Platon'un “mutlak hakikat”i ve “mutlak hakikatçı” İdealar Kuramını demokratik düzenden hareketle tasarladığını söylemek, daha önce de ifade edildiği gibi, indirgemecilik olsa da, onu demokratik düzende tecessüm eden “anarşi” ve düzensizliği ortadan kaldırmak için işlevsel kıldığı açıktır. Ancak belirtmek gerekir ki, Platon'da demokrasi krizi yalnızca demokratik rejimle ilgili değildir. Demokrasi Platon için istikrarsızlığın, ölçüsüzlüğün, düzensizliğin uç örneklerinden biridir. Platon soylu bir aileden gelen, demokratik rejim içinde yaşamış bir düşünürdür. Platon'un “iyi yönetim”den anladığı ise asla bir çoğunluk ya da halk iktidarı değil, monarşi veya aristokrasidir (*Devlet*, 445d). Fakat bu yaklaşım da şu ana kadar gerçekleşmiş bir “iyi” düzenden hareketle benimsenmez. Platon'un **idea**(l) Devlet'i tasarlama nedeni de budur. Onun için **idea**(l) Devlet dışında tüm devlet şekilleri kötü ve bozuktur (544a).

Platon'un bakış açısından Atina demokrasisinin yukarıda özetlenen tarihsel gelişimine baktığımızda karşımıza, gerek aristokrasinin bozulmuş türevi oligarşi,²⁴ gerekse demokrasi içinde maddî çıkar ve arzular peşinde koşan ve bu nedenle devletin istikrar ve bekasını düşünmeyen insanlar çıkar. Giderek oligarklaşan aristokratlarla (**eupatris**, **eupatrides**, “iyi doğanlar”) halk ve onların desteğini almaya çalışan demagoglar (**demogogoi**)²⁵ ya da tiranlar (**tyrannos**) arasındaki maddî çıkar çatışması (Drakon ve özellikle de Solon'dan itibaren çözülmeye çalışılan çatışma) **polis**i yıkıma sürüklemektedir. Çatışmanın taraflarından olan demagog tiranlar yönetimi (Peisistratos ile oğulları Hippias ve Hipparkhos), bu yönetimi yıkan demagog lider Kleisthenes, Atinalıları maddî refah içinde “vahşileştirerek” **demokratianın** sınırlarını zorlayan ve izlediği keyfi emperyalist politikalarla Atina'yı Sparta'yla savaşa sürükleyen Perikles, Platoncu “mutlak hakikat”i “siyasal”ın aracına dönüştüren ampirik bulgulardır (Platon bu bulgulardan sonuncusu olan Peloponnesos Savaşı'na kısmen tanık olmuştur). Savaşın (Peloponnesos Savaşı) sonunda zaten bir darbeye kurulmuş olan demokrasinin (M.Ö. 461) yıkılıp yerine oligarşik Otuzlar Tiranlığı yönetiminin kurulması ise, Platon'un en başta umutlanmasına rağmen, demokrasiden daha büyük bir yıkım getirmiştir. Dahası, sonrasında yeni bir darbeye tekrar kurulan demokrasi oligarşik darbenin ve kıyımın (demokrasi taraftarı 1500 Atinalı yurttaşın infazı) “günah keçisi” olarak Sokrates gibi “eşsiz” bir insanı seçmiştir. Böylece Platon için demokrasi krizinin öznel ve nesnel boyutu iç içe geçer. Platon bu durumu şöyle anlatır:

“Gençken diğer gençlerden bir farkım yoktu. Kendi kendime karar alabileceğim yaşa geldiğimde devlet işlerine katılmak istedim. Fakat o zamanlar büyük değişimler yaşanıyordu. Şöyle bir durumla karşılaştım. Yönetime müdahale edildi ve darbe sonucunda elli kişiden oluşan bir yönetim kuruldu. Elli kişinin on biri kentte, onu ise Pire'de görev yapıyordu. Görevleri Agora ve kentin işlerini yürütmekti. Diğer otuz kişi ise tam yetkiyle iktidara gelmişti. Otuz kişi arasında tanıdıklarım ve akrabalarım vardı. Uygun bir iş vermek için

²⁴ Platon aristokrasiden timokrazi ya da timarşiye (545d), timarşiden de oligarşiye geçildiğini (550d) söyler.

²⁵ **Demagogoi** (demagoglar) “**demosun** liderleri” anlamına gelir. Ancak Aristophanes gibi üst sınıftan yazarların etkisiyle giderek aşağılayıcı bir anlam kazanmıştır (Croix, 2013: 367-8). Platon da devlet adamı olacak kişinin kendisine “halkın dostu” dedirtmesinin yeterli olduğunu söylerken (*Devlet*, 558b) **demosun** liderliğine karşı bu olumsuz yaklaşımı benimser.

beni çağırdılar. Genç olduğumdan bazı hayallere kapılmıştım, üstelik bunlar pek de aşırı şeyler değildi. Devleti yanlışlardan uzaklaştıracaklarını umuyor ve iktidardakilerin neler yapacaklarını merakla bekliyordum. Fakat kısa bir süre sonra eski düzenin adeta altın bir çağ olduğunu anladım. Bir sürü vahşetin arasında dönemin en doğru insanı olduğunu söyleyebileceğim yaşlı dostum Sokrates’e saldırdılar. Bir başka yurttaşı yakalamak ve ölüm cezasını Sokrates’e uygulamak istiyorlardı. Böylece kendi siyasetlerine onu da alet edeceklerdi. Sokrates ise onları dinlemedi, cinayetlerine katılmak yerine karşılaşacağı tehlikelerle yüz yüze gelmeyi tercih etti.²⁶ Ben de buna benzer olaylardan nefret ediyordum, sonuçta yaşananlardan uzak durdum. Bir süre sonra Otuzlar iktidardan kovuldular, böylece kurdukları düzen de değişti” (*Mektuplar*, 324c-325a).

“Daha sonra yeniden devlet işlerinde görev alma isteğim ortaya çıktı. Ancak bu kez isteğim daha zayıftı. Son derece karmaşık bir ortamda insanların isyan etmeleri kaçınılmazdı. İsyan sırasında da kimilerinin düşmanlarından intikam almaya çalışmalarında şaşırılacak bir şey yoktu. Fakat sürgünden ülkesine dönenler, yine de yumuşak davrandılar. Ancak tam olarak nasıl olduğunu bilmesem de iktidardakiler yeniden Sokrates’i hiç de hak etmediği şekilde suçlayarak mahkemeye çıkardılar. Suçlayanlar onun dinsiz olduğunu ileri sürüyorlardı, jüri de buna inandı. Böylesi bir adamı, yani sürgündeki dostlarından birisini yakalamayı dinsizlik olacağı gerekçesiyle reddeden bir insanı ölüm cezasına çarptırdılar. Yaşananları ve kendi yaşımın ilerlediğini gördükçe devlet işlerinde görev almanın benim için çok zor bir şey olduğunu anladım... Ayrıca yazılı kanunlar bozulmuştu, kötülükler o kadar fazla artmıştı ki halkın çıkarlarını düşünen benim gibi bir insan bile yaşananlar karşısında şaşırılmıştı. Olaylar adeta akıntıya kapılmıştı. Ancak yine de olanları değiştirebilmek ya da en azından durumu iyileştirmek adına çözüm yolu bulmaya çalışıyordum. Bu arada tüm devletlerin kötü bir şekilde yönetildiklerini anladım. Çünkü devletler yeniden düzenlenmedikçe, kanunların daha iyi bir hale getirilmelerine imkân yoktur. Bu yüzden felsefeyi överken, kişilerin ya da devletlerin felsefenin yardımıyla daha iyi bir hal alabileceklerini söylemiştim. İnsanların başına gelen kötülüklerden sakınmanın da ancak gerçek

²⁶ Bu olay *Savunma*’da da anlatılır. Bkz. 32c-d.

filozofların iktidarı ele almaları ve tanrının da yardımcı olması sayesinde olabileceğini belirtmiştim” (325b-326b).

Bu uzun alıntı Platon’da demokrasi krizini bütünüyle özetlemektedir. **Demokratiya**yı zaten bozuk ve yozlaşmış bir düzen olarak gören Platon Otuzlar Tiranlığı ya da Oligarşisi yönetimi demokratik rejimi devirip iktidara gelince yeni rejimin eskisinin yanlışlarını düzeltereğini ummuş, ancak kısa bir süre sonra hayal kırıklığına uğramıştır. Oligarşik yönetimin demokratik düzeni aratır olduğunun farkına varmıştır. Bir süre sonra ise Otuzlar iktidardan kovulmuş ve kurdukları düzen de değişmiştir. Ancak her iki düzen de “dönemin en doğru insanı” olan Sokrates’e saldırmıştır. Sonunda ise Sokrates bu iki “bozuk” iktidar arasındaki çatışmanın kurbanı olmuştur. Bu süreçte, devlet işlerine girmek konusunda başta oldukça istekli olan Platon giderek kurumsal düzen(ler)in pratik siyasetinden uzaklaşmıştır. Çünkü mevcut düzen, isyanlar, sürgünler, vahşetler, kanunsuz olarak sık sık değişen iktidar ve rejimler, haksız ve keyfi yargılamalar, muhteris politikacılar nedeniyle âdeta bir kaos halidir. Platon için zaten bir travma olan bu durum Sokrates’in haksız infazıyla trajik bir hal almıştır. Platon, tüm devletlerin²⁷ kötü bir biçimde yönetildiklerini ve devletler yeniden düzenlenmedikçe yasaların iyileşmesinin mümkün olmadığını farkına varmıştır. Bu durum Platon’u öznel ve nesnel boyutun iç içe geçtiği demokrasi krizine²⁸ çözüm olarak felsefeyi iktidar (**kratos**), **filozofu** muktedir (kral) kılarak değişimden, bozulmadan, isyanlardan etkilenmeyen bir “mutlak hakikat” düzeni kurmaya itmiştir. Bununla ilgili ilk tasarı **idea(l)** Devlet’tir.

²⁷ Platon devlet ve rejim tipleri arasında ayırım yapmamaktadır.

²⁸ Demokrasi krizi, daha önce de belirtildiği gibi, yalnızca **demokratiya**ya dayalı bir durum değildir. Platon mevcut tüm yönetim (dolayısıyla da devlet) biçimlerini “kötü” olarak nitelemektedir. Ancak bu yargının çıkış noktası **demokratiya**dır (Atina **demokratiası**). Platon oligarşi, tiranlık gibi rejim ve iktidarların “kötülüklerini” de (İtalya ve Sicilya gezi ve deneyimleri de etkili olsa da) esas olarak **demokratia** içinde deneyimlemiş ve öğrenmiştir. **Demokratia** Platon’un zaten hiç güvenmediği çoğunluğun (halkın) yönetimidir. Keza Platon halkın asla filozof olamayacağını söyler (494a). Ayrıca Platon için **idea(l)** bir azınlık düzeni (monarşi, aristokrasi) varken **idea(l)** bir çoğunluk düzeni yoktur. Bu nedenle Platon için yönetim, iktidar, devlet “krizini” “demokrasi krizi” olarak nitelemek yanlış olmaz.

2.3. “Mutlak Hakikat”ın Siyasal İnşası Olarak İdea(l)²⁹ Devlet ve Karl Popper’in Yaklaşımının Kritiği

Devlet’le ilgili tartışmaya geçmeden önce eserin orijinal ismi olan **Politeia** kavramını ele almak gerekir. Liddell ve Scott’un *Greek-English Lexicon*’unda (1961: 1434) **Politeia**, “bir yurttaşın ya da yurttaşlık hakları, durumu, imtiyazları”, “hükümet, idare”, “bir devletin anayasası”, “yurttaşlar topluluğu”, “hükümet biçimi” (Platon’un *Devlet*’teki kullanımında), “cumhuriyetçi hükümet” vb. anlamlarda kullanılır. Eserin İngilizce çevirisi “**The Republic**”, Fransızca çevirisi ise “**La République**” şeklinde olup antik Yunanca **Politeia** sözcüğünün Latince **res publica** (kamusal “şey”, mesele) şeklinde çevrilmesinden (Popper, 1989a: 94) türetilmiştir. **Politeia** sözcüğünü basitçe tek bir kelime ya da anlam etrafında toplamak mümkün olmamakla birlikte, esere adını veren metnin içeriğine bakarak bir çıkarımda bulunmak mümkündür. Diyaloğun ilerleyen kısımlarında Platon oligarşi, demokrasi, krallık, tiranlık gibi rejim tiplerini kötü, bozuk olarak, kendi tasarladığı **Politeia**’yı ise “iyi” olarak niteler (544a-d). Platon burada devlet ve rejim tipleri arasında ayırım yapmamaktadır. Dolayısıyla *Politeia*’dan kasıt hem bir devlet hem de rejim tipidir. Ayrıca **politeianın polisten** yani siyasal toplum ya da devletten türediğini de unutmamak gerekir. Platon muhtemelen, yine metnin içeriğinden anlaşıldığı kadarıyla, filozofların kral ya da kralların filozof olduğu (473d) yani “mutlak hakikat”e (**episteme**) dayalı yeni bir rejim ve devlet biçimi olan bir **polis** örgütlenmesini kastetmek için **politeia** ifadesini kullanmaktadır. Sonuç olarak bu açılıma ne tam olarak “devlet” ne de **res publicadan** türetilen **republic** ya da **république** karşılık gelmektedir. Ancak **republic** (ya da onun Türkçe karşılığı olarak cumhuriyet) yerine **polise** daha yakın bir ifade olan “devlet”i tercih etmek daha makul görünmektedir. Popper’in açıklaması da bu yöndedir. Fakat Popper açıklamasına yapıtının (*Açık Toplum ve Düşmanları*) bütününe yayılan “anakronik” bir yorum getirir:

“Büyük idealistin idealleştirilmesi, yalnız Platon’un yazılarının yorumlanmasına değil, başka dillere çevrilmesine de sızmaktadır. Platon’un katı

²⁹ “İdea(l)” kavramı hem Platoncu anlamda “ideaya uygun” hem de günlük dildeki anlamında “ideal” manalarını ihtiva edecek şekilde kullanılmaktadır.

sözleri, çeviricinin bir insaniyetçinin neler söylemesi gerektiği üstüne tasarımına uymayınca ya yumuşatılmakta ya da yanlış anlaşılmaktadır. Bu eğilim, Platon'un Politeia'sının adının Republic (Cumhuriyet) diye çevrilmesiyle başlar. Bu adı duyar duymaz, aklımıza hemen yazarın devrimci değilse bile liberal olduğu gelir. Fakat, Republic başlığı, bu çeşitten çağrışımlarla yüklü olmayan Yunanca Politeia sözünün Res Publica diye Latinceleştirilmesinin İngilizcedeki biçimidir; oysa doğru çeviri, <<Ana Kuruluş>>, <<Ana Düzen>>, yahut <<Şehir Devleti>> veya <<Devlet>> olmak gerekirdi. Geleneksel <<Republic>> çevirisi Platon'un gerici olamayacağı yolundaki genel kanıya kuşkusuz katkıda bulunmuştur” (Popper, 1989a: 94).

Popper’in yorumunu “anakronik” kılan şey, kullandığı kavramlardan (ilerici, gerici, liberal, devrimci, totaliter) ziyade –ki bunları da kullanırken müteenni olmak gerekir– Platon’u ve “toplum ve demokrasi düşmanı” ilan ettiği diğer düşünürleri incelerken onları kendi yaşadığı çağın (20. yüzyıl) insanı gibi ele almasıdır. Bu açıdan Popper Platon’u M.Ö. 5. ve 4. yüzyıl **demokratiasının** değil 20. yüzyıl liberal demokrasisinin düşmanı gibi görmektedir. Platon’u “totaliter”, “gerici”, “anti-liberal”, “anti-hümanist”, “demokrasi düşmanı” vb. şeklinde nitelerken bunu 20. yüzyıl bakış açısıyla yapmaktadır. Popper’in Platon üzerinden kurduğu karşıtlıklar da (bireycilik-ortaklaşacılık; demokratlık, liberallik-totaliterlik) doğrudan bu ideolojik kaygılara işaret eder (Bkz. 1989a: 93, 105, 110-111). Aslında Popper’in yapmaya çalıştığı şey, içinde yaşamış olduğu 20. yüzyıl totaliter dünyasının kuramsal temelde, siyasal düşünce tarihi açısından geriye dönük bütüncül eleştirisini yaparak liberal demokrasinin zaferini ilan etmektir. Bunu “kapalı toplum” ve “tarihsicilik” (**historicism**) kavramları üzerinden yapar. Popper totaliterliğin modern ve modern olmayan biçimleri şeklinde açık bir ayrıma işaret eder. Ancak çalışması kapsamında totaliterliği ele alış biçimi, onu daha çok düşünsel ve ideolojik bir “kamp” olarak görmektedir. Totaliterliğin ilk biçimini Platon’a, modern biçimini ise Hegel’e dayandırır. Dahası, Hegel’in Platonculuğunu ilan eder (Bkz. 1989b: 28, 32, 36-37, 54, 56, 63). Dolayısıyla Popper sanki (çürütmeye çalıştığı) Hegelciliğe varan bir tavırla zaten başlangıçtan beri var olan fikirlerin düşünürler üzerinden tarihsel gelişimini inceler gibidir. Bu nedenle ister istemez anakronizm tuzağına düşer.

Popper'in, demokrasi "fikrinin" tarihsel zaferini ilan etmek için düştüğü indirgemecilik; kavramları tarihsel, olgusal ve düşünsel-kurgusal benzerliğe işaret etmek için kullanmamasından kaynaklanır. Popper onları, amacı bu olmamasına rağmen, âdeta tarihsel uğrakları olan Hegelci bir gerçeklik gibi alır. Dolayısıyla Platon'u totaliter, anti-liberal, demokrasi düşmanı vb. geleneklerin başlatıcısı olarak vazederken işaret ettiği şey, benzerlik değil, fikrin tarihsel sürekliliğidir. Bunu yapmak için "açık toplum", "rasyonalizm", "kapalı toplum", "tarihsicilik", "totaliter kamp" gibi sunî karşıtlıklardan yararlanır.

Çalışmanın bu bölümünde Platon'un **idea(l)** Devlet'ini tanımlamak için kullanılacak "totaliter", "korporatist", "öjenik" gibi, 19. ve 20. yüzyıl tarihsel-olgusal gerçekliklerine işaret eden kavramlar, dönemin (M.Ö. 5. ve 4. yüzyıl) tarihsel-olgusal gerçekliği olarak değil³⁰ yalnızca "modern" dönemle düşünsel-kuramsal ya da düşünüş biçimindeki benzerliğe göndermede bulunmak için kullanılacaktır.³¹

Platon'un **idea(l)** bir devlet tasarlama amacına gelince, Popper'e göre, Platon her türlü değişim, toplumsal devrim ve çürüyüşün genel ifadesi olan Herakleitosçu "akış"tan kurtulmak istemektedir. Bunun da ancak tarihsel gelişim çizgisinin dışında kalan yetkin bir devletle mümkün olduğuna inanmaktadır. Bu yetkin devlet ise uzak bir geçmişte var olmuş bir "altın çağ"da bulunmaktadır. Platon'un bütün felsefesinin genel ifadesi olan İdealar Kuramı da onun bu tarihsici isteğinin ya da siyasal amacının bir yansımasıdır. **İdealar** akan, bozulan, değişen şeylerin asılları olup mekân ve zamanın dışındadır (1989a: 40). Bu nedenle Devlet kendi orijinaline yani **ideasına** uydurulur ya da benzetilirse her türlü değişim ve bozulmadan kurtulabilir ve böylelikle tüm siyasal değişim durdurulabilir (92).

Popper'in, Platon'un **idea(l)** Devlet'i tasarlama maksadına ilişkin görüşleri genel itibariyle doğru olmakla birlikte bazı önemli eksiklik ve yanlışları da içinde

³⁰ Bu kavramlar dönem içinde, 19 ve 20. yüzyıldaki kullanımlarıyla tarihsel-olgusal olarak tam bir benzerliğe işaret etmese de bu durum her kavram için aynı değildir. Örneğin, **demokratia** kavramı tarihsel-olgusal bir gerçeklik olarak çeşitli açılardan modern demokrasi kavramıyla benzerlik gösterir. Aynı durum **polis**in "devlet" ya da "kent devleti" vb. şekillerde tercüme edilmesinde de söz konusudur. Ayrıca Atina **demokratiasında** özellikle Sofist ve Sokratik düşüncenin gelişimiyle modern demokrasiye giden yolda "Aydınlanma" düşüncesinin gelişimi arasında "Aydınlanma" kavramı üzerinden kurulan benzerlik ("Yunan Aydınlanması") (Bkz. Arslan, 2006b: 7-8; Dürüşken, 2014: 135-36; Kranz, 1984: 192) de buna iyi bir örnektir.

³¹ Bu yaklaşım önceki bölümlerde tırnak içinde kullanılan "totaliter" kavramı için de geçerlidir.

barındırmaktadır. Öncelikle Popper'in, Herakleitos'un "akış" öğretisinin "siyasal"dan türediğine ilişkin yorumu (32) son derece zorlamadır. Herakleitos aktif siyasetten uzak durmasına rağmen aristokrat bir tutum benimseyerek yığını (halkı) küçümseyen siyasal görüşlerini açıkça ifade eder. Popper de bunun farkındadır (29-30). Ayrıca Herakleitos'un siyasal, toplumsal yaşama ilişkin başka fragmanları da vardır. Diğer taraftan Herakleitos'un pek çok fragmanından "siyasal"a ilişkin çıkarımlarda bulunmak da mümkündür. Ancak Herakleitos bir Doğa Filozofudur, yani kaygısı gerçek anlamda hiçbir zaman "siyasal" olan değildir. "Siyasal" olandan uzak durması, "siyasal"ı düzeltme gibi bir kaygısının olmaması, fragmanlarının ağırlıklı olarak doğaya, kozmolojiye ilişkin çıkarımlar ve varsayımlar olması, dahası, düzenleyici **arkhesinin logos** ve ateş gibi **physis** ve **kosmosa** ilişkin unsurlar olması (daha doğrusu Herakleitos'un bu yöndeki yorumu) onun öğretisinin "siyasal"dan türemediğinin kanıtıdır. Ya da bir analogiyle anlatmak gerekirse, Herakleitos'un öğretisini siyasallaştırmak Anaksagoras'ın öğretisini siyasallaştırmaktan farksızdır. Platon'un Herakleitos'u, Anaksagoras'ı yorumlarken ve onları "kuram"ının parçası yaparken "siyasal" kaygılar güttüğü, öğretisinin bütününe yayılan siyasallık göz önüne alındığında oldukça açıktır. Ancak bu, Herakleitos'un ya da Anaksagoras'ın öğretisini "siyasal" kılmaz.

Popper'in, İdealar Kuramını ve Devlet'i Platon'un, Herakleitosçu "akış" sorununa çözüm bulma girişimiyle açıklaması da önemli eksiklikler taşır. Daha önce de tartışıldığı üzere, bir zamanlar Herakleitosçu Kratylos'un öğrencisi olmuş ve Herakleitos'un öğretisini benimsemiş olan Platon'un Herakleitosçu "akış" sorununa çözüm bulmaya çalıştığı, Herakleitosçu "akış"ın İdealar Kuramının önemli kaynaklarından biri olduğu ve *Devlet*'te de bir anlamda buna çözüm bulunmaya çalışıldığı aşikârdır. Fakat İdealar Kuramı Platon'un son derece güçlü bilimsel ilgisinin bir göstergesi olan başka kaynaklara da (Parmenides, Anaksagoras, Pythagoras) sahiptir. Platon "değişim"i durdurma kaygısına bu kaynakları da dâhil eder. Zaten bu nedenle "kuram" ve "mutlak hakikat", "siyasal"sız düşünülemeyecek ve Platon'u büyük bir felsefî sistem tasarlamaya iten esas kaygı siyasal olsa da, salt "siyasal"a indirgenemez. Platon, Herakleitosçu "akış" da dâhil olmak üzere "kuram"ın "siyasal" olmayan kaynaklarına siyasal yorumlar getirir. Bunda da

muhtemelen onun bilim ve felsefeyi doğayı da içine alan bir bütün olarak görme anlayışı etkilidir. Ancak Popper, Platon'un Herakleitos'a getirdiği "siyasal" yorumu abartılı biçimde ele alır ve "kuram"ın diğer kaynaklarına (Parmenides, Pythagoras) ve onların Platon üzerindeki etkisine atıfta bulunmasına rağmen (37, 43, 89, 108, 129, 147) "akış" sorunu konusunda onların Platon üzerindeki etkisine gereken önemi vermez.

Popper Sofistler ile Platon arasındaki karşıtlıkta Sofistlerin siyasal düşünce ve felsefe açısından önemi ile öncü rolünü ve Platon'un Sofistlere yönelik tahrifatını teslim eder (Bkz. 67, 70, 75, 77, 78, 84, 116, 182, 229, 262, 314). Ayrıca Sofist Protagoras'ı "açık toplum"un temsilcisi olarak kabul eder (181, 232). Ancak "akış" ya da rölativizm sorunda "kuram"ın kökenleri açısından Sofistlerle Sokrates ve Platon arasında karşıtlık kurmaz. Sofistlerle Platon arasındaki ilişkiyi doğa ve uylaşım (sözleşme) ya da doğa-yasa karşıtlığı konusunda ele alır (67-91). Oysa Platon'un bütün yapıtları Sofist rölativizmin eleştirisi üzerine kurulur ve "kuram" bir anlamda bu rölativizme bir reddiye ve çözümdür. Dahası, ilk alt bölümde de tartışıldığı gibi, Platon *Theaitetos* diyalogunda Herakleitos'un "oluş" ya da "akış" kuramıyla Protagoras'ın rölativizmini birbirine eşitler (*Theaitetos*, 152, 160). Popper diyalogun bu kısımlarına referans vermesine rağmen (1989a: 197), burada Protagoras'tan söz etmez.

Popper'in Sokrates-Platon ilişkisinde Sokrates'e ilişkin tutumu Arendt'inkiyle benzerlik gösterir. Popper Sokrates'i, düşünen, sorgulayan, eleştiren, şüpheci, mütevazı, dürüst, ahlâkçı bir kişiliğe sahip, bireyci bir adalet anlayışını ve eşitlikçi bir entelektüalizmi (bilginin herkese öğretilirliğini) savunan, açık toplum ve demokrasi yanlısı, demokrat, hümanist olarak tanımlar. Popper'e göre, Sokrates'in demokratlara ve demokratik kurumlara yönelik eleştirisi onu demokrasi düşmanı yapmaz. O, bunu demokrasinin ve yasal düzenin sınırları içinde ve ona bağlı kalarak yapmaktadır. Öğrencisi Platon ise onun öğretisini saptırarak ortaklaşacı bir adalet anlayışını; katı otoriterci, demokrasi düşmanı ve totaliter bir uzman filozof-kral düzenini (filozof-kral fikrinde Sokrates'ten esinlenmesine rağmen) savunduğunu ve böylece hocasına ihanet ettiğini söyler (Bkz. 43-44, 75, 108, 129-132, 137, 138, 181-

87). Görüldüğü gibi, Popper de tıpkı Arendt gibi³² Sokrates söz konusu olduğunda birbirine zıt iki portre sunarak Sokrates'in Platon'la paylaştığı “mutlak hakikatçi” “öz”ü görmezden gelir.³³

Tekrar Platon'un **idea(l)** Devlet'i tasarlama maksadına dönülecek olunursa, Platon'un *Devlet*'te “kuram”a geçiş ve olgunluk dönemleri için en yetkin biçimini verdiği, bu bölümün ilk alt bölümünde ifade edilmişti. Bunu sağlayan, “İyi **ideası**”, “bölünmüş çizgi” analogisi ve “mağara alegorisi” ile **ideal**lara ilişkin diğer açıklamalar (“taklit” ve nesnelerin **ideaları**)³⁴ gerçekte tek bir şeye işaret eder: “kuram”ın bütünüyle “siyasal”ın hizmetine sunulması yani tümünden “siyasal” işlevselliği. Bu yetkinliğin *Devlet*'te kazanılması elbette tesadüfî değildir. Platon hem doğa hem de siyasal toplum (**polis**) için aradığı statik ontolojik-epistemolojik tasarımın ancak o tasarımı haiz beynin iktidarı (**kratos**) ele geçirdiği sürece mümkün olabileceğini düşünmektedir. Bu tasarımın en üstünde “hakikat”ın en “mutlak”, en değişmez biçimi olan “İyi **ideası**” vardır. Platon “İyi **ideası**”nı açıkça Tanrı'ya eşitler. O, var olan her şeyin nedeni ve “en yüksek bilim”in konusudur. Kavranan dünyada bilim ve “hakikat” ona yakın olmakla birlikte o, bilim ve “hakikat”ın de üstündedir. Bilinen şeylere bilinme özelliğini, iç ve dış varlıklarını veren odur. Yine de o, varlık değildir; varlıktan çok daha parlak ve güçlüdür.

Platon “İyi **ideası**”nı yani bir anlamda “mutlak” **arkhe**y Devlet'in dayanacağı en yüce ilke olarak koyar. Platon'un, zanaatkârın eserini onun **ideasına** bakarak yapması, yani onu “taklit” etmesi şeklindeki yeni “kuramsal” açılımı da bu ilkenin nasıl kullanılacağını göstermek bakımından önemlidir. Platon açıkça, “İyi” bilinmedikçe **idea(l)** Devlet'in kusursuz olamayacağını söyler. Dolayısıyla Devlet'in **idea(l)**'i “İyi”dir. Ancak “İyi” çok yükseklerde bulunduğu için ona ulaşmak imkânsız

³² Popper'in totalitarizm ve “mutlak hakikat” eleştirisi elbette Arendt'e kıyasla oldukça sınırlı ve ideolojiktir. Popper'in liberal demokrasinin ya da bir anlamda “açık toplum”un düşünsel ve tarihsel zaferini ilan etme gayesi taşıyan ideolojik tutumu onu “mutlak hakikat” tuzağına düşürmüş görünmektedir. Popper kurduğu ideolojik güdümlü kavramsal çerçevenin (açık toplum, kapalı toplum, tarihsicilik, natüralizm, metodolojik özcülük vb.) fazlasıyla etkisindedir. Yapıtının yetkinliği, içerik bakımından zenginliği ve bu açıdan literatüre katkısı tartışmasız olsa da ideolojik keskinliğinin yarattığı sorunlar da göz ardı edilmemelidir.

³³ Sokrates ve Platon arasındaki “mutlak hakikatçi” ilişki önceki bölümlerde ayrıntılı olarak incelendiğinden burada konuya ilişkin daha uzun bir açıklama yapılmayacaktır.

³⁴ Daha önce (ilk alt bölümde) “kuram”ın *Devlet*'teki mezkûr açıklamaları ele alındığından tekrardan kaçınmak için burada sadece bu açıklamalar üzerinden analiz yapmakla yetinilecek, ayrıca, gerekmedikçe referans verilmeyecektir.

değilse bile çok zordur. Bu nedenle daha makul olan onun benzerine ulaşmaya çalışmaktır. İşte buna en yakın “usta”, tahmin edilebileceği gibi **filozoftur**. Filozof “İyi”ye yaklaştığı ölçüde onun bilgisine vâkıf olur, ona benzeyebilir ve dış dünyayı ona benzetebilir yani onu “taklit” edebilir. İktidarı ele geçirdiğinde ise devleti ona benzetebilir.

“İyi **ideası**”nın Devlet için en yüksek ilke olduğu düşünülürse, Platon’un **idea(l)** Devlet’inin üzerine kurulacağı adalet (**dike**) ikincil konumda kalır. Adaletin “İyi”yle olan ilişkisini bilmedikçe adil olanın ne olduğunu bilmek mümkün değildir (*Devlet*, 506a). Böylece kendinde adil ya da adalet **ideası** ancak “İyi **ideası**”na yaklaştıkça ve onun vasıtasıyla bilinebilir.

İdea(l) Devlet’te diğer bir **idea** da, Platon ondan açıkça söz etmese de, Devlet **ideasıdır**. **İdea(l)** Devlet “İyi” ve adalet **idealarının** bir nevi taklidi olacak olsa da onun da kendi **ideasının** olması “kuram”ın getirdiği mantıksal zorunluluktur. Dolayısıyla Devlet hem kendi **ideasına**, hem adalet hem de “İyi **ideası**”na benzeyecektir. Bu, elbette, Platon’un henüz geçiş ve olgunluk dönemleri için düşünmediği karmaşık bir durumdur. Buradaki mantıksal sonuç adalet **ideasında** olduğu gibi, Devlet **ideasının** da “İyi”yle ilişkisi öğrenildiği sürece bilinebileceğidir. Ancak, **ideanın** tanımı gereği, Devlet **ideası** tüm devletlerin yetkin “öz”üyse adalet **ideasına** neden ihtiyaç duyulmaktadır? Platon bu soruya yaşlılık dönemi diyaloglarında yanıt bulmaya çalışacaktır.

Platon “bölünmüş çizgi” analojisi ve “mağara alegorisi” üzerinden “İyi **ideası**”na giden yolu “aydınlatmaya” çalışır. Bu iki “kurgu” “siyasal toplum”un (**polis**) (hem de doğal dünyanın) içinde bulunduğu ontolojik-epistemolojik durumu ortaya koyar. **Poliste** yaşayan halk “mutlak hakikat”ten uzak olduğu için âdeta bir karanlık mağara içinde yaşamaktadır. “Hakikat”ten ve onun bilgisinden bihaber olarak karanlık içinde kör olan gözleri “hakikat”e ancak basamak basamak ilerleyerek açılabilir. Fakat halk hiçbir zaman filozof olamayacağından, yalnızca küçük bir azınlık “hakikat”e gerçek anlamda ulaşabilir. Bu ise, gerçek anlamda, “iyi” düzenlenmiş bir toplumda çocuk yaştan başlayarak verilecek “iyi” ve yaşam boyu süren bir eğitimle mümkündür. Çünkü bunun dışında verilecek hiçbir eğitim ya da gösterilecek hiçbir çaba “kör gözleri” açmaya yetmeyecektir. “Hakikat”i öğrenmiş

birisi, bir **filozof**, tek başına onlara “hakikat”i göstermeye çalışsa kimse onu ciddiye almayacak, herkes onunla alay edecek, hatta onu öldüreceklerdir (517a).

Platon burada Sokrates’in ölümüne göndermede bulunmaktadır. Sokrates Atina toplumunu “iyimser idealizminin” bir ifadesi olan **elenkhos**la ikna etmeye çalışmaktadır. Ancak Sokrates’in yargılanması ve ölüme mahkûm edilmesi bunun işe yaramadığını kanıtlar. Platon bu nedenle “mutlak hakikat”i vazetmekte ve insanları buna ikna etmekte Sokrates’ten daha sağlam araçlara başvurur ve Sokrates’e kıyasla “realist” bir tutum benimser. Onun “mutlak hakikat”i apaçık ortaya koyma çabası buna işaret eder. Platon onu en tutarlı ve tartışmasız biçimde ortaya koymak için “kuramlaştırır” (İdealar Kuramı). O, aklın ve bilimin dayatmacı karakterinin farkındadır. Onu açık seçik ortaya koyarsa mutlaka inananlar çıkacaktır. Fakat Platon yine de çoğunluğun aklına güvenmez. Çünkü çoğunluk Herakleitos’un söylediği gibi, yalnızca kendi kanılarına (**doksai**) inanır (Fr. 17) ve bir sığır sürüsü gibi tıknır (Fr. 29), yani maddî hazlar peşinde koşar. Ayrıca “mağara alegorisi”nde olduğu gibi onların karanlık içinde körleşmiş gözleri “hakikat”i görmekten oldukça uzaktır. Platon burada iknanın yerine şiddet ve zoru koymaz ama tek başına da aklın zorlayıcı gücü ve onun tecellisi olan “kuram”la da yetinmez. Akli filozof-kral şahsında iktidara taşır ve aklın egemen olduğu ütöpik bir yönetim kurar. Yine de bunun çoğunluğu “hakikat”e boyun eğdirmeye yetmeyeceği açıktır. Bunun için de ödöl-ceza mekanizmasına dayanan öte dünyacı mitoslara başvurur (Arendt, 2012b: 147-50).

Platon öte dünyacı anlatıların çoğunluk üzerindeki etkisinin farkındadır. Ayrıca Atina toplumunda zaten hal-i hazırda bu tarz mistik inanışlar (Orpheusçuluk, Dionysos kültü, Demeter kültü) vardır. Platon bu nedenle öte dünyacı mitleri siyasal amaçları için (siyasal) bir araç haline getirir (Arendt, 1994a: 382). Platon’un öte dünyacı miti *Devlet*’in sonuna koyması da manidardır. Zira, ütöpik tasarı distöpik bir tehditle gerçek kılınmaya çalışılır. Aslında bu yeni bir yaklaşım değildir; *Gorgias* ve *Phaidon* diyalogları da benzer biçimde sona erer. Bu mitler açık bir biçimde ödöl-ceza mekanizmasına dayalı cennet-cehennem benzeri bir tasvirle maddî dünyadaki yaşama ahlâkî-dinsel bir biçim vermeye çalışır. Çünkü bu ahlâkî-dinsel normları yani **idea**(1) yaşam tarzını ancak **filozof** doğrudan kavrayabilir; çoğunluğun onu

kavraması mümkün değildir. Platon, Sokrates'i ölüme götüren şeyde bunu açıkça görmüştür. Bundan halkın filozof olamayacağı sonucunu çıkarır:

“– Güzel kendi başına güzeldir. Değişik güzel şeyler değildir. Güzel olan, kendiliğinden var olan bir şeydir. Güzel, ayrı ayrı bir sürü şey değildir. Böyle bir güzeli halka anlatmanın yolunu bulabilir misin? – Yoktur bunun yolu. – Demek ki halk filozof olamaz. – Olamaz. – Öyleyse halk, filozofları ister istemez beğenmez de? – İster istemez. – Halkla düşüp kalkan, onun hoşuna gitmek isteyenler de beğenmez filozofları? – Öyle ya... – Filozof canını nasıl kurtaracak öyleyse?” (493e-494b).

Platon için son sorunun cevabı bellidir. **Filozofu** kurtarmak onu Devlet'in başına geçirmekle mümkündür. Burada Platon'un nesnel amacına yani siyasal-toplumsal dünyada “değişim”i, “akış”ı durdurma ve rölativizmin yerine “mutlak hakikat”i ikame etme gayesine öznel bir amacın da eklendiği görülmektedir: **filozofun (the philosopher)**³⁵ yani Sokrates'in öcünü almak. Platon filozofları Devlet'in başına geçirmeyi amaçlarken, Sokrates'in ölümüne göndermede bulunurken ve halkın hiçbir şekilde filozof olamayacağını söylerken nesnel amacının yanında bir taraftan da **polise** duyduğu intikam hissiyle hareket etmektedir. Platon'un Devlet'i üzerine bina edeceği adalet ilkesi ve onun tanımını için de aynı durum söz konusudur. Buna geçmeden önce adalet yani **dike**'nin Antik Yunan toplumu için ne anlama geldiğine bakalım.

Hesiodos'un *İşler ve Günler*'inde Dike'ye ilişkin şöyle bir anlatı vardır:

“Zeus'un kızı Dike adlı birisi vardı Olymposlular
tarafından sevilen
Birisi kendisine haksızlık yaparsa,
hemen tanrıların yanına gidip oturur,
Kronos'un oğlu Zeus'a insanların kendisine yaptıkları
haksızlıkları anlatır.
Ondan sonra yapılanların cezasını herkes çeker.

³⁵ Platon için “filozof” öncelikle Sokrates'tir. “**Filozof**” şeklindeki kullanımla kelimenin genel ifadesiyle birlikte bu durum da ima edilmeye çalışılmaktadır. Burada özellikle bu kullanıma işaret etmek için İngilizce “**the philosopher**” ifadesi de tercih edilmiştir.

Adaletsiz davranan krallar da.
Krallar! Bunları görüp düzgün kararlar alın.
Her zaman rüşvet alıp, haksızlık yaparsınız”
(255-264).

....

“Kronos’un oğlu insanlara bunu layık gördü.
Adil olanın ne olduğunu bilmeyen balıklar,
vahşi hayvanlar ya da kanatlı kuşlar
kavga edip dururlar.
Ancak Zeus’un insanlara sunduğu en güzel şey
adalet duygusudur.
Her şeyi gören Zeus adil davrananlara yardımcı olur”
(276-280).

Burada Dike yani adaletin “hak”, “doğruluk”, “dürüstlük”, “düzen”, “nizam”, “ceza” anlamlarında kullanıldığı görülmektedir. Kelimenin (**dike** ya da **dikaiosune**) sözlük anlamına bakıldığında ise, “telafi”, “tazmin”, “bedel”, “adalet”, “hak”, “âdet”, “örf”, “töre”, “düzen”, “nizam”, “yasa”, “doğruluk”, “ceza” gibi anlamlarla karşılaşılır (Peters, 2004: 71). Azra Erhat da (2015: 90) Dike’nin hak, doğruluk, adalet gibi soyut kavramları simgelediğini söyler.

Platon’un adalet, doğruluk, hak anlayışı ise Sokratik “mutlak hakikat”ın izinden gitmekle yani metafizik, mistik, beden ve haz karşıtı öte dünyacı bir ahlâkçılık üzerine kurulu olmakla birlikte (yine) Sokrates’in “iyimser idealizminden” uzaklaşmanın izlerini taşır. Bunun nedeni daha önce açıklandığı gibi Platon’da Sokrates’in ölümünün de etkisiyle oluşan siyasal topluma (**polis**) karşı öç duygusu ve “realizm”dir. Platon bu öç duygusu ve realizmini Sokratik “mutlak hakikat”le birleştirir. Ayrıca buna Sokrates’ten farklı olarak katı aristokratik reflekslerini de ekler. Sokrates’in çoğunluk karşıtlığı (*Kriton*, 44c-d) ve demokrasi düşmanlığı son derece açıktır. Ancak o, yaşam tarzı, kökeni (soy bağı) ve “iyimser idealizmi” nedeniyle sosyal statüler konusunda katı reflekslere sahip değildir. Yine de, Alaeddin Şenel’in ifadesiyle, “...yaşamı halkçaydı, demokratçaydı; ama düşüncüsü, düşünceleri aristokratçaydı” (Şenel, 1995: 134).

Platon'un *Devlet*'teki adalet tanımı herkesin **poliste**, "yaradılışına uygun" tek bir iş görmesi şeklindedir (433a). Platon (Sokrates) **idea(l)** Devlet'i için önemli gördüğü koruyucular (bekçiler) sınıfı için bu "yaradılış"ı açıklar. Buna göre, koruyucuların yaradılışı cins bir köpeğin bekçilikten yana yaradılışına benzer. Her ikisi de düşmanı ayırt edebilmek için keskin bir duyuya, ayırt ettiğinde kovalayabilmek için çevik bir yapıya, yakaladığı zaman da boğuşabilmek için güçlü bir bedene sahiptir. Üstelik iyi dövüşmesi için yiğit, yiğit olabilmesi için de hem bedence hem ruhça azgın olmalıdır. Bu hasletler yalnızca düşmana yönelmelidir; dostuna karşı yumuşak huylu olmalıdır. En önemlisi ise yaradılışında filozofluk olmalıdır (375a-376c).

Platon'un adalet tanımı **a priori** bir varsayıma dayanmaktadır: "yaradılış". Bu metafizik varsayımın sağladığı avantaj Atina **demokratias**ında hâkim olan (siyasal) erdemin **a posteriori** niteliğini yani onun tümüyle maddî yaşam süreçlerine dayandırılmasını; başka bir deyişle eğitim, tecrübe gibi faktörlerle edinil(ebil)mesini yadsımasıdır. Platon için eğitim ancak **a priori** bir doğayı ya da potansiyeli harekete geçiren bütünleyici kuvvettir. Buna göre eğitim yalnızca filozof yaradılışlı kimseleri filozof kılar. Platon'un eğitimden önce yaradılışı tanımlamasının bir nedeni de budur.

Platon (Sokrates) koruyucu sınıfın yaradılışını tanımladıktan sonra onların eğitimine geçer. Koruyucuların eğitimi müzikle başlar. Bunun nedeni çocuklara beden eğitiminden (idman) önce masallar anlatılmasıdır. Müzik de tıpkı masal gibi hem gerçek hem de uydurma sözler içerir. Ancak uydurma sözler çocuklar için tehlikeli olabilir. Çünkü masallar doğrudan ruha hitap eder ve kötü sözler ruhun yapısını bozabilir. Bu nedenle masalcılar denetim altına alınmalıdır. Hesiodos ve Homeros'un anlattıkları gibi kötü ve çirkin masallar atılmalı, iyi ve güzel masallar ise korunmalıdır (376c-377d). Ayrıca Hades'in ülkesinde olup biten korkunç şeylerden bahsedip koruyucuların korkmalarına neden olan sözler de atılmalı, bunun yerine o kişileri ölüm korkusundan uzaklaştıracak sözler söylenmelidir (386a-b).

Platon'un eğitimi müzikle başlatmasının asıl nedeni, ruhun önem bakımından bedeni öncelemesidir. Müzikten önce bir ilk eğitim olan masallar konusundaki katı denetimin nedeni ise Platon'un yaşam boyu endoktrinasyon öngörüsüdür. Çocukluk bu evrenin başlangıcını ve en etkili aşamasını oluşturur. Bu süreçteki eğitimin aynı

zamanda “yaratılış”ın keşfiyle de iç içe geçeceği ayandır. Fakat ilk varsayım, birazdan “cevherler yalanı”ndaki imada da görüleceği gibi, “iyi soy”dan gelenlerin çocuklarının da “iyi” bir yaratılışa sahip olacağıdır.

Platon’a göre, koruyucuların sahip olması gereken özelliklerden biri de kendilerine yeter olmaları, başkalarına mümkün olduğunca az muhtaç olmalarıdır. Koruyucular mümkün olduğunca az gülmelidir de çünkü gülmek insanı gevşetir. Devlet’te gerçekten uzaklaşma yani yalan söyleme yetkisi ise yalnızca Devlet’i yönetenlerde olmalı, onlar da ancak Devlet’in yararına olacak şekilde yalan söylemelidir. Bunun dışında kimse yalana başvurmamalı, başvurular tecziye edilmelidir. Zira “yalan, devlet gemisini batıracak bir fırtınadır.” Devlet’te gençlerin akıllı uslu olması yani baştakilerin sözünü dinlemesi de oldukça önemlidir. Baştakiler ise (bedensel hazlar konusunda) kendini dizginlemeyi bilmelidir. Devlet’i kuracak kişiler paraya ve rüşvete de düşkün olmamalıdır (387e-390d). Ayrıca Devlet’te gerçek sevgi ölçülülüğe dayanmalı, dolayısıyla cinsel sevgiden uzak olmalıdır (403a-c).

Koruyucuların kendine yeter olmalarının, cinsel aşktan uzak olmalarının ve para gibi maddî şeylere düşkün olmamalarının gerekliliği onların esas amaçlarından uzaklaşmalarını engellemeye, amaçlarına en iyi biçimde hizmet etmelerini sağlamaya yöneliktir. İlerde görüleceği gibi, bunun en genel ifadesi ailenin ve özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasıdır. Ayrıca burada yatan temel mantık davranışların katı biçimde denetimi, yalana belli durumlarda izin verilmesinde olduğu gibi, her şeyin üst akıl, üst amaç doğrultusunda araçsallaştırılmasıdır.

İdea(1) Devlet’te gençlerin yetiştirilmesinde müziğin ardından beden eğitimi gelmelidir. Bu eğitim çocukluktan başlayıp ömür boyu devam etmelidir. Fakat beden eğitimi kafa eğitimiyle kıyaslandığında ancak ikincil bir konumdadır. Beden eğitiminde dikkat edilecek husus sarhoşluktan sakınmak ve sağlık açısından yararlı yiyecekleri tüketmektir (403c-404d). Devlet’te beden eğitimi kadar bedene bakacak hekimler ve yaratılışa bakacak yargıçlar da önemlidir. Bunlar yalnızca bedenleri ve yaratılışları iyi olanlarla ilgilenecek, kötü olanları ise ölüme terk edecektir (409e).

Burada bedene yönelik tutum ve ona verilen önem bedene verilen değerin değil, Devlet'e verilen değerin göstergesidir. Platon bedene "öjenik" (**eu-geneia**) bir politikayla yaklaşır; yalnızca, Devlet için yararlı olan "iyi doğumlu" (**eu-genes**) bedenlerle ilgilenir. Fakat bedenin "iyi" doğumunun ruhun "iyi" yaradılışıyla birleşmesi gerekir.

Gençlerin eğitiminde ne tek başına müzik ne de tek başına beden eğitimi yeterlidir. Tek başına müzik eğitimi alanlar yumuşaklığa ve gevşekliğe, tek başına beden eğitimi alanlarsa sertliğe ve kabalığa düşmektedir. En doğrusu her iki eğitimi ölçülü biçimde uzlaştırmaktır. Bu şekilde eğitilen birisi hem akıllı hem de cesur olur (410c-412d).

Ölçülülük, cesaret, bilgelik ve adalet şu ana kadar çıkarsanması mümkün olan ve Platon'un daha sonra açıkça zikredeceği, Devlet'i oluşturacak değerlerdir. Dolayısıyla Platon koruyucuların alacağı eğitimin niteliğinden söz ederken dört değeri bir araya getirmektedir: Akıl (bilgelik) ve cesaretin ölçülülükle birleşmesi dördüncü değer olan adaleti meydana getirir. Çünkü ilk üç değer doğru bir biçimde tatbik edilmesiyle (yaradılışa uygun eğitim) herkes "doğasına uygun" mesleği icra etmeye yönelecektir.

Platon başta yaptığı adalet tanımını yani "herkesin yaradılışına uygun tek bir iş görmesini" siyasal toplumun tümüne kabul ettirmek için liderlerin de yurttaşların da inandırılması gereken bir "yalan"dan (mitos) söz eder. Bu "yalan"a göre, Devlet'te doğan herkes bütün eşyalarıyla birlikte yerin altında yetişmiştir. Toprak ana, onları iyice büyüttükten sonra yeryüzüne çıkartmıştır. Bu nedenle o toprağı düşman saldırılarından korumak, aynı topraktan doğmakla kardeş olan tüm yurttaş ve liderlerin vazifesidir. Topraktan doğan herkes birbirinin kardeşi olsa da, Tanrı onlardan önder yarattıklarının mayasına altın, yardımcı olarak yarattıklarının mayasına gümüş, çiftçi ve işçi olarak yarattıklarının mayasına demir ve tunç katmıştır. Aralarında hamur birliği olduğu için, kişi hangi mayaya sahipse çocuğı da ona benzeyecektir. Ancak bu arada, bazen altından gümüş, gümüşten de altın doğduğu olur. Bu nedenle Tanrı, lidere doğan çocukları gözetmelerini, içlerine hangi madenin katılmış olduğunu dikkatle incelemelerini buyurmuştur. Kendi çocuklarının mayasında tunç ve demir varsa onları hiç acımadan, mayalarına uygun olarak çiftçi

ya da işçi yapacaktır. Çiftçi ve işçi çocukları arasından mayalarında altın ve gümüş olanlar bulunursa onlardan bazılarını liderliğe, bazılarını da koruyuculuğa atayacaktır çünkü mayasında demir ya da tunç bulunanların liderlik edeceği gün **polis**in yok olacağı Tanrı tarafından buyrulmuştur (414c-415c).

Burada mezkûr yalan Platon'un daha önce Devlet'i yönetenler için, Devlet'in çıkarı söz konusu olduğunda kısıtlı olarak izin verdiği yalanlardandır. Lakin liderlerin de (muhtemelen eğitimin bir parçası olarak) bu yalana inandırılacak olması yalanı "hakikat" kılmayı amaçlayan "totaliter" bir yaklaşımdır. Platon'un adalet anlayışının somutlaşmış hali olan bu yalan Devlet'in kuruluş ilkesinin yalan üzerine bina edildiğinin de itirafıdır. Platon, ayrıca, inandırıcı olması için onu Tanrı buyruğu olarak ibraz etmektedir.

Platon koruyucuların yaşam tarzlarının kanunla düzenlenmesi gerektiğini söyler. Bu yaşam tarzına göre, koruyucular kesin bir zorunluluk olmadığı sürece, hiçbir mal mülk edinmemelidir. Yaşadıkları ve yiyeceklerini sakladıkları yer herkese açık olmalıdır. Yiyecekleri ölçülü ve kendilerine uygun cinsten olmalıdır. Yemeklerini birlikte yemeli ve birlikte yaşamalıdır. Altın, gümüş gibi değerli eşyalarda gözleri olmamalıdır. Çünkü gözlerini bu tarz maddî şeylere dikerlerse devleti yıkıma sürüklemiş olurlar (416d-417b). Özellikle koruyucu sınıfın süreceği bu ölçülü yaşam tarzı tüm yurttaşların mutluluğu için geçerlidir (420b).

Platon daha önce özel mülkiyet karışıklığı ve ölçülülük olarak tarif ettiği yaşam tarzını artık açık bir ilkeye bağlar: ortaklaşacılık. Ortaklaşacılığın sağladığı tasarruf ölçülülük, ölçülülüğün getirisi mutluluktur (**eudaimonia**). Mamafih Platon mutluluğu, daha genel anlamda, Devlet'in bekası ve onu (Devlet'in bekasını) sağlayacak adaletle özdeş görmektedir. Bu durumda Platon'un mutluluktan (ya da iyi yaşam) kastettiği şey "çarkın dişlisi" olmaktır. Zira Platoncu adalet bunu gerektirir.

Devlet içinde koruyucuların gözececeği üç önemli konu vardır: zenginlik-yoksulluk, devletin büyüklüğü ve eğitim-öğretim. Hem zenginlik hem de yoksulluk bir devlet için son derece tehlikelidir. Çünkü biri, insanı tembelliğe, zevke ve **değişme** isteğine; diğeri ise değişme isteğinin yanı sıra küçülmeye ve işleri tavsamaya sürükler. Dolayısıyla her ikisinden de uzak durulmalıdır. Devlet'in

büyükluğu konusuna gelince; Devlet, bütünlüğünü kaybetmeyecek şekilde genişlemeli ancak genişleme Devlet'in birliğini, bütünlüğünü tehdit ettiği noktada durdurulmalıdır. Eğitim ve öğretim konusu ise bunlar arasında en önemlisidir. Çünkü yurttaşların kafası iyi bir eğitimle aydınlanmışsa bütün bu meseleleri kendi başlarına çözeceklerdir. Bu nedenle Devlet'in koruyucuları eğitimin bozulmaması konusunda özel bir dikkat göstermelidir (421e-424b).

Burada sözü edilen ilk iki konuda gözetilen ilke ölçülülüktür. Platon Devlet'i yıkıma sürükleyecek maddî refah ve genişleme konularında ifrata da tefrite de karşı durmaktadır. Üçüncü konu olan eğitim ise yurttaşların bu durumu kendiliğinden kavramalarını temin edecek bir endoktrinasyon programı olduğundan gözetilmesi gereken en önemli konudur.

Platon **idea(l)** Devlet'in dört değerinden söz eder: bilgelik, cesaret, ölçülülük ve adalet. Devlet'te hâkim olacak bilgelik (bilgi) türü koruyuculuk bilgisidir. Koruyucular Devlet'te son derece küçük bir azınlığı oluşturduğu için Devlet'in, "öz"üne uygun olarak kurulması bu küçük azınlığın bilgisine bağlıdır. Cesaret "korkulacak ve korkulmayacak şeyler üstüne, kanunlara uygun olarak, beslenen inancın sarsılmazlığıdır." Ancak bu inanç eğitimden gelmezse, yani bir hayvan ya da kölenin inancı olursa, ona cesaret denilmez. Ölçülülük, isteklere, tutkulara getirilen bir sınırlama, bir çeşit dizgindir. Bu, ruhun iyi yanının kötü yanını buyruğu altına almasıdır. Bu iki yan Devlet'te de görülür. İyi yaradılışla iyi bir eğitimi birleştirmiş küçük bir azınlık, akıl ve düşünce yoluyla ölçülü olmayı başarırken, tutku ve arzularını dizginleyemeyen çoğunluk ölçülü olmaktan uzaktır. Onlara düşen, bu küçük azınlıktaki akla boyun eğmektir. Böylece ölçülülük toplumun tümüne yayılmış olur. Bu açıdan ölçülülük, bilgelik ve cesarettten farklı olarak toplumsal sınıflar arasında bir ahenk, bir uzlaşmadır. Değerlerden sonuncusu olan adalet, Devlet'te herkese yaradılışına (mayasına) uygun olarak verilen (tek) görevin yerine getirilmesidir. Başka bir ifadeyle ilk üç değer (bilgelik, cesaret, ölçülülük) uygun biçimde ifa edilmesidir. Bu üç değere karşılık gelen üç sınıf birbirinin işine karışır ya da kendi işinden başka bir iş yapmaya kalkarsa (adaletsizlik) bu durum Devlet'in yıkılmasına neden olacaktır (427e-434c).

Platon burada hem Devlet'in değerlerini tanımlarını yaparak açıklar hem de bunlar arasındaki ilişkiden açıkça söz eder. Ayrıca insan-devlet benzerliğine dair "organizmacı" bir yaklaşım da geliştirir. Fakat bunu bedeni değil ruhu vurgulayarak yapar. Buna göre, yönetici ve koruyucu sınıf akıl ve cesareti, bunlardan yoksun olan yönetilen çoğunluk ise ölçölülüğü temsil etmektedir. Ancak Platon diğer taraftan ölçölülüğü hem yöneten hem de yönetilen sınıfta bulunan bir erdem olarak tanımlar. Bu, bir çelişki değildir çünkü aynı durumun adalet için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Tıpkı ölçölülükte olduğu gibi adalette de çoğunluğa düşen, azınlığa boyun eğmektir. Bu açıdan azınlık, ölçölülük ve adalete de aktif biçimde, aklın (bilgelik) bir ürünü olarak sahipken, çoğunluk akla (yönetici azınlığa) boyun eğerek pasif biçimde sahip olur. Bu durumda çoğunluğın boyun eğmek dışında bir erdem ya da değere sahip olduğunu söylemek zordur. Aslında bu tasarı Platon'un, demokratik polis düzenini tersine çevirmesidir. Platon fazla eşitlikçi ve özgürlükçü ve bu nedenle de ahlâk düşkünü gördüğü demokratik düzeni (557a-558c) eşitlik ve özgürlükten yoksun "totaliter" bir tasavvur aracılığıyla tersine çevirir. Ayrıca bu, **filozofun** (Sokrates-Platon) onu (Sokrates) kurban eden çoğunluktan intikamıdır.

Platon'a göre, **idea(l)** Devlet'te kadınlar erkeklerle aynı işleri yapacaklar, bunun için de aynı eğitimi alacaklardır. Çünkü "yaradılıştan her iki cinste de aynı güçler vardır." Kadın da erkekle aynı işleri yapabilir. Demek ki kadının yaradılışı da tıpkı erkeğinki gibi koruyuculuğa uygundur. "Yalnız bu yaradılış kadında zayıf, erkekte kuvvetlidir." Bu nedenle kadınlara erkeklerden daha kolay işler verilecektir (451d-457c).

Platon'un eşitlik karşıtı, katı hiyerarşik toplum tasarımı ve Atina toplumunun mevcut yapısıyla da uyuşan cinsiyetçiliği düşünöldüğünde onun kadın ve erkeğin eğitime ve aynı işi yapmalarına ilişkin "eşitlikçi" tutumu çelişkili görünebilir. Fakat Platon, Devlet'in çıkarı söz konusu olduğunda, "cevherler yalanı"nda göröldüğü gibi, yalanı dahi meşru görebilmektedir. Aynı durum burada da söz konusudur. Ancak bu konuyla ilgili değerlendirme daha sonra yapılacaktır.

Platon (Sokrates) bundan sonra koruyucu sınıf (erkekleri) içinde kadın ve çocukların ortaklığından söz eder. Koruyucuların (koruyucu erkeklerin) kadınları hepsinin arasında ortak olacak, erkeklerle bir arada oturacaktır. Aynı şekilde

çocuklar da ortak olacak; baba oğlunu, oğul babasını bilmeyecektir. Kadınlar ve erkekler arasından birbirine en uygun olanlar bir araya getirilecek; evleri, sofraları ortak olacak, kimse tek başına bir şeye sahip olmadığı için hepsi bir arada yaşayacak, jimnastik eğitimlerine birlikte katılacaklardır. Tabiatın mutlak zoruyla da ister istemez çiftleşeceklerdir. Çiftleşmeler kadın ve erkeğin isteğine bırakılmayacak, topluluğun yararına göre gerçekleşecektir. Bu doğrultuda, en iyilerin en fazla, en kötülerin de en az çiftleşmeleri temin edilmelidir. Ayrıca “sürünün cinsini” bozmamak için yalnızca en iyilerin çocukları büyütülmelidir. Evliliklerin sayısına da devlet adamları karar verecek; bu sayı hastalıklara, savaşırlara ve sair olaylara göre azalıp çoğalacaktır. Devlet, toplumun azalmasını da çoğalmasını da kontrol edecektir. Bunun yanında savaşta ve başka işlerde yararlılık gösterenler (erkekler) ödüllendirilmeli; kadınlarla en çok birlikte olma hakkı onlara tanınmalıdır. Bu, onlardan mümkün olduğunca fazla döl almak için de iyi bir fırsattır. Doğan çocuklar ise kadınların da erkeklerin de bulunduğu özel bir kurula bırakılmalıdır. Bu kurul, en mümtaz yurttaşların çocuklarını bir yuvaya yerleştirecek, onları **polis**in belli bir semtinde ikamet edecek bakıcı kadınlara emanet edecektir. Seçkin olmayan yurttaşların ve daha başka kişilerin doğuştan bir eksikliği olan çocukları gözden uzak bir yere terk edilecektir. Bu kurul aynı zamanda çocukların beslenme işini de üstlenecektir. Memeleri süt dolu anneler çocukları emzirmeleri için yuvaya getirilecek ve bunların kendi çocuklarını tanınamaları temin edilecektir. Çocukların kendi annelerinin sütü yoksa başka kadınlar bulunmalıdır. Çocukların bakımını ise kadın ve erkek bakıcılar üstlenmelidir (457e-460d).

Çocuklar genç yaştaki kadın ve erkeklerin çiftleşmesinden elde edilmelidir. Bu yaş, kadınlarda yirmi ile kırk arası, erkeklerde ise azgınlık çağını geçtikten sonra elli beş yaşına kadardır. Eğer bir kimse bu yaş aralıkları dışında çocuk sahibi olursa dine ve devlete karşı suç işlemiş sayılacaktır. Evlilik dışı yani Devlet’in onayının alınmadığı evliliklerden doğan çocuklar “piç” sayılacaktır. Bunun dışında Devlet’e çocuk verme çağı geçenler, kardeşleri, kızları, oğulları, anneleri, babaları, torunları, büyük anne ve babaları dışında herkesle birleşmekte serbest olacaktır. Ancak bu ilişkilerde çocuk yapmamak için gerekli önlemleri alacaklardır. Almazlarsa doğan çocuğa Devlet bakmayacaktır (460e-461d).

Bu oldukça ayrıntılı düzenlemeyle birlikte kadın ve çocukların dâhil edildiği ortaklaşacılığa eklenmiş geniş bir “öjeni” (**eugeneia**) programından söz etmek mümkündür. Kadın ve çocukların birlikte ortak mülkiyete dâhil edilmesi ailenin ve ailenin bir parçası kabul edildiği özel mülkiyetin reddini açık biçimde ilan ettiği gibi, Platon’un eğitim ve çalışma konusundaki kadın ve erkeğin eşitliğinin sözde ve araçsal olduğunu da ortaya koyar. Platon’un evlilik, çocuk yetiştirme, nüfus gibi konuları ayrıntılı olarak düzenlemesinin nedeni bunların Devlet’in bekasını tayin edecek, daha doğrusu öncelikle Devlet’i meydana getirecek unsurlar olmasıdır. Özel mülkiyetin varlığı durumunda aileyi oluşturan bu unsurlar ortak mülkiyete dönüştürülmekle kamusal politikanın temel sorunsalını meydana getirmektedir. Bu durumda, istenen zamanda evlenip istenen sayıda çocuk yapmak ve çocukları usulüne uygun yetiştirmek, tıpkı Devlet’i korumak gibi, yurttaşlar için kolektif bir görev ittihaz edilmektedir. Zira bireysel açıdan “çocuk sahibi olmak” diye bir şeyden söz etmek mümkün değildir; çocuklar anonimdir; Devlet’in ortak malıdır; ortaklaşacılığın ürünüdür. Keza kimse kendi çocuğunu tanımayacağı için çocuk yetiştirmek de bireysel bir potansiyelin gerçekleştirilmesine işaret etmez. Evlilik de bu durumda cinsel ve duygusal bir birliktelik değil, Devlet’e çocuk vermeye hizmet eden mekanik bir eylemdir. Ayrıca tüm bunlar yasal ya da teamülî olarak sıkı bir biçimde korunup denetleneceği, ihlaller doğrudan ya da dolaylı (Devlet’in onay vermediği durumlarda yapılan çocuklara bakmaması gibi) olarak cezalandırılacağı için bu sistemin dışına çıkmak da mümkün olmayacaktır.

Platon ortaklık düzeninin Devlet için en iyi düzen olduğunu söyler. Bu düzende yurttaşlar aynı şeylere “benim”, “benim değil” diyeceklerdir. Böyle bir Devlet tek bir insan gibi olacaktır; yaralı bir parmağın verdiği acı nasıl bütün bedeni etkisi altına alıyorsa, bir Devlet de yurttaşlarının başına gelen ufak sorunu dahi kendi başına gelmiş sayacaktır (462c-e). Bu Devlet’te yurttaşların “çıkarları bir, amaçları bir, duyguları mümkün olduğu kadar bir olacak”, böylece devletin parçalanmasının önüne geçilmiş olacaktır. “Bedenlerinden başka her şeyleri ortak olunca” para, çocuk akraba yüzünden doğan kavgalar, birbirini suçlamalar, mahkemeye düşmeler de sona erecektir. Anlaşmazlık durumlarında ise söz hakkı yaşlıların olacak, gençler buyruğu ve cezayı yaşlılardan bekleyeceklerdir. Gençler yaşlılara saygı ve korkuyla

yaklaşarak onlara zarar vermekten imtina edecektir. Dahası, böyle bir düzende yoksullar zenginlere dalkavukluk yapmayacak, çocuk yetiştirmenin getirdiği sorunlar ortadan kalkacak; adamları, hizmetkârları olması için kimse para biriktirmeye, borçlanmaya çalışmayacaktır (464d-465d).

Burada ortaklaşacılık düzeninin doğrudan organizmacı ya da “korporatist” yapıya eşitlendiği görülmektedir. Platon’a göre yurttaşların, farklı işlevlere sahip olan ancak bu işlevlerini uyumlu biçimde bir araya gelip tek bir beden oluşturduklarında yerine getiren uzuvlara yani bir bütün olarak insanın organik toplamına benzemesi durumunda, siyasal topluma ilişkin tüm sorunlar da kendiliğinden çözülecektir. Platon’un mezkûr varsayımında ortaklaşacılığın özel mülkiyetin yarattığı eşitsizlikten değil, atomize bireycilik ve (bedensel) hazcılıktan kaynaklandığı ayandır. Ortaklaşacılık doğrultusunda tesis edilen sözde eşitlik, mutlak hiyerarşi ve eşitsizlik vazeden (Platoncu) adalete, adalet de “mutlak hakikat”e hizmet etmektedir. Platon siyasal bedene (devlet) zarar veren ve onun yıkımına yol açan şeyin kaynağını uzuvların işlevsel uyumsuzluğunda ve bağımsız hareket etmesinde görmektedir. Bunun çözümü ise uzuvların işlevsel birlikteliğini ve uyumunu sağlayarak tek bir amaç doğrultusunda çalışmalarını temin etmektir. Fakat bu durumda ortaya çıkan şey, kendisi de bir amaçsallığa tabi olarak araçsallaşmış beynin verdiği komutları yerine getirerek araçsallaşan mekanik bir yapıdır. Dolayısıyla Platon’un Devlet’i kendi varlığı için her şeyi araçsallaştıran bir makineye benzemektedir.

Platon’a göre, devletlerin içine düştükleri sorunlardan kurtulması ve **idea(l)** Devlet’in kurulması, şu anki devletlerde kral ya da önder denilenler filozof ya da filozoflar kral olmadıkça yani devlet gücüyle akıl gücü birleşmedikçe ve herkesin kendi yapacağı iş kesin bir kanunla tayin edilmedikçe mümkün değildir (473d-e). Platon bundan sonra filozofun kim olduğunu tanımlar. Buna göre, iyiyi kötüden ayırabilen, bütün bilimleri öğrenmeye hazır, bilgi-sever kimse filozoftur (475c). Filozof güzelin kendini/“öz”ünü (**ideasını**) görmekle onun biçimine ya da çeşitli görünümlerine hayran olan kişilerden ayrılır (476b-c). Bu nedenle filozofun düşüncesi bilgi (**episteme**), görünüşle yetineninki (**filodoks**) ise sanıdır (476d). Filozof yaradılışlı kimseler gösterişten, zenginlik arayışından, açgözlülüktен uzaktır.

Onlar zevklerini bedende değil ruhta arar; Tanrı ve insan işlerini bütünüyle kavramaya çalıştığı için ruhunda aşağılık taraf barındırmaz. Düşüncesini yükseklerle çıkarıp bütün varlıkları seyrettiği içinse hiçbir şeyden korkmaz (485d-486b).

Platon'un filozof tanımı Devlet'in tabi olacağı ve Devlet'i şekillendirecek üst aklın tasviridir. Filozof, **idea**(l)i yani mükemmel olanı temsil eder; o, "mutlak hakikat"ın bedenleşmiş (vücut bulmuş) ruhu, ruhlaşmış (bedenden arınmış) bedenidir. Filozof, bedeni temsil eden çoğunluk karşısında ruhu temsil eden azınlıktır. Filozof-filodoks karşıtlığı bu ontolojinin epistemolojisidir. Buradaki filodoks yalnızca küçük bir entelektüel gruba ifade etmez, çoğunluğun entelektüel temsilini de ifade eder –ki temsil edenler, Platon'un bakış açısına göre, Sofistler, Homeros ve Hesiodos gibi şairler ile Doğa Filozoflarının çoğunluğudur.

Platon, insanı gerçek varlığa götürecek bilimin hesap ve aritmetik olduğunu söyler. Bu bilimler hem savaşçılar hem de filozoflar için gereklidir. Savaşçı, ordusunu düzenlemek için bu bilimlere başvururken filozof "öz" varlığa yükselmek için ona başvurur. Ancak Platon bu iki işlevi yani savaşçılık ve felsefeyi koruyucu sınıfta birleştirir. Bu nedenle koruyucu sınıfın, her iki işlev için de, bu bilimleri öğrenmesi gerekir. Fakat bu bilimler tüccarların, satıcıların onu kullandığı şekliyle yani alım-satımda sağladığı işlevlerle değil salt bilim (**episteme**) yani düşünce (**idea**) olarak öğrenilmelidir (525a-523b). Platon bu bilimlere geometriyi de ekler. Geometri; orduyu konuşlandırmada, kaleleri ele geçirmede, çatışmalarda, yürüyüşlerde, orduyu düzene sokmada, kısacası savaşla ilgili birçok işte komutana ustalık kazandırır. Geometriden de kasıt, hesap ve aritmetikte olduğu gibi varlığın "öz"ünü (**ideasını**) bilmektir (526c-527b). Geometriden sonra, Devlet'te öğretilecek dördüncü bilim astronomidir (528e). Astronomiden de kasıt, hesap, aritmetik ve geometride olduğu gibi bu bilimlerin görünüşle yani sanılarla ilgilenen yönü değil ruhun kavrayan yönüdür. Dolayısıyla astronomi gökte olup bitenler üzerinde durmayacak, ruhun kavrayan yönünü (salt akıl) geliştirmek için kullanılacaktır (530b). Son olarak tüm bu bilimlerin en üstünde diyalektik yer alır. O, hem bir bilim hem de metottur. Geometri, aritmetik gibi bilimler gerçek varlığın yalnızca bir yanını yakalar, varsayımlara dayanır; ilkeye ulaşamaz; oysa diyalektik metot varsayımları birer birer atarak ilkenin kendisine yükselir; "İyi"nin "öz"üne varır (532a-534e).

Platon bizim bugün kullandığımız felsefe, filozof, adalet, akademi gibi terimleri bizden farklı anlamlarda ve işlevlerde kullanmaktaydı. Yukarıda buna geometri, aritmetik, diyalektik, astronomi gibi kavram, metot ve bilimlerin de eklendiğini görmekteyiz. Fakat onun bu terimleri yaşadığı dönemdekinden de farklı biçimde kullandığı görülmektedir. Bu kullanımın niteliği onlara yüklenen metafizik, mistik “mutlak hakikatçi” anlamlardır. Bu kullanımın Platon’u halktan, Sofistlerden ve daha önce ismi zikredilen diğer düşünürlerden ayırdığı ve Platon’un da bir yönüyle bunu amaçladığı açıktır. Platon’un **idea(l)** düzeninde bilimleri **idea(l)** yani **ideaya** uygun biçimleriyle kavrayan azınlık (filozof-kral ve koruyucular) aklın ve ruhun bedeni yönetmesi, onun itici gücü, **arkhesi** olması gibi toplumu yönetme yani siyaset hakkına sahip olacaktır.

Bu bilimlerin öğrenimine gelince, diyalektik hariç diğer bilimlerin eğitimi daha çocuk yaşta başlamalı ancak eğitim zora dayanmamalı, tersine, bir oyun gibi öğretilmelidir. Çocuklar, beden eğitimini bıraktıkları yaşta at üstünde savaş alanlarına götürülmeli, bütün olan biteni görmeleri sağlanmalı ve aralarından en cesur ve atik olanları bir kenara ayrılmalıdır. Böylece onların yaradılışlarının neye elverişli olduğu daha iyi anlaşılabilir. Bundan sonra yirmi yaşına girmiş gençler arasında bir seçme yapılacaktır. Seçilenler diğerlerinden üstün tutulacak ve onlara çocukken karışık sırayla verilen bilgiler artık düzenli bir sırayla verilecektir. Bunlar arasında geniş bir kavrayışa yükselenlerin diyalektikçi olabileceği kabul edilecek ve bu kişiler otuz yaşına varan seçkinler arasından ayrılıp bir kenara konulacaktır. Bu kişiler birer birer diyalektikte sınanacaktır. Hangilerinin göz, kulak ve diğer duyuların yardımını olmadan, salt akıl gücüyle “varlığın ta kendisine” yükselebileceği tetkik edilecektir (536e-537d).

Diyalektik sınama beş yıl sürecek, ardından on beş yıl boyunca bu kişiler “mağara”ya³⁶ indirilecek, orada gençlere özgü bütün görevleri yerine getireceklerdir. Bu süreç aynı zamanda son bir sınamadır. Elli yaşına varıp da bütün işlerde, her türlü bilimde diğerlerini geçenler varılacak son noktaya itilecektir. Ruhlarının gözü açılıp gerçek varlığın ta kendisini, “İyi”yi, görmeleri sağlanacaktır. “İyi”yi gördükten sonra toplumu ve kendilerini ona göre düzene sokacaklardır. Ömürlerinin kalan kısmını

³⁶ Platon burada “mağara alegorisi”ne atıfta bulunmaktadır.

felsefeyle geçirecekler, politika belalarına göğüs gereceklerdir. Son olarak da kendilerinin yerine geçecek koruyucuları yetiştirecek ve nihayet “Mutlular Ülkesi”ne göç edeceklerdir (539d-540b).

Bu iki pasajda eğitimin akli “aydınlatmaktan” çok, “yaradılış”ı ortaya çıkaran bir sınama-ayıklama-tasnif programı olarak tasarlandığı görülmektedir. Bu program “mağara alegorisi”nde tasvir edilen “mutlak hakikat” hiyerarşisine uygun bir seyir izler. Platon’un çocukluktan başlattığı eğitim sürecinde ilgisi esas olarak diyalektik kavrayışa elverişli bir yaradılışa sahip olanlara yöneliktir. Bu kişilerin tespit ve ayıklanmasında diyalektiğin hem Platoncu bir bilim (**episteme**) hem de Sokratik bir metot (**elenkhos-maieutike**) olarak birleştirilmesi söz konusudur. Diyalektik sınama (metot) filozof mayasına sahip olanlar için “mağara”dan çıkışın anahtarı olduğu gibi diyalektik bilimin nihaî noktası olan “İyi”ye yani Devlet’i “mutlak hakikat”e götürecek en yüksek bilgiye (Tanrı bilgisi) ulaşmanın da yoludur. Platon bunu “diyalektik yürüyüşü” olarak tanımlar (532b).

İdea(l) Devlet’in genel değerlendirmesine Popper’in, Platon’un Devlet’ine ilişkin “totaliter” nitelemesinden³⁷ başlamak yerinde olabilir. Popper **idea**(l) Devlet’in totaliterliğini Platon’un adalet anlayışına bağlar. Popper’e göre, çoğu insan, özellikle de insanîyetçi bir bakışa sahip olanların adaletten anladığı şey, yurttaşların yasa önünde eşit muamele görmesi, özgürlüğe yönelik zorunlu kısıtlamaların tüm yurttaşlara eşit dağılımı, yurttaşların belirli yurttaşlara, gruplara veya sınıflara karşı lehte veya aleyhte bir ayırım gözetmemesi, mahkemelerin tarafsızlığı ve devlet üyeliğinin yurttaşlara sağlayacağı faydaların eşit taksimidir (Popper, 1989a: 95). Başka bir deyişle adalet bir anlamda yasal eşitliktir. Ancak Platon “adalet”ten bunu anlamamaktadır. Platon “adalet”ten buna benzer bir anlam çıkarsaydı onun (Popper’in) Platon’u “totaliter” olarak nitelemesi de anlamsız olacaktı ve Platon’un siyasetinin insanîyetçi bir temele dayandığını söyleyenler de haklı olacaktı. Oysa Platon’un kullanımı tamamen farklıydı. O, “adil” sözünü “en iyi devletin çıkarına uygun” anlamında kullanmıştı. Bu çıkar, katı bir sınıf bölünmesi ve

³⁷ Belirtmek gerekir ki, gerek bundan önce, gerek burada, gerekse bundan sonra Popper’in Platon eleştirisiyle ilgili analiz, atıf ve yorumlar onun yapıt ve yaklaşımının bütünlüklü bir değerlendirmesini amaçlamamaktadır. Böyle bir girişim bu çalışmanın kapsamını aşacaktır. Burada Popper’in yapıtında yalnızca bu çalışma açısından doğrudan ilgili bazı noktalar incelenmektedir. Daha ayrıntılı bir inceleme için bkz. Demirdöven, 1991; Boyacı Gülenç, 2013: 248-83; Klosko, 1996.

yönetimi aracılığıyla bütün değişimi durdurmaktır. Platon bunun için adalet ideasını devlette aramakta, ulaştığı sonucu ise bireye uygulamaktadır (1989a: 95).

Popper, insaniyetçi ahlâkın eşitlikçi ve bireyci bir adalet yorumu getirdiğini, oysa Platon'un totaliter ahlâkının ortaklaşacı ve kabileci bir adalet anlayışını benimsediğini söyler. Bu anlayış, kabilenin, grubun ya da devletin çıkarını her şeyin üstünde tutar. Bir kimsenin “bütün” içindeki yerini koruması bu anlayış açısından bir erdemdir. Bu erdemin herkeste ortak olması demek onun bütünün erdemi olması demektir. Devletin büyük bir saate benzeyen mekanizmasındaki dişli çarkları andıran bireyler kendi “doğalarına” uygun göreve seçilmiş ve o göreve uygun olan konumlarını korumayı erdem kabul etmişlerse adalet sağlanmış olur. Bu açıdan (totaliter ahlâk açısından) birey çarktan ahlâk da o çarkın bütüne uydurulmasını incelemekten başka bir şey değildir (1989a: 109-111).

Popper'in Platon'un Devlet'ini “totaliter” olarak nitelemesi, daha önce onun yapıtının bütünü için de belirtildiği gibi, ideolojik kaygılar içermekte ve (belki bunun etkisiyle) anakronizme düşmektedir. Platon'un Devlet'inin “totaliter” bir tasarım sunduğu doğrudur. Ancak Popper bunu 20. yüzyıldan geriye dönük bir hesaplama biçiminde yapmaktadır. Popper'in yaklaşımı Platon'dan beri var olan totaliterlik “fikrinin”, “açık toplum”-“kapalı toplum” kutuplaşmasında tarihsel gelişim ve sürekliliğini ele almak şeklindedir. Komünizm, faşizm, liberal demokrasi, hümanizm ise bu kutuplaşmanın açık ve zımnî kavramsal çerçevesidir. Zira Popper'in bireycilik-ortaklaşacılık karşıtlığı ve insaniyetçilik gibi kavramlarının arkasında bu kavramsal çerçeve vardır. Ayrıca Platon'un adalet anlayışını günümüzün “eşitlikçi” adalet kavramıyla karşılaştırması da buna işaret eder.

Platon'un Devlet tasavvurunun “totaliter” olarak tanımlanmasını mümkün kılan çok sayıda düşünsel unsur vardır. Fakat böyle bir benzetme yapmayı olanaklı kılan “ölçek” 20. yüzyıl totaliter rejimleri ve bu rejimlerin kuramsal-düşünsel arka planını oluşturan teoriler ve bu rejimlerin analizine ilişkin sonradan yapılan (Arendt'te olduğu gibi) sınıflandırmalardır. Aileyi, özel mülkiyeti ve böylelikle kamusal-özel alan ayrımını ortadan kaldırma ve onun yerine ortak mülkiyeti ikame etme girişim ve düşüncesi, bireyin ve her türlü bireyciliğin yadsınması, bireyin “çarkın dişlisi” haline getirilerek bütün içinde eritilmesi ve “bütün”ün faydası için

araştırılması, tüm toplumsal yaşamın eksiksiz denetimi vb. özellikler totaliter rejim ve ideolojilere ilişkin (komünizm, faşizm) çeşitli soyutlamalardır.³⁸ Popper'in de bunları dikkate aldığı açıktır. Gerçekten de bu soyutlamalarla Platon'un Devlet tasarımı arasında çokça benzerlik vardır: Platon Devlet'inde aileyi, özel mülkiyeti ortadan kaldırıp onun yerine ortak mülkiyeti koymayı amaçlamakta, bireyi ve bireyselliği yadsımakta, ortaklaşacılığı ve "bütün"ün faydasını ön plana çıkarmakta, bireyi çarkın dişlisi haline getirerek "bütün" içinde yok etmeyi amaçlamaktadır. Popper bu soyutlamaların yanında çoğunlukla faşist (İtalyan ve Nazi faşizmi) totalitarizme özgü olan korporatizme³⁹ ilişkin soyutlamalara da dayanarak Platon'un adalet anlayışını ve bu anlayış üzerine kurulan Devlet'ini totaliter olarak tanımlar. Bu soyutlamalar bir organizma gibi kabul edilen toplumda eşitsizliklerin meşrulaştırılması, bireyin toplumsal statü temelli bir hiyerarşide kendisine verilen hak ve ödevleri yerine getirdiği sürece önemli görülmesi, hiyerarşik sosyal yapı içinde uyum ve bu uyumu sağlayan dayanışma ve disiplinin ön plana çıkarılmasıdır (Öztan, 2013: 523). Popper korporatizmin bu özellikleriyle ("korporatizm" ifadesini kullanmadan) Platon'un organizmacı katı sınıf bölünmesi ve yönetimi ile bunlar arasındaki dayanışma ve disiplinin sağladığı ahenge işaret eder.

Popper'in Platon özelinde adalet ve totalitarizm kavramlarını ilişkilendirmesi, ideolojik kaygılarına ve anakronizmine rağmen oldukça dikkate değerdir. Popper modern totaliterlik ile Platon arasında kurduğu "benzerliği" (benzerliğin ötesine geçse de) Platon'u anlama girişimi olarak tanımlar. Popper'in ifadesine göre, bu girişim onun (Popper'in) "düşmanlığını" değiştirmese de totaliterlik anlayışını değiştirmiştir. Bu değişim "hem eski hem de yeni totaliter akımların" çok gerçek bir gereksinmeye cevap vermeye çalıştığıdır: mutluluk. Buna göre, Platon yurttaşların mutluluğunu yalnızca bir propaganda malzemesi olarak kullanmamakta onları mutsuz eden esas nedeni, toplumsal değişim ve ayrışmayı, ortadan kaldırarak onları yeniden mutluluğa kavuşturmak istemektedir (1989a: 165-66).

³⁸ Bu soyutlamalar komünizm-faşizm ayrımına değil her ikisinde ortak ve sadece birinde bulunan (ortak mülkiyet) unsurlara işaret eder.

³⁹ Korporatizmin "saf" halini faşizmle ve faşist rejimlerle özdeşleştirmek mümkündür. Ancak özellikle iki savaş arası dönemde, faşist olmayan sistemlerde de korporatist düşünce ve pratiklere rastlanır (Öztan, 2013: 518-20).

Popper'in revize edilmiş bu çıkarsaması da, haklılık payına rağmen, önceki çıkarımları gibi temel bir eksiklik taşımaktadır. Popper totalitarizmi daima ideolojik reflekslerle ele almaktadır. Bu durum onu, totalitarizmi daima bir rejim tipi olarak düşünmeye sürüklemektedir. Bu nedenle "totaliter" düşünme biçimini ya da hangi düşünme biçiminin "totaliter" olduğunu ele alırken onun rejimleşme kaygısını ön planda tutmaktadır. Bunun en açık ifadesi "açık toplum"- "kapalı toplum" şeklinde kurduğu karşıtlıktır. Örneğin, Popper bu karşıtlıkta tarihsiciliği –ki bu tanım da ideolojik reflekslerin kurbanı olmuştur– daima "kapalı toplum"a yani totaliter bir rejime varacağı düşüncesiyle ele almaktadır. Başka bir deyişle tarihsiciler "kapalı toplum" yani totaliter rejim savunucularıdır ve onu kurmayı amaçlamaktadırlar. Popper bu nedenle Platon'un "totalitarizmini" ve "totalitarizmi" düşünme biçimini esas olarak Devlet'le ve ona ait unsurlarla (filozof-kral, ütopyacılık, adalet, İdealar Kuramı) sınırlandırır.⁴⁰

Eğer 20. yüzyılla bir benzerliğe işaret edilecekse, pratiğe geçmediği için salt düşünselle sınırlı kalmak kaydıyla, Platon'un Devlet'ini "totaliter" olarak tanımlamak yanlış olmaz. 20. yüzyılda totaliter sistemlerin ortaya çıkışı bir anlamda mevcut demokratik düzenlerin yaşadığı krizlerin sonucuydu. Totaliter ideolojiler (komünizm, Nazizm, faşizm) ya da tasavvurlar bu krizlere çözüm bulma amacı taşıyordu. Ancak Arendt'in de belirttiği gibi ideolojileri totaliter kılan asıl unsur onların siyasal önemlerinin (ırk mücadelesi, sınıf mücadelesi) keşfedilmiş olmasıdır, yoksa tüm ideolojiler totaliter unsurlar taşımaktadır (Arendt, 2017: 300). Platon için de benzer bir durum söz konusudur. Platon **ideaların** siyasal işlevselliğinin farkındadır. Bu nedenle onu kuramlaştırırken bir taraftan da siyasallaştırır. "Kuram"ın Devlet'te yetkinlik kazanmasının nedeni de budur. Platon ona siyasal açıdan özel bir önem atfeder. Yine totaliter ideolojilerin bilimin kendi çıkarları için araçsal önemini keşfetmesi gibi, Platon da bilimin (**episteme**) siyasal açıdan araçsal önemini keşfeder. Ancak Platon'un bilimsel ilgisi düşünüldüğünde onu araçsala indirgemediğini tekrar hatırlatmak gerekir.

⁴⁰ Bu duruma düşmeyen yani "totalitarizmi" ve onun düşünme biçimini ideolojik reflekslerle ele almayan Arendt, bu tavrını Platon'a ilişkin analizlerinde de sürdürür.

Platon için “totaliterliğin” gerçek ifadesi onun düşünüş biçimi olan “mutlak hakikat”tır. Platon’un “totaliter” tasarısı 20. yüzyıl totaliter hareket ve ideolojilerinden farklı olarak kitle desteğine sahip değildir. Ayrıca Platon 20. yüzyıl totaliterliğinin bir aracı olan şiddeti reddeder. Bunun yanı sıra tasarısını yine 20. yüzyıl totaliter hareket ve ideolojilerinin bir özelliği olan materyalist unsurlara dayandırmaz. 20. yüzyılın totaliter kurguları her ne kadar yalana başvursa, hatta ona dayanabilse de onun öğelerini duyusal dünyadan seçer; onu ne gökten yeryüzüne indirir ne de yerden gökyüzüne çıkartır; bilakis onu daima yeryüzünde tutar. Oysa Platon’un “mutlak hakikat”i nesnel dünyaya değil, onun tamamen zihninde yarattığı yalanlara, **ideal**lara dayanır; Platon onu gökten yeryüzüne indirir. O, bir bütün olarak **filozofun** (Sokrates-Platon) kafasındaki bir kurgudur. Platon böylece “totaliter” tasavvurunu tümüyle metafizik, teolojik, dinsel bir anlatı üzerine kurar.

Demokratik **polis** ve **felsefe**⁴¹ arasındaki çatışma düşünüldüğünde Platon’un “totaliter” tasavvurunun aşağıdan yukarıya yani kitle desteğiyle gerçekleşmeyeceği açıktır. Platon bunu bildiği için **filozof** olma meziyetini yalnızca küçük bir azınlığa atfeder. Devlet’i yönetecek olan da bu küçük azınlıktır. Halk yani çoğunluk yalnızca boyun eğmesi ve yönetilmesi gereken bir “sürü”dür. Platon onlarla çok fazla ilgilenmez. Onun *Devlet*’teki asıl ilgisi yönetici sınıfa yani koruyuculara ve filozof-krallara yöneliktir. Çünkü “mutlak hakikat”e erişebilecek ve onu gökten yeryüzüne indirebilecek (“mağara alegorisi”) yalnız onlardır. Elbette burada sınıfsal bir yan da vardır. Koruyucular ve filozof-krallar halktan çıkamayacağına göre üst sınıflardan çıkmak zorundadır. “Cevherler mitosu”nda da görüldüğü gibi, çiftçiler ve işçilerin mayasında demir ve tunç, yönetici ve yardımcılarının mayasında altın ve gümüş vardır. Mayasında demir ve tunç olanların iktidara geleceği gün **Polis**’in yok olacağını Tanrı bildirmiştir. Ancak Platon bu noktada çok katı davranmaz. Yöneticilerin çocuklarının mayasında demir ve tunç, çiftçi ve işçilerin çocuklarının mayasında ise altın ve gümüş olabileceğini söyler. Bunun yaratacağı sorunları yani mayasında demir ve tunç olanların iktidara gelmesini ya da altın ve gümüş olanların gözden kaçırılmasını önlemek için yöneticiler dikkatli davranmalıdır.

⁴¹ Burada “felsefe”yi salt Platoncu ve Sokratesçi manada anlamak gerekir.

Platon'un "totaliter" tasavvurunda asıl mesele onun nasıl gerçekleşeceği. Bunun bidayetinden nihayetine kadar aşağıdan yukarı olamayacağı aşîkârdır. Bu nedenle yukarıdan aşağı gerçekleşmesi kaçınılmazdır. Zaten "tasavvur"un mahiyeti de bu yöndedir. "Tasavvur"un gerçekleşmesi için ilk adım elbette filozofun bir kez bile olsa kral ya da kralın filozof olmasıdır. **Kratos** (iktidar) **philosophos**un eline geçtiği anda zaten onun aklında somutlaşmış "mutlak hakikat"i uygulamak mümkün olacaktır. Fakat "hakikat"ın mutlak hâkimiyeti yani toplumsal-siyasal değişimi ezelî-ebedî surette durdurması ancak onun tafsilatlı ve teferruatlı olarak açığa çıkarılıp en sert araçlarla istikrarlı biçimde uygulanmasıyla mümkündür. Platon'un vazettiği "hakikat" düzeni bu nedenle sırf "hakikat" "öyle" olduğu (yani Platon ona inandığı) için değil öyle olması gerektiği için de "mutlak"tır. Daha açık bir ifadeyle, Platon'un, Popper'in deyişiyle, "katı sınıf bölünmesi ve yönetimi"ne dayalı adalet anlayışı, yalnızca, adalet **ideası** onu ihtiva ettiği için değil, o olmadan değişimi durdurmanın mümkün olmamasından dolayı da "öyle"dir. Platon'un özellikle koruyucuların yaşamına ve eğitimine ilişkin ayrıntılı izahlarda bulunması, katı sınıf bölünmesi ve yönetimine dayalı adalet tanımını sık sık tekrarlaması ve bunların kanunlaşmaları ya da gelenek haline gelmesi gerektiğini söylemesi tam da bu duruma işaret eder. Tüm toplumsal yaşamı ayrıntılı olarak düzenlemeden ve onları yasa ve âdet haline getirmeden "mutlak" istikrarı sağlamak mümkün değildir. Onlar bir kez gerçekten "norm" haline dönüştüğünde artık onu uygulamak ve sürekli kılmak daha kolay olacaktır. Aksi durumda ise istikrar her zaman tehlike altında olacaktır.

Bu durumun bir ifadesi de Devlet'in "korporatist" ve "öjenik" karakteridir. Korporatizm Latince vücut anlamına gelen **corpus** sözcüğünden türer. Korporatizmin ilham kaynağı toplumu biyolojik bir gerçeklik, bir organizma olarak gören, onun bireylerden ayrı olarak kendine özgü bir işleyiş biçimi olduğunu savunan organizmacı düşüncedir (Öztan, 2013: 522). Bu düşünceye göre bir organizmada nasıl her uzvun kendine has bir işlevi varsa ve bütünü uyumlu ve sağlıklı çalışması tüm parçaların (organlar) kendi işlevini yerine getirmesine bağlıysa aynı durum toplum-devlet için de söz konusudur. Toplum ve devlet içinde her birey, grup ya da sınıf kendi "doğasına" uygun olan işlevi yerine getirirse bütünü uyumu ve sağlığı da temin edilmiş olur. Aksi takdirde toplum ve devletin uyumu ve sağlığı

bozulur. Platon Batı siyasal düşüncesi içinde bu yaklaşımın kurucusudur. *Devlet* bütünüyle “organizmacı” bir tasavvurdur. Devlet ve toplumu birbirine eşitleyen bu yaklaşımında Platon, Devlet’i her yönüyle bir organizmaya (insan) benzetir. Filozof-kral beyin; koruyucular kollar-bacaklar ve yürek; işçi ve çiftçiler iştah, arzular ve midedir.⁴² Bu benzetmenin doğal sonucu ise (organizmaların işleyişi düşünüldüğünde) beynin ancak beyin, yüreğin ancak yürek, midenin ancak mide olarak işlev görebileceğidir. Aynı biçimde filozof ve koruyucular ancak yönetici, çiftçi ve işçiler ancak üretici olarak işlevini yerine getirmiş olur. Bunlar arasındaki uyumdan da sağlık ve istikrar doğar.

Platon’un başvurduğu bu benzetme Sokratik yöntemin etkisi düşünüldüğünde teknik açıdan yeni sayılmaz. Platon gençlik döneminden itibaren neredeyse her diyalogda düşüncelerini açıklamak için anlatımı basitleştirici örneklerle başvurur. Bu, Sokrates-Platon’un rasyonalist yanının da bir göstergesidir. Ancak “mutlak hakikatçi” adalet anlayışını meşrulaştırmak için oldukça “makul” ve “anlaşılır” görünen bu benzetme tıpkı “cevherler yalanı”nda ya da diyalogun sonundaki öte dünyacı mitosta olduğu gibi halkı kandırmak için bir araç olarak da düşünülmüş olabilir.

Devlet’in “öjenik” karakterine gelince, “öjenik” (İngilizce **eugenics**, Fransızca **eugénique**) terimi Antik Yunanca “soylu”, “iyi soydan gelen”, “iyi doğmuş” anlamlarında kullanılan **eu-genesten** (Liddell ve Scott, 1961: 708) gelir. Terimin “bilim” olarak modern kullanımı 19. yüzyılda Francis Galton tarafından geliştirilmiştir. Galton, toplum içinde daha iyi bir genetiğe sahip olanlara diğerlerine galip gelmeleri için daha fazla şans verilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Ayrıca öjenik “bilim”in nüfusun sağlık, zekâ ve ahlâkî karakter özelliklerinin iyileştirilmesini amaçlaması gerektiğini öne sürmüştür (Lynn, 2001: 4). Terimin “bilim” olarak en eski kullanımı ise Platon’a dayanmaktadır. Platon *Devlet*’te krallar, koruyucular ve üreticiler olmak üzere her üç sınıftan da “en iyilerin” seçilip yetiştirilmesi gerektiğini ileri sürer (2001: 3). Bunu hem koruyucu sınıf için öne sürdüğü ortaklaşacı yaşam

⁴² Platon bu benzetmeyi doğrudan bu şekilde yapmaz ancak metnin bütününe ve ayrıca 580c vd.’ye bakarak bunu çıkarmak mümkündür.

tarzını tasvir ederken bu sınıf üzerinden hem de “cevherler yalanı”nda tüm sınıflar için açıkça ifade eder.

Platon’un **idea(l)** Devlet’indeki sözde kadın-erkek eşitliğine gelince, öncelikle bu her açıdan araçsal bir eşitliktir. Devlet için esas olan onun varlığı, sağlığı, sürekliliği ve bütünlüğüdür. Dolayısıyla “devlet gemisini batıracak bir fırtına” olan yalanın (389d) Devlet’in yararına olduğunda yönetici sınıf için serbest olması gibi (389b) eşitlik de Devlet’in çıkarı söz konusu olduğunda Devlet’in kuruluş ilkelerine aykırı dahi olsa uygulanabilir. Ayrıca Platon yalnızca koruyucu sınıf kadın ve erkekleri için ortaklaşacı bir eşitlikten söz eder. Ancak daha da önemlisi bu, Platon için ikiyüzlü ve çelişkili bir eşitliktir. Öncelikle Devlet’in üzerine kurulduğu ortaklaşacılık ilkesinin konusu en başta kadın ve çocuklardır (449c-d). Yani kadınlar ortaklaşacılığın öznesi değil nesnesi, konusudur. Platon bunu savaşta ve başka işlerde başarı gösteren gençlere (erkekler) “kadınlarla herkesten daha çok yatma hakkı” tanırken açıkça ifade eder (460b). Dahası, Platon aynı anda hem kadın ve erkeğin eşitliğinden hem de “cinsiyetçi” reflekslerle, erkeğin kadına üstünlüğünden söz eder:

“Dikiş dikmekten, çörek pişirmekten, salça yapmaktan söz edip vaktimizi kaybetmeyelim. Kadınlar bu işleri iyi becerir, bunlarda kadınlarla yarışa girmek gülünç olur” (455d).

“Gerçi aşağı yukarı her işte erkek kadından üstündür, ama birçok kadınlar birçok işlerde, bazı erkekleri aşar” (455d).

“Demek ki, devletin yönetiminde kadının kadın olduğu için, erkeğin de erkek olduğu için daha iyi yapacağı iş yoktur. Yaradılıştan her iki cinsten de aynı güçler vardır. Kadın da erkek gibi bütün işleri görebilir. Ne var ki, kadın hiçbir işte erkek kadar olamaz” (455d-e).

“Demek ki, kadının yaradılışı da erkeğinki gibi devlet bekçiliğine elverişlidir. Yalnız bu yaradılış kadında zayıf, erkekte kuvvetlidir” (456b).⁴³

Devlet en genel anlamıyla bir “Tanrı Devleti”dir. Platon Tanrı’nın ve Tanrısal olan ruhun değişimden uzak ve ona dayanıklı olduğunun farkındadır (381a-b). Bu nedenle Devlet’i her anlamda Tanrısal olan üzerine kurar. En başta, Devlet’in

⁴³ Platon’un ‘kadın’a bakışı üzerine daha ayrıntılı bir analiz için bkz. Boyacı, 2014; Kocabaş Atılğan, 2013; Okin, 1992: 15-30; Saxonhouse, 1985: 37-62.

dayandığı en yüksek iyi, Platon’un Tanrı’ya muadil kıldığı “İyi **ideası**”dır. Daha sonra, Devlet’i yöneten filozof-kral âdeta Tanrısal olana (“İyi **ideası**”) nail olmuş ve onu iktidara taşımış bir peygamberdir. Filozof-kral onunla aynı yolda ilerleyen koruyucularla birlikte Tanrısal aklı Devlet düzeni haline getirerek “mutlak hakikat” tiranlığını kurar. Bu düzenin filozof-kral ve onun izinden gidenler için vaadi öteki dünyada “Mutlular Ülkesi”nde “mutlak hakikat”le özdeş bir yaşamdır. “Mutlak hakikat”ten bihaber, ahlâksız bir yaşam süren çoğunluk için ise cehennemdir:

“Kimi yeraltında bin yıl süren yolculuklarında çektikleri ve gördükleri işkenceleri ağlaya sızlaya anlatıyormuş, kimi göklerin tadına doyumaz nimetlerini, sonsuz güzelliklerini... İşlenen suçların, aldatılan insanların sayısı kaç olursa olsun kötüler bütün yaptıklarını teker teker ve on kat ödüyormuş. Cezaların her biri yüz yıl sürüyormuş, yani bir insan ömrü orada on katına çıkıyormuş. Birçok insanın kanına girenler, devletleri, orduları aldatıp köleliğe düşürenler, herhangi bir felakete yol açanlar, her suç için on kat ağır ceza çekiyorlarmış. İnsanlara iyilik etmiş, doğruluktan ayrılmamış olanların gördükleri karşılık da aynı ölçülerde artıyor, güzelleşiyormuş... Tanrılara, ana babaya saygı veya saygısızlığın, bıçakla adam öldürmenin karşılığıysa, demin söylediklerimi aşıyormuş” (615a-c).

Platon’un *Devlet*’in sonunda anlattığı mitostan yapılan bu alıntının “mutlak hakikat”e zaten vâkıf olan filozoflara hitap etmediği açıktır. Mitoslar filozof için felsefî hakikatin alegorik bir tasviridir. Bunun Platoncu karşılığı ise **ideanın** bir betimlemesi olmasıdır (Veyne, 1988: 65). Platon’un bu mitoslara inanıp inanmadığını kesin olarak söylemek zordur. Ancak bu ve buna benzer öte dünyacı, metafizik anlatılar İdealar Kuramının da temelini oluşturur. Platon’un mitlerin içeriği (unsurları) ve biçimi (tasvir şekli) arasında bir ayrıma gidip mitleri yalnızca bir tasvir olarak alıp, tıpkı “cevherler yalanı”nda olduğu gibi, yalan olduğunu bildiği ve hatta kendi uydurduğu bir araç olarak kullanmış olması mümkündür. Keza Platon’un Homerosçu ve Hesiodosçu mitlere inanmadığı bilinmektedir. Bunu *Devlet*’te de açıkça dile getirir. Mitler üzerinde açık olan şeyse onun yalnızca çoğunluğa hitap ettiği (Arendt, 2003: 181) ve onları “mutlak hakikat” düzenindeki aşağı konumlarına inandırmaya çalıştığıdır. Mitlerde bu açıdan dikkat çeken nokta öteki dünya vaadinde

cennetin (Mutlular Ülkesi) değil cehennem (Tartaros) ve cehennem korkusunun ön planda tutulmasıdır. Bunun nedeni cahil çoğunluk açısından cezanın ve ceza korkusunun ödülünden daha ikna edici olmasıdır. Fakat Platon *Yasalar*'da cehennem korkusunun da çoğunluk için caydırıcı olmadığını söyler (*Yasalar*, 881a).

Platon **idea(l)** Devlet'ini ve filozof-kral **idea(l)**ini salt bir tasarı olarak, teorik düzeyde tutmaz; onu pratiğe de geçirmeye çalışır. Bunun için ilki Sirakuza tiranı I. Dionysios, ikinci ve üçüncüsü ise (I. Dionysios'un ölümünden sonra) tiranın oğlu II. Dionysios üzerinden bu ideali gerçekleştirmek amacıyla toplam üç defa İtalya-Sicilya seyahati yapar.⁴⁴ Her üç girişim de I. Dionysios'un kayınbiraderi ve II. Dionysios'un amcası/dayısı Dion ve Platon arasındaki ilişkinin tiranlar (I. ve II. Dionysios) üzerinde yarattığı şüphe nedeniyle başarısızlıkla sonuçlanır. Platon'un Dion'la tanışması ilk seyahati sırasında gerçekleşir. O zaman genç olan Dion son derece zekidir. Platon'u diğer gençlerden farklı olarak dikkatle dinler ve sözlerini oldukça iyi anlar. Platon ona Devlet, filozof-kral ve felsefesine ilişkin diğer şeyler üzerine öğütler verir. Dion bu fikirleri zevk ve eğlenceden daha üstün tutup İtalya ve Sicilya'dakinden farklı olarak erdemli bir yaşam sürer. Platon, aynı zamanda son derece hırslı olan Dion'da filozof-kral **idea(l)**ine uygun bir kişilik görür. Platon'un Dion'la kurduğu ilişkinin (I.) Dionysios'u kuşkulandırması üzerine Dionysios Platon'un köle olarak satılmasını emreder. Aigina'ya köle olarak satılan Platon tesadüfen orada bulunan arkadaşı Kyreneli Annikeris'in, fidyesini ödeyip onu kurtarması üzerine yeniden Atina'ya döner (M.Ö. 387). Arkadaşları parayı derhal Annikeris'e geri gönderirler. Ancak Annikeris parayı kabul etmez. Bunun üzerine arkadaşları Platon'a, onunla aynı adı taşıyan okulunu kuracağı Akademeia'daki küçük bahçeyi satın alırlar. Platon ilk yolculuğundan 20 yıl sonra (M.Ö. 367) I. Dionysios'un ölüm haberini alır. Dion, (I.) Dionysios'un yerine geçen oğlu (II.) Dionysios'un felsefeye ilgi ve merakından ve bundan dolayı onu etkileyebileceklerinden söz eder. Filozof-kral **idea(l)**i için eline geçen bu fırsatı

⁴⁴ *Devlet*'in yazılma tarihinin M.Ö. 375-370'e tekabül ettiği kabul edilir. Bu tarihlendirme doğruysa Platon'un **idea(l)** Devlet'e ve filozof-kral **idea(l)**ine ilişkin fikirlerinin yapıtın kaleme alınmasından 12-17 yıl öncesine yani Sicilya'ya ilk ziyaretine (M.Ö. 387) dayandığı söylenebilir (Klosko, 2006a: 6). Bu durumda ilk ziyaret düşünsel bir tasarımın hayata geçirilme teşebbüsü ve sonraki süreç için bir temel pratik, ikinci ve üçüncü ziyaretler ise (M.Ö. 367 ve 361) yazılı bir tasarımın pratiğe geçirilme girişimi olarak okunabilir.

kaçırmak istemeyen Platon Dion'un daveti üzerine ikinci defa Sicilya'ya gider. Fakat bu girişim de başarısızlıkla sonuçlanır. Dionysios Dion'u iktidarı ele geçirmek istemekle suçlayıp sürgüne gönderir. Platon'u ise bir süre "esir tuttuktan" sonra gitmesine izin verir. Platon'un Sicilya'ya son seyahati ise M.Ö. 361'de gerçekleşir. Platon, Dionysios'a karşı, hâlâ sürgünde olan Dion'u desteklemeyi sürdürmektedir. Bu arada Dionysios Dion'un mallarına el koymuştur. Platon Dionysios'un Dion'a karşı olan tutumundan rahatsızdır. Ancak Platon'la Dionysios arasındaki tek anlaşmazlık bu değildir. Platon Dionysios'un felsefeyle eskisinden daha fazla ilgilendiği söylentileri üzerine yeniden Sicilya'ya gitmiştir. Fakat karşısında gördüğü Dionysios bilgisiyle kibirlenen ve başkalarının öğretilerini kendine mal eden bir kişidir. Platon Dionysios'la Dion konusundaki anlaşmazlığı da çözemeyince bir süre Dionysios'un denetiminde kaldıktan sonra Sicilya'dan ayrılmayı başarır. Böylece filozof-kral **idea(l)**i uğrunda son girişimi de boşa çıkmış olur (Diogenes Laertios, III 18-23; Platon, *Mektuplar*, 326b-352a).

Çalışmanın bu bölümünde (2. bölüm) yapılan analizler üzerinden gençlik ya da Sokratik dönemden geçiş ve olgunluk dönemine uzanan süreçte "mutlak hakikat" bağlamında "ikili idealizm" ele alınacak olursa, ilk olarak, Platon'un felsefî idealizmi, Sokrates'in (Sokratik dönem) öznel bilimciliğinden ya da subjektif idealizminden arındırdığı söylenebilir. Sokrates, Platon'u da oldukça etkileyen bilimsel/felsefî bir ilgiye sahip olmasına rağmen bu konuda oldukça "iyimser"di. Onun bu "iyimserliği", insanları **elenkhosa** dayalı ikna aracılığıyla "mutlak hakikat"e ulaştırabileceği inancına dayanıyordu. O, bu nedenle kuramsal bir formülasyona gerek duymuyordu. Dolayısıyla öğretisi şifahî münazaralardan ibaretti. "İyimser idealizminin" yanı sıra öte dünya inancı ve **daimoncu** insiyaklarla şekillenen ahlâkî idealizmi ise onu ölümü kabullenecek ve hatta küçümseyecek kadar iktidar bilincinin (reel politika) dışında tutuyordu. Platon ise Sokrates'ten daha geniş bir bilimsel/felsefî ilgiye sahipti; Sokrates yalnızca ahlâkî bir "mutlak hakikat"le ilgiliyken (ahlâkî tümeller) Platon muhtemelen Sokrates öncesi Herakleitosçu öğreniminin de etkisiyle bütüncül bir "mutlak hakikat" peşindeydi. Ya bu isteğin (bütüncül tasarı) ya da inancın (bilimsel inanç) etkisiyle "kuram"a yönelmişti. Ancak daha da önemlisi öznel (Sokrates'in ölümü) ve nesnel demokrasi krizinin etkisiyle

iktidar (**kratos**) bilincine sahipti. Bu nedenle hem “mutlak hakikat”i yani felsefeyi (Sokratik ve Platoncu anlamda) iktidara taşıyacak hem de –böylelikle– hocasını ölümsüzleştirecek bir yol izledi. Bunun için Sokratik “akıl oyunu” **elenkhosun** yanında **maieutikeyi** de aktif hale getirdi. Bu, Platon’un Sokrates’in subjektif idealizminden yani öznel bilimciliğinden objektif idealizme yani nesnel bilimciliğe geçişinin de bir aracıydı. Platon Sokratik mistisizmi giderek derinleştirse de onu gökyüzünde asılı duran şeyler olmaktan kurtardı; gökten yeryüzüne indirdi. Sokrates’in belli belirsiz, soyut, “iyimser” ahlâkçılığını açık seçik ilkeler bütünü haline getirdi. Tüm bunları sağlayan şey, “kuram”dı.

Platon Sokrates’in hayalinin yani **idea(l)** **polis**in felsefeyle iktidarı birleştirmeden mümkün olamayacağını farkındaydı. Bu nedenle onu “kuram”sal bir tasarıya dönüştürdü: **idea(l)** Devlet. Ancak onu salt bir ütöpik tasavvur olarak bırakmayacak kadar da realistti. Bu nedenle onu gerçekleştirmek için hem İtalya-Sicilya seyahatlerinde olduğu gibi bazı somut girişimlerde bulundu hem de **Akademeia** gibi günümüz akademilerine de ismini verecek bir okul kurdu. Bu okulda verilen eğitim matematik, astronomi, doğa bilimleri, mantık, politika, metafizik ve geometriden müteşekkildi. Ancak kapısında yazan “Geometri bilmeyen buradan içeri giremez!” ifadesinden de anlaşılacağı gibi bilimsel/felsefî eğitimin odağında geometri vardı (Cevizci, 2016: 12). Platon’un hem *Devlet*’te (ayrıca diğer bazı eserlerinde de) geometrinin önemine yaptığı vurgu hem de Dionysios için hazırladığı eğitim programında geometri eğitimine verdiği merkezî önem (Cevizci, 2015: 25) dikkate alındığında bu durum anlaşılabilir. **Akademeia**’nın asıl amacı filozof-krallar yetiştirmekti. Platon burada yetiştirdiği öğrencilerini Atina dışındaki **polis**lere resmî ve politik görevler için göndermiştir (Cevizci, 2016: 14).

Buradan da anlaşıldığı üzere Platon’un ahlâkî idealizmi de Sokrates’inkine kıyasla oldukça “realist” ve sonuca dönüktür. Platon siyasal tasarılarını gerçekleştirmek için hem iktidar fırsatlarını değerlendirecek bilince hem de kurumsal eğitim yoluyla onun gerçekleşmesinin mümkün olabileceği öngörüsüne sahipti. Onun bu bilinç ve öngörülülüğü sayesinde hem geride bir eser bırakmayan Sokrates hem de Sokratik “mutlak hakikat” ölümsüzleşerek günümüze ulaşmıştır. Dahası

Platon'un "mutlak hakikatçi" **felsefe (philosophia)** teriminin yanı sıra Akademi'si (**Akademeia**) de isimleriyle birlikte hayatımızın bir parçası olmuştur.

Son olarak, Platon'un sonuç odaklı olan ahlâkî idealizmi bazı pragmatik unsurlar da içerir. Örneğin Platon filozof-kral idealini gerçekleştirmek için "istediği yaşam biçimi ve ilkelerine uygun olmadığı" halde (Sicilya seyahati sırasında) tiranlık yönetimi altında yaşamayı kabul eder (*Mektuplar*, 329b). Ayrıca *Devlet*'teki "cevherler yalanı"nda olduğu gibi, Devlet'in faydası için bazı yalanlara başvurulmasını da kabul eder. Yine *Devlet* ve *Gorgias*'ta olduğu gibi sonu "cehennem" vurgusuyla biten ve sırf ikna amacı taşıyan, Arendt'in anti-Sokratik olduğunu iddia ettiği (Arendt, 2003: 181),⁴⁵ mitlere de başvurur. Peki, bu mitler gerçekten anti-Sokratik midir?

Aslında esas sorun bu kabulün dayandığı mantıktır. Arendt, Sokrates ve Platon arasındaki karşıtlığı temelde Sokratik diyalogların **aporetik** niteliğine dayandırır (Berktaş, 2011: 47). *Gorgias* ve *Devlet*'teki, mutlak anlamda siyasal olan ve çoğunluğa hitap eden öte dünyacı mitler ise bu niteliği ortadan kaldırır (2003: 180-181). Sokratik diyaloglarda (*Gorgias*'ın da o döneme ait olmadığı kabul edilirse) Sokrates'in çoğunluğu ikna amacı taşıyan mitler kullanmadığı açıktır. Ancak bu Sokrates ve Platon arasında amaçsal değil araçsal bir farklılığa işaret eder. Sokrates "iyimser idealizminin" etkisiyle iktidar bilincine ve "realist" bir politik tutuma sahip değildir; çoğunluğu "mutlak hakikat"e inandırmak için salt "akıl oyunları"yla yani **elenkhosla**⁴⁶ yetinir. Oysa Platon, yukarıda açıklandığı gibi, "mutlak hakikat"i gerçekleştirmek için iktidarın ve sair politik araçların zorunluluğunun farkındadır. Arendt, Sokrates'in "mutlak hakikat" güdümlü "akıl oyunu" **elenkhosunun** ve **daimonlarının**⁴⁷ niteliğini göz ardı eder. Hâlbuki insanları farklı araçlar seçmeye yönelten şey amaçlarıdır. Ayrıca Sokrates ve Platon arasındaki yöntemsel farklılık da çok büyük değildir. Platon Sokratik diyalektiği hiçbir zaman tam anlamıyla reddetmez; yalnızca onu giderek geliştirir ve onda bazı değişiklikler yapar. Yine *Savunma*'nın, Sokrates'in mit benzeri ölüm-sevici öte dünya anlatısıyla bittiğini

⁴⁵ Arendt *Gorgias*'ın Sokratik dönem diyaloglara ait olmadığı şeklindeki sınıflamayı kabul eder (2003: 180).

⁴⁶ Bkz. birinci bölümün üçüncü alt bölümü.

⁴⁷ Sokrates'in **daimon**larından Ksenophon da söz eder. Bkz. Ksenophon, *Memorabilia*, I.1.2.

unutmamak gerekir. Dolayısıyla Arendt Sokrates ve Platon arasındaki ayrımı, aracı amacın önüne koyarak ve her ikisine de yanlış nitelikler atfederek yapmaktadır.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

YAŞLILIK DÖNEMİ: FELSEFİ YETKİNLİK VE YETKİNLEŞEN SİYASET

3.1. “Kuram” Üzerine Tartışmalar ve Yeni Bir Yöntem

Yaşlılık dönemi Platon’un “kuram”ına yetkinlik kazandırdığı nihaî bir süreçtir. Yapıtların yapısına ve “ruhuna” bakıldığında bunun (yaşlılığın) gerçek bir dinginlik ve durulma, bunun sonucu olarak da yetkinlik anlamına geldiğini söylemek mümkündür. İlk olarak, yapıtların genel yapısı gençlik, geçiş ve olgunluk dönemlerinin edebî-dramatik niteliğinden yoksundur. Platon yalnızca “kuram”sal yetkinliğe odaklanan bir tavırla karşımıza çıkar. Sokratik tartışma ruhu etkisini tamamen kaybetmese de yerini, *Timaios* diyalogunda olduğu gibi plansız, özensiz, kuru ve kesintisiz bir anlatıya bırakabilmektedir. İkinci olarak, özellikle olgunluk dönemi yapıtlarının söylemsel keskinliği ve mutlaklığı yerini, “eleştirel mutlaklık” olarak tanımlanabilecek bir felsefî-siyasî revizyon sürecine bırakır. *Parmenides* Platon’un “kuram”ın ilk ve “tipik” biçimine yönelik bir eleştiri-öz eleştiri, *Sofist* ise bu eleştiri ve öz eleştirilere dayalı çıkarımların bir biçimde tatbik edildiği metindir. *Devlet Adamı* ve *Yasalar* Platon’un *Philebos*’ta hazzın insanî realitesinin farkındalığıyla ortaya koyduğu realist revizyonuna paralel bir revizyon algısı içerir. Platon artık *Devlet*’teki ütopyacı idealizmini bir kenara bırakarak insan doğasına yönelik daha realist bir yaklaşım sergiler. Ancak buradaki “insan doğası” çoğunluktan ziyade azınlığın doğasıdır. Zira *Devlet* başta olmak üzere Platon’un neredeyse tüm yapıtları çoğunluğun “doğasının” farkındalığı üzerine kuruludur. *Devlet*’te çoğunluğun filozof olamayacağına yönelik çıkarım (494a) bunun en açık kanıtıdır. Ancak Platon *Devlet*’te nesebe de özel bir önem atfederek daima bilge bir azınlığın var olacağına dair inancını korumakta ve filozof-kral idealini de bu inanca dayandırmaktaydı. Fakat hem *Philebos*’ta hazza yönelik felsefî tutumunda hem de *Devlet Adamı*’ndan *Yasalar*’a uzanan siyasal revizyon sürecinde siyasal toplumun (**polis**) yönetiminde filozof-kralın yerini giderek yasalara bırakmasında olduğu gibi, Platon bu “bilge azınlığın” varlığından ve doğasından da şüphe etmeye başlamıştır. Üçüncü olarak, Platon Sokratik, geçiş ve olgunluk dönemlerinin “Platonik”

diyalektiğinden tümüyle uzaklaşmasa da “kuram”ın yeni biçimlerine daha uygun bir diyalektik yöntem geliştirmeye başlar: “toplama ve bölme”. Burada, elbette, diyalektiğin hem bir bilim hem de bir yöntem ve bu ikisini kapsayacak şekilde “şeylerin doğasını” (266b) ya da **idealar** dünyasını araştıran bir bilim olduğunu (Wedberg, 1999: 97) hatırlamak gerekir. Son olarak da yaşlılık dönemi diyaloglarında bir konuşmacı olarak Sokrates’in etkisi giderek azalır. Sokrates yalnızca *Theaitetos* ve *Philebos*’ta baş konuşmacıdır, *Yasalar*’daysa hiç görülmez.

Peki, tüm bu dinginlik, durgunluk ve buna bağlı yetkinliğin nedeni ya da nedenleri ne(ler)dir? Platon “kuram”a yönelik neden eleştirel-öz eleştirel bir revizyon sürecine girmiş; dahası, neden “azınlığın doğasına” inancını kaybederek filozof-kralın “aklından” uzaklaşmış ve yasaların “aklına” yönelmiştir? Ayrıca Sokrates neden diyaloglardaki eski konumunu yitirmiştir?

Tüm bu sorular bu alt bölümden itibaren bu bölümün (3. bölüm) “mutlak hakikat”ın nihaî ve yetkin biçimi üzerinden cevap arayacağı genel çerçeveyi oluşturmaktadır. Sorulara diyalogların tümevarımsal analizinden hareketle özel cevaplar verilmeye çalışılacak olsa da burada öncelikle hem “kuram”ın “mutlak hakikatçi” amaçları hem de bilhassa Platon üzerinde etkili olan bazı siyasî olaylara tekrar değinerek genel cevaplar aramaya çalışmak ve özel cevaplar için de bir arka plan çizmek yerinde olacaktır.

İdealar Kuramı Platon’un hem toplumsal-siyasal dünyaya hem de insanla ilişkili olduğu ölçüde doğal dünyaya ilişkin bütüncül mahiyette açıklama girişimidir. Sokratik dönemden yaşlılık dönemine kadar bu girişim ahlâkî, estetik, politik, teolojik, eskatolojik, matematiksel ve geometrik kavram ve değerlerden insan yapımı nesnelere kadar uzanan geniş bir spektrum izler. Platon ahlâkî-politik dünyayı merkeze almak suretiyle onu çevreleyen tüm unsurlara dair bütünlüklü ve tutarlı bir açıklama yapmaya çalışır. Ancak bunları yaparken hedefi doğrudan, toplumun “bütününün” kafasındaki rölativist-tikel yargıları yıkıp yerine tümel “gerçekliği” ikame etmek değildir. Platon Sokrates’ten itibaren bu çabanın “cahil” çoğunluk üzerinde etkili olmadığını farkındadır. Onun bu tasarısı daha çok, bilge bir azınlığa yöneliktir. *Devlet* bu tasarının en açık ifadesidir. Onun geliştirdiği tasarı filozof-krallardan ve koruyuculardan oluşan dar bir yönetici sınıfı, daha doğrusu bu

potansiyele sahip olanları tüm hayatları boyunca “mutlak hakikat” çemberi içinde endoktrinasyona tabi tutmaya yöneliktir. Bu çember hayat boyu sürecek “totaliter”, “korporatist” ve “öjenik” bir yaşam tarzı, eğitim sistemi ve görevlerden yani “çarkın dışlisi” olmaktan ibarettir. Ekseriyetle mitoslar yoluyla ikna edilmeye çalışılacak çoğunluk ise azınlığın aklında tecelli eden “mutlak hakikat”e boyun eğmekle yükümlüdür.

Bu tasarıyla ilgili olarak zamanla Platon’un karşısına iki sorun çıkacaktır: İlki felsefi, ikincisi siyasal yetkinlik sorunu. Platon demokrasi krizinin öznel ve nesnel boyutlarının etkisiyle ütöpik de olsa, Sokrates’e kıyasla oldukça realist bir tasarı olarak *Devlet*’i ortaya koymuştur. *Devlet* “kuram”ın bütünüyle siyasal işlevselliğinin tecessümüdür. Platon’un *Devlet*’i, filozof-kral idealini, “kuram”ı ve dolayısıyla “mutlak hakikat” tasavvurunu yalnızca bir ütopya veya manifesto olarak düşünmediği hem **Akademeia**’nın siyasal amaçlarından ve buna uygun işleyişinden hem de Platon’un Sicilya seyahatlerinden anlaşılmaktadır. Burada özellikle Sicilya seyahatleri kritik bir öneme sahiptir. Platon’un II. Dionysios üzerinden filozof-kral idealini gerçekleştirme girişimleri büyük bir başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Platon bir tirana güvenmese de yine de bilge bir azınlığın ikna edilebileceğine inandığı için tiranı ikna yoluyla filozof-krala dönüştürebileceğini düşünmekteydi. Ayrıca tiranın çevresinde Dion gibi, Platon’un öğretisini benimsemiş ideal bir öğrenci bulunmaktaydı. Dion, Dionysios’un felsefeye merakından ve Dionysios’un çevresindeki kişilerin felsefi bir yaşam tarzını benimsediğinden söz ediyordu. Dolayısıyla Platon’a göre ikna edilmesi gereken bir kişi vardı. O da ikna edilirse hiçbir sorun kalmayacaktı (*Mektuplar*, 328a-c). Ancak Platon azınlığın doğasına ilişkin güvenini de Sicilya seyahatleri sırasında daha fazla sorgulamaya başlayacaktı. Çünkü Platon’un Dionysios’un felsefeye merakına güvenerek yaptığı her iki seyahat de (M.Ö. 367 ve 361) azınlığın doğasına dair gerçekçi keşifleriyle sonuçlanacaktı. Dionysios felsefeye ilgisine rağmen hırslı, kıskanç, kibirli, riyakâr, fevrî ve müstebit bir kişiliğe sahipti. Platon bunu ilk seyahatinin ardından, özellikle Dion’un sürgün edilmesiyle fark etmiş olsa da yine de Dionysios’u bir filozofa dönüştürebileceğine dair umutlarını tamamen kaybetmemişti. Fakat hem ikinci seyahatin de hayal kırıklığıyla sonuçlanması hem de M.Ö. 357’de iktidarı Dionysios’un elinden alan

Dion'un M.Ö. 353'te suikasta kurban gitmesi (Cevizci, 2015: 26) Platon'da hem "kuram"ını hem de pratik siyasetle ilişkisini gözden geçirmesine neden olacak travmatik bir etki yaratmıştır. Dion'un ölümünden sonra yazılan *Yedinci Mektup*'un Dion'un yakınlarına ve dostlarına ithaf edilmesi ve mektubun muhteviyatı bu etki ve dönüşümü açıklar. Mektupta Platon yukarıda değinilen olayları aktarırken Dion'a saygısından ve Dionysios'a duyduğu öfkeden söz eder. Ayrıca artık Sicilya polislerinin bir yöneticiye değil kanunlara boyun eğmesi gerektiğini düşünmektedir:

"Sicilya'daki kentlerin bir yöneticiye değil, kanunlara boyun eğmeleri gerekir... Dionysios, beni dinlemediği için bugün şerefsizlik içinde yaşıyor. Dion ise bana inandı ve şerefli bir şekilde öldü. Çünkü kendisi ve ülkesi için en güzel şeyleri bulmaya çalışan bir insan, bu nedenle acılar çekse bile, doğru ve güzel bir sona ulaşacaktır... Dion'u öldürenler doğru bir insana karşı suç işlemekle, Dionysios ise iktidarı boyunca adaletten uzak kalmakla bana ve insanlığa en büyük kötülüğü yaptı. Oysa Dionysios'un büyük bir iktidarı vardı ve felsefeyle iktidarı aynı kişide bir araya getirerek, Helen ve barbar olan tüm insanlara şunu ispatlayabilirdi: Devletler ya da insanlar yaşamlarını bilgelikle geçirmezlerse, doğuştan ya da dindar öğretmenler tarafından kazandırılan erdemler bir işe yaramaz, hiçbir şekilde mutlu olamazlar" (334c-335d).

Burada Dion'un ölümü Platon için ikinci bir Sokrates krizi olarak okunabilir. Platon nasıl Sokrates'in ölümüyle çoğunluğun "mutlak hakikat"e ikna edilebileceğine inancını tümüyle yitirmiş ve "mutlak hakikat"i filozof-kralın aklında tecelli ettirmişse Dion'un ölümü ve Dionysios'un ihanetiyle de filozof-kral ve *Devlet* idealini yalnızca bir **idea**(l) olarak tutup Yasaların aklına doğru yönelmeye başlayacaktır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, bunun öncelikle "kuram"sal bir revizyon olduğudur. Platon'un filozof-kralın aklından Yasaların aklına yönelmesi ondaki "kuram"sal revizyonun yalnızca bir parçası ya da bir sonucudur. Platon Sicilya deneyimleri üzerinden "azınlığın doğasını" ve siyasal gerçekliği yeniden keşfetmişti. Siyasal toplumu mutluluğa (**eudaimonia**) götürecek olan **idea**(l) Devlet Dionysios'un müstebit kişiliği ve Dion'un öldürülmesiyle siyasal gerçeklik açısından anlamını yitirmişti. Çünkü Dionysios iktidarı elinde bulundurmasına rağmen onu felsefeyle birleştirmemiş, Dion ise onu felsefeyle

birleştirmesine rağmen öldürülmüştü. Dionysios aklına değil arzularına boyun eğmiş, felsefeyle uygun bir ilişki kuramamıştı. Dion ise aklına boyun eğip felsefeye uygun bir yaşam sürmesine rağmen iktidarı elde tutamamıştı. Bu elbette Dion'un suçu değildi. O da başkalarının arzularına kurban giderek öldürülmüştü. Buradan ortaya çıkan sonuç haz, acı ve arzuların soylu ve bilgeliğe daha elverişli azınlığın hayatında dahi belirleyici olduğudur. Ayrıca Platon tüm bunların sonucunda **idea**(l) ve gerçeklik arasındaki karşıtlığı da görmüştü. Bu durum Platon'u siyasal-toplumsal gerçekliği eskiden olduğundan daha fazla dikkate almaya yöneltmiştir.

Bunların açık sonuçlarını *Philebos*'ta hazza yönelik katı ve basit karşıtlığın yerini daha eleştirel ve ılımlı bir sorgulayıcılığa bırakmasında görebiliriz. Siyasal açıdan ise Platon *Devlet Adamı*'ndan *Yasalar*'a uzanan süreçte demokrasiye daha ılımlı ve tiranlığa kıyasla “ehven-i şer” olarak bakan bir tutum sergiler. Ayrıca filozof-kralı giderek daha geri planda tutmaya başlar. Onun yerine din, gelenek, yasalar, bürokrasi, hukuk, Tanrı gibi (“İyi **ideası**” değil) daha gerçekçi unsurları koyar. Zaten filozof-kralın geri planda tutulması bir anlamda “mutlak hakikat”in “kuram”sal yönünün geri plana itilmesi anlamına gelir. Yine haz, özel mülkiyet ve bireye yaklaşım *Yasalar*'da daha ılımlı bir hat izler.

Burada “kuram”sal revizyonun bu siyasal süreçlere paralel bir başka boyutu daha vardır. Platon'un yaşlılık dönemi yapıtlarını M.Ö. 360-347 yılları arasında yazdığı kabul edilir (Cevizci, 2015: 19). Bu sınıflandırma doğruysa, yaşlılık dönemi Platon'un Sicilya'ya son seyahatinin (M.Ö. 361) hemen sonrasına tekabül etmektedir. Yaşlılık dönemine yön veren tek etki siyasal olayların doğrudan tesiri değildir elbette. Platon yaşlılık dönemi boyunca siyasal teşebbüslerden tamamen uzaklaşarak kendini tümüyle “kuram”sal çalışmalara verir. Bu inziva süreci “kuram”ı hem felsefî hem de siyasal yetkinlik açısından sükûnetle tetkik etmesi için de uygun bir ortam sağlar. Platon artık “kuram”ın siyasal yönüne ve “kuram”a ilişkin siyasal kaygılara daha az önem verir. “Siyasal”ı daha pratik kaygılarla ele alırken “kuram”ı daha teorik kaygılarla inceler. Bunun anlamı “mutlak hakikat”in siyasal yönüyle siyasal olmayan yönünün “kısmî” bir ayrışmaya uğramasıdır. Bu açıdan, örneğin, *Devlet* olgunluk dönemi yapıtları arasında “kuram”ın doğrudan en önemli kaynaklarından birini oluştururken aynı şeyi yaşlılık döneminde *Devlet Adamı* ve

Yasalar için söylemek mümkün değildir. Ya da başka bir deyişle, olgunluk dönemi yapıtları arasından *Devlet* çıkarıldığında “kuram” sakim kalırken, yaşlılık dönemi yapıtlarından *Devlet Adamı* ve *Yasalar* çıkarıldığında “kuram” için büyük bir eksiklikten söz edilemez.¹

“Mutlak hakikat”ın “siyasal olmayan” yönünü “siyasal”dan tümüyle ayrı düşünmemek gerekir. Çünkü Platon’un kafasında böyle mutlak bir ayırım yoktur; yukarıda belirtildiği gibi, bu ancak kısmî bir ayırımdır: Platon Sokrates’ten farklı olarak bütüncül bir “mutlak hakikat” vazetmeyi amaçlamaktadır. Bu açıdan “siyasal olmayan”ı daima “siyasal” olan için araçsallaştırma ve işlevselleştirme eğilimindedir. Bu durum yaşlılık döneminde de devam eder. Örneğin *Sofist*, “kuram”ın ikinci biçimi ve “toplama ve bölme” yöntemi için temel epistemolojik yapıtlardan olsa da ve açık siyasal kaygılar sergilemese de isminden ve “Sofist”le ilgili yapılan tanımlardan da anlaşılacağı üzere siyasal göndermeleri içinde barındırır. “Sofist”, Platon için âdeta gülünç bir deney malzemesidir. Dahası, daha sonra ele alınacağı gibi bu bir anlamda, Sofistlerle Sokratik dönemden itibaren kurulan “mutlak hakikat”-rölativizm karşıtlığının da devamı niteliğindedir. Keza *Theaitetos*’ta da benzer bir durum söz konusudur. *Theaitetos* bilginin “özünün” ne olduğunun tartışıldığı negatif epistemolojik bir yapıttır. Ancak tartışmanın temelinin Protagoras’ın “İnsan her şeyin ölçüsüdür” savına dayanması onu ister istemez “siyasal”la ilişkilendirir.

Sokrates’in yapıtlardaki konumu meselesine gelince, burada öncelikle bazı ayrımlar yapmak gerekir. Platon’un Parmenidesçiliğin etkisinde yazdığı ve Parmenidesçiliği aşmaya çalıştığı *Parmenides* ve *Sofist* yapıtlarında baş konuşmacı *Parmenides*’te Parmenides, *Sofist*’te Elealı “Yabancı”dır. Bunun dışında *Devlet Adamı*’nda da Elealı “Yabancı” baş konuşmacıdır. Pythagorasçılığın etkisinde yazdığı ve geometrik şekiller-sayılar ekseninde “kuram”ın son şeklini ortaya koyduğu *Timaios*’ta baş konuşmacı Timaios, *Philebos*’ta ise Sokrates’tir. *Theaitetos* diyalogunda da baş konuşmacı Sokrates’tir. *Yasalar*’da ise Sokrates hiç yer almaz.

¹ Bunu, kesinlikle, hiçbir eksiklik olmaz, şeklinde anlamamak gerekir. Zira *Devlet Adamı* toplama ve bölme yönteminin önemli tatbik alanlarından biridir. *Yasalar* da, özellikle X. kitapta ruh üzerine görüşlerde olduğu gibi, “kuram”ın belli başları yönlerini yansıtmaya devam eder.

Bu ayrımlar üzerinden kesin bir sınıflandırma yapmak mümkün olmasa da bazı çıkarımlarda bulunmak mümkündür: Yapıtlarda Sokrates'i geri plana iten şey ilk olarak, Parmenidesçi ve Pythagorasçı düşüncenin Platoncu "mutlak hakikat"te giderek baskın hale gelmesi gibi görünmektedir. Platon *Parmenides*, *Sofist*, *Devlet Adamı*, *Timaios* üzerinden bu etkiyi sergilemeye çalışıyor olabilir. *Yasalar*'da ise daha farklı bir durum söz konusudur. *Yasalar* bir filozof-kral tasarısı değildir. Bu bakımdan Platon'un **the philosopher**ının baş konuşmacı olmaması da anlaşılabilir. Burada Sokrates'in diyaloglardaki konumuyla ilgili tarihsel bir sıralamadan söz etmek mümkün değildir. Yani Sokrates diyalogların yazılış sırasına göre baş konuşmacı olmaktan çıkmamaktadır. Çünkü Sokrates'in baş konuşmacı olduğu diyaloglardan *Philebos*'un *Yasalar*'la aynı ya da ona yakın bir tarihte yazıldığı düşünülmektedir (Cevizci, 2013: 18-19). Ayrıca Sokrates'in baş konuşmacı olmadığı *Parmenides*, *Sofist* ve *Devlet Adamı*'nın *Philebos*'tan daha erken tarihlerde yazıldığı varsayılmaktadır. Sonuç olarak diyaloglarda Sokrates'in konumunda belirleyici olan kronolojiden ziyade muhteviyat gibi görünmektedir.

Bu durumda Sokrates'in diyaloglardaki konumu ve bu açıdan Sokratik ve Platoncu "mutlak hakikat" arasındaki devamlılık ilişkisini daha iyi anlamak için öncelikle yapıtların içeriğine bakmak gerekir. Önceki bölümde geçiş ve olgunluk dönemi diyaloglarında da görüldüğü gibi, Sokratik "mutlak hakikat" "kuram"ın ve Platoncu "mutlak hakikat"ın kaynaklarından yalnızca biridir. Platon'un Sokrates'in ahlâkî tümellerine "öz"sel bağlılığı ve Sokratik diyalektiğin daima bir biçimde etkisini sürdürmesi, Sofistlerle kurulan "mutlak hakikat"-rölativizm karşıtlığı, dahası *Devlet* gibi özel olarak Sokrates'e adanmış bir yapıtın varlığı Sokratik "mutlak hakikat"ın Platoncu "mutlak hakikat" içindeki sürekliliğine işaret eder. Ancak Platon bunu yaparken kendisini Sokrates'in yaptığı gibi siyasal "mutlak hakikat"le tahdit etmez. O, bütüncül bir "mutlak hakikat" tasarlamak istediği ya da böyle bir bilimin varlığına inandığı için Doğa filozoflarıyla ve bilhassa Herakleitos'la ve Herakleitosçu öğretiyile hesaplaşmaya girer. Bunun yanı sıra Parmenidesçiliği ve Pythagorasçılığı da "kuram"a dâhil etmeye ve aynı zamanda aşmaya çalışır. Yine de onları, özellikle de Parmenidesçiliği aşmak için özel bir teşebbüste bulunmaz. Bunda belki de "kuram"ın siyasal işlevselliğinin yarattığı etki belirleyicidir. İşte yaşlılık

dönemi “mutlak hakikat”ın siyasal olan ve olmayan biçimlerindeki kısmî ayrılık ve belki biraz da yaşlılığın getirdiği dinginlik nedeniyle bu yarım kalmış teşebbüs için uygun bir ortam sağlayacaktır.

Platon “kuram”ı felsefî yetkinliğe ulaştırmak için ilk defa Parmenidesçilikle yoğun bir hesaplaşmaya girer. *Parmenides*’te öz eleştirel bir tutumla başta Parmenides olmak üzere Elea Okulu üzerinden “kuram”a oldukça temel eleştiriler yöneltir. *Sofist*’te ise bu eleştirileri de dikkate alarak “kuram”ı yeniden formüle eder. Ancak bunu yaparken Parmenides’e karşı son derece saygılıdır. Hatta Parmenides’ten “yüce Parmenides” (*Sofist*, 237a), “babamız Parmenides” (241d) diye söz eder ve onun öğretisini tartıştığı için kendini “baba katili” olarak niteler (241d). *Philebos* ve *Timaios* ikilisi ise Pythagorasçılıkla bir hesaplaşma olmasa bile Pythagorasçı öğretinin “kuram”a son şeklini verdiği yapıtlardır. Platon’un bu yapıtlarda (*Philebos* hariç) Sokrates’i ön plana çıkarmamasını Sokrates’i geri plana itmesi değil, Parmenides’i, Elea okulunu ve Pythagorasçılığı ön plana çıkarması olarak okumak gerekir. Bu da Platon’un “kuram”a yetkin bir biçim verme çabası göz önüne alındığında anlaşılabilir bir durumdur. *Philebos*’ta Sokrates’in baş konuşmacı olması muhtemelen diyalogun konusuyla ilgilidir. Diyalogun temel konusu olan “haz” daha önce başta *Gorgias* ve *Phaidon* olmak üzere pek çok diyalogda tartışılmıştır. Konunun daha önceki tartışılma biçimi Sokrates’ten Platon’a tevarüs eden ruh-beden ikiliği çerçevesinde tipik haz-akıl karşıtlığıdır. Dolayısıyla Platon’un bu konuyu Sokrates’in ağzından tekrar dile getirmesi şaşırtıcı değildir. Pythagorasçılığın etkisindeki diğer yapıt olan *Timaios* ise hem konu ve içerik hem de yöntem ve biçim itibarıyla Sokrates’in baş konuşmacı olmasına uygun değildir. *Philebos*’ta “toplama ve bölme” yönteminin gelişmiş bir biçimi uygulansa da Sokratik diyalektiğin etkisi devam eder. Hâlbuki *Timaios*’ta farklı bir durum söz konusudur. Platon ilk defa *Timaios*’ta evrenin doğuşuna (**kosmogonia**) ilişkin bir anlatı sunar. Bu anlatı kısmî bir **theogonia** (Tanrıların doğuşu) ve geniş bir biyoloji, ayrıca patoloji ve psikiyatri anlatısıyla tamamlanır. Platon’un siyasal olmayan “mutlak hakikat” tasarısının nihaî parçalarından olan bu yetkinlik çalışmasında da Sokrates’i konuşturmaması oldukça anlaşılır bir durumdur. Kaldı ki diyalogun konusu ve içeriği tümüyle Sokratik “mutlak hakikat”ın dışındadır. Ayrıca bir

diyalogdan çok, uzun bir söylevi andıran bu metinde Sokratik yöntemden, hatta herhangi bir yöntemden söz etmek de zordur. Sokrates'in baş konuşmacı olduğu diyaloglardan olan *Theaitetos* hem konu hem de yöntem bakımından Sokratik temsile uygundur. Diyalog “mutlak hakikat”-“rölativizm karşıtlığı” ekseninde Protagoras'ın “İnsan her şeyin ölçüsüdür” savı üzerinden duyumculukla nihaî bir epistemolojik hesaplaşmaya girer. Diyalog Sokratik **maieutikenin** işlevine dair verilen pozitif anlatı (150-151) nedeniyle de özgün bir yere sahiptir. Diyalogda **maieutike** aktif yönde kullanılsa da yani geçiş ve olgunluk dönemlerinde olduğu gibi **elenkhosun maieutikeye** eklenmesiyle tartışmalar bir sonuca ulaşsa da bu sonuçlar toplamından pozitif bir öğreti türetilmez. Daha açık bir ifadeyle rölativizm ve duyumculuk çok yönlü olarak çürütülse de “kuram”a ilişkin bir düzenleme yapılmaz. Bu, diyalogun bütününe yönelik negatif bir hava verir. Aslında bu negatiflik kısmen Sokratik dönemle benzerlik de gösterir. Son olarak, siyasal yetkinliğe giden süreçte bir köprü oluşturan *Devlet Adamı*'nda Sokrates'in baş konuşmacı olmaması, *Yasalar*'da ise hiç görünmemesi bir yönüyle Sokrates'le özdeşleşen filozof-kral idealinden uzaklaşmaya bağlanabilir. Ayrıca Platon *Yasalar*'da düşüncelerini kişi değil **polis** adıyla yani “Atinalı” sıfatıyla siyasal toplumu yansıtacak şekilde aktarır. Bu açıdan Platon'un bu siyasal yetkinlik çalışmalarında Sokrates'i ön plana çıkarmaması da makul görünmektedir. Ayrıca bu yapıtların *Devlet*'in yerini almadığını, ya da daha doğrusu, *Devlet*'in ilgası olmadığını, yalnızca “reel” siyasete yönelik “ikinci iyiler” olduğunu unutmamak gerekir.

Bu analizden çıkacak en genel sonuç yaşlılık döneminin Platon için bir Sokratik tasfiye süreci olmadığıdır. Sokrates'in çoğu diyalogda geri planda kaldığı açıktır. Ancak bu, Platon'un diyalogların konu, içerik, biçim ve yöntemine ilişkin yetkin yaklaşımıyla ve diyaloglardaki baş konuşmacının buna uygun olarak tayin edilmesiyle ilgilidir. Bir başka önemli nokta da yaşlılık döneminde Platoncu “mutlak hakikat”ın önceki dönemlerle “öz”sel bağlarını sürdürmesidir. Platon “kuram”da radikal sayılabilecek revizyonlara gitse de “kuram”ın ve “mutlak hakikat”ın genel nitelikleri olan ruhun ölümsüzlüğü, ruh göçü, **ideallerin** varlığı, ruh-beden ve akıl-haz karşıtlığı, bilginin duyumdan değil akıldan kaynaklanması, entelektüel ve sınıfsal

elitizm gibi unsurlar “öz”sel niteliklerini muhafaza ederler. Bunun anlamı Sokratik “mutlak hakikat”ın yaşlılık dönemi de dâhil olmak üzere her daim Platoncu “mutlak hakikat”te mündemiç olmasıdır. Ayrıca *Yedinci Mektup*’un başlarında Sokrates’in yargılanmasına ilişkin geçmişe dönük ifadeler Platon’un yaşamının sonlarında² dahi Sokrates’e bağlılığını gösterir (324e-325c).

Tüm bu çıkarımlar bundan sonra diyalogların tümevarımsal analizi üzerinden özel olarak incelenecektir.

Sokrates’in ilk defa baş konuşmacı statüsünü kaybettiği diyalog olan *Parmenides*’te Platon Elea Okulunun Bir-Çok kavramları üzerinden yürüttüğü “varlık” (**ousia**) tartışmasını gündeme getirerek (127e-128e) **ideaların** nesnelerle ilişkisine dair itiraz ve eleştirileri ortaya koyar. Eleştirilerin temel eksenini şeylerin **idealardan** pay alması (**methexis**) ya da onları taklit etmesine (**mimesis**) yöneliktir. Diyalogda Parmenides’in “kuram”a yönelik ilk eleştirisi kendinde adalet, iyi, güzel gibi şeylerin **ideası** olduğu gibi (Sokrates, olduğunu onaylar) insan, ateş ve suyun **ideasının** olup olmadığıdır. Sokrates (Platon) bu konuda mütereddittir; net bir cevap vermez. Parmenides, bunun üzerine **ideası** olması gülünç olabilecek çamur, pislik ya da bayağı sair şeylerin **ideası** olup olmadığını sorar. Sokrates bu sefer, olmadığı, şeklinde cevap verir. Çünkü bunun kabulü Sokrates’i (Platon) sonsuz bir aptallığa sürükleyecektir (130b-d).

Bu eleştiri-öz eleştiriden ortaya çıkan sonuç yalnızca “iyi” olduğu kabul edilen **ideaların** her şeye teşmil edilmesi durumunda ortaya çıkan çelişkidir. Çamurun ya da sair kötü şeylerin **ideasının** olması **idealara** hamledilen “iyi” niteliğini gülünç duruma düşürecektir. Platon bu nedenle insan, ateş, su gibi şeylerin **idealarının** varlığı konusunda dahi temkinli davranır. Adalet, iyi, güzel gibi ahlâkî ve estetik değerler konusunda ise “coşkuyla” çalışır. Parmenides, Sokrates’in içine düştüğü bu duruma, “Henüz pek **gençsin** de ondan Sokrates,” diye yanıt verir (130e). Platon’un Parmenides’in ağzından yaptığı bu eleştiri-öz eleştiri Sokrates’in diyaloglardaki konumuna dair önemli bir ipucu da sağlayabilir. Platon’un, diyaloglarında Sokrates’i

² *Yedinci Mektup* Dion’un ölümünün ardından Dion’un akraba ve dostlarına ithafen yazılmıştır. Dion M.Ö. 353’te öldüğüne göre mektup da o veya ona yakın bir tarihte yazılmıştır. Platon M.Ö. 347’de öldüğüne göre bu, ölümüne yakın bir zamandır.

“genç” olarak yansıtması henüz bir ilktir. Platon bu ifadeyi muhtemelen bir metafor olarak kullanarak kendini eleştirmekte ya da kendisine yöneltilmiş eleştirileri onaylamaktadır (veya her ikisi de). Bunu Sokrates üzerinden yapması, aslında yapmaya çalıştığı şeyin Sokrates’i geri plana atmaktan ziyade kendi öğretisinin zayıflığını “Sokrates’in gençliği” üzerinden dile getirmeye çalışmak olduğunu gösterir. Dolayısıyla bu, kesinlikle Sokrates’i tezyif etmek olarak yorumlanamaz. Ayrıca “genç Sokrates” metaforunun doğrudan ya da dolaylı olarak (“Genç Sokrates” karakteriyle ya da Sokrates’in “toyluğuna” vurgu yaparak) Sokrates’in baş konuşmacı olmadığı diğer diyaloglarda da dile getirilmesi bu çıkarımı (Platon’un Sokrates üzerinden öz eleştiri yapması) güçlendirmektedir.

Diyalogda dolaylı olarak aktarılan Sokrates, Parmenides ve Zenon arasındaki tartışmanın, Parmenides’in doğum ve ölüm tarihleri üzerindeki belirsizlik nedeniyle, gerçekleşmiş olması şüphelidir (Arslan, 2006a: 215-16). Bu tartışma vuku bulmuş olsa bile Platon’un yalnızca yaşlılık dönem diyaloglarında “Genç Sokrates”i ya da Sokrates’in “toyluğunu” ve gençliğini ön plana çıkarması yukarıdaki açıklamayı desteklemektedir.

Parmenides’in “kuram”a yönelik ikinci eleştirisi duyusal şeylerin **ideaların** bütününden mi yoksa parçasından mı pay aldığıdır. Eğer bütününden pay alırlarsa **idea** kendi dışında bulunacak yani kendi kendinde bulunamayacak, parçasından pay alırsa bir tek **idea** birçok parçaya ayrılacak, bundan dolayı da artık **ideanın** “Bir”liğinden söz edilemeyecektir (131a-c). Bunun bir başka sonucu da **idea** nesnelerde bütünüyle değil de parçalarıyla bulunursa büyüklük **ideasının** bir parçasından pay alan şeyin büyüğün kendisinden değil de ondan daha küçük olan yani kendinde büyük olmayan bir şeyden pay alacak olmasıdır. Keza eşitlik **ideasının** bütününden değil de parçasından pay alan bir nesne de kendinde eşite eşit olmayan bir şeyden pay almış olur (131d).

Şüphesiz bunlar **ideanın** tanımına aykırıdır. Platon Parmenides’in ağzından Eleacı **reductio ad absurdum**³ tekniğini kullanarak “kuram”ın ilk biçiminin tutarsızlıklarını ortaya çıkarmaktadır. Aslında bu teknik Elea Okulu açısından bir

³ Açıklama için 2. bölümün 12 no’lu dipnotuna bkz.

eleştiri tekniğinden ziyade “mutlak hakikat”i formüle etme tekniğidir. Teknik “mutlak hakikat”in çürütülmesi için değil olumlanması için kullanılmaktadır. Fakat Platon burada tekniği tamamen negatif eleştirel bir şekilde, “kuram”ın ilk biçimini olumsuzlamak için kullanır. Bu durum müteakip eleştirilerde de devam eder:

Parmenides’in üçüncü eleştirisi şeylerin **ideadan** pay aldıkları nitelikle bu şeyler ve niteliğin kendisinin yeniden bir çokluk meydana getirmesi ve bunun sonsuza kadar devam etmesidir (132a-b). Böylece **idealar** için “Bir”lik yeniden bozulacaktır. “Kuram”a yönelik bu eleştiriyi Aristoteles daha sonra “Üçüncü İnsan” itirazı olarak ileri sürer (*Metafizik*, 990b 17-18; *De Sophisticis Elenchis*, 178b 37 vd.). Buna göre, “Eğer birçok şeyde ortak olan her öge, bağımsız töz mevkiine yükseltirirse, duyusal insanla kendinde İnsan’da ortak olan şey de kendi payına üçüncü bir insanı doğuracaktır.” Bu üçüncü insanla duyusal insan ve kendinde İnsan’da ortak olan şey dördüncü bir insanı meydana getirecek ve bu silsile sonsuza kadar devam edecektir.^{4 5}

Sokrates Parmenides’in bu eleştirisine yanıt olarak **ideaların** “galiba” birer kavram olduğunu ve bu nedenle düşünceden başka bir yerde bulunamayacaklarını öne sürer. Bu durumda **idealar** kesinlikle tek olacak ve biraz önceki eleştiri de doğru olmaktan çıkacaktır. Parmenides ise **idealar** bir kavram olsa dahi onun var olan bir şeyin kavramı olacağını, bu nedenle de biraz önceki itirazın geçerli olacağını söyler (132b-c).

Platon’un gündeme getirdiği bu varsayım Sokrates’in subjektif idealizmini ya da öznel bilimciliğini yansıtmakta olup Platon’un objektif idealizmi ya da nesnel bilimciliğiyle uyuşmaz. Platon burada muhtemelen sorunun **ideaların** “nesnel” gerçeklik olarak kabul edilmesi olmadığını göstermeye çalışmaktadır. Dolayısıyla Sokrates’in “mutlak hakikat”i zihinsel (salt zihinde bulunan) gerçeklik olarak arama çabası da anlamsız kalmaktadır.

Sokrates bu eleştirilerin ardından nesnelerin **idealardan** “pay aldığı” savından vazgeçerek **ideaların** doğada bulunan ilk örnekler (**paradeigma**) olduğunu;

⁴ Açıklama için 990b 18’in dipnotuna bkz.

⁵ Aristoteles, Platon’un bu itirazı daha önce *Parmenides*’te kendine yönelttiğinden habersiz gibi görünmektedir çünkü bu yapıttan hiç söz etmez.

nesnelerin onları taklit ettiğini, onlara benzemeye çalıştığını ve sonuç olarak da onların kopyaları olduğunu öne sürer. Parmenides ise benzerliğin söz konusu olduğu yerde mütakabiliyetin olacağını yani benzerliğin karşılıklı olacağını belirtir. Bu durumda nesnenin **ideaya** benzediği gibi **idea** da nesneye benzeyecektir. Bunun sonucu olarak da ikisi arasında ortak olan şeyden (benzerliğin konusu) üçüncü bir **idea** doğacak ve yine daha önce olduğu gibi sonsuz bir **idealar** silsilesi zuhur edecek ve **ideanın** “Bir”liği tekrar bozulacaktır (132d-133a).

Parmenides’in “kuram”a yönelik son itirazı **idealar** ve nesnelerin bilgisinin birbirine değer (fayda, anlam) bakımından karşıtlığı ve iki alanın birbirinin bilgisini haiz olmasının karşılıklı imkânsızlığıdır. Örneğin köle ve efendi arasındaki ilişkide nesneler dünyası için değerli olan, tikel köle ve efendi arasındaki ilişkidir. Tikel köle ve efendi, efendilik ve kölelik **ideasının** bilgisini bilemeyeceği gibi onu bilmeye ihtiyaç da duymaz. Onu ilgilendiren, ona fayda sağlayan, onun için değer ifade eden ve onun bilmesi mümkün olan tek ilişki tümeller değil tikeller arasındaki ilişkidir. Bu durum Tanrı ve Tanrısal olan **ideaların** bilgisi için de geçerlidir. Biz bilgi **ideasından** ya da bilginin kendisinden pay almadığımız ve **idealar** bizde bulunmadığı için **idealara** ilişkin bilgi sahibi olamayız. Onun bilgisini yalnızca Tanrı haiz ve ona yalnızca Tanrı naildir. Ancak her bir alan (**idealar** ve nesneler dünyası) kendine göre bir değere sahip olduğuna ve Tanrı “mutlak” bilgiyi haiz olduğuna göre bizdekilerin (nesneler, tikeller) bilgisi Tanrı’yı ilgilendirmez ve Tanrı onu bilemez (133d-134e).

Platon’un özellikle bu son (öz) eleştirisi oldukça radikaldir. Çünkü doğrudan “öz”e yönelmiştir. Hatta bu son eleştiriden sonra Sokrates Parmenides’e, “Aman dikkat et! Tanrı’yı bilgidен yoksun kılacağına göre, sözlerin pek cüretli olmasın!” der (134e). Fakat bu eleştirel tutum “kuram”ın ya da **ideanın** ve bu çerçevede metafizik “mutlak hakikat”ın reddine yönelik değildir. Platon’un şu ana kadar Parmenides’in ağzından yaptığı şey, **reductio ad absurdum** tekniğini kullanarak “kuram”ı mevcut haliyle “saçmaya indirgemek”tir. Zira Parmenides eleştirilerini tamamladıktan sonra bu eleştirilerin **ideanın** yani değişmeyen varlığın reddi olarak yorumlanmaması gerektiğini çünkü bunun böyle kabul edilmesi durumunda konuşma imkânının dahi ortadan kalkacağını söyler (135b-c). Dolayısıyla Platon metafizik “mutlak hakikat”ın varlığını değil, formüle edilme biçimini sorunsallaştırır. Bu bir

anlamda Sokratik duruma yani “mutlak hakikat” arayışına kısmî bir geri dönüştür. Bunu bölümün başında ifade edildiği gibi “eleştirel mutlaklık” olarak tanımlamak mümkündür. Çünkü Platon hal-i hazırda mutlakçılığı reddetmez; sadece ona karşı eleştirel yaklaşır.

Theaitetos diyalogu *Parmenides*’in bir nevi mütemmim cüzünü meydana getirir. Platon henüz *Sofist*’te “kuram”ın ikinci şeklini ortaya koymadan son bir “temizliğe” (**katharsis**) girer. *Parmenides*’te “kuram”a yönelik eleştiri neredeyse metafizik “mutlak hakikat” olanağının yani Parmenidesçi “Bir”in (**Hen**) ya da onun Sokratik-Platoncu karşılığı olan **ideanın** reddine varacakken Platon eleştirilerin **ideanın** reddi olarak yorumlanmaması gerektiğine işaret etmişti. *Parmenides* (*Sofist*’te kısmen olumsuzlanarak aşılacak olan) Parmenidesçi varlık (**ousia**) anlayışının bir anlamda olumlanmasıyken *Theaitetos* Herakleitosçu oluş (**genesis**), Protagorasçı rölativizm ve bu ikisi üzerinden duyumcu bilgi anlayışının (sensüalizm) nihaî olumsuzlanmasıdır. Zira diyalogun sonunda şu şekilde mutlak bir yargı doğar (**maieutike**): “Bilgi algı değildir, doğru tahmin değildir, ispat sonucunda ortaya çıkan doğru tahmin de değildir” (*Theaitetos*, 210). Böylece *Sofist*’te ortaya konulacak yeni varlık (**ousia**) anlayışı için **katharsis** tamamlanmış olur.

Aslında diyalogun konusu, bilginin (**episteme**) ne olmadığını bulmak değil, “bilginin özünü anlamak”tır (146). *Theaitetos*’un savı bilginin algı olduğudur (151). Sokrates ise bu savı –Parmenides’i hariç tutarak– önce Protagoras’ın “İnsan her şeyin ölçüsüdür” fragmanıya, akabinde ise Herakleitos, Homeros ve Empedokles’in düşünceleriyle özdeşleştirir (152). Platon’un buradaki amacı, daha sonra *Sofist*’te materyalizm ve idealizm savunucuları arasında kuracağı karşıtlığa benzer şekilde, duyumcular ve (**idea(l)ist**) rasyonalistler ya da oluş ve varlık yanlıları arasında bir tezatlık kurmaktır. Çünkü varlık ya da metafizik “mutlak hakikat” yanlılarının nihaî zaferi için sensüalist ve rölativistlerin yenilgiye uğratılması gerekecektir. Bu nedenle diyalog boyunca algı ve duyumun bilgi (**episteme**) olduğuna dair önerme (*Theaitetos*’un savunduğu) Protagoras’ın meşhur savı merkeze alınarak çürütülür (**elenkhos**). Buna göre, bilgi algıdan kaynaklanırsa ya da algıysa **epistemed**en yani “mutlak hakikat”ten söz etmek mümkün olmayacaktır. Örneğin, Protagoras’a göre rüzgâr üşüyenler için soğuk, diğerleri için değildir. Bu durumda, rüzgârın soğuk olup

olmadığı konusunda “mutlak” bir bilgiye (**episteme**) sahip olmak mümkün değildir (152). Orada yalnızca algıya dayalı **doksalar** çokluğu vardır.

Protagoras, “bilginin algı olduğu” savından varlığa ilişkin bir şeyi kastediyorsa ortada yine bir çelişki vardır çünkü Protagoras ve onun gibi düşünenler (Herakleitos, Homeros, Empedokles, Epikharmos) için ortada “var olan” bir şey yoktur; yalnızca hareket, “oluş” vardır. Bu durumda hem algılanan nesne hem algılayan birey hem de algının kendisi değişim, hareket halindedir. Bir şey onu algılayan farklı bireylere farklı görüldüğü gibi, her bir bireye de farklı zamanlarda, durumlarda farklı görünür (152 vd.).⁶

Platon böylece duyumcu ve rölativistlerin ontolojik ve epistemolojik yaklaşımlarını birbirine bağlayarak “çürütür”. Buradan hareketle iki (ara) sonuca ulaşır. İlki “varlık” (**ousia**) kelimesinin doğru biçimde kullanılmasının gerekliliğidir; o, günlük hayat içinde itiyat ya da dikkatsizlik sonucu ekseriyetle yanlış biçimde, olur olmaz yerlerde kullanılmaktadır. İkincisi ise bir şeyin hareket halinde olmadığını öne sürerken dikkatli davranmanın lüzumudur. Çünkü bunu doğrudan öne sürenler kolayca alt edilebilirler. Bunun yerine, “Gerek tekil şeylerin gerekse de toplu olarak ele alınan şeylerin tek bir kavram altında bir araya getirilmeleri daha uygundur” (157).

Platon “varlık” kavramına özel bir önem atfederken ve gerek tekil gerek toplu olarak ele alınan şeylerin tek bir kavram altında toplanmaları gerektiğini söylerken ilk olarak *Sofist*’te ortaya koyacağı “yüksek cinsler öğretisi” ve “toplama ve bölme” yönteminin de sinyallerini vermektedir. Şeylerin tek bir kavram altında toplanması, daha genel olarak, hareketin basitçe reddi ve böylece varlığın kabul edilmesi yerine varlığı **idea** üzerinden formüle etmenin uygunluğuna işaret eder. Dolayısıyla Platon hem *Parmenides*’te hem de *Theaitetos*’ta **ideadan** vazgeçmeyeceğini ima eder.

Theaitetos diyalogunun sonundaki buluşma vaadiyle (210) *Sofist*’in başında bu vaadin gerçekleştiğine dair gönderme (216a) ve *Theaitetos*’taki diyalog kadrosunun *Sofist*’e taşınması *Sofist*’in *Theaitetos*’tan sonra yazıldığını gösterir. İçerik bakımından ise *Sofist*; *Parmenides* ve *Theaitetos*’un negatif muhteviyatını pozitif

⁶ Bu “çürütme”ler metin boyunca devam etmektedir. Ancak “çürütme” mantık ve amacı benzer nitelikte olduğu için daha fazla örnek verilmeyecektir.

anlamda bütünleyici niteliktedir. *Theaitetos* diyalogunda misyonunu (**elenkhos** ve **maieutike**) tamamlayan Sokrates, burada sadece diyalogun başında görünüp kaybolur. Onun yerini Elealı “Yabancı” alır. Platon’un böyle bir tercihte bulunması daha önce belirtildiği gibi, şaşırtıcı değildir. *Theaitetos* hem yöntem hem içerik açısından “tipik” Sokratik misyona uygun bir metindir. (Elbette **maieutikenin** kullanım biçimi Platon’un özel katkısıdır). *Sofist* ise başta Parmenides olmak üzere Elea Okulunun “varlık” doktrinini aşarak Platoncu “mutlak hakikat”ın felsefi yetkinliğini temin edecek en önemli metindir.

Metnin analizine başlamadan önce ilk defa bu metinde kullanılan “toplama ve bölme” yöntemini ele almak yerinde olacaktır.

Toplama ve bölme yönteminden ilk defa *Phaidros* diyalogunda söz edilir. Buna göre, “toplama” birbiri içine saçılmış olan çokları tek bir **idea** altında toplama ilkesidir. Bu ilkenin sağladığı tasarruf, çokların tanımlanarak açık ve öğretilabilir hale getirilmesidir. Bölme ise, bir araya toplanan şeyleri “doğal birleşme yerlerinden” türlerine (**genos**) ayırmaktır (265d-e). Bu yeni yöntem *Sofist*, *Devlet Adamı* ve *Philebos*’ta Sokratik ve Platonik diyalektiğin (Platon onları tümüyle yadsımasa da) yerini alacaktır. Diyalektiğin hem bir yöntem hem de bilim olduğunu Platon’un (Sokrates) şu sözlerinden anlamak mümkündür:

“Ben de kendi adıma, Phaidros, bu ayırma ve bir yere toplama işine aşığım, çünkü konuşmak ve düşünmek bunlarla olanaklıdır. Şeylerin doğaları gereği birliğe toplandığını ve çokluğa bölündüğünü görebilen birinin ardında, bir tanrının ayak izlerini takip eder gibi yürüyebilirim. Bunu yapabilenlere benim verdiğim ad doğru mu yoksa değil mi, bunu tanrı bilir; ama ben onlara diyalektikçi diyorum” (266b).

Burada öncelikle Platon’un *Parmenides*’te, **ideanın** reddinin konuşma ve düşünme imkânını ortadan kaldıracak (135b-c) ve *Theaitetos*’ta şeylerin tek bir kavram altında toplanmasının uygun olacağı (157) savlarını hatırlayalım. Platon *Parmenides*’te **ideanın** reddi için öne sürdüğü savı *Phaidros*’ta toplama ve bölme diyalektiği için öne sürmüştür. *Theaitetos*’ta ise hem yöntem hem de kavrama (**idea**) dair imalarda bulunur. Yukarıdaki alıntıda da görüldüğü gibi Platon “toplama

ve bölme”yi “şeylerin doğası” olarak algılar. Diyalektik bu “doğayı” araştıran Tanrısal bir bilimdir. Böylece, diyalektikçi, “Tanrı’nın ayak izlerini” takip ederek metafizik “mutlak hakikat”e ulaşan kişi olarak tanımlanır. Sonuç olarak Platon felsefi yetkinlik düzeyinde de “kuram”ın “öz”ünde bir değişikliğe gitmeyeceğini yeni yöntemini (ve bilimini) tanıtırken açıkça ifade eder.

Sofist’te diyalektik biliminin işlevi, “türleri ayırmak, aynı formu birisi için alıp birisi için almamak” olarak tanımlanır. Bunu yapabilen kişi türler (**genos**) arasında hangi birleşmelerin olabildiğini, hangilerinin birleşmediğini bilir. Bu da ancak filozofun işidir (253d-e). Filozof ve Sofist birbirinin karşıtı olarak tanımlanır (254a-b). Sofist çekişmeci yani **eristik** yanlısıdır (232b), filozof ise eristiğin karşıtı olarak diyalektikçidir. Buradan hareketle, daha ilk elden, *Sofist*’in Sofistlerle Sokrates-Platon (ve diyalog bağlamında Elea Okulu) arasındaki karşıtlığın en yetkin örneği olduğu söylenebilir. Çünkü Platon *Sofist*’te hem “kuram”ın hem de diyalektiğin yeni biçimiyle Sofistlerle (ayrıca tüm “oluş” yanlılarıyla) nihaî bir hesaplaşmaya doğru yönelir. Diyalogda bir “tür” (**genos**) olarak alınan “Sofist”in (218d) ne olduğu tanımlanmaya (218c) çalışılır. “Sofist” bu açıdan hem yeni yöntemin uygulandığı hem de “kuram” a son biçiminin verildiği bir deney malzemesi olarak kullanılacaktır.

“Sofist” türü ile ilgili olan tartışma şimdilik bir yana bırakılıp “kuram”ın ikinci şekline yönelik revizyona gelinecek olunursa, *Sofist*’te 237a’dan 239b’ye kadar olan kısım “mutlak anlamda var olmayan” ya da yokluk kavramları üzerinden Parmenidesçi görüşlerin bir anlamda olumlanmasıdır. Platon burada, var olmayan bir şeyden bahsederken temkinli davranılması gerektiğini söyler. Çünkü var olmayan için “bir şey” ifadesini kullanarak yani var olmayan “bir şeyden” söz ederek ya da var olmayan “şeylerden” söz ederek ona “bir”lik ve sayısal çokluk, bu nedenle de varlık atfetmiş oluruz. Oysa var olmayan ya da yokluk düşünülemez ve onun hakkında konuşulamaz. Dahası bir isim bile ona varlık hamleder.

Platon’un bu “kavramsal” hassasiyeti *Theaitetos*’ta “varlığın” “oluş” yerine kullanılmaması gerektiği konusunda gösterdiği hassasiyeti bütünler niteliktedir. Bu, elbette, gramatik ve semantik bir hassasiyetten çok daha fazlasıdır. Platon için kavramlar ya da tümeller “mutlak hakikat”in (**episteme**) ta kendisidir ve birer

gerçekliktir;⁷ bu anlamda ise (metafizik) “mutlak” bilimdir. Platon’un bu konuda gösterdiği hassasiyet de “Tanrı’nın ayak izlerini takip eden” bir bilimcinin (diyalektikçi) gösterdiği hassasiyettir.

Platon bundan sonra kendisini “baba katili” olarak tanımlamasına (241d) yol açacak Parmenidesçi öğretiyi aşma işine girer. Buna ilk olarak var olmayan şeyin düşünülebileceği ve bunun nasıl mümkün olacağı sorusuna yanıt aramakla başlar. Parmenides’in savına göre var olmayan şey yani yokluk düşünülemezdi. Bu ise “yanlış”ı olanaksız kılmaktaydı. Çünkü Parmenides’in savından çıkan sonuç mutlak varlığın doğru, mutlak yokluğun yanlış olduğuydu. Hâlbuki yokluk var olmadığı için yanlıştan da bahsetmek mümkün olmayacaktı. Platon bu sorunu iki adımda çözmeye çalışır. İlk olarak mutlak varlık ve mutlak yokluk arasında bir görünüşler ya da sahte varoluşlar dünyası tanımlar. İkinci olarak da bu sahte varoluşlar dünyası üzerine düşünmeyi “yanlış düşünce” olarak tanımlar. Böylece hem var olmayan şeylerin kısmen var olduğu hem var olan şeylerin kısmen var olmadığı hem de var olmayan şeyler üzerine düşünmenin mümkün olduğu savları kabul edilmiş olmaktadır (240). Bu durumda birinciler ikincinin “önerme” imkânını yaratmış olacaktır. Çünkü “görünümler” (**eidolon**) ya da “sahte varoluşlar” var olana var olmayan, var olmayana var olan demeyi mümkün kıldığı için bunlara “yanlış” demek de mümkün olacaktır (241a).

Platon’un Parmenides’e yönelik bu çürütmesinin Parmenides’i aşmaya yönelik olduğu açıktır. Burada da “mutlak hakikat”in genel olarak bütüncül, özel olarak da “siyasal olmayan” yönü belirgin durmaktadır. Başka bir deyişle Platon salt ontolojik-epistemolojik bir bilimsel tartışma yapar görünmektedir. Fakat bunun böyle olmadığı yani “kuram”a yönelik bu revizyonun bir biçimde “siyasal”la ilişkilendirildiğini, diyalogun ismi ve “Sofist”i tür olarak tanımlama girişiminden çıkarsamak mümkün olsa da burada ilk elden şunu söylemek uygun düşecektir: Platon “yanlış önerme”yi “bilimsel” açıdan mümkün kılarken bunu doğrudan “Sofist”e ve Sofistlerin en güçlü silahı olan (eristik) retoriğe karşı yapmaktadır. Zira son derece “kurnaz” olan Sofist,

⁷ Bunu Sokratik, geçiş ve olgunluk dönemlerinde olduğu gibi basit bir yargı olarak değil, Platon’un nelerin tümeli ya da **ideası** olduğuna ve bunlar arasındaki ilişkilere dair öz eleştirel davrandığı ve tümellerin kullanımı konusunda hassasiyet gösterdiği yaşlılık döneminin “eleştirel mutlaklığı” üzerinden düşünmek gerekir.

“yanlış önerme” mümkün olmadığı sürece sözlerinin ve sanatının (retorik) yanlışlığını kabul etmekten kolayca kurtulacaktır. Bu durumda da insanları varlık, oluş ve sair konularda kandırmaya devam edecektir. Oysa “yanlış önerme” “sahte görünüş”le ontolojik olarak temellendirilirse onun epistemolojik gerçekliğinden de söz etmek mümkün olacaktır (Bkz. 232d vd.). Böylece Sofist’in “aldatıcı görünüşle aldattığını ve bu sanatın bir kandırma sanatı olduğunu” söylemek de mümkün hale gelecektir (240d).

Platon “kuram”a yönelik revizyonun devamında öncelikle varlığın kuvvet (güç) olduğunu söyler (247e). Bu, etkileyen ve etkilenen bir güçtür. Fakat bunun mümkün olması için de değişim zorunludur. Bu da ancak varlığın içine akıl, hayat ve ruhu sokmakla mümkündür. Çünkü ruh olmadan hareketten söz edilemez; ruh varsa aynı zamanda akıl ve hayat da vardır. Fakat her şey sürekli değişirse bu sefer de her zaman aynı kalan bir durumdan bahsedilemez ve akıl varlıklar arasından çıkar. Bu nedenle varlığın içine sükûneti de dâhil etmek gerekir. Sonuç olarak filozof, “iki şey birden isteyen çocuklar gibi davranarak” varlığın hem değişim hem de durağanlık halinde olduğunu kabul etmelidir (248c-249d). Ancak varlık hareket ve sükûnetin toplamı değil ondan ayrı bir şeydir (250c).

Platon bundan sonra “kuram”ın ikinci şekli olan “yüksek cinsler öğretisi”nden açıkça söz eder. Varlık, hareket ve sükûnet bu cinslerin (**genos**) en yüksekleridir. Bu cinslerin en üstünde varlık bulunur. Var olan her şey “var olduğu” için Varlık **İdeasından**⁸ pay alır. Hareket ve sükûnet birbirine karışmazken “varlık her ikisiyle de birleşir, çünkü ikisi de vardır.” Bu üç cinsten her biri diğer ikisinden farklı, kendi kendisiyle de aynıdır. “Aynı” ve “farklı” her üç cinsle karışmış olsa da onların dışında bağımsız bir varlığa işaret ettiği için onlar da iki ayrı cins meydana getirir. Dolayısıyla en yüksek cins (**genos**) sayısı beşe yükselir (254b-e).

Bu cinslerden varlık, aynılık, farklılık birbirinden pay alırken ya da birbirine karışırken hareket ve sükûnet birbirinden pay almaz. Çünkü öyle olsaydı harekete dingin demek yanlış olmayacaktı. Bu durumda hareket vardır ve kendisiyle aynıdır fakat sükûnetten farklıdır. Varlık için “aynı” ve “farklı” derken hareket

⁸ Platon **idea, eidos, genos, physis, ousia** gibi sözcükleri yaklaşık olarak aynı anlamda kullanır (Bkz. Wedberg, 1999: 81-2’de 4 numaralı dipnot).

diyemediğimiz için hareket ve varlık farklı şeylerdir. Başka bir deyişle hareket hem var olmayandır hem de varlıktan pay aldığı için var olandır. Ancak bu durum tüm cinsler için geçerlidir. Zira tüm cinsler farklılıktan ve varlıktan pay aldığı için hem varlıkla aynı hem de varlıktan farklıdır yani var olmayan ya da yok olandır. Bu nedenle tüm “cinsten sonsuz sayıda yokluk vardır” (255e-256e). Böylece yokluk da bir anlamda altıncı cins olarak tanımlanır (260b).

Platon “kuram”ın bu ikinci şeklini tanımlarken daha önce de ifade edildiği gibi en başta “Sofist”le ve onun rölativizmiyle nihaî bir hesaplaşmaya girişir. Bunu “toplama ve bölme” olarak tanımlanan, Sofist eristik karşıtı yeni ve yetkin diyalektiği aracılığıyla yapar. Bu yöntemi ilk olarak “Sofist” üzerinde denemesi ise şaşırtıcı değildir. Yöntemin kullanımı gençlik, geçiş ve olgunluk dönemlerindeki Sokratik ve Platonik yöntemin aksine, tikel örneklerden tümele (**idea**) doğru ilerleyen bir yol değil, cins (**genos**) üzerinde yoğunlaşarak yukarıdan aşağı doğru bir hat izler (Cevizci, 2012: 22). Platon bu şekilde “Sofist”in öncelikle beş yüzüne (tanımına) ulaşır. Buna göre, Sofist ilk olarak “kendi çıkarı için gençlerin peşinden koşan bir avcı”; ikinci olarak “ruhun beslenmesiyle ilgili bir bilgi tüccarı”; üçüncü olarak “aynı şeyleri satan perakende satıcı”; dördüncü olarak “kendi ürettiği bilgilerin satıcısı”, son olarak da “söz üzerinde yarışma sanatının ustası” olarak tanımlanır (231d-e). Diyalogun sonlarına doğru ise Sofisti yokluğun karanlığına, filozofu (ilahî olan) varlığın aydınlığına sığınan kişi olarak tanımlar. Burada yine yöntemsel ve bilimsel (eristik-diyalektik) bir karşıtlık da söz konusudur (253a-254b).

“Sofist”le kurulan yetkin “mutlak hakikat”- rölativizm karşıtlığında belki de en önemli nokta Platon’un “Sofist”in yanında iki türe daha işaret etmesidir. Bunlar “Filozof” ve “Devlet Adamı”dır (217a-b). *Devlet Adamı*’nda “Devlet Adamı”nın “Sofist”le aynı yöntemle (“toplama ve bölme”) tanımlanması ve “Sofist”e (*Sofist*) referans verilmesi (258a), Platon’un üçüncü tür olarak “Filozof”u da tanımlamış ve aynı isimde bir diyalog kaleme almış ya da almayı planlamış olma olasılığını güçlendirmektedir. Platon eğer böyle bir yapıt kaleme almış veya almayı planlamışsa diyalogda başkarakterin Sokrates olması muhtemeldir (Cornford, 1989: 310; Klosko, 2006b: 201). Bu, Sokrates’in Platon’un yaşlılık dönemi diyaloglarındaki konumuyla ilgili daha önce yapılan tartışma da göz önüne alındığında hem kuvvetli hem de

tartışmada öne sürülen tezi kuvvetlendiren bir olasılık olarak görünmektedir. *Devlet Adamı*’nda “Sofist”e yapılan göndermeden (258a, 266d) *Sofist*’in daha önce kaleme alınmış olduğu anlaşılmaktadır. “Filozof” da en son kaleme alındıysa ya da alınması planlandıysa türlerin sıralaması şu şekilde olacaktır: Sofist, Devlet Adamı, Filozof.⁹ Bu sıralama aynı zamanda bir önem sırasını da ifade eder. “Sofist”, bir tür olarak bu sıralamanın en altında yer alarak “hakikat”le (**episteme**) mutlak karşıtlığı (**doksaların** çoğulluğunu) ifade eder. “Devlet Adamı” ise Platon’un tanımladığı yarı **idea(l)** bir tür olarak,¹⁰ “Sofist”in üstünde, “Filozof”un altında yer alır. Zaten *Devlet Adamı*’nda filozoflar (filozof-krallar) geri planda tutularak reel siyaset ön plana çıkarılmaya başlanır.

Sofist’teki diğer karşıtlık Platon’un “toprağın oğulları” olarak tanımladığı (248c) materyalist, “oluş” yanlısı Doğa Filozofları ile “İdeaların dostları” olarak tanımladığı (248a) idealist (felsefî idealizm), “varlık” yanlısı filozoflar arasındadır. Materyalistler yalnızca dokunulan şeylerin var olduğuna inanırlar ve cisim ve varlığı aynı kabul ederler. Cisim olmayan varlıkların var olduğunu ise reddederler (246b). İdealistler ise oluş ve varlığın birbirinden farklı şeyler olduğunu, oluşla bedeninin duyumsallığı sayesinde, (gerçek) varlıkla ise akıl yoluyla temas ettiklerini söylerler (248a). Platon bunlardan ilkinin “korkunç insanlar”, ikincileri ise “daha yumuşak insanlar” olarak niteler. Platon bu ikisini karşılaştırarak “hakikat”e ulaşmayı amaçlar (246b-d). İşte “kuram”ın ikinci şekli olan “yüksek cinsler öğretisi” Sofistlerle kurulan “mutlak hakikat”-rölativizm karşıtlığının yanı sıra materyalistler ve idealistler arasındaki karşıtlık üzerinden yapılan “hakikat” tahkikatının da sonucudur.

Platon “Sofist”in tanımını arayarak onları mutlak bir yenilgiye uğrattırırken aynı zamanda materyalizm-idealizm karşıtlığı üzerinden Doğa Filozoflarını da yenilgiye uğrattır. Aynı safta yer aldığı idealistleri ise varlık ve oluş karşıtlığına oluşu da dâhil edip “kuram”ı daha makul bir hale getirerek aşmış olur. Bu aşkınlık yalnızca Platon’un, “babası” olarak tanımladığı Parmenides’e ve Parmenidesçi öğretiye yönelik de değildir. Platon “kuram”ı radikal biçimde revize ederek kendini de aşar.

⁹ Aslında burada “Filozof”un, eğer yazılmışsa ya da yazılması planlanmışsa, yazılış sıralaması o kadar önemli değildir. O, yalnızca manayı destekleyen biçimsel ya da teknik bir önem arz eder. Dolayısıyla bu varsayım mutlak bir önem atfetmemek gerekir.

¹⁰ Yarı **idea(l)** denilmesinin nedeni **idea(l)**in yani **ideaya** uygunluğun reel idealle yani gerçekçi anlamda en iyiyle ya da “ikinci iyilerle” (*Devlet*’ten sonraki iyiler) sınırlanmasıdır.

“Yüksek cinsler öğretisi” bu anlamda, Platon’un daha önce “kuram”ın siyasal işlevselliğine verdiği önem ve bundan kaynaklı acelecilik nedeniyle göz ardı ettiği bilimsel çelişkileri ortadan kaldırma girişimidir. Siyasal işlevselliğe yönelik kaygılar Platon’u “mutlak hakikat”i yetkin bir bilimsel öğreti haline getirmekten alıkoymuştur. Bu kaygıların azaldığı ve “siyasal” “mutlak hakikat”in “siyasal olmayan”dan kısmen ayrılarak realizme yöneldiği yaşlılık dönemi ise bu yetkinlik için gerekli ortamı sağlamıştır.

Platon, Pythagorasçılığın hâkim hale geldiği felsefî yetkinliğinin son evresinde “kuram”ı sayılar ve geometrik şekillerin ürünü olarak “oran” üzerinden formüle eder. Bu formülasyonda “sonsuz”, “sonlu”, “sınır” gibi Pythagorasçı kavramları da açıkça kullanır. Formülasyonun en dikkat çeken özelliği ise teleolojik **kosmos** tasavvurudur. Buradaki **kosmos** insandan evrene ya da mikro-kozmostan makro-kozmosa uzanan bir hiyerarşik düzen tasarımıdır. Her iki evrende de düzeni sağlayan, geometrik ve aritmetik ölçü ya da orandır.

Philebos diyalogunun konusu “haz”dır. Diyalogda Sokrates iyi yaşam ya da mutluluğun (**eudaimonia**) bilgelik, zekâ ve akıldan; *Philebos* ve *Protarkhos* ise haz ve eğlenceden oluştuğunu savunmaktadır (11b-c). Tartışmanın maksadı ise bu iki görüş üzerinden “hakikat”i yani iyi yaşamın kaynağını araştırmaktır (11c). Sokrates’e göre akıl ve bilgelige uygun bir yaşam her türlü haz ve acıdan uzak, yani haz ve acının olmadığı yaşamdır. Böyle bir yaşam süren bir insan Tanrısal bir hayat sürmektedir çünkü Tanrılar haz ve acıdan azadedir (33b). Ayrıca iyi ve haz iki ayrı türdür ve iki ayrı “öz”e sahiptir. İyiliğe sürekli sahip olan bir insan başka hiçbir şeye ihtiyaç duymaz çünkü iyilik onun için tek başına yeterlidir (60b-c).

Platon’un burada aktarılan görüşleri bazı farklılıklarla birlikte hazza ilişkin eski görüşlerinin tekrarı niteliğindedir. Diyalogun temel sorunsalı ve diyaloga rengini veren şey ise tıpkı *Devlet*’in bir **idea**(1) olarak saklanıp *Devlet Adamı* ve *Yasalar*’la “ikinci iyi”ye geçilecek olması gibi iyi yaşam konusunda da “ikinci en iyi”yi tasarlamaktır. Çünkü Platon tümüyle haz karşıtı, akılcı bir yaşamın gerçeklikten yani insan doğasından son derece uzak olduğunu farkındadır. Bu nedenle hazza daha ılımlı yaklaşarak onu epistemolojik ve ontolojik açıdan sorunsallaştırır ve bir “tür” olarak “kuram”ın inceleme konusu yapar.

Platon'a göre, evrendeki tüm güzel şeyler sonsuz ve sonlu olanın karışmasından ya da sonsuz olanın içine "sınır" konulmasından doğar. "Tanrı, insanların zevk ve isteklerinin sonsuz bir hal alması halinde, ortaya çıkan kötülüğü görerek bu konuda bir sınır ve kanun koymuştur." Platon bu sınırın hazzı yok etmediğini tam tersine onu koruduğunu söyler (26b-c). Platon için "sınır", şeyleri "iyi" yapan ölçüdür. Çünkü bir şeyde ölçü ve oran yoksa o şey "karışım" olmaktan çıkarak zarar verici hale gelir ve yok olur (64d-e). Bu nedenle ölçü en yüksek birinci iyiliktir. İkinci iyilik güzellik, mükemmellik ve yeterlilik; üçüncü iyilik zekâ ve bilgelik; dördüncü iyilik ruha ait olan şeyler yani bilimler, sanatlar ve doğru düşünce; beşinci iyilik ruhun saf hazları gibi içinde acı bulunmayan hazlardır (66a-c). Bedensel hazlar ise altıncı sırada bulunur (67a).

Platon hazları da bir sınıflandırmaya tabi tutar: Buna göre korku, aşk, kıskançlık, kızgınlık, istek, yakınma ve buna benzer duyguların karıştığı hazlar karışık hazlardır. Çünkü bunların yarattığı haletiruhiyede haz ve acı birbirine karışır. Saf ya da gerçek hazlarsa yokluğunu hissetmediğimiz ve yokluğundan acı çekmediğimiz, varlığı halinde ise acıyla karışık olmayan bir haz duygusu hissettiğimiz hazlardır. Geometrik görüntüler, saf ve akıcı sesler, kokular ve bilimlerden kaynaklı hazlar bu sınıfa girer. Diğer bir sınıflandırma ise hazların şiddet derecesine göredir. Buna göre sonsuzlar grubunda yer alan yani "sınır" içermeyen, şiddetli hazlar ölçsüz, sınır içeren yani sonlu ya da hafif şiddette olan hazlar ölçülüdür (50b-52c).

Görüldüğü gibi Platon hazza karşı tavrını önemli ölçüde değiştirmiştir. Onu artık basitçe reddetmemekte, yalnızca "ölçü"yle sınırlandırmaktadır. Fakat Platon'un burada yaptığı ölçülülük tanımıyla *Devlet*'teki ölçülülük tanımı birbirinden farklıdır. *Devlet*'te ölçülülük kendine hâkim olmak yani tutkulardan, arzulardan, acıdan uzak olmak anlamına gelmekteydi (430e-431b). Burada ise onları yadsımak değil onlara "sınır" koymak anlamına gelmektedir. Başka bir deyişle Platon hazza "makul" ölçülerde izin verir. Fakat daha önce de söylendiği gibi bu, yalnızca "ikinci en iyi"ye yönelik gerçekçi bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımda zekâ ve hazzın mutlak iyi olduğu savı reddedilir çünkü her ikisi de kendi kendine yetmekten uzaktır (67a). Platon bu yaklaşımı salt felsefî düzeyde tutmaz; *Yasalar*'da pratiğe yönelik olarak daha da

geliştirerek ve bu nedenle kısmen “kuram”dan uzaklaştırarak açıkça siyasal bir düzen haline getirir. Bu açıdan o, pratiğe yönelik bir tasavvurun “kuram”sal öncülü olarak da düşünülebilir.

Platon’un hazza yaklaşımı yine de “öz”sel niteliğini korumaktadır. Çünkü Platon’un hazza yönelik sınıflandırmaları “doğru” ve “yanlış” ya da “iyi” ve “kötü” haz anlayışına dayanmaktadır. Buna göre, akla ve ruha yönelen hazlar iyi, bedene yönelen hazlar kötüdür; ölçülü hazlar iyi, ölçsüzler kötüdür. Platon burada bedensel hazları da kabaca reddetmez fakat onları en süflî hazlar olarak görmeye devam eder. Bu da muhtemelen acıkmak, susamak gibi doğal bedensel süreçlerden kaynaklanır. Platon bunları bedenin boşalması ve dolması olarak tarif eder. Acıkan ya da susayan beden boşalır ve boşluğu akıl yoluyla anımsayan ruh (beden değil) yeniden dolmak ister. Beden boşaldığında ruh acı duyarken, dolduğunda haz duyar. Dolayısıyla haz ve acı bedensel geçişlerin ruhta yarattığı etkilerdir (34e vd.).

İşte Platon bu zorunlu biyolojik süreçlerin haz ve acı yarattığını fark ettiği için onu yadsımak yerine “kuram”ın bir parçası yapmayı daha uygun bulur. Yine de bu, Platon’da hiçbir biçimde hazcılığı yüceltmek anlamına gelmez. Platon entelektüel hazları dahi (ki bu da Platoncu “mutlak hakikat”ten nasibini almıştır çünkü Platon saf hazzardan en başta geometrik şekilleri ve saf sesleri anlar) beşinci sıraya koyar. Platon “kuram”ın son biçiminde hazzı değil onun ve her şeyin düzenleyici ilkesi olarak gördüğü “ölçü” ya da “sınır”ı yüceltir. Bunun da elbette Pythagorasçı öğretilerden geldiğini unutmamak gerekir. Bu “ölçü”nün karakterini anlamak için son olarak onun mikro-kozmostan (insan) makro-kozmosa (evren) (ya da yukarıdan aşağıya olacak şekilde makro-kozmostan mikro-kozmosa) uzanan hiyerarşik teleolojik yapısına bakılmalıdır:

Platon’a göre, tüm canlı varlıklar ateş, toprak, su ve havanın belli ölçülerde karışmasından meydana gelir. Bu unsurlar hiçbir canlıda saf ve temiz halde bulunmaz; belli bir karışım halinde bulunur. Evrende çok sayıda sonsuz ve belli sayıda sonlu vardır. Aylar, yıllar, mevsimler bunlara göre düzenlenir. Bunları “iyi” kılan şey onlar arasındaki ölçü ya da orandır. Hem evreni hem de bedenimizi ölçü ve orana göre yöneten ilke ya da neden de ruhta bulunan akıldır. İnsandaki ruhun ve

aklın kaynağı evrendeki Tanrısal ruh ve akıldır. Buna göre, evreni ve tüm varlıkları yöneten rastgele, başıboş bir güç değil teleolojik bir akıldır (28c vd.).

Platon *Timaios*'ta daha ayrıntılı açıklayacağı üzere insanı ve evreni **idea(l)**ist, metafizik aklın belli bir “ölçü” ya da “oran” a göre düzenleyeceği teleolojik bir yapı olarak düşünür. Bu, elbette, geometrik-matematiksel bir ölçü ve orandır. Geometri ve matematik Platon için **idea(l)** düzen verici araçlardır. Platon daha geçiş ve olgunluk dönemlerinde etkili olmaya başlayan bu araçları giderek **ideal**ara dönüştürmeye başlayacaktır. Bunu sayı olarak **ideal**arla ilgili şu çıkarımda görmek mümkündür:

“Var olan her şey birden ve çoktan ortaya çıktı, ayrıca doğa sonu olanı ve olmayanı kendisinde topladı. Durum böyle olduğunda her şeyin bir ideası olduğunu kabul etmeli ve onu araştırmalıyız. Daha sonra da o şeyde iki, üç ya da daha fazla sayıda ideanın olup olmadığına bakmamız gerekecektir. Ardından her bir ideayı bu açıdan inceleyerek ilk ideanın bir, birçok ya da sonsuz sayıda olup olmadığını anlamak ve kendisinde ne kadar idea olduğunu kavramak gerekir. Sonsuz ve bir arasındaki tüm sayıları bilmeden çok sayıda olana sonsuz ideasını uygulamamalıyız. Bu yapıldıktan sonra, tek tek her biri, sonsuzluğa yerleştirebiliriz” (*Philebos*, 16c-e).

“Kuram”ın bu son şeklini ve *Timaios*'ta nihayet bulacak bütüncül yani tüm evreni açıklamaya çalışan “mutlak hakikat” tasarımını bir çeşit bilimsel “din”leşme olarak düşünmek gerekir. Platon’un bunun için aynı zamanda mistik bir tarikat örgütlenmesi ve öğretisi olan Pythagorasçılıktan yararlanması bu durumu kısmen açıklar. Platon Parmenidesçiliğe karşı tavrını yani onu eleştirerek aşma girişimini Pythagorasçılığa karşı sergilemez. Daha ziyade onu öğretisinde içselleştirir. Platon’un Pythagorasçılık üzerinden giriştiği teleolojik evren tasarımı ve bu tasarımın temeline Tanrısal ruhu, akli ve ölçüyü koyması da bir çeşit bilim-din yaratma çabasına işaret eder. Bu, Platon’un daha baştan beri var olan bütüncül “mutlak hakikat” inancının ya da tasarlama isteğinin varacağı son noktadır. Platon eğer mümkün olsa (yaşlılık döneminde mümkün olmadığını anlamıştır) bu tasarımı “totaliter” bir tahakküm aracı olarak kullanacaktır. Çünkü *Devlet*'te de görüldüğü gibi, yaşlılık dönemine kadar Platon’un eğilimi “kuram”ın tümüyle siyasal açıdan işlevselleştirilmesidir. Dolayısıyla zaten Sokratik “mutlak hakikat”ın de temel

niteliği olan dinselleşmiş metafizik felsefe, Platon'da tüm evreni açıklayan ve filozof-kralın aklında somutlaşmış bütünlüklü bir tahakküm aracına dönüşerek tüm **doksaların** yok edildiği “totaliter” bir “mutlak hakikat” aygıtı haline gelecektir.

Timaios Philebos'taki teleolojik evren tasavvurunun ayrıntılı olarak açmlandığı bir metindir. Bu açmılama evrenin ve Tanrıların doğuşuna (**theogonia** ve **kosmogonia**), insanın yaratılışına, biyolojik, patolojik ve psikiyatrik yapısına kadar teferruatlı ve oldukça uzun tasvirler içerir. Burada yalnızca bu açmılamaların genel bazı noktalarına değinilmekle yetinilecektir.

Platon'un mitsel anlatımına göre, bir sanatkâr olan Tanrı (**Demiourgos**) her nesneye belli bir oran ve simetri verinceye kadar evren bir düzensizlik (**kaos**) halindeydi. Her nesne ancak tesadüfî olarak bir orana sahipti ve hiçbirinin bugünkü gibi bir adı yoktu. Tanrı onları önce bir düzene soktu; sonra da ölümlü, ölümsüz bütün canlıları içine alan evreni yarattı. Kutsal varlıkları yani diğer Tanrıları yaratan da bu **Demiourgos** Tanrı'ydı. Bu Tanrılar da **Demiourgos** Tanrı'yı örnek alarak ölümlüleri yarattılar. Bunun için, önce ruhun ölümsüz ilkesi etrafında bir beden, sonra da o beden için bir ruh yarattılar. Ardından sırasıyla “kötülüğün en büyük çekici kuvveti olan hazzı”, “bizi iyilikten uzaklaştıran acıları”, “iki kötü nasihatçi olan ataklıkla korkuyu”, “zor yatıştırılan öfkeyi” ve “bizi çabucak aldatan ümidi” yarattılar. Bütün bunları düşüncesiz duyumla ve her şeyi göze alan aşkla karıştırıp “zorunluluk yasasına” uygun olarak ölümlü ruhlar soyunu ihdas ettiler (69b-d).

Burada öncelikle bir parantez açıp, **Demiourgos** Tanrı'nın *Devlet*'teki “İyi **ideası**” olup olmadığını ya da onun yerine geçip geçmediğini tartışmak yerinde olabilir. Buna cevap vermek kolay değildir. Çünkü Platon evrendeki her şeyi, **ideaları** hatta kendini bile yaratan “İyi **ideası**”ndan başka bir yerde söz etmez. Burada sözünü ettiği **Demiourgos** Tanrı ise her şeyi yaratandan ziyade, öncelikle her şeyi düzene (**kosmos**) sokandır; yaratma işlevi ikincildir. Ayrıca o, “İyi **ideası**”ndan farklı olarak **ideaları** yaratan değil evreni yaratmak için **ideaları** kullanandır, yani **idealar** onun tarafından yaratılmamıştır; zaten vardır. Fakat burada ilginç bir nokta daha vardır. Platon *Philebos* diyalogunda, “kuram”ın revize edilmiş halinde, bir nevi “iyilik” **ideasından** söz eder. Bu “iyilik” dünyadaki her şeyden daha mükemmel, diğer şeylerden farklı olarak kendi kendine yeterdir. Akıllı her insan onu aramakta ve

ona ulaşmak için çaba göstermektedir (20c-d). İyiliğin özünü anlamak için ise üç şeye bakmak gerekir: güzellik, oran ve gerçeklik (akıl, zekâ) (64e-65d). Buradan hareketle *Devlet*'teki "İyi **ideası**"nın *Timaios*'taki **Demiourgos** Tanrı'dan ziyade *Philebos*'taki "İyilik"e benzediğini söylemek mümkündür. Zira her ikisi de kendi aktarıldığı bağlam içinde, **eudaimoniayı** yani iyi, mutlu yaşam **telosunu** ifade eder ve her ikisi de bir yetkinlik, mükemmellik ilk örneğidir (**paradeigma**). **Demiourgos** ise bir iyi yaşam **idea(l)**inden ziyade, salt düzen verici ve yaratıcı bir Tanrı gibi durmaktadır. Ancak daha genel olarak hem "İyi **ideası**"nın hem **Demiourgos**'un hem de "İyilik" in bağlamsal işlevselliğin bir ürünü olduğunu söylemek mümkündür. "İyi **ideası**" filozof-kral **idea(l)**inin ütöpik, "İyilik" "kuram"ın son biçiminin "reel" bir **paradeigmasıdır**. **Demiourgos** ise Platon'un **kosmogonia** anlatısı için "yarattığı" bir Tanrı'dır. Sonuç olarak Platon'un Tanrıları "mutlak hakikat" anlatısının bağlamsal araçlarıdır.

Tekrar diyaloga dönülürse, Tanrı'nın evrenin yaratılışında dayandığı örnek **idealar** ve sayılardır. Tanrı bu idealar ve sayılara göre, başlangıçta düzensizlik halinde bulunan anasır-ı erbaaya (dört unsur) yani ateş, su, toprak ve havaya en uygun geometrik ve aritmetik şekilleri vererek evreni "iyi" ve "güzel" bir şekilde yaratmış, onu düzensizlikten (**kaos**) kurtarmıştır (53b vd.). Böylece onu her türlü bozulma, yaşlanma ve hastalıktan azade ve kendi kendine yeter kılmıştır. Şekil olarak ise Tanrı ona kendine en çok benzeyecek şekilde, her yanı, her yerde merkezden aynı uzaklıkta olan bir küre şeklini vermiştir. Ardından ortasına bir ruh koymuş ve o ruhu her yana yaymıştır. Bu ruh da kusursuz bir yapıya sahip olup bilgidir ve diğer şeylerden yana kendi kendine yetmektedir. Tanrı ruhu evrenin cisimsel yapısından önce, yine mükemmel bir sayısal ve geometrik oran içinde yaratmıştır (32c vd.). Onun içine akıl koymuş, sonra da onu bir bedene (evrenin cisimsel yapısı) koymuştur (30b).

Burada diyalogun bütünü için ilk olarak Platon'un bir "doğa öğretisi" ya da bilimi tasarlama nedenini veya nedenlerini incelemek gerekir. Gerek burada aktarılan anlatılara gerekse metnin bütününe bakıldığında sunulan anlatıların Platon'dan önce, Doğa Filozofları ile Homeros ve Hesiodos tarafından ortaya konulanlardan referans alındığını söylemek mümkündür. Örneğin, dört unsurun (ateş, su, toprak, hava)

Empedokles'ten, **kosmogoniya** ve **theogoniya** ilişkin anlatılarınsa (40e-41a) Homeros ve Hesiodos'tan alındığı açıktır. Bunlar Platon'un daha önce *Sofist*'te "toprağın oğulları" olarak tanımladığı, "oluş yanlıları" olarak kategorize ettiği; *Theaitetos*'ta ise Sofistlerle (Protagoras üzerinden) aynı safa koyduğu materyalist filozoflar ve şairlerdir. Platon onların doğaya ilişkin getirdiği materyalist açılımlara dair unsurları Pythagorasçı öğretiyile birleştirir. Daha doğrusu Pythagorasçılığı bu unsurların açıklayıcı ilkesi olarak kullanır. Tüm bunları da bir şekilde "kuram"la ilişkilendirir. Örneğin, sayıları ve geometrik şekilleri Platoncu **ideal**lara eklemler ya da ona dönüştürür. Fakat bunu yaparken **ideal**arı sayılara indirgemez ya da **ideal**arı sayılar içinde eritmez.

Platon'un doğaya ve evrene ilişkin getirdiği açılım bu açıdan, materyalistlerle ya da "oluş" yanlılarıyla bilimcilik adına hesaplaşmasının son aşamasıdır. Platon hem onların açılımlarından belli başlı unsurları seçip bunları çok daha teferruatlı hale getirmiş hem de bu fenomenleri **idea(l)ist** ilkelere yani bir "düzenleyici" Tanrı'ya, **ideal**lara, sayılara, geometrik şekillere, rasyonalist ölçüye bağlamıştır. Bu, Platon'un metafizik "mutlak hakikat" tasarımıdır son noktadır.

Bu tasarımı dikkat çeken bir nokta da Platon'un mit şeklinde sunduğu bu anlatıyı "mutlak" değil akla en yakın açıklamalar olarak vazetmesidir. Platon bunun nedenini Tanrılara ve evrenin doğuşuna ilişkin meselelerin insanlar tarafından tam olarak bilinmemesine bağlar görünür. Bu nedenle bu konularda "akla en yakın mitosla" yetinilmesi gerektiğini söyler (29c-d). Fakat bu açıklamanın hemen öncesinde şunları söylemektedir:

"Böyle olunca evrenin mutlaka bir şeyin kopyası olması gerekir. Her konuya tabii bir başlangıçla başlamanın da çok büyük bir önemi vardır. Bunun için, kopyasıyla örnek arasında şu farkları gözetmek lâzımdır: Sözlerin, ifade ettikleri şeylerle tabii bir akrabalığı vardır. Değişmiyen, her zaman aynı kalan ve zekânın yardımıyla görülen şeyleri ifade ederlerse değişmezler, aynı kalırlar... Aksine olarak bu örnekten kopya edilmiş tasarıdan başka bir şey olmayı ifade ederlerse kopyalarına nispetle akla yakın olurlar, çünkü varlığın oluşla ilgisi ne ise gerçeğin inanla ilgisi odur" (29b-c).

Platon burada evrenin her zaman değişmeyen ve aynı kalan bir örnekten, **ideadan** kopya edildiğini söyler. Bu, yukarıda aktarılan açıklamalarla da tutarlılık arz eder. Evren ve evrenin içindeki canlılar bu bakımdan ne kadar mükemmel olurlarsa olsunlar değişime, bozulmaya tabidirler. Yani evren varlığı değil, oluşu ifade eder. Oluşa dair bir şeyin bilgisi için ise kesinlikten söz etmek mümkün değildir. Bu durumda o, en iyi ihtimalle “akla yakın” olabilir. Platon’un doğa bilimine ilişkin yaptığı şey de Doğa Filozoflarının ve şairlerin daha önceki açıklamalarını “akla en yakın” şekilde yeniden formüle etmektir. Fakat Platon bunu yine de **ideadan** bağımsız bir anlatı olarak sunmaz; tam tersine onu **idea(l)**ist bir anlatıya dönüştürür. Zaten muhtemelen “akla yakın”dan kastı da tam olarak budur.

Diyalogda önemli bir husus da diyalogun başlangıcında **idea(l)** Devlet’e ilişkin sunulan hülasadır (17a vd.). Bu hülasyı aktaran Sokrates’tir. Sokrates bunu bir gün önceki Devlet üzerine tartışmaya referans vererek yapar ve daha sonra sözü Kritias ve Timaios’a bırakır. Doğa bilimiyle ilgili aktarımı yapan Timaios’tur. Timaios’un Pythagorasçı bir filozof olması mümkündür.¹¹ Metindeki Pythagorasçı etki düşünüldüğünde bunun doğru olması olasıdır. Fakat doğru olmasa bile, Timaios’un doğa bilimleri konusunda “bilge” bir kişi olduğu aşikârdır. Bu nedenle Platon Sokrates’i değil, onu baş konuşmacı yapar. **İdea(l)** Devlet’le ilgili bir tartışmanın akabinde doğa bilimleri üzerine bir anlatı sunulması manidardır. Bunu Platon’un holist (bütüncül) bilimciliğiyle açıklamak mümkündür. Zira Platon’un “mutlak hakikat” tasarısı “her şeyi” açıklamaya yöneliktir. *Timaios* bunun için iyi bir örnek teşkil eder. Platon bu açıdan (“her şeyi” açıklama girişimi) Sofistlerden, Doğa Filozoflarından ve Sokrates’ten ayrılır. Onun yönelimi doğal dünyada ve insanlar dünyasında ontolojik, epistemolojik ve etik yıkıcılığı tümüyle ortadan kaldıracak bir teşrihat-ı hikemiye (felsefî açıklama) geliştirmektir.

Philebos’tan *Timaios*’a uzanan teleolojik evren ve doğa görüşü Platon’un Sokrates’ten aldığı etik teleolojiyle birbirini bütünler. Bu teleolojik varsayımlar Platon’un metafizik “mutlak hakikatçiliğiyle” yakından ilişkilidir. Zira Platon’un mutlaklaştırdığı, evrene ve insana içkin kendinde amaçlılık Platon’un aşkın **idea(l)**ist varsayımlarıyla iç içe geçer. Daha açık bir ifadeyle, Platon insanın **telosunu**

¹¹ Bkz. *Timaios*’ta (1989) 2 no’lu dipnot.

eudaimonia olarak vazederken böyle bir **telosun** varlığının yanında onun ne olduğundan da emindir. O, Sokratik ve Platoncu anlamda bir etik yaşamdır. Platon kendi varsayımını bireysel ve toplumsal yaşam idealinin temel ilkesi haline getirerek onu mutlaklaştırır. Aynı şeyi evren ve doğa tasarımı için de yapar. Buna göre, mikro-kozmostan makro-kozmosa ya da (yukarıdan aşağıya) makro-kozmostan mikro-kozmosa uzanan Tanrısal bir tasarım olan evren ve mahlûkat rastlantısal bir birliktelik değil, Tanrısal aklın ve ruhun tecessümüdür. Belli ve mutlak bir “öz”den ya da “töz”den gelen böyle bir teşekkül elbette amaçsız olamaz. Platon’un metafizik bilimciliği işte bu amaçlılığı tespit ve teşrih etmeye yönelmiştir. Yapıtın sunduğu anlatımın sonraki tek tanrılı dinlerin sunduğu anlatılarla benzerliği ve Latinceye çevrildiği M.S. 6. yüzyıldan Aristoteles’in metafizik ve fizik üzerine yapıtlarının keşfedildiği 13. yüzyıla kadar Hristiyan dünyasında yarattığı etki (Arslan, 2006b: 343) düşünüldüğünde onun kendinden sonraki “mutlak hakikat” tasarımlarına benzer bir işlevsellik sunduğu görülebilir.

3.2. İdea(l) Siyasetten “Reel”e, “İkinci En İyi”ye Doğru: *Devlet Adamı*

Devlet, *Devlet Adamı* ve *Yasalar* Platon’un pozitif siyasal teorisinde ya da siyaset felsefesinde bir üçleme meydana getirir. Bu yapıtların negatif arka planını, genel olarak, *Devlet* için, *Savunma* ve *Kriton*’da anlatılan Sokratik travma meydana getirirken; *Devlet Adamı* ve *Yasalar* için, *Mektuplar*’da anlatılan Sirakuza deneyimleri meydana getirir. *Devlet idea(l)* bir tasarı olarak bir kenara bırakılırsa, *Devlet Adamı*’ndan *Yasalar*’a uzanan süreç *idea(l)*den “reel”e yönelen¹² bir siyasal yetkinleşme süreci meydana getirir. Bu yetkinlik hem “kuram”da ortaya çıkan yetkinliğin bir uzantısı hem de “kuram”dan kısmî bir uzaklaşmadır. “Kuram”a yönelik yöntemsel ve içeriksel revizyon, “reel”i hem eleştirelilik hem de gerçekçilik bakımından dikkate alırken hâlâ metafizik ve batınî niteliğini muhafaza etmekteydi. Dahası, Platon “kuram”ın siyasal işlevselliğini azaltarak ve onun üzerindeki Eleacı

¹² Bu ifadeyi Platoncu sınırlar çerçevesinde düşünmek gerekir. Yani *idea*yı referans alan *idea(l)*in reddi olarak ya da “seküler” ve materyalist bir gerçekçilik şeklinde değil, yalnızca, azınlığın da dâhil olduğu insan doğası ve bunun sonucu olarak yasaların (*nomoi*) dikkate alınması ve *idea(l)*i geri planda tutmaya başlayan bir siyaset anlayışının geliştirilmesi olarak.

ve Pythagorasçı metafizik etkiyi artırarak ona iyice ezoterik ve okültik bir biçim vermişti. Siyaset felsefesine ise **idea(l)**i yadsımamakla ve mahfuz tutmakla birlikte daha reel bir görünüm vermekteydi. Bu açıdan, *Devlet Adamı* reel siyaset namına “ikinci en iyi”ye giden yolda *Yasalar*’ı önceleyen “ikinci iyiler”in ilk halkasını oluşturur.

Devlet Adamı’nda “reel” siyasete yönelik başlıca unsur yasalarlardır. Platon burada yönetim biçimlerini ya da devletleri yasalara uyma ve uymama durumlarına ve yönetenlerin sayısına göre altılı bir sınıflandırmaya tabi tutar. Buna göre, yasalara uyan en iyi üç yönetim biçimi sırayla monarşi, aristokrasi ve demokrasidir. Yasalara uymayan en kötü üç yönetim biçimi ise sırayla (en kötüden en az kötüye doğru) tiranlık, oligarşi ve demokrasidir¹³ (302c-303b). Burada dikkat çeken husus en iyi yönetim biçimleri sıralamasının kanunlara uymama durumunda tersine dönmesidir. Bu durumda en iyi yönetim biçimi olan monarşi, yasalar ihlal edildiğinde en kötü; en kötü yönetim biçimi olan demokrasi en az kötü yönetim biçimine dönüşür. Oligarşiye ortada yer alır. Bunun nedenlerine geçmeden önce iki hususa daha işaret etmek gerekmektedir. İlki, Platon’un altılı sınıflandırmaya bir yedinciye, **idea(l)** Devlet’i, eklemesidir. Platon onu “gerçek devlet” (301a)¹⁴ olarak adlandırır. O, tüm bu altı devletten daha iyidir ve ilk sırada yer alır. Fakat o, “tanrının insanlardan ayrı bir yere konulması gibi diğer devletlerden ayrı bir yere konulmaya layıktır” (303b). İkincisi, Platon kanunların bir yere kadar kralların işi olduğunu fakat bilgili bir kralın güçlü yasalardan daha iyi olduğunu söyler (294a). Bunun nedenini ise şöyle açıklar:

¹³ Platon demokrasinin hem iyi hem kötü biçimleri için aynı adı kullanır (292a). Aristoteles daha sonra onun iyi biçimine **politeia** adını verecektir. Bkz. *Politika*, 1279a.

¹⁴ Aslında burada tartışmalı bir durum söz konusudur. Platon yapıtta genel olarak “krallık bilimi”, “devlet bilimi”, “siyaset bilimi”, “kral”, “devlet adamı” gibi ifadelerle bunların **idea(l)** Devlet’teki anlamlarından başka bir şeye işaret etmektedir. Yapıtın başında da bir tür olarak “Devlet Adamı” ve “Filozof”u birbirinden ayırmakta bu ikisi arasındaki farkın büyüklüğüne işaret etmektedir (257a-b). Fakat bunların **idea(l)**le ve **idea(l)** Devlet’le ilişkisi çok açık değildir. Platon’un **idea(l)** Devlet’in Tanrısallığının ve bu Tanrısallığın insanlar dünyasında imkânsızlığının farkına vardığı için *Devlet Adamı*’nı yazdığı açıktır. Ancak buradaki “yedinci devlet” ya da “gerçek devlet” **idea(l)** Devlet’i ya da ona yakın bir **idea(l)** tasavvuru andırmaktadır. Çünkü Platon onu “tanrının insanlardan ayrı bir yere konulması gibi” diğer devletlerden ayrı bir yere koymaktadır. Ayrıca ondan “biricik devlet olan gerçek devlet” diye söz etmekte; krallığı ve aristokrasiyi onun taklidi olarak tanımlamaktadır (301a-b). Dolayısıyla o, en azından, iyi iki devlet için bir ilk örnek teşkil ettiğinden **idea(l)** Devlet’i andıran bir örnektir. Yine de anlam ve bağlam çok açık olmadığından bunu salt bir benzerlik olarak düşünmek daha doğru olacaktır. Fakat her iki durumda da **idea(l)** Devlet adlandırması yanlış değildir.

“...bir kanun en yararlı emirleri verecek şekilde, en doğru olanı aynı anda anlayamaz. Çünkü insanlar ve kanunların işlerinde ayrılık vardır. Ayrıca insana ait her şey değişkendir. Bu durumda hiçbir sanata hiçbir konuda mutlak bir kural koyma şansı doğmaz... Onlar aynı kendinden emin ama cahil bir adamın emirlerine benzerler, kimseye söz vermeyen, yeni duruma katlanamayan ve kendinden daha iyi önceki emirlere tahammül edemeyen bir insan gibi halihazırdaki durumu kurtarmaya çalışırlar” (294b-c).

Bu çerçevede şunları söylemek mümkündür: Daha önce de ifade edildiği gibi, Platon **idea**(l) Devlet’ten vazgeçmemektedir fakat o, Tanrı Devleti’dir; bu dünyadaki devletler ona eşit olmaktan oldukça uzaktır. Onlar biricik devlet olan “gerçek” Devlet’i taklit ettikleri ölçüde iyidirler (301a-b). Bu devletler arasında kanunlara riayet edildiği takdirde en iyisi monarşidir. Bu monarşi, kralların kanunların üstünde olmasından dolayı anayasal bir monarşidir. Zaten doğru olan da budur çünkü yasalar yalnızca içinde bulunulan durumu kurtarmaya çalışırlar. Oysa toplumsal dünya değişime tabidir. Bu durumda yasalar her soruna uygun çözüm getiremez. Bunun için en iyisi yazılı ve sözlü fark etmeksizin herkes için toplu kurallar konulması (295a) lakin bunların mutlak ve değişmez kurallar olmaması ve kralın ya da diğer yöneticilerin iradesinin üstünde olmamasıdır.

Platon’un bu siyasal revizyonunda temel faktör daha önce de yeri geldikçe değinildiği gibi, Sirakuza deneyimidir. Platon Sirakuza’daki başarısız deneyimin ardından azınlığın doğasına da, en azından pratik düzeyde, güvenini yitirmeye başlamıştır. Platon bu nedenle “yetkin devlet adamı”nı¹⁵ taklit edecek tek önderin, yasaları ve gelenekleri umursamaması ve taklit isteğinin hırs ve cahillikten kaynaklanması durumunda tiran adını hak edeceğini söylemektedir (301c). Bu çıkarım *Devlet Adamı*’ndaki genel tavrın da kaynağıdır. Bunun II. Dionysios’un yarattığı travmatik etkinin formüle edilmiş biçimi olduğu ve Platon’un burada **the tyranta** (II. Dionysios) göndermede bulunduğu açıktır.

¹⁵ Bu kavramı da 13. dipnottaki açıklama üzerinden düşünmek gerekir.

Platon Sirakuza deneyimi neticesinde çoğunluk yönetiminin yani demokrasinin azınlığın kötü yönetimlerinden (tiranlık,¹⁶ oligarşi) daha az kötü yani ehven-i şer olduğunun farkına varmıştır. Çünkü azınlığın bozulmuş yönetimlerinin demokrasiden daha fazla tehdit edici olduğunu fark etmiştir. Aslında Platon'un bunun yanı sıra geriye dönük bir muhasebe yapmış olması da olasıdır. Zira Platon daha gençliğinde Sirakuza deneyimini andıran bir oligarşi deneyimini Atina'da (Otuzlar Tiranlığı) yaşamıştır. Bu deneyim Platon'un demokratik rejimin yarattığı yıkımın oligarşik bir yönetim tarafından ortadan kaldırılacağı yönündeki beklentilerini boşa çıkarmıştır. Platon bu durum karşısında demokrasiyi bir nevi “altın çağ” olarak nitelemektedir (*Mektuplar*, 324c-e). Dolayısıyla bu durum göz önüne alındığında Platon'un demokrasiyi oligarşinin önüne koyması da anlaşılabilir.

Yasalar, genel anlamda, azınlığın doğasına duyulan güvensizliğin getirdiği bir tür sınırlamadır. Ancak Platon yasaların gerekliliği için başka bazı pratik gerekçeler de öne sürer. Buna göre, kanun koyucu her zaman herkesin yanında bulunarak onlara hayatlarının her anında ne yapmaları gerektiğini söyleyemez. Ayrıca kanun koyucunun her zaman toplumun başında bulunması da mümkün değildir. Bu durumda kanun koyucunun emirlerinin yazılı hale getirilmesi en doğru çözümdür (295b-c).

Platon burada önemli bir noktaya daha işaret eder. Her **poliste** “doğuştan üstün bir ruh ve bedene sahip” krallar bulunmadığı için filozoflar en doğru devletin yolundan giderek kanunlar yazmak için bir araya gelmelidir (301e). Bu, oldukça önemli bir çıkarımdır çünkü Platon'un en azından filozofun yasa koyucu olduğu durumda yasaları **idea(l)** Devlet'e göre şekillendirmek istediğini gösterir. Keza devletlerin de **idea(l)** Devlet'i taklit ettikleri ölçüde “iyi” olduklarını söylemektedir (301a-b).

¹⁶ Aslında *Devlet*'te sıralama bakımından tiranlık zaten demokrasiden kötüdür (544d). Fakat burada kastedilen şey, Platon'un kafasındaki ayrımın, “bilge ve iyi doğmuş bir azınlığın” varlığına dair azalan inançtan ötürü keskinleşmiş olmasıdır. Platon artık bozulma durumunda çoğunluk yönetimini azınlık yönetimine yeğ tutan bir yaklaşım izler. Sirakuza deneyimi Platon'un tiranlığa nefretini artırmanın yanı sıra azınlık yönetimlerindeki bozulmadan eskisinden daha fazla kaygı duymasına yol açmıştır. Bu çerçevede kafasında tiranlık ve oligarşiyi birbirine yaklaştıran bir ayrım meydana gelmiştir. Dolayısıyla sınıflamayı bir kişinin, azınlığın ve çoğunluğun yönetiminden önce, azınlık (tiranlık, oligarşi) ve çoğunluk (demokrasi) yönetimleri şeklinde ikili düşünmüş olması olasıdır.

Platon “Devlet Adamı”nı sürü halindeki hayvanlarla ilgilenen çobanlara benzetir (261d). Bu benzetmenin arkasında yine bir mitos vardır. Buna göre, Kronos zamanında insanların çobanı Tanrı’ydı. Bu dönemde tüm insanlar topraktan doğuyorlar ve geçmişlerini hatırlamıyorlardı. Toprak da onlara bolca ürün veriyor, hiçbir çaba harcamamalarına rağmen ağaçlar meyve veriyor, bitkiler de kendiliğinden yetişiyordu. İnsanlar açık havada ve çıplak yaşıyorlardı. Fakat Kronos’un ardından evrenin zamanı tamamlanınca topraktan doğan tüm ırk öldü. “Her ruh kendi doğum zincirini tamamlayıp toprağa ekildikten sonra, evrenin yöneticisi artık dümeni elden bıraktı.” İnsanlar kendilerini yöneten Tanrı onları terk ettikten sonra aciz ve korumasız kaldılar (271e vd.). Mitosun bundan sonraki kısmı ise *Protagoras*’ta anlatılan Prometheus mitosunun bir özetidir. Sonuç olarak Kronos zamanındaki “altın çağ” Zeus’la sona ermiş ve Tanrı’nın yerini kral ve devlet adamı almıştır.

Bu mitosu ilginç kılan yan mitosun *Philebos* ve *Timaios*’taki **kosmogonia** anlatısına benzer bir anlatıyla iç içe geçmiş olması ve bu mitosun onun bir parçası olmasıdır (Bkz. 269b vd.). Platon böylece kralın ve “Devlet Adamı”nın yönetimini yine metafizik ve “kuram”sal bir anlatıyla meşrulaştırır. Dahası yeni yöntemle (“toplama ve bölme”) ve Elealı “Yabancı”nın yine baş konuşmacı olmasıyla “kuram”ın etkisi de “siyasal” için kısmen devam etmektedir. Zaten *Devlet Adamı*; *Theaitetos* ve *Sofist*’le birlikte bir üçlü meydana getirir (Klosko, 2006b: 201). *Theaitetos*’taki konuşmacılar yanlarına Elealı “Yabancı”yı da alarak *Sofist*’teki tartışmayı başlatır. *Devlet Adamı*’nda ise Elealı son kez görünür. *Devlet Adamı* “kuram” üzerine yeni bir tartışma yapmasa da ve “kuram” adına yeni bir şey söylemese de Platon’un “kuram”da somutlaşan “mutlak hakikatçi” reflekslerini yansıtmaya devam eder. Zira “Devlet Adamı” da “Sofist” ve “Filozof” gibi bir tür olarak tanımlanır. Fakat “Devlet Adamı”nın bilgisi **episteme** olsa da o, “Filozof”a ya da filozof-krala eşit değildir (257a-b). Platon’un burada tanımladığı devlet ve Devlet Adamı **idea(l)**den çok ideale yakındır. Yani Platon onu ikinci iyi olarak, **idea(l)**in taklitçisi şeklinde tanımlar. Bu durumda **idea(l)**, Platoncu sınırlar içinde “reel”e ve “reel ideal”e yaklaşır ancak hiçbir şekilde varlığını kaybetmez. Platon son olarak bu ideal **epistemeye** uygun (**idea(l)**in kısmî taklidi olan) devlette “Devlet

Adamı” olmayanların devletten atılması gerektiğini söyler. Bunlar arasında da başı, tahmin edilebileceği gibi, “en büyük taklitçiler”, “tahrikçiler” ve “gevezeler” olan Sofistler çeker (303c).

Son olarak, *Devlet* ve *Devlet Adamı* arasındaki bazı farklara işaret etmek yerinde olacaktır. *Devlet Adamı* **idea**(l)den çok, “reel”e yönelik ideal olduğu için *Devlet*’teki gibi ayrıntılı düzenlemeler içermez. Zaten o “Devlet”ten çok, “Devlet Adamı”nı tanımlar –ki o da filozof-kraldan farklı bir türdür. *Devlet Adamı*’ndaki devlet ya da hükümet biçimleri sıralaması da *Devlet*’tekinden farklıdır. *Devlet*’te aristokrasiden timokraziye, timokrasiden oligarşiye, oligarşiden demokrasiye, demokrasiden tiranlığa doğru uzanan tasnif (544c vd.) sınıfsal ve epistemolojiktir. Başka bir deyişle, Platon bilgiyi (**episteme**) “iyi doğumlulukla” yani bilgiye yatkınlık potansiyeliyle birlikte düşünerek **epistemeye** dayanan yönetimden **epistemed**en uzaklaşıp **doksaya** yönelen yönetimlere göre hiyerarşik bir sıralama yapar. *Devlet Adamı*’nda ise **episteme-doksa** ayrımının yanı sıra “yasa” gibi olgusal bir gerçekliği de dikkate alan ikili bir sınıflama yapar. Yasa faktörü hem sınıfsal hem de epistemolojik yapının etkisini sınırlar. Bunu en açık şekliyle ikinci sınıflamada (kötü yönetim biçimleri) görmek mümkündür. Yasa ihlal edildiğinde sınıf ve epistemoloji faktörü ortadan kalkar. Fakat buradaki yasanın, özellikle filozofların ve bilge filozof-kralın yasa koyucu olduğu düşünüldüğünde **epistemenin** (“mutlak hakikat”ın) bir fenomeni olduğunu unutmamak gerekir.

Yöneticilerin karakter ve eğitimi konusu da *Devlet Adamı*’nda oldukça kısa düzenlenir. Platon “Devlet Adamı”nı dokumacıya benzetir. Buna göre dokuma yapan kral ya da “Devlet Adamı”nın görevi ölçülü ve enerjik insanlar arasında bir ayrılık ortaya çıkmasını önlemektir. Ölçülü insanlar düşünceli (temkinli) fakat pek de atılgan olmayan insanlardır. Enerjik insanlar ise atılgan olmalarına rağmen doğruluk ve nezaket bakımından yetersizdirler. “Bu nedenle bir ülkede bu iki karakter birleşmedikçe, hem devlet için hem de bireyler için işlerin yolunda gitmesi söz konusu olmaz” (310e-311b). Bu, tıpkı *Devlet*’te koruyuculara hem müzik hem de beden eğitimi verilmesi esasına benzemektedir. Salt müzikle eğitilenler fazla yumuşak, salt idmanla eğitilenler fazla sert olur. En iyisi bu iki eğitimin birlikte verilerek ikisinin birleştirilmesidir (410c-412d). Bu bahis eserin (*Devlet Adamı*)

yapısı gereği kısa tutulsa da **idea(l)** Devlet'in taklit edilmeye çalışıldığını gösterir. Bu açıdan Platon'un *Devlet*'teki ayrıntılı düzenlemelerin “yasa” halinde tasarlanacağını düşündüğünü söylemek mümkündür. Zira *Yasalar*'daki teferruatlı düzenlemeler bunun kanıtıdır.

3.3. “Akıl”ın Yasasından “Yasa”nın Aklına: *Yasalar*

Devlet'in felsefi aklın ya da filozofun aklının bir tecessümü olduğu aşikârdır. Platon'un *Devlet*'i tasarlama nedeni Tanrısal yani haz ve acıdan azade bir akla sahip küçük bir azınlığın varlığına duyduğu inançtır. Bu inanç Platon'un insanî gerçekliğin yani haz ve acının, filozof yaradılışı da olsa tüm insanları etkilediği gerçeğini görmezden gelmesine neden olmuştur. Bunda muhtemelen Platon'un başta Sokrates olmak üzere “mutlak hakikat”e vasıl ya da o yolda ilerlemeye uygun yaradılışı kişilerin yaşadığına tanık olmuş olması da etkilidir. Fakat daha önce de çokça değinildiği gibi, Sirakuza deneyimi Platon'un bilge bir azınlığın doğasına, hatta varlığına bile şüpheyile yaklaşmasına neden olmuştur. Yine de Platon bilge bir azınlığın varlığını tümüyle reddetmemiş, yalnızca, onlardan gerçek filozof olanları yasa koyucular olarak geri planda tutmuştur (*Devlet Adamı*, 301e). Tanrı'yı ya da Tanrısal yaradılışı “taklit edebilenleri” ise kral ya da devlet adamı yapmaya devam etmiştir. Aslında Platon'un izlediği bu mantık hem *Devlet Adamı*'ndaki hem de *Yasalar*'daki düzenin genel çerçevesini oluşturur. Platon artık **idea(l)** yani **ideanın** “mutlak” doğasına uygun kusursuz Tanrısal Devlet'i kurmak yerine reel dünyadaki ideal (**idea(l)** değil, yalnızca onun kısmî taklidi) devleti kurmayı amaçlar. Fakat Platon *Devlet Adamı*'nda kralı yasaların üzerine koymakla (294a) hâlâ filozof-krala yakın bir ideale sahip olduğunu gösterir. Burada yasalar henüz bir düzen değil, yalnızca, “reel”e dönük kısmî bir tedbirdir. *Yasalar*'da ise yasalar doğrudan “düzen” haline gelir. Bunun nedeni Platon'un reel dünyada Tanrısal-felsefi “mutlak” aklın varlığına inancını neredeyse tümüyle yitirmeye başlamasıdır:

“Eğer bir gün tanrısal bir talihle yaradılıştan yetenekli bir insan doğar da bunları kavrayabilirse, kendisini yönetecek hiçbir yasaya gereksinim duymayacaktır; çünkü hiçbir yasa ve hiçbir düzenleme bilgidен daha üstün

değildir, aklın bir şeye bağlı ya da köle olması doğru değildir, akıl yapısı gereği gerçekten özgürse, her şeyi yönetmelidir. Ama bugün hiçbir yerde kesinlikle böyle bir akıl yok, olsa olsa kısıntısı vardır. Bu nedenle, ikincisini, yani yasa ile düzeni seçmek gerekiyor: bunlar da genel olana bakar ve onu görürler, her şeye tek tek bakmaları olanaksızdır” (*Yasalar*, 875d).

Platon’un burada aklın özgür olmamasından kastettiği şey, haz ve acının akli yetilerin önüne geçerek akli “mutlak hakikat”e ulaşmaktan alıkoymasıdır. Platon’un *Yasalar*’da buna getirdiği çözüm “kuram”ın yapısına da yansıyan “ölçülülük”tür. Platon artık her yerde “mutlak” akli aramak yerine akli ölçülülükle birleştirerek ölçülü akli arar. Ölçülülükten anladığı ise “oran”dır.¹⁷ Platon ölçülülük ya da oranı insanî bir gerçeklik olarak haz ve acıda da arar. Bunu açık biçimde, “çünkü tanrılara değil, insanlara sesleniyoruz,” dedikten sonra haz, acı ve tutkuların yapısı gereği insana özgü olduğunu, ölümlü her canlının zorunlu olarak bunlara bağlı olduğunu ve işlerinde bunlarla koşullandığını, bu nedenle en güzel yaşamı övmek gerektiğini söyleyerek ifade eder. Bu yaşam her bakımdan dengeli, acı ve hazlarda ılımlı bir yaşamdır. Erdemli bir yaşam ise ölçülü yaşamla birlikte cesur (yiğit), akıllı ve sağlıklı olan yaşamdır (732e-734d).

Platon erdemin bir parçası haline getirdiği haz ve acıda ölçülü ve ılımlı yaşamı ruha ve insanî ortak yaşama yani **polise** ilişkin bir gerçeklik olarak kavrar. Platon için özel ve kamusal yaşamda sahip olduğumuz en üstün şey Tanrı, daha sonra ruh, en son da bedendir. Beden en son sırada yer almasına rağmen, bedene verilen değer ve bedene dair arzulara aşırılık ruhu kendini beğenmiş ve küstah yaparken, tersi ise aşağılık ve köle yapar. Dolayısıyla bu sıralama hazların değil, hazlarda aşırılığın bir reddidir. Ayrıca para ve mal sahibi olmakta aşırılık **poliste** ve kişilerde düşmanlık ve ayaklanmaya yol açarken, aksi de köleliğe neden olur. En iyisi bu ikisinin ortasını bulmak yani ölçülü olmaktır (726a-729a).

Buraya kadar Platon’un, ruhla ilişkisinde bedeni ve bedensel şeyleri bir realite olarak ele aldığını söylemek mümkündür. Platon, gençlik ve olgunluk dönemlerinin katı haz karşıtlığının pratik açıdan anlamsızlığının artık açık biçimde farkındadır.

¹⁷ Burada, “rasyonalizm” sözcüğünün kökeni olan “**ratio**”nun “oran” anlamına geldiğini de hatırlatmak gerekir.

Zira o, insanî ve bundan dolayı politik bir gerçekliktir. Onun aşırılığı da tümünden reddi de bireysel ve politik yıkımla sonuçlanmaktadır. Makul olan onu ölçülü biçimde kabul etmektir. Fakat bu, hiçbir şekilde bedeninin yüceltilmesi değil –ki o değer bakımından ruhtan aşağıda yer alır– yalnızca onun insanî gerçekliğinin kavranmasıdır. Zaten bir bütün olarak **yasal** düzenin bu gerçeklik üzerine kurulduğunu söylemek mümkündür.

Bu çerçevede Platon iyi yasalar için öncelikli olarak iki nitelikten söz eder: akıl ve ölçülülük. Bu iki nitelik bir insanda bir araya geldiği zaman en iyi devlet düzeni ve en iyi yasalar kendiliğinden oluşacaktır (712a). Platon ayrıca bu iki niteliğin ve buna benzer başka ifadelerin aynı anlama geldiğini, aynı şeyi amaçladığını söyler (693b-c). Yine, içinde ölçülülük olmadan adaletin mümkün olmayacağını, cesaretin (yiğitlik) de tehlikeli olacağını ifade eder (696b-c). Akıl; ölçülülük ve adaletle birleştiğinde ise **polis**in kurtuluşunu sağlayacaktır (906b). Platon bir başka yerde de yasa koyucunun akla uygunluk ilkesine göre yasal düzenleme yapması gerektiğine işaret eder. Bu (akıl, akli başındalık ya da akla uygunluk); (adalet, ölçülülük ve cesaret gibi) erdemin bütününe ilişkin değerlerin başında yer alır (687e-688b). Platon’a göre en değerli şey ve yasaların tek amacı olan erdem (707d, 963a) mutlulukla birlikte yasa koyucunun gözetmesi gereken başlıca ilkedir. Çünkü mutlu olan aynı zamanda erdemli ya da erdemli olan aynı zamanda mutludur (742d-e).

Yasaların amacına, yasa koyucunun dayanacağı ve gözeteceği ilkelere ilişkin bu aktarımlar belki de yapının Platon tarafından revize edil(e)memiş olmasından dolayı biraz özensiz ve düzensiz görünmektedir. Fakat tüm bunlardan tutarlı bir genel sonuç çıkarmak mümkündür: Yasaların amacı, aklın ve ölçülülüğün ilk sırada yer aldığı fakat adaleti ve cesareti de içererek bir bütün oluşturan erdemdir. Yasa koyucu bu amacı ilke haline getirerek en iyi yasaları yapacak, bu yasalara uygun olarak yaşayan **polis** de erdemli yaşamın amacı olan mutluluğa (**eudaimonia**) ulaşacaktır.

Platon’a göre **polis**in mutluluğu ve kurtuluşu için yalnızca iyi yasaların konulması yeterli değildir; yasaların güçlü olması ve çiğnenmemesi de gerekir. Bunun için de öncelikle **polis**in yöneticisi olan kişilerin yasalara uyması ve “yasaların hizmetkârları”na dönüşmeleri gerekir (715b-d). Platon böylece *Devlet*

Adamı’ndaki, yöneticinin (kralın) yasaların üzerinde olması ilkesini tersine çevirerek yasaları yöneticilerin üzerine koyar. Aslında bu, *Devlet Adamı* bir köprü kabul edilirse, *Devlet*’ten *Yasalar*’a uzanan süreçte “akıl”ın yasasının “yasa”nın aklına dönüştüğüne işaret eder. Bu, bir taraftan, tıpkı “kuram”daki dönüşümde olduğu gibi, hatta kısmen onun bir parçası olarak “eleştirel mutlaklığın” bir ürünüdür.¹⁸ Platon Tanrısal ya da felsefî aklın yerini Tanrısal aklın kısmî bir taklidi olan “Yasa”nın aklına bırakır. Bunu Platon’un yasa (**nomos**) ve akıl (**nous**) sözcükleri arasında etimolojik bir bağlantı kurmasında da görebiliriz (957c). Fakat göz ardı edilmemesi gereken nokta Platon’un Tanrısal değil, yazılı insanî yasalara (**nomoi**) ideal (**idea(l)** değil) biçimi vermeye çalışmasıdır. Platon bunu yaparken büyük ölçüde çağdaş Atina yasalarını temel alır. Aynı şey kurumsal yapılar için de geçerlidir (Babür ve Şentuna, 2007: 41). Platon hem mevcut Atina yasalarını hem de kurumlarını idealist (**idea(l)**ist) kısmî taklidi) aklî ilkeleri temel alarak düzenler.

Yasalar dünyevî ve reel unsurlar taşımasına rağmen esas olarak “kuram”ın ya da Platon’un Tanrısal aklının yumuşatılmış, kısmî bir taklidine dayanır. Yukarıda da aktarıldığı gibi, Platon bedeni bir realite olarak kabul etmesine rağmen değer bakımından en son sıraya koyar. Ayrıca bir yerde, hazlara karşı zaferin en güzel zafer olduğunu, yurttaşlara çocukluklarından başlayarak masallarla, öykülerle, şarkılarla bu zaferin önemini anlatılması gerektiğini, insanın bu zaferi kazanırsa mutlu, kaybederse mutsuz olacağını söyler (840c). Dahası *Yasalar* çeşitli biçimlerde ruhun beden karşısındaki üstünlüğünü yineler. Örneğin, yasa koyucunun şu sözleri bunun açık bir ifadesidir: “...ruh her bakımdan bedenden üstündür, yaşarken her birimize kendi bireyselliğini kazandıran ruhtan başkası değildir, beden ise her birimize benzeyen bir görüntü olarak ardımızdan gelir...” (959a).

Yasalar’da ruhun beden karşısındaki üstünlüğünün “kuram”ın kısmî bir uzantısı olarak iki ifadesi vardır. İlki Sofist Protagoras’ın “İnsan her şeyin ölçüsüdür”

¹⁸ Daha önce de ifade edildiği gibi, Platon yaşlılık döneminde “mutlak hakikat”ın “siyasal” ve “siyasal olmayan” veçhelerini kısmen birbirinden ayırmıştır. Bu bakımdan, aralarında kısmî bir ortaklık bulunmakla birlikte “kuram” için kullanılan “eleştirel mutlaklık” ifadesiyle buradakini birbirine özdeş görmemek gerekir. Zira “kuram” insanî gerçekliği göz önüne almakla birlikte ve tüm eleştireliliğine rağmen hâlâ, hatta bütüncül tasarıları ve derinleşen metafizik karakteri göz önüne alındığında eskisinden daha yoğun biçimde ezoterik ve okültik “mutlak hakikatçiliğini” sürdürmektedir. “Siyasal” açıdan ise, ilerde daha açık görüleceği gibi, Platon “kuram”ı daha geri plana iterek onun kısmî bir taklidiyle yetinecek ve “reel”i (Platoncu sınırlar içinde) ön plana çıkaracaktır.

sözüne karşı Platon'un şu yanıtıdır: “Bizim için her şeyin ölçüsü, dedikleri gibi ‘insan’ değil, daha çok tanrıdır” (716c).¹⁹ Bu temellendirme Platon'un Sofistlerle kurduğu “mutlak hakikat”-rölativizm karşıtlığında “siyasal” açıdan nihaî noktadır. Çünkü *Yasalar* Platon'un son yapıtı ve son siyasal tasarısıdır. Platon bu, gerçeğe nispeten daha yakın tasavvurunda Tanrı'yı siyasal toplumun (**polis**) ve siyasal düzenin (yasalar ve kurumlar) ölçütü kılarak onun (siyasal toplum ve siyasal düzen) rölativist temellerini ortadan kaldırmaya ve onun yerine Tanrı'nın hâkim olduğu bir “mutlak hakikat” düzeni kurmaya çalışır. Fakat bu, daha önce de ifade edildiği gibi, “kuram”dan kısmen bağımsız, pratiğe dönük bir “mutlak hakikat” düzenidir. Zira temellendirmenin akabinde Platon şöyle devam eder:

“Öyleyse onunla dost olacak kişinin, olabildiğince ona benzemesi zorunludur, ve bu temellendirmeye göre içimizden ölçülü olanı, kendine benzediği için tanrı sever, ölçülü olmayan ise tanrıya benzemez, ona düşmandır ve adaletsizdir; öteki şeyler de aynı uslamla ile böyledir. Bunun sonucunda, hepsinin içinde en güzel ve en doğru saydığım şu düşünce ortaya çıkıyor: iyi insan için kurban kesmek, her zaman dua, adak ve her türlü tapınma ile tanrılara yakın olmak, mutlu bir yaşam için en güzel, en iyi ve en etkili yoldur...” (716c-d).

Buradan yapıtın bütününe ilişkin²⁰ iki sonuç çıkarmak mümkündür. İlki Platon'un erdeme ait tüm unsurları (adalet, ölçülülük ve “öteki şeyler” yani akıl ve cesaret) Tanrısal ruha bağlamasıdır. İkincisi bu ruhun Platon'un “kuram”a bağlı olarak çizdiği Tanrı tasvirlerine (“İyi **ideası**”, **Demiourgos** Tanrı) değil, Atina'nın geleneksel Tanrılarına bağlı olmasıdır. Aslında Platon'un Homerosçu ve Hesiodosçu anlatılarda somutlaşan bu Tanrılara inanmadığı *Devlet*'ten ve *Euthyphron*'dan (6a-b) bilinmektedir. Hem Sokrates'in hem de Platon'un inandığı daha çok, **idea(l)**ist ve rasyonalist bir ahlâkçılığı yansıtan Tanrı ya da Tanrılardır. Fakat Platon mitosları araçsal unsurlar olarak kullandığı gibi, onların bir parçası olan Tanrıları da araçsal unsurlara dönüştürür. Platon'un yapmaya çalıştığı şey, insanların var olan dinsel

¹⁹ Burada Tanrı'yı ruhun beden karşısındaki üstünlüğünün en yüksek ifadesi olarak kabul etmek gerekiyor. Zira Platon 726a'da, sahip olduğumuz şeyler arasında Tanrılardan sonra en Tanrısal olan ve bize en çok ait olan şeyin ruh olduğunu söyler.

²⁰ Çünkü temellendirme yapıtın bütününe ilişkindir ve ileride de görüleceği gibi yapıta ilişkin diğer unsurlar da bunu destekler.

inançlarını kısmî taklit düzeyinde de olsa (ki daha fazlasının mümkün olmadığını anlamıştır) “mutlak hakikat” tasavvurunu gerçek kılacak araçlara dönüştürmektir. Platon bunun için *Yasalar*’ın X. kitabını tümüyle geleneksel dinsel inançlara dair “sapkınlıkların”²¹ yasal olarak düzenlenmesine tahsis eder. Burada üç tür “sapkınlık” söz konusudur: Tanrılara inanmamak, var olduklarına ancak insanlarla ilgilenmediklerine inanmak, kurban ve dualarla kandırılıp kolayca teskin edilebileceklerine inanmak (885b). Platon bütün bölüm (X. kitap) boyunca bu savları (inançları) çürütmeye çalışır. Fakat bu aynı zamanda Platon’un Yasalara ve yasa koyucuya atfettiği iknaya dayalı eğitici işlevin bir parçasıdır. Platon yasalara zorlayıcı işlevinden önce eğitici ve ikna edici nitelikte bir giriş bölümü ekler (857c-e, 887b-c). Dolayısıyla bu “sapkınlıkları” cezalandırmadan önce onları çürütürerek insanları aksine ikna etmeye çalışmaktadır. Bu çürütmede dikkat çekici olan husus, Platon’un bu “sapkınlıkların” kaynağına yaptığı göndermedir. Buna göre, bu tür “sapmalar” en üstün ozanlar, hatipler, biliciler, rahipler başta olmak üzere binlerce kişinin yaydığı anlatılardan kaynaklanmaktadır. Platon’un kastettiği somut olarak, öncelikle, Homeros ve Hesiodos’un eserleridir. Platon bunlara saldırmaz; bu eski eserleri “hoşçakal” deyip bir kenara bırakır. Onun saldırısı “genç bilgeler”e yöneliktir. Bu kişiler gök cisimlerini Tanrı ve Tanrısal varlıklar değil taş ve toprak olarak tanımlayan bilgelerdir (885d-886d). Platon daha ileride, bu kişilerin ateş, su, toprak ve havanın doğa ile rastlantı eseri oluştuğunu, bunlardan sonra ortaya çıkan yer, güneş, ay ve yıldızların tamamen cansız olan bu unsurlardan teşekkül ettiğini savunanlar olduğunu söyler (889b-c). Bunların Doğa Filozofları olduğu son derece açıktır. İşte burada (yukarıda işaret edilen) ruhun beden karşısındaki üstünlüğünün “kuram”ın kısmî bir uzantısı olarak iki ifadesinden ikincisiyle yani Doğa Filozoflarıyla kurulan idealizm-materyalizm ya da varlık-oluş karşıtlığıyla karşılaşmaktayız. Platon’un bu karşıtlığı *Yasalar*’da yeniden gündeme getirmesinin nedeni de Sofist rölativizmle (Protagoras’ın savı) aynıdır. Platon Sofist rölativizmde olduğu gibi Doğa Filozoflarının materyalizminin de siyasal toplum (**polis**) ve siyasal düzendeki (kurumlar ve yasalar) yansımalarını “kuram”dan kısmen bağımsız ve pratiğe dönük olarak çürütmeye çalışmaktadır. Aslında bu bakımdan her ikisinin

²¹ Platon bu ifadeyi kullanmaz; burada yalnızca ironi amaçlı kullanılmaktadır.

kesiştiği nokta da aynıdır. Platon Atina **polis**inin siyasi ve toplumsal düzenini Yasaların aklına sığınarak **katharsise** (arınma, temizlenme) tabi tutmakta ve böylece “mutlak hakikat” ideeline (**idea**(l) değil) uydurmaya çalışmaktadır. Platon bu çerçevede hem Sofist düşünceyle hem de Doğa Filozoflarıyla kurduğu karşıtlıkta **idea**(l)ist bir teologdan çok, idealist (**idea**(l)ist değil) bir ahlâkçı gibidir. Çünkü “en iyi açısından ikinci derecede bir kent” (739a) için uygun düşen yaklaşım budur.

Platon insan yapımı devletlerin (**polis**) **idea**(l)in ancak kısmî bir taklidi olabileceğini kanıtlayabilmek için *Devlet Adamı*’ndaki Kronos efsanesini (mitosunu) (*Devlet Adamı*, 271d vd.) tekrarlar. Efsaneyi aktarırken, Kronos’un, insan yapısı hiçbir kurumun adaletsizliğe sürüklenmeden yönetemeyeceğini bildiği için **polis**lerin başına yönetici olarak insanları değil, onlardan daha üstün soydan gelen Tanrısal **daimon**ları getirdiğini söyler. Efsaneye göre bir ölümlünün yönettiği ne kadar devlet varsa onlar için felaket ve acıdan kurtuluş yoktur. Fakat yine efsaneye göre her türlü çareye başvurulup Kronos çağındaki yaşam taklit edilmeli ve içimizdeki ölümsüz akıl (**Nous**) “yasa” haline getirilerek²² **polis**ler bu şekilde yönetilmelidir. Eğer haz ve tutkuya düşkün bir insan ya da bir oligarşi ve demokrasi iflah olmaz ve sonu gelmez bir hastalıkla **polisi** ya da bireyi yönetecek olursa yasaları hiçe sayacak, bu durumda ise hiçbir kurtuluş mümkün olmayacaktır (713c-714a).

Platon böylece “mutlak hakikat”i vazetme yolunda mitosçu geleneği son ana kadar sürdürmektedir. Platon “kurgu”yu “hakikat” kabul ettiği her durumda mitoslara başvurarak ona metafizik derinlik katmaktadır. Fakat diğer taraftan onu çoğunluk için anlaşılabilir bir forma da sokar. Bu aktarımda da “ikinci en iyi” siyasi modelini meşrulaştırmak için yine mitosa başvurmaktadır. Aktarımla ilgili dikkat çekici esas kısım kötü yönetimlerle ilgili tutumun şarta bağlanmasıdır. Platon bunları tümünden reddetmek yerine, yasaları ihlal etmemesi durumunda kerhen kabul

²² Burada “akıl”ın “yasa” haline gelmesi “akıl”ın yasası demek değildir. Bu alt bölümün başlığındaki “akıl”ın yasası ifadesinden kasıt, “akıl”ın *Devlet*’teki şekliyle, kendinde yasa olarak kabul edilmesidir. “Akıl”ın “yasa” haline gelmesiyle ise aslında “Yasa”nın akıl haline gelmesi veya “yasa”nın kendinde akıl kabul edilmesi yani “yasa”nın aklından söz edilmektedir. Zira yöneticilerin yasalara itaat etme zorunluluğu da buna işaret eder. “Yasa” bir çeşit üst akıldır. “Yasa” ve “akıl” “kuram”sal (İdealar Kuramı açısından) olarak aynı şeye işaret etse de buradaki “yasa”, **nomos** yani insan yapımı olmakla pratik akla da işaret eder. Ayrıca (*Devlet*’te görülen) “akıl”ın yasasındaki “akıl”dan farklı olarak “yasa”nın aklındaki akıl “kuram”daki revizyon sürecine bağlı olarak eleştirel unsurlar da taşır.

etmektedir. Nitekim bu, *Devlet Adamı*'nda başlayıp *Yasalar*'da düzen haline gelecek bir kabuldür.

Platon'un *Yasalar*'da ortaya koyduğu **idea(l)** bir yönetim biçimi yoktur. Oligarşi, demokrasi ve tiranlık devlet biçimi ya da devlet düzeni denilemeyecek parti yönetimleridir. Bu yönetimlerde yöneticiler yönetmeye, halk da yönetilmeye gönüllü değildir. Yöneticiler zor kullanarak yani yönetilenlerin rızası olmadan yönetir. Diğer taraftan yönetilenlerden korktukları için onların güçlenmesini engellerler. İşte bu, bütün kötülüklerin kaynağıdır. Platon tasarladığı (**idea(l)**in kısmî taklidi ya da ideal olan) **yasal** düzende yurttaşların birbirine bağımlı ve para düşkünü olmayacağı için bu kötülüklerin de ortadan kalkacağını söyler (832c-d).

Platon'un tasarladığı **yasal** düzen monarşi ve demokrasi arasında bir orta ya da ara yoldur (756e). Nitekim bu denge sistemi *Yasalar*'ın bütününe sirayet eder. Platon yasaları devreye sokarak ve iki olumsuz yönetimi bir araya getirerek kısmen olumlu bir yönetim ya da devlet biçimi türetmeye çalışır.²³ Platon'un bu yeni yasal düzen girişiminin kaynağı *Mektuplar*'da görülebilir. Platon ilk olarak Sicilya'daki **polis**lerin bir yöneticiye değil yasalara boyun eğmesi gerektiğini söyler (334c). İkinci olarak da hem tiranlığa hem de demokrasiye yol açan aşırı yönelimleri eleştirir. Buna çözüm olarak ise insana değil Tanrı'ya boyun eğmenin ölçülü olduğunu, akıllı insanların kanununun Tanrı, akılsızların ise zevk ve eğlence olduğunu söyler (354c-355a). Platon'un bu yaklaşımının başta Sirakuza olmak üzere tarihsel deneyimlerden ve tarihe ampirik bakıştan türediği son derece açıktır. Keza Platon *Yasalar*'da Perslerin baskıda, Atinalıların da özgürlükte aşırıya kaçtıklarını söyler (697c-698b). Bu nedenle Yasaları ortaya koyarak iki yönetim biçiminin de aşırılıklarını dengeleyen "reel"e uygun ideal (**idea(l)** değil) bir yönetim biçimi tasarlar. Bu tasarımda ise geleneksel Tanrıların ideal biçimi olan Tanrı'yı ölçü kılar (716c).

Platon'un "mutlak hakikat" düzenini mevcut düzendeki unsurlara (yasalar, kurumlar, Tanrılar) ideal biçim veren yasalar aracılığıyla inşa etmeye çalışması **idea(l)** Devlet'ten çok daha gerçekçi bir tutumun göstergesidir. Buna ek bir başka gösterge de Platon'un öte dünya mitoslarının (cehennem mitosları) insanlar üzerinde

²³ Aristoteles de daha sonra benzer bir tutum izleyerek oligarşi ve demokrasi arasında bir orta yol bulmaya çalışarak yeni bir yönetim biçimi türetir (Bkz. *Politika*, 1294b).

etkili olmadığının farkına varmasıdır. Platon bu nedenle devletin temelini sarsacak (anne ve babaya el kaldırmak gibi) suçların Hades'tekinden aşağı olmaması gerektiğini belirtir (880e-881b). Nitekim bu yeni **yasal** düzende Platon genel olarak cezalar, özel olarak da ölüm cezası konusunda temkinli davranmasına rağmen ebeveynlere saldırı ve ebeveynleri öldürme, tapınak soygunculuğu, dinsizlik gibi “ağır” suçlarda ölüm cezasına varan cezaî müeyyideleri uygun görmektedir. Buradan hareketle de Platon'un yeni Devlet'inin bir din-ahlâk devleti olduğunu söylemek mümkündür. Zaten bu da “mutlak hakikat”i temin etmenin aynı zamanda “reel” biçimidir.

Yasalar'da vazedilen devlet düzeni *Devlet*'tekinden bir yönüyle daha ılımlıdır. En başta, ceza ve ödüle dayalı yasal sistem öncelikli olarak ikna ve ıslaha dayanır. Burada amaç ilk olarak, yurttaşların (ya da genel olarak toplumun) yasaya gönüllü olarak itaat etmesini sağlayarak yasayı ihlal etmelerini yani suç işlemelerini önlemektir. Yasaların “giriş” bölümü tam olarak buna hizmet eder. İhlal durumunda ise ihlalin niteliği (suçun türü, boyutu) ve ihlali yapanın özel durumu (eğitim düzeyi, kasıt, yaş, ihlalin sürdürülmesi vb.) dikkate alınarak ceza verilir. Cezalar, suç devlete karşı işlenmişse genellikle daha ağırdır. Ölüm cezaları da daha çok devlete karşı işlenen suçlarda ve suçlunun ıslah olmamasının yani adaletsizliğin onulmaz bir hastalık olması durumunda verilir. Ödül sistemi ise yasalara uyan, gönüllü ya da yasaların gereği olarak devlete yararı dokunan, suçluyu ihbar eden, suçu önleyen ya da suçluyu yasalara uygun olarak cezalandıran kişilere yönelik teşvik edici, hatta bazen zorlayıcı, bir çeşit onurlandırma olarak tatbik edilir (Bkz. 631e-632c, 853d vd., 913c-914a, 921d-922a). Platon'un kurduğu bu sistem insanları “mutlak hakikat”e tabi kılmak için eğitici iknadan zora, cezadan ödüle kadar her türlü yöntemi tedricî olarak izleyen karma bir yapıdır. Bu yapının “öz”ü **Yasanın** kendinde ve pratik aklına dayanır. Bu ikisi (kendinde ve pratik akıl) “kuram”ın kısmî taklidine dayanan ve “reel”i esas alan “siyasal” “mutlak hakikat”in eleştirel ve son biçimini meydana getirir.

Yasalar'daki sistemin diğer yönü ise *Devlet*'e nispetle daha katıdır. Filozof-kralın aklının yerini yasalara bırakması *Devlet*'e kıyasla çok daha kapsamlı düzenlemeler getirmiştir. Özellikle evlilik, düğün, çeyiz, doğum, çocuk yetiştirme,

çocuk sayısı, miras, özel mülkiyet, eğitim, hatta cinsellik gibi konular oldukça ayrıntılı biçimde düzenlenir ve denetlenir. Platon *Devlet*’ten farklı olarak aile ve özel mülkiyet kurumunu tanımasına rağmen –ki bu da Atina toplumunun gerçekliğiyle ilgilidir– onu mevcut yapısını (özel alan) ortadan kaldıracak denli sınırlar ve araçsallaştırır. Örneğin, evlilik için genel kural şudur: “...herkes kendi hoşuna giden evliliği değil, kente yararlı evliliği istemelidir” (773b). Bunun yanı sıra otuz beş yaşına gelip hâlâ evlenmemiş olanlar her yıl para cezası ödeyecektir (774a). Ayrıca evlilik için cinsiyete göre yaş sınırları vardır (785b). Nüfus denetimi ise aile kurumu üzerinden yapılır: Hane sayısı 5040’la²⁴ sınırlandırılır. Bu sayıyı sabit tutmak için, eğer doğum fazlaysa doğum kontrolü uygulanır; tersi durumda ise doğumlar teşvik edilir. Bunun için de ödül ve ceza sistemi uygulanır (740d). Toprağın işlenmesi ve barınaklar konusunda ise ortak mülkiyet reddedilip özel mülkiyet esası benimsenmesine rağmen (Platon, aksinin Atina toplumunun yaşam tarzına uymadığını söyler) bu tamamen biçimsel bir kabuldür. Çünkü topraktan payını alan herkes onu **polis**in ortak malı saymalı ve ona büyük bir itina ile bakmalıdır (740a). Toprağın dağıtımı mümkün olduğunca eşit olmalı, büyüklüğü ise ölçülü yaşamak koşuluyla birkaç kişiyi geçindirecek büyüklükte olmalıdır (737c-d). Bunun yanında, yurttaşlar arasında anlaşmazlık çıkmaması için görev ve mevkiler de mümkün olduğunca eşit dağıtılmalıdır. Fakat yine de zaman içinde eşitsizliğin ortaya çıkması kaçınılmaz olduğu için yurttaşlar gelir düzeylerine göre dört sınıfa ayrılmalı ve gelir düzeyindeki değişime bağlı olarak bu sınıflar arasında geçiş mümkün olmalıdır (744b-c). Ticaret ve el işçiliği gibi uğraşlar özgür kişilere yakışmayacağı ve yurttaşların ahlâkını bozacağı için yasaktır. Bunun dışında altın ve gümüş gibi madenlerin edinilmesi de yasaktır (741e-742a). Devlette herkes tek bir meslek edinmeli ve onunla uğraşmalıdır (847a). Ayrıca kimse hiçbir zaman (savaş zamanında da barış zamanında da) başıboş ve denetimsiz kalmamalı, herkes yöneticilerin buyruklarını izlemelidir. İnsanlar çocukluklarından itibaren savaş düzeninde eğitilmeli, başkalarını yönetmeye ve onlar tarafından yönetilmeye kendilerini alıştırmalıdır (942a-c).

²⁴ Bu sayıyla metin boyunca sıkça karşılaşılır. Platon bu sayının seçimini 1’den 12’ye kadar, 11 hariç her sayıya kalansız bölünmesine bağlar (771c).

Burada aktarılanlar *Yasalar*'daki belli başlı düzenlemelerin yalnızca genel çerçevesini oluşturur. Bunlar dışında örneğin özellikle müzik eğitimi ve bunun için oluşturulan korolar, ibadet, beden eğitimi, ödül ve cezalar, içki tüketimi, seçimler, cenaze törenleri, vergiler, rüşvet, mahkemeler, dış ülkelere seyahat, köleler, dilenciler, tapınaklar, göçmenler, şenlikler ve kurban törenleri ve daha pek çok konuda yasal düzenlemeler etraflıca ele alınır. Bunlardan çoğu özel yaşama ilişkin olmasına rağmen kamusal biçimde ayrıntılı olarak düzenlenir. Bunun nedenini Platon şöyle açıklar: "...kentlerde özel ev yaşamı doğru düzenlenmiş değilse, kamu yaşamının çıkarılan yasalarla sağlam bir temele oturacağını sanmak boşunadır; böyle düşünmekle şimdi dile getirdiğimiz yasaları benimseyebilirler, benimseyince de evlerini ve devletlerini güzelce düzenleyip mutlu olabilirler" (790b). Başka bir yerde ise şöyle der: "...aynı kent ve yurttaşlar aynı şekilde ve aynı hazlar arasında yaşamakla olabildiğince birbirine benzeyerek iyi ve mutlu bir yaşam sürecektir" (816c-d).

Düzenlemelerin karakteri ve Platon'un bunlara ilişkin açıklamaları dikkate alındığında Platon'un *Devlet*'teki "totaliter" tasavvuru farklı bir formatta *Yasalar*'a taşıdığı görülür. Formatı farklı kılan, toplumun reel yapısından hareket edilmesi, tasavvurun uyuşumsuz yasalar aracılığıyla vazedilmesi, yasal sistemin zordan önce eğitici iktidara dayanması; cezaların öncelikle ıslahı amaçlaması, suçun türü ve boyutunu dikkate alması ve nispeten ılımlı olması gibi faktörlerdir. Fakat yaklaşım ve araçlar değişse de amaç aynıdır. "Yasa"nın aklı "mutlak hakikat"i Yasalar aracılığıyla gerçekleştirmeyi amaçlar. Platon böylece "akıl"ın yasasında olduğu gibi "Yasa"nın aklında da "mutlak hakikat"i görür; ona teleolojik bir zorunluluk olarak bakar. Bu teleolojik zorunluluğun dayandığı ahlâkî **telos eudaimoniadır** (mutluluk, iyi yaşam). Platon bu **eudaimonianın** "kendinde amaçlılığına" bir filozof olarak vâkıftır. Çünkü filozof ezoterik Tanrısal bilgeliğe ulaşmış, bu nedenle de onun "mutlak" karakterini bilen kişidir. Ancak onun batınî niteliği onu bilgiden çok, sezgisel ve metafizik bir inanç kılar. Bu durumda, Platon'un mistik **epistemesine** dayanan **eudaimonia** inançsal bir dayatmadır. Platon insanları bu inanca dayanarak tek tip hale getirmek ve "mutlak hakikat"ın nesnesine dönüştürmek istemektedir. Bunu da iyi yaşam ya da mutluluk olarak sunmaktadır. Oysa bireyin, bireysel

çoğulluğun ortadan kaldırıldığı, haz ve zevklerin ya tümünden yok sayıldığı ya da asgariyle yani yaşamsal zorunlulukla sınırlandırıldığı, tüm yaşamın kamusal-özel ayrımını yok edecek surette tek bir amaç doğrultusunda düzenlenip denetlendiği bir düzende içinde bulunulan durumu idrak edecek bir bilinçten ve özgür akıldan söz edilemeyeceği için iyi yaşam ve mutluluktan da bahsetmek mümkün değildir. Platon **doksaları epistemeye** kurban ederken bireylerin ya da bireyler toplamı olarak toplumun değil, tek bir beden olarak toplumun mutluluğunu amaçlamaktadır. Fakat toplumun tek bir beden olmasının “korporatist” ve “totaliter”²⁵ bir kurgu olması bir yana, bu, Platoncu açıdan toplumdan çok, Tanrı’nın ya da Tanrısal **filozofun** mutluluğu gibi görünmektedir.

Son olarak Platon’un yaşlılık dönemi “ikili idealizm” açısından değerlendirilirse, öncelikle, hem felsefi hem de ahlâkî idealizm için bir yetkinlikten söz edilebilir. Bunu sağlayan şey, felsefi idealizm açısından, (Sirakuza deneyimlerinin yarattığı etkilerle ve muhtemelen yaşlılığın getirdiği dinginliğin etkisiyle) “kuram”a yönelik “eleştirel mutlaklık” olarak tanımlanan “radikal” revizyon, ahlâkî idealizm açısından ise Sirakuza deneyimlerinin ardından siyasal tasarılarıdaki revizyon sürecidir. Bu süreçlere bağlı olarak iki idealizm türü arasındaki birliktelik gençlik ve olgunluk dönemlerinden farklı bir seyir izler. Platon “kuram”ın pratikle ilişkisini kısmen keserek “mutlak hakikat”ın “siyasal” ve “siyasal olmayan” veçhelerini nispeten birbirinden ayırır. “Mutlak hakikat”ın “siyasal olmayan” veçhesi felsefi idealizmin, yetkinliğin sonucu olarak giderek derinleşen yalnızlığına hapsolmaya başlarken, “siyasal” veçhesi ahlâkî idealizmin tavizkâr realizmine sürüklenir. Bunun uğrakları *Devlet Adamı*’ndan *Yasalar*’a giden süreçte **idea(l)**den “reel”e, “akıl”ın yasasından “Yasa”nın aklına uzanan dönüşümdür. Platon bu süreçte filozof-kral tasarısını uygulamaktan feragat eder (fakat kendisinden değil), mutlak akılcılığını ve mutlak haz karşıtlığını kısmen törpüler, ütopyacılıktan nispeten uzaklaşır. Bunun nedenleri ise Sirakuza deneyimleri sırasında Dionysios üzerinden yaşayan hayal kırıklıkları ve ikinci bir Sokrates krizi olarak Dion’un öldürülmesidir. Böylece iki idealizm türü arasında bir ayrılık ortaya çıkar. Fakat bu mutlak bir ayrılık değildir (Keza ayrılık da bir zıtlık değildir). Zira “mutlak hakikat”ın “siyasal” ve

²⁵ Buna “öjenik” de eklenebilir. Çünkü Platon 735b-736a arasında yasa koyucunun **polis** düzenini kurarken “yumuşak” bir “ayıklama” yapması gerektiğinden bahseder.

“siyasal olmayan” veçheleri Sofistler ve Doğa Filozoflarıyla kurulan “kuram”sal ve pratik karşıtlık nedeniyle dolaylı olarak birbirine bağlanabileceği gibi, felsefî ve ahlâkî idealizmler de **idea(l)** ve ideal kavramları arasındaki ilişkilerden dolayı dolaylı olarak birbirine bağlanabilir. Daha açık bir ifadeyle, Platon’un “kuram”ı hâlâ **idea**ya bağlıyken yani **idea(l)**ken siyasal tasarıları **idea(l)**in kısmî bir taklidi yani (gündelik dilde) idealdir. Bunu şöyle ifade etmek de mümkündür: *Devlet* **idea(l)**ist bir tasarıyken yani **ideanın** doğrudan taklidiyken *Yasalar* idealist bir tasarıdır yani **ideanın** dolaylı ya da tali bir taklididir. Ayrıca *Akademeia*’nın bir taraftan “kuram”sal çalışmaları sürdürürken diğer taraftan Antik Yunan kentlerine yönetici yetiştirmesi de bu bağın hâlâ kısmen korunduğunun işaretidir.

Platon’un *Yasalar*’da “Yasa”nın aklıyla sergilediği yaklaşım Sokratik ahlâkî idealizmle yeni bir bağa işaret eder. *Savunma*’da ve özellikle de *Kriton*’da Sokrates’in, bir yönüyle, genel olarak “Yasa” **ideasının** mutlak aklına sığınarak, özel olarak da Atina yasalarına boyu eğerek ölüme gittiği anlatılmaktadır. *Yasalar*’da ise Sokrates’i ölüme götüren yasal düzenin tersine çevrilerek (belki doğrudan bu amaçlanmamış olsa da) Sokratik bir Yasal düzen kurulması söz konusudur. Bunun için “Yasa”nın akli model alınarak ahlâk, erdem, ölçülülük, **daimon**, Tanrı, adalet, cesaret gibi Sokratik öğretinin unsurlarına dayanan yasalar yapılmıştır. Ayrıca yasal düzenin başlıca aracı, Sokrates’in “iyimser idealizminin” ifadesi olan iknadır. Fakat Platon onu Sokrates’ten farklı olarak, sokak tartışmalarının ya da bireysel ahlâkî vaazların bir parçası değil Yasal düzenin temel aracına dönüştürerek yaptırım gücü ve uyulaşım ile sağlamlaştırır. Bu nedenle Platon ahlâkî idealizminin nihaî aşamasında bir filozof-kral kaygısı gütmese de Sokrates’e daha da yaklaşır. Felsefî idealizm açısından ise Platon’un Sokrates’le amaçsal ortaklığını sürdürdüğü zaten açıktır. Zira hem Sofistlerle kurulan “mutlak hakikat”-rölativizm karşıtlığındaki hem de Sofist karşısında Filozof tanımındaki ortaklık devam eder. Ayrıca, bu açıdan, Platon’un üçüncü tür olarak “Filozof”u tanımlama ve böyle bir eser kaleme alma olasılığı ile Sokrates’in diyaloglardaki konumuyla ilgili daha önce yapılan tartışmaları da göz önünde bulundurmak gerekir.²⁶

²⁶ Bunlar daha önce tartışıldığı için burada tekrar ele alınmıyor.

SONUÇ

Batı felsefesi içinde ilk defa günümüzden 2500 yıl önce Elealı Parmenides tarafından ortaya konulan ve savunulan “mutlak hakikatçi” düşünce Platon’la birlikte “siyasal” bir nitelik kazanmıştır. Fakat çalışmanın ikinci bölümünde görüldüğü gibi Platon “mutlak hakikat”i “siyasal”a indirgememiş, yalnızca onu siyasal açıdan işlevselleştirmiş ve araçsallaştırmıştır. Bunun nedeni Platon’un gerçek ve mutlak bir bilimin varlığına duyduğu inanç ya da bütüncül bir “mutlak hakikat” tasarlama isteğidir. Bunu daha açık biçimde çalışmanın üçüncü bölümünde görmek mümkün olmuştur: Platon “mutlak hakikat”in “siyasal” ve “siyasal olmayan” veçhelerini özellikle Sirakuza deneyimlerinin etkisiyle kısmen birbirinden ayırmış, “siyasal”a daha pratik, pragmatik ve gerçekçi yaklaşıma başlamıştır. Bu yaklaşım sonucunda “mutlak hakikat”in formülasyonu olan İdealar Kuramı da “siyasal”la eski ilişkisini **nispeten** kaybederek kendi içine kapalı bir seyir izlemiştir. Ancak Platoncu “mutlak hakikat”in bütüncül (**holist**) karakterinin yani “her şeyi” açıklama düşüncesinin bir ürünü olarak, “siyasal” ve “siyasal olmayan”ı dolaylı da olsa bir araya getirmenin mümkün olduğu da görülmüştür. Keza bu zaten kısmî bir ayrılıktır.

Çalışmanın temel savı olan, genel olarak siyaset felsefesi literatüründe, özel olarak da Arendt felsefesinde Sokrates ve Platon arasında “mutlak hakikat” sorunsalı bağlamında kurulan karşıtlığın amaçsal değil araçsal ve yöntemsel olduğu hipotezi, Platon’un Sokratik dönem diyaloglarından başlanarak “ikili idealizm” kavramı üzerinden analiz edildi. Bu analizde “Giriş”te öne sürüldüğü gibi Sofistlerle kurulan “mutlak hakikat”-rölativizm karşıtlığı kritik bir rol oynadı:

Sofistlerle kurulan “mutlak hakikat”-rölativizm karşıtlığı Sokrates ve Platon arasındaki amaçsal sürekliliğin en somut ifadelerinden biridir. Sokrates’in düşünce ve öğretisini temsil ettiğine inanılan Platon’un gençlik dönem yapıtları Sofistlerle tartışmaların çıkış noktasını oluşturur. Bu dönemin neredeyse tüm yapıtları Sofistlerle tartışmalar ya da Sofistlere göndermeler içerir. Sokrates çoğunlukla bu tartışmalar üzerinden **idea** yani “mutlak hakikat” (**episteme**) arayışına girer. Bu arayış Sofistlerin rölativize ettikleri adalet, bilgelik, cesaret gibi ahlâkî değer ve erdemlere ya da doğrudan erdemin kendisine yöneliktir. Sokrates’in özellikle Sofistlere saldırmasının nedeni onların Atina demokrasisi içinde sahip oldukları

pratik önem ve demokrasinin rölativist karakterini (**doksai**) yansıtmalarıdır. Sokratik diyaloglarda çürütülen **doksai** ve onun yerine ikame edilmek istenen metafizik ve mistik **episteme** de bu bağlamda Sokrates'in "mutlak hakikatçiliğini" gösterir. Bu bakımdan ilk bölümde ele alınan Sokratik yöntem de **doksai**yi çürütüp **epistemeyi** vazetmenin mistik bir aracıdır. Sokrates karakteri gereği "iyimser idealizm"e sahip olduğu yani insanları salt iknaya dayanarak ve onların tikel yargılarını çürüterek "mutlak hakikat"e ulaştırmaya çalıştığı için **epistemeyi** doğurtmaz yani **maieutikeyi** aktif şekilde kullanmaz. Sokratik diyaloglara **aporetik** karakterini veren de budur. Burada Sokrates'te "ikili idealizm"i yani felsefî ve ahlâkî idealizm birlikteliğini meydana getiren şey, Sokrates'in "mutlak hakikat" inancı yani **idea** arayışı (felsefî idealizm) ve "iyimser idealizminin" de etkisiyle idamına yol açan ölümü kabullenen tavrıdır (ahlâkî idealizm).

İlk bölümde ulaşılan bu sonuçlar Sokratik diyalogların **aporetik** niteliğine, Sokratik yönteme ve Sokrates'in ölümüne yani Sokrates'i Platon'dan mutlak biçimde ayırdığına inanılan unsurlara da farklı bir bakış sunmaya çalışmıştır. İkinci ve üçüncü bölüm ise Sokratik "mutlak hakikat"ın ya da "mutlak hakikat" arayışının Platon'da nasıl süreklilik kazandığını ve Platon'un Sokrates'le yaşadığı araçsal ayrışmaları ve Platon'un "mutlak hakikat" konusunda felsefî ve siyasal yetkinleşme uğraklarını ortaya koymuştur. Bu bakımdan, öncelikle belirtmek gerekir ki, Platon hem geçiş ve olgunluk hem de yaşlılık dönem yapıtlarında, Sokratik diyaloglarda Sofistlerle kurulan "mutlak hakikat"-rölativizm karşıtlığını aynı biçimde sürdürür. Keza bu doğrultuda Sokrates'in **idea** arayışı da "kuram"sal bir temele oturur. Platon **ideaları** bir formülasyon haline getirir. Bu durum açık biçimde Sokrates'le ortak bir amaçsal sürekliliğe işaret eder. Platon'un Sokrates'ten farklılaştığı yan ise Sokrates'ten daha gerçekçi bir yaklaşıma sahip olmasıdır. Platon bir taraftan Sokratik diyalogların tartışma ruhunu ya da en azından tartışma formatını, etkisi yaşlılık döneminde önemli ölçüde azalmakla birlikte, daima bir biçimde sürdürür. Diğer taraftansa Sokratik **elenkhosu maieutikeyi** de aktif biçimde kullanarak geliştirir ve son olarak da "toplama ve bölme" şeklinde daha özgün bir yöntem ihdas eder. Bunun "mutlak hakikat" açısından sağladığı tasarruf onun ("mutlak hakikat"ın) açık ve giderek daha yetkin biçimde ortaya konulabilmesidir. Platon böylece onu siyasal açıdan da

kolaylıkla işlevselleştirerek *Devlet*'te olduğu gibi, siyasal bir tasarı olarak sunar. Ayrıca mitoslar da bu açıdan işlevsel araçlardır. Sonuç olarak Platon'un Sokrates'ten devraldığı "mutlak hakikat" ve "ikili idealizm" Sokratik öğretiyi de teşmil edecek şekilde gelişir.

İkinci ve üçüncü bölümde ulaşılan sonuçlardan biri de Sokrates'in siyasal "mutlak hakikatçiliği"ne karşın Platon'un bütüncül "mutlak hakikatçiliği"dir. Platon, Sokrates'in ahlâkî tümellerini İdealar Kuramının bir parçası yapar fakat "kuram"ı daha muhkem şekilde neşet ettirmek için başka kaynaklara da başvurur. Bunlar Herakleitos, Anaksagoras, Pythagoras ve Parmenides'tir. Doğa Filozofları ya da Sofistlerle birlikte "Pre-Sokratik Filozoflar" olarak da tanımlanan bu düşünürler, Platon'un yaşlılık dönem yapıtlarında "toprağın oğulları"-**"ideanın dostları"** ya da "oluş yanlıları"-**"varlık yanlıları"** şeklinde ikili olarak sınıflandırılır. Bunlardan ilk ikisi (Herakleitos, Anaksagoras) ilk kategoriye ("toprağın oğulları", "oluş yanlıları"), son ikisi (Pythagoras, Parmenides) ikinci kategoriye (**"ideanın dostları"**, "varlık yanlıları") dâhil edilir. Platon ilk kategoriye bazen Homeros ve Hesiodos gibi şairleri ve başka Doğa Filozoflarını da ekler. Bu çerçevede bir idealizm-materyalizm karşıtlığı da kurulur. Platon açıkça ikinci kategoride yer alır. Zira Parmenides ve Pythagoras'tan önemli ölçüde etkilenir. Bunlar Sokrates'le birlikte Platoncu bütüncül "mutlak hakikat"ın pozitif unsurlarını, ilk kategori ise Sofistlerle birlikte negatif unsurlarını meydana getirir. Platon ilk kategoriyi farklı biçimlerde doğrudan olumsuzlayarak fakat basite indirgmeden aşar. Burada dikkat çeken husus, bazen Sofistlerin de (Protagoras üzerinden) Doğa Filozoflarıyla birlikte anılmasıdır. İkinci kategoride ise bir ayrım yapar Platon: Sokrates ve Pythagoras'ı olumlayarak, Parmenides'i ise önce olumlayıp (*Parmenides* ve *Sofist*'in ilk kısımları) ve Parmenides üzerinden "kuram"ın ilk biçimini olumsuzlayıp (*Parmenides*'te) daha sonra Parmenides'i bazı açılardan olumsuzlayarak aşar (*Sofist*'in son kısımları). Buradan çıkarılacak en genel sonuç Platon'un "bütüncül" mantığının "siyasal"ı içinde eriterek "siyasal"-**"siyasal olmayan"** ayrımına sunî bir nitelik kazandırdığıdır. O, bu açıdan Sokrates'ten farklılaşır. Fakat Platon'un, "kuram"ı *Devlet*'te olduğu gibi açık bir siyasal tasarı içerisinde geliştirmesine ve tümüyle işlevselleştirmesine ya da yaşlılık dönemi siyasal yapıtlarında (*Devlet Adamı*, *Yasalar*) olduğu gibi

“siyasal”ı “kuram”dan kısmen ayırsa bile dolaylı biçimde işlevselleştirmesine (**idea(l)**den ideale) veya Sofistlerle hesaplaşmanın bu ayrımı ortadan kaldırmasına bakılırsa “siyasal olmayan”ı da “siyasal” olarak anmak mümkün olmaktadır. Ancak bunun Platon’a özgü bir nitelik olduğunu belirtmek gerekir. Zira Parmenidesçi “mutlak hakikat”i Platon onu “kuram”ın parçası yapmadığı sürece, en azından kendi dönemi içinde, “siyasal”la ilişkilendirmek mümkün değildir.

Platon’un yaşlılık dönemi yapıtlarıyla ilgili literatürde hâkim olan düşünce, Sokrates’in yapıtlardaki konumu, Platon’un değişen üslubu ve ele aldığı konular nedeniyle Platon’un giderek kendi sistemini kurduğu ve Sokrates’ten uzaklaştığıdır. Bunun Sokratik ve Platoncu düşünce arasındaki kopukluk ya da “mutlak hakikat” bağlamında karşıtlık açısından da bir kanıt olarak düşünüldüğü açıktır. Yaşlılık dönemi yapıtlarında, Sokrates’in konumunun geri planda tutulduğu biçimsel açıdan doğrudur. Keza Platon’un Sokrates’ten farklı meselelerle ilgilendiği, üslubunun değiştiği ve kendi sistemini kurduğu da doğrudur. Fakat eksik olan, bunun nedensel arka planı ve anlamsal yönüdür. “Mutlak hakikat” bağlam ve kavramı bu hususta açıklayıcı olabilmektedir. Buna göre, üçüncü bölümde ortaya konulduğu ve daha önce ikinci bölüm için de söylendiği gibi, Platoncu bütüncül “mutlak hakikat” Sokratik düşünceyi yadsımamakta, tersine onu teşmil edecek şekilde kendi sistemini inşa etmektedir. Yaşlılık dönemi bu açıdan tam bir yetkinlik süreci arz eder. Platon Sokratik düşünceyi geçiş döneminden itibaren sürekli olarak olumlayarak aştığı gibi, “mutlak hakikat” tasarısının olgunluk döneminde ortaya konulan, Doğa Filozoflarının oluşturduğu spektrumu da mutlak surette aşmaya çalışır. Bu açıdan, daha önce de belirtildiği gibi, Doğa Filozoflarını idealizm-materyalizm karşıtlığı üzerinden ikiye böler. Bu bölümlerde kendi karşıtı olan ve Sofistleri de dâhil ettiği materyalistleri diyaloglarda özel bir konum atfetmeden, hatta bazen onlara sadece doğrudan veya dolaylı göndermelerde bulunarak aşar. Oysa aynı durum, safında yer aldığı idealistler için geçerli değildir. Platon’un bunlar arasında Pythagoras (ya da Pythagorasçılar) ve Parmenides’e büyük önem ve değer verdiği ayandır. Yaşlılık döneminde onları olumlayarak aşma biçimleri de bunu gösterir. Platon bunun için Parmenides’in mensubu olduğu Elea Okulunu, bazı isimsel kurgularla birlikte, diyaloglarının bir kısmında (*Parmenides*, *Sofist*, *Devlet Adamı*) Sokrates’in

makamına oturarak baş konuşmacı yapar. Bu diyaloglar (*Devlet Adamı* hariç) içerik itibariyle de Elea Okulunun etkisini taşırlar. Pythagorasçılığın etkisini taşıyan diyaloglardan *Timaios*'taysa Pythagorasçı karakter Timaios baş konuşmacıdır. Sokratik etkinin varlığını sürdürdüğünün kanıtı olarak ise Sokrates'in baş konuşmacı olduğu *Theaitetos* ve *Philebos* bu sınıflandırma için tamamlayıcı niteliktedir. Diyaloglar içerik itibariyle de Sokrates'in baş konuşmacı olmasına uygundur. *Theaitetos*'ta bilginin kaynağı, ne olduğu, *Philebos*'ta ise haz konusu tartışılır. Bu konular Sokratik dönemden itibaren defalarca tartışılan konulardır ve Sokrates'le amaçsal ortaklığın ifadesidir. Platon'un diyaloglarda vardığı sonuçlar da “öz”ü itibariyle (**idea**) Sokratik tümellere bağlılığını sürdürür. *Yasalar*'da Sokrates'in hiç yer almamasına gelince, *Yasalar* bir filozof-kral tasarısı değildir ve *Yasalar*'da “Yasa”nın aklının temsil edilme ve savunulma biçimi kişi değil **polis** üzerindendir (Atina **polisi**). Platon Atina yasalarının ideal (**idea**(l) değil) biçimini “Atinalı” karakteriyle aktarır. Dahası *Yasalar* Sokrates'in *Kriton*'da temsil ettiği “Yasa”nın aklının ideal formülasyonudur. Bu açıdan da Platon Sokratik “mutlak hakikat”le amaçsal merbutiyetini devam ettirir.

Platon'un olgunluk ve yaşlılık dönem yapıtlarında ortaya koyduğu “ikili idealizm”in felsefî idealizm veçhesi yukarıda açıklanan amaçsal bağlılık bağlamında Sokratik “mutlak hakikat”e bağlılığın, yetkinleşme ve bütüncülük ise onu aşmanın göstergesidir. “İyimser idealizm”den uzaklaşma, stratejik davranma ve bunun yöntemsel ifadeleri olan **maeutikenin** aktif kullanımı ve “toplama ve bölme” gibi yeni bir yöntemin kullanımı bağlamında Platoncu ahlâkî idealizm Sokrates'le amaçsal ortaklığı sürdürmekle birlikte, araçsal yetkinliğini de ortaya koymaktadır. Ahlâkî idealizmin pratik ifadesi Platon'un filozof-kral tasarısını Sirakuza deneyimleriyle hayata geçirme girişimleri ve **Akademei**dir. Sirakuza deneyimleri üzerinden filozof-kral tasarısının başarısızlığa uğraması ve ikinci bir Sokrates krizi olarak Dion'un öldürülmesi sonucunda Platon, azınlığın **idea**(l) bilge doğasına da inancını büyük ölçüde yitirerek **idea**(l)den “reel”e ve “reel ideal”e sürüklenmiş ve bu, felsefî ve ahlâkî idealizm arasında “mutlak hakikat”in “siyasal” ve “siyasal olmayan” veçheleri arasında olduğu gibi kısmî bir ayrılığa yol açmıştır. Felsefî idealizm “siyasal olmayan”a yönelirken ahlâkî idealizm pasif bir biçim olarak

“siyasal”a yönelmiştir. Fakat *Yasalar*’daki tasarı ve bu tasarıda iknanın ön plana çıkarılması Sokratik ahlâkî idealizme bir geri dönüşü de içerir. Yine de “Yasa”nın da iknanın da (Sokratik “mutlak hakikat”ten farklı olarak) kurumsal olması itibariyle bu, yetkin bir geri dönüştür.

Çalışma boyunca “mutlak hakikat” ve “ikili idealizm” kavramları üzerinden yapılan Sokrates ve Platon analiziyle hem genel olarak Sokrates ve Platon ilişkisine hem de özel olarak Sokrates’e, Sokratik düşünce ve yöntemle farklı bir bakış açısı getirilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede Platoncu “mutlak hakikat” eleştirmeni Arendt ve Popper gibi düşünürlere de bazı eleştiriler yöneltmiştir. Diğer taraftan Sokrates ve Platon ilişkisinde, “mutlak hakikat”-rölativizm karşıtlığı üzerinden amaçsal ortaklığı sağlayan anti-Sofist düşünceye ve bu düşüncenin gelenekleşmiş biçimine karşı Sofist düşünceyi ön plana çıkaran bir karşı siyasal düşünce ve felsefe geleneği yaratılmasının önemine de dikkat çekilmiştir. Arendt’in dahi Sofistlere olumsuz bir yaklaşım sergilediği düşünülürse böyle bir geleneğin oluşması oldukça önemlidir.

Çalışmada başta felsefe (**philosophia**), filozof (**philosophos**), Sofist (**sophistes**) olmak üzere akademi (**Akademeia**), “Pre-Sokratik Filozoflar” gibi Sokratik-Platoncu geleneğin etkisiyle biçimlenen ve gerek günlük hayatta gerekse literatürde çok fazla sorgulanma gereği duyulmayan ya da çok fazla rahatsızlık uyandırmayan kavramlar da çalışmanın ana sorunsalı ekseninde anlamsal ve bağlamsal açıdan sorgulanmıştır. Bununla Sokratik-Platoncu (mistik, metafizik) “mutlak hakikat”in kolektif bilinç düzeyinde binlerce yıldır nasıl ayakta kaldığı gösterilmek istenmiştir. Keza, bu açıdan, Sokrates’in “Tek bildiğim hiçbir şey bilmediğimdir” ve “Sorgulanmayan hayat yaşanmaya değer” gibi klişeleşmiş aforizmalarının ve Sokratik yöntemin de metafizik “mutlak hakikatçi” arka planı ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Platon üzerine çalışmak hem Platon’a ait yapıtlar günümüze külliye ulaştı hem de Platon üzerine sayısız eser kaleme alınmış olmasından dolayı, en azından ikincil kaynakların sınırsızlığının getirdiği sınırlılık dışında kaynak bakımından belli bir mahdudiyete tabi görünmemektedir. Fakat aynı durum Sokrates ve Sofistler için söylenemez. Sokrates’le ilgili temel sınırlılık ilk bölümün başında ifade edildiği gibi, Sokrates’le ilgili başlıca kaynağın Platon olmasıdır. Bu durum literatürde “Sokrates

problemi” olarak bilinen sorunu yaratır, yani Sokrates’in gerçek kişiliği ile Platon’un yapıtlarında temsil edilen kurgusal kişiliğini birbirinden ayıramama sorununu. Buna Ksenophon ve Aristophanes gibi Antik Yunan yazarlarının ve Platon’un yapıtlarındaki Sokrates temsili ile Aristoteles’in gerçek Sokrates’e ilişkin bazı aktarımları arasında bir karşılaştırma yapılarak kısmî bir çözüm getirilmişse de sonuçta bu çözüm de Platon’un gençlik dönem yapıtlarındaki kurgusal diyaloglara yani Platon’a dayanmaktadır. Bu çalışmada da bu çözüm esas alınmış ve Sokratik “mutlak hakikat” büyük ölçüde bu yapıtlara dayandırılmıştır. Yine de literatürde Sokrates ve Platon arasında kurulan karşıtlığın da büyük ölçüde bu kısmî çözüme yani Platon’un Sokrates temsiline dayanması nedeniyle “Sokrates problemi” bu çalışmaya özgü bir sorun olmaktan çıkmaktadır. Sofistlere gelince, Sofistlerden elimize az sayıda fragman ve bu fragmanların doğrudan ya da dolaylı olarak aktarıldığı Antik kaynaklar ile bunların icmasından oluşan ikincil kaynaklar dışında bir kaynak ulaşmış değildir. Sofistlerle ilgili görüş ve aktarımların çoğu da ne yazık ki Platon ve Aristoteles gibi Sofizme pejoratif anlamlar yükleyen anti-Sofist düşünürler tarafından yapılmaktadır. Anonim olan fakat bir Sofist tarafından kaleme alındığı düşünülen ve Sofist düşüncenin genel bir tasvirini sunan *Dissoi Logoi* metni objektif yaklaşım için bir zemin sunsa da bu, Sofistlerle ilgili fragman ve görüşler için Platon, Aristoteles ve Sofistlere ilişkin olumsuz yargıları tekrarlayan diğer Antik kaynaklara bağımlılığı ortadan kaldırmamaktadır. Dolayısıyla çalışmanın uğraklarından biri olan Sofistlere ilişkin objektif yaklaşım çabası böyle bir sınırlılığa tabidir.

Çalışmanın tümünde ve yukarıda sonuç düzeyinde ortaya konulan anlatıda da görüleceği üzere, çalışmada kullanılan kavramsal çerçeve zaman zaman iç içe geçen muğlaklıklar yaratabilmektedir. Örneğin, “mutlak hakikat” üzerinden “siyasal” ve “siyasal olmayan” şeklinde yapılan ayırım ya da “mutlak hakikat”ın böyle bir ayırım olmadan kullanılması, “mutlak hakikat”ın bütüncüllüğü veya bütüncül olmaması, “siyasal”ın “siyasal olmayan”la ilişkisi, “ikili idealizm”de felsefî ve ahlâkî idealizm arasındaki ilişki bu duruma işaret eder. Her ne kadar bu kullanımlarda mümkün olduğunca açık ve açıklayıcı olunmaya çalışılmışsa da muğlaklığı ortadan kaldırmak adına kesin bir kavramsal ayırım yapmaktan da kaçınılmış, kavramlar yalnızca bir

anlama aracı düzeyinde tutulmaya çalışılmış hatta bunun için yer yer “iyimser idealizm”, “eleştirel mutlaklık” gibi bazı alt kavramlar da açıklamalı olarak kullanılmıştır. Zira aksi takdirde muğlaklık mutlaklığa dönüşecektir.

“Mutlak hakikat”, bu çalışmanın konusu olan Sokrates ve Platon örneğinde ele alındığı gibi salt entelektüel, teorik, düşünsel bir kaygı değildir. Zira Platon’un da ilk kez ancak 20. yüzyılda bu tarz bir eleştirinin konusu yapılması bunun kanıtıdır. 20. yüzyıl totalitarizm çağı olması itibarıyla “mutlak hakikat”i kuvveden fiile çıkarmıştır. Arendt ve Popper gibi düşünürlerin Platon’la hesaplaşmasının nedeni de budur. Bu, elbette, “mutlak hakikat”ın düşünsel olarak Platon’a indirgendığı anlamına gelmez fakat onun Platonsuz düşünülmemeyeceğini gösterir. Çünkü Platon ilk büyük mutasavver “mutlak hakikat” sisteminin kurucusudur. Ancak Platon’un yaşadığı dönem ne mutlak akıl çağıydı ne de o çağda bu kuvveyi fiile çıkaracak pratik araç ve teknikler vardı. 20. yüzyıl ise siyasal ideolojileri ve pratik-pragmatik bilimciliğiyle “mutlak hakikat”i “modern çağın **polisleri**”nin hâkim düzeni haline getirmeye muktediri. Fakat bu sefer “mutlak hakikat”ın taşıyıcıları (tasarlayıcıları değil) Platon’un bilge azınlığı değil küçümsediği çoğunluktu. Dolayısıyla “mutlak hakikat”i tek başına öznelere değil yüklemde ve yüklemde anonimleşen öznelere aramak gerekir. Sokrates de Platon da içinde yaşadıkları siyasal düzenin sorunlarına duyarsız kalmayan öznelereydi. Sokrates “bozuk düzen”i düzelterek “mutlak” bir çözümün varlığına ve bunun Tanrısal ve dinsel bir buyruk olduğuna inanıyordu. Buna uygun bir yaşam sürmüş ve buna uygun bir şekilde ölümü tercih etmişti. Platon’sa Sokratik yüklemi¹ sahiplenmiş, ona sadık kalmış, onun üzerinden yeni yüklemeler türetmiştir. Sonuçta o da bu yüklemelere uygun bir yaşam sürmüştür. Sokratik ve Platoncu “mutlak hakikat”ın ve onun yüklemelerinin yeterince sorgulanmadan günümüze ulaştığı ve “felsefe”, “akademi”, “Sokratik yöntem”, “Platonik aşk” gibi terimler ve çeşitli Sokratik **mottolarla** gündelik hayatımıza girdiği düşünülürse sorunun önemi daha iyi anlaşılacaktır. Zira bu ifadeler

¹ Burada yüklemi “mutlak hakikat”ın yüklem hali olarak düşünmek gerekir. Örneğin “Sokrates bilgedir” önermesinde öncelikle özneye (Sokrates) değil yükleme (bilgedir) odaklanmak gerekir. Çünkü “mutlak hakikat” açısından öncelikli sorun Sokrates (özne) ya da Sokrates’in bilge olması (önermenin kendisi) değil yüklem kendisidir (bilgedir). Yüklem yani (mutlak ve Tanrısal) bilgeliğin varlığı bir kez verili kabul edildiğinde ondan türeyecek önermenin de ona bağlanacak öznenin de yolu açılmış olur.

akademi(k) hayatta da çoğunlukla gelişigüzel biçimde kullanılmaktadır. Aynı şekilde hayatımızda dinler, ideolojiler, kolektif teamüller (gelenekler, ortak alışkanlıklar) ve bunların bir parçası olan kurumsallaşmış ya da normalleşmiş yapılar (cinsiyetçi, ırkçı-milliyetçi, partizan, mezhepçi vb. pratikler), kişi kültleri başta olmak üzere “mutlak hakikatçi” arka planını deşifre etmemiz gereken pek çok düşünce, değer ve inanç teşekkülü bulunmaktadır. Bu çalışma bu çerçevede yalnızca basit bir denemedir.



KAYNAKÇA

- Adorno, Theodor W.
ve Horkheimer, Max: **Aydınlanmanın Diyalektiği**, Çev. Nihal Ülner - Elif Öztarhan Karadoğan, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2014
- Ağaoğulları, Mehmet Ali (Ed.): **Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler**, 3. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012
- Anıl, Yaşar Şahin: **Antik Çağda Demokrasinin Doğuşu**, İstanbul, Kastaş Yayınevi, 2006
- Arendt, Hannah: **Devrim Üzerine**, Çev. Onur Eylül Kara, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012a
- Arendt, Hannah: **Essays in Understanding 1930 - 1954: Exile, Formation, Totalitarianism**, New York, Schocken Books, 1994a
- Arendt, Hannah: **Geçmişle Gelecek Arasında**, 4. Baskı, Çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012b

Arendt, Hannah: **İnsanlık Durumu**, Çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 1994b

Arendt, Hannah: **Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te**, 2. Basım, Çev. Özge Çelik, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012c

Arendt, Hannah: **Responsibility and Judgment**, New York, Schocken Books, 2003

Arendt, Hannah: **Şiddet Üzerine**, Çev. Bülent Peker, İstanbul, İletişim Yayınları, 1997

Arendt, Hannah: **The Life of the Mind**, 2. Basım, New York, Harcourt, 1978

Arendt, Hannah: **The Promise of Politics**, New York, Schocken Books, 2005

Arendt, Hannah: **Totalitarizmin Kaynakları / 1: Antisemitizm**, 5. Baskı, Çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014a

Arendt, Hannah: **Totalitarizmin Kaynakları / 2:**

Emperyalizm, 4. Baskı, Çev. Bahadır Sina
Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014b

Arendt, Hannah:

Totalitarizmin Kaynakları / 3:

Totalitarizm, 2. Baskı, Çev. İsmail Serin,
İstanbul, İletişim Yayınları, 2017

Aristophanes (Aristofanes):

Bulutlar, Çev. Furkan Akderin, **Kuşlar-
Bulutlar**, İstanbul, Mitos Boyut, 2010

Aristoteles:

De Sophisticis Elenchis, Çev. E. S.
Forster, **On Sophistical Refutations,
On Coming-to-be and Passing-Away,
On the Cosmos**, Londra, Harvard
University Press, 1955

Aristoteles:

Fizik, 2. Baskı, Çev. Saffet Babür,
İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2001

Aristoteles:

Metafizik, 2. Basım, Çev. Ahmet Arslan,
İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1996

Aristoteles:

Politika, 2. Baskı, Çev. Furkan Akderin,
İstanbul, Say Yayınları, 2015

Aristoteles:

Retorik, 12. Baskı, Çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2014

Arslan, Ahmet:

İlkçağ Felsefe Tarihi 1: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006a

Arslan, Ahmet:

İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon'a, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006b

Atayman, Veysel:

Felsefeye Davet 1: Antik Felsefe, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014

Babür, Saffet ve Şentuna, Candan:

“Giriş: Platon Üzerine”, **Yasalar**, 3. Basım, Platon, Çev. Candan Şentuna – Saffet Babür, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2007, s. 17-44

Barnes, Jonathan:

The Presocratic Philosophers, Taylor and Francis e-Library, 2005

Bauer, Susan Wise:

Antik Dünya Tarihi, Çev. Mehmet Moralı, İstanbul, Alfa Yayıncılık, 2013

Berktaş, Fatmagül:

Dünyayı Bugünde Sevmek: Hannah

Arendt'in Politika Anlayışı,

İstanbul, Metis Yayınları, 2012

Berktaş, Fatmagül:

Politikanın Çağrısı, 2. Baskı, İstanbul,

İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları,

2011

Bonnard, Andre:

Antik Yunan Uygarlığı: Euripides'ten

İskenderiye'ye, Çev. Kerem Kurtgözü,

Cilt II, İstanbul, Evrensel Basım Yayın,

2004

Boyacı Gülenç, Nihal Petek:

Platon'da Bilgi-İktidar İlişkisi,

Basılmamış Doktora Tezi, Bursa, Uludağ

Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,

2013

Boyacı, Nihal Petek:

“Platon'da Kadın Sorunu Üzerine Bir

Tartışma”, **Felsefe ve Sosyal Bilimler**

Dergisi, Sayı: 18, Güz 2014, s. 205-230

Brennan, Tad:

“Telos”, **The Shorter Routledge**

Encyclopedia of Philosophy, Ed. Edvard
Craig, Taylor and Francis e-Library, 2005,
s. 1014

Brun, Jean:

Platon ve Akademia, Çev. İsmail
Yerguz, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları,
2007

Cassin, Barbara:

“Sofistler”, Çev. İsmail Yerguz, **Siyaset
Felsefesi Sözlüğü**, Ed. Philippe Raynaud
– Stéphane Rials, İstanbul, İletişim
Yayınları, 2003, s. 810-15

Cevizci, Ahmet:

Felsefe Sözlüğü, 3. Basım, İstanbul,
Paradigma Yayınları, 1999

Cevizci, Ahmet:

“Önsöz: Philebos”, **Philebos**, Platon, Çev.
Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları,
2013, s. 17-29

Cevizci, Ahmet:

“Önsöz: Platon ve Mektuplar”, **Mektuplar**,
2. Baskı, Platon, Çev. Furkan Akderin,
İstanbul, Say Yayınları, 2015, s. 21-33

Cevizci, Ahmet:

“Önsöz: Sofist”, **Sofist**, Platon, Çev.

Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları,
2012, s. 19-27

Cevizci, Ahmet:

“Platon: Hayatı ve Eserleri”, **Euthyphron**,
2. Baskı, Platon, Çev. Furkan Akderin,
İstanbul, Say Yayınları, 2016, s. 7-18

Cevizci, Ahmet:

“Platon: Hayatı ve Yapıtları”, **Mektuplar**,
2. Baskı, Platon, Çev. Furkan Akderin,
İstanbul, Say Yayınları, 2015, s. 7-20

Cross, R. C. ve Woosley, A. D.:

“Bilgi, İnanç ve Formlar”, **İdealar Kuramı**,
2. Baskı, Der. Ahmet Cevizci, Ankara,
Gündoğan Yayınları, 1999, s. 51-77

Cornford, F. M.:

Platon’un Bilgi Kuramı, 2. Basım, Çev.
Ahmet Cevizci, Ankara, Gündoğan
Yayınları, 1989

Croix, G.E.M. de Ste.:

**Antik Yunan Dünyasında Sınıf
Mücadelesi**, 2. Basım, Çev. Çağdaş Sümer,
İstanbul, Yordam Kitap, 2013

Curd, Patricia (Ed.):

A Presocratics Reader, 2. Basım, Çev.
Richard D. McKirahan - Patricia Curd,

Indianapolis, Hackett Publishing Company,
2011

Demirdöven, İsmail H.:

Model Kavramı ve Karl R. Popper'in
Platon Eleştirisi, Basılmamış Doktora Tezi,
Ankara, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal
Bilimler Enstitüsü, 1991

Descartes, René:

Felsefenin İlkeleri, 10. Baskı, Çev. Mesut
Akın, İstanbul, Say Yayınları, 2007

Descartes:

Usun Doğru Yönetimi ve Bilimlerde
Gerçeklik Arayışı için Yöntem Üzerine
Söylem, 4. Baskı, Çev. Aziz Yardımlı,
İstanbul, İdea Yayınevi, 2011

Diogenes Laertios:

Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri,
6. Baskı, Çev. Candan Şentuna, İstanbul,
Yapı Kredi Yayınları, 2015

Sofistlerin Çalışma Kitabı: Dissoi Logoi,
Çev. Güvenç Şar, İstanbul, Dergâh
Yayınları, 2017

Dürüşken, Çiğdem:

Antikçağ Felsefesi, İstanbul, Alfa Yayınları,

2014

Freeman, Charles:

Mısır, Yunan ve Roma: Antik Akdeniz

Uygarlıkları, Çev. Suat Kemal

Angı, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları,

2003

Gökberk, Macit:

Felsefe Tarihi, 24. Basım, İstanbul, Remzi

Kitabevi, 2012

Guthrie, W. K. C.:

İlkçağ Felsefe Tarihi, 2. Baskı, Çev. Ahmet

Cevizci, Ankara, Gündoğan Yayınları, 1999

Halper, Edward C.:

“Elenchus”, **The Cambridge Dictionary of**

Philosophy, 2. Basım, Ed. Robert Audi,

Cambridge, Cambridge University Press,

1999, s. 257

Herakleitos:

Fragmanlar, 2. Basım, Çev. Cengiz Çakmak,

İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2009

Hesiodos:

İşler ve Günler, 2. Baskı, Çev. Furkan

Akderin, **İşler ve Günler-Tanrıların Doğuşu**,

İstanbul, Say Yayınları, 2014

İplikçioğlu, Bülent:

Hellen ve Roma Tarihinin Anahatları,

İstanbul, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2007

Klosko, George:

“Politics and Method in Plato’s Political

Theory”, **Polis: The Journal for Ancient**

Greek Political Thought, Cilt 23, No. 2,

2006a, s. 328-349

Klosko, George:

“Popper’s Plato: An Assessment”, **Philosophy**

of the Social Sciences, Cilt 26, No. 4, Aralık

1996, s. 509-27

Klosko, George:

The Development of Plato’s Political

Theory, 2. Basım, Oxford, Oxford University

Press, 2006b

Kocabaş Atılğan, Duygu:

“Antik Yunan’da Toplumsal Cinsiyet

Rollerinin Temsili”, **Yedi: Sanat, Tasarım**

ve Bilim Dergisi, Sayı: 10, Yaz 2003, s. 15-

27

Kranz, Walther:

Antik Felsefe, Çev. Suat Y. Baydur, İstanbul,

Sosyal Yayınlar, 1984

Ksenophon:

Memorabilia, 2.Basım, Çev. Amy L.

Bonnette, New York, Cornell University Press,
2001

Lacey, A. R.: **A Dictionary of Philosophy**, Taylor and
Francis Library, 2005

Liddell, Henry George **A Greek – English Lexicon**, 9. Basım,
ve Scott, Robert: Oxford, Oxford University Press, 1961

Lynn, Richard.: **Eugenics: A Reassessment**, Westport, Praeger
Publishers, 2001

McClelland, J. S.: **A History of Western Political Thought**,
Taylor and Francis e-Library, 2005

McNeill, William H.: **Dünya Tarihi**, 6. Baskı, Çev. Alaeddin Şenel,
Ankara, İmge Kitabevi, 2002

Okin, Susan Moller: **Women in Western Political Thought**, 7.
Baskı, Princeton, Princeton University Press,
1992

Orwell, George: **Bin Dokuz Yüz Seksen Dört**, 36. Basım, Çev.
Celâl Üster, İstanbul, Can Sanat Yayınları,
2012a

- Orwell, George: **Hayvan Çiftliği**, 27. Basım, Çev. Celâl Üster, İstanbul, Can Sanat Yayınları, 2012b
- Özta, Güven Gürkan: “Korporatizm: Özgürlükten Yoksun Bir ‘Üçüncü Yol’ Vaadi”, **19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler**, 6. Baskı, Der. H. Birsen Örs, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013, s. 515-542
- Peters, Francis E.: **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, Çev. Hakkı Hünler, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2004
- Platon: **Alkibiades I-II**, Çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2010
- Platon: **Büyük Hippias**, Çev. Oya Özay, **Büyük Klasikler: Eflatun II**, İstanbul, 1975
- Platon: **Devlet**, 27. Basım, Çev. Sabahattin Eyüboğlu – M. Ali Cimcoz, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014
- Platon: **Devlet Adamı**, 3. Baskı, Çev. Furkan Akderin,

İstanbul, Say Yayınları, 2014

Platon (Eflatun):

Euthydemos, 2. Baskı, Çev. Halil Vehbi

Eralp, İstanbul, Mili Eğitim Basımevi,

1989

Platon:

Euthyphron, 2. Baskı, Çev. Furkan Akderin,

İstanbul, Say Yayınları, 2016

Platon:

Gorgias, Çev. Furkan Akderin, İstanbul,

Say Yayınları, 2011

Platon (Eflatun):

İon, 3. Basım, Çev. İhsan Bozkurt, İstanbul,

Mili Eğitim Basımevi, 1997

Platon:

Kharmides, Çev. Tanju Gökçöl, **Diyaloglar**,

5. Basım, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2009

Platon:

Kratylos, Çev. Teoman Aktürel, **Diyaloglar**,

5. Basım, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2009

Platon:

Kriton, Çev. Filiz Öktem – Candan Türkkan,

İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2006

Platon:

Küçük Hippias, Çev. Furkan Akderin,

İstanbul, Say Yayınları, 2011

Platon: **Lakhes**, Çev. Tanju Gökçöl, **Diyaloglar**,
5. Basım, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2009

Platon (Eflatun): **Lysis**, 2. Baskı, Çev. Sabahattin Eyüboğlu,
İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1989

Platon: **Mektuplar**, 2. Baskı, Çev. Furkan Akderin,
İstanbul, Say Yayınları, 2015

Platon: **Meneksenos**, Çev. İrfan Şahinbaş, İstanbul,
Sosyal Yayınlar, 2001

Platon (Eflatun): **Menon**, Çev. Adnan Cemgil, İstanbul,
Maarif Matbaası, 1942

Platon (Eflatun): **Phaidon**, 4. Baskı, Çev. Suut K. Yetkin –
Hamdi R. Atademir, İstanbul, Milli Eğitim
Basımevi, 1989

Platon: **Phaidros**, 2. Baskı, Çev. Birdal Akar, Ankara,
BilgeSu, 2016

Platon: **Philebos**, Çev. Furkan Akderin, İstanbul,

Say Yayınları, 2013

Platon:

Protagoras, Çev. Furkan Akderin,
İstanbul, Say Yayınları, 2014

Platon:

Sofist, Çev. Furkan Akderin, İstanbul,
Say Yayınları, 2012

Platon:

Sokrates'in Savunması, Çev. Teoman
Aktürel, **Diyaloglar**, 5. Basım, İstanbul,
Remzi Kitabevi, 2009

Platon (Eflatun):

Şölen, Çev. Azra Erhat – Sabahattin
Eyuboğlu, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1958

Platon:

Theaitetos, Çev. Furkan Akderin,
İstanbul, Say Yayınları, 2014

Platon (Eflatun):

Timaios, 2. Baskı, Çev. Erol Güney – Lütfi
Ay, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1989

Platon:

Yasalar, 3. Basım, Çev. Candan Şentuna –
Saffet Babür, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2007

Popper, Karl:

Açık Toplum ve Düşmanları: Cilt 1: Platon,

2. Basım, Çev. Mete Tunçay, İstanbul,
Remzi Kitabevi, 1989a

Popper, Karl:

Açık Toplum ve Düşmanları: Cilt

II: Hegel, Marx ve Sonrası, 2. Basım, Çev.

Mete Tunçay, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1989b

Quinton, Anthony:

“Nominalism”, **The Concise Encyclopedia of
Western Philosophy**, Ed. Jonathan Rée ve J.
O. Urmson, Taylor and Francis e-Library,
2005, s. 270

Robinson R. ve

Denniston, J. D.:

“Platon”, **İdealar Kuramı: Platon’un Felsefesi
Üzerine Araştırmalar**, 2. Baskı, Der. Ahmet
Cevizci, Ankara, Gündoğan Yayınları, 1999,
s.1-9

Russell, Bertrand:

Batı Felsefesi Tarihi: İlkçağ, 4. Baskı, Çev.

Muammer Sencer, İstanbul, Say Yayınları, 1994

Saxonhouse, Arlene W.:

Women in The History of Political Thought:

Ancient Greece to Machiavelli, New York,

Praeger Publishers, 1985

Sextus Empiricus:

Fizikçilere Karşı, Çev. Mustafa Kaya

Sütçüoğlu, **Kuşkuculuk**, İstanbul, Ayrıntı
Yayınları, 2017

Sextus Empiricus: **Mantıkçılara Karşı**, Çev. Mustafa Kaya
Sütçüoğlu, **Kuşkuculuk**, İstanbul, Ayrıntı
Yayınları, 2017

Sextus Empiricus: **Phyrrhonculuğun Ana Hatları**, Çev. Mustafa
Kaya Sütçüoğlu, **Kuşkuculuk**, İstanbul, Ayrıntı
Yayınları, 2017

Skinner, Quentin: **The Foundations of Modern Political Thought:**
Volume One: The Renaissance, 11. Basım,
Cambridge, Cambridge University Press, 2002

Şar, Güvenç: “Dissoi Logoi Metninin Kökeni, Bölümleri ve
Ele Aldığı Konulara Genel Bakış”, **Sofistlerin**
Çalışma Kitabı: Dissoi Logoi, İstanbul, Dergâh
Yayınları, 2017a

Şar, Güvenç: **Sofistik Düşüncenin Arka Planı: Dissoi Logoi**
Üzerine Yorumlar, İstanbul, Dergâh Yayınları,
2017b

Şenel, Alaeddin: **Siyasal Düşünceler Tarihi**, 4. Basım, Ankara,

Bilim ve Sanat Yayınları, 1995

Tekin, Oğuz:

Eski Yunan Tarihi, 2. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 1998

Uslu, Ateş:

Siyasal Düşünceler Tarihine Giriş: Tarihyazımı, Temel Yaklaşımlar ve Araştırma Yöntemleri, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2017

Veyne, Paul:

Did The Greeks Believe in Their Myths?, Çev. Paula Wissing, Chicago, The University of Chicago Press, 1988

Waterfield, Robin:

The First Philosophers: The Presocratics and Sophists, Oxford, Oxford University Press, 2000

Wedberg, Anders:

“İdealar Kuramı”, **İdealar Kuramı**, 2. Baskı, Der. Ahmet Cevizci, Ankara, Gündoğan Yayınları, 1999, s. 78-100

Whitehead, Alfred North:

Process and Reality, New York, The Free Press, 1979

Williams, Friedrich:

Ege Medeniyetleri Tarihi, Çev. M.

Kalaycıoğlu, İstanbul, Düşünen Adam

Yayınları, 1993

Wood, Ellen Meiksins:

Citizens to Lords: A Social History of

Western Political Thought From Antiquity

to the Middle Ages, New York, Verso, 2008a

Wood, Ellen Meiksins:

Kapitalizm Demokrasiye Karşı: Tarihsel

Maddeciliğin Yeniden Yorumlanması, Çev.

Şahin Artan, İstanbul, Yordam Kitap, 2008b