

T.C.
MUNZUR ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ



**PLATON'UN *DEVLET*, *DEVLET ADAMI* VE *YASALAR* DİYALOGLARINDA
POLİTİK REALİZMİN YERİ**

Burak Alperen BAHÇECİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

DANIŞMAN
Dr. Öğr. Üyesi Vedi TEMİZKAN

TUNCELİ-2022

T.C.
MUNZUR ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

PLATON'UN *DEVLET*, *DEVLET ADAMI* VE *YASALAR* DİYALOGLARINDA
POLİTİK REALİZMİN YERİ

Burak Alperen BAHÇECİ
(19120704)

YÜKSEK LİSANS TEZİ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

DANIŞMAN
Dr. Öğr. Üyesi Veda TEMİZKAN

TUNCELİ-2022

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

PLATON’UN *DEVLET, DEVLET ADAMI* VE *YASALAR* DİYALOGLARINDA POLİTİK REALİZMİN YERİ

Burak Alperen BAHÇECİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

Bu Tez 15/02/2022 tarihinde aşağıdaki jüri üyeleri tarafından **oybirliği** ile kabul edilmiştir.

İmza:.....

İmza:.....

İmza:.....

Dr. Öğr. Üyesi Cihan
PALANCI
(Munzur Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Veda
TEMİZKAN
(Munzur Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet
ALKAYIŞ
(Bingöl Üniversitesi)

ÜYE

DANIŞMAN-BAŞKAN

ÜYE

Bu tez, Enstitümüz Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı’nda hazırlanmıştır.

Doç. Dr. Murat KORUNUR

Enstitü Müdürü

NOT: Bu seminerde kullanılan özgün ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, çizelge, şekil ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı, 5846 sayılı “Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu”daki hükümlere tabidir.

ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ

Bu tezin bana ait, özgün bir çalışma olduğunu; çalışmamın hazırlık, veri toplama, analiz ve bilgilerin sunumu olmak üzere tüm aşamalarında bilimsel etik ilke ve kurallara uygun davrandığımı; bu çalışma kapsamında elde edilen tüm veri ve bilgiler için kaynak gösterdiğimi ve bu kaynaklara kaynakçada yer verdiğimi ve hiçbir şekilde “intihal içermediğini” beyan ederim. Herhangi bir zamanda, çalışmamla ilgili yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması durumunda, ortaya çıkacak tüm ahlaki ve hukuki sonuçları kabul ettiğimi bildiririm.

Burak Alperen BAHÇECİ

Dr. Öğr. Üyesi Vedi TEMİZKAN

Danışman



TEŞEKKÜRLER

Çalışmam sürecinde hiçbir desteğini esirgemedi yanımda olan aileme; fikirlerinden ve insanîyetinden çok şey öğrendiğim değerli hocam Vedit Temizkan'a ve emeği geçen bütün hocalarıma; çalışmam sırasında vefatını teessürle öğrendiğim sevgili nişanlıma teşekkürü bir borç bilirim.

Burak Alperen BAHÇECİ



İÇİNDEKİLER

ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ.....	I
TEŞEKKÜR.....	II
İÇİNDEKİLER	III
ÖZET.....	IV
ABSTRACT	V
1. GİRİŞ.....	1
2. PLATON'A BAKIŞ VE PLATON OKUMALARINDA METODOLOJİ SORUNU	6
3. ADALET TECELLİ EDECEK Mİ?	16
3.1. Platon'da Adalet Vurgusu	16
3.2. Filozof Kral Kimdir?	95
4. İDEAL DEVLET BİR HAYAL ÜRÜNÜ MÜ?	125
4.1. İdeal Devlet Gerçekleşebilir Mi?	125
4.2. Soylu Yalan	131
5. İKİNCİ BİR DEVLET Mİ DOĞUYOR?	133
5.1. İkinci En İyi Devlet.....	133
6. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME	193
7. KAYNAKLAR.....	202
ÖZGEÇMİŞ	

KISALTMALAR LİSTESİ

M.Ö. :Milattan Önce



ÖZET

Bu çalışmanın amacı Platon'un *Politeia* (Devlet), *Politikos* (Devlet Adamı) ve *Nomoi* (Yasalar) eserlerinde adaletin nasıl ele alındığı ve reel politik açıdan nasıl kuşatıldığının tespitine yöneliktir. Çalışmamızda, ideal devletin gerçekleşip gerçekleşmeyeceğinin, gerçekleşmezse ne yapılması gerektiğinin, buna bağlı olarak Platon'da adaletin nasıl algılanması gerektiğinin, bahse konu eserlerde çelişkili ve kaotik benzer durumların olup olmadığının tespitleri yapıldı. Adalet gücünün işine gelen midir? sorusu etrafında şekillendirdiğimiz çalışmamız, adaletin bir neden sonuç ilişkisine bağlı olup olmadığı, herhangi bir şart ve durumda değişiklik gösterip göstermediğinin tespitine yöneliktir. Yönetim ve adaletin temel ilkesi, ideal devlet özelinde yöneten yönetilen ilişkileri, yöneticinin seçilebilirliğinde kura, liyakat ya da ehliyetin bir kıtas olup olmadığı, bahse konu devletlerde organizmacı devlet anlayışı, yönetici ve konsey ilişkileri, ideal devlet ya da ikinci en iyi devletin bir devrimin ürünü olup olmadığı, yöneticinin meşruiyetinin olup olmadığı ve rüşünü nasıl ispat etmesi gerektiği, bahse konu devletlerin yozlaşmaya mahkûm olup olmadığı, Platon'un ortaya koyduğu devlet sistemlerinin hayal ürünü olup olmadığı, *Politeia*, *Politikos* ve *Nomoi* eserlerinin bütününe dikkate alınarak incelendi.

Metinlerde değindiğimiz konuların hedefi, bireyleri görünür olanın tuzağından görünmeyen vehminden kurtarmaktır. Bunlardan kurtulabilen kişiyi, adaletin işaret edilebilir hali olarak tanıttık. Çünkü bu rehber görünür dünyanın tuzak ve prangalarından *philosophia* faaliyetinin sonlanması ile kurtulmuş, görünmeyen dünyanın yığınlarca anlaşılamayan şifrelerini yorumlayarak anlaşılabilir kılmıştır. Çalışmamızda bahse konu rehberin, bu yeteneğiyle bütün bir kaotik hali ahenge kavuşturacağının tespitine vardık. Çalışmamızda, dramatik yaklaşımla birlikte platonik jestlere dikkat ederek, Platon'un değişim, dönüşüm ya da bir evrimini değil aksine değişik sorunlara yönelik farklı çözümler ürettiğini çıkarsadık.

Çalışmamız Platon'un ileri sürdüğü ideal ve ikinci en iyi devlet sistemlerini kimin, nasıl ve hangi şartlar altında uygulanabilir kılacağını ortaya koyması, *Politeia*, *Politikos* ve *Nomoi* eserlerinin birlikte incelenmesi açısından önemlidir. Bahse konu üç eser, birlikte değerlendirilip reel politik açıdan nasıl ele alındığı ve bir dönüşüm geçirip geçirmediği, eğer bir dönüşüm var ise nasıl değerlendirilmesi gerektiği açısından da önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: İdeal devlet, ikinci en iyi devlet, politik realizm, filozof kral.

ABSTRACT

The Place of Political Realism in Plato's Dialogues of the State, The Stateman and the Law

The aim of this study is to determine how justice is handled in Plato's *Politeia* (State), *Politikos* (Statesman) and *Nomoi* (Laws) and how it is surrounded in terms of real politics. In our study, it has been determined whether the ideal state will be realized, what to do if it cannot be realized, how justice should be perceived in Plato, and whether there are contradictory situations in the aforementioned works. Is justice good for the strong? Our study, which we have shaped around the question of, is aimed at determining whether justice depends on a cause-effect relationship and whether it changes in any condition and situation. The basic principle of administration and justice, the governed relations in the ideal state, whether the lot, merit or competence is a criterion in the election of the administrator, the organismist state understander, the manager and the council relations in the states in question, whether the ideal state or the second best state is the product of a revolution, whether the ruler has legitimacy and how he should come of age, whether the aforementioned states are doomed to corruption, whether the state systems put forward by Plato are the product of imagination, were examined by taking into account all of the works of *Politeia*, *Politikos* and *Nomoi*.

The aim of the subjects we touched on in the texts is to save individuals from the trap of the visible and the delusion of the invisible. We have introduced the person who can get rid of them as the pointable state of justice. Because this guide got rid of the traps and shackles of the visible world with the end of the philosophia activity, and made it understandable by interpreting the meaningless codes of the invisible world by the masses. In our study, we came to the conclusion that the guide in question would harmonize a whole chaotic state with this ability. In our study, we deduced that Plato did not create change, transformation or an evolution by paying attention to platonic gestures together with the dramatic approach, but on the contrary, he produced different solutions for different problems.

Our study is important in terms of revealing who will make the ideal and second best state systems put forward by Plato applicable, how and under what conditions, and examining the works of *Politeia*, *Politikos* and *Nomoi* together. The three works in question are also important in terms of how they are evaluated in terms of real politics, whether they have undergone a transformation, and how they should be evaluated if there is a transformation.

Key words: Ideal state, second best state, political realism, philosopher king.

1. GİRİŞ

Bu çalışmanın amacı Platon'un *Politeia* (Devlet), *Politikos* (Devlet Adamı) ve *Nomoi* (Yasalar) eserlerinde adaletin nasıl ele alındığı ve reel politik açıdan nasıl bir kuşatma ile kuşatıldığının tespitine yöneliktir. Bu bağlamdan hareketle çalışmamızda, İdeal devletin gerçekleşip gerçekleşmeyeceği, gerçekleşmezse ne yapılması gerektiği, buna bağlı olarak Platon'da adaletin nasıl algılanması gerektiği, bahse konu eserlerde çelişkili ve kaotik benzer durumların olup olmadığı, varsa nedenleri hakkında çıkarsamalar yapılacaktır. Eserlerin yazıldığı dönemin tarihsel etkileri bağlamından çok, işlediği işari yön ve bağlamlar, varmak istediği sonuçlar, yaptığı yönlendirmeler, sadece kendi dönemi için değil gelecekteki yansımaları, bireysel, toplumsal ve siyasal ödevler, reel politik açıdan ele alınacaktır. Bu açıdan bakıldığında eserlerin sadece kendi dönemi içerisinde değil günümüzde de mantığının işlevsel olup olmadığı ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu bağlamlardan hareketle çalışmamızın temel direği olan *Politeia* (Devlet), *Politikos* (Devlet Adamı) ve *Nomoi* (Yasalar) metinlerini bir bütünün parçaları olarak ele aldık.

Temel olarak adalet gücünün işine gelen midir? sorusu etrafında şekillendirdiğimiz çalışmamız, adaletin bir neden sonuç ilişkisine bağlı olup olmadığı, herhangi bir şart ve durumda değişiklik gösterip göstermediğinin tespitlerine yöneliktir. Bu bağlamlardan hareketle yönetim ve adaletin temel ilkesi, ideal devlet özelinde yöneten yönetilen ilişkileri, yöneticinin belirlenmesinde herhangi bir seçimin olup olmadığı, eğer bir seçim varsa yöneticinin seçilebilirliğinde kura, liyakat ya da ehliyetin bir ölçüt olup olmadığı, bahse konu devletlerde organizmacı devlet anlayışı, yönetici ve konsey ilişkileri, ideal devlet ya da ikinci en iyi devletin bir devrimin ya da revizyonun ürünü olup olmadığı, yöneticinin meşruiyetinin olup olmadığı ve rüşünü nasıl ispat etmesi gerektiği, bahse konu devletlerin yozlaşmaya mahkûm olup olmadığı, Platon'un ortaya koyduğu devlet sistemlerinin hayal ürünü olup olmadığı incelenerek ortaya konulmaya çalışılacaktır. Soyut bir kavram olan adalet, Platon'da önce somut bir hal alır, sonrasında filozof kralla hayat bulur. Bu durum pratik olarak Platon'un oluşturduğu ideal devlette değil ikinci en iyi devlette kendini gösterecektir. İdeal devlet ile ikinci en iyi devlet birbirlerinden ayrı düşünülemez. İdeale ulaşmak, gerçekten adil olan devletin ya da kişinin vücut bulması, iyi ve güzel olana uygun değişim ve dönüşümle, değişim ve dönüşüme ihtiyaç olmayan bir düzene yol almak ile mümkün olacaktır.

Toplumda yaşayan kişilerin mutluluğunun, kişinin nefsinin/ruhunun ahenge kavuşmasına bağlı olup olmadığı, mutluluğa ulaşmada hem ideal hem de ikinci en iyi devletin etkisinin olup olmadığı, ilgili liderin bahse konu mutluluk ile ilişkisi *Politeia*, *Politikos* ve *Nomoi* eserlerinin bütünü dikkate alınarak ele almaya çalışılmıştır. Bu bağlamlardan hareketle çalışmamız, bu üç metnin adaleti işleyişin biçimi, ideal devlet ve ikinci en iyi devletin buradan nasıl vücut bulup tezahür ettiğinin tespitine yöneliktir. Biz de çalışma konusu yaptığımız bu üç eseri ayrı ayrı düşünmeyerek bir bütünün parçası olarak ele aldık. Platon, *philosophia* faaliyeti ile oluşturulacak olan ideal devletin, *episteme*'yi içinde barındırması ile kurulması gerektiğini ifade eder. Ancak kurulacak olan siyasal düzen henüz oluşturulmuş değildir.

Birey ve toplumların ölçüsüzce yaşamaları, arzu ve isteklerinin prangalarına bağlı bir yaşam sürmelerinin sonucu olarak, zorunlu bir şekilde karşımıza çıkan iyi ve kötüyü ayırt edememe durumu, kaotik bir ortam oluşturarak birey, toplum ve sistemleri adaletsizliğe sevk eder. Zaten adaletsizliğin ulaşabileceği son nokta adil görünmektir. Platon'un oluşturmaya çalıştığı ideal devlet modeli bu kaotik ortamı nihayete erdirmek, erdemliliğin ve bana bağlı olarak ortaya çıkan adilliğin, gerçek bir filozof aracılığı ile görünür kılınmasının bir tablosu olarak karşımıza çıkar. Bu devletin görünür kalınmaması durumunda ikinci en iyi devlet kendini gösterir. İkinci en iyi devletin yöneticisi idealarin bilgisine sahip olup mutluluğu yakalamayı yani filozof kral olmayı göze almalıdır. Ancak bu durum birey ve toplumların kendilerini iyi ve güzel olana yönlendirilmelerini kabul etmelerine bağlıdır. Bu yönüyle meşruiyet temellidir. Biz de tezimizi bu bağlamlardan hareketle reel politik açıdan ele alacağız.

Hiç tartışmasız “siyaset felsefesinin kurucusu ve halen en büyük isimlerinden biri sayılan Platon” (Ağaoğulları, 2011) herhangi bir felsefi uğraşın esas odağının insanın kendisi olduğunu iyi algılamıştır. Hatta öyle ki Platon'a göre “insan öylesine küçük harflerle yazılmış bir kitaptır ki bu kitap, insani tikellikler düzeyinde kesinlikle okunamaz; bu kitabın okunabilmesi için tümele” (Ağaoğulları, 2011) yani devlete ihtiyaç vardır. Onun içindir ki merkezde sürekli olarak devleti görmekteyiz. Platon'un felsefesinde “iyi insandan” bahsedilmek isteniyorsa bu ancak “iyi bir siyasal örgütlenmenin” (Ağaoğulları, 2011) varlığıyla mümkündür. Platon'un bu konuda ortaya koymaya çalıştığı şey “iyi bir toplumun inşası ve bunun için gereken de iyiliğin bilgisidir” (Ağaoğulları, 2011). Bu bağlamlardan hareketle Platon, *Politeia* eseriyle “artık siyaset felsefesi yalnızca iynin, iyi bir devletin bilgisinin ne olup olmadığıyla yetinemez; ne olması gerektiği de bu alanın

konusudur” (Ağaoğulları, 2011) söyleminin mantığını şekillendirmiştir. Bahse konu bilginin neyi kapsadığını *Politeia*, *Politikos* ve *Nomoi* eserlerinin bütününe dikkate alıp irdelemeye çalışacağız.

Felsefe, mevcut Platon okumasının, Platon’un metinlerinin var olan haliyle kabul edilmemesini, son iki asırlık süre zarfında sorgulanıp eleştirel olarak yorumlanmasını salık verir. Platon’un ağırlığını temel alarak, *Politeia* eserinde dile gelen adalet anlayışlarını herhangi bir yorumlamaya mahal vermeden doğrudan kabul edilmesi doğru olmamakla birlikte kendi anlayışımıza uymadığı ya da beğenilmediği için topyekûn reddetmek kabul edilesi değildir. Bizde çalışmamızda Platon metinlerine otör metni muamelesi yapılarak çıkarımlanan işte adalet budur! söylemleri yerine, eserlerin bütününe dikkate alıp, adaletin güçlünün işine gelip gelmediği ve hangi zeminde ele aldığını tartışan bir amaç doğrultusunda ilerleyeceğiz. Bu bağlamlardan hareketle diyaloglara herhangi bir varsayımda bulunmadan, eserlerin kendisine odaklanarak adaletin güçlünün işine gelip gelmediği, adaletin kendindeliği, ideal devletin gerçekleşebilirliği, gerçekleşemezse ne yapılması gerektiğini reel politik açıdan ele alacağız.

Mutluluk, *Politeia* eserinde geniş yer tutarken *Nomoi* eserinde değinilesi değildir. Benzer şekilde kadın ve çocuk sorunu, *Politeia*’da işlenilesi haldeyken *Nomoi*’de bahse konu değildir. Özellikle erdemli yaşam bahsi, *Politeia* metninde geniş yer tutarken *Nomoi*’de bir kural olarak lanse edilmez. Belki de bazı yorumcuların söylediği gibi erdem öğretilebilir değildir. Ancak bizim anladığımıza göre hakikati temaşa eden ideal devletin ya da ikinci en iyi devletin yöneticisi yığınların o durum için ihtiyaçlarının şifrelerini *noeton*’da (görünmeyen dünya) görüp yorumlamış, *horaton*’da (görünen dünya), yığınların o anki şartların gerektirdiği ihtayaçlarına göre şekillendirmiştir. Günün belirli vakitlerinde nesneler üzerindeki gölge boyu farklıdır. Bu farklılıkları iddia etmek olağandır. Ancak güneşin batıdan doğduğu iddiası karşıtlıktır. Biz Platon’un metinleri arasında var olan sorunları, başka başka sorunlar bağlamında ele alışından doğan farklılıklar gördük. Ancak bu farklılıkların zıtlık oluşturduğu kanaatinde değiliz. İncelediğimiz metinlerde güneş batıdan doğmamıştır.

Platon yorumcularının genel olarak *Nomoi* eserinde ele aldığı ikinci en iyi devlet konusunu, dramatik okumayla şekillendirdiğimiz çalışmamızda, daha *Politeia* eserindeyken, satır aralarına gizlenen Platonik jestlerden çıkarımladık. *Politeia* eserinde ele aldığımız ideal ve ikinci en iyi devlet harici yönetim sistemlerini, *Politikos* eserinde, ideal devleti kendinden doğuracak ikinci en iyi devletin yöneticisinin, hem bürokratik

yöneticiden hem de ideal devletin yöneticisinden ayrılan bazı yönlerini, bir bıçağın ani kesigi gibi değil de bir süreç dahilinde şekilleneceğinin ayırımına gittik. *Politeia* eserindeki Sokrates karakterinin, *Politikos* eserinde çıkarılıp genç Sokrates halini alması, ideal devletin toyluk hali olarak kabul ettiğimiz ikinci en iyi devlet çıkarımını yapmamızı sağlayan bir işari yönlendirme olarak algıladık. Bununla birlikte *Politikos* eserinde, *Politeia* eserinden daha da keskinleşen filozof ve diğer yönetici ayırımının yapılması, kendinde adaletin ne olduğu, nasıl gerçekleşeceği ve soyuttan somut hale yani hayatın içinde nasıl dolaşıma sokulacağına ilişkin bir atılımdır. Çünkü adaletin tecellisi gerçek bilgiye sahip lidere ve konjonktüre bağlıdır. Bununla birlikte *Politeia* eserinde henüz belirgin olmayan ideal ile ikinci en iyi devletin yöneticileri arasındaki fark, *Politikos* eserinde nitelik farkı olarak belirgin hale gelmiştir. “Sahte zafer ve sahte bozgun” ile aporetik olarak sona eren *Politeia* eserinin birinci kitabında, Thrasymakhos karakterine verilecek olan adalet yanıtı, bir süreç dahilinde incelediğimiz üç eserde, peyderpey ortaya konacaktır.

Platon dünyada bulunan ve oluşturulan bütün siyasal sistemlerin, yozlaşmış ve içinde iyiliği barındırmayan sistemler olduğunu ileri sürer. O halde gerçek bilgiyi kendinde barındıracak bir sistem kurulmalıdır. Çalışmamız Platon’un ileri sürdüğü ideal ve ikinci en iyi devlet sistemlerini kimin, nasıl ve hangi şartlar altında uygulanabilir kılacağını ortaya koyması, *Politeia*, *Politikos* ve *Nomoi* eserlerinin birlikte ve sistematik bir şekilde incelenmesi açısından önemlidir. Bu bağlamdan hareketle bahse konu üç eser, birlikte değerlendirilip reel politik açıdan nasıl ele alındığını ve bir dönüşüm geçirip geçirmediğini, eğer bir dönüşüm var ise nasıl değerlendirilmesi gerektiği açısından önem arz etmektedir.

Platon’da toplumun mutluluğu esas olandır. O halde bahse konu olan mutluluğun devletteki tezahürü, adalet, ideal devlet ve ikinci en iyi devlet ile olan ilişkisi, adaletin tecelli edebilmesinin yolu olarak eğitimden sanata, spordan retoriğe, devlet bekçilerinden coğrafi yapıya, erdem öğretisinden ruha, bireysel ve toplumsal yaşamdan tecrit ve sansüre kadar çok geniş bir yelpazede ele aldığımız fıkırsel yönlendirmeleri reel politik açıdan değerlendirmek, birçok yönetim biçimini gereğince ele alıp açıklayan ve aynı zamanda bu yönetim biçimlerini, gerçek yönetimin nasıl olması gerektiğini açıklamada bir basamak olarak görmek, çalışmamız açısından bir başka önemli noktadır. Adalet ile olan ilişki sadece Platon’un yaşadığı döneme ilişkin değil şehirde adalet, birey ya da toplumun kendinde olan adalet ya da bütünleyici olarak sistemlerin veya liderin adaleti her devirde sorun olmuştur. O halde kurulacak olan sistemlerde adaletin ne olduğu anlaşılırsa insanın

kendinde olan adaletin de mahiyeti ortaya çıkmış olacaktır. Çalışmamız insanın kendinde olan adaletin ne olduğu sorunsalına da bir bakış açısı sunar. Dramatik yaklaşım ile beraber eseri canlı tutmamız, günümüzde Platon'un söylemlerini konjonktürel olarak uygulanabilirliğine olanak tanıyacaktır. Çalışmamız bu açıdan da ayrı bir önem arz etmektedir.

Çalışmamız hem yazarın hem de okuyucunun zihin dünyasında karikatürize ettiği hikâyeci anlatımla hem konu bütünlüğü hem de Platon'un algısındaki gerçekliğin ve adaletin bir fragman gibi seyredilmesine olanak tanınması açısından önemlidir. Özellikle Thrasymakhos karakterinin adaletin neliğine ilişkin getirdiği yaklaşımla birlikte Platon'un gerçekçi olmak olarak algıladığı şey ile yığınların ya da çıkar grupların algıladığı, algılamak istediği, hakikati pazara çıkarmak uğruna gösterilen çaba, adaletin ne olduğu sorunsalı bağlamında ortaya koyulması, Platon'un yönlendirmeleri ile reel politik açıdan değerlendirilmesi de çalışmamızın bir başka önemli yönünü ortaya koymaktadır. Bundan dolayıdır ki müstakil olarak *Politeia*, *Politikos* ve *Nomoi* eserleri kendi içlerinde değerlendirilip, ardından bu içsel bütünlüklerin aynılık ve farklılık bakımından karşılaştırmaları araştırmacılar için önemlidir.

2. PLATON'A BAKIŞ VE PLATON OKUMALARINDA METODOLOJİ SORUNU

Antik Yunan filozofları arasında özel bir yere sahip ve M.Ö. 428-327 tarihleri arasında yaşamış olan Platon, aynı zamanda politik felsefenin kurucusu olarak kabul edilmektedir. Platon “iyi ve mutlu bir yaşamı adil/doğru bir yaşamla, adil/doğru bir yaşamı da filozofça bir yaşamla” (Çıvgın, 2018) özdeşleştirmiştir. Kraut, Platon’u batıdaki edebiyat geleneğinin en değerlisi, felsefe tarihinin en nüfuzlu ve etkili yazarlarından biri olarak tanıtır. Hatta öyle ki Kraut, Platon’un sorularının derinliğine ve kullandığı stratejilerin düşünülmesi ve kışkırtıcı olduğuna, eğitimli yorumcuları olabildiğince etkilediğine değinmeden geçemez. Bunun yanında Platon düzeyinde olabilecek düşünürleri Aristoteles, Aquinas ve Kant olarak sıralar (Kraut, 2017).

Platon’un düşünce yapısının özünde insanın kendisi ve sorunları vardır. İnsan hangi şartlarda mutlu olabilir? sorunsalının peşindedir. Temelde bu sorun Platon’a göre ahlaki veya psikolojik olmakla birlikte aynı zamanda siyasal olanla ilgilidir. Daha net bir ifade ile bahse konu alanlar birbirlerinden ayrılmaz parçalardır. Dolayısıyla bunlardan doğan sorunları da aynı payda etrafında ele almak gerekir. Siyasal olan ile toplumsal olan ya da bireyin eylemlerinden doğan aynı sorunsalı teşkil eder (Ağaoğulları, 2000). O halde Platon’un oluşturacağı sistem hemen hepsini içinde barındırır. Karpowicz makalesinde, Platon’un oluşturduğu düzenin teorik tasarımı ve pratik uygulamalarının, erdem temelli olduğunu ve erdem olmadan bahse konu sistemin uygulanabilir olmadığını ifade eder. Karpowicz, Platon’un yaşadığı olayların fikirlerine olan etkilerine değinerek hocası Sokrates’in idam edilmesine onay veren sistemi gördüğünde, bunun etkisiyle mevcut tüm sistemlerin kötü ve neredeyse kurtarılması ve düzeltilmesinin imkânsız olduğunu savunur. Bundan dolayıdır ki Platon’un en büyük kaygısı siyaset felsefesidir. Karpowicz, genel olarak Platon’un siyaset felsefesi ele alındığında görülecek sonucun, -analitik filozofların aksine- kavramsal analizin kendisinin bir amaç değil araç ve ilk adım olduğunu, bundan sonraki adım olarak inançların eleştirel olarak ele alınması ve neyin doğru neyin yanlış olduğunun tespit edildiğinin görüleceğini söyler. Çünkü Platon için doğru olan bir siyasi düzen tespit edilmek isteniyorsa neyin doğru neyin yanlış olduğunun bilinmesi gerekir. Platon’un siyaset düşüncesinde, kavramların analizleri ve onların hangi manaya geldiklerinin tespiti, inançların değerlendirilmesinin ilk adımıdır. Bundan dolayıdır ki

kavramların açıklığa kavuşturulması ile ortaya çıkan inançlar, en iyi ve en doğru siyasi sistemin ne olduğu sorusuna cevap verir (Karpowicz, 2011).

Platon'un diğer yazarlardan ayrılan bazı yönlerine değinen Kraut, Platon'daki en belirgin ayrımı, güzel olarak görünür olan birden çok nesne ile güzelliğin gerçekte olduğu tek nesne arasında olduğunu dile getirir. Kraut'a göre Platon'un hemen bütün büyük metinleri, bahse konu ayrıma adanmış bir şekilde karşımıza çıkar ve bu ayrıma bağımlı olarak gözlemlenir. Kraut'a göre Platon, dramatik bir ortam oluşturarak karakterlere canlılık katabilen yeteneğe sahip olan bir yazardır. Öyle ki Platon'un eserlerinde şüpheli okumanın iddiası gereği herhangi bir felsefi doktrin sunma mantığı aranmaz. Bunun yerine Platon'da karşılaşılan şey fikirsel olanın nasıl sorgulanması gerektiği, problemlere sunulan bazı anahtar arayışlarıdır. Kraut'a göre Platon öyle bir mantıkla diyaloglarını yazar ki okuyucular metinlerde nelerin işlendiğini anlamak istiyorlarsa, ortaya atılan problemlere bizi kendilerinin iştirak etmeleri gerekir. Bu durum hiç bitmemiş ve belki de hiçbir zaman tamamlanamayacak konuları karşımıza çıkarır. Kraut'a göre tiyatrodan aşına olunan diyalog formatı, Platon'da biraz farklı bir hal alır. Öyle ki Platon'un diyalogları, edebi dramadaki hikâye ile kurguya dayanan bir dünya oluşturma bağlamında ele alınmaz. Metinler içinde konu edinilen karakterlerin birçoğu, tarihte var olan gerçek şahsiyetler arasında gerçekleşmesi mümkün olan tartışmaları içerir. Bunun yanında Platon'un kullandığı yöntemle eserlerin birçoğunda okuyucu, tartışmanın içinde kendini bulur. Bu durum Platon tarafından bilinçli yapılır. Öyle ki tartışmalardaki karakterlerin yaşam şekilleri bile eleştirilir. Kraut'a göre Platon, Sokrates karakterini esas konuşmacı olarak seçmekle, hem Sokrates'in yaşamından ilham alan bir edebi türe katkı sağlıyor hem de entelektüel birikimle canlı bir edebi tür oluşturmuş oluyor. Eserlerde esas konuşmacı Platon'un kendisi olmadığı için herhangi bir tespit, Platon tarafından doğrulanmıyor ya da onay, şüphe, sorgu ve tartışma gibi şeylere kendisi olarak giremiyor. Tüm bu sayılanları okuyucunun kendisine bırakıyor. Bundan dolayıdır ki Platon, aktarmak istediği her şeyi dolaylı bir anlatımla yapar. Kraut'a göre Platon'un okuyuculara anlatmaya çalıştığı şey için bir hipoteze bağlılık göstermek yerine tarafsız davranıp, sadece söylenenlere odaklanmak yerinde olacaktır. Yani metnin ne anlatmaya çalıştığı anlaşılmak isteniyorsa, metnin kendisi hedef alınmalıdır. Öyle ki Kraut'a göre Platon'un tam anlaşılabilmesi için eserlerinin büyük çoğunluğunun okunması gerekir (Kraut, 2017).

Popper, Platon'daki biçimsel özellikleri sert bir şekilde eleştirerek şu cümleleri kullanır:

“... uzun önsöz, okuyucuyu, aslında eleştirme yetilerini uyuşturmak için düzenlenmiş bir dizi dramatik araçlarla karşı karşıya koyarken, onu sanki bir tartışmanın içinde olduğuna inandırarak ‘adaletin keşfi’ne hazırlamak üzere girişilmiş bir hünerbazlık diye görünmektedir” (Popper, 1989).

Popper’a göre Platon, türlü cambazlıklar yapıp totaliter zihniyetiyle belirlemiş olduğu kendine has propagandaları, adalet olarak sunar. Çünkü Popper’a göre Platon için eşitlikçilik katlanılamaz bir şeydir ve elinden geldiğince eşitlikçiliğe saldırır. Ancak bu saldırıyı açıktan yapmaya cesaret etmemiştir. Hatta öyle ki Popper’a göre Platon’un eserlerinde biçimsel olarak kullandığı uzun önsöz, okuyucuyu uyuşturup manipüle etmek için bir araçtır. Bu durum okuyucuda afyon etkisi yaparak Platon’un büyüüne kapılmasını sağlar. Bu sayede Platon’un yönlendirmesiyle adalet keşfedilir. Yani Popper’a göre “gelmiş geçmiş filozofların en büyüğü adaletin gerçek doğasını keşfettiğine bizi böyle inandırmaya çalışır” (Popper, 1989).

Platon’a göre toplumda yaşayan kişilerin mutluluğu, kişinin kendini gerçekleştirmesine, ruhunun/nefsinin ahenge kavuşmasına bağlıdır. Fakat bu durumun oluşabilmesi için devletin yapısının idealara göre şekillenmesi ve bu sayede ideal devletin oluşturulması ve adaletin tesisi, birlikteliğin ve uyumlu ilişkilerin oluşturulması şartı ile mümkündür. Aslında Platon yurttaşları -her ne kadar bu ifade geçmemiş olsa da- Aristoteles’in kullandığı bir ifade olan “zoon politikon (siyasal hayvan)” olarak değerlendirdiği görülecektir. Öyleyse öncelikle insanların iyileştirilmesi ve bu sayede iyi bir toplum oluşturulması sağlanmalıdır. Bu da ancak iyi bir siyasal düzende mümkün görünmektedir. Platon kamusal olan ile özel olanı birbirinden ayırmaz. Dolayısıyla bozulmuş bir düzenin en asil ruhu bile bozması ve yoldan çıkarması kaçınılmazdır. Devletin “kötülüklerinin yalnız toplumun düzenini değil, tek tek insanları da bozmasına” (Devlet, 449 a) değinen Platon, *Politeia* metninin sekizinci kitabında da bahsettiği üzere kendini gerçekleştirememiş ruhlar/nefisler, siyasal düzenin bozulmasında en büyük etkenlerden biridir. Buradan çıkabilecek sonuç şudur: Siyasal olan ile toplumsal ya da bireysel olanın birbirinden ayrılması olanaksızdır. Sorunlar ancak birlikte düşünülerek çözülebilir. Bununla birlikte yurttaşların ahlaksal durumlarını düzenlemenin ve değiştirmenin tek yolu ideal bir siyasal yapıyı oluşturmaktır (Ağaoğulları, 2000). Ağaoğulları’na göre bazı Platon yorumcuları için Platon’un ideal devleti:

“... var olan bütün devlet biçimlerinin karşıt modelidir. O polisin çözülişüne, değerlerinin yıkılmasına, çeşitli yönetimlerin bütün somut yetersizliklerine karşı önerilmiş bir devlet tasarımıdır. Kendisinden tüm bu sorunları çözmesi beklenen ideal devlet, zamanın ve mekânın dışındadır (ütöpos); bu yönüyle bir ütopyadır” (Ağaoğulları, 2000).

Ancak böyle bir devlet kurulamayacaksa bu kadar çabanın ve eser oluşturmaının ne anlamı vardır? Platon’a göre uzlaşma temelli olan demokrasi, egemenliği sağlamaya yatkın değildir. Bu durum “ahlaksızlığı, adaletsizliği ve korkuyu” doğurur. Esasında toplumsal olanda bir uzlaşma aranır. Hangi şartta olursa olsun kaotik ortam oluşturmayan bir sistem gereklidir. Onun için Platon’un işaret ettiği özelliklerde bir devlet (*Politeia*) oluşturulmalıdır (Devlet, 545 d). Eğer yurttaşların mutlu olması ve dünya üzerinde erdemli bir yaşam isteniyorsa öyle bir devlet kurulmalı ki; yurttaşlar onsuz bir hayat düşünemesin ve bu devlet değişmekten, göreceli olmaktan uzak, evrensel değerler ölçü alınarak, meşruiyet temelinde olsun. Platon, böyle bir devletin belirli şartlar altında oluşturulabilir olduğunu, gerçek olanın var olması ile açıklar. Bu devlet ideal devlettir. Meşruiyetini ise “felsefenin ürünü olmasından” yani; “aklın ilkelerine” göre oluşturulmuş olmasından alır (Ağaoğulları, 2000). Ancak bahse konu akıl nasıl bir akıllı ifade eder? Herkesin akıllı böyle bir mutluluğu yakalamak için uygun mudur? İşte çalışmamız bu minvalde şekillenecektir.

Platon’da ismi geçen birçok isim tarihsel şahsiyetlerdir. Devlet adamı ve hatip Lykurgos, sert yasaları ile bilinen Drakon ya da Atinalı devlet adamı ve bilge Solon... Platon’un yaşadığı dönem hiç kuşkusuz siyasal çalkantıların olduğu, ekonomik düzeyin bozulmasıyla toplumsal kabarmaların yaşandığı döneme denk gelir. Aslında Sokrates’in duruşması bu bilgiye bir kanıt niteliğindedir. O dönemde yaşayan sofistler, insanın kendisini ölçü olarak alır ve doğruluk gibi kavramlara öznel nitelik atfederler. Aslında bu fikişsel yaklaşım bir kaotik ortamı da beraberinde getirir. Çünkü herhangi bir kişinin kendi algıları diğer yurttaşlar açısından bir güvensizlik ortamını doğurur. Bu durum yöneticiler için de geçerlidir. Yani “genel geçer kurallara bir başkaldırı” (Devlet, 2013) potansiyelini kendinde taşır. Özellikle M.Ö. 4.yy’ın siyasal ve toplumsal çalkantılarıyla birlikte sofistlik kuşkuçuluğun yayılmasıyla beraber toplumlar düzeyinde öteden beri gelen Tanrı kavramı ve bu kavramla ilişkili olan bütün birimler yıkıcı bir deprem ile karşı karşıya gelmeye başlamıştır. Artık “herkes devlet görevlisi olma hakkına sahip olduğunu” (Devlet, 2013) düşünmeye başlamıştı. Aslında bu tarz söylemler, muhatap olunan yönetimler veya otorite sahipleri için bir felaket demektir. Atina’da bu yeni dönemle beraber sofistlik fikirlerin yayılması için halkların talebiyle bir öğretmenler güruhunun oluşması kaçınılmaz olmuştur. Bu öğretmenlere örnek olarak sofistler içinden gelen Protagoras verilebilir. Bu eğitimciler “en iyi devlet biçiminin hangisi olduğu sorusuna değinmeden eğitim yapamazlar” (Devlet, 2013).

Böyle bir siyasal ortamda yetişen Platon, “Atina soylu zümresinden geliyordu. Bu toplum katmanının yaşama felsefesi zihinsel ve bedensel hareketlilik, hareketlerde zarafet, insan ilişkilerinde nezaket ve ölçülülük, ama aynı zamanda ince bir alaycılık ve mizaha yatkınlık” (Devlet, 2013), hiç şüphesiz ki eserlerine de yansımıştır. Platon’un akrabalarından olan Kritias, aristokratlardandır. Bugünün diliyle “söyleyecek olursak ‘aşağı tabakayı’ hor görür ve küçümser; o entelektüel yetenekleri gelişmiş, felsefeci, ozan, devlet adamı kimliklerini kişiliğinde birleştiren biridir” (Devlet, 2013). Bu bağlamdan hareketle Platon’un halk kesimiyle alakalı görüşlerinde, Kritias (kuzeni) gibi çevresel faktörlerden pay aldığı düşünülebilir. Özellikle Platon okumalarında dramatik yaklaşımı temel alıp bir tiyatro sahnesi canlandırır gibi eserlere baktığımızda, Platon’un kurguladığı karakterlerden bazıları çevresindendir. Özellikle “her ikisi de kendisinden büyük olan erkek kardeşleri Adeimantos ve Glaukon” (Devlet, 2013) isimlerini seçmesi ve birbirlerinin kardeşleri olmaları dolayısıyla bizim için önemlidir. Çünkü kurguladığı karakterlerde kardeş olgusu aslında iki farklı siyasal bakışın birbirinin türevi ve aynı kaynaktan ve bakış açısından doğan bir yansımanın ürünü olduğunu göstermektedir. Platon, bu yansımaların ürünü olan karakterleri konuşturarak ilgili siyasi görüşlere ve özellikle adalet anlayışının farklılığına işari bir gönderme yapar. *Politeia* eserinin ismi hakkında bile çeşitli tartışmalar söz konusudur. Devlet başlığını tercih edenler kadar devlet biçimleri olarak düşünenler dahi vardır. Ancak biz, *Politeia* metninin içeriği gereği, rejim olarak algılanıp çevrilmesini daha uygun buluyoruz.

Eserlerin isimleri hakkında bile bu kadar değişken yorumların olması Platon yorumcularının eserlere ne derece farklı bakış açılarına sahip olarak yaklaştıklarının bir delilidir. Platon’a farklı bakış açısıyla yaklaşan yorumculardan biri de Strauss’tur. Ünsalan’a göre Strauss, Platon okumasının bir kurgu olduğunu ifade etmiştir. Ünsalan, Strauss’tan çıkarımla Sokrates’in sorgulamasının adaletin niteliğine vurgu yaptığını, bunun yanında adaletin devletle alakalı olduğunu dile getirir. Bundan dolayıdır ki Sokrates’in hamleleri politik olarak nitelenebilir. Aynı zamanda bahse konu sorgulama felsefi nitelik taşıdığından, cevabın kendisidir. Ünsalan’ın çıkarsamalarına göre felsefi bir okuma yapılırsa Platon ile Sokrates bütüncül olarak ele alınmalıdır. Çünkü örnek olarak *Politeia* eseri, Sokrates temel alınarak okunursa doğru yaşamın nedirine ilişkin bir yargıya varılırken, Platon üzerinden yapılan bir okumada “iyiliğin niteliği” yargısına varılabilir. Her ikisi bir arada değerlendirildiğinde adillik üzerine bir okuma da mümkün olmaktadır

(Ünsalan, 2020). Biz de çalışmamızı tarihsel Sokrates ve Platon'u birlikte ele alarak değerlendirme yoluna gittik. Dolayısıyla çalışmamızı adaletin neliği üzerine şekillendirdik.

Bütün felsefî çalışma ve araştırmalarda “yöntem sorunu” önem arz ettiği için bizim çalışmamızda da bahse konu olan yöntem sorunu öne çıkmaktadır. Çünkü “yöntem, çalışmanın üzerine dayanacağı temel varsayımları da içerir” (Temizkan, 2015). Bu bağlamdan hareketle çalışmamızın metodolojisini oluşturan dramatik yaklaşımla beraber bahse konu olan bu üç eserin arasındaki ayrılıklar ve farklılıkların incelenmesi gelişim, değişim hatta evrim var gibi varsayımlardan ziyade, Platon'un kendi bakış açısını başka sorunlar bağlamında, değişik derinliklerde işleyip sergilemiş olabileceği ön plana çıkmıştır. Çalışmamızdaki bu yaklaşımımız, herhangi bir varsayımda bulunmadan diyalogları incelememize olanak tanıyacaktır. Bu sayede eserler canlı tutularak, yeni yorumlamalara imkân sağlamış olacaktır.

Bir siyasal sistemin devlet olarak nitelendirilebilmesi için en önemli etken adaletin tesis edilerek mülkün temeli olduğunun bilinmesidir. Adalet mevzubahis olduğunda insanın deneyimleri ile elde ettiği tecrübe ve kurgusal düzeyde yaşanan çatışma, istenmese de ortaya çıkar. Bu açıdan bakıldığında düşünce tarihinde adaletin tesis edilmesi konusunda meseleyi kapsayıcı olarak ele alan, *Politeia* eseriyle Platon olmuştur. Ancak düşünce tarihine mal olmuş bu eser hakkında zaman içerisinde yazılanlar oldukça fazladır ve var olan çalışmalara yenisini eklemek hayli zorlayıcıdır. Platon yazdığı eserlerini diyalog formatında teatral bir dille yazdığı için bu durum yazılan eserleri tekrar tekrar okumamıza ve her seferinde farklı bir bakış açısıyla yorumlamamıza neden olur. Bu sayede yaşayan bir eserle karşı karşıya kalırız. Bu aykırılık beraberinde canlılığı da getireceğinden sürekli olarak yorumlanabilirliği de sağlayacaktır. Çalışmamız adaletin neliğini ortaya koyma yolunda Platon'un ele alışlarını, müstakil olarak eserlere giderek, ardından bütün halinde yorumlayarak çözümlemekten ibarettir.

Platon'un yaşamı boyunca eserlerinin hemen hepsini, diyalog olarak yazdığı bilinmektedir. Oysaki “yaygın Platon okuması” (Aygün, 2018) yapanların, Platon'un ısrarla aynı yöntemi seçtiğini görmezden geldiği görülmektedir. Yaygın okuma yapanların, tarihsel olaylar üzerinden çıkarsamalar yapmaları elbette ki bir avantaj olarak karşımıza çıkar. Ancak bu okumayla büyük oranda “argümantatif yön” temel alınmıştır. Oysaki Platon, eserlerinin hemen hepsini diyalog formatında yazdığı için “argümantatif yönün yanı sıra bir dramatik yön” (Aygün, 2018) olduğu göz ardı edilmemelidir. Bahse konu dramatik yön ile karşımıza çıkan karakterlerin kendilerine has yönleri, zihnimizde

canlanan bir film sahnesi gibi ortaya çıkan olay örgüsü, bunun yanında karakterlerin davranış biçimleri, tartışma şekilleri ve beklentileri göze çarpmaktadır. Bu haliyle Platon “diyalogları, şekil olarak, bir felsefe makalesinden çok, bir tiyatro oyununu andırır” (Aygün, 2018). Bahse konu oyun içerisinde yer yer soruların cevapsız kaldığı bazense uzun uzun cevaplandığı, öyle ki başka metinlerle birleşerek cevapların devam ettirildiği görülür.

Tarihsel süreç içerisinde yer yer karşı karşıya gelen “dogmatik ve kuşkucu okuma” ön plana çıkmaktadır. Dogmatik okuma “diyalogların argümantatif yönünü, kuşkucu okuma ise dramatik yönünü ön plana çıkaran okumadır” (Aygün, 2011). Dogmatik okumayla, Platon’un hayatı boyunca ısrarla seçtiği metinlerindeki dramatik özelliklerine çok değinmeyip ya da görmezden gelinerek onun yerine argümantatif özellikleri ön plana çıkarılır. Bu şekilde düşünenler Platon’un kendine has felsefi düşünce sistemini ortaya koyduğunu savunur. Dogmatik okuma “hem en eski okumadır, hem en büyük coğrafi ve kültürel çeşitliği entegre edebilen okumadır, hem de en kesintisiz okumadır. Bugün yaygın Platon okumasının da zaten bir dogmatik okuma olduğu” (Aygün, 2018) görülecektir. Bununla birlikte en önemli okuma yöntemlerinden biri olarak göze çarpan “Eğitimsel dogmatik okuma” Schleiermacher ile bir atılım gerçekleştirir. Bahse konu atılımla birlikte Platon okumaları yapılırken, bütüncül yaklaşılmalı yani bahse konu bütün metinler bir arada düşünülmeli, bunun yanında da metinlerin şekli göz ardı edilmemelidir. Bu sayede metinleri, pedagojik bir sistemin parçalı ürünleri olarak görmek mümkün olmaktadır.

Dogmatik okumayla karşı karşıya gelen ve okuma türlerine alternatif olarak karşımıza çıkan “kuşkucu okumayla” Platon diyaloglarının dramatik yönü ön plana çıkarılır. Dogmatik okuma “tersini düşünmeye bizi alıştırsa da, Sokrates ve Platon ile kuşkuculuk arasında güçlü bağlar vardır” (Aygün, 2018). Biz de çalışmamızda bu bağlara dikkat etmeye çalıştık. Özellikle “sahte zafer ve sahte bozgunlar” diyaloglara bakış açımızı değiştirerek dramatik yönleri odaklanmamız gerektiğini bize sezdirmektedir. Dramatik okumayla birlikte, “Platon konuşuyor, Sokrates konuşuyor, Platon Sokrates’in ağzından konuşuyor” gibi hiçbir zorunlu gerekçeye dayanmayan keyfi seçimlerden uzaklaşmış oluyoruz. Bizde çalışmamızın temel eserleri olan *Politeia*, *Politikos* ve *Nomoi* metinlerine dramatik okumayı vurgulayarak yaklaştık. Çünkü Platon’un “bu kadar sürekli ve bilinçli olarak kullandığı diyalog şeklini hesaba katmayan hiçbir Platon okuması geçerli sayılamaz” (Aygün, 2018). Daha önce ifade ettiğimiz “safsatalara” düşmemek adına hem Platon’un kendinin konuşmadığı hem de metinlerinde kullandığı karakterlerinin görüşleri

Platon'un kendisiyle müsemma olmadığını kabul etmemizde "platonik jestlerin" büyük payı vardır. Platonik jest, "bir Platon diyalogunda Platon'un dramatik yönün argümantatif yöne ya da argümantatif yönün dramatik yöne müdahale etmesini sağladığı bir durumdur. Bu anlamda Platonik jestler performatiftir" (Aygün, 2018). Karakterlerde kendini gösteren birbirine zıt ve çelişkili tespitler hem okurdan hem yazardan hem de karakterlerden ayrı düşünülemez. Platonik jestler "okuru kendi okuma, düşünme ve soru sorma etkinliğine geri iter" (Aygün, 2018).

Biz de çalışmamızı, eseri canlı tutan platonik jestler etrafında şekillendirmeye çalıştık. Bu sayede Platon'da okuyucuya doğru olan yönlendirmeler ile bahse konu metinleri irdeledik. Çalışmamızda mevcut diyaloglarla meydana çıkarılan savları, eserin bütünsellikten uzak olarak tercih edilen ve genellikle ana karakterde bulunan Sokrates'i, yazarla özdeş duruma getiren dogmatik yaklaşımdan çok metinleri bütünsel bir kontekste ve daha çok dramatik yönlerini irdeleyen, son zamanlarda artarak kabul gören dramatik yaklaşımla ele almayı uygun gördük. Bu yaklaşım ile birlikte Platon'un eserlerinde işari olarak dolaylı anlatımlarla süslediği görüşlerini, parça parça değil de bütünsel olarak ele almayı kolaylaştırmış ve eseri canlı tutup yeniden yorumlayabilme olanağını elde etmiş olacağız. Eğer Platon metinleriyle gerçekten bir anlama ilişkisi kuracaksa bunu ikincil literatür üzerinden değil de eserlere doğrudan gitmemiz gerektiğinin bilincinde olmamız gerekir.¹

Basut'a göre:

"Bir 'antik' metnin modasının geçmiş olduğunu savlamak ve onda günümüzde olup bitenlere ilişkin sorulacak sorulara hiçbir yanıt aranamayacağını sanmak, geçerlikteki 'bilimsel' ya da sözümona felsefi ethos'un içinden çıkamayıp kendi anlama yetisine yersiz bir şişkinlikle pek çok şey yüklemek demeye gelir" (Basut, 2016).

Bütün bir felsefe geleneği Platon metinleri üzerine kurulmuştur. Platon okuması yapan hiç kimsenin felsefe tarihindeki diğer isimlerden bir farkı yoktur.² Bireysel yorumlama onun için önemlidir. Platon metinlerini okuduğunuzda, kendimizi bir tiyatro seyrediyormuş gibi hissedebiliriz. Bir anda sahnede ışıklar yanar ve oyuncular ortaya çıkar. Bahse konu sahnenin merkezinde her zaman ya Sokrates ya da onun gibi düşünen birisi vardır. Sahnenin sahiplerinin öne itilen karakterler olduğunu sezinleriz. Oyun öyle bir sergilenir ki tartışılan konular, kendinde olduğu şekliyle biliyormuşçasına sergilenen ve tartışmayı yönlendiren figürle karşı karşıya kalırız. Platon metinlerindeki karakterleri

¹ Detaylı bilgi için bk. Oğuz Haşlakoğlu, Klasik düşünce okulu, *Politeia* okumaları.

² Detaylı bilgi için bk. Ayhan Çitil, Klasik düşünce okulu, *Politeia* okumaları.

dikkatli bir şekilde irdelediğimizde bütün bir düşünce tarihi boyunca karşımıza çıkan felsefi pozisyonların hemen hepsinin temsilcisi bahse konu sahnede karşımıza çıkarlar. Karakterlerin seçimi ve onların tartışmaya giriş şekli, neye tepki verip kızdıkları, neleri gündeme getirmeye çalıştıkları karakterlerin şans eseri seçilmediklerini gösterir. Belki de bütün bir düşünce dünyasının sergisini oluşturan bu metinler, merkezine bir bilge olarak Sokrates'i koyar. Bu açılardan bakıldığında belki bütün diyaloglar bir araya geldiğinde bize bir bilge kişi olarak Sokrates'in bir portresini çizer. Platon metinleri ifade ettiğimiz özelliklerinden dolayı diyalog formatında yazmış olabilir. Bundan dolayıdır ki Platon tüketilebilir birisi değildir. Çünkü Platon metinleri ne zaman okunsa başka bir yorum yapılabilir.³

Bizde çalışmamızda eserlere ikincil literatürlerden önce bizatihi kendimiz giderek değerlendirme yolunu tercih ettik. Sırasıyla *Politeia*, *Politikos* ve *Nomoi* eserlerini değerlendirdik. Özellikle *Politeia* eserinin mitsel anlatılarının azlığıyla akademik çalışmaya müsait bir yapıda olduğunu ifade eden Temizkan, bahse konu eserin “idealar kuramı görüşünü” ifade edebilmek için çalışılan eserlerden sayar. Fazlasıyla çok çalışılmış olan metnin dramatik olarak ele alınmasının azlığından şikâyet eden Temizkan, *Politeia* metninin “dramatik yapısı ortaya çıkarılmadan” (Temizkan, 2020) yapılacak olan çalışmaların metnin tam olarak incelenmesine olanak tanımadığını ifade eder. Temizkan, *Politeia* metninin konusunun, adillğin doğası üzerine olduğunu, adillğin niteliği ve ruhun adaletle ilişkisinin şehirdeki karşılığı bağlamında ele alındığını çıkarsar. Temizkan'a göre eğer *Politeia* metninin sorununun adillik olduğu kabul edilirse metnin başından sonuna kadar bir bütün olarak ele alınabileceği görülecektir. Temizkan'a göre Platon'un hemen her metni, kendi içerisinde müstakil olarak bütünüyle ele alınıp değerlendirilmesi gerekir. Ancak bu şekilde eserler birbirleriyle ilişkilendirilebilir. Metinler arası ilişkilendirme bir mecburiyettir. Çünkü hiçbir metin bir tek konu üzerine şekillenmemiştir. Bundan dolayıdır ki metinlerin yapısı birbirleriyle ilişki kuracak şekle uygundur. Temizkan'a göre metinde “anamnesis” gibi bir kavramın geçmemesi, Platon'un bilinçli olarak vurguladığı bir yöntemdir. Metinleri ele alış şekli ve diyalog formatının getirisiidir. Bu açıklamalara bağlı olarak *Politeia* metnindeki ipuçlarından hareketle “adı geçmese de *anamnesis* kuramı burada varsayılmakta olduğu söylenebilir” (Temizkan, 2020). Biz de *Politeia*, *Politikos* ve *Nomoi* metinlerini önce kendi içerisinde müstakil olarak ele alıp, özellikle de dramatik yönüne dikkat çekerek birbirleriyle ilişkilendirdik.

³ Bk. Ayhan Çitil.

Platon'un eserlerinde kullandığı diyalektik yöntem önem arz etmektedir. Platon'un bu yöntemiyle, karşısındaki hedef kitlenin fikrîsel çöküşünü bir tiyatro oyunu gibi seyrederek. Bahse konu diyalektik yöntemle “her şeyi bildiğini sanan kişinin hiçbir şey bilmediğini gösterir” (Ağaoğulları, 2011). İşte her şey insanın “hiç bir şey bilmediğini fark edışı” ile başlar. İnsanlar bu durumu fark ettiği andan itibaren “ruhun arındırılmasının ve akılsal bölümünün harekete geçirilmesinin vakti gelmiş demektir” (Ağaoğulları, 2011). Bu yönelimi sağlamış insan artık ikinci bir yönelime hazırdır. İkinci bir “diyalektik” süreci ile “insan, aklının sayesinde idealar evrenine yükselir ve burada en yüksek idea olan iyiyi edilgin bir biçimde seyrederek” (Ağaoğulları, 2011). Ancak bu sayede “akıl yeryüzüne dönüşüyle birlikte, idealar evreninde seyrettiği düzeni yeryüzünde kuracak ve iki evren arasındaki çelişkiyi ortadan” (Ağaoğulları, 2011) kaldıracaktır. Bunu yapacak kişi gerçek bilgiye sahip ideal devletin yöneticisi filozof kraldır ya da ikinci en iyi devletin yöneticisi kral filozof. Yurttaşlardan da ehil olanlar ancak bu yolla idealar evrenine ulaşabilirler. O halde “insana düşen şey, bu akıl yoluyla biçimlenen evrenin gerçek bilgisine ulaşmak ve idealar evrenindeki düzeni nesneler evreninde kurmaya çalışmaktır” (Ağaoğulları, 2011). Diyalektik metodun bir başka özelliği *doksa*'dan (vehmedilen hakikat) başlamasıdır. Sokrates *doksa*'daki imkânları tüketip, bir sınırın varlığına bizi götürür. Sokrates'in bunu yapmasının nedeni *doksa* içerisinde hiçbir şeyin aslında hakikati tanımlayamayacağını ortaya koyması içindir.⁴

⁴ Bk. Haşlakoğlu

3. ADALET TECELLİ EDECEK Mİ?

3.1. Platon'da Adalet Vurgusu

Platon'daki adalet olgusunu yekpare bir şekilde değerlendirmek için diğer karakterlerle birlikte özellikle Thrasymakhos karakterine odaklanmamız bizim için önemli olacaktır. Bu açıdan Platon'da “adalet anlayışı genellikle bir bütünde farklı unsurların kendilerine özgü işlevi yerine getirmesiyle ortaya çıkan düzen veya uyum olarak bilinir” (Orhan, 2016). Siyasal düşünceler dünyasına baktığımızda bu alan ile hemhal olan düşünürlerin en önemli arayışlarından biri “hak ve hukuku gözeten bir siyasal rejim arayışı olduğu” (Orhan, 2016) yadsınamaz bir gerçektir. Bir siyasal sistemin “devlet” olarak nitelendirilebilmesi için en önemli etken adaleti tesis etmesidir. Adalet mevzubahis olduğunda insanın deneyimleri ile elde ettiği tecrübe, yaşanan içsel çatışmanın ehemmiyeti, istenmese de ortaya çıkar. Bu açıdan “insanlık tarihinde bu meseleyi kapsamlı bir şekilde ilk defa ele alan şüphesiz Platon ve onun *Politeia* (Devlet) adlı eseri olmuştur” (Orhan, 2016). Ancak düşünce tarihine mal olmuş bu eser hakkında “geçmişten günümüze yazılıp çizilenler hayli fazladır ve mevcut literatüre yeni bir şeyler eklemek oldukça güçtür” (Orhan, 2016). Fakat Platon yazdığı eserlerini diyalog formatında teatral bir yaklaşımla yazdığı için bu durum yazılan eserleri tekrar tekrar okumamıza ve her seferinde farklı bir bakış açısıyla yorumlamamıza neden olur. Bu sayede yaşayan bir eserle karşı karşıya kalırız.

Platon'un *Politeia* eserinin bize işaret ettiği yönetim şekli gelenek ve görenekle bir aykırılık içerir. Bu aykırı anlayış “yalnızca Platon'un içinde yaşadığı zamana ilişkin değil aynı zamanda aei'dir (her zaman içindir)” (Basut, 2016). Dolayısıyla bu eserin sunduğu fikirler geçmişin, günümüzün ve geleceğin birçok gelenek ve göreneklerine aykırılık taşıyacaktır (Basut, 2016). Bu aykırılık beraberinde canlılığı da getireceğinden sürekli olarak yorumlanabilirliği de sağlayacaktır. Felsefe:

“... verili olanın olduğu gibi kabul edilmemesini; Son iki yüzyıllık dönemde Platonik diyalogların nasıl yorumlanması sorgulanmasını ve gerekirse eleştiriye tabi tutulmasını gerektirir. Bu nedenle Politeia'nın ortaya koyduğu 'adalet' anlayışını sırf Platon'un otoritesi nedeniyle kabul etmek doğru olmayacağı gibi; sonuçları itibarıyla sırf hoşumuza gitmediği için tümünden reddetmeye veya parçalarını bütünsel bağlamından kopuk olarak değerlendirmeye kalkışmak da doğru olmaz” (Orhan, 2016).

Bu bağlamlardan hareketle diyaloglara herhangi bir varsayımda bulunmadan eserin kendisine odaklanarak adalet sorununu irdelleyeceğiz.

Politeia metni daha çok siyaset felsefesi konusu hakkında konuşuluyormuş gibi durur. Ancak *Politeia* eseri belki de nasıl yaşanması gerektiğinin konuşulduğu bir metindir. Platon, Sokrates gibi birinin hakikati biliyor olabilmesinin mümkün olduğu bir gerçeklik acaba nasıldır? sorusuna cevap veriyor olmalıdır. *Politeia* metninin etrafında şekillendiği “dike” terimi, bazen doğruluk bazen de adalet diye çevrilmiştir. “Dike (adalet)” bilinmek isteniyorsa “kendinde olanla” ispat edilmeli yani “kendinde bir işlevi” olmalıdır. O halde Platon *Politeia* eserini “nasıl yaşamalıyız” doğrultusunda şekillendirmekle doğru bir seçim yapmıştır. Çünkü “kendinde olan” bulunamaz ise hangi ölçüye göre yaşanacaktır? Tüm bunlardan hareketle *Politeia* metni, devlet kurmanın ötesinde bir diyalogdur.⁵ *Politeia* metninde tartışılan meselenin aslında adalet olduğu yadsınamaz bir gerçektir. İnsan yaşantısı adalete ihtiyaç duyar. Geçmişte duyulmuştur, şimdi de duyuluyor, gelecekte de duyulacaktır. O halde adalet bir ihtiyaçtır. Dolayısıyla adalet ve insanın kendisi birbirini tamamlayan ve tanımlayan özelliklere sahiptirler. Tüm bunlardan hareketle eski metinleri - tarihin şu zamanında şöyle düşünmüşler- şeklinde ele almak doğru olmayacaktır. O yüzden bu metinler zaman aşımına uğradığını söylemek düşünölesi değildir. Bununla birlikte bu durum bahse konu metinlerde yazılanların tümüyle doğru, tanımların kusursuz olduğu anlamına da gelmez. Bahse konu bağlamlardan hareketle *Politeia* metni, adalet meselesini önümüze koymamız açısından önemlidir.⁶

Politeia metninin adillik hakkında olduğunu düşünen yazarlardan olan Brown, Platon’un *Politeia* eserinin odaklandığı konunun adalet olduğunu, adil olmanın adaletsiz olmaktan iyi olup olmadığının tartışmasına yönelik olduğunu ifade eder. Brown, *Politeia* metninde ancak adaletli bir şehrin iyi olarak nitelenebileceği ve insanda adillığın anlamlandırılabilmesi için bir şehrin adilliğini erdem olarak tanıttıldığını çıkarır. Tüm bunlar sayesinde *Politeia* metni, siyasi soru ve sorunların konu edildiği bir eser olmuştur (Brown, 2017). Kahn, *Politeia* metni birinci kitabın üzerinde durarak özel bir duruma sahip olduğunu ısrarla vurgular. Çünkü bahse konu bölümde ileriye dönük olarak yapılan imaların, değinilecek konuların bir ön izlemesinin sıkça yapıldığı, ipuçlarının olabildiğince kullanıldığı bölümdür (Kahn, 1993).

Politeia eserinin birinci kitabında konuşmanın başında “Kephalos’un oğlu Polemarkhos’un küçük uşağı” (327 b)⁷ Sokrates’i yolundan çevirir. Anlaşılan o ki bu yoldan çeviriş bir hedefin olay örgüsü olan fikrîsel çatışmanın ilk ateşidir. Diğer tarafta ise

⁵ Bk. Çitil.

⁶ Bk. Haşlakoğlu.

⁷ Aksi belirtilmedikçe Stephanus bölümleri *Devlet* (2013) metni içindir.

“Polemarkhos, Glaukon’un erkek kardeşi Adeimantos Nikias’in oğlu Nikeratos” (327 c) ve beraberindekiler vardır. Platon’un diyalogu bir şenlik ve toplumsal bir kutlamayla başlatmış olması ile oyun ve eğlence içerisinde bulunan yığınların, hakikatin peşinden koşacak bir yönelimden yoksun olduğu gerçeğine vurgu yapılarak ancak o topluluktan kendini geri çektiğinde gerçeğin ortaya çıkabileceği iması yapılmıştır. Bahse konu yığınlar yapılacak olan *philosophia* faaliyetini algılayabilecek düzeyde değildir. Platon bu ayrılığı, topluluktan sıyrılarak şehre doğru yola çıkmakla başlatır. Polemarkhos, Sokrates’e: “Yanılmıyorsam şehre doğru yola çıkmışsınız bile” (327 c) ifadesini kullanır. Şehre doğru ifadesiyle Polemarkhos, “herhangi bir şeyi esas almak, oradan başlamak” anlamına gelen bir söylem kullanmış ve dolaylı olarak Sokrates’in fikirlerine gönderme yapmıştır. Çünkü bu ifadeye cevaben Sokrates: “Tahmininde yanılmıyorsun, Polemarkhos” (327 c) diyerek onu desteklemiş ve bir amaç uğruna bir şeyler yapacağının sinyalini vermiştir. Bu bağlamda Polemarkhos: “Yalnız, epey kalabalık olduğumuzun farkındasınızdır, umarım” (327 c) söyleminde bulunarak bizce Sokrates’i tehdit eder. Jest ve mimiklerden anlaşılıyor ki bu tehdit -bizim tarihten köken alan ve geleceğe de yansıyacak olan fikirlerimizle mücadele edemezsiniz!- imasını içerir. Ayrıca Polemarkhos karakterinin sayısal bir üstünlükten bahsetmesi, “kendisinin ‘demokrat’ eğilimli” (Orhan, 2016) olduğunu da bize düşündürür. Bu durum aslında fikrîsel mücadelenin ilk kıvılcımıdır. Bu konuşma ya da münazara davetinin Sokrates’ten gelmemiş olması onun fikirlerinden emin olduğu ve çelişkilere düşmediği aynı zamanda fikirlerini ispat etmeye ihtiyacı olmadığını da bize düşündürür. Sokrates bu tehdidin büyük bir şey olduğunu “farkındayım elbet” (327 c) diyerek geçiştirir. Polemarkhos, tehdidini daha da güçlendirerek “o zaman, gücünüz yetiyorsa buradan ayrılmayı bir deneyin bakalım, ama gücünüze güvenmiyorsanız olduğunuz yerde kalın” (327 c) ifadelerini kullanır.

Platon, yığınların fikirlerinden kurtulmanın zor olduğunu ve kalabalıklarda kendine yer bulmanın aynı zamanda bilgelere özgü yalnızlığın da ancak yıklardan kurtulmak ile olabileceğini, Polemarkhos karakterinin kullandığı ifadeler ile anlatmak istemiştir. Kullanılan bu ifadeler karşısında Sokrates, gitmeleri gerektiğine karşı tarafı ikna ederlerse “serbest olabilecekler mi?” sorusu üzerine (327 c) Polemarkhos tarafından, “dinlemeyi reddediyoruz” (327 c) cevabını alır. Hem tartışmayı başlatan hem de reddeden aynı taraftır. Bu platonik jestlerden anlaşılıyor ki reddeden tarafta büyük bir çelişki ve güvensizlik ortamı vardır. Diyalogun devamında Polemarkhos dostane bir havayla, “bu gece şenliğini seyretmeye gideriz, orada gençlerle buluşur, biraz sohbet ederiz. Hadi, kalın işte!” (328 a)

söyleminde bulunur. Bu ifadelerle aynı toplumda yaşayan insanların istemeseler de aynı ortamda bulunmak zorunda kaldığı ve ortak yanlarının bulunduğu, yığınlar ile yaşamak ve onlara kendini anlatmak mecburiyetinin olduğu ifade edilmiştir. Bu toplumsal zorunluluk gereği Sokrates: “Madem sizde kalmamızı istiyorsunuz, öyle yapalım bari” (328 b) diyerek kabul etmiştir. Diyalogun devamında Sokrates ve beraberindekiler, Polemarkhos’un babası Kephalos’un yanına gider ve onu çok yaşlanmış görür (328 b). Kephalos, Sokrates’e: “... emin ol ki, bir yandan bedensel zevklerim yavaş yavaş kaybolurken, bir yandan da felsefe üzerine konuşma zevki ve isteği artar oldu bende” (328 d) ifadelini kullanır. Aslında Platon burada fıkırsel ve nefsanî arzuları dumura uğramış ve acziyeti iliklerine kadar yaşamış bununla birlikte muhakeme yetisini kaybetmek üzere olan bir insanın, gerçek bilginin peşinden koşabileceğini ya da ona erişebileceğini ima eder şu ifadeleri kullanır:

“Doğrusunu söylemek gerekirse, Kephalos, dedim, ben de yaşlı insanlarla konuşmaktan epey zevk alırım. Çünkü onlar belki bir gün bizim de geçeceğimiz ‘ölümün kapısı’ eşiğine bizden önce ayak bastılar; bu yolun, çetin ve sarp mı, yoksa rahat ve düz mü olduğunu onlardan öğrenmek zorundayız. Ve şimdi görüyorum ki sen de ozanların ‘yaşlılık eşiği’ dedikleri döneme gelmişsin” (328 d, e).

Bahse konu cümlelerin ardından Kephalos:

“Gerçekten de yaşlılık aslında bizi bu ve bunun gibi tutkuların zincirinden kurtararak, içimize huzur veriyor ve bize özgürlük getiriyor. Gerçekten de arzularımız dizginlenince ve onların üzerimizdeki gücü azalınca tam da Sophokles’in tarif ettiği gibi kendimizi bir sürü acımasız despotun tahakkümünden kurtarmış gibi oluyoruz” (329 c).

ifadelerini kullanır. Bu söylemle Platon, diyalogun başından beri kendisine amaç olarak belirlediği ve henüz ifade etmediği bir gerçeğe doğru diyalogu yönlendiriyor gibi gözükmektedir. Ziyaretine gittiği yaşlı Kephalos, “bir insan artık ölümün kıyısına yaklaştığını anlayınca daha önce hiç umursamadığı şeylerden korku duymaya ve onlara saygı beslemeye başlar” (330 d) ifadelerini kullanarak konuyu ölümden sonraki yaşama getirir. Kephalos’a göre insan yaşlanınca geçmişte yaptığı hataların pişmanlığını yaşar. Oysa iyi ve güzel işler yapanların durumu öyle değildir. Onlarda hep bir umut vardır (330 d, e ve 331 a). Ardından Kephalos, “bir kimseyi aldatmaktan ve başka dolaplar çevirmekten kaçınırsın; ya da zenginlik bir tanrıya kurban adağı borcu veya bir kişiye para borcu kalıp da öbür dünyaya korku içinde gitmekten kurtarır insanı” (331 b) ifadelerini kullanır. Bu ifadelerle Platon, Kephalos’un ağzından dürüstlük, faydacılık, mülk sahipliği ve esas zenginliğin ne olduğu gibi konulara kapı aralar. Bunun üzerine Sokrates şu can alıcı soruyu sorar: “Ama şu sözünü ettiğin adil olmaktan, dürüstlükten ne anlamalıyız?”

(331 c). Bu sorusuyla Sokrates doğruluk, dürüstlük, adil olmak gibi kavramların öyle kolayca bilinemeyeceğini bize sezdirir. Diyaloğun devamında Sokrates:

“... Mesela diyelim ki, akli başında bir adam tehlikeli silahlarını bir arkadaşına veriyor; sonradan aklını yitirdiği bir anda silahlarını geri istiyor. Böyle bir durumda arkadaş silahlarını ona vermemelidir; eğer verirse o adil davranmış biri değildir; çıldırmış bir insana bütün doğruyu olduğu gibi söylemeye kalkan adam da dürüst biri, haksızlık etmekten kaçınan biri sayılmaz” (331 c).

ifadelerini kullanarak adaletin ne olduğu konusunun öyle basit bir olay olmadığını ima eder. Ardından “o zaman dürüstlük ve alınan bir şeyi geri vermek, adaletin, haklı davranmanın tanımı olamaz” (331 d) ifadelerini kullanarak tartışmayı çok farklı bir boyuta taşır. Sokrates bu ifadesiyle adaletin göreceli bir kavram olamayacağı ve bu bağlamda adaletin ne olduğu sorununa yönlendirmiştir.

Öyle görünüyor ki Kephalos karakterinin de içinde bulunduğu “dine dayalı geleneksel adalet anlayışı” (Orhan, 2016) adaletin ne olduğu sorunsalına dair herhangi bir kanıksatıcı cevap verememektedir. Reeve’ye göre *Politeia* eserinde yaşlı Kephalos ve Polomarkos’un konuşması adillik tanınlanması üzerine bir arayış olarak kurgulanmıştır (Reeve, 2008). Bununla birlikte, Kephalos karakterini eski tüccar sınıfının geleneksel ahlak temsilcisi olarak tanıtan Bhandari, Kephalos’a göre adaleti doğruyu söylemek ve borcunu ödemek olarak aktarır. Yani Kephalos, adaleti doğru davranmak ile bir tutar. Başka bir ifadeyle dostlara iyilik, düşmana zarar şeklinde ele alınmalıdır. Bhandari, Kephalos’un bu tutumunu Yunan ahlak yapısının geleneksel bir yansıması olarak açıklar. Bhandari, Platon’un adalet fikrine önem vermesinde özellikle yaşadığı dönemde, Atina’nın siyasi çalkantılarla boğuşması, yönetimin yozlaştırıcı etkisi, demokrasinin yıkılma eşiğine gelip ardında bir enkaz bırakmaya başlamasında pay sahibi olduğunu iddia eder. Bu yaşananlar Platon’u etkilemiş ve bahsettiği adalet anlayışını, yaşadığı toplumun ve devletin bir kurtuluşu olarak görmüştür. Ayrıca Bhandari’ye göre Platon, Kephalos ve Polemarkhos’un adillik hakkındaki görüşlerini, sağlam evrensel değerler ve ilkelere dayanmadığı gerekçesiyle eleştirir (Bhandari, 1998). Barney, Kalikles ve Thrasymakhos’u işlediği makalesinde Kephalos’a değinir. Barney’e göre Platon’un konu edindiği karakterler, adillik üzerine geçmişten beri süre gelen karmakarışık ahlaki geleneğin mirasını sürdüren bir yansıtmanın ürünüdür. Hatta öyle ki Barney, güngörmüş yaşlı Kephalos’un hesiodik bir adalet anlayışını öne sürmesini, gelenekçiliğe bir örnek olarak sunar. Ayrıca Barney, *Politeia* eserini ahlaksal açıdan yoksun ve kaotik bir toplumun ele alınışı olarak tasvir eder. Öyle ki eserde geleneksel anlayışların dumura uğradığını, kokuşmuşluğun olabildiğince dramatize edildiğini ve belki de nesiller arası geçişin bir anlatımı olarak görür. Bununla

birlikte Sokrates'ten beklenen ise bahse konu gelenekselci anlayışlara özellikle de sıradan adillik kavrayışına bir meydan okuma göstermesidir (Barney, 2011).

Diyaloğun devamında gördüğümüz fikirsel mücadelede Kephalos tartışmayı, “oğlu Polemarkhos’a ‘miras’ bırakır” (Orhan, 2016). Akabinde Polemarkhos söze karışarak Sokrates'in söylemlerine karşı çıkar ve eski Yunanlı şair Simonides'in adaletin ya da doğruluğun tanımını, Sokrates gibi yapmadığını ifade ederek serzenişte bulunur (331 d). Orhan'a göre Polemarkhos'un babasına “yaptığı ‘varislik’ göndermesinden, Polemarkhos'un maddiyata önem verdiğini anlarız” (Orhan, 2016). Polemarkhos'un bu cevvalliği ve “buyurgan tavrı” diyalogun gidişatı hakkında bizi yönlendirir. Lafa girer girmez:

“... Simonides gibi meşhur bir şairden alıntı yapması da dikkat çekicidir. Bu onun kendi düşüncesini oluşturma ve savunma kapasitesinden yoksun olduğunu; ve toplumda itibar gören görüşlere (meşhurat) sığınarak ‘adaletin’ ne olduğunu bildiğini zanneden bir hayat sürmekte olduğunu gösterir” (Orhan, 2016).

Sokrates bu duruma çıkışarak, Simonides'in söylemlerinin yanlış anlaşılması gerektiğini ve onun bu söylemleri ile “adil olanın ne olduğunu ozanlara özgü biçimde bir bilmece gibi anlatmayı tercih etmiş; çünkü ona göre herkese yaraşan neyse onu ona vermeyi adil olmak saymış, kişinin hakkına düşeni de borç diye isimlendirmiş” (332 b, c) olduğunu anlatmıştır. Ancak bu adalet tanımına inandığı söylenemez. Sokrates burada “Polemarkhos'un onda gördüğünü sandığı şeyi aslında hiçbir biçimde kavramadığını göstermeyi amaçlamaktadır” (Basut, 2016). Sokrates sorular sorarak, adeta adaletin ne olmadığını kanıtlamaya çalışır. Bize başlangıçta mantıklı gelen adalet tanımları karşısında Sokrates'in şartları ve durumları değiştirerek (333 c) olay kurgusu içerisinde sunduğu şartlarda, sanrıların esiri olmuş adalet tanımlarının da değiştiğin fark ederiz. Başlangıçta adil gözüken şey, şartlar ve durumlar değiştikçe bir başka boyuta bürünebiliyor. İmdi “adalet bir tekhne olarak ele alındığında ve adaletin ‘dostlara fayda sağlamak ve düşmanlara zarar vermek’ olduğu söylendiğinde adaletle iş gören kişinin tam da neyi bildiği söylenebilir?” (Basut, 2016). Örnek olarak:

“düşmanın planlarını ve onun yaptığı bütün işlerin sırlarını çalma becerisine sahip bir kimse kendi ordusunun iyi bir koruyucusu değil midir? ... o zaman, bir şeyi ustaca korumayı bilen aynı zamanda sakladığı şeyi ustaca çalabilendir... O halde, adil kişi parayı korumakta becerikli ise, onu çalmakta da beceriklidir... gördün mü bak, dürüst, adil dediğimiz kişi, karşımıza düpedüz bir hırsız olarak çıktı” (334 a).

Platon'un bu ifadeleri ile adaletin aslında herhangi bir neden sonuç ilişkisine bağlı olmayan, hiçbir şart ve durumda değişiklik göstermeyen bir bilincin ürünü olduğunu, sordurduğu sorulara verdiği cevaplarla, diyaloglarda ki Platonik jestlerden anlaşılmaktadır.

Polemarkhos'un savunduğu adalet anlayışına alaycı bir şekilde karşı çıkan Sokrates, Polemarkhos'a adaletin bu tanımını Homeros'tan öğrendiğini söyleyip hırsızlığıyla ün salmış Autolykos'u örnek göstererek (334 a, b) adaletin ne demek olduğunu erdem değerlerinden uzak, kötülükleriyle ün salmış birinden öğrenilmesinin alay edilebilecek bir durum olduğunu bize sezdirir. Platon, Polemarkhos'u adeta yığınların temsilcisi, avam ve ne söylediğini bilmeyen biri gibi tanıtır. Bu durumu Polemarkhos'un şu cümlelerinden anlamak mümkündür: "... biraz önce tartışmaya başlamadan sana tam olarak ne söyledim bilmiyorum, ama hâlâ aynı şeyi savunuyorum..." (334 b). Basut'a göre Sokrates tartışmada:

"... galip gelmek ya da basitçe kandırmak amacı ile bir logos ortaya koyuyor değildir. Sokrates bir savı basitçe 'çürütüyor' değildir, onun 'çürütmek' amacı taşıdığı söylenemez. Sokrates basitçe, bir önermedeki problemleri yanlara işaret eder, bunları toplar; bir araya getirir ve karşısındakine tutar, bununla birlikte önerme kendiliğinden çürür ve çöker" (Basut, 2016).

Tartışma devam ederken Sokrates, verdiği örneklerle ve çözümlemelerle tekrar adaletin ne olduğu değil de ne olmadığı tespitinde bulunur: "... bir insanın dostu olsun, başka biri olsun, birine zarar vermesi adil bir insanın değil, onun karşıtı, haksız, adil olmayan bir insanın özelliğidir" (335 d). Ancak varılan bu sonuç, diyalogun başından beri kurgulanan olaylar silsilesinin ve Sokrates'in müdahalelerinin bir sonucudur. Çünkü Sokrates şu ifadeleri kullanır: "Bizim ulaştığımız sonuca göre bir insana zarar vermek hiçbir şekilde adil, haksever insanın özelliği olamaz" (335 e). Basut'a göre:

"Zarar veren, zarar verdiği kişiyi olduğundan daha adaletsiz kılar. Adil kişinin ise yapıp etmeleri ile bir kişiyi daha adaletsiz kılması beklenmez. Adaletle daha adaletsiz kılması beklenmez. Dolayısıyla bir 'suç' işlendiğinde söz konusu edilecek 'ceza', kişideki erdemi zedelemeyecek, kişiyi daha da adaletsiz kılmayacak türden olmalıdır" (Basut, 2016).

Daha da ileri giden Sokrates adaletin tanımını herhangi bir şeye bağlı kılanların, Yunan tarihinde bilge kabul edilen Bias ve Pittakos gibi kişilere atıfta bulunulmasını kınar. Ancak öyle görünüyor ki toplum tarafından bilge kabul edilen bu kişilerin bile yanıldığını ima ederek ironik bir üslup kullanır. Bu durumu Sokrates'in şu cümlelerinde görmek mümkündür: "Öyleyse, böyle bir düşünceyi Simonides'e, Bias'a, Pittakos'a ya da onlar gibi bilge kişilere atfedenler karşılarında bizi bulurlar, onlara karşı bir savaş veririz" (335 e).

Bu bilgiler, Sokrates'in savaş vereceğini iddia ettiği fikirleri gerçekten savunuyorlar ise ne olacak? İşte bu durum Sokrates'in kurduğu cümleden ironik bir yargı çıkarmamızı destekler. Sokrates'in söylemlerinden eğer bu bilgiler gerçekten böyle

düşünüyorlar ise adaletin ne olduğunu bilmiyorlardır yargısı çıkarılabilir. Sokrates akabinde; “adillik, düşmanlara zarar vermek, dostlara da yarar sağlamaktır fikrini savunan kimdir biliyor musun? ... Ya (Korinth tiranı) Periandros, ya (Makedonya kralı) Perdikkas, ya Kserkses ya Thebaili Ismenias ya da kendini çok güçlü sanan diğer zengin insanlardır” (336 a) diyerek adalet konusunu kendine fayda sağlayacak şekilde yorumlayan yöneticilere ve çıkar sahiplerine bir göndermede bulunur. Onlar açısından bakıldığında adaletin göreceliliği söz konusudur. Çünkü Sokrates ifadeleriyle, gücü elinde bulunduran ve zenginlik içerisinde yaşayan toplum önderlerini ya da tiranları, adaleti sağlamak yerine adalet kavramına görecelilik atfederek güçlünün işine gelecek şekilde sunarlar.

Diyalog devam ederken Thrasymakhos karakteri konuya dahil olarak Sokrates’i sigaya çeker. Thrasymakhos’a “yırtıcı bir hayvan” benzetmesi yapan Sokrates, onunla uğraşmanın ne kadar zor olacağını baştan belli etmiştir. Çünkü Thrasymakhos Sokrates’e:

“Deminden beri saçma sapan sözlerle birbirinizi onaylayıp durarak ne yapmaya çalışıyorsunuz Sokrates? Adil olmanın özünü öğrenmek istiyorsan, kendi kendine sorduğun soruların cevaplarını çürütüp duracağına kendin bir cevap ver bize; çünkü unutmama, sormak cevap vermekten kolaydır; adil, (dürüst, hakkaniyetli) olmanın gerçekten de ne olduğunu açıklamaya çalış. Fakat lütfen öyle adil olan, insana yükümlülük getirenmiş, yararlı olanmış, avantaj sağlayanmış, falan filan deyip de lafı geveleme. Açık açık konuş. Net ol. Benim böyle laf oyunlarına karnım tok” (336 c).

ifadelerini kullanır. Reeve, Sokrates ile Thrasymakhos’un bu karşılaşmasını diyalogun doruk noktası olarak sunar. Öyle ki bu karşılaşma nice bilimsel literatürlerin ve tartışmaların konusunu oluşturur. Ancak Reeve, bir konu hakkında yakını ki o da şudur; bilimsel literatürde ele alınan bahse konu karşılaşma, sadece Thrasymakhos’un adilliği ne şekilde tanımladığı ve karakterlerin tutarlılığının konu edinmesi üzerine ele alınmasıdır. Bununla birlikte Reeve, yapılan çalışmalarda Thrasymakhos hakkında yapılan bazı betimlemeleri ele alarak onu, *Politeia* metninin ufak bir detayı, aceleciliği ön plana çıkan ve kafası oldukça karışık bir düşünce adamı ya da klişelere eğilimli birisi olarak tanımlandığını ifade eder. Reeve’e göre sorunların çözülmesinin önündeki engellerden biri yapılan bu betimlemelerdir (Reeve, 2009).

Bu bağlamdan hareketle Sokrates’e karşı Thrasymakhos, ciddi bir meydan okuma yapmaktadır. Thrasymakhos’un “meydan okuması *Politeia*’daki adalet tartışmasını bütünsel bir çerçevede ele almamıza yardımcı olur. Dile getirilen gerçekçi yaklaşımın yaygınlığı insanlık tarihinin bir gerçeğidir” (Orhan, 2016). Anderson, Thrasymakhos’un bu çıkışını ve adilliğini ele alır. Anderson’a göre Sokrates ile Thrasymakhos arasındaki adillik tartışmalarının, Platon’un oluşturmaya çalıştığı devlet fikriyatını anlamak için önemli

olduğu yaygın bir şekilde kabul edilmiştir. Anderson, siyasi olarak adillik ve hükümdarın konumu ile alakalı düşünceleri açık bir şekilde dile getiren ilk karakterin, Thrasymakhos olduğunu ifade eder. Bu sayede filozof kral anlatımına uzanan bir silsilenin temelleri atılmıştır. Anderson'a göre bu perspektif ile bakıldığında *Politeia* metnini anlamlandırabilmek için Thrasymakhos'un fikirlerini iyi anlamak büyük bir önem arz etmektedir. Anderson, henüz daha tam manasıyla aydınlatılamayan Thrasymakhos karakteri hakkında çeşitli yorumların yapıldığını dile getirir. Bizimde çalışmamızda konu edindiğimiz yorumculardan Thrasymakhos'u, bir hukukçu olarak tanıtan Hourani'na (1962), gelenekselcilikle anmaya çalışan Everson'a (1998), olayları dalgaya alan bir karakter olarak sunan Samaras'a (2012), etik nihilist olarak ifade eden Guthrie'e (1971-96), anti-moralist olarak niteleyen Williams'a (1985-2006), ampirik sosyologluk ile isimlendiren Santas'a (2006) kadar uzanan geniş bir yelpazeyi dile getiren Anderson, henüz daha bu yorumlar üzerinde bir fikir birliğinin olmadığını dile getirir. Thrasymakhos'un *Politeia* eserindeki rolünü kavramaktan oldukça uzak olduğumuzu sözlerine ekler (Anderson, 2016). Elbette ki bu durum, çalışmamız açısından henüz daha canlılığını yitirip rafa kaldırılmamış metinler bütünüyle karşı karşıya olduğumuzun delilidir.

Anderson'a göre Thrasymakhos'u bir şey ile nitelendirmeden önce bir adım geri çekilmeli ve niçin bu derece çelişkili yorumların yapıldığına dikkat edilmelidir. Anderson, yaptığı irdelemelerde Thrasymakhos'un adillik hakkında ne söyleyeceğini bilemeyen kafası karışmış biri olarak görüldüğünü ifade eder. Bu kafa karışıklığı daha çok adilliğin nasıl ifade edilmesi gerekliliği üzerinedir. Çünkü zaten Thrasymakhos adaletin ne olduğu hakkında bazı varsayımlara sahiptir. Anderson'a göre Thrasymakhos'un fikirlerini anlamlandırabilmek adına, tarihteki sofist kimlikli şahsiyetini dikkate almak önemlidir. Bununla birlikte Thrasymakhos'un adillik tartışmasında uyguladığı metodolojiye de dikkat etmek bir diğer önemli noktadır. Anderson'a göre birçok bilim insanı Thrasymakhos'u bir etik değeri tanımlaması bağlamında ele alırlar. Bu durum şaşılacak bir şey değildir. Çünkü Sokrates karakteri üzerinden eser okuması yapan herhangi bir okuyucu sonucu itibarıyla bir etik değeri irdeleme yoluna gider. Anderson, bazı yorumcuların dile getirdiği gibi Thrasymakhos'un bir tanımlama yapmaya çalışması beraberinde çelişkileri de getireceği yorumlarına işaret eder. Anderson, Thrasymakhos'un adillik hakkında ki iddialarını çelişkilere düşmeden açıklayabilmenin zorluğunu da ifade eder. Anderson'a göre Thrasymakhos adilliği tanımlama ile ilgilenmez. Öyle ki *Politeia* eseri birinci kitapta

Thrasymakhos, Polemarkhos ve Sokrates'in adillik hakkındaki tartışmalarını sert ve yüksek bir tonda durdurarak adaleti tanımlamak gibi bir derdi olmadığını göstermiştir. Bu çıkıştan sonra yapılan tartışmalar adillğin özüne bir bakış niteliğindedir. Biz de çalışmamızı bu tespitler doğrultusunda yönlendirerek, bahse konu tartışmaları adillğin tanımına yönelik değil özünün ne olduğunu irdeleyen bir bakışla ele aldık.

Anderson, Sokrates ile Polemarkhos arasında ki diyaloga da dikkat çeker. Bahse konu diyalogda Sokrates, sorularıyla Polemarkhos'u bir yere yerleştirme gayreti içerisine girer. Aynı yöntemi Thrasymakhos üzerinde uygulamaya çalışan Sokrates, Thrasymakhos'un sert tavrıyla karşılaşır. Yani Thrasymakhos, Sokrates'in sorularının tuzağına düşmeyerek adillği tanımlamaya yönelmemiş ve sahte soruları savuşturmuştur. Anderson'a göre Thrasymakhos'un karşılaşmadaki bir başka önemli çıkışı Sokrates'i doğru akıl yürütmemekle suçlamasıdır. Anderson'a göre Sokrates büyük ihtimalle Polemarkhos ya da Thrasymakhos gibi insanların adillğin ne olduğunu bildiklerini iddia etmelerinden dolayı onları irdeleme yoluna gitmiş ve adillğin ne olduğunun bu şekilde ortaya çıkabileceğini göstermiş olabilir. Anderson'a göre bahse konu sorunları çözümlmek adına Thrasymakhos'un Sokrates'e koyduğu yasaklara odaklanmak, bir başka yol olabilir. Dikkat edilirse Thrasymakhos, Sokrates'in adillik hakkında "faydalı, karlı, avantajlı" gibi tanımlar yapmasını yasaklamıştır (336 c, d). Anderson, Sokrates'in adillği tanımlamak ile matematiksel bir ifadeyi tanımlamanın eş değer olarak kabul ettiğini ifade eder. Ancak Thrasymakhos bu duruma karşıdır. Anderson'a göre bu konunun irdelenmesi gerekir. Thrasymakhos'a göre matematiksel olan zaman ve mekân kayıtsızlığında olduğu için adillik bu bağlamda ele alınamaz. Çünkü adalet her yerde farklılık gösterir. Değişik bölgelerde olan yöneticiler kendi faydaları ne ise ona göre yasalar çıkarır. Anderson, tüm bu çıkarsamalara binaen anlamlı bir soru sorar: eğer Thrasymakhos adillği tanımlamıyor ise yapmak istediği nedir? Anderson'a göre Thrasymakhos, adillik hakkında normatif ya da analitik bir tanımlama yapmak yerine yaygın bir şekilde uygulanan adillğin ampirik bir değerlendirmesini yapar. Anderson, bu tespitini Thrasymakhos'un gerçekte bir sofist olduğu ve yaşadığı dönemlerde aktif siyasetin içinde bulunarak adillik hakkında ampirik ve sosyolojik değerlendirmeler yapabilecek bir ortamdan geldiğine dayandırır. Bunun yanında *Politeia* eserinin yazıldığı dönemin siyasal konjonktürü ve dramatik yönü de bahse konu olan tespiti destekler niteliktedir. Ancak Anderson, bu görüşlerinin Thrasymakhos'un pozisyonu hakkında bir kesinlik içermediğini de özellikle vurgular. Bu açıklamalara binaen

Anderson’a göre Thrasymakhos’un pozisyonu sosyolog olmaya çok yatkındır (Anderson, 2016).

Thrasymakhos ile karşılaşma yorumlarına değinen bir başka yorumcu da Popper’dir. Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları* eserinin birinci cildini Platon eleştirisine ayırmıştır. Popper, Platon’un Thrasymakhos’u tanıtmayı biçimini eleştirerek bu durumu bir manipölasyon olarak niteler. Bu tanıtmayı şekliyle okuyucunun güvenini sağlamak istediğini ifade eder. Popper’a göre Platon bu yöntemle, Thrasymakhos’un “bireyin gücü haktır öğretisinin yerine, eşit derecede barbarca olan, devletin istikrarını ve gücünü arttıran her şey haktır öğretisini koymaktadır” (Popper, 1989). Popper’in bahse konu eseri hiç şüphesiz ustaca hazırlanmış “partizanca bir polemiktir”. Bu partizanlık “liberalliğin partizanlığıdır” (Popper, 1989). Popper’in bahse konu eseri doğaüstü güçlerin büyüüne kapılmış kabileci diye nitelenen “kapalı toplumdan” insanların eleştiri yapabilmesine salık veren “açık topluma” geçişindeki “doğum şaşkınlığından tamamıyla ayrılmadığını göstermeye” (Popper, 1989) çalışmıştır. Bundan dolayıdır ki Popper, Thrasymakhos’un söylemlerine taraf olmuştur. Popper, özellikle totaliterliğin, toplum bilimleri ve felsefesi ile hemhal olanlar tarafından anlamlandırılmamasından yakınır. Bahse konu düşünürlerin istenmese bile totaliterlikten payını almayan yönetim sistemleri olamaz gibi söylemlerini olabildiğince sert bir şekilde eleştirir. Özellikle demokrasinin sonsuza kadar süremeyeceği ve bir müddet sonra despot bir hal alacağı yorumlarını bir türlü kabul etmeyen Popper, bahse konu tespitler hakkında “herhangi bir toplum bilimi, ortaya bu gibi geniş tarihsel kehanetler koymak gücünde midir? Bir kimseye geleceğin insanlık için neler getireceğini sorarsak, bir falcının sorumsuz cevabından fazla bir şey umabilir miyiz?” (Popper, 1989) diye sorar.

Kephalos ve Polemarkhos’un ortaya koyduğu adalet açıklamalarının Sokratik incelemeye direnebilecek düzeyde olmadığını iddia eden Brown, Thrasymakhos’un anti-moralist olarak nitelendirilebilecek bu çıkışı, Sokrates’in püskürtme gayreti içine girdiğini ve bu tartışmanın sonucunda, Thrasymakhos’un somurtarak geri çekildiğini çıkarır. Brown’a göre Sokrates’in bahse konu zaferi, Glaukon ve Adeimantos’u memnun etmeyecektir. Brown, Platon’u totaliterlik bağlamında en sert eleştirenlerin başında gelen Popper’i makalesinde ele alır. Brown, Platon’a getirilen totaliterlik eleştirilerine anlamlı bir soruyla karşılık verir. Brown’a göre Sokrates’in gerçek yöneticiden istediği esas iyilik, devletin birliğidir. Bu istek nasıl totaliter ve sakıncalı bir amaç olabilir? Bununla birlikte *Politeia* eseri mutluluğu elde eden devletin yanında, mutluluğa ulaşan bir bireyi de ele

aldığından, totaliter olarak ifade edilemez. Brown'a göre totaliter eleştirileri *Politeia* eserinin çoğuyla çelişir. Totaliter yönetimlerde siyasi güç tek bir odakta toplanır. Bununla birlikte yönetimde alternatif sunulmaz. Brown'ın ifade ettiğine göre Sokrates'in çizdiği çizgi, tam totaliter bir devlet olmaktan bazı yönleriyle ayrılır. Bunlardan ilki, Sokrates'in işaret ettiği yönetici, yurttaşların onayını almış, meşruiyet temelli bir yöneticidir. Bir diğeri ise yurttaşların, filozofların kendilerinde olan erdemleri açıkça belli etmesi ve bunun neticesinde yurttaşların filozoflar yönetimine ikna olmasıdır. Ayrıca Brown, filozof kralın yetkilerini kötüye kullanmasının önüne geçebilmek adına siyasal iktidar üzerinde olduğundan fazla denetim yapılmasının gerekliliği üzerinde de durur (Brown, 2017).

Bhandari'ye göre Platon, *Politeia* eserinde Kephalos, Polemarkhos, Thrasymakhos ve Glaukon aracılığıyla farklı şekillerde ortaya konan geleneksel adalet anlayışını eleştirdikten sonra okuyucuya, kendi adalet sistemini sunar. Bhandari, Platon'un ortaya koyduğu adalet anlayışını, insanı kendi içinde iyi ve tutarlı bir hale getiren erdemli olma davranışı şeklinde bir sosyal adalet, bir de toplumu kendi içerisinde iyi ve birbiriyle uyumlu hale getiren sosyal bir bilinç olarak sunmuştur. Öyle ki Platon'a göre adillik bir tür uzmanlığı içerir. Bu tespitlere göre uzmanlığın içeriği yani adaletten anlaşılan; insanların yaşayabileceği her zevki deneyimlemek ve her bir nesneden olabildiğince ve bencilce bir tatminlik elde edebilmek için akıl dışı arzuları bir kenara bırakıp, genel bir yararla hemhal olabilecek ruhun bir özelliğidir (Bhandari, 1998).

Diyalogların devamında da Thrasymakhos karakterinin büründüğü rol ve savunulan fikirler eserin tamamında kendini sezdirir. Thrasymakhos karakterinin temsil ettiği fikirler ve bakış açısı, hiç şüphesiz ki adalet konusunun anlaşılması bağlamında bize ışık tutacaktır. Özellikle Thrasymakhos'un "konuşması boyunca sergilediği saldırgan hal ve tavırları sofistliğinin dışavurumu olarak görülebilir" (Orhan, 2016). Öyle görünüyor ki Thrasymakhos, her yönüyle pragmatik bir yapıya sahiptir. Sokrates'in "dehşete kapılması" (336 d) da bu yüzden. Açık açık konuşur Thrasymakhos: "Birisi sana bir soru sorduğunda tam cevabını vermektense alaycılaştığını, akla gelecek her şeyi yapacağını biliyordum" (337 a). Thrasymakhos, Sokrates'in uyguladığı yöntemi eleştirerek, Sokrates'in onaylamadığı herhangi bir adalet tanımını kabul edebileceğini ve eğer "üzerinde düşünüp mantığımın süzgecinden geçirdikten sonra o cevaplardan birisinin doğru olduğuna" (337 c) inanırsam benim için adalet o olur söylemiyle, adaletin tanımına görecelilik atfeder. Bu tartışma ve meydan okumayla beraber Sokrates, adalet konusunda "cevapların hepsinden üstün bir karşılık" (337 c) bulunabileceğini ima ederek tartışmayı alevlendirir.

Sokrates'e göre hakikat, önce şöyle sonra böyle olmaz. Doğru, hem doğru hem yanlış olamaz ya da herhangi bir örneğinde yanlış olamaz. Platon, genel yargıları metinlerin kendisiyle çürütür. *Philosophia*, hakikati tecrübe etme faaliyetidir. Thrasyamakhos, gerçeğin kendisini istismar etmeye çalışır. İstismar ettiği aslında gerçek olan değil geçerli olandır. Çünkü hakikatin grisi olamaz. Platon'da gerçeklik ile geçerli olan ayrımı *aletheia* (hakikat/gerçeklik) ve *doksa* (vehmedilen hakikat) olarak anlaşılmalıdır.⁸ Öyle görünüyor ki Platon'un *Politeia* eseriyle karşımıza çıkan Sofist Thrasyamakhos'un günümüzdeki karşılığı, Popper ve onun dünya görüşüne sahip düşünürler olmuştur. Bundan dolayıdır ki çalışmamızda özellikle değindiğimiz geçerlilik ile gerçeklik ayrımı Popper eleştirisinde de kendini göstermektedir. Çünkü dönemin sofistleri insan her şeyin ölçüsüdür sloganıyla hareket ederler. Benzer şekilde dönemimiz düşünürlerinden Popper, "gelecek bize dayanır ve biz herhangi bir tarihsel zorunluğa dayanmayız" (Popper, 1989) diyerek insanın kendisini ölçü alır. Popper, "yeryüzünde cennet çağının geleceği kehanetini savunan" (Popper, 1989, 20) insanları, bu görüşün getirdiği "toplumun ihtiyaçlarını karşılama zafiyetine" ön ayak olmalarından dolayı eleştirir. Çünkü Popper için sistemsel olarak "aklı" ön plana çıkarıp onu kullanabilmemize olanak sağlayan ancak ve ancak demokrasidir (Popper, 1989).

Thrasyamakhos, "Sokrates'in her zaman yaptığı gibi başkalarını eleştirip durmasını, onların verdiği cevapları çürütüp kendisinin bir cevap verememesini izlemeye ne kadar da meraklıymışsınız" (337 e) ifadesiyle, Sokrates'in adalet'in ne olduğu konusunda herhangi bir cevap veremeyeceğine olan inancını alaycı bir ifadeyle vurgular. Sokrates, diyalogun devamında Thrasyamakhos'a adaletin tanımını yapması konusunda ısrarcı davranır (338 b). Thrasyamakhos, bu ısrarlara dayanamayıp insanlık tarihinin belki de en ilginç ve düşünülesi tanımını yapar: "Benim fikrimce adalet güçlünün çıkarına olandan başka bir şey değildir. İşte bu kadar" (338 c). Thrasyamakhos'un "bu savı aslında pek çoklarının savıdır yani polis içerisinde pek çokları adaleti 'güçlünün işine gelen' bir şey diye düşünmektedirler" (Basut, 2016). Karpowicz, Thrasyamakhos'un adalet hakkında güçlünün işine gelendir argümanı için bizim de çalışmamızda özellikle üstünde durduğumuz bir bakış açısıyla bazı yorumcuların iddia ettikleri gibi adalet için bir tanımla yapmadığını ifade eder. Dikkatli bir okuyucunun Thrasyamakhos'un bu ifadesinin bir inancın yansıması olduğunu fark etmesi gerekir. O inanç şudur ki egemen unsurların kanunları kendi çıkarları uğruna şekillendirdiği bir dünya düzeninin tasviridir. Öyle ki adaletin ahlaksal söylemleri, güç

⁸ Bk. Haşlakoğlu

sahiplerinin çıkarlarını örtbas edecek ve evrensel bir kılıf uyduracak şekilde dizayn edilecek bir yaşam şeklini ortaya koyar. Thrasymakhos'un davranışlarına da değinen Karpowicz, Thrasymakhos'un gösterdiği kibri kendinden gayrisinin fikirlerine sahip olanları dünya için yanlış ve zararlı olarak görüp ötekileştirmesinin bir yansıması olarak ifade eder. Tüm bu sebeplerden dolayıdır ki eserde konuşulan adalet tartışması temel inançlarla alakalıdır. Bahse konu anlatılar öyle sıradan bir metin değil nasıl yaşanması gerektiğini içeren bir tartışmayı içerir. Bundan dolayıdır ki Thrasymakhos'un inanç sistemiyle mücadele etmek için nesiller boyunca düşünürler gelmiştir ve hala daha bu mücadelenin devam ettiği söylenebilir. Karpowicz'e göre bu aşamadan sonra *Politeia* metninin tümü, evrensel bir değer oluşumu için siyasetin temeline erdemi ve adaleti alan bir argümanın savunulmasıdır. Ancak Karpowicz'e göre Platon, bahse konu sistemi, pratiğe geçebilecek bir uygulama amacıyla ortaya atmadığını ifade eder. Karpowicz'e göre Platon'un amacı bizim de çalışmamızda özellikle işaret ettiğimiz üzere adaletin doğru anlaşılmasını sağlamak ve bu sayede güç sahiplerinin, hizip ve fırkaların hususi amaçlarına hizmet edecek bir argüman olmaktan çıkarıp, bütün bir siyasal topluluğun ortak değeri olarak algılanmasını sağlamaktır (Karpowicz, 2011).

Thrasymakhos'un adillik hakkındaki açıklamasına şaşırarak Sokrates, konuyu tam olarak açıklamasını istediğinde şu cümleleri duyar:

“Her hâkimiyet biçimi de yasaları kendi çıkarlarına uyacak biçimde çıkarır. Demokraside demokratik yasalar, tiranlıkta tiranca yasalar çıkarılır, vesaire. Bu yasaları koyarken yönetici konumunda olanlar, kendi çıkarlarına olan bu yasaların halkın da çıkarına olduğunu öne sürerler. Bu yasaları ihlal edenleri de yasaya ve adalete karşı geliyor, diye suçlu bulurlar. Yani, Sokrates Efendi, demek istiyorum ki, her devlette adil olan, aynıdır: Kurulu hükümetin çıkarına olan şey adalete, hakka uygundur. Buradan da mantığımızı ilerleterek şu sonuca varabiliriz: Güçlü olanlar hükümet koltuğunda oturma kabiliyetine sahip olduklarından, onların çıkarına olan şey adildir” (338 e, 339 a).

Shklar, Thrasymakhos'un bahsettiği hukuk sisteminin haksızlığı içermesi ve yasa koyucuların kendi çıkarları uğruna rejimleri yönlendirmesi gerçekliğinin tespiti hakkında ilgi çekici tespitler yapar. Adaletsizliğin bütün bir çoğunluğu sistemli devlet düzenlerinde ve hayatın normal akışı içerisinde meydana gelir. Öyle ki bahse konu adaletsizlik ve haksızlıkları işleyenler, onları engellemesi gereken resmi görevlilerin ta kendileridir (Shklar, 1991).

Bhandari, Thrasymakhos karakterini bahse konu tespitlerinden dolayı radikal adalet teorisini ortaya atmasıyla tanıtır. Öyle ki Thrasymakhos'un adalet gücünün işine gelendir sloganını kendinde olmayan yani başkasının iyiliği olarak tanımlar. Bhandari'ye göre

Platon'un *Devlet* metninde, Kephalos, Thrasymakhos ve henüz sahneye çıkmayan Glaukon karakterleri tarafından ortaya atılan tanımlamalarda, ortak bir unsurun varlığı keşfedilir. Bu unsur bütün karakterlerin, adaleti dışsal bir şey olarak algılamalarıdır. Çünkü Platon'a göre adalet ruhta bulunduğu için içsel olarak algılanmalıdır. Bhandari'ye göre Kephalos, Polemarkhos, Thrasymakhos ve Glaukon karakterleri aracılığıyla sunulan geleneksel adalet anlayışına karşı Platon'un adalet anlayışı gün yüzüne çıkar. Platon'un anlayışına göre adalet salt güce dayalı değil, uyumlu bir güce dayalı olarak tanımlanabilir. Yani adalet güçlünün hakkı olan olarak değil de bütünlüğün etkin uyumluluğu olarak tanımlanabilir (Bhandari, 1998).

Sokrates, Thrasymakhos tarafından yapılan adalet tanımını desteklemiş gibi gözükür. Akabinde “adil olanın, güçlünün çıkarına uyan şey” (339 b) olarak nitelenmesinde çekinceli davranır. Reeve'e göre Sokrates, Thrasymakhos'un araya girerek adilliği güçlünün çıkarı olarak ifade etmesini bir fırsat olarak görmüş ve sürekli olarak bu tanımı sanki Thrasymakhos'un gerçek tanımıymış gibi sunmaya çalışmıştır (Reeve, 2008). Bunun yanında Basut'a göre; Thrasymakhos, “adaleti ‘güçlünün işine gelen’ diye belirledikten sonra adaletsizliğe ilişkin de bir tanım getiriyor. Fakat adaletsizliğe ilişkin getirdiği tanım, adalete ilişkin getirdiği tanımın karşısı değildir” (Basut, 2016). Sokrates, Thrasymakhos tarafından yapılan bu tespitler üzerine bazı açıklamalarda bulunup, yurttaşların kendilerini idare edenlerin buyruklarının dinlenmesinin gerekliliğini, Thrasymakhos'a onaylatır. İdarecilerin hatasız olmadıklarını vurguladıktan sonra bazen doğru bazense yanlış yasalar yapabileceklerini ifade ederek tanrısal olmadıklarını, bu yasalar oluşturulurken kendi bekalarını korumak adına kararlar alabilecekleri ve aynı zamanda yurttaşların her halükarda oluşturulan bu yasalara uymalarının zorunlu olması gerektiği gibi ifadeler ile Thrasymakhos'un savunduğu savlar üzerinden kendisini tasdik ettirir (339 a, c). Ardından kurduğu şu cümle ile Thrasymakhos'u gafil avlamaya çalışır: “Demek ki senin iddiana göre adil (haklı, doğru olan), her zaman kudretli olanların yararına değildir; bunun tersi de söz konusudur?” (339 d).

Bu söylem karşısında Thrasymakhos, Sokrates'e çıkışır. Sokrates ise imalı bir şekilde “senin dediğini tekrar ediyorum” (339 d) söyleminde bulunarak Thrasymakhos'u ne söylediğini bilmeyen, söylediklerini kulakları duymayan biri gibi betimleyerek kendi söylediği adalet tanımını kabul edemeyecek duruma düşürmüştür. Hatta Sokrates daha da ileri giderek alaycı bir üslupla “benim bilgiler bilgesi Thrasymakhos'um, kaçınılmaz bir biçimde, adil (doğru, hakka hukuka uygun) olanın, senin ileri sürdüğünün tam tersini

yapmak olduğu sonucu çıkıyor” (339 e) ifadelerini kullanarak adalet güçlünün işine gelir söylemini çürütmeye meyletmiştir. Güçsüzün “güçlünün lehine davranması ‘adalet’; güçlünün güçsüzü kendi lehine davranmasını sağlaması ise ‘haksızlık’tır” (Orhan, 2016). Eğer yasa koyucular bazı durumlar karşısında yanlış yasa yaparlarsa kendi işine gelecek bir şey yapmamış olurlar. Ancak Thrasymakhos’un düşüncelerinde bir gerçeklik yatar ki o da şudur: “Her rejimde neyin adil olup olmadığını muktedir belirliyor ise bu, adaletin içerik açısından evrensel ve nesnel bir kriteri olmadığı anlamına gelir” (Orhan, 2016).

Diyaloğun devamında Polemarkhos söze karışarak şu cümleleri kullanır: “Bütün bunlardan şu çıkıyor: Hukuka adalete uygun olan, güçlünün çıkarına olan şey olduğu kadar, aynı zamanda, ona zarar veren şeydir de” (340 b). Ancak Thrasymakhos tekrar söze dahil olarak Sokrates’i zora sokacak şu cümleleri kullanır: “Yanılan bir insana, yanıldığı anda güçlü mü derim sanıyorsun?” (340 c). Thrasymakhos, Sokrates’in tekrar laf cambazlığına soyunduğunu ifade ederek; eğer alanında uzman, liyakat sahibi biri bir iş yapıyorsa asla yanlış bir şey yapmayacağını, eğer hatalı bir işe giriyorsa zaten o kişinin liyakat sahibi olmadığını, o işin hakkını vermediğini ifade eder. Çünkü eğer bir doktor hata yapıp yanılıyorsa ya da bir matematikçi hata yapabiliyor yanılıyorsa o insan alanında uzman, liyakat sahibi değildir (340 d, e). Thrasymakhos şu ifadeleri kullanır:

“İşinin uzmanı hiç kimse yanılmaz; ama uzmanlık bilgisinin bittiği yerde; orada yanılır; yani uzman olmadığı alanda. Bu bakımdan da her zaman kendi çıkarına olan düzenlemeleri yapar. Halk da bu düzenlemelere uymak zorundadır. Öyleyse başta söylediğimi, şimdi yine tekrarlayabilirim: Adalet, güçlünün (kudretlinin) çıkarına olan şeydir” (340 e, 341 a).

Sokrates ise uzmanlık hakkında, “peki dümenci (kaptan) kimdir, yani gerçek dümenci? Tayfaların başı mıdır, yoksa sıradan bir tayfa mıdır?” (341 c) diye sorar. Sokrates:

“tam o sırada denize açılıp açılmadığını göz önüne almamıza gerek yok sanırım; üstelik (tam o sırada denizdeyse) bu nedenle ona kaptan dememiz gerekmez; hatta böyle yapıyor diye ona tayfa bile diyemeyiz. Bir kaptanı kaptan yapan şey onun tayfaları yönetecek otoriteye ve yeteneğe sahip olmasıdır” (341 d).

söylemlerinde bulunarak aslında daha sonra bahsedeceği filozof kral bulunamaz ise ne yapılmalıdır? sorusunun cevabına bir gönderme yapar. Bununla beraber dümenci ya da doktor benzetmeleriyle Sokrates, yöneticiliği de benzer şekilde bir sanat yani meslek erbablığı olarak tanıtmıştır.

Everson, Thrasymakhos’un ilk olarak adilliği güçlünün işine gelen, bütün şehirlerde aynı olan yerleşik kuralların çıkarı şeklinde sunduğunu ifade eder. Daha sonra yasalar ne

olursa olsun ona uymanın adillik olduğu iddiasını sanki kendisininmiş gibi sunup onaylatmasını takiben en son olarak adilliğin bir başkasının iyiliği olarak ortaya koyduğunu iddia eder. Everson, Platon tarafından Thrasymakhos karakterine bu kadar kısa bir pasaj içerisinde bu derece farklı adillik nitelendirmeleri yaptırmasını bırakın makul ya da zorlayıcı adalet nitelendirmelerini, Thrasymakhos'u tutarsızlıkla suçlayacak düzeyde tasarlandığı çıkarımında bulunur. Aynı zamanda yorumcuların Platon tarafından çizilen Thrasymakhos portresine gerekli önem ve değeri vermediğini de sözlerine ekler. Everson, Thrasymakhos tarafından sunulan adillik nitelendirmelerinin tutarsız gözükmesine değinirken bu durumun Platon tarafından bilinçli olarak yapıldığını ifade eder. Bununla birlikte Reeve'nin de yorumlarını önemli görür. Everson'a göre Reeve, Thrasymakhos'un adillik anlayışı etik gerçekliği ve bunun yanında anlamsal uzlaşıcılığı içinde barındıran, birbiriyle tutarlı ve becerikli bir anlatımın ürünüdür. Hatta öyle ki Reeve Thrasymakhos'un Platon tarafından kullanıldığı şeklindeki yorumlara karşıdır. Çünkü ona göre Thrasymakhos Platon'un kıymete değeri bir rakibidir. Bu açıklamalara binaen Everson'un dikkat çektiği bölüm bizim de çalışmamızda üzerinde durmaya gayret gösterdiğimiz 338-341 stephanus bölümleridir. Everson, bahse konu bölümleri iki parçaya bölerek ele alır. İlk olarak Thrasymakhos'un adalet nedir? sorusuna cevap verdiği 340 c stephanus numarasına kadar uzanan bölümdür. Bir diğeri ise 341'in sonuna değin uzanan Thrasymakhos'un yöneticilerin uzmanlığını iddia ettiği bölümdür. Everson'a göre en kilit nokta ise Thrasymakhos'un bahse konu bölümlerde bir tutarsızlığa düşüp düşmediğinin irdelenmesidir (Everson, 2020).

Everson'na göre bahse konu irdelenmeden elde edilen üç temel adillik niteliği karşımıza çıkar. Bunlardan ilki adilliğin güçlünün işine gelen olduğu ikincisi, ilgili düzenin çıkarına olan son olarak ise adilliğin hükümdarın yasalarına biat olarak ifade edilmesidir. Sokrates'in hamleleriyle Thrasymakhos'un üçüncü adillik nitelemesine olan bağını kuvvetlendirmiş, ilk adillik tasviriyle de bağını koparma yoluna gitmiştir. Böyle yapmasının nedeni son argümandan başlayıp sonuç olarak ilk adillik nitelemesine varmak için bir yol arayışıdır. Bununla birlikte Everson, tutarsızlık gibi görünen şeyleri ortadan kaldırabilmek adına özellikle Yunanca çevirilerden kaynaklanan anlam kayıplarına da dikkat edilmesi gerektiğini ifade eder. En önemlisi Thrasymakhos'un yönetici olarak nitelediği kelimelerin farklılığıdır. Everson, bahse konu farklılıkları E-yöneticiler ve T-yöneticiler olarak ele alır (Everson, 2020). Thrasymakhos'un 341 a bölümünde ortaya koyduğu adillik söylemini T-yönetici olarak değerdendiren Everson, adilliğin

Thrasymakhos'un iddia ettiği gibi yöneticinin lehine olduğu çıkarsanabilir olduğu ifade eder. Ancak Everson'un değindiği esas sorun Thrasymakhos'un ilk iddiasın son tespitiyle tutarlı olup olmadığıdır. Everson, Thrasymakhos'un yasaların yöneticilerin faydasına olduğu iddiasına değinerek çıkarılan kanunların yurttaşların hayat biçimini düzenlediğini bundan dolayı da yasa koyucuların elbette ki kendi faydalarını da içeren kanunlar koyduğuunu ifade eder. İşte Everson, Thrasymakhos'un kastettiği yönetici sınıfını E-yöneticiler olarak isimlendirir. Bu anlatılara binaen Sokrates'in söylediği yanılabilirlik argümanına karşı olarak Thrasymakhos'un yaptığı hükümet tespitine de T-yönetici ismini verir. Bu söylemlerden hareketle Everson'a göre Thrasymakhos, başta iddia ettiği yönetici söylemini değıştirerek savunma yoluna gitmiştir (Everson, 2020). Ancak Reeve böyle düşünmez. Reeve'e göre makaleyi irdelerken ifade ettiğimiz ilk iki öncül birlikte ele alınırsa herhangi bir tutarsızlık aramaya gerek yoktur (Reeve, 2009). Everson'a göre Platon yorumcularının birçoğu Thrasymakhos'un savunduğu ikinci öncülü bir umutsuzluk olarak betimlerler. Bu durumun oluşmasının sebebi Thrasymakhos'un Sokrates'in savunma gücüne karşı koyamamasındandır. Yani aslında ikinci öncül Sokrates'in karşı koyuşunu savabilmek için bir hamle niteliğindedir. Ancak Everson'a göre Thrasymakhos'un bu pozisyonu bile teorideki istikrarını gösterebilmiş bir argüman olarak değeri görmeyi hak eder. Bununla birlikte Everson'a göre Thrasymakhos, bir yöneticinin adil olanı bulana kadar yanlış yasalar çıkarıp yürürlüğe koymasını kötü karşılamaz. Ayrıca Thrasymakhos'un T-yöneticilere karşı geliştirdiği argümanlar hiç de boş değildir. Everson, Thrasymakhos'un ifade ettiği yasaların oluşumu ve uygulanabilirliğini anayasal prosedürlere göre yapıldığını çıkarsar. Bunun yanında Thrasymakhos'un gelenekselcilikten öte pozitivist bir hukuk yorumlaması yaptığı da söylenebilir. Bunlara ek olarak Thrasymakhos'un herhangi bir yasaya olduğu gibi uymayı adillik olarak kabul etmesi, şaşılacak bir durum olacaktır. Everson'a göre Sokrates, Thrasymakhos'un kendi iddialarıyla oluşturduğu bir enkazı, yeni söylemleriyle kurtarmaya çalışmasına engel olur. Sonuç olarak Everson'a göre Thrasymakhos, daha önce ifade ettiğimiz birinci öncülü savunmak için diğer öncülleri bir basamak olarak kullanmaya çalışmış ancak enkaza dönen bu girişimi, sessiz bir şekilde üçüncü önermeden de çekilmesine neden olmuştur (Everson, 2020).

Diyaloğun devamında Sokrates bir doktorun esasında kendinin değil de vücudun çıkarı için uğraştığını (342 c) ve "her sanat dışarıdan başka hiçbir şeye ihtiyaç duymadığından kendi nesnesiyle uğraşır" (342 c) tespitlerinde bulunur. Basut'a göre

“hiçbir episteme daha güçlü olanın işine geleni araştırmaz, üzerine baktığı şey ne ise onun yararına diye düşünülebilecek şeyleri araştırır” (Basut, 2016). Bu açıklamalar ile “bilim ve sanat gücünün ya da üstünün değil, kendisine tabi olan güçsüzün çıkarını araştırır ve buna göre buyruk verir” (342 c, d). Sokrates’in bu ifade ve tespitleriyle Thrasymakhos gönülsüz de olsa söylenenleri kabul etmek zorunda kalır. Eğer bir doktor hakiki doktorsa yani tüccar değilse bedenın sağlığı için çalışır (342 d). Thrasymakhos’un adaletle dair tespitleri tam darmadağın olacakken birden söze karışır. Sokrates’in yaptığı doktor benzetmesine atıfla çoban benzetmesini getirerek, bir çobanın sürüye bakmasını sürünün iyiliği için değil onun etinden sütünden yararlanmak için olduğunu (343 b), “adil olan ile olmayan” herhangi bir ticaret sözleşmesi yapsalar, her zaman için adil olmayanın daha çok kazanacağını ifade eder. Öyle ki devlete vergi verme hususunda bile adil olanın hep kaybedeceğini, adil olmayanın ise hep kazanacağı vurgusunu yapar (343 d). “Aynı gelirden olsalar” bile adil olanın sürekli olarak burnunun yere sürüleceği, devletten bir şey kazanamayacağı oysa adil olmayanın yediği önünde yemediği arkasında olacak bir yaşam sürecini ifade eder (343 d, e).

Anderson’a göre Thrasymakhos, iki noktada önemli ampirik iddiada bulunur. Bunlardan ilki her bir şehrin sosyal olarak tanımlanabilir ve güçlü olan hükümdarlar tarafından yönetildiği, bir diğeri ise bahse konu yöneticilerin kendi faydaları uğruna kurallar getirmeleri sonrasında ise bu kuralları adalet olarak sunmalarıdır. Anderson’a göre Thrasymakhos’un pozisyonunun belirlenmesinde, bahse konu ampirik söylemler önemli bir yer tutar. Çünkü bu sayede Platon’un aklında olan Thrasymakhos resmi ortaya serilmiştir. Anderson’a göre Thrasymakhos’un adillik hakkındaki söylemleri kendi çevresinde gördüklerinin analizinden ibarettir. Yani Thrasymakhos, insanın nasıl yaşaması gerektiğine dair açık ve tımdengelimli herhangi bir açıklama yapmaz. Bir başka ifadeyle Thrasymakhos’un yaptığı şey önceki tarihlerdeki Sofistlerin ortak çıkarsamalarını sunarak soykütüksel açığa çıkarma olarak isimlendirilebilecek bir strateji uygulamaktır. Ancak kesin olmamakla birlikte Anderson’a göre Thrasymakhos’un insanın nasıl bir yaşam sürmesine dair görüşleri vardır fakat açık ve net değildir. Eğer öyle olmasaydı *Politeia* eserinin diğerk dokuz kitabı nasıl bir yaşam sürülmesi gerektiği üzerine olmazdı. Anderson, Thrasymakhos’u daha iyi anlamlandırabilmek ve *Politeia* eserindeki pozisyonunu ortaya koyabilmek adına diğerk sofistlerin felsefelerini ele alıp tartışır. Ancak biz çalışmamızı ele alış şeklimiz gereği makaleyi gereğince irdledik. Anderson’a göre Thrasymakhos’un amacı her zaman için geçerli olan bir adillik tanımını oluşturmak değildir. Aksine

adaletsizliğin daha faydalı olduğunu göstermektedir. Thrasymakhos'a göre sözleşmelere, siyasete girenlere ya da vergilere bakılarak kendisinin haklı olduğu görülebilir (343 d, e). Yani Thrasymakhos'a göre kurallar çiğnenerek çok daha fazla fayda elde edilebilir. Eğer bu fark edilirse yurttaşların gözü açılır ve faydalarının peşine düşerler. Anderson'a göre Thrasymakhos, yasalar aracılığıyla sömürülen toplumları birçok yönden analiz ederek farklı bakış açıları ortaya koyar. Thrasymakhos bahse konu yöntemlerle adillik hakkındaki ön yargıları yıkmayı amaçlar (Anderson, 2016).

Long makalesini, çoğu Platon yorumcusu gibi Thrasymakhos'a sıkça atfedilen üç adillik tanımlamasıyla başlatır. Long'a göre hükümdarlara itaatin adillik olduğu ve yönetilenlerin güçlülerin çıkarına göre davrandıkları tespitini, Thrasymakhos kesinlikle kabul eder. Ancak Long'a göre Thrasymakhos, *Politeia* eserinin hiçbir yerinde hükümdarların çıkarları uğruna yönetimini adillik olarak tanımlamaz. Hatta öyle ki bu durumun aksi bile iddia edilerek böyle davranan yöneticileri haksızlık yapmakla suçlar. Long, Thrasymakhos'un tutarlı olup olmadığı konusuna değinerek yorumcuların büyük çoğunluğunun Thrasymakhos'u, kafası karışık düşünür olarak nitelediğini iddia eder (Long, 2009). Thrasymakhos yer yer kafası karışık ve özellikle tutarsızlıkla suçlanan (Annas, 1983), karışık bir tarza sahip gibi görünen (White, 1980), kararsızlıkla suçlanan (Barney, 2006), farklı adalet tanımları geliştirip tam tutarlılığı yakalayamayan (Cross ve Woosley, 1979) birisi olarak nitelendirilir. Hatta öyle ki bazı yorumcular tarafından tutarsızlıktan kurtarmaya çalışılır (Dorter, 2006). Bazı düşünürlere göre ise Thrasymakhos, yaptığı geçişlerden habersizdir (Weiss, 2007). Ancak Long, bahse konu yorumculardan biraz farklı düşünerek üç ihtimalden bahseder ve son ihtimali özellikle savunur (Long, 2009).

Long'a göre Thrasymakhos'un tutarsızlığındaki birinci ihtimal, Platon'un metni kaleme aldığı anda bu durumu bilinçli olarak tasarladığıdır. Ancak Long, bu olasılığı çürütecek argüman olarak Sokrates'in Thrasymakhos'u ciddiye alarak istismar etmemesini ön plana çıkarır. İkinci ihtimal ise bizzat Platon'un kendisinin bu tutarsızlığı fark edememiş olmasıdır. Ancak Long, bu ihtimalin bahsini hemen kapatır. Long'un özellikle savunduğu son bir ihtimal ise Thrasymakhos'un hiç de tutarsız biri olmadığıdır. Bu temel ihtimallere ek bir olasılık daha ekleyen Long, o ihtimali Thrasymakhos'un tutarsızlığındaki masumiyet olarak sunar. Bu masumiyetin kaynağı Thrasymakhos'un adillik tanımını gelenekselci olarak kullanmasıdır. Long'a göre Thrasymakhos'ta görünen tutarsızlığın çözümü şudur ki; ilk tanımı (P1), adalet, başkasının iyiliğidir teziyle harmanlamaktır.

Long'a göre Thrasymakhos, güçlü hükümdarların çıkarlarını bir diğerrinin çıkarıyla sanal bir şekilde özdeşleştirir. Bu şekilde güçlü olanı her zaman adillik ya da adaletsizlik kavramlarının dışında anar ve sanki başka biriymiş gibi sunar. Peki, Thrasymakhos bunu neden yapar? Long'a göre bu durumun esas nedeni, güçlü ve hükümdar kavramlarını kullanışından kaynaklanmaktadır. Yani güçlü ya da en güçlü ifadesi yerine daha güçlü kavramını kullanması, hep bir başkası içindir. O halde pek çok yorumcunun iddia ettiği gibi Thrasymakhos hükümdarların salt olarak kendi çıkarlarına hizmet etmesini adalet olarak nitelendirmez. Long'a göre Thrasymakhos'un adillüğinden şu algılanmalıdır: Yurttaşlar, yöneticilerinin avantajlarına göre davrandığında, kendi çıkarlarını yöneticilerinkinin önüne geçirerek adil davranmış olurlar ancak yönetici -üstünde başka bir erk olmadığından- kendi çıkarına göre hareket ederse haksızlık etmiş olacaktır. Bu durum bir yönüyle çocukların ebeveynlerine saygı duyması ve onların çıkarlarını düşünmesine benzer. Ancak Long, Thrasymakhos'un büyük bir hata yaparak bu hatasıyla metnin Glaukon'un adillik tanımına doğru geçmesini sağladığını da ifade eder. Sonucu itibariyle Long, Thrasymakhos'un adalet anlayışının savunulamaz olduğunu ifade ederek bu durumun tutarlılık ile ilgisinin olmadığını çıkarır. Öyle ki Long'a göre bahse konu sorunların çözümü daha güçlü ifadesinden elde edilen bir başkası çıkarımıdır (Long, 2009).

Benzer şekilde Maguire, Thrasymakhos'un tutumunun belirlenmesindeki zorluğa değinir. Maguire'e göre Thrasymakhos'un ne yapmaya çalıştığı önem arz etmektedir. Gerçekten de Thrasymakhos'un yapmaya çalıştığı şey nedir? Adaleti mi tanımlamak istiyor? Eğer durum öyleyse hangi tanım Thrasymakhos'un gerçekten yaptığı tanımdır? Belki de esas amacı adaleti tanımlamak değil de çözümlemesini yapmaktır. Yoksa Thrasymakhos aslında adalet diye bir şeyin varlığına inanmıyor mu? Eğer inanıyorsa tutumunu nasıl tespit edeceğiz? Ya da bunların hiçbirisi değil de alaycı tutumuyla, olanlarla ilgili dalga mı geçiyor? İşte Maguire'e göre bütün bu yorumlar ve benzerleri genellikle metnin ve eleştirmenlerin görüşlerinin yakından incelenmemesi nedeniyle yapılmıştır. Bundan ötürü Maguire, bizim de çalışmamızda ele aldığımız Hourani ve Kerferd'i konu edinmeyi önemli görmüştür. Maguire, ortaya atılan bahse konu sorunların, ilk olarak 1947 yılında Kerferd tarafından odak haline getirildiğini ifade eder. Ayrıca bu tarihten yaklaşık 15 yıl sonra Hourani ve Kerferd arasındaki münazaralar ve Cross'un analizleriyle daha belirgin bir hale geldiğini sözlerine ekler. Maguire, Kerferd'in bahse konu sorun hakkındaki ilk makalesinde, Thrasymakhos'un temel duruşunun, adaletin başkasının iyiliği olarak belirginleştiği ve sonuç olarak niyetinin bir doğal hak teorisi önermek olduğunu

ifade eder. Bununla birlikte Hourani ise makalesinde, Thrasymakhos'un pozisyonu hakkında adaletin yasalara itaat olarak tanımlanması gerektiğini, bundan dolayı Thrasymakhos'u bir hukukçu olarak tasvir ettiğini ifade eder. Maguire'e göre görülen farklı yaklaşımların esas nedeni adillik hakkında Thrasymakhos'un üç farklı tespit yapmasındandır (Maguire, 1971).

Maguire'e göre Thrasymakhos'un adillik hakkında yaptığı tespitlerden ilki, adillığın güçlü olanın avantajına oluşudur. İkinci olarak, adaletin, yasalara itaat olarak ifade edilmesi ve son olarak Thrasymakhos'un açıklamalarından adillığın, bir başkasının iyiliği, birinin kendi zararı olduğu tespit edilebilir. Maguire'e göre Kerferd, Thrasymakhos'u tutarsızlık ithamlarına karşı koruyup kolladığını düşünür. Bununla birlikte seçilecek olan yorumların kabulü, okuyucuların *Politeia* eserine bakışlarına bağlıdır. Örnek olarak Guthrie'nin Thrasymakhos için yaptığı hayal kırıklığına uğramış bir ahlakçı tasviri düşünülesidir. Maguire, *Politeia* eserinde Thrasymakhos'un adillik hakkındaki tartışmasının ifade ettiğimiz ilk tanımlamaya göre değerlendirmenin çok zor olduğunu hatta bu tanımlamaya Thrasymakhos'un kendisinin bile inanıp inanmadığının tespitinin zorluğuna dikkat çeker. Thrasymakhos'un bu değerlendirmesi belki politik bir propaganda malzemesidir. Hatta öyle ki Maguire, daha önce ifade ettiğimiz Thrasymakhos'a atfedilen birinci ve ikinci adillik tanımlarının Thrasymakhos'un kendisini temsil ettiğinin olası olmayacağını vurgular. Özellikle ilk adillik tespitinin belki de Platon'un kendisinin bir görüşü olduğunu ve bunun da *Nomoi* eserinde gözlemlenebileceğine işaret eder. Konuyu daha da irdileyen Maguire, Thrasymakhos'a atfedilen son adillik tespiti, Kerferd'in de dile getirdiği gibi, belki de Thrasymakhos'u temsil eder. Ancak bunda bile kesinlik yoktur. Eğer böyle bir tespite varılırsa *Politeia* eserinin tutarlılığı konusunda şüpheler başlar. Ancak hem Hourani'nin hem de Kerferd'in bütün bir doktrinin tutarlılığı konusunda hemfikir olduğunu dile getiren Maguire, sadece ifade ettiğimiz üç adillik tespitinin hangisinde uzlaşılması gerektiğinde değişiklik olduğunu dile getirir. Bu farklılıklardan Keyferd'in yaklaşımını daha olağan bulan Maguire, Hourani'nin tespiti ve yaklaşımını tehlikeli bulur. Maguire'e göre tehlikeli olan görüş, Hourani'nin adalet güçlünün avantajıdır ifadesinin bir tanımlama olamayacağı görüşüdür. Maguire'ye göre adalet yasalara itaattir söylemi bir tanımlama olabileceken Maguire'nin Hourani yorumuna göre bu farklı düşünce dilin kullanımındaki farklılıklardan doğmaktadır (Maguire, 1971).

Maguire, bazı yorumcuların da işaret ettikleri gibi Platon'un hemen hemen hiç bir kelimenin anlamının ne olduğuna yönelik bir soru sormadığını, daha çok hedeflenen şeyin kendisi hakkında sorular sorduğunu iddia eder. Hatta öyle ki bu durumun dilin kullanımını bile saptıracak düzeyde olabileceğini sözlerine ekler. Maguire'e göre ifade ettiğimiz birinci ve ikinci adillik tanımlamaları birbirleriyle uyumludur. Hatta ikinci tanımlama birincinin temeli niteliğindedir. Ancak ortadadır ki yasalara itaat değişmez bir kural olarak, güçlü olanın avantajına olan bir argüman değildir. Tüm bu söylemler ışığında hareket edilmezse muhababımız Thrasymakhos değil Platon'un kendisi dahi olabilir. Maguire'e göre tüm bu bakış açılarına rağmen birinci ve ikinci tanımlamalar her ne kadar birbirleriyle uyumlu olsalar dahi Platon'un daha sonra adillik ile alakalı olarak ortaya koyduğu şeyler bahse konu tanımlamaları işe yaramaz ve geçersiz bir hale getirir. Maguire, Platon'un söylemlerinden adillik devlette yaşayan tebaa ile sınırlı olduğunu hatta ve hatta yönetici ya da yasa koyucunun adillik ve adaletsizlik alanlarının konusu dışında tuttuğunu iddia eder. Çünkü Maguire'nin Platon'un ilk söylemlerinden çıkarsadığı adalet anlayışı ahlaki eylemler üzerine olmayan, siyasal yapı ve kurumlarla ilgili olan bir yönelimdir. Hatta öyle ki kurulmuş iktidarın kanıksanmış rejiminin devamlılığını sağlayacak yasalar ve kurumların yapılarıyla ilintilidir. Anladığımız kadarıyla Maguire'e göre adaletin güçlüünün avantajına olduğu ya da yasalara itaat olarak ortaya atılan sloganları, ahlaksal eylem ile ilgili değil bir siyasal kurumun kurumsal propagandası gibidir. Hatta öyle ki Platon'un belirli bir tarihten sonra yaptığı tartışmalar bununla ilintilidir. Maguire'e göre Platon'un adillik hakkındaki ana söylemleri bazı yorumcuların yaptığı gibi *Politeia* metninin birinci, iki ya da beşinci kitaplarında aranmamalıdır. Platon'un değinmek istediği ana tema adillik adaletsizliğe olan üstünlüğüdür. Çünkü Maguire, Platon'daki adalet figürünün güç odaklarına boyun eğmemek olduğunu çıkarsamıştır. Bu düşünce Maguire'e göre Yunan etik düşüncesinin çabalarıyla *arete* kavramına yani erdeme, adillik ve ölçülülük gibi sessiz erdemleri eklemlmeye yönelik girişimlerdi. Bununla birlikte Maguire'e göre Platon, tartışmayı istediği yöne çekmek için Thrasymakhos'un esas pozisyonundan harekete geçmek zorunda kalmıştır. Eğer Platon adillik güç odaklarının çıkarlarına uygun yasalara uymanın itaatsizlikten daha erdemli olacağını iddia edip mutluluğun orada olduğunu işaret etmiş olsaydı hiç şüphesiz emellerine ulaşamazdı. Bundan dolayıdır ki Maguire'e göre Platon, daha önce ifade edilen adillik başkasının iyiliği ile güçlü olanın avantajı söylemlerini eş anlamlı düzeye getirip sunarak emelleri için bir araç olarak kullanmıştır (Maguire, 1971).

Maguire'e göre *Politeia* eserinde Glaukon'un adillik hakkındaki görüşleri de dahil geleneksel adillik anlayışını yani başka bir ifadeyle adaleti davranış ile sınırlı tutup belirli davranış biçimlerinin çoğunluk tarafından isimlendirilmesi olan anlayışın Platon tarafından öne sürülmesi kendi amaçları uğruna bir zemin temizleme girişimidir. Çünkü Maguire, Thrasymakhos'un metinde etik nihilist olarak tasvir edildiği için Platon, adillığın adaletsizlikten üstün olduğu savıyla, etik nihilizm ile mücadele edemediğinden böyle bir girişime başvurduğunu savunur. Sonuç olarak Maguire Thrasymakhos hakkında çalışmamızda değindiğimiz üç adillik açıklamasından ilk ikisinin belirli olasılıklarla gerçekte olan Thrasymakhos'a atfedilebilir olduğunu çıkarır. İlk iki açıklama birlikte ele alınırsa politik açıdan doğru ve adillığın anlamları açısından olabildiğince tutarlı bir argüman haline gelirler. Üçüncü tanımlama ise ilk ikisiyle tamamen uyumsuzdur. Maguire'e göre bahse konu üçüncü açıklama Platon'un kendi çizdiği yola geçiş için kullanışlı bir enstrüman niteliğindedir (Maguire, 1971).

Daha önce sıkça ifade ettiğimiz Thrasymakhos'un yaptığı adillik çıkarımlarından olan (A), güçlü'nün işine gelen (B), başkasının iyiliği ve (C), yasalara itaat olduğu düşünürlerin hemfikir olduğu konulardır. Ancak hangisinin Thrasymakhos'un gerçek tanımı olduğu tartışmalıdır. Reeve'e göre büyük bir çoğunluk (A)'dan yana iken bazıları (B)'yi destekler. (C)'yi destekleyenler ise oldukça az sayıdadır. Reeve'e göre Thrasymakhos (C)'yi (A) ve (B) ile birlikte savunamaz. Eğer birlikte savunma girişiminde bulunursa ciddi bir tutarsızlık söz konusu olur. Bu sorunun çözümünün bizim de görüşlerine yer verdiğimiz Kerferd'in makalesinde bulunabileceğini ifade eder. Çünkü Kerferd'in söylemlerinden çıkan sonuca göre (C), Thrasymakhos'un tanımı olamaz. Reeve'de benzer şekilde bir çıkarım yapar. Reeve'e göre Thrasymakhos adillik tanımlaması yaparken (A)'yı metin içerisinde beş kez tekrar ederken (B)'yi ise sadece bir kez dile getirir. Thrasymakhos'un takındığı bu tutum adillik çıkarımı için (B)'yi pek de desteklemediğini gösterir. Dolayısıyla (A) tanımı oldukça ön plana çıkmaktadır. Ancak Reeve'e göre (A)'nın (B) ile olan uzlaşımçı ilişkisi makaleyi ele aldığı tarihe kadar henüz açıklığa kavuşturulmamıştır. Reeve, Thrasymakhos'un adillik anlayışını anlamlandırabilmek adına bir benzetmeye başvurur. Reeve, bu benzetmede olabildiğince güçlü ve bencil bir adam hayal etmemizi ve bu kişinin birçok bebeğe bakıcılık yaptığını düşünmemizi ister. Bu bencil ve güçlü adam, bebekler ileride büyüdüklerinde sadece kendisinin yararına hareket edeceklerinden olabildiğince emin olmak ister. Bunu gerçekleştirebilmek adına bir anayasa geliştirir. Bu anayasada ödül ve ceza sistemi vardır.

Koyulan yasalara uyanlar imtiyaz sahibi olurken başkaldıranlar ise adaletsiz olarak nitelendirilir. Bu durum hayatın her alanına sirayet ederek kişilerin nasıl davranması gerektiğinden nasıl düşünmesi gerektiğine kadar geniş bir alanda ele alınır. İşte Thrasymakhos'un adaletten anladığı bu tarz bir sömürüye dayanan bir çıkarımdır. Ancak bu şekilde bir düşüncenin Sokrates'in itirazlarına ve kaygılarına karşılık verip direnebilmesi olabildiğince güçtür (Reeve, 2009).

Reeve'e göre Thrasymakhos'un ilk söylemleri şehirlerde ve insanın kendisinde gördüklerinin bir anlatımından ibarettir. Öyle ki herhangi bir ahlaksal ilkedен destek almaz. Yani ahlaki bakış açısıyla anılamaz. Reeve, Sokrates ve Thrasymakhos arasındaki tartışmanın *Politeia* eserinde merkezi bir rol üstlenmediği şeklinde yapılan yorumlara karşı çıkar. Bu yorum eseri kuru ve gereksiz bir hale getirir. Reeve'e göre Thrasymakhos'un adillik hakkındaki söylemleri ahlaki bir gerçeği yansıtmaktan ziyade var olan gerçeklerin üstünü örtmeye çalışan çıkar gruplarını gözlemledikten sonra elde ettiği sonuca dayanır. Dolayısıyla adillğin bir erdem olup olmadığının kabulü bu gerçekliği değiştirmez. Yani (A) tanımıyla çelişecek bir durum söz konusu değildir. Öyle ki Sokrates Thrasymakhos'un (A) hakkındaki çıkarsamalarını güçlü bulmuş olmalı ki kitabın geri kalanı bahse konu argümanlar üzerine kurulmuştur (Reeve, 2009).

Daha önce yorumladığımız Maguire'in, Hourani ve Kerferd'e değinen makalesinden esinlenerek, Hourani'nin makalesini irdelemeyi kendi yorumlarımız açısından daha uygun bulduk. Hourani, Thrasymakhos'un adalet teorisini yorumlama problemindeki zorlukların iyi bilindiğini ifade eder. Bununla birlikte Thrasymakhos'un adillik hakkındaki iki temel argümana değinir. Bunlardan ilki herkesin üzerinde durduğu adalet gücünün işine gelendir argümanı bir diğeri ise adaletin yasalara itaat olduğunun söylenmesidir. Hourani'a göre Sokrates'in de ifade ettiği gibi bahse konu iddiaların ikisi de tanımlama yapmak için doğru olmaz. Çünkü bu tanımla Sokrates'e göre her zaman için geçerli değildir. Bazı yöneticiler yer yer kendi zararlarına olacak bir takım kararlar alabilirler. Bundan ötürü Sokrates, Thrasymakhos'un çelişkiye düşmekten kurtulabilmesinin tek yolu olarak bahse konu iki iddiadan birini tanım olarak kabul etmesi gerektiğini çıkarsar. Tüm bu tespitlerden dolayıdır ki Hourani, Thrasymakhos'un tutarlı olması gerektiğini varsayarak bu iki iddiadan birini savunduğunu kabul eder. O halde Hourani'a göre yapılması gereken şey Thrasymakhos'un hangi iddiayı kastettiğini bulabilmek için metnin irdelenmesidir. Eğer metinler dikkatlice irdelenirse iki iddia arasındaki ilişki görülebilecektir. Hourani'nin Thrasymakhos hakkında zihninde şekillenen

algıya göre, Thrasyamakhos'un adilliğin tanımını genellikle kudretlinin işine gelen şeklinde kabul etmesi olarak gösterilebilir. Çünkü Sokrates bahse konu tanımlamalardaki çelişkileri ortaya koyduğunda Thrasyamakhos'un seçimi belirgin hale gelmiştir. Ancak bunun yanında Hourani'a göre bazı yorumcuların iddia ettiği gibi Thrasyamakhos'un adillik hakkındaki ikinci tanımı kabul ettiğini gösteren bazı deliller de metinlerde bulunabilir. Hourani'a göre kabul edilebilir olan bu tespitin metnin esas amacına uygun olup olmadığı, *Politeia* eserinin olabildiğince detaylı irdelenmesiyle ortaya çıkabilir. Hourani, bu amaçlar doğrultusunda kaleme aldığı makalesinin Kerferd'in makalesine cevap verme niteliği taşıdığını ifade eder (Hourani, 1962).

Hourani makalesinde, Thrasyamakhos aracılığıyla sunulan güçlü olanın çıkarına ifadesinin adillik için bir tanımlama değil psikoloji ve siyasetin kabul edilmiş gerçekleriyle bir arada sunulmuş, temeli itibariyle gelenekselci bir ifade türüne dayanan bir genelleme olduğunu çıkarır. Hourani'a göre Thrasyamakhos'un adillik hakkında iddia ettiği güçlü olanın çıkarına olan şey ilk bakışta bir tanımlama gibi gözükabilir. Ancak Thrasyamakhos'un bu sonuca nasıl vardığına ilişkin ifadeleri incelendiğinde farklı bir görüş belirir. Thrasyamakhos'un ifadeleri esasında üç öncül ve bir sonuç ile karşımıza çıkar. Bu öncüllerden ilki, her şehrin efendisinin hükümet olduğu ikincisi, her hükümetin kendi faydasına yönelik yasalar çıkarmaya eğimli olduğu yaklaşımı son olarak, bu yasalara uymayan tebaayı zalimlikle suçlayarak kanunlara uymaya yönlendiriyor olmasıdır. Thrasyamakhos tarafından bahse konu üç öncülden çıkarılan sonuç ise şudur ki: adalet her şehirde aynıdır, nerede bir hükümet var ise güç odur. O halde adalet güçlü olanın işine gelen ne ise odur. Hourani, *Politeia* metninden çıkardığı bu öncülleri incelerken düşünülmesi bir çıkarım yapar. Ona göre hem Platon diyaloglarında hem de herhangi bir tanım sisteminde böyle bir tanımlama yapılamaz. Burada yapılan şey hükümetin ve de hukukun neredeyse ampirik değerlendirmesine değin uzanan bir atılımdır. Bundan dolayıdır ki Thrasyamakhos'un yaptığı bir tanımlama değil sentetik bir önerme olarak kabul edilebilir. Thrasyamakhos sanki bir tanımlama yapıyormuş gibi gözükerek tezini daha dikkat çekici bir hale getirmeyi amaçlar (Hourani, 1962).

Anladığımız kadarıyla Hourani'ye göre Thrasyamakhos'un yaptığı sentetik önermelerdeki esas amacı, Sokrates'in verdiği cevaplardan çıkarımlamak mümkündür. Yani Sokrates'in, Thrasyamakhos'un verdiği cevapları sorgulayarak vardığı sonuçlar, Thrasyamakhos'un amacını ortaya koyan bir argüman olarak kabul edilebilir. Hourani, Thrasyamakhos'un bir yöneticinin yöneticiliğe geldiği için yanılmaz olduğu ve kendi

çıkartı için en iyisini bildiğini ve emrettiği (340 e, 341 a) şeklindeki cümlelerinde önem verilmesi gereken yere dikkat çeker. Bu önemli nokta şudur ki güçlünün çıkarına ifadelerinin geçtiği bütün bir pasajda, Thrasyrnakhos’un hiçbir zaman kanunların ve hükümetlerin emirlerini, çizilen yasal sınırlar dışına çıkacak biçimde tasvir etmemesidir. Hourani’a göre bu durumların aksini iddia etmek, yani haksız bir itaati kabullenmek, Thrasyrnakhos gibi birinin ruhuna uygun değildir. Hourani’a göre Kerferd’in özellikle işaret ettiğı adillığın bir başkasının iyiliğı nitelendirmesi, Thrasyrnakhos’un başlangıçtaki pozisyonunun değıştiğini göstermez. Bununla birlikte Hourani’a göre *Politeia* eserinde Thrasyrnakhos’un adillik hakkında güçlünün işine gelendir argümanına katılmadığını dile getiren (347 d, e) Sokrates, bahse konu tartışmayı tamamen kapatmıştır. Hatta öyle ki *Politeia* eseri bu noktadan sonra adillığı ampirik düzlemde ele almayı resmi bir hale getirir. Bu bağlamlardan hareketle Hourani, adillığın güçlü olanın çıkarına olduğu söyleminin bir tanımlama olamayacağına inandığını söyler. Dolayısıyla *Politeia* metninin geri kalanı adaleti tanımlamaktan öte -ki Hourani’a göre adillığın tanımı askıda bırakılmıştır- birbirleriyle yakından ilişkili öncüllerin değerlendirilmesi olarak görülebilir (Hourani, 1962).

Yukarıdaki ifadeleriyle (343 d, e) günümüzün de özetini yapan Thrasyrnakhos, karşısındakileri dumura uğrattır. Öyle ki tiranlık hakkında söyledikleri günümüz devlet oluşumlarının adeta cisimleşmiş halidir. Tiranlık:

“... adaletsizliğin, haksızlığın belki de en uç noktası. Tiran dediğimiz kişi, başkasının malına hıyleyle, zorbalıkla el koyar; kişilerinmiş, devletinmiş, tapınaklarınmış değilmiş, umrunda olmaz; öyle azar azar değil, hepsine birden el koyar. Halbuki bu suçları başka birisi işlese anında cezalandırılır ve toplumdan büyük tepki alır. Bu tür suçları işleyen kişilere, suçlarının türüne göre, tapınak soyucu kâfir, servet düşmanı, dolandırıcı, hırsız gibi damgalar vurulur. Gel gör ki, bu suçları işleyen adam, suç işlediğı kimseler üzerinde (bir yönetici olarak) egemenlik kurduysa, bırak ona bu damgaların yapıştırılmasını, yalnızca kendi yurttaşları değil, bu durumdan haberdar olan herkes, onun ne kadar mutlu, talihli ve kutlu bir insan olduğunu düşünür. Çünkü (genelde) haksızlığı kınayan kişi, haksızlık etmekten korktuğı için değil, kendisi de (bir gün) haksızlığın kurbanı olmaktan korktuğı için yapar bunu. Sözüün kıtası, Sokrates, yeterince ileri gitmiş bir haksızlık her zaman adaletten, doğruluktan daha fazla serbestliğe, güce ve hâkimiyete sahiptir. Yine, ta en başta söylediğim gibi, adalet, dürüstlük, güçlünün çıkarınadır; adaletsiz davranış ise böyle birinin kendine yarar ve çıkar sağlayan şeydir” (344 a, b ve c).

O halde bu ifadelere göre “bir failin kendinden daha zayıf veya kendine denk bir faile yönelik adil” (Orhan, 2016) olmasından bahsedilemez. Sokrates bu ifadelere cevaben belki de ilk kez değışmez ve içten gelen salt gerçeklik durumuna değinerek, adaletin işte bu salt gerçeklik olduğunu ima etmiştir:

“... bence insan istediğini yapmakta tamamen serbest olsa ve hiç kimse tarafından kontrol edilmese bile haksızlık ettiğinde adil olduğunda elde edeceğinden daha fazla kazançlı olamaz. Bir insanın, ister zorbalıkla ister hileye başvurarak haksızlık yapmaya gücü yetse de bunu yaptığında kendisine daha fazla çıkar sağlayamaz” (345 a, b).

Ancak Thrasymakhos’a göre durum tam tersidir. Yaptırımın olmadığı “veya yeterince caydırıcı olmadığı veya olsa bile tutarlı bir şekilde uygulan(a)madığı durumlarda insanların o ana kadar gizil olan haksızlık yapma eğilimleri açığa çıkar” (Orhan, 2016). Burada insanların gerçek yüzleri belirir. Sokrates ise bunun böyle olmadığını savunur. Belki de Sokrates başından beri adillığın ne olduğunu biliyor da bilgelere özgü bir tavırla durumu peyderpey mi açıklıyor sorusu geliyor akla!

Baştürk’ün, Strauss’un Platon okumasını değerlendirdiği makalesinde “tiranlık, politik yaşam ile yaşıt bir tehlikedir” (Strauss, 1991) sözüne özellikle dikkat çeker. Çünkü Baştürk, bu bahisten çıkarsamayla tiranlığın modern dünyada halen daha büyük bir tehlike olduğunu ifade eder. Baştürk, Platon’un *Politeia* eserinde hükümetin yönetime talip olmayanlara bırakılması gerektiğine değinerek yönetime talip olmayan birinin bu durumdan avantaj sağlamayacağını buna paralel olarak yönetime sırf kendisi için değil de bir başkası uğruna gelebileceğini ifade eder. İşte bir filozof ile yığınlar arasında ki fark budur. Baştürk, makalesinin konusu gereği Platon’un tiranı ele alış şekline özellikle değinir. Platon’un “en mükemmel olanın bile tirana evrilebileceği” tespiti (343e, 344c) Baştürk için önemlidir. Baştürk’ün bu tespiti önem vermesinin nedeni Platon’un bir hırsız ile onu yakalayan bekçinin aynı bilgiye sahip olduğunu (334a) söylemesinden kaynaklanmaktadır. Baştürk’e göre bilginin kendisine sahip olmanın bir önem arz etmediğini, bahse konu bilginin hangi amaç uğruna iyi mi kötü mü kullanılacağı önemlidir (Baştürk, 2020).

Thrasymakhos’un söylemlerini tiranlık açısından değerlendiren yorumculardan biri de Barney’dir. Barney’e göre adalet güçlünün işine gelendir sloganı Thrasymakhos’un tek sloganı değildir. Yani bahse konu slogan başka argümanlar ile değiştirilebilir niteliktedir. Değiştirilebilecek argüman ise şudur: Adalet başka birinin avantajına olandır (343 c). Yorumcular arasında bahse konu sloganların uzlaştırılması bir tartışmanın konusudur (Chappell, 1993). Barney’e göre ise adalet güçlünün işine gelendir sloganının kesin bir tanımlama olarak alınması sorunludur. Bu tanıma göre zalim bir tiranın kendisinin faydasına olan bir davranışta bulunması adillik olarak nitelenmelidir. Oysaki Thrasymakhos tiranı tam bir adaletsizlik ile betimler. Bu davranışından dolayı da tiranı över. Thrasymakhos’un tiran övgüsü bir çelişki gibi görünür. Barney için bu çelişkinin

özmlenmesi kolaydır. Thrasymakhos'un yaklaşımlının yüzeysel, dönemin popülist fikirlerinin bir yansıması ve görünenin ardına düşen, varsayımlarla açıklama yapan bir anlayışa sahip olan kişileri anlatan birisi olarak yorumlanması gerekir. Öyle ki bu anlayış zaten hesiodik anlayıştır. Thrasymakhos bu gelenekselci anlayışı adillik açısından alaycı bir şekilde ele alarak toplumu felsefi olarak değil sosyolojik açıdan değerlendirir. Bundan dolaydır ki Thrasymakhos konuşmaya felsefi bir analiz ile değil sosyal bilimci bir havayla başlayarak toplumun klişelerini yüzeysel bir şekilde, sosyolojik olarak, altında yatan argümanları irdeler. Bahse konu irdeleme tarafsızlık ile yapılacak bir şey değildir. Onun içindir ki Thrasymakhos bazı varsayımlar ile hareket eder. Kendi varsayımlarını kabul edenleri de gerçekleri gören zeki insanlar olarak betimler. Bununla birlikte Barney, Sokrates'in esasında kendi ideali olan rasyonel hükümdar ideali ilk kez *Politeia* eseriyle birlikte, Sokratik olarak değil Thrasymakhos'un kendi rasyonalitesi ile sunulmasının dikkate değer olduğunu ifade eder. Bu durum tartişmanın başlangıcının ortak bir paydada olmasını doğurmuştur. Barney'e göre adalet tartişmasının altında yatan esas neden rasyonel bir yönelimle, iyinin ne olduğuna odaklanan, farklı bakışların birer yansımasıdır. Özellikle adillik hakkında yapılan tartişmalar Thrasymakhos özelinde değil Glaukon ve Adeimantos karakterlerinin sundukları argümanlar etrafında da değerlendirilmelidir. *Politeia* eserinde adillik tartişmasında sadece Thrasymakhos'u temel almak eserin bütünlüğü açısından yanlış olacaktır (Barney, 2011). Bizde çalışmamızı bu ayrıntıya dikkat çekerek ele aldık.

Sokrates'e göre sanatçı (usta) yaptığı işten kendisine yarar sağlamaz. cret alınmasının nedeni ise para kazanmanın da bir sanat olması ve bunun sanatçıya yaptığı işte eşlik etmesidir (346 d). Yöneticiliği de bir sanat olarak gören Sokrates, yöneticiliğin güçsüz olanların faydası için gönüllü olarak yapılabileceğini aksi takdirde kimsenin bu işe girişmeyeceğini ifade ederek bu görevi yapmak isteyeneye "cret ya da şeref", istemeyene de "cret olarak ceza" (346 e ve 347 a) verilmesi gerektiğini ifade eder. Diyaloğın devamında Glaukon Sokrates'e bir çıkış yaparak ceza ile neyi kastettiğini sorar (347 a). Maguire, Glaukon'un bu müdahalesini beceriksiz bularak aslında bu hamlenin ideal devlet bahsine geçişte bir rol üstlendiğini ifade eder. Maguire'in iddia ettiği adaletin ahlaksal değil kamusal olarak ele alındığı tespitinin burada sekteye uğratılabileceğini de sözlerine ekler. Çünkü Maguire'e göre Platon, bu bölümde adilliği kamusal olandan çekip kendi istediği doğrultuda ahlaksal olana yönlendirmiştir. Bu hamlenin doğuracağı sonuç ise şudur ki Thrasymakhos'un politik sloganı ve bakış açısı dumura uğramıştır. Çünkü artık adillik salt

politika argümanı olmaktan çıkıp ahlaksal olanla da anılır hale gelmiştir. Yani Thrasymakhos'un adalet güçlünün avantajına olandır anlayışı ahlaki kurallar sistemini barındırmaz (Maguire, 1971).

Bizce Sokrates bu ifadelerle aslında en erdemli insanın yönetiminden bahsederek gerçek erdeme sahip bir yöneticinin yaptığı işten para talep edecek kadar küçülmediğini ve kendisinin “kiralık adam” ve bulunduğu makamı kullanıp kendisine çıkar sağlayarak hırsız olarak tanınmak istemediğini, hırslarından arındıkları için yönetime gelmeye pek istekli değildirler. Bu erdemli yönetici ancak bir zorunluluk olarak yönetime gelir. Yani bu durum o kişi için bir cezadır. Bu konu hakkında Sokrates şu ifadeleri kullanır:

“Zaten bu yüzdendir ki; zorlayıcı bir durum olmadan, yönetimi elde etme hevesi içinde olanlara iyi gözle bakılmaz. Ama bir insan için en büyük ceza, yönetici olmayı reddettiği zaman, kendisinden daha kötü birinin yönetimine tabi olmaktır. İşte soylu insanlar da bunun yarattığı korkuyla yönetici olmayı kabul ederler. Yani istedikleri için değil, buna zorlandıkları için yaparlar bunu. Bir yarar, bir çıkar sağlamak için değil” (347 c).

Anlaşılan o ki Sokrates bu durumu ancak “iyiler devletinin” mevcut olabilirliği temeline bağlı kalmış ve eğer böyle bir devlet olmuş olsaydı “bu iyiler devletinde, gerçek yöneticinin kendi çıkarlarını değil, kendisine tabi olanların çıkarlarını gözetmek üzere dünyaya geldiği anlaşıldı” (347 d) diyerek Thrasymakhos'un bahsettiği konuların “iyilerin yönetiminde değil” köhnemiş düzenlerde olacağını ima etmiştir. Sokrates bu ifadeyle iyiler devleti bulunamaz ise ne yapılmalıdır? Gerçek yöneticinin köhnemiş düzenlerdeki ehemmiyeti nedir ve tavrı ne olmalıdır? gibi sorulara kapı aralar. Çalışmamızı da bu doğrultuya göre şekillendirdik. Orhan'a göre *Politeia*'da:

“karşımıza çıkan değişmez idealar, Sokrates'in savunduğu paradigmatik (ideal model) adalet anlayışını gerektirir. Ancak 'mahsus' dünyanın ötesinde değişmez bir gerçekliğe karşı şüphe duyulması; veya inanıldığı zannedilse bile aslında umursanmaması; veya bu gerçekliğin farklı bir şekilde tasavvur edilmesi durumunda gerek bireyler arası ilişkilerde gerek siyasette... İnsanların nasıl davranmaları gerektiğine değil de nasıl davrandıklarına bakmak zorunluluğuyla yüzleşiriz ki bu durumda hoşumuza gitmese de Thrasymakhos'un argümanları daha cazip olacaktır” (Orhan, 2016).

Ancak diyalogun gidişatı gereği Sokrates “iyilerin yönetimi” söylemini şimdilik bekletmeye alarak adalet güçlünün işine gelen midir? tartışmasına geri dönmüştür (347 e). Glaukon'un Sokrates'e tavsiyesi üzerine Thrasymakhos'un fikirlerini sayıp dökmesi gibi bir eyleme girişerek Thrasymakhos'u ikna yoluna gitmek istemişlerdir (348 a). Bunun üzerine Sokrates:

“söze karşı söz getirip adil bir hayatın yararlarını sıralarsak, bunun üzerine zaten o da kendisine göre haksızlığın yararlarını sayıp dökmeye başlayacaktır. Böylelikle de iki tarafın da ileri sürdüğü yararları

ölçüp karşılaştırma fırsatımız olacaktır; ancak, bu durumda karar vermek için sayısız hakeme başvurmak gerekecek. Oysa öyle yapmaz da biraz önceki gibi, bir anlaşmaya varana kadar konuyu tartışırsak, hakem de avukat da kendimiz oluruz” (348 a, b)

ifadelerini kullanarak tartışmanın şeklini ve usulünü belirleyerek yola devam eder. Sokrates Thrasymakhos’un fikirlerini özetleyerek şu açıklamalarda bulunur: Ne söylemek “istediğini anlamadım sanma Thrasymakhos, ama hâlâ adaletsizliği beceri, erdem ve bilgelikğin tarafına, adaleti de bunların tam karşısına koymana şaştım” (348 e). Öyle görünüyor ki Thrasymakhos’a göre “adaletsizlik bir euboulia’dır (iyi-düşünüp taşınma)” (Basut, 2016). Thrasymakhos bu açıklamayı reddetmeyerek kabul eder. Bunun üzerine Sokrates bu konuyu çok ciddi ve açıklanması zor bir durum olarak betimleyerek Thrasymakhos’a:

“... sana verecek cevap bulmak zor olacak. Hani, haksızlık etmeyi bir yandan kazanç sağlayıcı sayarken bir yandan da onun kötü ve ahlaksızca bir iş olduğunu savunsaydın, bu konuda daha önce kabul edilmiş ilkelere başvurarak sana bir cevap vermek mümkün olurdu. Fakat görüyorum ki onu beceri, yetenek ve bilgelik ile bir arada anmaya tereddüt etmediğine göre güzel ve güçlü bir şey olduğunu söyleyeceksin; yani bizim daha önce adil olana atfettiğimiz bütün olumlu değerleri ona da atfedeceksin” (348 e ve 349 a)

ifadelerini kullanır. Bunun üzerine Thrasymakhos hiç çekinmeden ve kendinden emin bir şekilde “duygularıma tercüman oldun” (349 a) diyerek Sokrates’i onaylar. Sokrates diyalogun devamında adil bir kişinin yine başka adil biri karşısında fayda sağlamayı isteyip istemeyeceğini sorar (349 b). Thrasymakhos adil birinin böyle bir şeye yeltenmeyeceğini ifade ederek böyle bir şey yaparsa “saf yürekli biri” olmaktan çıkacağını ifade eder. Sokrates’in adil bir insanın haksızlık yapan biri karşısında “daha önde olmayı kanıksar mı?” sorusu üzerine Thrasymakhos; “böyle bir şeyi doğru bulurdu, ondan daha önde olmayı arzu ederdi, ama bunu yapamazdı!” (349 b) ifadesini kullanır. Ardından Sokrates; “Yapardı, yapmazdı, bunu sormuyorum...” (349 b) şeklinde bir ifadeyle diyalogu devam ettirir.

Anlaşılan o ki Sokrates tartışılan bu konunun hayata geçip geçmemesi ya da böyle bir şeyin uygulanabilir olup olmadığı konusunu irdeler. Daha önce bahsettiğimiz iyilerin yönetimi de inceden inceye bu konuyla bağlantılıdır. İyilerin yönetimi pratikte yok ise bu onun olmadığı ya da olmayacağı anlamını taşımaz. Bu durum tezimizin sorularından olan ideal devlet gerçekleştirilebilir mi? sorusuna inceden bir cevap niteliğindedir. Sokrates adil ve adil olmayan şey konusunda Thrasymakhos’un ifadelerinden hareketle; “adil kimse, kendisi gibi olanların karşısında değil de sadece adil olmayanların karşısında, onlardan üstün, avantajlı olmayı isterken, adil olmayan kimse için her ikisi de aynıdır”

(349 c) tespitinde bulunur. Burada ilk kez adil olan ile olmayan şeyler arasında bir karşılaştırma yapılarak adillik konusunun duvarları yavaş yavaş örülmeye başlanmıştır. Thrasyamakhos'un söylemlerini özetleyen Sokrates; “demek ki adil olmayan, akli başında ve iyi adama benzer de ötekisi, hiçbirine benzemez (349 d) tespitini Thrasyamakhos’a onaylattıktan sonra herkes kime benziyorsa onun gibi olacağı yargısıyla, bir genel kabul edişe doğru Thrasyamakhos’u götürür ve bunu kabul ettirir. Akabinde şu örnek ile genel kabulleri yıkar ve başlangıçta mantıklı gibi gözüken argümanları bir başka mantıklı argümanla çürütür: “Peki, benim eşsiz dostum, sence bir müzisyene enstrümanını akort ederken, onun tellerini germede veya gevşetmede bir başka müzisyenin önüne geçmek, ondan daha üstün bir konumda olmak ister mi?” (349 e).

Öyle görünüyor ki Sokrates bu örnek ile işinin ehli mahir bir ustanın, varacağı en son nokta zaten adillğin, mahirliğin, hakkaniyetin veya erdemin en son noktası olduğunu göstermek istemiştir. Yani o ustalığın kendisidir. Yöneticiliği daha önce bir meslek ve ustalık olarak tanımlayan Sokrates için hakiki yönetici ya da alanında mahir bir sanatçı olan yönetici, zaten esas adil olana ya da esas bilgelige ya da doğruluğa ulaşmış demektir. Bahsedilen o noktaya ulaşanlar da birbirlerinin önüne geçmek, daha iyisini yapmak gibi bir duruma girişmezler ve kendinden emindirler. Ancak bilgisiz ve liyakatsiz bireyler alanında mahir birinin önüne geçmek ister (350 a). Yani başka bir ifadeyle “mousikos olan kişinin durduğu yerin ötesinde ya da berisinde durmaktaki ısrarından ötürü aptal ve anepistemon’dur (bilgisiz)” (Basut, 2016). Dolayısıyla bilgisiz ve liyakatsiz bir müzisyen çırağı, işinde mahir olan müzisyeni geçmek için tellerini gereğinden fazla sıkarak ise o telleri koparır. Çünkü mahir müzisyen telleri en ideal gerginliğe getirmiştir. Aynı şekilde işinde mahir liyakat sahibi gerçek yönetici de aynen o usta gibi yapması gerekenin en iyisini yapacaktır. Adaletin gerçeğini, bilgelğin en doruğunu, hakkaniyetin esas ölçüsünü kendi içinde barındırır. Verilen müzisyen örneğinden şu yargıyı da çıkarabiliriz: Gerçek müzisyen müzisyenlik görevini icra etmese de müzisyendir. Pratiğe dökerek bunu diğer insanlar gösterse o özelliğini sergiler. Ancak maharetini anlamayan yığınlar karşısında o özelliğini gösterse, kendine yarardan çok zarar getirir. Belki de iyilerin yönetiminin olmamış olması o mahir ustaların kendilerini yığınlardan saklamış olmasındandır. Ustaların birbirine benzediğini diğerlerinden ayrıldığını (350 c) ifade eden Sokrates, “o zaman adil kişi, becerikli, kavrayışlı oluyor, haksız kişi ise, beceriksiz, kavrayışsız olmuyor mu?” (350 c) ifadeleriyle Thrasyamakhos’a bu durumu zorla da olsa kabul ettirir.

Hatta öyle ki Thrasyakhos'un yüzü bu durum karşısında kıpkırmızı olmuştur (350 d).

Orhan'a göre Thrasyakhos'un:

“burada ortaya koyduğu görüşler ilk bakışta zayıf ve tutarsız görülebilir; ve Sokrates'in sorgulaması karşısında tutunamamış olabilir ama Sokrates'in adil olmanın içkin değerine ve haksızlığa kıyasla adaletin üstünlüğüne dair tezleri de belli varsayımlara (sanat ve siyaset benzerliği gibi) dayanır ki bu varsayımların geçerliliği de tartışmaya açıktır” (Orhan, 2016).

Kosman'a göre Sokrates'in bahse konu açıklamalarından herhangi bir sistemin sağlıklı bir şekilde devamlılığını sağlayabilecek her şeyin, devlet açısından erdem olarak nitelendirilebileceği çıkarımlanabilir. Bu tespit ortak bir amaca haiz bütün organizasyonlar için geçerli olabilir. Kosman, bir hırsızlık çetesini örnek vererek Platon'daki erdemliliği hırsızlık örneğiyle açıklamaya çalışır. Öyle ki iyi bir şekilde organize olmuş profesyonel bir hırsızlık çetesi amacına ulaşmak için her şeyin en iyisini yapmaya çalışır. Seçilecek olan araç sürücüsünden yapılacak olan planlamaya, her şeyin en ince ayrıntısına kadar düşünülmüş bu hırsızlık organizasyonun faydasına olan her şey, erdemlilik olarak nitelenebilir. İşte Kosman'a göre Platon'un devletindeki erdem de böyle algılanmalıdır. Benzer şekilde Kosman'a göre işlerin profesyonellere verilmesi de Platon'da bir erdem olarak görülmesi gereken adillik ile uyumaktadır (Kosman, 2007).

Tartışmaya devam eden Sokrates adaletsizliğin, bilgisizlik neticesinde ortaya çıktığını ifade eder (351 a). Bundan dolayıdır ki Sokrates, adil olmayan çıkar gruplarının çıkarları çatıştıklarında başarısızlık yaşayacaklarını dolayısıyla Thrasyakhos'un öne sürdüğü adalet gücünün işine gelendir yargısına getirdiği önermelere, karşı bir önerme getirir. Diyaloğu bu amaçlarla devam ettiren Sokrates, “adaletsizlik insanlar arasında ayrım, kin ve kavga yaratır; tersi ise insanlar arasında birlik ve dostluk yaratır” (351 d) ifadeleri kullanır. Ancak Thrasyakhos, hala ikna olamamıştır (351 d). Çünkü haksız gruplar arasındaki çıkar kavgasından galip çıkacak olan yine adaletsiz ve güçlü olandır. Orhan'a göre Thrasyakhos'un diyaloglardaki tavırları cüretkârdır. Hatta öyle ki “insanların ekseriyeti Thrasyakhos kadar açıksözlü ve cüretkâr olmasa da kritik anlarda sergiledikleri söz ve eylemlerle onun anlayışını benimsediklerini gösterirler” (Orhan, 2016). Yani çıkarları çatıştığında gerçek kimlikleri ortaya çıkar. Kahn'a göre Thrasyakhos'un ya da bazı diğer karakterlerin bahse konu tavırları *Politeia* metni için bir zemin oluşturma hareketidir. Örnek olarak Polemarkhos'un adilliği her birine hakkını vermek olarak nitelendirmesi Sokrates'in daha sonra yapacağı her bir parçanın kendi işini yapması tespitinin bir zeminini oluşturur. Benzer şekilde Thrasyakhos ile girişilen tartışma aslında filozof kral için bir zemin niteliğindedir. Thrasyakhos'un yönetici

anlayışı yanlış yapmayan yöneticilerdir. Bahse konu yöneticiler hem fikir hem de bilgi sahibi olmalıdırlar. Kahn'a göre Sokrates'in Thrasymakhos'un pozisyonunu vurgulamasının nedeni karakterize etme çabası değil filozof kralla ifade edilecek idealize olmuş durumu tanıtmak içindir (Kahn, 1993).

Sokrates diyalog devam ederken adil olmayan bir yapının bireyler ve toplumlar arasında nifak ve ayrımcılığa yol açacağını, birlikte hareket edebilmenin önüne set olacağını ifade eder. Aynı zamanda adaletin yokluğu “insanın kendisiyle uyumuna zarar vererek onu iş göremez hale getirir, sonra da onu kendisine ve doğruya düşman hale getirir” (352 a). Thrasymakhos da bu tespitleri yanlışlamaz. Sokrates haksız işler yapanların beraberce iş tutarak büyük haksızlıklara sebep oldukları düşüncesini yanlış bulur. Çünkü büyük haksızlığa sebep olacak birileri birlikte hareket edebilme yetisinden yoksundur. Anlaşılan o ki Sokrates, adaletin ya da haksızlık, doğru ya da yanlışın insanın içinden gelen ve kendisinde olan bir ölçü gibi ifade eder. Çünkü “tamamen sapmış insanlar, zaten bir iş yapma yeteneğinden büsbütün yoksundurlar” (352 c). Bunun akabinde Sokrates, daha önce Thrasymakhos'un adaletsiz insanın diğerlerine nazaran daha refah içinde yaşayacağı argümanının tam tersini iddia ederek bunun öyle olmadığını hatta vereceği cevapla birlikte “insanın yaşama kuralının ne olması gerektiği sorusunun üzerindeki sis perdesini de” (352 d) yok edeceğini ifade eder.

Sokrates'in bu kendinden eminliği bize adaletin ne olduğunu bildiğini ve açıklamaya cüret edeceği duygusunu tekrar uyandırıyor. Bununla birlikte Sokrates, *Politeia* eserinin birinci kitabında daha önce hiç kullanmadığı “özel görev” bahsinde bulunur. Eğer “bir iş sadece birisi tarafından ya da en iyi o kişi tarafından yerine getiriliyorsa, bu işe o kişinin görevidir demez miyiz?” (352 e) şeklindeki açıklamasıyla adaletli, hakkaniyetli birinin “üzerine düşeni yapması” gerekliliğini ifade eder. Aynı zamanda göz ve kulak organlarının işlevi gibi “özel görevin yalnızca veya en iyi şekilde, o işin yapılmasına imkân veren şeyin içinde yattığını” (353 a) çıkarımında bulunur. Bunun sonucunda her şeyin yerli yerinde olması, bireylerin ya da toplumların birbirlerinin işlerine karışmaması (çünkü göz ve kulak birbirleri yerine iş görmezler), her bireyin kendine has özelliklerinin olduğu -soylu yalan ve mitoslar benzetmesine işari bir gönderme yapılmıştır- ifade eder. Anlaşılan o ki Platon parçadan bütüne bir yöntem ile oluşturmak istediği adalet tanımının, adil devletin ya da filozof kralın parça parça duvarlarını örüyor görünmektedir.

Özel görev benzetmelerini kabul eden (353 a) Thrasymakhos hakkında Sokrates, “ne demek istediğini anladım, dedi ve söylediklerime katıldığını söyledi” (353 b)

ifadelerini kullanır. Buradan çıkaracağımız yargı şudur ki; eğer Thrasyakhos bu benzetmeleri kabul etmiş ise Sokrates'in oluşturacağı adalet tanımını istemese de kabul etmiş olacaktır. Çünkü özel görevin kabulü ile adaletin ne olduğu ve adaletin tesisinin öyle herkese değil, özel birine yani bu iş için var olmuş olan has birine ait olması gerektiğini (göz ve kulak benzetmesi) kabul etmiş olacaktır. Çünkü Sokrates diyalogun devamında birden bire konuyu ruh'a getirir. Özel görev tasavvuru ile ruh arasında bağlantı kurduğu çok açıktır. Ruhun da "başka hiçbir şeyin yerine getiremeyeceği, sadece onunla gerçekleştirebileceği kendine özgü bir görevi yok mudur?" (353 d) ifadelerinden özel görevli ruh tespitini çıkarabiliriz. Çünkü akabinde ruhun kendi kendine has yetilerinin olduğunu ve ruhlar arasında iyi ve kötü ayrımları yaparak, ruhların yapacağı görevlerin buna göre şekilleneceğini aynı zamanda "kötü bir ruh, kötü bir yönetici ve bakıcı, iyi bir ruh da iyi bir yönetici olur... adillğin, (hakseverliğin, dürüstlüğün) ruhun becerisi ve yeteneğini oluştururken tersinin, onun yetenekten yoksunluğunun belirtisi, onun zafiyeti" (353 e) olduğunu ifade ettikten sonra "o halde, adil, haksever bir ruhun yapıp ettikleri iyidir; haksızlıktan yana olansa kötü yaşar" (353 e) tespitini yapar. Ancak Thrasyakhos bu tespitler ile tatmin olmadığını belirtecek ifadeler kullanır (354 a). Barney bizce de üzerinde durulması gereken bir yorum yaparak Platon'un ruha dair betimlemelerini bir yönüyle Thrasyakhos'un analizi olduğunu çıkarsar. Ayrıca Platon, Thrasyakhos'u her ne kadar olabildiğince kurnaz olarak betimlese de bahse konu rasyonel akıl yürütmelerin belirlenen başka bir amaç uğruna yapıldığını iddia eder (Barney, 2011).

Thrasyakhos'un adillik anlayışını değerlendiren yorumculardan biri de Harlap'tır. Ona göre *Politeia* eseri birinci kitabı Thrasyakhos bilmececi üzerinedir. Harlap'a göre Thrasyakhos'taki yorumlama sorunlarının nedeni adillik hakkında farklı tespitler yapmasıdır. Bununla birlikte Thrasyakhos'un adillğin tanımı ile ilgilenmediği diğer birçok yorumcu tarafından kabul edilmiştir. Harlap'a göre Thrasyakhos, adaleti natüralist bir yaklaşımla değil özü itibarıyla ele alır. Hatta öyle ki Thrasyakhos ve Sokrates'in tartışması adillğin anlamının ne olduğu üzerine değildir. Çünkü her ikisi de adillğin anlamı hakkında hemfikirdir. Ayrıştıkları ve anlaşılmadıkları nokta adaletin özüdür. Ancak yine de Harlap, Thrasyakhos'un özcülüğünün belirsizliğinden yakını. Sonuç olarak Harlap, Thrasyakhos'un adillik hakkında başkasının iyiliği şeklindeki çıkarımını gelenekselci bir siyasi yorum olarak değerlendirir. Çünkü dönemsel olarak geleneğe göre hükümet adaletsizdir. Bu durum Thrasyakhos tarafından siyasal işleyişin gerçekliği

olarak sunulmuştur. Ayrıca Harlap’a göre bir başkasının iyiliği argümanı politik ve ahlaki alanlar arasında bir bağlantı niteliğindedir (Harlap, 1979).

Sokrates birinci kitabın sonlarını şu cümleleriyle bitirip bilip de bilmezlikten gelerek konuyu detaylandırmak istemiştir:

“... önüne konan yemeklerden birini bırakıp öbürüne saldıran ve sonuçta da hiçbirinin tadını tam olarak alamayan açgözlü oburlar gibi daha başta aradığımız şeyi, adaletin özünü (mahiyetini) bulmadan, daldan dala atlayıp, adaletin, kötülük ve bilgisizlik mi, yoksa bilgi, beceri, gayret, erdem mi olduğunu cevaplamaya çalıştım ve ardından adaletsizlik adaletli olmaktan çok daha yarar sağlayıcıdır, denince, bu soruya yönelmemi engelleme fırsatı vermedim ve bütün tartışmamız sonucunda yine ben, aslında hiçbir şey bilmediğimi anlamış oldum. Çünkü adaletin özünün ne olduğunu bilemedikten sonra, onun bir yetenek, beceri (erdem) olup olmadığını, ona sahip olanın mutlu olup olmadığını nasıl bilebilirim ki?” (354 b ve c).

Thrasymakhos, *Politeia* eserinin birinci kitabının sonunda herhangi bir tespit yapmaz ve susar. Eseri irdelediğimizde bu suskunluk bize sessizliğin sesi gibi gelmiştir. Anlaşılan o ki sahnede susarak diğer aktörleri manipüle eden bir oyuncu ile karşı karşıyayız. Orhan’a göre *Politeia* eseri “birinci kitap Sokrates’in adaleti tarif etme çabalarının sonuçsuz kaldığı tespitiyle ‘aporetik’ sona erer” (Orhan, 2016). Öyle görünüyor ki *Politeia* eserinin birinci kitabı daha sonra izlenilecek bir filmin fragmanı niteliğindedir. Çünkü konular parça parça ele alınarak bazıları daha sonra işlenmek üzere sonraya bırakılmıştır. Bunlara ek olarak Karpowicz, *Politeia* eserinin birinci kitabının sonunun olumsuz bir şekilde sona erdiğini ve sunulan adalet açıklamalarının incelemeye uygun olmadığı şeklinde sonuçlandığını ifade eder. Platon’un metnin birinci bölümünü bu şekilde sonlandırmasını dilsel ve felsefi bir terapi olarak niteler (Karpowicz, 2011). Kosman’a göre de *Politeia* eserinin birinci kitabı aporetik bir diyalog konumundadır. Hatta öyle ki birinci kitabın başlığı Thrasymakhos bile olabilir (Kosman, 2007).

Kahn, bahse konu eser üzerinde yapılan stilometrik çalışmalara değinir. Çünkü Kahn’a göre *Politeia* eserinin birinci kitabının, eserin geri kalanına bir giriş olarak yazıldığı öne sürülebilir. Kahn’ın bu tespiti yapmasının iki önemli nedeni bulunmaktadır. Bunlardan ilki, Platon’un *Politeia* eserinin sanatsal özelliklerinin önceki çalışmalarıyla büyük oranda benzerliklerinin bulunması ikinci olarak, birinci kitabının bir hatırlatma işlevi gördüğü ve diğer eserleriyle de bir felsefi bağlantısı olduğu iddiasıdır. Yani Kahn’a göre, ciddi bir dikkat ile yazılmış *Politeia* eseri birinci kitabı, eserden ayrı düşünülemez. Ancak bununla birlikte Kahn’a göre eserin geri kalanıyla arasında dikkat edilecek düzeyde dilsel farklılıkların bulunduğu da dikkat edilmelidir. Birinci kitap Sokratik diyalogları andırır şekilde tasarlanmış olup aporetik sona eren bir yapıdadır. Oysa 2 den 10’a kadar

olan kitaplar biçimsel olarak 1’den farklı tasarlanmıştır. Birinci kitap hareketli ve tartışmalı bir yapıda organize edilmişken 10. kitaba kadar olan bölüm ise didaktik özellik taşır. Bunun yanında Kahn’a göre *Politeia* eseri, kendinden önce Platon tarafından kaleme alınmış eserlerde tartışılan birçok soruna da cevap niteliği taşımaktadır. Hatta öyle ki Kahn’a göre *Politeia* eserinden önce yazılan bazı diyaloglar, *Politeia* eserini yazabilmek için bir hazırlık niteliğindedir. Kahn’a göre sorulması gereken sorulardan biri *Politeia* eseri birinci kitabın hangi sebepten aporetik sona erdiği? Kahn’a göre bu sorunun cevabı *Politeia* eserinin kendinden öncekilere bir cevap niteliği taşımasındandır. Platon, birinci kitabı bu şekilde tasarlayarak kendinden öncekileri hatırlatıcı bir zemin oluşturarak canlı tutmayı hedeflemiş; adeta bir geçiş olarak kullanmıştır. Bu sebeplerden dolayı birinci kitap Sokratiktir. Bununla birlikte filozof kral öğretisinin temelini birinci kitap ile atıldığı söylenebilir (Kahn, 1993). Bizde çalışmamızda genellikle *Nomoi* eseriyle ele alınan ikinci en iyi devlet tespitini, daha *Politeia* eserindeyken Platonik jestlerden çıkarsadık. Kahn’ın kendinden öncekine cevap tespiti, bizim bu yorumu yapmamızı destekler niteliktedir. *Nomoi* eserinin *Politeia* metnindeki bazı sorunlara bir cevap olması Kahn’ın işaret ettiği şekilde düşünülebilir.

Orhan’a göre Thrasyamakhos’un görüşleri:

“bu tartışmanın başlarında tutarsız ve zayıf olarak görülürken daha yakın zamanlarda bu görüşlerin görüldüğü kadar zayıf ve tutarsız olmadığı görüşü dile getirilmeye başlanmıştır. Diğer bir deyişle Sokrates’in sorgulaması Thrasyamakhos’u susturmuş olabilir ama Birinci Kitabın sonunda kimse Thrasyamakhos’un tezlerinin ‘haksızlığına’ ve Sokrates’in ‘haklılığına’ ikna olmuş değildir” (Orhan, 2016). çünkü Thrasyamakhos karakteriyle yapılan adaletsizlik tanımı öyle içi boş, çürütülesi ve bir kenara bırakılacak tanımlar değildir (Basut, 2016). Bunlara ek olarak Barney Platon’un ele aldığı Thrasyamakhos’u, bütün bir felsefe tarihinde, geleneksel ahlak anlayışına en ciddi ve alaycı bir meydan okuma yapan Kalikles ile birlikte en büyük iki örnek olarak tanıtır (Barney, 2011). Barney’e göre *Politeia* eserinde Thrasyamakhos’un adilliği, bir başkasının çıkarına karşı yapay bir fren olarak tanıtması anti-moralist olarak yorumlanmasına neden olmuştur. Anti-moralist isimlendirmesi, esasında ahlaksal sınırlandırmalara uymak için herhangi bir neden sunulmasını isteyen ve bu nedenin sunulabileceğine inanmayan bir zihniyetin karşılığıdır (Barney, 2011).

Karpowicz, *Politeia* metninin en temel ve politik argümanlarından birinin adalet olduğunu savunur. Öyle ki adalet kavramı belirsizlik içeren karmaşık bir kavramdır. Metnin içindeki adalet tanımlarının günlük yaşamda kullanılan argümanları içerdiğini ifade eden Karpowicz, adalet hakkında yeterli bir tanım önerilmek isteniyorsa adaletin gerçekte

ne olması gerektiğinin bilinmesi gerektiğini çıkarsar. Çünkü bir kelimeyi tanımlayıp ifade etme şekli, bahse konu kelimenin, atfettiği şey hakkında sahip olunan inanca bağlıdır. Tüm bu tespitlerden dolayıdır ki *Politeia* eseri ve diğer bütün Platonik metinlerde, kavramların irdelenmesi ve inançların eleştirel olarak ele alınması arasında önemli bir ilişki vardır. Bahse konu analizlerin amacı sadece dilsel ve yazılı bir tanımlama yapabilmek değil doğru olan bir inanç sistemine ulaşmak içindir (Karpowicz, 2011).

Brown'a göre Sokrates'in *Politeia* eserinde ele aldığı esas zorluk adaletin, adil kişinin mutluluğu ve başarısı ile olan ilişkisidir. Öyle ki *Politeia* eserinin birinci kitabındaki argüman, adil davranışın mutluluk ile aynı manaya geldiğini ortaya koyar. Bahse konu argüman, adillığın kendi başına değerli olduğunun bir ispatı ve bu sayede adil olanın zaten mutlu olacağının bir karşılığıdır. Sokrates'in bir sonuççu olmaması *Politeia* eserinin birinci kitabındaki adillığın olduğu gibi kabul edilmesini engeller niteliktedir. Sokrates, sonuççu olmadığından, mutluluk ve adillığın o an için tam bir açıklamasını yapmaz ve sanki mutluluk açıklamalarında bir kararsızlık sezdirir. Tüm bu argümanlardan hareketle Sokrates, hem adaleti hem de mutluluğu bir arada ele alacak bir inşa sistemi oluşturur. Bu inşa sisteminde adil olmayanların daha mutlu olabileceği sonucunun varsayılmaması gerekir. Brown'a göre Sokrates'in izlediği yol şehir ile birey arasında ki analogi olarak tanımlanabilir. Çünkü Sokrates, her iki durum için de aynı şeyi ifade ediyor gibi görünür. Bununla birlikte Sokrates adillığı en önemli erdemlerden biri olarak lanse eder ve erdemi de ruhun halleri olarak betimler. Bundan dolayıdır ki adillığın ne olduğu ruhun hallerine, ruha ilişkin tespitlere bağlıdır. Öyle ki ruhun parçalarından biri üzerimizde baskın hale gelmiş ise baskın parçanın amacı bireyin amacı haline gelir (Brown, 2017).

Kosman'a göre *Politeia* metnindeki argümanlar netleşince özellikle de ikinci kitaptan itibaren tartışmanın odak noktasının erdem olarak karşımıza çıktığını iddia eder. Öyle ki metne adillığın doğası hakkında bir soru sormak kısır bile kalabilir. Bundan dolayı Kosman'a göre sorulması gereken en önemli soru erdemin mutluluk için yeterli olup olmadığı sorusudur. Kosman'a göre *Politeia* eserinde tipik bir Platon metniyle karşı karşıya kalırız. Çünkü metinde konular karmaşıktır ancak sanki açık bir konusu varmış gibi görünür. Yani Kosman'a göre keskin bir deha ile karşı karşıyayızdır. *Politeia* eserinde bahsedilen ideal şehrin, ruh için bir alegori mi yoksa gerçekten bir siyasi program olup olmadığı sorusu bile Platon'un dehası karşısında silik kalır. Hatta öyle ki Kosman'a göre bu tarz soruları sormak Platon'un esas olarak işaret ettiği şeyi göz ardı etmemize bile neden olabilir. Kosman'a göre, *Politeia* eseri ikinci kitapta dikkat çekilen ilk amaç, bireyin

kendinde olan adalet imalarıdır. İkinci olarak, adillğin herkese hak ettiğini vermek olarak nitelendirilmesi, adillğin diğr erdem türlerinden biri olduğu ancak kendi başına ayrı bir yerinin olduğudur. Son olarak ise adillğin salt bir şekilde iş bölümü şeklinde nitelenmesinin yanlışlığıdır. Kosman’a göre Platon’da adillik, doğal yeteneklerin farklılaşmasına dayanan işlevsel değışiklikler olarak ifade edilebilir. Yani bir insan ehil ve liyakatli olduğu bir işi yapabiliyorsa hem o devlet hem de o birey adildir. Kosman’a göre Platon’un yönlendirdiğı erdem öğretisi, zalim bir devletin boyunduruğı altına girmeyi kabul etmeyen yurttaşlara, düşünceli ve insafli bir yönetime sahip devlet vizyonu sunar. Kosman’a göre *Politeia* eseri adillik üzerine bir deneme olduğu kadar farklılıkların doğası üzerine bir araştırma özelliğini de taşır. Kosman’a göre Platon’da adalet farklılıkları düzenlemek olarak algılanabilir (Kosman, 2007).

Sokrates *Politeia* eserinin ikinci kitabında, birinci kitapta başlatılan tartışmaların bittiğini zannettiğini söyleyerek bütün anlatılanların adeta bir hazırlık olduğunu ifade eder (357 a). *Politeia* metni ikinci kitapta, Thrasymakhos’un kendini geri çekmesini hazmedemeyen Glaukon, tartışmaya müdahil olarak daha önce yapılan adalet söylemlerinden tatmin olmadığını ifade ederek (357 a, b) şu soruyu sorar: “Getireceğı (olumlu) sonuçlar (çıkarlar) adına değil de, sırf kendisi için isteyebileceğimiz bir (maddi, manevi) en üst değer var mı? Örneğın sevinçler ve zararsız haz duyguları gibi; hani, tadına varılınca geriye sadece, o şeye sahip olmanın sevincinin kaldığı bir şey?” (357 b). Basut’a göre bu cümleler ile sorulan soru aslında şudur: “Adaleti yalnızca getirdiklerinden ötürü değil de aynı zamanda kendi başına, kendisinin yüzü suyu hürmetine, kendisinden ötürü övmek ve istemek nasıl olur? Adalet kendi başına da, kendisi için de istenilebilecek bir iyi midir?” (Basut, 2016). Anlaşılan o ki Glaukon’a bu soruyu sorduran Platon iyi kavramına bir gönderme yapmıştır. Bu cümle ile beraber “üst değer” olarak “iyi” kavramı tasvir edilmiş; kendisinden gayrı bir ölçü ile ölçülemeyen, sırf kendisinde olduğu için “en üst değeri” ifade eden şey olarak nitelendirilmiştir. Yani sonucu her ne olursa olsun kendisinden dolayı iyi olan şey “en üst değer” (357 b) olarak ifade edilir. Ancak Glaukon’un verdiği örnek, anlattığı hakikat ile çelişir. Hem sonucu itibari ile sırf kendisinden dolayı olan bir şey istiyor, hem de “zararsız haz” gibi bir ifade kullanıyor. Eğer bir şeye zararsız ifadesini kullanabiliyor isek o şeyin sonucunu düşünmüş oluruz.

Diyaloğun devamında Glaukon: “Peki sırf kendisi için ve sonuçlarından dolayı sevdiğimiz bir şey var mı? Örneğın akıllılık, görmek, sağlıklı olmak konularında ne dersin? Bu tür şeyleri hem sonuçlarından ötürü hem de kendileri için severiz, değil mi?” (357 c)

sorusunu yöneltir. Platon, Glaukon’a bu soruyu sordurmakla “en üst değer” kavramından sonra “haz” kavramını tanıtmıştır. Yani hem kendisi hem de sonucu itibari ile faydalı olacak şeyi ifade eder. Bu cümlelerden anlıyoruz ki “en üst değer” olan şey de fayda zorunlu değil iken “haz” içerikli eylemlerde fayda zorunluluk içerir. Yani sırf kendinden dolayı istenilen şeyde fayda aranamaz. Eğer bir şeyden fayda isteniyor ise sonuç kavramını düşünmek zorunda kalırız. Bu cümleler ile Platon, en üst değer ve haz kavramlarını birbirinden ayırarak tasnif yoluna gitmiştir. Eğer bir şeyde sonuç var ise burada nedensellik de var diyebiliriz. Dolayısıyla en üst değer kavramında sonuç aranamıyor ise nedensellik de aranamaz. Ancak “sağlıklı olmak” gibi haz içerikli tanımlarda “hem kendisi hem de sonucu” itibari ile istenilen şeyde neden ve sonuç ilişkisi kurulabildiği için “en üst değeri” kendinde barındıramaz. Bu yönüyle birbirlerinden ayrılırlar. Glaukon, diyalogun devamında başka bir soru daha sorar:

“... peki, bunlar dışında bir de jimnastik yapmak, bir hastalığın tedavi edilmesi, hekimlik ve başka para kazanma yollarını icra etmek gibi, bizim öyle yapmaktan çok da haz almadığımız, bizim için zahmetli olan, fakat bize para getiren ve başka yararlar sağlayan üçüncü grup şeyler de yok mudur?” (357 c, d).

Basut’a göre Glaukon’un bahse konu söylemine göre adalet:

“ilaç (pharmakon) ya da spor yapma gibi bir şeydir. Etkinliğin kendisi zor, sıkıcıdır ama buna etkinliğin peşi sıra gelenler için ‘katlanılabilir’ diye düşünülür. Bunun tam tersi olarak adaletsizlik ya da başka türden kakia’larla (erdemsizlik) eylemek kolaydır diye düşünülür” (Basut, 2016).

Biz Glaukon’un sorusundan, insanın seçimlerini ya da eylemlerini “en üst değer, haz ve fayda” olarak sınıflandırıldığını çıkarsadık. Kişinin yaptığı eylem sadece fayda sağlıyor bununla birlikte “haz ve en üst değer” kavramlarını taşımayabilir. Dolayısıyla fayda kavramı da kendi içerisinde sonucu ve nedeni barındırdığı için en üst değer olamaz. Bu kavramların bir tasnifi içerdiğini Sokrates’in ifadelerinden çıkarmak mümkündür: “Evet, bunların da ayrı bir tür oluşturduğu söylenebilir” (357 d). Ancak bu tasnifin adaletin ne olduğu ile bağlantısını kurabilmek adına Glaukon’un cevabına bakmamız gerekir. Sokrates’in Glaukon’a bu soruları niçin sorduğunu söylemesi üzerine (357 d) Glaukon şu cevabı verir: “Bunların hepsinin içinde adaleti nereye yerleştirebileceğini merak ediyorum da ondan” (357 d).

Anlaşılan o ki Platon bu sorular ve tasnif ile adaletin ne olduğu ya da adalet güçlünün işine gelen mi? sorularının cevabını verebilmek adına insanın yaşamına dair seçim ve kararlarında esasında hangi yolu izlediği yönünde bir sınıflandırma yapmıştır. Bu sınıflandırma ile beraber adalet adı altında yöneticilerin ya da bireylerin aldığı kararların ve fiiliyatlarının ölçüsü belirlenmiş olacaktır. Bu tasniften çıkarabileceğimiz yargı şudur ki;

eğer bir yöneticinin yurttaşların yaşamına ve devlet örgütünün işleyişine dair aldığı kararların adil olup olmadığı ya da güçlü olanın işine gelip gelmediği konusunda tespit yapmak istiyorsak, “en üst değer, haz ve fayda” tanımlarına göre hareket etmemiz gerekir. Eğer alınan kararlar kendi içerisinde “haz ve fayda” kavramlarını barındırıyor ise “adalet güçlünün işine gelendir” yargısı çıkarılabilir. *Politeia* eserinin birinci kitabında Thrasymakhos’un temas ettiği yönelim bu olsa gerek. Ancak eğer alınan kararlar “en üst değer” doğrultusunda oluşturuluyor ise daha önce açıkladığımız herhangi bir neden, sonuç, fayda, haz kavramlarına tabi olmadığı için “adalet güçlünün işine gelendir” argümanı çürümüş olacaktır. Bu da ancak en üst değer ne olduğunu ifade edebilmekle mümkündür. Platon’a göre sofist, hakikati, *aletheia*’nın (hakikat) ulaşılamazlığında, *doksa* (vehmedilen hakikat) olarak sunandır. Yani Thrasymakhos gibi sofistler, batılı hak ile süsleyip pazara çıkaranlardır. Böyle olunca da doğrudan doğruya hakikat pazarı, güç ile işbirliği yapmak zorundadır. Çünkü en önemli sofist ifade; güçlü olanın haklı olduğu üzerinedir.⁹ Sokrates’in adaleti daha önce ifade edilen “en üstün şeyler arasında” (358 a) değerlendirmiş olması da ayrı bir tespiti kapı aralar. Çünkü adaleti “en üst değer” olarak değil de “en üstün şeyler” arasında anıyor olması nedensellik ve sonuç bağlamında değerlendirdiğini bize düşündürür. Çünkü “mutluluğu arayanların hem sırf adalet için hem de beraberinde getireceği sonuçlar için arzu ettikleri şeyler” (358 a) ifadesi ile adaleti esasında mutluluğun bir aracı olarak tanıtmış, ulaşılması gereken “en üst değer”, adalet gibi “en üst şeylerin” toplamının bir ürünü gibi ifade etmiştir. Yani *Politeia* metninin “bütünü dikkate alındığında Platon’un öncelikli olarak anlatmak istediği, adalet kavramının ondan daha üstün olan ‘iyi’ ideasına bağlı olduğudur” (Orhan, 2016). Ancak yığınlar bu durumun farkında bile değildir. Aksine onlar için iyi olan kaçınılası bir durumdur (358 a). Glaukon’un merak ettiği şey “beraberinde getireceği ödüllerden, nimet ve sonuçlardan bağımsız olarak adaletin kendisinin ne olduğu ve ruhun içine yerleştiği zaman kendi başına nasıl bir halde” (358 b) bulunduğu.

Sonucu itibarıyla değil de sadece adaletin kendisi için yorumlama isteyen Glaukon, Sokrates’e bu konu hakkında Thrasymakhos gibi yapacağını yani adalet kavramının bütün yığınlar tarafından kanıksanmış olan manasının neyi ifade ettiğini, “adalet için gayret gösteren bütün insanların, adalette sadece zorunlu bir kötülük gördüklerini, onu bir ‘iyi’ olarak anlamadıklarını” (358 c) ve bu fikirlere sahip olan insanların esasında doğru söylediklerini, adil olmayan birinin diğerine göre daha kazançlı çıkacağını savunacağını

⁹ Bk. Haşlakoğlu.

ifade etmiştir (358 c). Ancak bu savunma Glaukon'un kesin kez bu fikirlerde olduğunu göstermez. Glaukon esasında bu durumu bir tartışma yöntemi olarak benimsemiş bunu da şu cümleler ile ifade etmiştir:

“Gerçi bu konuda farklı düşünüyorum Sokrates. İşin gerçeği, Thrasyakhos’un ve diğer insanların bu yöndeki sözlerini işite işite kafam epey karıştı ve çıkış yolu bulamıyorum, çünkü adaletin üstün olduğunun ispatını kimseden, öyle arzu ettiğim gibi, doğru dürüst işitmedim. Adaletin kendisi uğruna övüldüğünü, tercihen senden duymak istiyorum. Bu yüzden de ben olanca gücümle haksızlığı savunacağım ki sen de adaleti bütün gücünle övebilesin. Ne dersin, olur mu?” (358 c, d).

Sokrates, Glaukon'un bu yöntemini kabul eder (358 d). Bu bağlamda Glaukon adaletin esasına dair ve kökenlerinin nerelere vardığı gibi tespitler yapacağını ifade eder (358 e). Haksızlığa uğrayanlar ve bu haksızlığı yapanlar arasında tarihsel süreçte bir anlaşma doğmuş, bu anlaşmalara yasa denmiş ve bahse konu yasaların emrettiği “şeylere adil ve hakka uygun” (359 a) denildiğini söylemiştir. Yani adalet bir toplum sözleşmesinin ürünü olarak algılanabilir. Barney'e göre Sokrates ile Thrasyakhos birbirlerinin antitezleri olarak algılanabilir. Çünkü aynı soruları ele alan cevaplar doğrudan doğruya çelişki içerir. Her biri kendi içerisinde adaletin hakiki doğasına yönelik olumlu açıklamalar getirirler. Aynı zamanda Thrasyakhos, geleneksel adillik anlayışını bir yönüyle çürütürken erdemin hakikati üzerine tespitler yapmayı başaramaz. Bundan dolayıdır ki Glaukon, Thrasyakhos'a benzer açılardan adillığe yaklaşır. Glaukon, adillığın kökenine dair açıklamasını toplum sözleşmesi ile ilişkilendirir. Ona göre bir birey adaletsizlik yapmaya fırsat bulduğu an da onu yapmaya muktedirdir. Bundan dolayı toplum sözleşmesi adillığın zeminidir. Barney'e göre bu ayrımlar Thrasyakhos'u yaşama dair ampirik gözlemlerle şekillenen anti-moralist duruşun olumsuz, alaycı ve yalancı yönünü temsil etmeye yaklaştıır. Glaukon'un toplum sözleşmesi yönelimine özellikle dikkat çeken Barney, anti-moralist görüşün hukuksal olanı, bireysel çıkarlara bir yapay fren olarak kullanmayı toplum sözleşmesi ile ortaya koyan insanlığın, var gücüyle onu delmeye çalışmasını, insanlığın bir suç ortaklığı olarak görür. Ayrıca Barney, Platon'un *Politeia* eserini, anti-moralist teorinin en zorlu biçimini ortaya koymasıyla canlılığını korumaya devam edecek bir metin konumunda tasvir eder (Barney, 2011).

Glaukon açıklamalarıyla, adaletin kökenlerinin izlerini bu ifadelerde bulmanın mümkün olacağını ifade etmiştir. Yani başka bir ifadeyle insanlar bu yapılan anlaşmalar ile mecburi olarak haksızlık yapmamayı düşünürler. Çünkü yapacakları haksızlıklar karşısında cezai müeyyideyle karşılaşacaklarının bilincindedirler. Dolayısıyla istekleri dışında adilmiş gibi gözükürler (359 b). Sonucu itibari ile düşünüldüğünden “adalet kendinde bir nesne

gibi görünmez” (359 a). Eğer bunu gerçekten tespit etmek istiyorsak insanları kendi iradeleri ile baş başa bırakalım (Gyges’in efsanesi). O zaman görülecek ki “adil olan da hırsından ötürü haksız davrananın izlediği yolun aynısını izliyor; çünkü her insan, doğası gereği, iyi diye, bu yolu izler ve ancak yasaların zoruyla ondan uzaklaşıp eşitlik ilkesini benimsemeye mecbur kalır” (359 c). Baştürk, Strauss’un Gyges efsanesini değerlendirmesine atıfta bulunarak bahse konu efsanenin, *Politeia* eserindeki adillik tartışmalarıyla yakından ilişkili olduğunu çıkarsar. Baştürk’e göre bu efsaneye geçiş, Glaukon’un adilliğin kendisine ilişkin çıkarımlarıyla başlar. Glaukon adilliği ihtiyaç duyulan ancak istenilmeyen olarak tanıtır. Yani başka bir ifadeyle Glaukon adilliği sırf “kendi için” istememekte, sonuçlarına odaklanmaktadır. Baştürk’e göre bu durum isteklerin bencillikle yoğrulması olarak ve Gyges efsanesindeki istediğini bencilce yapabilme hikâyesi bir geçiş kapısı olarak algılanmalıdır. Baştürk’e göre Platon’da adillik ile alakalı tartışmalar Glaukon’la birlikte şekillenir. Anladığımız kadarıyla Baştürk, Gyges efsanesinden çıkarsadığı “utanç” durumunu adaletsizlikten adillığe geçiş kuvveti olarak algılar. Baştürk’e göre utanma duygusu ile birlikte “davranış ve düşünceler” kamusallaşır. Ancak bu “kamusallaşma bilinciyle” hareket edilirse “ahlaki-politik” ilkelere ulaşmak mümkün olabilir. Baştürk’e göre utanmanın kamusallaşması Platon’un tekrar tekrar vurguladığı bir konudur. Çünkü Platon’a göre “utanç” durumu “kendinelik” ile ilişkilidir (Bastürk, 2020). Bununla birlikte konuyu farklı bir bakışla ele alan Temizkan, Gyges efsanesinin yığınları konsolide etmek için bulunmuş çareler olduğunu ifade eder. Çünkü bu tarz mit ve efsaneler “felsefi söylemin çaresiz kaldığını” (Temizkan, 2020) gösterir.

Güce sahip insanlar özgür iradeleri ile bir işe kalkıştıklarında hakkaniyetli davranmamaları mümkündür. Her türlü kötülüğü yapabilirler (359 d ve 360 b). Dolayısıyla özgür bırakılan güçlü insanlar bu kötülüklerden “uzak duracak kadar çelik iradeli değildir” (360 b). Yani bu açıklamalara bakacak olursak adalet, her halükarda güçlünün işine gelir. Adil olanda olmayanda kendi haline bırakılıp eline gücü aldığı an da haksızlığa girerek, aynı yola girerler. Bu durum “isteyerek ya da adil davranmanın kendisi için bir zenginlik (erdem) olduğunu düşünerek değil de, mecburen adil davrandığının kanıtı olarak sunulabilir” (360 c). İnsanlar “kendilerine (tepki olarak) hiçbir zararın gelmeyeceğini bildikleri durumlarda haksızlık etmekten geri durmazlar. Çünkü hepsi de haksızlığın adillikten daha fazla yarar getirdiğini düşünürler” (360 c, d). Elinde gücü ve imkânı bulunan birinin haksızlık yapmadıklarını gördüklerinde o insanı içten içe zayıflık ve aptallıkla suçlayarak niçin haksızlık yapmadığı konusunda serzenişte bulunurlar. Hatta

“her ne kadar kendi aralarında bu insanı övüp kendilerine yalan söyleseler de, sırf haksızlığa uğramaktan korktukları için yaparlar bunu” (360 d). Glaukon’un büründüğü role göre gerçek manada adil olan ile olmayan ayrımı yapmak isteniyorsa bu iki insanın kıyaslanması gerekir. Yani bir tarafta gerçekten adil olan diğer tarafta “adilmiş gibi görünen” birinin kıyası yapılmalıdır (360 e). Eğer bu kıyaslama yapılırsa “haksızlığın en uç ve en eksiksiz biçiminin, aslında adaletten tamamen uzakken, adil bir kişi gibi görünmek” (361 a) olduğu anlaşılabacaktır.

Adil taklidi yapan insanlar toplum tarafından kabul görülen, sözü dinlenen insanlar olurlar. Herhangi bir hata yaptıklarında, bunu topluma yansıtmadan ya da sezdirmeden hitabetleriyle bu hatalardan sıyrılırlar. Bu sayede “başkalarına kendisinin sütten çıkmış ak kaşık olduğunu” (361 b) inandırmayı başarabilirler. Bunları yaparken elinde olan bütün gücünü kullanmayı ihmal etmezler (361 b). Gerçek manada adil olan bir insanın kıyasını yapabilmemiz için bazı şartlar vardır. Bunlardan biri bu insanın yurttaşlar nezdinde adil olarak gözükmeyen biri olmasıdır. Adil olduğu yurttaşlar tarafından bilinse bile bu kişinin gerçek manada adil olup olmadığı tam manasıyla bilinemez. Çünkü adaletle olan ilişkisi salt adaletin kendinden dolayı mı yoksa doğuracağı fayda ya da meşhurluk için mi olduğu saptanamaz (361 c). Gerçekten adil olan, kötü biri olarak tanınsa bile bu durumun doğuracağı bütün sorunları göğüsleyebilecek, son anına kadar adaletten ayrılmayacak ve olmadığı gibi tanınmanın vermiş olduğu bütün zorlukları bilerek yaşayacak (361 c, d). Böyle bir kıyaslamanın sonucunda Glaukon Sokrates’e: “Şimdi söyle bana, hayatlarının sonuna ve hedeflerine ulaştıklarında, biri adalete bağlı kalarak ötekisi kalmayarak yaşamış olandan hangisi (daha) mutludur?” (361 d) sorusunu sorar. Aslında Glaukon “haksızlığı adalete üstün tutan insanların” (361 e) fikirlerinin, yığınların inanış ve tecrübelerinin bunlardan ibaret olduğunu ifade eder. Öyle ki adil görünmeyen ama esasında adil olan insanlar “falakaya yatırılır, türlü işkencelerden geçirilir, zincire vurulur, gözleri dağlanır, her türlü acıyı çeker; sonunda da çarmıha gerilir” (361 e).

Anlaşılan o ki Platon Sokrates’in idamına gönderme yaparak yığınların adil olarak tanımadığı, aslında adil olan ve anlaşılamayan insanların, akıbetinin neler olabileceğini ve o insanların da bunun bilincinde olarak bu şekilde yaşamayı göze alarak sonuçlarına katlanmayı göğüsleyebilecek yapıda olduklarını ifade etmiştir. Ancak yığınlar bu şekilde hayat sürenleri “en zavallı, en aptal insan” (360 e) olarak tasvir ederler. Basut’a göre:

“soyulan, kendisine iftira atılan, tecavüze uğrayan, bir tekerlek altına yuvarlanan, en büyük işkencelere maruz kalan kişinin yani pleoneksia’ya maruz kalmış kişinin durumu, adaletsizlik edenin yani

pleonektes'in durumuna yeğlenir. Kişi en büyük işkencelere de maruz kalsa, yani durumu nice 'aşağı'ya çekilmiş de olsa, onun durumu pleonektes ile karşılaştırıldığında hep daha yukarıdadır. Bunun niçinini kavrayabilmek için Platon'un psykhe'ye (bireye) ve bunun amacını içinde taşıyor olarak kurulmuş biçimine yani 'insan'a ilişkin söylediklerine ayrıntıda bakmak gerekir" (Basut, 2016).

Böyle olmayan insanlar:

"haklı mı haksız mı oldu, diye bir kaygı gütmediğinden, hem özel işlerinde hem de devlet işlerinde düşmanlarının önüne geçmeyi başarır, onlar kaybettikçe kendisi güçlenir, zenginleşir. Kazandıklarıyla dostlarını ihya edip düşmanlarına zarar verebilir. Üstelik bu kazandıklarıyla, tanrılara bol bol adaklar adar, kurbanlar keser; bunlarla gösteriş yapar durur. Böylelikle de hem tanrıları hem de insanları memnun etmeyi, tanrıların sevgili kulu olmayı, adil insanlardan çok daha kolay başarır. Bu bakımdan da Sokrates, hem tanrılar hem de insanlar; haksız, adaletten uzak kişinin hayatını, berikinin hayatından daha iyi kılmak için sanki seferber olurlar" (362 b, c).

şeklinde ifade edilir. Sokrates olayın önemi, ciddiyeti ve doğruluğu üzerine "adaleti, doğruluğu savunacak güç bırakmadı bende" (362 d) ifadesini kullanır. Anlaşılan o ki Sokrates'in bu bıkmışlık ve yılgınlığı, köhnemiş düzenlere karşı bir serzeniş niteliğindedir.

Diyaloğun devamında, Glaukon'un kardeşi Adeimantos söze karışarak, Glaukon'un söylemlerinin genel bir kabul ediş olduğunu ifade eder. Bu söylemleri anlamlandırabilmek adına "adaleti övüp haksızlığı yerenlerin de fikirleri üzerinde" (362 e) durulması gerekliliğini çıkarır. Ailelerin insanları yetiştirirken adil olunması gerektiğini

öğütleyerek bu öğüdü adaletin kendisi için değil ancak getirileri ve doğuracağı iyi sonuçlardan dolayı istediklerini ifade eder (362 c, 363 a). Öyle anlaşıyor ki Platon, satır aralarına işari göndermeler gizlemiştir. Tarihsel süreçte Sokrates, sürgünü kabul etmeyip

baldıran zehrini içerek ölümü seçmiştir. Yani Sokrates'in erdemi "erdem sınavından" geçmiştir, hem de canı pahasına. Adaleti savunan Sokrates, bu işin tecessüm etmiş halidir.

Yani metinde yazılanlar yazıda kalmış değildir. Bizatihi Sokrates tarafından ispatlanmış,

hayat bulmuştur.¹⁰ Diyalog devam ederken adil olmanın getireceği faydalı sonuçlar arasında "ün, mevki, makam, servet, iyi bir eş" gibi ayrıntıları sayılır. Hatta "sanırsın ki erdemli olmanın en büyük ödülü, sonsuza kadar içip sarhoş olmaktır" (363 c). Ancak gerçekten adil olmak ve bunu hayata geçirebilmek olabildiğince zor ve zahmetli işlerdendir (364 a). Oysa "haksızlık, yasa, kural tanımazlık ise tam tersine kolayca icra edilebilir şeylerdir, bunlar sadece yasalar ve kamuoyu tarafından kınanmıştır" (364 a). Bu şekilde

düşünenler için adil olmamanın kazancı elbette ki çok yüksektir. Öyle ki böyle insanlar gayeleri uğruna zengin insanları kalabalıklar içerisinde yüzlerine karşı övmekte, yoksul ve miskin insanları ötekileştirmekte bir beis görmezler (364 a, b). Bu söylemi daha da ileri

¹⁰ Bk. Haşlakoğlu.

götürerek inandıkları “tanrılar bile iyi insanlara sefil ve felaket dolu bir hayat bahşederken, kötü insanları, serserileri iyi ve mutlu bir hayatla ödüllendirirler” (364 b).

Öyle ki kâhinler ya da din adamları toplumun inandıkları değerleri kullanarak zengin ve güçlü kesimlerin güdülerini okşayarak kendilerine çekerler ve en büyük faydaları sağlarlar (364 c). Glaukon ve Adeimantos kardeşler adeta “şeytanın avukatlığını” (Orhan, 2016) yapar. Konuşmalarına bakıldığında “her ikisi de Sokrates’e inanmak istemektedirler; ancak etraflarından duydukları ve gördükleri buna engeldir. Açıktan dillendirilmese de halk arasında yaygın kabul, adil ‘olmaktan’ ziyade adil ‘görünmenin’ makbul olduğudur” (Orhan, 2016). Brown’ın birinci kitaptaki Adeimantos ve Glaukon’un memnuniyetsizliği tespitini biz, metne dramatik yaklaşımımız gereği Platonik jestlere dikkat edip sahte zafer olarak nitelendirdik. Brown, Glaukon ve Adeimantos’un meydan okumasını, özellikle adaletin kendindeliği üzerindeki ısrarı, bazı yorumcular için deontolojik bir adalet açıklaması ortaya koyacağını düşündüreceğini ifade eder. Bununla birlikte adaletin, adalet sahibi olanlara fayda sağlayacağını, dolayısıyla kendinde olmayan bir tanımlama yapılacağını çıkarımlayan yorumcular ile Sokrates’in adaleti sonuçlarına atıf yaparak dikkat çektiğini ifade eden yorumcuları ele alır. Ancak Brown, bahse konu yorumların bir çarpıtmanın ürünü olduğunu ve Platon’un neyi ifade etmeyi istediğini ortaya koymaktan çok, modern yorumcuların ne düşündüğüne dayandığını gösteren yorumlar olduğunu ifade eder (Brown, 2017).

Dini inançların ve toplumun değerlerinin suiistimal edilip sömürüldüğü düzenlere gönderme yapan Platon, genel kabullerin ve faydacılığın insanın güdülerini okşadığı ve yaşamı da bu doğrultuda şekillendirdiğini bahse konu cümleleriyle ifade etmiştir. Toplumlardaki gerçeklik göz önüne alındığında adil gibi gözükken insanların temel argümanı şu cümlelerle özetlenebilir:

“Madem görünüş, özdeki gerçekliğin önüne geçiyor ve mutlu olup olmayacağımızı belirleyen bir hâkim haline geliyor, ben de kendimi tamamen beni mutlu edecek bir dış görünüş biçmeye, aslında öyle olmadığım halde, çevreme erdemli (adil, dürüst) bir insan görüntüsü vermeye, böyle bir dekor oluşturmaya adanmışım” (365 b, c).

Adeimantos’un “farazi bir ‘hesapçı’ (logizomenos) kişi ile hiç yakalanmadan kötülük yapmanın mümkün olamayacağı itirazını yapan bir başka farazi kişi arasında kurguladığı mini bir diyalog Thrasyamakhos’un bakış açısını yansıtır” (Orhan, 2016). Bu sayede Adeimantos ve Glaukon kardeşler, Thrasyamakhos’un fikirlerini daha bir gerçekçi hale getirerek, Sokrates’i baş etmesi güç bir durumla baş başa bırakır. Onlara göre bu dünyada gerçek manada:

“mutlu olmak istiyorsak bu yolu izlemeliyiz, yani haksızlık yapıp başkalarına doğru gözükmeliyiz. Kendi haksızlıklarımızı gizlemek için gizli dernekler, kulüpler kurmak gerekir. Tabii, yaptıklarımızın cezasız kalabilmesi için meclisleri, mahkemeleri söz oyunları ile etkileyebilecek retorik ustalarının yardımına da mutlaka başvurmak gerekecek” (365 d).

Görünen o ki Platon, bu cümleler ile kurulmuş olan bütün düzenlerin gerçekte adil olmayıp adilmiş gibi gözüktüğünü ima ederek, kurulmuş olan herhangi bir topluluğun -ki bunun içine devlet müessesesini katabiliriz- adillik zırhına bürünerek bir zulüm aracına dönüştüğünü, kurulmuş olan mahkeme, meclis ya da hukuk nizamlarının da bu duruma hizmet ettiğini bize sezdirir. *Politeia* eserinin başından beri yapılan çıkarsamalardan ve bu ifadelerden anlıyoruz ki adilliği kullanmak ile gerçekten adil olmak arasındaki farkı ortaya koyabilecek gerçek bir müesses nizamın ya da gerçek bir düzenin olmayışı, bütün sorunların temelini oluşturur. Toplumsal değerlerin sömürüldüğü köhnemiş düzenlerde din öğretisi kullanılarak tanrıların kandırılabilmesi de ayrı bir ironik durumdur. Zaten bu durumda tanrılara inanmanın da herhangi bir önemi yoktur (365 e). Toplum tarafından kabul görmüş büyük insanların (366 b) söylemlerine bakacak olursak bu dünyada adalet zırhına bürünmüş bir insansı gibi yaşamının getirdiği sonuç şudur ki; insanlarla ve tanrılarla sorunsuz bir yaşamı önümüze serer (366 b). Bu faydaları elinin tersiyle itebilecek yapıda kim vardır? Kim gerçekten adil olarak yaşamayı seçebilir? Adaletin güçlünün işine gelmediğini ispatlayacak kim vardır? Eğer bu sözlerin yanlışı:

“olduğunu kanıtlayacak ve adaletin en iyi kılavuz olduğu fikrini özümsemiş bir insan varsa, bu adam, haksızlık eden insanlara öfkelenmeyecek, hatta onlara bağışlayıcı davranacaktır, çünkü o da bilir ki, tanrısal bir yaradılışa sahip ya da hakikatin bilgisine bir yerlerden erişmiş insanlar dışında kimse, kendi isteğiyle adalete, hakkaniyete yönelmez” (366 c, d).

Öyle görünüyor ki hakikatin bilgisine sahip insanlar var! Platon, bu söylemleriyle gerçek manada Adil olan ve daha önce saydığımız bütün acı ve zorlukları göğüsleyebilecek insanların varlığına işaret eder. Hatta daha da ileri giderek Adeimantos:

“bir kimse de çıkıp bunların, ne tanrılar ne de insanlar tarafından görülebilen, taşıyıcısının ruhunun içindeki kendi gücünden ne şiirlerinde ne de düzyazılarında bahsetmemiştir; kimse, adaletin sırf karakteristik özelliklerinden ötürü en iyi'yi, haksızlığın ise en büyük kötü'yü içinde sakladığını göstermemiştir” (366 e).

ifadelerini kullanarak, *Politeia*'nın bu temeller üzerine inşa edildiğini bize düşündürmüştür. Öyle ki Platon, karakterler aracılığıyla şu serzenişte bulunarak daha sonra ifade edeceğimiz gerçek bir adil düzende liyakatin ve mutlak bilgiye sahip insanların var olabilmesinin işaretlerini verir:

“İyilikten ve kötülükten bize daha çocukluğumuzdan itibaren söz etseydiniz, bugün, insanlar başlarına bir haksızlık gelmemesi için etrafındakileri gözetleyeceklerine, kötülüklerin en kötüsü olan adaletsizliği ruhlarında barındırmamak için kendi kendilerinin bekçileri olurlardı” (367 a).

İşte o zaman bekçiye gerek kalmazdı. Glaukon ve Adeimantos bu fikirleri savunurken aslında Thrasymakhos’un ve onun fikirlerine sahip olan insanların nasıl düşündüklerini ortaya koymuş olurlar (367 a). Adeimantos “adaletin ve karşının doğasında var olan hakiki gücü, gördüğüm kadarıyla kabaca ters yüz etmektedirler” (367 a) ifadesini kullanarak bu işin zorluğunu ve Thrasymakhos ve onun gibi düşünenlerin öyle kolayca çürütülemeyecek olduğunu ifade ederek, Sokrates’in bu durum ile nasıl başa çıkacağını merak ettiğini söylemiştir (367 b). Ayrıca Adeimantos Sokrates’ten adil olmanın haksızlık karşısındaki üstünlüğünü, adillığın ve haksızlığın insan ruhuna etkilerini aynı zamanda bunları “en üst değer, iyi ve kötü” olarak değerlendirilmesini ve açıklamasını, adillığı görünüş boyutuyla ele almamasını ister (367 b). Eğer böyle yaparsa Thrasymakhos’un yaptığı gibi “gizlice haksızlığa davet çıkarmış” (367 c) olacağını ifade eder. Adil olmanın getireceği sonuçları değil de sadece kendinde olmasından ötürü kaynaklanan yanını övmesini ister (367 d). Sokrates, Glaukon ve Adeimantos hakkında “haksızlığın, adillikten üstün olduğuna kanaat getirmediğiniz halde, haksızlıktan yana böyle konuşabilmemiz için tanrısal bir ruh sizi etkiliyor olmalı” (367 e) ifadelerini kullanarak onları över. Bu ifadesiyle anlaşılan o ki Sokrates, esasında adillığın ne olduğu ve kişinin kendisi bilmesede de özünde var olduğunu ima eder. Yani bireydeki adillığın, düşünülerek ve kanaat sahibi olunarak ortaya çıkarılabileceğini savunur.

Diyaloğun devamında Sokrates, Glaukon ve Adeimantos kardeşlerin kendisinden isteklerini özetleyerek “adaletin ve tersinin gerçekten de nasıl şeyler olduğunu ve bunların beraberinde getirecekleri yararlar ve zararlara göre, hangisinin rehber alınması gerektiğini enine boyuna” (368 c) göstermesini istediklerini ve bu işin çok zor ve “keskin bir zekâ gerektiren ciddi bir iş” (368 d) olduğunu ifade eder. Glaukon ve Adeimantos’un bahse konu çıkışlarını Reeve, altı bölüm şeklinde inceler. Reeve, birinci bölümünde Glaukon ve Adeimantos’un meydan okumalarının kendi içlerinde tutarlı ve bir o kadar da aydınlatıcı olduğunu ifade eder. İkinci bölümde, kardeşlerin hemfikir oldukları adillik anlayışlarında nelerin yanlış olduğunu spesifik olarak inceler. Üçüncü bölümde ise kardeşler ile Thrasymakhos’un fikirleri arasındaki ilişkiyi inceler. Dördüncü ve beşinci bölümlerde ise Thrasymakhos’un adillik hakkındaki görüşlerini ele alan Reeve, altıncı ve son bölümde, Thrasymakhosçuluk felsefesinin önemine vurgu yapıp zorluklarına değinir. Reeve’ye göre

Glaukon adillığı ruhsal bir güç olarak algılamıştır. Ayrıca adillik hakkındaki birincil hedefi, adaletin eylemlerle alakalı değil psikolojik ya da karakterle alakalı olduğunu ifade etmektir. Reeve'ye göre Sokrates ile Thrasymakhos'un adillik hakkında anlaştıkları bir nokta şudur ki; adillik ruhun iyi ve mutlu yaşayabilmesini sağlamaktır. Glaukon'un üzerinde durduğu ise adillığın tanımındaki güçtür. Glaukon'un söylemlerinden Reeve'nin çıkarımı; adaletli bir yaşamı övmek adillığın kendisini övmek ile eşdeğer olduğudur (Reeve, 2018).

Reeve'e göre Glaukon ve Adeimantos kardeşler Sokrates'ten Adil olmanın üstün olduğunu kanıtlamasını istemezler. Zaten bunun böyle olduğuna inanırlar. Kardeşlerin istediği şey Thrasymakhos'un söylemleri de göz önüne alındığında adillığın nasıl üstün olabileceği? sorusudur. Bunlara ek olarak Reeve, kardeşlerin esas hedeflerinin adillığı kendi iyiliği için istenilen şey olarak savunduklarını çıkarır. Reeve'e göre Thrasymakhos'un savunduğu adillik söylemlerini birbirine karıştırmamak gerekir. Eğer bu hata yapılırsa Thrasymakhos'un bir uzlaşımçı mı yoksa bir tür realist mi olduğu anlaşılamaz. Reeve'e göre Thrasymakhos'un adillik hakkındaki fikirlerinden biri politiktir (Reeve, 2008). Bunun yanında Orhan'a göre *Politeia*'da:

“Thrasymakhos ve Sokrates'in savunduğu adalet anlayışlarını ‘realist’ (gerçekçi) ve ‘idealist’ diye niteleyecek olursak tartışmanın gelip düğümlendiği nokta değişmez bir gerçekliğin var olup olmadığı; ve bu gerçekliğin ‘makul’ (noētos) veya ‘mahsus’ (horatos) olup olmadığıdır” (Orhan, 2016).

Reeve'e göre Thrasymakhos, çeşitli anayasalar açısından politik adillik açıklamaları yapar. Thrasymakhos'un bir diğer adalet fikri adillığın çıkar endeksli ele alındığı psikolojik bir söylemdir. Glaukon, Thrasymakhos'un psikolojik adillik çıkarımını, bakış açısına uyduğu için onaylar. Hatta öyle ki Reeve'e göre Thrasymakhos'un psikolojik adillik çıkarımının doğru olduğunu ispatlayan şey, tiranlığın kendisidir. Reeve'e göre *Politeia* eserinde uzunca bir süre Thrasymakhos'un konu edinmesi onun zor ve değerli bir argüman ortaya atmasındandır. Reeve, Thrasymakhos'un her ne kadar fikirlerinin özgün ve doğru olduğunu savunmuş olsa da onun fikirleri aslında insanların gizli düşlemlerinin bir özeti olduğunu ifade eder. Bununla birlikte Thrasymakhos'un anlatımları kendi deneyimlerindeki çıkarsamalara dayanır (Reeve, 2008).

Hararetli tartışmalarla devam eden diyalogda ortaya atılan şu benzetme dikkat çekicidir: Miyop birinden uzaktaki bir yazıyı okuması istense görebilmesi çok zordur. Ancak başka biri yakınlarda ve büyük olarak yazılmış aynı yazıyı fark edebilse bu büyük bir şanstır. Fark eden o kişi başkalarının göremediği büyük ve küçük yazıları kıyaslayarak

yazının doğruluğu hakkında konuşabilir (368 d). Anlaşılan o ki Sokrates bu benzetme ile daha önce işaret ettiği hakikatin bilgisine sahip o kişiyi tekrar işaret ederek diyalogu devam ettirir. Adeimantos'un "bu şanslı keşfin adalet konusundaki incelemeyle ne ilgisi var" (368 d, e) sorusunu sorması da beklenilebilir bir durumdur. Bunun üzerine Sokrates adalet konusunun "hem tek tek insanların hem de bütün bir devletin meselesi" (368 e) olduğunu ifade eder. Burada yapılmak istenen daha büyük bir parçaya odaklanarak adaletin daha rahat görülmesinin istenmesidir (368 c ve 369 a). Bununla birlikte adalet "önce devlette vücut bulmuş (oluşmuş) biçimiyle" (369 a) irdelenecek ve bu sayede bireylere indirgenerek küçük olan parçaları tahlil etmede yararlı olacaktır. Anlaşılan o ki Platon, devlet ile bireyin aslında aynı şey olduğunu ve aynı şeklin büyük ve küçük olanını ifade ettiğini anlatır. Yani devlet için adalet ne ise birey için de adalet odur. Bir kurum ya da müessesenin adil olup olmadığı anlaşılacak isteniyorsa orada yaşayan bireylerin adil olup olmadığına bakılarak, devletin adilliği hakkında yorum yapılabilir. Bu durumun tersi de doğrudur. O halde bir devlet nasıl adil olur? Anlaşılan o ki Sokrates bu sorunun cevabının duvarlarını örüyor! Önce devletin ne olduğunun ve nasıl oluştuğunun tahlilini yapan, adalet ile devleti bir tutan Sokrates, devletin oluşma sürecinin olduğunu ve bununla beraber adaletin de devlet ile beraber oluşum süreci içerisine girdiğini ifade eder (369 a). Ancak bu durumu ortaya koymanın "o kadar da kolay bir şey" (369 b) olmayacağını da sözlerine ekler. Bir devletin ancak bireylerin "kendi kendine yetememesinden" (369 b) doğduğunu ifade eden Sokrates bireylerin gereksinimlerinden ötürü birbirlerine destek olmalarıyla beraber bir arada toplandığını ve bana da devlet dendiğini açıklar (369 c).

Platon, toplumun başka bir ifadeyle siyasal olanın -aynı değerlendirir- doğal olan bir yapısı olduğunu ifade eder. Toplumda yaşayanların birbirleriyle olan doğal ihtiyaçlarını giderme eğilimleri yani bireysel olarak kendilerine yetememeleri, istemeseler bile birbirleriyle birlikte ortak bir hayat sürmeye sevk eder. Bu durumu şu ifade ile açıklar: "Bir insan, bir eksikliği için bir başkasına başvurur, başka bir eksiği için de bir başkasına. Böylece birçok eksikler birçok insanın bir araya toplanmasına yol açar. Hepsi yardımlaşarak bir birliktelik içinde yaşarlar. İşte bu yaşam biçimine polis deriz" (369 c). Diyalogun devamında Sokrates "biz kafamızda bir devlet doğuralım" (369 c) söyleminde bulunarak düşünülesi bir ifade kullanır. Bu ifade oluşturulacak olan devletin pratik olarak olmayacağı manasına gelmez. Salt teorik bir ifade olarak karşımıza çıkan bu cümle, uygun şart ve koşullar gerçekleşirse, tasavvur edilen bu devletin oluşabileceğini bize sezdirir.

İnsanların ihtiyaçları üzerinden şekillenen bu devlette en önemli ihtiyaçlar; “yiyecek, barınma ve giyinme” olarak sıralanır. Doğal olarak bu ihtiyaçların karşılanması için olması gerekenler; “çiftçi, yapı ustası ve dokumacıların” bulunmasıdır (369 d). Bu kişilerin üretimiyle ortak kullanımdan bahseden (369 e) Sokrates diyalogu devam ettirir. İşleyişin sağlanabilmesi adına üreticilerin sadece bu iş için çalışması gerekliliğini vurgular. Çünkü “kimsenin doğal verileriyle (yaradılıştan) birbirine denk olmadığı, herkesin doğasında farklı nitelikler ve yetenekler taşıdığı, kiminin şu işe kiminin de bu işe uygun yetenekle donanmış olduğu” (370 b) oluşturulan bu devlet için yadsınamaz bir gerçekliktir. Bir arada yaşayan yurttaşların gelişiminin sağlanması, düzenlerinin bir şekle kavuşturulması bazı şartların etkisindedir. Platon, yurttaşların her birinin belirli işler yapmasına salık verir. Ayrıca Platon, yurttaşların bir arada sorunsuz şekilde yaşamaları sayesinde yardımlaşma kültürünün artacağı inancındadır (Ağaoğulları, 2000). İnsanların sadece bir tek iş ile uğraşması gerekliliğine vurgu yapan Sokrates (370 b) burada ustalığa ve yetkinliğe dikkat çeker. Liyakatli ustalarla birlikte ihtiyaçlar giderilirken devletin başka devletlerle ticaret sayesinde daha da büyüyecek olan bu yapı (370 e) parayla tanışmış olacak (371 b). Bu devletin oluşumunda “birlikte iş görülemeyecek kadar düşük seviyede bir zekâyâ sahip öte yandan bedensel güçleri sayesinde ağır işleri yapabilecek insanlar var” (371 d, e). Bu insanlar “emeklerini satarlar; aldıkları paraya ücret, kendilerine de ücretli denir” (371 e). Sokrates bu insanlar hakkında “devletin tamamlayıcısı” (371 e) ifadesini kullanarak bir devlette yaşayan bireylerin her birinin ayrı ayrı o devletin kendisini oluşturduğunu ifade ederek, kopmaz parçalar gibi yansıtır. Çünkü devlet ve içinde yaşayanlar bir bütünü sembolize eder.

İyi de biz “bu devlette adaleti ve adaletsizliği nerede arayacağız? Bu saydıklarımızın hangisine yerleşmiştir bunlar?” (371 e). Adeimantos’un bu soruya cevabı “onların karşılıklı ihtiyaçlarından başka bir şey gelmiyor aklıma” (372 a) şeklindedir. Ancak Sokrates, bu konuda çekincelidir. Çünkü soruya cevap verebilmek için “bizim bu kafamızda tasarladığımız devlete dahil olan insanların nasıl bir hayat süreceklerini görmek gerekiyor” (372 a) der. Anlaşılan o ki Platon burada bir devlette yaşayan bireylerin yaşantısına göre devletin kendisinin de değişeceğini, olması gereken devletin bireylerinden ayrı düşünülmesi olmayacağından bireylerin yaşantısı adillığın, haksızlığın ölçüsü olacaktır. Platon’un bahse konu tespitlerinden, devletlerin içinde yaşadığı insanlarla müsemma olduğunu ve oradaki insanlar nasıl ise devletinde o şekilde bilinmesi gerektiği yargısı çıkarılabilir. Yani devlette yaşayan insanlar hırsız, hakkaniyetsiz, liyakatsiz ve

onursuz ise devlette öyledir. Bu durumun tersi de doğrudur. Bu tespitlerimizi Sokrates'in yaptığı yaşantı tasavvuruna (372 a, b) dayandırmamız mümkündür. Hatta öyle ki Glaukon bu tasavvur hakkında yaptığı “domuzlar devleti” (372 d) benzetmesi de bu tespitimizi destekler niteliktedir. Öyle ki Sokrates yaptığı bu tasavvur ile yaşamı yemek, içmek, zevk, sefa olarak algılayan insanları (372 a, b) anlatırken kendi zamanının insanlarını da işaret eder (372 d). Demek ki Sokrates'in oluşturmaya çalıştığı devlet ve toplum fikri sadece kendi dönemi için geçerli değildir. İnsanların bu şekilde bir yaşam sürdüğü bütün dönemlerde uygulanabilir bir evrensellik taşır. Bunun şartı ise uygun koşul ve durumların gerçekleşebilmesidir. Bu uygun koşul ve şartların ne olduğu öyle görünüyor ki diyalogun devamında şekillenecektir.

Sokrates'in daha önce yaptığı benzetmeler sıradan bir devlet yapısı hakkındadır (372 e). Eğer “bolluk içindeki bir devlet” (372 e) gibi bir devlet oluşturulmak isteniyorsa “adaletin ve haksızlığın nereden çıktığı” (372 c) tespit edilebilir. Diğerlerine göre iyi olan bilinirse kötülükler iyi olanla kıyaslanarak bilinebilir (372 e). Sokrates başlangıçta oluşturduğu sade devleti “sağlıklı” olarak niteler ancak doğacak ihtiyaçları karşılamada yetersiz kaldığını ifade eder (373 b). Bolluk içinde olan devleti tasarlarken büyük devletin ihtiyaçlarını karşılayabilmesi için “komşu toprakların bir kısmına” (373 d) göz dikmesi gerekliliğinin doğacağını ve savaşın başlangıcının bu olduğunu sözlerine ekler (373 e). Ancak “şimdilik savaşın bu insanlar için iyi mi, yoksa kötü mü olacağını bir kenara bırakıp ortaya çıktığında, hem kişisel hayatta hem de devlette en büyük kötülükleri doğuran savaşın kaynağını bulmuş olmakla yetinelim” (373 e). Bu savaşlarda insanları koruyacak, bu işte liyakat sahibi insanların olması gereği doğar (374 a). Sokrates Glaukon'un “bu insanlar kendi kendilerini savunamazlar mı?” (374 a) önerisini reddeder. Platon'un düşünce dünyasında ideal olan sisteme en benzer olan yapı sadeliği ile ön plana çıkan “ilkel toplum” yapısıdır. Aslında bir sistemin kokuşmuşluğunun ölçüsü sanat ile olan bağı ile anlaşılabilir. Eşya ya olan bağlılık, her şeye sahip olma güdüsünü harekete geçirerek ordulaşmaya ve oradan da savaşların çıkmasına zemin hazırlayacaktır. Bu bağlamda Platon “savaş, poliste gerek bireysel, gerek kamusal kötülüklerin kaynağı olan şeyden, başkalarından çok mal edinmek hırsından doğar” (373 a) diyerek ideal devleti oluştururken mesleki uzmanlık oluşturma yoluna gitmiş ve “Profesyonel orduya” kapı aralamıştır. Bu bağlamda en önemli mesleki yönelim, tüm yurttaşların ve düzenin kaderinin şekillenmesini sağlayan devlet adamlığıdır. Bu tespitlerden hareketle bize göre sade, ölçülü, erdemli, etik ve adil bir düzen dünyada yaygınlaşırsa savaşlar azalabilir.

Platon devlet yöneticiliğini askerlik gibi “profesyonel meslek” (Ağaoğulları, 2000) statüsünde belirtir. Öyle ki liyakat sahibi savaşçılık diğer mesleklerin “hepsinden de daha önemli” (374 c) olmaktadır. Daha da önemlisi meslekler için esas olan “yaradılıştan gelen doğal yeteneklere sahip” (374 e) olunmasının gerekliliğidir. Bu yeteneklere sahip olan insanları bulmak da, seçimle olacaktır. Bu seçim ise başlı başına zor bir iştir (374 e). Platon bu kişileri “bekçi köpeği” (375 a) benzetmesi ile sezileri kuvvetli, “uyanık, çevik ve güçlü” özellikleriyle ön plana çıkan doğuştan yetili olarak betimler. Bu insanlar “gözüpek, atılğan, öfkelenen” (375 a) yapıda değilse cesur da değildir. Doğuştan savaşçı doğan “içi öfkeyle dolup taşan bir ruhun ne kadar korkusuz ve inatçı” (375 b) olabileceği dikkat edilesi bir gerçektir. Ancak böyle insanlar toplumda barınamazlar. Birbirleriyle de kavga ederler. Bu insanların “düşmanlara karşı sert, yurttaşlara karşı da incelikli davranmaları gerekir” (375 c). Yoksa düşmanlara gerek kalmadan birbirlerini yok ederler (375 c). Bu yok oluşun olmaması için zıtlıkları içlerinde barındıran birilerinin bulunması gerekecektir. Sokrates, böyle insanların varlığına inanır (375 d). Bu insanlar için “çoban köpeği” (375 d) benzetmesi yapar. Bu köpekler “tanıdıklarına karşı çok yumuşak davranır, tanımadıklarına ise çok serttirler” (375 e). Eğer böyle bir özellik doğada olan köpekte var ise o zaman insanda da olabilir. Dolayısıyla “bu iki niteliği ruhunda taşıyan bir bekçi türü ararken, imkânsız olan veya doğaya aykırı bir şeyin peşine düşmüyoruz” (375 e). Bekçilik niteliklerine sahip bu insanın aynı zamanda “filozofça nitelikler taşıması” (375 e) gerekir. Bu durum yine doğayla ters düşmez. Köpeklerin bilmedikleri kişilere diş göstermesi, bildiği insanları görünce sevinmesi içgüdüsel olarak “çok akıllı olduğunu, onun doğasında filozofça bir yan bulunduğunu gösteriyor” (376 a). Bu benzetmelerden anlaşılıyor ki “gelecekte devletin bekçileri hem bilgisever-filozof, hem öfkeli, hırslı hem güçlü hem de becerikli, çalışkan ve kusursuz karakterli olacaktır” (376 c).

Kosman, Sokrates’in erdem öğretisini atlar ve köpeklerin erdemi örneği üzerinden şekillendirerek erdemli olmayı, herhangi bir varlığın işlevini en iyi şekilde yerine getirmesiyle eşdeğer görerek başlatır. Yani erdemin kendisi karakteristik olarak iyidir. Bunlara binaen Kosman’a göre adillik, herhangi bir şeyin işlevinin en iyi şekilde yerine getirilmesi olarak nitelenebilir. O halde bir devlette adillik hakkında konuşulacaksa öncelikle o devletin işlevinin ve doğasının iyi bilinmesi gerekir. Kosman’a göre Sokrates bahse konu işlevi ya da devletin doğasını iş bölümü olarak, basit ama etkili bir şekilde nitelendirmiştir. Kosman, *Politeia* eserinde Platon’un düşüncelerini çözümleyebilmek adına hem adaleti hem de erdemi birlikte ele almayı önerir. Kosman’a göre adalet ile

erdem arasındaki ilişki irdelenebilirse bazı sorunlar çözümlenebilir. Kosman’a göre adalet erdem olarak nitelenebilir. Eğer bu şekilde bir tespit yapılarak metinler okunursa kolay bir yöntem seçilmiş olur. Yani adaletin erdem olduğu benimsenirse *Politeia* eseri birinci kitabından ikinci kitabına geçiş kolaylaşır. Bunlara ek olarak Kosman adaletin, bireylerin sosyal ve siyasal yaşamdaki ilişkilerimizde, ahlaki yaşamımızda iç içe olduğunun görülmesi gerektiğini ifade eder. Yani Kosman’a göre adaletin bir sosyal erdem olduğu söylenebilir (Kosman, 2007). Dolayısıyla bahse konu özelliklerde insanlar gerekir. Platon bu özelliklere sahip insanların bulunup “nasıl yetiştirilip” (376 c) eğitilmeleri gerektiğini sorar. Bize göre Platon yetiştirmek ve eğitmek kavramlarını birbirinden ayırmıştır. Söylemlerden anladığımız kadarıyla yetiştirmek kavramını bir ideal uğruna, bir amacı gerçekleştirmek adına yaparken, eğitimi ise ideal gerçekleştikten sonra idealin devamlılığını sağlamak adına yapar. Peki, “nasıl olmalı bu eğitim?” (376 e). Bu eğitim “beden için jimnastik, ruh için de coşkulu sanatçıların müziği olmak üzere iki kısımdan oluşuyor” (376 e). Eğitimde birinci önceliğimiz müzik olmalı. Görünen o ki Sokrates bu müzik eğitimiyle hem ruhsal hem fiziksel bir eğitim anlayışını kastediyor. Müziğin yanında manevi yönelim olarak masallar ayrı bir yer tutar (377 a). Sokrates döneminin masal öğretilerine karşı çıkarak çocukların ruhlarına zarar verdiğini ifade eder (377 b). İstenilen amaca uygun bir eğitim ve yetiştirme programı yapılarak masal öğretileri dahil “ozanlar üzerinde bir denetim” (377 b) kurulmalı.

Sokrates genç dimağların zehirlenmemesi gerektiğini savunur (377 a). Çünkü kendi döneminin ozan ve şairleri genç dimağları zehirleyip, yanlış fikirlerle insanları yönlendirmişlerdir (377 d). Platon sanatçıları ya da şairleri, bireylerin rasyonalite süreçlerini geciktirip, olgun olmayan durumda tutmalarından dolayı eleştiriyor olabilir.¹¹ Platon özellikle kendi döneminin ilahiyat anlayışına gönderme yaparak insanları din ile aldatan, yaptığı kötülükleri din kılıfında sunarak doğruymuş gibi lanse ettiren (378 b) - anlaşılan o ki Sokrates’in idamına gönderme yapıyor- aynı zamanda uydurma tanrıların uydurma hikâyelerinin çocukları kötü etkilediklerini (378 b) ifade ederek dini değerlerin doğru anlatılması gerekliliğini ve toplumların şekillenmesinde önemli bir yeri olduğunu vurgular. Özellikle tanrı tasavvurunun doğru yapılmasının gerekliliğine değinerek, kötülüğün kaynağının tanrı olamayacağına vurgu yapar (378 d, e ve 379 c). Çünkü tanrıya ait olan şey mükemmeldir (381 a). Bu nedendir ki bekçilerin seçimlerini, eğitim ve yetiştirilmelerinin doğru bir temel üzerine kurulması isteniyorsa doğru bir ilahiyat anlayışı

¹¹ Bk. Çitil.

olmalı ve “koruyucularının olabildiğince tanrısal ve tanrı korkusu taşıyan insanlardan oluşması” (383 c) sağlanmalıdır. Hatta bu durum bir yasa konumunda olmalıdır (383 c).

Politeia eserinin üçüncü kitabı, küçüklükten itibaren verilmesi planlanan eğitimin içeriğiyle devam eder. Özellikle içerisinde ölümle alakalı bir korku olan insanların cesur olamayacağını (386 a) ifade eder. Sıkıntılarla baş edebilecek yapıda olan “bir insan kendi mutluluğunu kendisi bulmuş, kendine yeten ve farklılığından dolayı da başkalarına en az ihtiyaç duyan insandır” (387 d). Böyle biri “iyi insan” (387 d) olarak tarif edilir. Verilen eğitimin amacı da böyle insanlar yetiştirmektir. Zaten bir devleti adil yapacak şey kime, nasıl bir eğitim verdiği konusunda düğümlenir. Adaletin tecelli edip etmemesi bir kamu düzeni içerisinde eğitimin nasıl kurgulandığına, verildiğine ve neyin nasıl öğretildiğine bağlıdır. Bu şekilde yetişen bireyler üzüntüsünü diğer yaradılışlılara nazaran daha çabuk atlatır (387 e). Öyle ki bu yetiştirme ve eğitim tarzı insanların gülmelerine bile müdahale eder. Çünkü gülmenin fazlası aksini de yanında barındırır (388 e). Yalan söylemeyi bile işin ehline bırakan (389 b) Sokrates, bu eğitimler sonucunda yalan söyleyebilme yetkisini “sadece devlet yöneticileri, ancak kamuya yarar sağlayacağı durumlarda, düşman veya kendi yurttaşları karşısında” (389 b) kullanmalıdırlar. Eğer bu yalanları yığınlar söylese doktorun karşısında hastalığı hakkında yalan söyleyen insanın hatasını yapar (389 b, c). Böyle bir durum ancak ölçsüzlüğü ve beraberinde cezayı (389 d) getirir.

Bu bağlamda “aklı başında davranmanın temel özellikleri, kabaca yöneticilere karşı itaatkâr olmak; yemek, içmek, sevişmek gibi zevkler konusunda” (389 d, e) kendini tutmak olacaktır. Doğal olarak sanatçıların eserlerine müdahale de bu düzlemde ele alınır. Çünkü yapılan eserler ve çocuklara öğretilen masallar kişinin kendisini kontrol edebilecek “kendini idare edip, ölçülü davranışlarda bulunmasını teşvik” (390 b) edebilecek yapıda olmalıdır. Eğer böyle değilse yasaklanır. Öyle ki bu düzende “insanların rüşvet almasına, paraya düşkün olmasına da izin” (390 d) verilmez. Buraya kadar anlatılanlara baktığımızda Sokrates, adil olan ile adil görünen arasında belirli ölçüler getirmektedir. Daha önce değindiğimiz insanların yaşantısı, yalan söylememesi, liderine itaat, ölçülü davranmak, kendini kontrol edebilen yapıda insanlar yetiştirmek, adil görünmenin değil adil olabilmenin ölçüsü olabilir. Ancak bunun getireceği yararlar ya da zararların ortaya konulması amacıyla oluşturulan bu tablo ile Sokrates, şekillenmesini istediği devletin duvarlarını örüyor. Bir süreç içerisinde bunu şekillendiriyor. Bu konuda Sokrates şu ifadeleri kullanır:

“Adaletin özünü ve buradan, adil kişi için türeyecek yararı tartışıp temellendirdikten, bu kişi gerçekten adil mi yoksa sadece dışa mı adil gözüküyor, anladıktan sonra, insanların nasıl anlatılacağı konusunda açık seçik bir fikir birliğine varabileceğiz” (392 c).

Edebi yöntemler hakkında teknik tanımlar yapan Sokrates, “diyebiliriz ki bir insan birçok şeyi taklit ederken, asla ve asla tek bir şeyi taklit ederken ki kadar başarılı olamaz” (394 e) şeklinde bir ifadede bulunur. Bu açıklamayla hem edebi bir gönderme hem de daha önce ölçülülük ve aklı başındalık adına lidere itaat göndermesi yaparak, lidere olan bağlılığı hem sözlü hem de onun yaşantısına uyacak ve onun ölçülerine göre hayatını şekillendirecek bir taklit mercii olarak alınması gerektiğini bize sezdirir. Ancak bu taklit, taklit edilenin kendisi gibi olmasından çok uzaktır. Bu durum daha önce bahsettiğimiz bekçilik ya da çiftçilik için yaratılmış insanların doğasıyla da uyumluluk içerir. Yani taklit eden, taklit edilen olamaz. Bu konuda Sokrates; “insan doğası yanılmıştır; bu yüzden de birçok şeyi layıkıyla taklit edemez; yapsa bile yaptığı o taklit, taklit ettiği şeyin gerçekliğine pek benzemez” (395 b) ifadelerini kullanır. Anlaşılan o ki bu taklit avam için geçerli olabilir. Çünkü bekçilerin uzmanlık alanlarının dışına çıkmaması ve taklit de dahil kendi işleri hariç diğer bütün işlerde bulunmaması gerekir (395 b). Çünkü taklitlerin “yavaş yavaş birer alışkanlığa dönüştüğü ve bu alışkanlıkların da insanın mizacının ikincil bir parçası olmaya başlayarak onun bedenini, dilini ve düşüncesini etkilediği” (395 d) yadsınamaz bir gerçektir. Bunun yanında bilinçliyle ya da içkinin etkisiyle birbirleriyle edepsizce konuşan, hareketlerinde aşırıya kaçan, cesaretsiz insanlara da benzememelidirler (395 e, 396 a). Bu durum onlar gibi olmalarına neden olacaktır.

Platon’un bu açıklamalarından anlaşılıyor ki bu tarz bir yaşam adil bir devletin ve adil olan birey ve toplumların duvarlarını oluşturuyor. Aynı zamanda “adalet güçlünün işine gelendir” söylemine verilecek cevabın zeminini oluşturuyor. Bu taklit anlayışı topluma ve bununla beraber mesleklere de etki eder. Çünkü kurulacak olan devlette “bir kunduracının yaptığı tek iş, kunduracılıktır; bir de üstüne kaptanlık edemez; çiftçi de yalnızca çiftçilik yapar; yanında bir de yargıçlık yapamaz; asker de askerdir, ayrıca ticaretle uğraşamaz. Bu herkes için de böyledir” (397 e). Böyle olmayan insanlarla karşılaşıldığında onlar toplumdan tecrit edilmeli, sürgüne varan uygulamalar yapılmalıdır (398 a). Hatta öyle ki verilecek olan müzik eğitiminde seçilen makamlar bile tasavvur edilen bu devlet rejimine uygun olmalıdır (398 b, 398 e). Bu makamlar bekçilere “sarhoşluk, gevşeklik, uyuşukluk” (398 e) verecek şekilde olmamalıdır. Müzik makamları öyle “olmalı ki, savaş veya benzeri durumlarda herhangi bir tehlike anında, başına ne

gelirse gelsin, yaralandığında, hatta ölümle yüz yüze geldiğinde bile, bunun üstesinden gelmek için canını dişine takan ve asla yılmayan yürekli adamın sesini hissettirsin” (399 a). Aslında Platon, bu düzenlemeler ile kendi devletinin yanlışlıkları üzerinden yeni düzenlemelere gitmiştir. Yani belirli şartlara bağlı olarak, şu an için, bir devrimin ürünüdür. Bize göre Platon’un kendi kafasında kurduğu ideal devlet bir şablon niteliğindedir. Bu şablon ancak bir devrim ile gerçekleşebilir. Bu tespitimizi Sokrates’in şu cümlelerine dayandırmak mümkündür: “Biraz önce zevk sefa içinde diye eleştirdiğimiz ülkemizdeki yanlışlıkları da bir çırpıda temizleyiverdik... Kalanı da temizlemeye devam edelim o zaman” (399 e).

Buraya kadar açıklamalarını yaptığımız adil olan ile olmayan, adil görünen ile görünmeyen, güçlünün yararına olan adillik gibi tartışmaların bizi getirdiği bir sonuç vardır ki o da şudur: “Bizim arayıp bulmamız gereken, yürekli ve uyumlu, adam gibi birinin hayat ritmi” (399 e). Bu benzetmenin müzik makamları ile yapılması ilgi çekicidir. Makamların insan ruhuna/nefsine etkileri elbette ki ortadadır. Anlaşılan o ki Platon’un istediği kişinin makamlar gibi insanın ruhuna değecek nitelikte olması istenmektedir. Bu bir lider arayışıdır. Yani adilliğin ölçüsü, adil görünen ile görünmeyen arasındaki ayrımın ölçüsünün belirlenmesi, adil olanların çile çektiği ancak adil olmayıp adalet kisvesi altında kendini pazarlabilmiş, güç sahibi olup onu kötüye kullanan yöneticilerin belirlenmesi ve ortaya çıkması, gerçek olan ile sahte olanın ayrımı ancak o liderin varlığıyla bilinebilir. Buna bağlı olarak bekçilerin yetiştirilmesinde, sanat alanındaki ideal model için kurgulanan sansür de önemli bir yer tutar. Çünkü ancak bu sayede bekçiler, kurgulanan ideal modelde istenilen kişi olma yolunda ilerleyebilir. Bu bekçilerin yetişmesinde “sanatçıları da göz önüne alarak, onların da eserlerinde karaktersiz olanı, ölçüsüzlüğü, bayağılığı, köleye özgü olanı, ilkesizliği resimde, mimaride ve diğer tüm yaratıcı faaliyetlerde işlemelerini” (401 b) yasaklamalı ve “bizim bu kurallarımıza uymayacak tarzda sanat etkinliğinde bulunanlara izin vermemeliyiz ki bekçilerimiz kötülüğün görüntüleriyle yetiştirilmesinler” (401 b). Öyle görünüyor ki bu yetiştirme tarzıyla bekçiler içerisinde o “istenilen birisi ya da birilerinin” çıkarılması istenmektedir. Aldıkları eğitimlerle ruhları güzel (401 d) olan bu insanlar “sanattaki ve doğadaki hataları ve eksiklikleri en dikkatli kişi olarak bir bakışta sezeceği için de -haklı olarak hata ve çirkinliklere isteksiz olacak- güzel şeyleri sevip övme ve ruhunu onlarla besleme imkânı bulup kendisini de ‘güzelleştirir’, ‘kusursuz’ biri olur” (401 e). Öyle ki olaylara bütünsel

bir bakışla bakabilecek bu ruh detaylarda boğulmayıp esas olana yönelir (402 a, b). Eğer böyle olmaz ise:

“ölçülülüğün, cesaretin, cömertliğin ve yüce yürekliliğin ve bunların kardeşlerinin ve karşıtlarının, çevremizdeki hayatın her yerindeki ‘temel biçimlerini’ öğrenip bunların her yere içkin olduğunu görmeden, onları ve yansımalarını (imgelerini), büyümüş küçükmüş aldırmadan ve hepsinin aynı öğrenimin ve sanatın parçası olduklarını fark etmeden, ne kendimizin ne de eğitmeye çalıştığımız bekçilerimizin” (402 b, c)

hayat ritimlerine uyulacak düzeyde istenilen biri gibi olamayacakları söylenebilir. Bahse konu tespitlerden hareketle Platon’a göre *psykhe* ‘yi yani nefsi terbiye etmeden ne ticaret ne siyaset ne de spor yapılabilir.¹² Ne de böyle biri lider olarak kabul edilebilir.

Oluşturulmaya çalışılan devlet haricindeki diğer devletlerde “düzensizlik ve hastalık çoğaldıkça, orada mahkemeler ve hastaneler çoğalır” (405 a). İstenilen devlette de bu durumun oluşması istenmiyorsa, düzensizlik ortamının olmaması ve bu ortamın doğurduğu “yargıçlık mesleğine” ihtiyaç olmayacak şekilde düzenlemeler yapılması gerekir. Yani ideal olan yargıç, polis hatta siyasetin olmadığı bir durumda da bu düzenlemelerin yapılması gerekir. Böyle bir ortamın oluşması isteniyorsa “yetiştirme tarzımızın ne kadar berbat olduğunun” (405 b) farkına varılması ve düzeltilmesi gerekir. Bu da ancak o istenilen nizam ve lider ile mümkün olacaktır. Özellikle bekçilerin yetiştirme sisteminde kaygı ve endişelere yer yoktur (407 b). Çünkü “aşırı kaygı, insanın ev işlerini yapmasını, oturarak yapılan meslekleri icra etmesini ve savaşlarda hakkıyla dövüşmesini engeller” (407 b). Bunun yanında kişinin kendini gerçekleştirme yolunda atacağı adımları, “insanın kendisi üzerine düşünmesini, kendisini inceleyip anlamasını” (407 b, c) engelleyecektir.

Sağlık sisteminde bile bireylerin değil devletin çıkar ve bekasını merkeze almış olan bu devlet tasavvuru, devlete ve kendi kendine faydası olamayacak (407 d) hastalıklı bireylerin tedavilerini reddedip ölüme sürükleyecek fikirleri bile meşru görür. Bunun yanında hukuk sisteminin yargıçları yaşını almış, erdem sahibi bir ruha sahip yapıda olmalıdırlar. Sırf devlet için ve onun uğruna “bu yargıç ve hekimler, bedenlen ve ruhen sağlıklı olanlar ile uğraşmalı, bedenlerinde hastalık taşıyanları ise ölüme terk etmelidirler” (410 a). Öyle ki Sokrates’e göre “ruhu yaradılıştan kötü ve iyileştirilemez olanları öldürmekten başka çaremiz” (410 a) yoktur. Verilecek eğitimlerin (müzik ve jimnastik) başlıca amaçları arasında “ruhu eğitmek ve geliştirmek” (410 c) vardır. Bunun nedeni ise oluşturulan devletin devamlılığıdır. Bu eğitim “ölçülülük prensibine” göre verilmelidir.

¹² Bk. Oğuz Haşlakoğlu.

Eğer böyle olmaz ise “kendisini sadece jimnastiğe adayanlar gereğinden fazla kaba olurken, sadece zihinsel, ruhsal eğitim alanlar ise kendilerine hayır getirmeyecek kadar gevşek” (410 d) olacaklardır. Hatta bahse konu eğitim sisteminin anayasal düzeyde muhafaza edilmesi bile söz konusudur (412 a). Jimnastik ve müziğin temelinde *psykhe* yani nefsin/ruhun ve bedenin eğitimi vardır. Platon müziği, nefsin bir tür, akord edilmesi, olarak algılar.¹³

Diyaloğun devamında “yöneticilerle yönetilenlerin kim olacağı konusuna” (412 b) değinen Platon, kavramsal açıklamalardan olabildiğince uzak durmaya çalışır. Çünkü devlet ile bireyi ayrı görmeyen, kavramların ayrılığa yol açabileceğini, diyalogun bütününde sahnelediği tavır, jest ve mimiklerle bize sezdirir. Yönetenler “yaşlı, yönetilenler ise genç olmalı... yaşlılar arasından da en iyi olanlar yönetici olmalı” (412 c) gibi nitelikler sıralayan Sokrates, “yöneticilerin en iyilerden oluşmasını istiyorsak onları bekçiliğe en yatkın olanlardan” (412 c) seçilmesi gerektiğini ifade eder. Bu cümlelerden anlıyoruz ki iyilerin yönetiminde bir seçim söz konusudur. Bu seçim potansiyel iyi özellikleri kendisinde barındıran bireylerin tespitiyle başlanarak, zorlu ve bir o kadar da uzun bir eğitimden geçerek, potansiyellerini edimselleştirebilenlerin ön saflarda yer alacağı kişileri belirlemek adına yapılır. Peki, bunu kim yapacak? Sokrates bu konuda anayasal düzeyde rejimin korunması ve eğitimin yönlendirilmesi için “bir yol gösterici” (412 a) biriminin oluşturulmasından bahseder. Bu yol göstericiler bekçileri seçerken “ömrü boyunca devleti için iyi olduğunu gördüğü şeyi yapmaya kendisini adanmış” (412 d, e) ya da adamaya uygun potansiyele sahip bireylerden olup olamayacaklarına dikkat ederek işlerini yapmalıdırlar. Öyle ki bu bekçiler mülk sahibi olmayacak, aldıkları ücret anca kendisine yetecek düzeyde olacak (416 d) şekilde düzenleri sağlanmalıdır. Hatta bu konu yasa ile güvence altına alınmalıdır (417 b). Bunları göze alabilecek insanlar tespit edilmelidir. Kendilerini yollarından ve ideallerinden çevirecek unsurlara karşı dirayetli olup olmadıkları özellikle tespit edilmelidir (412 e). Bu konuda Sokrates:

“devletin çıkarlarını gözetmeyi hayat prensibi olarak benimsemiş insanları arayıp bulmalıyız. Onları daha çocukluklarından itibaren izleyerek, nasıl davranmaları gerektiğini unutturabilecek koşullarda denemeli ve görevini unutup inancını yitirenleri eleyp görevini unutmuyarak koşulların etkisiyle aldanmayanları seçmeliyiz... onları zor işler, acılar ve zorlu kavgalarla yüzleştirerek dayanıklılıklarını ispatlamalarını sağlamalıyız... Ve son olarak da onların büyülenme (cezbedilme) karşısındaki tutumlarını ölçebileceğimiz üçüncü bir sınamadan geçirmeliyiz onları” (413 c, d)

¹³ Bk. Haşlakoğlu.

ifadelerini kullanır. Burada üç aşamalı bir seçim sisteminin olduğunu ifade eder. Aynı zamanda bu seçimin içerisinde bekçiler ve bekçi yardımcıları ayrımı yapan (414 b) Sokrates neredeyse bu konuyu kavramsallaştırmaktan sakınır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Platon kavramlaştırma yoluna mesafelidir. Bu durumu bekçi ve bekçi yardımcısı ayırımında da (414 b) görmekteyiz.

Popper, Platon'un adaletten kastettiği şeyin, "katı bir sınıf bölünmesi ve sınıf yönetimi olmasını sağlayarak bütün değişimi durdurmak" (Popper, 1989) olduğunu çıkarır. Popper, Platon'un adaletin ne olduğunu öyle hemen tespit etmediğini ancak *Politeia* eserinin dördüncü kitabında adaletin, "herkesin kendi işini yapması" şeklindeki tespitiyle adaletin ne olduğu sonucuna vardığını iddia etmiştir (Popper, 1989). *Politeia* eserinin dördüncü kitabında Adeimantos, oluşturmaya çalışılan bu sistemde bireylerin mutluluğunun pek de ön planda olmadığı (419 a) eleştirisine Sokrates'in ne cevap verileceğini merak eder. Platon bu eleştiride, Adeimantos karakterinin ağzından, ironik jest ve mimikleri bize sezdirir. Burada mutluluk kavramına vurgu yapan Platon, Adeimantos'un "altına, gümüşe, kısacası görünüşte mutlu olmak için gereken hiçbir şeye sahip olamayacaklardır" (419 a) eleştirisinde, mutluluğun görünende değil, görünmeyende bulunabileceğini satır arasına gizleyerek dile getirmiştir. Platon bu yolu izleyerek oluşturmaya çalıştığı sistemde, siyasal olanı da içinde barındıran bir kimlik tasavvuru yoluna gitmiştir. Sokrates'in "başkalarının mutluluk olarak addettikleri benzer şeyler için paralarını kullanamayacaklar" (420 a) ifadesiyle oluşturmaya çalıştığı kimlik tasavvuruna gönderme yapar. Bireylere yüklenen bahse konu kimlik tasavvuru ile öteki yığınlardan ayrılmanın hem fikri hem kültürel hem de fiili bir gereklilik olduğunu bize sezdirir. Devletin kendisi bu kimlik tasavvurunun en üst boyutunu oluşturur. Bireylerse bu büyük ailenin birbirine bağlı parçaları olarak algılanmalıdır. Bu kimlik ile devlet, olaylara nasıl bakıyor ise bireylerde öyle bakmak zorundadır. Ayrı bir hüviyete ait olamazlar. O zaman başka bir kimliğe bürünür, aileye yani o devlete ait olamazlar (420 b, c).

Tasavvur edilen devlette bütünsellik çok önemlidir. Her bir parça bütünün kendisini oluşturur (420 d). Yani tek başına bir anlam ifade etmezler. Sokrates vücudun parçalarından örnekler vererek her bir parçanın gerektiği yerde olması gibi devletin parçalarının da aynı şekilde gerektiği yerde olmasını ifade eder (420 d, e). Eğer aksi olursa sistemsel bir zaaf doğarak bireysel başkaldırlara zemin oluşturur (421 a). Daha önce dile getirdiğimiz mutluluğun, fiili olarak görünen şekli, bireylerin işlerini liyakat ile yapmalarında saklı olduğudur. Bu liyakatin yanında maddi ölçülülük, mutluluğu sağlayan

diğer bir ölçüttür. Çünkü çok mal varlığı mesleki olarak meyilsizliği doğurur. Aynı şekilde fakirlik de işi hakkıyla yapamamayı içinde barındırır (421 d, e). Yani “gerek yoksulluk gerekse zenginlik sanatçının (zanaatkârın) mesleki çalışmasını ve kendisini bozacak, kötüleştirecektir” (421 e). Bununla beraber çok mal varlığı ve aynı şekilde malın yoksunluğu birbirlerinin benzerleridir. Bunun yanında ölçülü mal varlığına sahiplik beraberinde zengin düşmanları da doğurur (422 a, b). Bununla birlikte Sokrates liyakatli bekçilere boksör benzetmesi yaparak, düşmanları alt edebilecek düzeyde olacaklarını ifade eder (422 b). Bu alt ediş, reel politik açıdan gerçekliği ifade eder. Çünkü Sokrates “önce kaçır gibi yapıp sonra aniden geri dönüp karşısına ilk çıkana vursa ve bunu yakıcı güneşin altında defalarca tekrarlayacak güce sahip olsa ve bu işte artık ustalaşsa” (422 b, c) ifadelerini kullanarak politikada, savaşta ya da insanları yönlendirmede hileye başvurmayı meşru kabul etmiştir. Ancak “kaçır gibi yapma” hilesi daha önce bahsettiğimiz iç politikada söylenmesi istenen “soylu yalan” gibi uluslararası ilişkiler bağlamında dış politikada da “soylu bir kaçışı” ifade eder. Bu soylu kaçışı yapacak sistem, bir liyakat ürünü olmalıdır. Bu bağlamda diğer toplulukların varlıklarını birbirleri arasında paylaşım başarılabilirse, devletin bekası daim olacak ve ancak bu sayede anılmaya değer gerçek bir devlet oluşacaktır.

Dış politikada dost kazanmaya yönelik yapılan hamleler “en fazla bin tane savaşçısı olsa bile...” (423 a) bir devleti ayakta tutabilecek liyakatli bir hariciye bürokrasisinin ürünü olacaktır. Bu da ancak bahsedilen iyi eğitim almış, liyakatli, ölçülü ve ahlaklı hayat süren bekçiler ile mümkün olacaktır. Öyle ki bu bekçiler devletin sınır genişliklerine dahi müdahale etmelilerdir. Çünkü bu durumda bile ölçülülük çok önemlidir. Eğer ölçülü davranılmaz ise devletin bekası tehlikeye girer (423 b, c). Burada ölçü devletin “kendine yeten bir düzeyde” (423 c) sınırlarının olmasıdır. Bu durum esasında iç politikada öngörülen, herkesin tek bir işe ait olması, uyumluluk ve bütünlük açısından önemlidir. Bu bağlamda Sokrates şu ifadeleri kullanır: “Herkesin yaradılışı hangi işe uygunsa o işi, yalnızca o işi yapmasını ve böylelikle de (uyumlu) bir bütünlük kurmasını sağlamaktır: Böylelikle bütün devlet uyumlu bir teklik, bütünlük içinde olacaktır; çokluk (çeşitlilik) içinde değil” (423 d). Bu uyumlu teklik yaklaşımı bekçilerin her anlarına hükmeder. Öyle ki “evlilikte, kadın ve çocuk sahibi olmakta... ‘dostlar arasında her şeyin, mümkün olduğunca ortak olması’ gerektiğini” (423 e, 424 a) ifade eder. Algıladığımız kadarıyla bahse konu “ortaklık” sadece yöneticiler için geçerlidir. Ayrıca biz Platon’un “uyumlu tekliğini”, farklılıkların birlikteliği olarak algılıyoruz.

Platon kendini gerçekleştirme yolunda aldıkları eğitimlerle “şeylerin” aidiyetinin bireyin kendisinde olmadığını ve ancak o bilinçle hayatını sürdürenlerin esas gayeye ulaşabileceklerinin işaretini, ortaklık ifadesiyle bize sezdirir. Bu ortaklık vücudun, organsal ortaklığı, gibidir. Her biri tek başına hem anlamsız hem de işlevsizdir. Bu şekilde bir bakış açısını idrak etmeyi ancak “iyi bir eğitim ve yetiştirme tarzı” (423 e) sağlayabilir. Öyle ki bu iki önemli madde salt devlet çatısı değil, kurumsal düzeyde de korunmalıdır. Devletin temelini oluşturan kurumların zafiyeti hiç şüphesiz ki devletin devamlılığı önünde bir engeldir. Kurumsallık tespitimizi Sokrates’in şu cümlelerine dayandırmamız mümkündür:

“Devleti yönetenlerin bir ilkeye sıkı sıkıya bağlı kalmaları, ona gözleri gibi bakmaları ve haberleri olmadan onun değiştirilmesine izin vermemeleri gerekiyor. O da müzik ve jimnastik alanında mevcut düzenlemeleri değiştirecek hiçbir girişimde bulunmama ilkesidir. Yöneticilerimiz, onların hâlihazırdaki biçimlerinin korunması için ellerinden ne geliyorsa yapmalıdırlar” (424 b).

Eğer kurumsal olarak korunan değerler dumura uğrarsa devletin kendisi de dumura uğrar. Onun içindir ki Sokrates şu ifadeleri kullanır: “Devletin temel politik yasalarını sarsmadan mevcut müzik tarzı değiştirilemez” (424 c). Bu cümlelerden anlıyoruz ki bahsedilen müzik kavramı, başlı başına siyasal, kültürel, sosyal, toplumsal ve bireysel değerlerin temelini oluşturacak bir argümanı içeriyor. Yani müziğin zedelenmesi demek toplumsal, siyasal, sosyal, kültürel yani devletin mihenk taşlarının da zedelenmesi demektir. Bu cümlelerimizi Sokrates’in şu ifadelerine dayandırmamız mümkündür: “Müziğin yenilenmesinden kaçınmak gerekir, yoksa bütün sarsılır... Devletin temel politik yasalarını sarsmadan mevcut müzik tarzı değiştirilemez” (424 c). Hatta öyle ki Platon müzik ile sosyal yığınların yönlendirilebileceğinin, sosyal başkaldırıları sebep olabileceğinin (424 d) altını çizer. Buna mukabil müziğin gücü hakkında Adeimantos aracılığıyla şu tespitleri yaparak günümüz dahil gelecek kuşaklara da ışık tutar:

“... yavaş yavaş toplumumuza yerleşerek, yaşama alışkanlıklarımızın, tarzımızın ve geleneklerimizin dibini oyar. Burada iyice güç kazandıktan sonra insanlar arası günlük ilişkilerde kendisini gösterir. Oradan da yasalara ve kurumlarımıza sızar, Sokrates. Sonunda da hem kamu alanında hem de kişilerin özel hayatında büyük bir yıkıma sebep olur” (424 d, e).

Ancak töresel kuralları yasalar ile kontrol altına almak abes bir durumdur (425 b, c). Çünkü oluşturulmaya çalışılan bu devlette çok fazla yasaya yer yoktur. Eğer bir sistemde çok fazla yasa oluşturuluyor ise bu sistemde kaotik bir ortam var demektir. Aksi halde “ömür boyu bu tür yasalar çıkartıp duracak, sonra onları düzelterek, böyle yapmakla mutluluğu yakalayabileceklerini savunacaklardır” (425 e). Bu cümlelerden anlıyoruz ki esas hedef mutluluğu yakalayabilmektir. Mutluluğu da ancak “iyi” insanlar yakalayabilir.

Bahse konu iyi insanların yasalara ihtiyacı yoktur. Çünkü “onlar bu konulardaki kuralların çoğunu kendiliğinden bulabileceklerdir” (425 d). Bu söylemlerden anlıyoruz ki filozof kendi nefsinin terbiyesiyle meşgul, kendisini müziğe dönüştürmüş, kendisini güzelleştirmiş kimsedir.¹⁴

Platon yasalara ihtiyacı olan insanları bir yönüyle hastalıklı olarak niteler. Bahse konu “hastalığa neden olan kötü yaşama tarzından vazgeçmek istemeyen insanlar” (425 e) bahsedilen mutluluğu yakalayamazlar. Bu hastalara kim ne ilaç önerirse hemen kabul ederler ve tedavi olabileceklerini sanırlar (426 a). Hâlbuki “ayyaşlıktan, oburluktan, sevişmekten, safahattan, aylaklıktan vazgeçmezlerse hiçbir ilacın, dağlamanın, büyüün, muskanın ve buna benzer şeylerin dertlerine deva olmayacağını” (426 a, b) bilmiş olsalardı esas mutluluğun orada aranması gerektiğini anarlardı. Arzu ve istekleri doğrultusunda yaşayan hastalıklı insanlar, hastalıklı devletleri doğurur. “Bu şekilde davranan bir devleti de” (426 b) onaylamamak gerekir. Çünkü bu hastalıklı devletler “kötü yönetildiği halde, yurttaşların, devletin genel yönetim düzenini (anayasasını) sarsmalarını ölüm cezasıyla” (426 b) cezalandırırlar. Hatta bu hastalıklı insanların devletleri ve hasta yöneticileri:

“dünyanın belki de en ilginç, en komik adamlarıdır. Biraz önce bahsettiğimiz şu sonu gelmez yasalar ve düzenlemeleri koymaktan hiçbir zaman vazgeçmezler; bu yasaları değiştirip durdukça sözünü ettiğimiz sözleşmelerdeki hileleri ve bunun gibi birçok utanç verici çarpıklığı düzeltereklerini sanırlar” (426 e).

Bir devlet gerçek manada “iyi düzenlenmişse eğer, her bakımdan da mükemmel olmalıdır” (427 e). Bu bağlamda “mükemmel olan şey, bilge, cesur, ölçülü, adil” (427 e) olanı ifade eder.

Öyle görünüyor ki Platon daha önce bahsettiğimiz “iyi insan” ya da “iyi devletin” standartlarından bahsederek konuyu, “iyi” kavramında sayılan bu dört temel özellik ile ilişkilendirip bütün haline getirmiştir. Anlaşılan o ki sayılan bu dört madde birbiri içerisinde, birbirlerine ait ve birbirlerini tamamlayıcı bir argüman olarak sunulur. Yani konumuz gereği adaleti arıyorsak aynı zamanda ölçülülüğü, bunun yanında bilgeliği de arıyor olacağız. Bütün içinde karşılıklı etkiyle birbirini etkileyen bu kavramlar birbirlerinden ayrı değerlendirilemez. Bu tespitlerimizi Sokrates’in şu cümlelerine dayandırmamız mümkündür:

“Diyelim ki herhangi dört nitelik var ve biz bunların birinin varlığını soruşturuyoruz. Bu niteliği, diğer üçünden önce bulunca, yapmak istediğimiz şeyi yapmış olacağız. Fakat tam tersine, diyelim ki

¹⁴ Bk. Oğuz Haşlakoğlu

aradığımız şeyi değil de önce diğer üç niteliği bulduk. Yine işimizi görmüş oluruz, çünkü biliriz ki geriye kalan dördüncü nitelik, bizim aradığımızdır” (428 a).

Platon sayılan bu dört maddenin her birini “erdem” olarak niteler. Çünkü “mükemmel devlet” için bulunması gerekenler bu erdemlerdir (428 a). Daha önce ifade ettiğimiz “bilge, cesur, ölçülü, adil” erdemlerinin sıralanması da dikkat çekicidir. Bu sıralama öyle rastlantısal olarak ortaya atılmış değildir. Tasarlanan bu “devlette ilk özellik olarak bilgeliği görüyoruz” (428 a). Basiretli olmayı bilgeliğin bir kolu olarak gören Sokrates’e göre; “öngörülü kararlar almak da bir tür bilgi ve bilgelik biçimidir. Cahil insan öngörülü olamaz” (428 b).

Bilgeliği spesifik bir bilgi türünün dışında betimleyen (428 c) Sokrates, devlet yönetiminde en önemli ve daha önce bahsettiğimiz sıralamadan hareketle birincil öncelik olarak ifade eder. Bu bilgi “yurttaşlarımızın belirli bir kesiminin sahip olduğu, devletin bütününe ilgilendiren ve onun hem iç hem de dış ilişkilerde nasıl adımlar atması gerektiğini belirleyen bir bilgi” (428 a, d) şeklinde tasvir edilir. Glaukon’a bu bilgeliğin kimde bulunabileceği soran Sokrates şu cevabı alır: “Bekçilerin bilgileri... biraz önce bahsettiğimiz yönetici sınıfında, yani en mükemmel bekçilerde bulunur bu bilgi” (428 d). Anlaşılan o ki bilgelik olarak ifade edilen bu bilgi türü öngörülülük ile paralellik içerir. Eğer bu bilgi bekçiler sınıfında bulunuyorsa daha önce bahsettiğimiz eğitim sistemi sonucunda elde edilen ortaya çıkarılmış bir bilgi türünü ifade eder. Yani bu bilgi türü sarsılmaz ve değişmez bir bilgi türü olarak şu aşamada karşımıza çıkmaz. Bekçiler, toplumun özellikli bir bölümünü oluşturduğuna göre bu bilgelik türü de ancak az sayıda bulunan bir zümreye ait (428 e) olabilir. Oluşturulmaya çalışılan devlet bu yönüyle bir krallığı ya da aristokratik bir yönetim biçimini andırır. Bekçilerdeki bilgi için Sokrates şu ifadeleri kullanır: “Bütün öteki bilgiler arasında, bilgelik adına layık olan biricik bilgiden nasibi olmak da, doğası gereği sayısı en az olan bu sınıfa vergidir” (429 a). Sıralanan “dört erdemden” ilki olan bilgeliğin “mahiyetini ve onun devlet içindeki yerini bulmuş” (429 a) olan Sokrates, yaptığı sıralamaya bağlı kalıp, diyalogun devamında cesareti konu edinir.

Sokrates cesareti, “yasamacının eğitimde tespit ettiği o ‘korkulması gerekene ilişkin kanaatini’ sarsılmadan korumasını sağlayacak” (429 c) güç şeklinde ifade eder. Görünen o ki Platon, verilen eğitim sonucunda elde ettiği meyveleri toplama yoluna gitmiştir. Bu cümlelerden anlıyoruz ki esas cesaret, kazanılmış olan inançları muhafazanın bir yoludur. Yani bu yönüyle bekçilik bir rejim muhafızlığını andırır. Oluşturulmaya çalışılan devletin, sınır uçlarının muhafazası, ancak inanç yoluyla sağlanabilir. Bu inanç “her koşulda...

İnsanın acı içinde de, zevk içinde de, arzu ve korku içinde de” (429 d) sarsılmadan, bulunduğu devletin bütün değerlerine sahip çıkabilecek bir kavramı ifade eder. Bu konu hakkında Sokrates şu ifadeleri kullanır: “Askerlerimizin... yünün boyayı emmesi gibi, yasaları ‘emmeleri’; böylelikle düşünceleri de yıkanmış renk gibi atmayacaktır; sakınılması gereken ve öteki şeyler hakkındaki düşünceleri; onların karakteri ve eğitimi sayesinde olacaktır” (430 a). Anlaşılan o ki verilecek olan eğitimle değer muhafızlığı yapacak olan bekçiler cesaretililikleri, doğru düşünceleri, entelektüel bilgi birikimleri fiili bir çalışmanın ürünü olarak elde etmiş olacaklardır. Bu elde ediş ancak yaşantılarını özümsemiş, aldığı eğitimle karakter ve entelektüel birikim kazanmış, liyakatli bireylerin hayat standartları ile mümkündür. Bahse konu yaklaşımlardan hareketle “yasalara uygun, doğru inancı sürekli olarak korumayı cesaret olarak” (430 b) adlandırabiliriz.

Diyalogun gidişatı gereği ilk iki erdemi ifade ettikten sonra son olarak “iki şey kaldı. Bunlardan birisi ölçülülük (aklı başında, sorumlu, sağduyulu davranmak), diğeri de bütün araştırmamızın amacı olan adalet” (430 d). Sokrates Glaukon’a “ölçülülük” ile hemhal olunmadan adaletin açıklanabilir olup olmadığı bağlamında sorular sorar. Glaukon’da bu durumun başarılabilirliğine şüpheyile yaklaşır (430 d, e). Sokrates ise Glaukon’u kırmak istemeyerek, adaletten önce ölçülülüğü irdeler. Öyle görünüyor ki daha önce bahsettiğimiz gibi sıralanan erdemlerin her biri birbirini içerir. Glaukon’u kırmak istemeyerek açıklamaya girmesi, bizce Sokrates’in ironilerindendir. Bu ironik jest ve mimikler sayılan erdemlerin birbirleriyle sıkı ilişkilere sahip olduğunu bize sezdirir. Ölçülülüğü dengeli ve orantılı bir yaşam olarak betimleyen (430 e) Sokrates ölçülülük hakkında şu ifadeleri kullanır: “Ölçülülük, bir çeşit düzen, insanın bazı zevklerine ve arzularına hâkim olabilmesidir. Örneğin, dilimizde ‘insanın nefesine hâkim olması’ gibi bir ifade var. Bu ifadenin ölçülülüğü yansıttığını düşünüyorum” (430 e). Ancak kişinin “nefsini yenmede” ilginç bir durum ortaya çıkar. Kişi eğer nefesine galip gelmişse kendinde bir kaybediş vardır. Tersine de doğrudur. Yani “nefsine hâkim olma durumundaki kişi aynı zamanda kendini yenen, hâkim olan kişidir. Yenen ve yenilendir o aynı zamanda. İkisi de aynı kişidir” (430 e ve 431 a). İnsanın nefisini ruh ile ilişkilendiren Sokrates, “insanın ruhunda bir iyi bir de kötü yan” (431 a) olduğunu ifade eder. İnsan, iyi yanı galip olarak, dünyaya gelir. Ancak çevresel faktörlerin etkisiyle kötü yanı baskın çıkabilir. Bu çevresel faktörler arasında eğitimin bozukluğu ve yaşadığı çevrenin etkileri vardır (431 a, b). Bu şekilde hayatını sürdüren insanlara “kendi kendisine yenilmiş, boyun eğmiş, ölçüyü kaçırmış, dizginlenemez kişi deniyor” (431 b). Sayılan özelliklerin paraleli, devlet için de

geçerlidir (431 b). Öyle görünüyor ki bir devlet içerisinde yaşayan bireylerin özellikleri o devletin işleyişini belirler. Örneğin “çocuklar, kadınlar, köleler ve özgürlerin alt tabakası” olanlar kendileri kontrol edebilme güdülerinden diğerlerine nazaran daha uzaktır (431 c). Anlaşılan o ki Platon’a göre bu kesimler ruhun kötü yönleri gibi devletin de kontrole muhtaç yönünü ifade eder. Devletin iyi yönü de “düşüncenin, doğru anlama yetisi, akıl ve doğru tasarlama gücüyle yönlendirdiği sade ve ölçülü arzular, mükemmel bir doğal karakteri olan ve iyi eğitilmiş az sayıdaki kişide görülür” (431 c). Dolayısıyla devlette iyi bir ruhta olduğu gibi iyi yanın kötü yana galip olması gerekir. Yani “arzularını, haz ve tutkularını aşmış, kendine üstünlük sağlamış bir devletten söz edilecekse” (431 d) o devlet Platon’un oluşturmaya çalıştığı devlet olabilir. Bu devletin kendisi de içindeki yığınlar da daha önce ifade ettiğimiz erdemler ile yoğrulmalıdır. Ancak bu koşulda oluşturulmaya çalışılan “iyi devlet” gerçekleşebilir. Bu da ancak bahse konu eğitimle gerçekleşebilir. Popper’a göre Platon’da eğitimin esas amacı yöneticilerin katı ve yumuşak yönlerini bir arada tutarak devletin bekasına yönelik siyasal bir hedef olarak kendini gösterir (Popper, 1989). Ancak biz öyle düşünmüyoruz. Platon’da eğitimin amacı mükemmel insan yetiştirerek onu geçerli olana değil hakikate kavuşturmadır.

Sayılan diğer iki erdem ile birlikte ölçülülük aynı zamanda bir farkındalık oluşturur. Bu farkındalık ile “yöneticiler ile yönetilenlerin, kimin yönetici olması gerektiği konusunda tam bir uzlaşmaya vardığı bir devlet” (431 d, e) figürü oluşur. Yani bu yönüyle bir “consensus” oluşmuş olur. Ölçülülüğün diğer erdemlerden ayrılan yönü ise toplumun bütün kesimlerine yayılmış bir erdem olmasıdır. “Yani ancak bir devlet, bütünüyle ölçülü olduğu zaman, toplumun üstün kesimiyle aşağı kesimi arasında devleti kimin yöneteceği konusunda bir uzlaşma doğabilir” (432 a). Ölçülülük erdeminin ardılı olarak ifade edilen adalet, “bir devleti tam anlamıyla becerikli kılmak” (432 b) için gerekli olan son erdem olarak karşımıza çıkar. Orijinal metinde *arete* olarak geçen beceriklilik için “metnin Almanca çevirmeni bu sözcüğün bir dile özgü kimi sözcükler gibi çevrilmezliğine işaret ediyor” (Devlet, 2013). Anlaşılan o ki bu cümledeki beceriklilik ile en önemli olanı yani yapılmaya değer olanı yapmak, ortaya çıkarmak olarak anlamamız diyalogun bütünlüğü ve gidişatı dikkate alındığında mümkün olabilmektedir. Ölçülülüğün ardılı olarak adaletin gelmesi ve aynı zamanda adalet ile “tam anlamıyla beceriklilik” kavramlarının bir arada kullanılması öyle rastlantısal olarak ortaya çıkmış değildir. Becerikliliği liyakatli olarak bir işi yapabilme yetisi ya da özelliği olarak anlarsak, adaletin tezahüründeki yeri de ortaya çıkmış olacaktır. Yani aranılan öyle çok da uzakta değildir (432 d, e). Adaletin ne olduğu

sorunsalı üzerine Sokrates şu ifadeleri kullanır: “Her insanın kendi işini yapması, mümkün her işe el atmaması ölçülülüktür... işte, diyebilirim ki o zaman, bir insanın kendi işini yapması adalettir” (433 a, b). Daha önce de ifade ettiğimiz gibi sayılan dört erdemi birbirinin türevi olarak kabul edip, aynı zamanda sıralamadaki hassasiyeti de göz önüne aldığımızda “kendi işini yapmak” adalet olarak karşımıza çıkar.

Öyle görünüyor ki adalet, daha önce sayılan üç erdemin perdeye yansıtılmış halidir. Yani adalet bu erdemlerin vücut bulmuş şeklidir. Adalet, sayılan diğer üç erdeme hayat veren bir tecellinin kendisidir. Özellikle de “değişmeksizin kalma” (433 b) ifadesi bir mutlakıyeti ifade eder. Platon’un bu cümlelerinden anlıyoruz ki daha önce saydığımız üç erdemin şekillenmesi, gelişmesi ve hayat bulması ancak “değişmeksizin kalma” özelliğiyle yani ideaların gücüyle mümkündür. Başka bir ifadeyle bu dünyanın idealardan yani tanrısal şeylerden pay alması ile mümkündür. Bu ise adaleti işaret eder. Herkesin kendi işini yapması bu tecellinin bir yansımasıdır. Buna mukabil devletin içinde bulunan sosyal katmanları, birbirlerinin işlerini yaparsa yani insanlar “işlerin hepsini aynı anda yapmaya kalkıp hem tüccar, hem zanaatkâr, usta hem de yasa koyucu olmaya kalkarsa bunun acısını en çok devlet” (434 b) çeker. Bu “çok-işlilik” sevdası en büyük yıkımlardan birini oluşturur. Sokrates’e göre bu durum suç olarak nitelendirilmelidir (434 c).

Örnek olarak herhangi bir siyasetçinin devlet işleriyle uğraşıp aynı zamanda bir işletme sahibi olması, ticari ilişkiler ağına sahip olarak aile bireylerini kalkındırması, güç odaklarının çıkarları uğruna hareket edip mülk ve servet peşinde koşması, demagogluk yapıp nevi şahsına münhasır yığınları kendisine bağımlı kılarak hem koltuğunu hem de servetini garanti altına alması, dini ve halkın değerlerini kullanarak mülkiyetinin devamını sağlaması adaletsizliğin vücut bulmuş halidir. Bu yöneticinin sadece devletin yönetim işleriyle uğraşması gerekir. Doğal olarak eğer yönetici kendi işini yapmıyorsa “adaletsizlik (haksızlık) bu! Bir tüccar, bir yardımcı, bir bekçi, yalnızca kendi işlerini yaparsa, buna da adalet deriz; bir devleti adil, hakkaniyetli, doğru kılan da budur” (434 c). Ancak adalet sorunsalı konusunda o kadar da erken davranmamak gerekir. Çünkü bu şekilde sunulan bir adalet tasavvurunu bir tek devlet sisteminin kendisi için değil de kuşatıcı yani “bütün bir topluma hitap ettiğini ortaya koyabilirsek o zaman savın doğruluğundan şüphe duymaya gerek kalmaz” (434 d). Yani buraya kadar olan bölümde adalet sorunsalına bütüncül bakarak, en büyük olan parçaya yani devlete odaklanmış olduk. Devletin kendisinde adaletin ne olduğunu gördükten sonra şimdi ise “devlette bulduğumuz adaleti kişilerde” (434 e) bulmaya çalışacağız. Eğer böyle bir kişi bulunabilirse adalet tecelli etmiş olacaktır.

Ancak “bulamazsak, yani kişilerde durum farklı olursa, yeniden devlet düzeyine döner ve düşünmeye başlarız” (434 e). Bu cümlelerden anlıyoruz ki daha önce değindiğimiz “iyi ve adil” olan devletin oluşumu ancak sayılan üç erdemin, adaletin kendisinden ruh olarak hayat bulması ve aynı zamanda bu sayılanların toplamının “tek bir insanda” tezahür etmesi ile gerçek bir devletin oluşması söz konusu olacaktır. Eğer bu insan bulunamaz ise yeniden bir devlet oluşturulmalı yani ikinci bir devlet tasarlanmalıdır.

Adaletli bir insan ne ise adaleti kendine şiar edinmiş bir devlette odur (435 b). Daha önce ifade ettiğimiz adalet ve diğer üç erdem devlette nasıl vücut buluyorsa, insanın ruhunda da bu şekilde mevcut olabilir. Bu durumun tersi de doğrudur. Yani bu “kişi de ruhunda aynı üç biçimi taşıyın ve aynı özelliklerden ötürü de devlet gibi aynı adları” (435 b, c) taşıyın diyebiliriz. Bu bağlamdan hareketle gerçek manada adil olan devlet, adil olan bir tek yöneticinin yansıması olacaktır. Yani devletler tüm sosyal katmanı ile birlikte bahse konu yöneticinin birer yansımasıdır (435 e). Bu sebeptendir ki bireyin kendisinin ruh yapısı incelenirse kendisi de, devlete olan yansıması da ortaya çıkmış olacaktır. Bunu ortaya çıkarabilmek için bireyin fiiliyatının ve yöneliminin belirlenmesi ve hangi ölçüye göre hareket ettiğinin bilinmesi gerekir. Bundan dolayıdır ki Sokrates şu ifadeleri kullanır: “Acaba bütün eylemlerimiz tek bir baskın özelliğimiz tarafından mı şekilleniyor yoksa o üç ayrı özellik her bir eyleme kendi damgasını mı basıyor?” (436 a). Anlaşılan o ki Platon daha önce ifade ettiğimiz devletin üç erdemi aynı zamanda üç sosyal tabakası ile ruhun özelliklerini benzetme yoluna gitmiştir. Ruhun bu üç bölümünü “akla uygun olan, gözüpek, şiddetli isteyen yan” olarak ayıran Sokrates, ruhun bu parçalarının olaylar karşısında bir bütün olarak davranıp davranmadığını sorar (436 b). Bunu sormasının nedenlerini şu cümlelerde bulabilmek mümkündür:

“Aynı ve tek bir şey, birbirine zıt iki şeyi aynı anda yapmak, ona maruz kalmak ya da birbirine zıt iki halde bulunmak istemez. Bu yüzden ruhumuzda böyle bir durumu gözlemlediğimiz zaman, orada bir değil, birden çok ruh parçası olduğunu bilmemiz gerekir” (436 b, c).

Doğal olarak insanın içindeki şiddetli istek bu zıtlıkların ayrılığından doğar. Elde edemediği ya da şiddetle arzu ettiği şeyin peşinden koşar ve “kendisine o peşinde koştuğu şeyi isteyip istemediği sorulmuş gibi onu kabul etmeye hazır olduğunu düşünür; çünkü sahip olma arzusuyla tamamen dolup taşmıştır” (437 c). Ancak burada çok özel bir durum oluşur. Örnek olarak su içmek istediğimizde önemli olan bu suyun sıcaklığı ya da soğukluğu mudur? Yoksa sırf suyun kendisi midir? Yani “bir şekilde iyice tanımlanmış bir içeceğe duyulan arzu mudur?” (437 d). Öyle anlaşıyor ki şiddetli istekler birbiri ardınca

yeni istekler doğurur. Bununla birlikte zıtlıklar şiddetli isteğin doğmasının nedenidir. Aynı zamanda o şeyin bilinmesi kendisinde olmayanla belirlenebilir. Yani her şey zıddıyla bilinir.

Bu tespitlerden hareketle “bilgi (bilme)” bilinmek isteniyorsa kendisinden gayrı olanla yani bilinemeyen ile bilinebilir (437 e ve 438 a-c). Ancak bu durumu özellikli bir bilgi türüyle karıştırmamak gerekir. Örneğin:

“ev kurma bilgisi, diğer bilgi türlerinden ayrı tanımlanarak, onlardan farklılaşmıştır ve bu yüzden de mimarlık adını almıştır... bilgi (malumat), sadece bilinebilir şeylerin bilgisi olmaktan çıkıp mesela sağlık ve hastalık gibi belirli bir alanın bilgisi haline gelince, belirli bir nitelik kazanır, bu nedenle artık sadece bilim değil tıp (hekimlik) bilimi denir ona” (438 d, e).

Bu zıtlıkların yönelimi içerisinde şiddetli isteğe karşı duran bir istek vardır. Yani bir şeyi elde etmeyi çok istediği halde ona yönelmeyen insanlar vardır. Bu insanların ruhlarının o işi “engelleyici otoritenin kaynağı, harekete geçtiğinde, bu kaynak akıl olarak çıkar karşımıza; ruhu kışkırtan ve sürükleyen güdüler ise (ruhun akıl bölümünden ayrı olan) tutkulardan ve hastalıktan ileri” (439 c, d) gelir. Platon ruhun bu iki bölüme bir eklemlere daha yapar ve üçüncü bir bölüm olarak “öfkeli, atılğan, gözüpek” (439 e) yanını ifade eder. Yani bu madde ile söylemek istediği:

“delice arzuların, akıl dışı isteklerin insanın ruhunda, dürtülerden ayrı bir şeymiş gibi onlar ile mücadele halinde olabildiğidir... daha birçok durumda da insanın, aklına baskın çıkan şiddetli arzularının etkisiyle sürüklenirken kendi kendisine lanet okuduğunu ve içindeki bu zorlamaya öfke duyduğunu ve iki rakip kavgaya tutuşmuş gibi, atılğan, mantıksız duyguların gidip aklın müttefiki olurken, onun, arzulu yanla saf tutup aklın yasaklarına karşı davrandığını” (440 a, b).

görmemek mümkün değildir. Sokrates oluşturulmaya çalışılan devletin sosyal tabakalarını “esnaflar, zanaatkârlar ve halk bir yanda, bekçiler, yardımcılar bir yanda ve nihayet karar vericiler olmak üzere” (440 e) üç bölüme ayırarak daha önce bahsettiğimiz ruhun bölümleriyle alakalı bir benzerlik yoluna gider. Ruh’a eklemlediği “bu üçüncü yanın, kötü bir eğitim sonucunda özünü yitirmedikçe her zaman ruhumuzun akılcı kesimine eşlik edecek olan öfkeli (atılğan, hayatta kalma kavgası veren, gözüpek) yanımız olduğunu söyleyebiliriz” (440 e ve 441 a). Sokrates böylelikle ruhun bölümleri ile devletin kesimleri arasındaki paralelliği dile getirmiş olur. Dolayısıyla eğer bir devlet gerçek ve bilge bir devlet olma özelliği taşıyorsa ve bu seviyeye ulaşmak için hangi badirelerden geçiyorsa hiç şüphesiz ki daha önce ifade ettiğimiz o insan için de aynı durum geçerlidir (441 c). Kurgulanan devlet için işaret edilen yönetici/yöneticiler ne ise devlette odur. Bu durumun tersi de doğrudur. Daha önce bahsettiğimiz erdemlerin devletle olan ilişkisi aynı zamanda

işaret edilen yöneticinin ruhuyla da paralellik gösterir. Dolayısıyla dört erdemden biri olan adillik, devlette ne ise, o yöneticide de odur. Bu ifademiz diğer erdemler için de geçerlidir. Daha önce ifade ettiğimiz “herkesin kendi işini yapması” öğretisi adalet olarak ifade ediliyorsa aynı durum ruhun parçaları için de geçerli olacaktır. Yani “ruhunun her üç bölümünün kendi payına düşen işi yaptığı bir insan, adildir ve görevini yapar” (441 d, e). Bu parçalardan aklın önemli bir yeri vardır. Akıl, bilgelik ile isimlendirilerek ruhun bütün bir bölümünü boyunduruk altına almalı yani diğer parçalarının akla teslimiyeti sağlanmalıdır. Bununla birlikte daha önce bahsedilen eğitimler ile ruhun iki parçası arasında bir birliktelik ve uyumluluk sağlanacaktır (441 e). Alınacak olan eğitimlerle gelişmiş olan ruhun “akıllı ve atılgan yanı” gittikçe güçlenerek:

“... her insanda istisnasız ruhun en büyük bölümünü oluşturan ve doğası gereği asla doyurulamayacak olanı isteyen, arzulayan bölümüne hâkim olmalıdırlar; onun bedensel zevklerle dolup taşmasına ve şişmanlayıp güçlenmesine, asıl görevlerini ihmal edip, kendine düşmeyen bir hâkimiyet mekânı arayıp bütün bir yaşama düzenini altüst etmemesine dikkat etmelidirler” (442 a, b).

Devletin erdemlerinin insanın da erdemi olduğunu daha önce ifade etmiştik. Yani devletteki cesaret gibi o istenilen insan da esas korkulması gerekeni bilebiliyorsa o kişi cesaretli olur. Ruhun parçalarının aklın kendisine itaatkâr davranması ve bilgelğin kontrolüne isyandan kaçınması, insanda ölçülülüğü ifade eder. İşte böyle olan birisi “adil insanın özelliklerini” (442 d) kendinde barındırır. Bu insanların adil oluşlarının ölçüsü ve daha önce ifade ettiğimiz gibi perdedeki yansıması; emanete ihanet etmemesi, dostlarını arkadan vurmayıp emin bir insan olması, yalancı ve düzenbaz olmaması, verdiği sözü yerine getiren, ebeveynlerine karşı saygılı biri (442 e, 443 a) olmasıyla ölçülür. Bu özelliklere sahip bir insanın ruhunun parçaları, bir bütün gibi hareket edip adil bir insanı ortaya çıkarır. Çünkü adalet “insanın dış dünyasından ziyade iç dünyasıyla, onun gerçek varlığıyla, kendiliği ile ve özüyle ilgili bir şey” (443 d) olarak betimlenmelidir. Bu adil insanın dışavurumu, daha önce ifade ettiğimiz erdemleri kendisinde ögütüp, az önce belirttiğimiz ölçülerle fiiliyata dökerek olmalıdır. Bu kontrol mekanizması ve yaşayış tarzı beraberinde kişinin “kendisiyle barışık olmasını” (443 d) sağlayarak kaliteli bir yaşama davetiye çıkarır. Bununla beraber ruhun eğitimini ve uyumluluğunu sağlamış olanlar kendilerini “çokluğun karmaşasından kurtarır ve onun farklı özelliklerinin hepsini ölçülü ve ahenkli, tek bir insan kişiliğinde eritir, bütünleştirir” (443 d). İşte böyle yetiştirilmiş bir insan ve devleti “her eylemde adaleti korur ve eylemleri adil olur” (444 a).

Eğer ruhun alt bölümleri bir şekilde dizginlenebilir bir hale getirilemezse bu durum bireylerin iç âlemlerini kaotik ortama, ruhun parçaları arasında meydana gelen bir cenk

meydanına dönüşür. Bu çekişme ortamının devamlı olması kişinin ruhunun dizginlerini eline almasını engelleyerek bireylerin kendilerini gerçekleştirmelerine olanak tanıyacak ortamı elinden alır. Yani hayatını bu şekilde geçiren insanlar her türlü adaletsizliğe kapı aralayacak yaşam biçimlerini oluşturur (444 b). Daha önce de ifade ettiğimiz erdem öğretilerini hayatına ve devlet sistemine entegre edememiş bireyler ve toplumlar her zaman için Platon'un ifade ettiği kaotik ortam ve krizleri hem kendi benliklerinde hem de devlet sistemi içerisinde -aynı değerlendirilir- yaşamaya mahkum olurlar. Bu şekilde yaşayan toplumlar ve oluşturulan devlet sistemleri adaletsizliğin kaynağını oluşturur. Aslında bu şekilde bize hayata dair bir ölçü oluşturulmuş olur. Çünkü “adaletin ve tersinin ne olduğunu tam olarak kavradıktan sonra, haklı ve haksız her türlü tutum ve davranmanın nasıl şeyler olduğunu da bilebiliriz” (444 c). Dolayısıyla Platon'un hem bireyde hem devlet sistemlerinde vurguladığı erdem öğretisi ve ruhun dizginlenmesi teşviki bize, adil olanla olmayan, iyi ile kötü, haklılık ve haksızlık kavramlarını bir ölçüye dayandırmamıza olarak tanır. Aynı şekilde bir şeyi hangi ölçüye göre iyi ya da kötü olarak tanımlarız? sorusuna verilecek cevabı da bu ölçüye göre şekilleneceğini bize sezdirir. Bununla birlikte adil olan ile olmayan ayrımı ve adalet gücünün işine gelendir sloganına verilecek cevabın ölçüsü de erdem ve ruhun dizginlenmesi ve o istenilen yöneticinin/yöneticilerin bulunması ile mümkün olabilmektedir. Tezimizin de temelini oluşturan ideal devlet gerçekleştirilebilir mi? ve işaret edilen yönetici bulunabilir mi? sorularının cevapları diyalogun gidişatı ile şekillenecektir.

Diyaloğun devamında ruhun dengesi, ruhun parçaları arasındaki ilişki “yöneten ile itaat eden” arasındaki dengeyle eşdeğer (444 d) tutulmuştur. Bu da ancak erdemli bir yaşam ile mümkündür. Buradan çıkaracağımız sonuç şudur ki; “iyi yaşama tarzı ruhun kusursuzlaşmasını, tamamlanmasını sağlarken, berbat bir hayat ruhun yok olmasına sebep olur” (444 e). Böyle bir yaşamın diyalogun en başında Thrasymakhos ile hayat bulan “adalet gücünün işine gelendir” söylemindeki yeri ne olacaktır? Adil davranıp “güzel yaşamının mı yani açıkça ya da gizli, adil olmanın mı, yoksa cezasız kaldıkça, yani ceza yoluyla düzelmedikçe haksızlık edip haksız yaşamının mı daha büyük avantajlar getirdiğine bakmak” (444 e, 445 a) diyalogun devamlılığı açısından önemlidir. Platon diyalogun başından beri Thrasymakhos karakterinin ağzından ifade ettiği adalet gücünün işine gelen midir? sorusunun cevabını ilmek ilmek işleyerek istenilen düzeye getirmiş ve Glaukon'un ağzından şu ifadeleri kullanarak oluşturduğu ölçüler düzeyinde, anlamsız bir soru olarak sunmuştur:

“Bu soru artık anlamsızlaştı, saçma bir soru haline geldi; çünkü insanın beden sağlığı bir kez bozulduğunda, en güzel yemekleri yiyip lezzetli içkileri içse de, zenginlik ve güç içinde yüzse de fark etmez; onun hayatı çekilmez bir hal alır. Nerede kaldı, bizi yaşatan asıl şey bir kez çürüyüp bozulduktan sonra, yaşamak; hele hele insan istediği her şeyi yapabilirken, kötülükten ve haksızlıktan kurtulacağı şeyleri yapamazsa, ama adil ve becerikli, gayretli biriyse?” (445 a, b).

Sokrates diyalogu devam ettirerek Thrasymakhos’un sloganını irdelemeye devam eder (445 b). Platon diyalogun devamında oluşturduğu devletin tek ve iyi bir devlet olduğunu ifade ederek diğer oluşumlardan ayırır. Bununla birlikte ayırdığı sistemleri kötü göstererek bizi bir geçiş formuna doğru iter. Şöyle ki oluşturulmaya çalışılan ideal devlet iyi olandır. Bu devlet harici diğer sistemler kötüdür. Ancak “devletin önemli türleri kadar, insanın ruh yapısının da türü var... devletin de ruh yapısının da beş biçimi var” (448 c) ifadesiyle devletin türlerine geçiş yaparak ideal devletten ayırır. Yani istenilen ideal devlet oluşturulamazsa yani istenilen yönetici bulunamaz ise kötü olan ile nasıl başa çıkılabileceğinin yolunu göstereceğini bize sezdirir. Bu sistemlerin başlangıcını “diğerlerinden daha öne çıkan tek bir adam tarafından yönetilirse krallık, birden fazla yönetici tarafından idare edilirse de aristokrasi” (448 d) biçiminde ifade eder.

Politeia eserinin beşinci kitabında Sokrates, münazara yaptığı arkadaşları Glaukon, Polemarkhos, Adeimantos ve Thrasymakhos’un ısrarlarına dayanamayarak baştaki devlet tasavvuruna geri dönmesi yönünde ısrarları kabul ederek arkadaşlarının istediği konuyu detaylandırma yoluna gider. Brown, *Politeia* eserinin beşinci ve yedinci kitaplarını, adil bir insan ve şehrin prensip olarak nasıl aynı kabul edilmesi gerektiğinin açıklandığı, esas bilginin ne olduğunun tespiti ve bahse konu bilginin nasıl yönetilmesi gerektiğini konu edinen bölümler olarak sunar (Brown, 2017). Beşinci kitapta diyalogun devamında kendi aralarında gizlice konuşan karakterler, konuya müdahale ederek Adeimantos’un sözcülüğünde “araştırmalarımızın koca bir alanını, hem de önemsiz olmayan bir alanını öylece atlayabileceğini sanıyorsun!” ifadelerini kullanarak Sokrates’e çıkışlırlar. Çünkü onlara göre Sokrates’in ifade ettiği ideal devletin açıklanması gereken bazı yönleri vardır. Özellikle “dostlar arasında kadınların ve çocukların kolektif mal (değer) olduğu” (449 c) yönündeki Sokrates’in açıklamalarının detaylandırılması istenir. Sokrates ise bunu daha önce açıkladığını söyleyerek (450 a) böyle bir konuya geri dönmenin büyük bir yük getireceğini ifade ederek bu konuya çekinceli davranır. Akabinde şu cümleleri kullanır: “Sanki üzerinde hiç tartışmamışız gibi devlet düzeni meselesini yeniden açıyorsunuz... hâlbuki ben bu konuyu bitirmiş olmaktan ve onunla ilgili önceki açıklamalarıma katılmanızdan ötürü memnundum” (450 a).

Öyle görünüyor ki Platon diyalogun başından beri ifade etmeye çalıştığı devletin hakkaniyeti ve adilliği konusundaki açıklamalarını tatmin edici görmüştür (450 a). Ancak devlet oluşumunun en başından başlayarak büyük bir aklın ürünü olarak ortaya konan bu sistemin detaylandırılması ve her kademeye bütünleştirilmeye çalışılması elbette ki devlet olmanın ağırlığındandır. Diyalogun başından beri devletin ağırlığını hissettiğimiz bu eser edebiyattan müziğe, spordan ruha ve sanatta sansüre kadar insanı ve toplumu ilgilendiren hatta aile hayatından, nasıl çocuk yapıp doğumdan sonra bakıp büyüteceklerinden, “kadınların ve çocukların” (449 e) yerinin nasıl olacağına kadar toplumun ve bireyin bütün katmanlarına müdahale eder. Eserin gidişatından anlıyoruz ki Platon için bu müdahaleci tutum, devlet olmanın bir gereğidir. Bizde diyalogun gidişatına bağlı kalarak adalet sorunsalının toplumda nasıl şekillendiğini, reel politik açıdan nasıl kuşatıldığını ifade etmeye devam edeceğiz.

Diyalogun devamında Sokrates kadın ve çocuklar ile alakalı sistemin nasıl olacağını ifade etmenin zorluğundan bahseder (450 b). Ancak Glaukon karakteri söze karışarak şu ifadeleri kullanır: “Bu tür tartışmaları dinlemenin aklı başında insanlar için ölçüsü bir ömürdür” (450 b). Bu ifadelerden anlaşılıyor ki Platon devlet ve içerisindeki kurumsal yapıların sistematik bir hale getirilmesinin aynı zamanda devlet ve toplumun birbirlerine aidiyet hissedip özümsemelerinin bir süreç dahilinde olduğunu, bununla birlikte bu kurumsallığın derin bir aklın ve kültürel birikimin ürünü olması gerektiğini “bir ömürdür” ifadeleriyle bize sezdirir. Öyle anlaşılıyor ki kadın ve çocukların hayat standardı, toplumsal statüsü, eğitimi ve mesleki birikimleri bir kurumsal yapıya bağlı kılınmak isteniyor. Yani mevzu bahis olan adalet belki de kurumlar dahil toplumda bir bütün olarak vücut bulacaktır. Bu tespitimizi diyalogun kendisine ve Glaukon’un şu cümlelerine dayandırmamız mümkündür: “Bekçilerimiz arasında kadın ve çocuklar nasıl ortak olacak? Doğumdan eğitim (ders) çağına gelene kadarki çok hayati, zahmetli ara dönemde çocuklarımız nasıl bir yetiştirme sürecinden geçirilecek? Bize bu soruların yanıtını verirsen iyi olur” (450 b, c). Kadınların ve çocukların özellikle bekçiler sınıfındaki statüsü hakkında “ortaklık (kolektif cemaat)” (450 d) şeklinde yaşamlarının belirlenmesi düşünülesi bir durumdur. Çünkü böylesi bir yapı “birçok kişi tarafından şüpheyle karşılanacak” (450 d) bir durumdur. Sokrates’e göre bu konuyu konuşmak ve sistemleştirmek dalgaya alınacak bir konu olmaktan çok uzaktır. Aynı zamanda bu konular hakkında bilen bilmeyen herkesin konuşması “tehlikeli ve yanlış yönlendirici olabilir” (450 e). Platon’un “kadınların ortaklığı” söylemi yanlış algılanmamalıdır. Bu söylem “tikellikler evreninden,

örneğin ailenin düzenlediği dünyadan bakıldığında geçerli bir terimdir... bu anlamda bir malmış gibi, bütün kadınları, bütün erkeklerin ortak kullanımına sunuyor değildir” (Ağaoğulları, 2011). Öyle görünüyor ki devletin ve toplumun kendisini ilgilendiren yasalar, kanunlar ya da devletin kurumlarının yapılandırılması usta ellere bırakılmalı ve ince düşünülmelidir. Çünkü bu tarz yapılandırmalar tüm yönleriyle ele alınmalı ve her açıdan değerlendirilmelidir. Özellikle “konu hak, hukuk ve âdetler, törelerse, istemeden cinayet işleyen birisi bile namuslu ve adil insanları aldatan bir sahtekârdan daha az suçludur” (451 a). Bu tespitleri yapabilecek yani gerçek manada hüküm verebilme kapasitesine sahip birisi olmaz ise devletler ve halkları kaotik bir ortama sürüklenirler. Eğer belirli bir bilinç düzeyine sahip bakış açısı yakalanamaz ise istenilen kültür düzeyi, ölçülü yaşam ve entelektüel düzey oluşturulamaz.

Anlaşılan o ki Glaukon’un Sokrates’e yönelik kullandığı ifade, bahsettiğimiz bilinç düzeyini ifade etmede bir örnek olarak gösterilebilir. Glaukon, Sokrates’e şu ifadeleri kullanır: “Sen ve senin fikirlerin bizi aldatacak olsa bile senin gırtlığına yapışmayacağız, seni biz öldürme ve aldatma konusunda suçsuz buluyoruz. İçin rahat olsun, korkma konu” (451 b). Bu destek üzerine Sokrates kadın ve çocukların toplumdaki yeri ve statüsü hakkında açıklamalar yapar. Kadınlar ve erkeklerin benzer derecede eğitimler alarak görev dağılımlarında ayrımlar yapılmaksızın aynı şekilde yönlendirilirler. Çünkü kadın erkek fark etmeksizin aynı eğitimleri alacaklardır (451 e). Anlaşılan o ki bu eğitim modeli Platon’un kendi döneminde biraz marjinal kalıyor olmalı. Çünkü bu söylediklerinin toplumun bazı kesimleri tarafından “gülünç” (452 a) olarak karşılanması bu durumun bir göstergesidir. Özellikle kadının doğal yapısı irdelenirse “erkeğin yaptığı bütün işleri yapmasını mümkün kılacak özellikler taşıyor mu, taşımıyor mu?” (453 a) görülecektir. Kadınlarla erkeklerin aynı işi yapması diyalogun başından beri bahsedilen “herkesin kendi işini yapması” sloganına ters düşerek çelişiyor olarak görünmüş olabilir. Çelişki olarak gözüken şeyi şu cümlelerle ortaya çıkarabiliriz:

“Daha başta, kafanızdaki devleti tasarlarken, herkesin yaradılışına uygun işlerle meşgul olması gerektiğini ittifakla benimsemediniz mi? ... kadınla erkeğin yaradılışı kesin biçimde farklı değil midir? ... öyleyse herkese, yaradılışına uygun, farklı görevler vermek gerekir... Hem kadınla erkeğin yaradılışı farklı diyorsunuz hem de ikisinin de aynı görevleri paylaşması gerektiğini söylüyorsunuz; bu durumda bir hata yapıyor ve kendinizle çelişiyorsunuz!” (453 b, c).

Bu cümleler çelişkileri gerçekten de ortaya koyar gibi gözükmektedir. Ancak Sokrates bu durumu “çelişki sanatına özgü güç” (454 a) olarak ifade eder. Tartışma ortamlarında ya da soru sorulurken insanlar isteyerek ya da istemeyerek bu çelişkinin

gücüne kapılabilir. Bu durumu anlamlandırabilmek adına Sokrates'in ifade etmiş olduğu önermelere dikkat çekmek gerekir. Örnek olarak kel bir insanın yaptığı herhangi bir mesleğin diğer bütün kel olan insanlarla ortak olamayacağı (453 c) önermesi üzerinde duran Sokrates, şu ifadeleri kullanarak daha önce ifade ettiğimiz mantık hatasının yapılmaması gerekliliğini çıkarsar:

“Kellerle kel olmayanların aynı yaradılıştaki olup olmadıklarını, birbirine zıt özleri temsil edip etmediklerini sorabilirdik. Şimdi biz bu ikisinin farklı yaradılışa sahip olduğunu kabul edersek, keller kunduracılık yapıyorsa, kel olmayanlara bu işi yasak mı edeceğiz? Ya da kel olmayanlar kunduracılığı iyi yapıyor diye, kellerin bu işe girişmelerini yasaklayacak mıyız?” (453 c).

Bu bağlamdan hareketle yapılan eleştirilerin nedeni özellikle yaradılıştaki fitrat özelliklerinin birbirleriyle ayrılık ve farklılık düzeylerini kapsayacak biçimde değil mesleki olarak vurgulandığının anlaşılmaması olarak ifade edilebilir. Öyle anlaşıyor ki kadın ile erkek arasındaki yaradılıştan gelen ayrılık ile farklılıklar bu konuda esas ölçüyü oluşturur. Kadın ve erkek arasındaki yaradılıştan gelen yetenek ve yönelimler ne kadar farklı ise o standartlarda meslek seçimlerine yönlendirilmeli ve aynılıkları ölçüsünde benzer işler üzerinde yoğunlaşmalar gereklidir. Yani bu çıkarsamalardan hareketle kadınların sınıfsal olarak bir ötekileştirmeye maruz kalması söz konusu değildir. Yani kadınları toplumdan tecrit etmeyip onları topluma kazandırılacak yönlendirmeler yapılmıştır. Kadının toplum içerisindeki yeri ve mesleki olarak yönelimleri Sokrates tarafından şu şekilde ortaya konulmuştur:

“Kadın ya da erkek cinsin beceriler, yetenekler ve mesleki bakımdan farklı işlere yatkın oldukları görülüyorsa, onlara ayrı ayrı uğraşlar ve işler vermek gerekir. Ama aralarındaki fark sadece, kadının çocuk doğurması, erkeğin de onu döllemesinden ibaret ise, bu onların, mesleki yatkınlık bakımından farklı oldukları anlamına gelmez. Buradan yola çıkarsak; demek olur ki bekçilerimiz ve kadınlar aynı işleri görebilirler” (454 d, 455 b).

Hatta öyle ki devletin işleyişi içerisinde kadının mesleki olarak herhangi bir kısıtlamaya maruz bırakılması da istenmemektedir (455 a). Platon açısından mesleki yönetimdeki belirleyici faktörler başından beri bahsettiğimiz liyakat ve yetenek ile ilintilidir. Kadınların mesleki yönelimleri de özellikle bekçilik konusunda liyakat sahibi ve yetenekli kadın bireylerin seçimleriyle belirlenebilir. Bu seçimde yeteneğin ayrı bir yeri vardır.

Sokrates yetenekli olmanın ölçüsünü şu cümleleriyle özetler:

“Bir şey konusunda doğuştan yetenekli olan ile olmayana ayırt eden şey, birinin bu şeyi kolay, diğerinin zor öğrenmesi; birinin kısa bir eğitimden sonra işin bütün ayrıntılarını kavraması, ötekinin ise olanca çalışmaya ve uygulamaya rağmen öğrendiği şeyi akılda tutamaması mıdır diyorsun? Ya da birinde

bedenin, zihinsel çalışmayı desteklerken, ötekinde kösteklemesi midir? Yoksa bir mesleğe yatkın olan ile olmayanı birbirinden ayırt eden bundan başka temel, ayırt edici özellikler var mıdır?” (455 b, c).

Platon erkek ile kadın arasındaki ayrımı biyolojik olarak yapar (455 d). Toplumsal statü olarak kadını ötekileştiren bir yapı söz konusu değildir. Öyle ki bekçilik için erkeklerde aranan nitelikler kadınlar için de geçerlidir (456 b). Saxonhouse, eleştirel yaklaşarak Sokrates’in kadınları özgürleştirmek gibi herhangi bir yöneliminin olmadığını iddia eder. Bu konuyu özellikle *Politeia* eseri beşinci kitabı üzerinden tartışan Saxonhouse, Platon’un kadınları “erkeğe dönüştürdüğünü” iddia eder. Saxonhouse, Platon’un bahse konu hamlelerinin *Politeia* eserindeki mükemmellik vurgusunu sekteye uğrattığını çıkarsar. Öyle ki Saxonhouse, beşinci bölümde kadınların bekçilere katılımını “cinsiyetsiz kadınlar” olarak isimlendirir (Saxonhouse, 2020).

Platon’un oluşturmaya çalıştığı bu sistem daha önce de ifade ettiğimiz gibi bir hayal ürünü değildir. Hatta oluşturulmaya çalışılan yasaların doğa ile uyumu ve yasa koyucuların liyakat sahibi olmaları bakımından olması gereken siyasal sistemin gerçekleşmesi beklenen bir durumdur. Ancak bunun şartı uygun konjonktürün gerçekleşmesine bağlıdır. Sokrates oluşturulmaya çalışılan sistemin gerçekleşmesine dair olarak şu açıklamaları yapar: “Öyleyse şu ortaya attığımız öneri hayali bir arzu veya gerçekleşmesi mümkün olmayan bir şey değildir; çünkü yasamızı doğa ile uyum içinde ortaya koyuyoruz. Asıl doğa kurallarına aykırı olan, bugünkü farklı ilişkilerdir” (456 c). Sokrates’in kullandığı bu cümlelerden ve metnin şu anki bölümüne kadar ifade edilenlerden anlıyoruz ki dönemin sosyal, siyasal, kültürel ya da entelektüel düzeninde büyük bir çarpıklık söz konusudur. Çıkar gruplarının, günümüzdeki gibi makamlarından doğan ayrıcalıkları kullanarak kendilerine menfaat sağlayan devlet yöneticilerinin ve özellikle yasa koyucu makamında bulunanların liyakatsizliği, düşünen insanları yeni bir sistem arayışına itmiş, olması gerekeni irdeleyen ve sistemi eleştiren bireylerin doğmasına neden olmuştur. Platon’un ortaya koymaya çalıştığı siyasal düzen ve özellikle yasaların doğayla uyumluluk içeren düzeyde ele alınması, dönemin yasalarının insanın fitratına ve doğaya aykırı olarak oluşturulduğunun bir delilidir. Demek oluyor ki ideal bir sistem, devlet ya da toplum inşası için esas istenilen şey doğaya ve fitrata uyumluluğun (456 c) oluşmasıdır. Bu durumu içermeyen bütün sistemler, yönetim erkleri, yasa koyucular ya da fikirsel akımlar kötülüğün kendisini oluşturur. Çünkü Platon ortaya koyduğu ideal sistemin gayrısını ölçsüz görür. Sokrates diyalogun devamında toplumsal düzende bir sınıf ayırımına giderek bekçilerin statüsünü diğer insanlardan ayırır. Sokrates bu konu hakkında şu ifadeleri

kullanır: “Bekçilerimizin bütün yurttaşlar arasında en üstün kimseler olduklarını söyleyebilir miyiz?” (456 e). Kullanılan bu cümleyi Glaukon onaylayarak destekte bulunur.

Sokrates yaptığı bu sınıfsal ayrımı hayatın içinden verdiği örneklerle ispat yoluna gider. Aynı mesleği yapan iki farklı doktoru kıyaslayarak birinin ilaçlı diğerinin ise ilaçsız tedavisini örnek göstererek ilaçla tedavi edenin daha mahir ve liyakatli biri olduğunu anlatır. Bu durumu bekçilerin durumuyla kıyaslayarak, bekçilerin statüsünü diğer yurttaşlardan ayırarak bir sınıf ayrımına gider (456 e). Platon’un oluşturduğu sınıfsal ayrım bu yönüyle bir aristokratik yönetimi andırır. Hatta öyle ki bekçilik müessesesi içerisindeki ortak yaşam biçimi soylu bireyler oluşturma bakımından önemsenir. Bu konuda Sokrates şu ifadeleri kullanır: “Üstün nitelikte olanların çocuklarını yetiştirmeliyiz, diğerlerinin değil. Yalnız, bütün bu işler bekçiler arasında her türlü kavgayı önlemek açısından gizli tutulmalı, yalnızca yöneticiler tarafından bilinmelidir” (459 e). Tasarlanan devlet yapısı öyle bir sistemdir ki sanattan spora, kültürden aile yaşantısına, cinsellikten müziğe yani insana dair, insanı ilgilendiren ne varsa müdahale eder. Devlet, halkını bu şekilde kontrol altında tutarak devamlılığını sağlar. Platon bu konu hakkında devletin içinde yaşayan yurttaşların tek bir parça gibi hareket etmesini, aynı şeylere duygulanıp aynı şeylerden zevk almasını önemli görür. Hatta bu durum “bir yasa koyucunun, yasalarını oluştururken gerçekleştirmek istediği en büyük iyi (değer)” (462 a) olmalıdır.

Bir devlette devamlılığı ve aynı payda etrafında toplanmayı sağlayabilecek en önemli etkenlerden biri “acı ve sevinç ortaklığıdır”. Bu konu hakkında Sokrates şu ifadeleri kullanır:

“Bir devlette, acıların ve sevinçlerin ortak olmasıyla, bütün yurttaşların aynı olaylara kederlenip, aynı olaylara sevinmesiyle birlik kurulmaz mı? ... bir devleti bölüp parçalayan şey ise, herkesin aynı olaylar karşısında ayrı hislere kapılması, devlet veya yurttaşlarla ilgili olaylarda bir grubun gülüp oynarken diğerinin ağlayıp sızlaması değil midir?” (462 b, c).

Platon bu durumu bir organizmanın hareketlerine benzetir. Vücudun herhangi bir yerinde bir hasar meydana gelse bu durum bedenin bütün bölümlerinde hissedilebilir. Ortak bir sorun halini alır. Aynı şekilde devlet içerisindeki yurttaşların tutumu da bu şekilde olmalıdır. Bu konu hakkında Sokrates şu ifadeleri kullanır:

“... böyle olunca, devlet neredeyse tek bir vücut gibi davranmaz mı? Örneğin, bir parmağımız yaralansa, tek bir efendinin hizmetinde uyumlu kurulmuş bir cemaat bunu ruhunda ve bedeninde hissetmez mi ve bir bütün olarak parçasının acısını duymaz mı? Bu nedenle, şu insanın parmağı acıyor, deriz; ister bir

parçası acısın ya da bir sevinç yaşayıp biraz rahatlasın, aynı durum bütün herkes için geçerli olacaktır”
(462 c, d).

Platon doğal olan toplum yapısını daha da irdeleyerek siyasal devleti bir “canlı organizmaya” benzeterek, “toplum, tek bir insandan daha büyük bir şeydir... devlet, sağlam bir bedene benzer” (368 e, 464 b) söylemleriyle birbirinden ayrılmaz bir bütün olarak ifade eder. Bu anlayışla devlet, onu oluşturan yapılardan farklı bir yapıyı ifade eder. Yani kendisinden başka bir yapıya bölünemez. Eğer böyle olursa yaşam fonksiyonları sona erer. Oluşturulan devletin “sağlıklı bir beden” gibi yaşam fonksiyonlarının sürdürülebilmesi için “organlarının da” sağlıklı olması gerekir. Aynı bir “beden” gibi birbirleriyle tek bir parça olarak hareket etmesi ve bir eşzaman içerisinde olması gerekir. Bir başkası için var olmak, işte tam olarak toplum budur. Bu durum bireyin başka insanlarla ilişkisinden çok onun kendisinin ne olduğunu tanımlar ve belirler.¹⁵ Bedende bulunan en küçük rahatsız edici bir durum bütün yapıyı etkileyeceğinden, devlette böyle bir sıkıntının oluşmaması için kendine iyi bakar.

Platon’da “organizmacı (organik) devlet” bakış açısı devletin esasında bir “amaç” olarak ifade edilmesi anlamını taşır. Yurttaşlar devletin parçalarıdır. Dolayısıyla varlığını bütüne borçludur. Bu durum ancak “iyi düzenlenmiş bir devlet” (462 d) ile mümkündür. Sokrates diyalogun devamında ilgi çekici bir ifade kullanarak şu açıklamaları yapar: “Şimdi tasarladığımız devlete dönme zamanı geldi. Bakalım, bu önerdiğimiz ilkeler ve düzenlemeler onunla bağdaşıyor mu, yoksa başka bir devlete mi daha iyi uyuyor?” (462 e). Anlaşılan o ki daha önce bahsettiğimiz istenilen yönetici bulunamaz ise atılacak adımların nasıl şekilleneceği bu cümleler ile ortaya çıkıyor. Öyle görünüyor ki Platon “başka bir devlete mi daha iyi uyuyor?” ifadesiyle daha önce ifade ettiğimiz “iyi” devlet gerçekleştirilemezse, diyalogun başından beri oluşturulmaya çalışılan yasa örnekleri, kurulacak olan diğer bir “ikinci devlete” entegre edileceğini bize sezdiriyor.

Sokrates diyalogun devamında devlet ve yurttaş arasında duygusal bir ilişki oluşturmaya çalışarak devletin devamlılığının ve bölünmez bütünlüğünün yollarından birine işaret eder. Bu duygusal bağ dertlerin, kederlerin, hüznlerin ya da sevinç ve mutlulukların ortaklığıyla ilişkilendirilir (463 e). Daha önce ifade ettiğimiz organizmacı devlet anlayışıyla yani devletin ve onu oluşturan her bir parçanın ve yurttaşın yekpare olarak hareket etmesi ile bu duygusal bağ paralellik içerisinde. Anlaşılan o ki kurulmaya çalışılan bu bağ ile ortak bir anlayış oluşturmak, olaylara karşı benzer tepkilerin

¹⁵ Bk. Haşlakoğlu.

verilmesini sağlayarak devletin birliği ve dirliğini sağlamak, toplumsal infiallerin önüne geçmek ve çıkması muhtemel bir iç savaşın önüne geçmek için kurgulanan sosyolojik ve siyasal bir önlem olarak görülmektedir. Bireycilikten daha çok biz olabilmeyi teşvik eden bu söylemler Platon'un devletinde büyük önem arz etmektedir. İstenilen bu ortak duygular için Sokrates şu ifadeleri kullanır:

“Diğer bütün devletlerin arasında bizim devletimizde, yurttaşlar, birisinin başına iyi ya da kötü bir şey geldiğinde, biraz önce de söylediğimiz gibi, tek bir ağızdan ‘bu benim mutluluğum’, ‘bu benim felaketim’ diyecekler... ancak bu şekilde düşünerek ve konuşarak, hepsinin acısı ve sevinci ortak olabilir... demek ki (bu ideal devletteki) yurttaşlarımız, ‘benim’ ve ‘benim değil’ duygusunun ortaklığını en derinden hissettiklerinde, acı ile sevincin de en derin, en samimi ortaklığını kurmuşlar demektir!” (463 e, 464 a).

Diyalogun şimdiye kadar olan bölümüne dikkatle baktığımızda Platon'un devletinde göze çarpan en önemli unsurlardan biri devletin bir bütün olarak algılanmasıdır. Daha önce ifade ettiğimiz arzu edilen yöneticinin yönetiminde bile bütün bir devlet o kişiyle müsemmadır. Haliyle bu bölümde bahsettiğimiz duygusal bağ hem bütün bir devletin dolayısıyla arzu edilen yönetici ile yönetilenlerinin bağıdır. Birbirinden ayrı düşünülemez. Bununla ulaşılmak istenen şudur ki toplumun her bir ferdi “kendisine ait acılara ve sevinçlere sahip olarak devleti parçalamayacaklardır... herkes ortak bir hedefe yönelecek, sevinç ve acılarda da mümkün olduğu kadar tek bir duygu taşıyacaklardır” (464 d). Yurttaşların yanında bekçilerin de devletin işleyişi ve bekası bağlamında yapacakları fiiliyata karşı, maddi getirilerin yanında manevi getirilerle ödüllendirilmeleri önem arz etmektedir. Bekçiler yaptıkları karşısında “ömür boyu devletten onur armağanları alırlar, öldüklerinde ise görkemli mezarlara konurlar” (465 e). Bekçiler bununla yetinmeyi bilmelidir.

Metnin gidişatından anlıyoruz ki Platon'un oluşturmaya çalıştığı devletin esas hedefi mutluluğu yakalamaktır. Öyle ki devletin mutluluğu devleti meydana getiren her bir parçanın esas hedefidir (466 a). Bu “mutluluk devletinde” oluşturulan yasalar ya da devletin işleyişi için alınan kararların esas hedefi hep o istenilen mutluluğu yakalamaktır. Öyle ki yurttaşların ya da bekçiler sınıfının kendileri için oluşturulmuş olan sisteme rıza göstermeleri ve ona tabi olmaları bu mutluluğu yakalamak için esas etkenlerden biridir. Bahse konu çıkarsamalarımızı Sokrates'in kullandığı şu cümlelere dayandırmamız mümkündür:

“Bir bekçi, kendisini bekçi olmaktan çıkaracak şeylerde mutluluk ararsa, bu rahat ve huzurlu, bizim için sahip olunabilecek en iyi hayatla yetinmeyip, bütün devleti, delice ve çocukça bir düşünceye kapılarak

gücünü kullanmak suretiyle kendine mal etmeye çalışırsa, Hesiodos'un 'yarım bütünden çoktur' derken ne bilgece bir söz ettiğini anlar" (466 b, c).

Bu cümlelerden anlıyoruz ki Platon'un oluşturmaya çalıştığı devlet, hem kendisi ve kurumları için hem de devletin içinde yaşayan bütün yurttaşlar için mutlu olabilmenin yoludur. Bu mutluluk devletin bütününe ilgilendirir (466 a). Belirli bir zümreye ait değildir. Bundan dolayıdır ki Sokrates, bekçilerin olanla yetinmesini, zaten o ideal yapının içindeyse başka bir şeye ihtiyaç duyulmayacağını “şu hayatınla yetin” (466 c) şeklinde ifade etmiştir. Tabi ki bu mutluluk arayışında devlet ile birey birbirinden ayrı düşünülemez. Çünkü bireyin mutluluğu ya da liyakati aynı zamanda devletinkini de kapsar. Yani bireysel erdemlilik mutluluğun kendisini ifade ederken aynı zamanda devleti de yansıtır. Örnek olarak çocukların büyükleriyle beraber savaşa götürülüp korkularını yenmelerinin sağlanması (466 e), o ortamı hayatın içinde bir staj gibi değerlendirmek, mutlu ve erdemli bir devletin ya da bireyin yetişmesinin yegâne şartının eğitim ve liyakat olması gerekliliğinin bir göstergesidir.

3.2. Filozof Kral Kimdir?

Diyalog devam ederken Sokrates, yaradılıştan gelen bazı özellikler ile filozof özellikli insanların doğduğunu ifade eder. Yönetim yetenekleri olmayan insanların da başka şeylere yönelimli olarak doğduğunu da sözlerine ekler (474 c). Sokrates, filozof olarak doğan insanlar ile filozofluğa meraklı olan insanları birbirlerinden ayırır. Çünkü filozofluğa meraklı olan insanlar geçici bilme isteklerinin peşinden koşarlar ve bir heyecanın ürünüdür. Ancak gerçek filozof bilmeye olan merakı bütünsel ve daimidir. Bu konuda Sokrates şu ifadeleri kullanır: “Kişi bir şeyi severse, onun gerçekten o şeyi sevdiğini söyleyebilmemiz için, o şeyin sadece bir parçasını sevip öteki parçasını sevmemesi söz konusu olamaz” (474 c). Yani o filozof ki “öğrenmeye yönelen ve hiçbir zaman doymayan” (475 c) ve aynı zamanda “hakikate (doğruya) bakmak” (475 e) isteyen kişidir. Sokrates özellikle “hakikate bakmak” kavramının üzerinde durarak, öyle herkesin algılayabileceği düzeyde bir şey olmadığını ifade eder (475 e). Çünkü bu kavram öyle bir şeydir ki zıtlıkları kendinde barındırarak cem eder. Bu zıtlıklar “aslında tektirler, ancak eylemler ile nesneler ve kendi aralarında kurdukları ilişkilerde (birlikteliklerde) her yerde ortaya çıkar ve birden fazlaymış gibi görünürler” (476 a). Bu durumu da ancak gerçek bir filozof kavrayabilir.

Sadece merakından dolayı bazı güzelliklerin peşinden koşan insanlar olabilir. Ancak gerçek bir filozof bu merakın haricinde esas güzel olanın bilgisine meraklıdır. Bu konuda Sokrates şu ifadeleri kullanır:

“Dinleme ve bakma (seyretme) meraklıları: Bu her iki meraklı türü de güzel seslere, renklere ve biçimlere ve bunlardan yaratılan her şeye hayranlık duyarlar; gelgelelim kendinde güzelin özünü görüp sevmeye gelince, zekâları (ruhları) buna elverişli değildir işte!” (476 b).

“Kendinde güzel” olanın peşinden koşabilme yetisi ancak belirli kişilerde bulunabilir ve sayıları da oldukça sınırlıdır (476 b). Bunun yanında Sokrates filozof için, yaşamda bulunan bütün varlıkta kendisini gören, aynı zamanda bütün eşyayı, ne kendinde güzel sayıp ne de kendinde güzelden ayrı görerek üstün bir yeteneğe sahip birisi olarak tanıtır. Bu durumu Sokrates’in şu cümlelerinden çıkarmak mümkündür: “Kendinde (salt) güzel(in varlığına) inanan ve ona, bu güzelliği paylaşan şeylere bakar gibi bakabilen ve ne şeylerin kendilerini o salt güzelin yerine koyan ne de bunun tersini yapan kimse; bu hayal içinde mi yaşamaktadır yoksa uyanık mıdır?” (476 d). Bu söylemlerden anlıyoruz ki gerçek filozof sanrılardan uzak, gerçek öğrenmeyi bilebilen kişidir. Yani gerçek filozof geçici bir merak uğruna değil de kendinde güzeli görmek uğruna sanrılarından vazgeçebilecek yapıdadır. Yani gerçek bilgiye götürmek isteyen kılavuzun/rehberin kendisine uyan kimse filozoftur. Peki, bahse konu olan kılavuz kimdir? Bu soruyla *philosophia*’nın bir *tekhne* olarak asıl ustası karşımıza çıkar, *Sophos*. Yani hakikatin kendisine temas etmiş, hakikate haiz, vakıf ve onu temaşa etmiş kimsedir. Arapçadan aktarılan ismiyle hikmet sahibi (*sophia*). Bundan dolayıdır ki *philosophia* filozofun *tekhne*’si değil, hikmet sahibi yani *sophia*’nın *tekhne*’sidir. Yani *philosophia* faaliyetinin kendisi hikmet sayesinde mümkündür.¹⁶ Yani zihinsel değil nefsani, ruhsal bir durumdur. Dolayısıyla bu konuyla ilgili tecrübe sahibi bir rehber gerekir. Bu durum aynı zamanda “görme, işitme” (477 c) gibi bir yetenektir. O halde “filozof olanları filozof olmayanlardan” (484 a) bu şekilde ayırt etmek mümkün olabilir.

Politeia eserinin altıncı kitabında gerçek filozofların nasıl olması gerektiğini açıklamaya devam eden Sokrates şu can alıcı soruyu sorar:

“Bir yerde değişmeyi, ebediyen kendisi ile aynı kalanı kavrayabilen filozoflar varsa ve öte yanda da nesnelerin değişkenliği ve çokluğu içinde kaybolup gidenler, filozofluk vasfını kazanamamış insanlar varsa ve durum buysa, bunlardan hangisi devletin önderi olmalı?” (484 b).

Bu söylemlerden anlıyoruz ki Platon, gerçek filozofluğu tanrısal olanın bilgisiyle ilişkilendirmiştir. Çünkü “değişmeyen” ya da “ebediyen kendisi ile aynı kalabilen” ancak

¹⁶ Bk. Haşlakoğlu.

ilahi bir bağı sahiplik ile ifade edilebilir. Bu tarz söylemleri mistik bir yaklaşım ya da hayal ürünü söylenceler şeklinde yorumlayanlar olabilir. Ancak Platon'un metnin başından beri oluşturduğu akılcı tutum ve yaklaşım, mistik ve hayal ürünü olduğu yönündeki yorumları yapmamıza engel oluşturmuştur. Çünkü mistik olanda akıl ve mantıkla ulaşılamayan şeyi ancak sezgisel olarak aramak söz konusu iken Platon, tanrısal olanı yani sezgisel ve soyutsal olanı, filozof/rehber üzerinden somutlaştırarak kişileştirmiş ve gerçek filozofun idealara yani tanrısal esine uygun düşünebileceğini ifade etmiştir. Doğal olarak bu çok az sayıdaki şahsiyetler tanrısal olanı yani iyi ve güzel olanı koruyacak, kendinde birleştirecek, bir nevi temsilcisi olacaklardır. İyi ve güzel olanla bağlantılı olarak, devleti ve ahlak yapısını diğer yaratılmışlara nazaran en güzel şekilde muhafaza edeceklerdir (484 b). Bu yetkinliğe ve yeteneğe sahip olmayan insanlar yani:

“her hakiki varlığın (olma-hali'nin) bilgisi kendisinden çalınmış olan şu insanlar görme özürlülerden farklı mıdır? Ruhlarında hiçbir aydınlık örnek bulunmayan ve ressam gibi, hakikatin en ilk örneğine bakamayan, her şeyi bu ilk örnekle ilintileyip böylelikle bu dünya için güzelin, iyinin ve adil olanın yasalarını, gerekli olduklarında ortaya koymak, verilmiş olanlara göz kulak olup onları korumak için, en dikkatli şekilde inceleyemeyen kimse, görme özürlülerden farklı mıdır?” (484 c, d).

Sokrates bu ifadeleriyle gerçek filozof ile filozof taklidi yapan diğer insanları birbirlerinden ayırır. Aynı zamanda bu filozofları bekçiler olarak belirler (484 d). Yani filozoflar için belirlenen nitelikler aslında bekçiler için de belirlenmiştir. Ancak bu belirlemeler teorik olarak çerçevesi çizilmiş ve kurgulanmıştır. Peki, bu durum pratikte nasıl karşımıza çıkacaktır? (485 a). Diyalogun devamında Sokrates, bu durumu somutlaştırma adımlarına girer. Sokrates'e göre pratik hayatta gerçek filozofları teorikten çıkarıp somutlaştırabilmenin ve gerçek bir filozof olarak belirlenebilmesinin ilk adımı o kişinin “karakteristik özünü” (485 a) öğrenebilmektir. Eğer “bu konuda görüş birliğine varırsak aynı kimselerin, her iki yeteneğe de sahip oldukları konusunda anlaşabiliriz; dolayısıyla onlardan başka kimsenin devletin önderi olamayacağını da kabul ederiz” (485 a) Sokrates'in bu tespitlerinden anlıyoruz ki toplumsal temelli olarak gerçek filozofluğun kabulünün ilk yolu meşruiyet temelinden geçmektedir. Platon'un satır aralarına gizlediği “görüş birliği” öyle rastlantısal olarak kullanılmış birkaç kelimedenden ibaret değildir. Daha önce irdelediğimiz mistik olmama tespitini yani akıl ve mantık uyumunu, burada güçlendirme şansı buluyoruz. Tanrısal olan yani değişim ve dönüşümden etkilenmeyen şeyin bilgisine sahip olan gerçek filozofun tespiti, yurttaşların görüş birliğine sunulmuş ve bu sayede bir meşruiyet düzeni sağlanmıştır. Daha önceki bölümlerde ifade ettiğimiz erdemli yaşam öğretisi burada somut ve onaylanabilir olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü

erdemli yaşam ile adil olan, aynı zamanda ölçülülük, tanrısal esinle ilintilidir. Buradan çıkaracağımız yargı şudur ki; bir kişinin gerçek bir filozof yani yönetmeye en layık kişi olup olmadığı bilinmek isteniyorsa, yani başka bir ifadeyle değişim ve dönüşümden etkilenmeyen tanrısal bilgiye sahip olup olmadığı bilinmek isteniyorsa, mutlak surette o kişinin yaşantısına bakılmalıdır. Daha önce ifade ettiğimiz erdemli, ölçülü, cesaretli doğal olarak adil bir yaşantıya sahip ise o kişi ya gerçek bir filozoftur ya da adaydır.

Eğer bireyin yaşantısının önemi olmasaydı güç sahiplerinin ve yöneticilerin insanları etkileyip, güdüleriyle oynayıp kandırmaları elbette ki çok kolay olurdu. Yani bir yöneticinin gerçek bir yönetici olup olmadığı bilinmek isteniyorsa erdemli yaşantısına yani yurttaşın malını gasp edip hırsızlık yapıp yapmadığına, liyakatli olup olmadığına, zenginleşip zenginleşmediğine, doğru sözlü olup olmadığına bakılarak karar verilebilir. Çünkü o gerçek olan filozoflar “yaradılışları itibarıyla, bozulma ve çürümenin etkisiyle değişime uğramayan, ölümsüz özü gösteren bilgi’nin ebedi sevdalısı” (485 b) olarak gerçek varlığın peşinden koştukları için asla yurttaşları aldatmak için yalan söylemezler (485 c). Aynı zamanda “açgözlülüktan arınmış, ölçülü bir insan olacak ve başkalarını çok fazla sahip olmaya ve tüketmeye iten özellikler onun kişiliğinde yer almayacaktır” (485 e). Öyle ki o gerçek filozofun diğer insanlarınki gibi “içinde kesinlikle hesaplar olmamalı. Çünkü tanrısal ve insani olanın bütünü kavrama arzusu içindeki bir ruhun en büyük engeli bu küçük hesapçı düşüncelerdir” (486 a). Hesapçılık insanın kendisindeki kibirlilikle iç içedir. Bahsi geçen o gerçek filozof işte bu duyguların hepsinden arınmış olmalıdır. Hatta öyle ki o kişi öyle bir üst değeri içinde barındırır ki “bütün zamanları ve bütün varlıkları gözlemleyebilen bir ruh” (486 a) olarak tasvir edilir.

Sokrates’in kullandığı bu ifadelerden anlıyoruz ki ifade ettiği gerçek filozof hem geçmişe hem şimdiye hem de geleceğe ışık tutabilecek ve yönlendirebilecek liyakatte, var olmuş, var olan ve var olacak olan bütün insanların ulaşması gereken en üst değere sahip bir kişiliktir. Aynı zamanda bu kişi bütün zamanların kapsayıcısı olup gözlemleyebildiğinden, bütün zamanlarda filozof olmaya yani gerçek yönetici olmaya en layık kişidir. Bahse konu gerçek yönetici bütün bir zaman ve varlığa hitap edebildiği, gözlemleyebildiği için bütün bir varlığı ve zamanı iyi tanıyor demektir. Bundan dolayıdır ki kurulması gerekli olan devlet sistemlerini, eğitim modelini, yapılması gereken kültürel ve sanatsal faaliyetlerin ne olması gerektiğini, eğitim sisteminin nasıl işlemesi gerektiğini, askeri sistemlerden müziğe, ekonomik faaliyetlerden sportif faaliyetlere, hukuk normlarından yasaların nasıl olması gerektiğini bilip uygular. Tüm bu faaliyetleri icra

ederken en üst değere göre yani tanrısal esine göre karar verip şekillendirir. Diyaloğun devamında Sokrates'in çerçevesini oluşturmaya çalıştığı filozof vasfına, Adeimantos yaşadığı toplum adına itirazlar yöneltir. Adeimantos'a göre:

"... (felsefeyle uğraşmış) kimseler, çoğunlukla, hani yozlaşmış demesek bile, tuhaf kimselerdir; aralarından en beceriklileri bile, senin şu övdüğün (filozofça) yaşama tarzları yüzünden (pratik) hayatta devlet için kullanılamaz kimseler olma özelliği" taşırlar (487 c, d).

Bu söylemlerden anlıyoruz ki Platon, dönemin felsefecilerine göndermelerde bulunarak kendi çizdiği gerçek filozof çerçevesiyle, algılardaki filozof tasavvurunu birbirlerinden ayırma yoluna gitmiştir. Öyle anlaşıyor ki daha önce de ifade ettiğimiz filozofmuş gibi görünen ya da filozofluğa meraklı kimselere bu söylemlerle atıfta bulunmuştur. Adeimantos'un eleştirdiği kesim, Sokrates'in teoride ortaya koyup pratikte öyle olmadığını gördüğü kişilerle alakalıdır. Adeimantos, şu eleştiriyi getirerek diyaloga devam eder: "Madem filozofların yararsız olduklarını sen de kabul ediyorsun, 'Devletin başına filozoflar geçmeden başımız beladan kurtulamaz' gibi bir düşünceyi nasıl haklı görürsün?" (487 e). Adeimantos'un bu söylemlerine cevap vereceğini ifade eden Sokrates "saygın" insanların kendi bulundukları çevrede ve yaşadıkları devlette sürekli olarak zulüm içinde bulunduklarını daha önce de ifade ettiğimiz türlü zorluk ve çileyle karşı karşıya kaldıklarını ifade ederek Adeimantos'a vereceği cevabın temelini oluşturur ve ona bir meselle cevap verir.

Meselde gemi kaptanından örnek vererek, özelliklerine değinir. Gemi kaptanı diğerlerinden daha iricedir. O kişinin hem duyma duyusu hem de görme duyusunun güçsüz olduğunu varsayalım. Aynı zamanda bu kişinin deniz ve gemicilikle alakalı kıt bilgilere sahip olduğunu düşünelim. Gemiye kullanan dahil diğer bütün mürettebat gemiyi kullanmaya talip ve ısrarcı olsun (488 b, c). İşte:

"bunlar... gemi kaptanını uyuşturup elini kolunu kullanamaz hale getirip onu gemi yönetimini devretmeye zorlayan veya onu kandırıp buna ikna edene övgüler düzüyor, onu 'mükemmel', 'usta denizci' ve dümenci yerine koyuyor, onun gibi olmayana ise yerip işe yaramaz ilan ediyorlar. Bilmiyorlar ki, iyi bir dümenci, gemiyi gerçekten de ustaca yönetebilmek için, yıllara, mevsimlere, gökyüzüne, yıldızlara, rüzgârlara ve işiyle ilgili her şeye özel bir ilgi göstermek zorundadır. Ayrıca, onların hoşlarına gitsin ya da gitmesin, dümen kullanma, elinde tutup yönlendirme sanatı, öğrenmeyle elde edilen ve deneyimle geliştirilebilen bir sanattır. Şimdi böyle durumdaki gemilerde, hakiki dümençiler avare, geveze, beceriksiz kimseler olarak görülmezler mi?" (488 d, e ve 489 a).

Sokrates'in kaptan meselinden de anlıyoruz ki devleti yönetebilme yetkisi ideal ya da ideale yakın olan bir filozofa verilmelidir. Daha önce ifade ettiğimiz gerçek yani ideal filozof ideal devlet için seçilmiş ve çerçevesi çizilmiş, tüm zamanlara hitap edebilen

kişiydi. Ancak burada bahsi geçen “kulakları ağır işiten” ve “gözleri iyi görmeyen” ifadeleriyle ideale yakın kişiyi sembolize ediyor olmalı. Yani bu kişi ideal devletin değil, ideal filozof bulunamaz ise ikinci en iyi devleti yönetecek olan ideale yakın filozofun yerini işaret eder. Gözleri, ideal filozofun tüm zamanları basireti sayesinde görebildiği gibi görmese bile, ikinci en iyi devlet için kabul edilebilir bir kişi olarak sayılabilir.

Platon’un kendi döneminde de felsefecilere karşı takınılan tavır pek de iç açıcı değildir. Platon’a göre bu durum çok da şaşılacak birey değildir. Bu konuya eleştiri getirenlere şu cevabı verir:

“Ona de ki, filozofların en akıllılarının, becerikli ve gayretlilerinin kitlenin gözünde devlet için yararsız olduğu konusunda haklıdır. Ama bilsin ki, bu yararsızlığın sorumlusu bu akıllı filozoflar değil, onlardan yeterince yararlanmayanlardır; çünkü bir dümenci, gemiyi yönetmek için mürettebatından icazet almaz. Bilge insanların zenginlerin ayağına gitmesi eşyanın tabiatına aykırıdır. Bu sözleri ciddiye almayan yanılmaktadır. Gerçekten de doğru ve tabii olan şey, zengin olsun yoksul olsun, hasta adamın hekime, yönetilme ihtiyacı içindekilerin de onları yönetebilenin ayağına gitmeleridir” (489 b, c).

Bu bağlamlardan hareketle eğer liyakatli bir yönetici aranıyorsa o kişi yurttaşlara seslenerek yöneticiliğe tabi olamaz (489 c). Yani bir bakıma kendilerini toplumdan tecrit ederek soyutlar, yığınlar gibi davranmaktan ve kalabalıktakiler gibi yaşamaktan imtina ederler. Çünkü “en soylu yaşama tarzı, onun tam tersini hedeflemiş kimselerce kolay kolay saygı görmeyecektir” (489 c, d). Diyaloğun devamında “sözde filozofların çoğunun neden zorunlu olarak ahlaklı, törelere saygılıymış gibi görüldüğünü tartışalım ve becerebilirsek bu durumun sorumlusunun felsefe olmadığını göstermeye çalışalım” (489 d). Filozof taklidi yapanları ayırt edebilmek için kullanılması gereken esas ölçülerden biri o kişinin yaşantısının daha önce ifade ettiğimiz erdemli yaşama uyup uymadığının kontrolüdür (489 e).

Erdemli bir yaşantıyı kendi hayatlarına uyarlamış insanların esas yol göstericisinin “hakikat (doğruluk) olduğunu” (490 a) ifade etmek gerekir. Eğer bu kişiler böyle bir yaşantıya haiz değilse “salt bir geveze” (490 a) olarak saptanabilir. Bu gevezeler gerçek manada bir filozof olamaz ve bu durumu yaşantısına indirgeyemez. Çünkü:

“bilgi’nin samimi sevdalısı olan bir insan, yaradılışı gereği gerçek varlığı (olma-halini) kavramak için elinden ne geliyorsa yapar ve sadece, oluş halindeki bir sürü tek tek şeye takılıp kalmaz. Yılmadan, yorulmadan yoluna devam eder ve her bir şeyin özünü, buna karşılık gelen ruh bölümüyle birlikte kavrayana kadar özleminden vazgeçmez. Bu ruh bölümü ise (hakiki varolma) ile akraba bölümün ögesi olur; onun yardımıyla hakiki varolmaya yaklaşır, onunla birleşir, akıl, mantık ve hakikat üretir, hakiki bilgiye ve hakiki hayata ulaşır; olgunlaşır ve ancak böylelikle artık doğurma (üretme) riskinden kurtulur; daha önce değil!” (490 a, b).

Öyle görünüyor ki Platon, bahsedilen dişillik yani doğurganlığın reddi ile bireyin oluşturduğu bütün fikir, yönelim, sistem, söylem, duygu yani insanın kendi üretimi olan her şeyi hakikatin kendisinden ayrı tutar. Çünkü bu söylediklerimizin hiçbirisi esas olarak hiçbir ölçüye dayanmayan, sanrı sonucu oluşan aynı zamanda soyutsal olan şeylerdir. Somut olanlar ise insanın kendi algısında kurup doğurduklarından ibarettir. Öyle anlaşıyor ki Platon, hakikate ancak doğurganlığın reddi ile ulaşılabilceğini ifade etmiştir. Bizim doğurganlığın reddinden kastımız insanın düşleminde oluşturup doğru kabul ettiğı bütün sonuçların reddidir. Arzu ve isteklerine gem vurup bütün zan ve sanrılarını reddeden bireyler “ölümün eşğine” gelip kendinde olan bütün doğurganlıkların, sanrılardan ibaret olduğunu sezinleyip, ölümün kendisinin ne olduğunu algılayabilecek düzeye gelir. Bu sayede bireyde yeni bir bilinç düzeyi oluşur. Bize göre oluşan bu yeni bilinç düzeyinden sonraki doğurma hakiki olacaktır. Bu kişide zıtlıklar cem olduğundan ölümün ne demek olduğunu algılayabiliyorsa ölümsüzlüğün de ne demek olduğunu çıkarsar. Demek ki bir insan hakikate ulaşmak istiyorsa ruhunu ölümsüzleştirmelidir. Daha önce ifade ettiğimiz erdemli yaşam ile sağlanacak bu durumu ancak ya gerçek bir filozof ya da bir filozof adayı gerçekleştirebilir.

Diyaloğun devamında bu özellikteki insanların da yozlaşma potansiyellerinin olabileceğini ifade eden Sokrates “neden bu insanların çoğunun doğal karakterinin bozulduğunu, bunların pek azının yozlaşmaktan kurtulabildiklerini, onların da şu işe yaramayan filozoflar olarak tanımlandıklarını” (490 e) açıklama yoluna gider. Sokrates’e göre gerçek bir filozof olarak nitelenebilecek insan sayısı çok fazla değildir (491 b). Bu az sayıda insanın hayatındaki erdem yaşantısının faydası olduğu kadar yozlaşmaya kapı aralayıp potansiyel zararları içinde barındırdığından zararı da vardır. Bu konuda Sokrates şu ifadeleri kullanır: “Öncelikle, şu bizim filozofların varlığında çok değer verdiğimiz cesaret, ölçülülük ve diğer bütün özellikler ruhu bozar ve onu felsefeden uzaklaştırır” (491 b). Bu söylemlerden hareketle iyi ve kötü olanın veya güçlü olanın beslendiğı yer aynı kaynaktır. Doğal olarak hangisine daha çok maruz kalınırsa ortaya çıkan ürün de o olacaktır. Çünkü “en soylu ruhlar bile kötü eğitilirse en berbat ruhlara” (491 e) dönüşür. Yani potansiyel gerçek filozof ruhu taşıyan kişi uygun eğitim modelinden geçirilemez ise aynı ölçüde bir canavara dönüşebilmektedir. Burada bekçilere uygulanacak eğitim sisteminin somut olarak etkilerini görmekteyiz. Eğer filozof adayı bekçilere uygun eğitim modeli uygulanamaz ise devlet sistemi bir faciaya sürüklenebilir:

“Öyleyse, tespit ettiğimiz gibi filozofların doğal yanları aynen bir bitki gibi, uygun bir şekilde yetiştirildiklerinde kaçınılmaz olarak gelişirler ve bütün erdemleri özümserler. Fakat kendisine uygun olmayan topraklara ekilip yetiştirilmez ve büyütülmezlerse, tanrılardan biri yardıma koşmamışsa, yozlaşmış hale dönüşürler” (492 a).

Bu yozlaşmayı tetikleyecek en büyük etkenlerden biri yığınları harekete geçirebilecek, toplumu eğiten ve bilgilendiren kesimlerdir (492 b). Bu kesim aynı zamanda büyük bir provokatörlük görevini de üstlenir. Çünkü yığınların arasına katılarak:

“bunların haykırışları veya alkışlarıyla toplandıkları yerdeki kayalara çarpan seslerin oluşturduğu yankı, övgünün de yerginin de gürültüsünü iki katına çıkartıyor. Böyle bir durumda genç bir insanın yüreği kafesinden çıkacak gibi olmaz mı? Bunu hangi özel eğitim engelleyebilir, böylesine abartılı bir övgü ya da yergi seliyle kim süpürülüp aşağılara, akıntının koparıp götürdüğü yerlere sürüklenmez ki? Böyle bir durumda, insan, kitlenin sahip olduğu iyi ve kötü anlayışını paylaşıp aynı hedefleri önüne koyup kitleye benzemez mi?” (492 c).

Bu şekilde provokatif eylemlerle kitleleri sürükleyen “sofistler” (492 a), bu iş için görevli eğitimciler ya da toplum önderleri, bazen yığınların hoşuna gidecek şekilde bazen duymak istedikleri gibi bazen de heyecanlandırıp türlü yöntemlere başvurarak kitleleri yönlendirirler. Dönemin sofistleri gerçekliğin olup olmadığını pek önemsemeyiz, varsa bile ulaşılabilirliğine pek inanmazlar. Onun içindir ki kariyer, makam, mevki ve güç elde etmek retoriğe bağlıdır. Sofistler insanların bu yönelimlerden fayda sağlamak için parayla eğitim verirler. Oysa Sokrates bu ve benzeri durumlardan hiç haz almaz. Çünkü Sokrates’e göre tek bir hakikat, doğru ve yanlış vardır. Yukarıda ifade ettiğimiz doğurtma eylemi Sokrates’e göre bir tür ebeliktir. Sokrates’e göre insan *aletheia*’nın yani hakikatin peşinden koşmalıdır. Bu yönelimde esas fazilet ya da erdem *episteme* yani bilmektir. Ancak Platon metinlerinde Sokrates karakterinin ağzına kelimeleri koyup konuşturduğunda, karakterin yönelimlerinden, davranışlarından, halinden ve tavrından hissedebildiğimiz, bahse konu bilginin ne tür bir bilgi ya da neyi bilmek olduğunun cevabını verebilmek hiçde kolay değildir. Sanki Sokrates, öyle bir bilgiden (*aletheia*) bahsediyor ki hayatın amacına, önemine yönelik burası neresi, bu hayatta ne yapıyoruz/yapmalıyız? sorularının cevapları ile ilgili doğru bilginin kendisinden bahseder. Çünkü bu bilmek malumatın bilgisinden başka bir bilmektir.¹⁷

Sofistler toplumlar içerisindeki genç bireyleri etkileri altına alarak yozlaştırılmalarına neden olmaktadır. Eğer insanın bireysel hayatında ölçü yoksa o kişinin, bir diğersinin ya da kalabalıkların, herhangi bir fikrin, sistemin ya da devletin, iyi ya da

¹⁷ Bk. Çitil.

kötü, doğru ya da yanlış olduğunu belirleyebilecek bir tartısı yok demektir. Eğer böyle bir yaşantı hâkimse hem bireyin kendisinde hem de sistemde kaotik bir ortam var demektir. Böyle bir kişinin ya da yığınların fikirsel olarak yönlendirilmesi çok kolay ve de olağandır. Platon, özellikle “akıntının koparıp götürdüğü yerlere” ifadesiyle bu duruma işaret etmiştir. Toplumu yönlendirenler, içinde yaşadıkları sistemin esas sahiplerinin istekleri doğrultusunda ya da istibdattan kaynaklanan psikolojik baskı neticesinde yığınları - kendilerine uyguladıkları otomatik sansür neticesinde de- isteseler de istemeseler de sistemin öngördüğü ölçüsüz yaşama sürüklerler. Toplumdaki bireylerin daha önce ifade ettiğimiz ölçüsüz yaşam neticesinde doğacak olan iyi ya da kötüyü ayırt edememe durumundan kaynaklı olarak ortaya çıkacak olan, bir başkasına benzeme durumu da (492 c) bir sonuç olarak kendini gösterir. Ölçüsüzce yaşamanın arzu ve isteklerin prangalarına mahkûm bir hayat sürmenin sonucu olarak zorunlu bir şekilde karşımıza çıkan iyi ve kötünün ne olduğunu ayırt edememe durumu, toplumdaki her türlü baskı, zulüm, şiddet, hırsızlık gibi erdemsiz yaşama şekillerini olumlu gösteren bir sanrıya dönüştürür. Bahse konu sanrıyı, Sokrates’in ifade ettiği “kitlenin sahip olduğu” (492 c) ifadesinde gördüğümüz ötekileştirmeden çıkarabiliriz. Çünkü bu kitleler sanrılarının esiri olup ölçüsüzlüğü alışkanlık haline getirerek, kendilerini yönlendirenlerin “abartılı bir övgü ya da” (492 c) yergilere kapılmalarını, bile isteye kabul ederler.

Bu durum hem toplumun kendi isteği (492 c) hem de sistemin dayattığı ceza sisteminin bireylerin fikirlerine vurduğu prangalardan dolayıdır. Çünkü toplumu yönlendirenlerin “sözlerle ikna edemedikleri yerde işi eyleme döktüklerinden bu yetiştiricilerin ve Sofistlerin karşılarında olanları yurttaşlıktan çıkarma, para cezası veya idam tehdidiyle etkilemeye...” (492 d) çalışmaları hem adaletsiz bir toplumun nasıl olduğunu hem de adillik aranıyorsa nasıl bulunması gerektiğini bize işaret eder. Bunun yolu da elbette ki daha önce ifade ettiğimiz erdemli bir yaşam ile mümkündür. Ancak erdemli yaşamı kabul etmeyen ya da erdemliymiş gibi gözükp gerçekte öyle olmayan bir birey, toplum ya da sistemin esas gayesi “engel çıkarmak olduğu sürece, herhangi bir karakteri eğitim yoluyla becerikli (erdemli) kılmak ne mümkün olmuştur, ne olabilir, ne de olacaktır” (492 e). Platon’un bu ifadesinden anlıyoruz ki herhangi bir birey, toplum ya da sistemin koruyucuları kendilerini iyi ve güzel olana yönlendirmek istemiyorlarsa böyle bir değişim mümkün değildir. Çünkü böyle bir grup sürekli olarak kendine iyi ve güzel olan yolunda engeller çıkararak zan ve sanrılara kapılır. Bunu bile isteye yaparlar. Gütmeye ve güdülmeye alışmış bu yığınların, iyi ve güzel yolunda kendilerine engel çıkarma

alışkanlıkları devam ettiği müddetçe, daha önce ifade ettiğimiz erdemli bir yaşama kavuşamaz, dolayısıyla adil bir toplum oluşturamazlar. Kitleler “tarafından Sofistler diye adlandırılan” (493 a), toplumu yönlendiren kişiler kalabalıkların ortak fikirlerini, yine kalabalıklara ustaca aktararak bu durumu “bilgelik” olarak sunarlar. Hâlbuki bu durum aslında “kanaatlerin öğretilmesidir!” (493 a). Sofistler aslında bireyin ve toplumun reflekslerini, olaylara karşı verecekleri tepkiyi, bireyin ve toplumun sinir uçlarını çok iyi okuyabilen bir yönüyle toplum mühendisleridir (493 b). Bu toplum mühendisleri yaptıkları sosyal okumalarda:

“... derinleştikçe öğrendiklerini bir araya getiriyor, bütünleştiriyor ve onu bir sistem haline getirerek başkalarına öğretiyor. Hâlbuki gerçekte bu insanın, bu arzuların ve huyların hangilerinin doğru, güzel, hangilerinin kötü, aptalca ve haksızca olduğu konusunda en ufak bir fikri yok... iyi ile kötü olanın ne olduğunu hiçbir şekilde açıklamıyor. İyi olan ile zorunlu olan arasındaki o büyük farkın ne olduğu konusunda en ufak bir düşünceye ve böylelikle de bu farkı başkalarına açıklama yetisine sahip olmadığı için, zorunluluk altında yapılan her şeye ‘iyi’ ve ‘doğru’ sıfatını yakıştırıyor” (493 b, c).

Bu şekilde kurulmuş ya da kurulacak olan bireysel, toplumsal yaşam ve sistemler daha önce de ifade ettiğimiz iyi ve kötünün birbirine karıştığı kaotik bir ortama sürüklenirler. Platon’un ifade ettiği cümlelerden anlıyoruz ki temelinde arzu ve isteklerin hüküm sürdüğü, iyi ve kötünün ne olduğuna dair herhangi bir ölçüsü olmayan, daha önce de ifade ettiğimiz gibi değişmez olanın bilgisinden yani ilahi bilgidен beslenemeyen toplumların kuracağı sistemler, kendileri gibi ölçüsüz dolayısıyla adaletsiz olacaktır. Var olanı açıklayıp olması gerekene değinmeyen bu yönlendiricilerin ve kitlelerin iyi ve güzel olanı istemesi gülünç olacaktır. Bu tespitlerimizi Sokrates’in şu cümlelerine dayandırmamız mümkündür:

“... Bilmekten ve bilgelikten söz ederse... yani buna hiç de zorunlu olmadığı halde onları bu konularda yargıç yerine koysa, kaçınılmaz olarak onların zevklerinin kölesi olmaktan, kitleyi hükümdarı yerine koymaktan kurtulamayacak, böyle olunca da böyle bir insan, bütün öteki bildik mecburiyetlerin ötesinde diomedik mecburiyetle karşı karşıya gelip kitlenin övdüğünü, beğendiğini yerine getirmek zorunda kalacaktır. Peki, böyle bir mecburiyetin hakikaten iyi ve güzel olduğunu sana gösteren, ama gülünç olmayan bir kanıt sunabilen oldu mu?” (493 d).

Öyle anlaşıyor ki yığınlar iyi ve güzel olanın ne olduğu konusuna bihaberdirler. Başka bir ifadeyle “geniş kitle, tek tek güzel şeyleri değil de güzelin kendisini ya da tek tek şeylerin hepsini değil de tek olanı hakikaten var olan olarak kavrayıp kabul” (493 e, 494 a) edemezler. Bu nedenledir ki filozoflar hakkında atıp tutmaları, onları eleştirmeleri kaçınılmazdır. Aynı şekilde kitleleri yönlendirenler “kitle ile kendisini özdeşleştirip onların suyuna gidenler de filozoflara tepki duyarlar” (494 a). Ancak filozofların da yozlaşmış

sistemler içerisinde kendilerini bozmaları ve bozuk gözükmeleri çok kolay olacaktır (495 a, b). Yığınların “mesleklerinin tekdüze temposu yüzünden ruhları kırılanlaşmış, kötürümleşmiş” (495 e) olması kaçınılmazdır. Dolayısıyla “üst düzey bir eğitim” (496 a) alabilmeleri mümkün değildir. Bundan dolayıdır ki yaşama ve hakikate dair yapacakları yönlendirmeler ve tespitler “sahici, doğru, hakiki olmaktan uzak şeyler” (496 a) olacaktır. Ancak ötekileştirmelere maruz kalmış, ruhunu diğer insanlara göre arı kılmış ya da potansiyel olarak arı kılmaya yatkın ve müsait olan çok az sayıdaki gerçek filozof ya da adayları, yozlaşmış sistemlerde, ait olmadıkları devletlerde ve yığınlar arasında:

“... vahşi hayvanlar arasına düşmüş insanlar gibidir; ne onların zalimliklerine ortak olmak isterler ne de onların aşağılık işlerine tek başına karşı çıkmaya güçleri yeter... bunları göz önüne alarak, sessizliğini koruyarak kendi köşesine çekilir. Rüzgârlı bir günde güçlü bir fırtınanın sürüklediği tozdan, yağmurdan kaçıp bir damın altına sığınan insan gibidir. Başkalarının haksızlığa batmış olduğunu gördüğünden haksızlıktan, utanç verici eylemlerden uzak yaşar orada ve dünyadan göçüp gitme vakti geldiğinde içindeki huzur, iyi niyet ve yüksek umutlarla hayata veda eder” (496 d, e).

Bu tek kişi ya da sınırlı sayıdaki insanlar yozlaşmış ve adil olmayan sistemlerde kendilerini ait hissedecek bir ortam bulamazlar. İçinde yaşadıkları devlete kendilerini ait hissedip benimseyemezler (497 a). Böyle biri “ancak kendine uygun bir devlette (kendisini) hem daha da geliştirip olgunlaştırır hem de böylelikle kendisiyle birlikte ülkesini de kurtarır” (497 a).

Diyalog devam ederken gerçek bir filozofun kendisini ait hissedebilecek yani “mevcut devlet biçimleri arasından bu filozoflara yaraşır olan” (497 a) bir devletin olup olmadığı sorusunu soran Adeimatos’un Sokrates’ten aldığı cevap olumsuzdur (497 b). Ancak o gerçek filozof “günün birinde kendi iyi ve kusursuz özüne denk gelen devlet düzeni ile buluştuğunda, aslında bir tek kendisinin tanrısal, yaşama tarzı ve kurumlaşma bakımından başka her şeyin, insansı özellikle (sınırlı) olduğu apaçık ortaya çıkar” (497 b, c). O devlet ise Sokrates’in işaret ettiği devlettir (497 c). Diyalogun devamında oluşturulmaya çalışılan devletin felsefeye nasıl bakması gerektiğine değinen Sokrates bu durumu daha önce ifade ettiğimiz bir eğitim modeliyle ortaya koyar. Bu modelle birlikte:

“daha çocuk ve genç yaşta, yaşlarına uygun düzeylerde bir zihinsel eğitime tabi tutulmalı, büyüyip de erkekleşmeye (adamlaşmaya) başladıklarında, felsefe uğrunda kullanacakları bedenlerine, henüz zamanı geçmemişken özel bir bakım uygulamalıdır. Ruhun kendini kusursuzlaştırmaya başladığı yıllar geldiğinde, bu sefer bu yönde alıştırımlara yönelmelidirler. Siyasi ve askeri görevleri yerine getiremeyecek kadar bedenlerinin dermansız kalacağı yaşlılık dönemlerinde de ciddi, ağır işlerle uğraşmaktan muaf tutulmalı, kendilerini sadece ve sadece felsefeye adanmalıdırlar. Böylelikle hem bu dünyada mutlu yaşarlar hem de bu mutluluklarını öteki dünyaya taşırlar” (498 b, c).

Bu eğitim modelinden de anlaşılıyor ki Sokrates'in ifade ettiği şey, aslında bir hayat düsturu yani bir amaç uğruna yaşama biçimi, bir yönüyle dava adamlığıdır. Anlaşılan o ki Sokrates'in felsefe söylemiyle anlatmak istediği şey; insanın yaşamını, anlamlı kılan bir amaçla diri tutmak, bireyleri, toplumları ve de sistemleri, insanın bahse konu amacına göre şekillendirip devamlılığını sağlamaktır. Öyle görünüyor ki o amaç mutlak varlığın bilgisine yani ilahi bilgiye sahip olarak mutluluğu yakalamaktır (498 c). Bu ilahi amaç, insanın bütün bir hayatını ve buna bağlı olarak bütün bir sistemi ilgilendirir. Bahse konu amacı anlamlandıramayan yığınlar eleştirilebilirler. Çünkü “bahsettiğimiz şeyin gerçekleştiğine şimdiye kadar hiç tanık olamadılar... onlar hem sözde hem de icraatta, erdemliliğe olabildiğince yakın bir yaradılışa sahip bir insanın kendisi gibi kusursuz bir devleti yönettiğine hiç tanık olmamışlar” (498 d, 499 a). Eğer böyle bir kişi bulunabilirse uygun şart ve koşullar da gerçekleşirse ideal olan sistem görünür hale gelebilir. Yığınlar böyle bir şeyi istemeseler de kabul etmeleri gerekir (499 b). Yani halka rağmen de olsa bu kişi ve sistemi kabul edilmelidir. Buhse konu tanrısal esinle alakalı olarak Sokrates şu ifadeleri kullanır:

“Şu anda devlet yönetiminde bulunan efendilerin ve kralların veya hiç değilse onların oğullarının tanrısal bir ruhun içlerine girmesiyle gerçek bir felsefe aşkına düşüp, felsefeye sarılmalarıdır. Bu iki seçeneğin ya da ikisinden birinin gerçekleşmesinin imkânsız olduğunu ileri sürecektir akla yatkın bir neden görmüyorum. Yoksa söylediklerimiz arzu hayallerine benzeyeceği için herkes bizimle alay edecektir” (499 b, c).

Platon'un çalışmamızın bu bölümüne kadar olan söylemlerinden anlıyoruz ki daha önce ifade ettiğimiz esas amaç, ilahi bilgiye ulaşip mutluluğu yakalamaksa, bunu gerçekleştirebilmenin iki yolu vardır. Ya gerçek bir filozof yönetici olacak ya da mevcut olan yönetici gerçek bir filozof olmayı kabul edecektir. Eğer gerçek bir filozof yönetici olursa gelecekte kurulmuş olan ideal devlet, gerçek filozofun varlığıyla görünür hale gelecektir. Bu durum başarılabilir ise mevcut yöneticinin gerçek bir filozof olmayı kabul ederek daha önce ifade ettiğimiz mutlak varlığın bilgisine sahip olma arzusu ile mutluluğu elde etmeyi göze alması gerekmektedir. Yani ikinci en iyi devlet oluşumu devreye girmelidir. Bu mükemmellikte olan bir sistem ve kişi henüz görünürde değildir (497 b).

Ancak bu durum o sistemin ya da o kişinin olmadığı ya da hiç olmayacağı anlamına gelmez. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi bahsedilen gerçek filozof geçmiş, şimdi ve geleceği kavrayıp bütün zamanlarda yaşayabildiği ve idrak edebildiği için gelecekte zaten kurulmuştur. Platon'un şimdiye kadar olan söylemlerinden ve özellikle “bütün zamanlarda olabilen kişi” çıkarımından anlıyoruz ki ideal devlet şu an için yoktur

ve şu an için gerçekleştirilemez yani başka bir ifadeyle görünür değildir. Bahse konu devleti görünür kılabilmek gerçek filozofun işidir. İdealara yani tanrısal modellemeye bakarak bunu gerçekleştirebilir. Gördüğü model yapıyı kendi zamanına entegre eder. Bir tanrısal esinle gerçeği yakalamış o gerçek rehber, uygun şart ve koşulda, gelecekte gerçekleşmiş olan devleti, kendi zamanına uygulamalıdır. Konjonktürel olarak uygun şart ve koşul sağlanamayıp tanrısal model o an için gerçekleşmiyorsa, ideal devlet yerine ikinci en iyi devlet gerçekleştirilmelidir. Zaten ideal devletin şu an için gerçekleşmiyor olması ikinci en iyi devletin gerçekleşmesi gerekliliğinin bir göstergesi olacaktır. Bu söylemlerimizi Sokrates'in şu cümlelerine dayandırmamız mümkündür:

“Demek ki erdemli filozoflar karşısında geçmişin ölçülmeyecek kadar derinlerinde devleti idare etme zorunluluğu ortaya çıkmışsa ya da şimdi gene görme alanımızın çok ötesinde bir Barbarlar ülkesinde ortaya çıkıyorsa ya da bir gün çıkacaksa o zaman -hani bunu ortaya koyduklarımızla bütün ciddiyetiyle savunacağız- sözünü ettiğimiz devlet düzeni burada (da) var olmuştur ya da hâlâ vardır ya da felsefenin tanrıçası devletin başına geçince var olacaktır. İmkânsız değildir bu ve biz de imkânsız bir şeyi talep ediyor değiliz. Güçlükleri de elbette kabul ediyoruz” (499 c, d).

Platon'un söylemlerinden anlıyoruz ki ideal devletin olamayacağını söylemek avamın işidir. Bu devlet zaten gelecekte gerçekleşmiştir fakat şu an için görünür değildir. Ancak bu durum kitlelerin algılayabileceği bir şey değildir (499 d). Bunu algılayabilecek kişiler üst bilinç sahibi kişilerdir. O gerçek filozof, arzularının esiri olmayarak sürdüğü yaşamdan dolayı elde ettiği ilahi bilgiyle, ilahi varlığın istediği düzeni görür ve onunla var olur. Bu çıkarsamalarımızı Sokrates'in şu cümlelerine dayandırmamız mümkündür:

“Aklını varoluşun özünü keşfetmeye kilitlenmiş gerçek bir filozof, kendinden aşağıdaki insanların küçük işlerine dönüp bakmaya vakit bile bulamaz ve bu bakımdan da onların art niyetli ve düşmanca eğilimlerine asla bulaşmaz. O gözünü sonsuz ve değişmez şeylere dikmiştir. Onların, birbirlerine asla zarar vermeden, aklın yasalarına uygun bir şekilde var olduklarını görür. Elinden geldiğince de bu düzeni taklit etmeye ve ona uymaya çalışır. İnsan, saygıyla özdeşleştiği şeyleri taklit etmeden durabilir mi hiç?” (500 b, c).

Anlaşılan o ki gerçek rehber, erdemli bir yaşantıyı seçerek önce kendi yaşantısında arzu ve ihtiraslarından kurtulup aklını yani ruhunu ilahi bir esine hazır hale getirerek, hayatın hakikatini bu yolla çözmüş olup mutluluğun, arzu ve isteklerin prangalarından kurtularak erdemli bir yaşamla birlikte ilahi bilgiye erişmekle mümkün olabildiğini görmüştür. Ancak o gerçek filozof bu yaşantının bireysel düzeyde kalmayıp toplumsal olması yani rejime entegre edilmesi gerekliliğini idrak edebilmiş kişidir. Sokrates bu söylemlerimiz hakkında şu cümleleri kullanır: “Tanrısal olanla ve düzenle özdeşleşen ve

ona bağlanan bir filozof da bir insanın yaradılışının izin verdiği ölçüde, tanrısal ve düzenlidir” (500 c). Yani böyle biri:

“tanrısal ve düzenli olanda gördüğü şeyi (İdealar 'a baktıktan sonra) gerek özel, kişisel gerekse de kamusala, insanın karakterine nasıl yansıtacağını bulmaya, yani sadece kendini (bu doğrultuda) nasıl geliştireceğini düşünmenin de ötesine geçmeye zorlansa ölçülülüğü, adaleti ve diğer tüm kamusal erdemleri hayata geçirmede” (500 d)

en liyakatli kişidir. Diyaloğun devamında Adeimantos, Sokrates’in bu söylemlerine “kesinlikle hayır!” (500 d) diyerek karşı çıkar. Platon bu karşı çıkışı satırların arasına gizleyerek ve cevap vermeyerek olayı irdenilesi hale getirmiştir. Bu ifadeler yenilir yutulur söylemler değildir. Sokrates bu ifadelerle, arzu ve ihtiraslarına boyun eğmiş, hayatı ve kurulması gerekli rejim ve sistemleri hazları doğrultusunda inceleyen ve çözmeye çalışan, kendi zekâsı, bilgi ve birikimini ölçü kabul eden, zan ve sanrılarını hayatın hakikatiymiş gibi sanan insanları topyekûn eleştirmiştir. Platon’un Adeimantos karakterinin bu karşı çıkışıyla, mutluluğun arzu ve ihtiraslardan kurtulup ilahi bilgiye erişmekte olduğunu kabul etmeyen ya da edemeyen kişileri ortaya koymayı amaçladığı söylenebilir. Çünkü Sokrates’in ortaya koyduğu argümanlara karşı Adeimantos herhangi bir argüman sunmamış ya da sunamamıştır. Adeimantos’un bu reddedişi delilsiz bir reddediştir. Sokrates’in gerçek filozoftan başka herhangi birine hayatı yorumlama, kanun ve düzen oluşturma, kamu hakkında karar verme, insanın nasıl yetiştirilmesi gerektiğine dair sistem kurma gibi konularda liyakatli bulmayıp söz hakkı vermemesi, Adeimantos özelinde tüm arzu ve isteklerine esir, ilahi bilgiden uzak, hayatı prangalarla yaşayan güruha elbette ki ağır gelmiştir. Çünkü “geniş kitle filozoflar hakkında ileri sürdüğümüz iddiaların -şu, devleti, onu tanrısal örneğe göre hareket eden ressamların tasarlaması durumunda (devletin) mutlu olabileceği sözlerimizin- doğruluğunu fark” (500 d) edememiştir.

Öyle anlaşıyor ki eğer geniş kitle tarafından bu fark ediş gerçekleştirilirse büyük bir halk hareketine dönüşebilir. Gerçek bir filozofun önderliğinde yapılacak halk hareketiyle birlikte yaşadıkları kültüre ve devlet geleneğine ters olmayan bir takım yenilikler yapılarak sistemin ve erdemsiz yaşamın doğurduğu kirlilikleri temizleyecekler “ardından devletin temel ilkelerini tasarlayıp ortaya koyacaklardır!” (501 a). Öyle görünüyor ki bu “temel ilkeler” arzu, heves ve ihtiraslarından kurtulup, erdemli bir yaşamla ilahi bilgiyi elde etmiş gerçek bir filozof, önderliğinde, belirlenmiş temel bir anayasa olabilir. Bu anayasa geniş kitle hareketinin desteğini alarak oluşturulduğu için meşruiyet temellidir. Eğer gerçek filozof bulunamazsa yapılması gereken şey, gerçek filozofun ve ideal devletin aynadaki yansıması gibi olan ikinci en iyi devlet

oluşturulmalıdır. Bununla birlikte gerçek filozofu hem aklen yani ruhen hem de bedenlen taklit edebilecek bir yönetici filozofun önderliğini yaptığı geniş kitle hareketinin desteği ile gücünü gerçek filozofu ve ilahi bilgiyi taklitten alan “temel ilklerin” belirlendiği meşruiyet temelli bir anayasa belirlenmelidir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi ideal devlet ile ikinci en iyi devlet arasındaki fark çok azdır. Yani ikinci en iyi devlet aynadaki yansıma ise ideal devlet görünenin kendisidir. Ancak her ikisi de iç içe görüntüler oluşturan aynalarda esas görüntüyü sağlayan ilahi hakikatin kendinden beslenirler. Bu tespitlerimizi diyalogun şimdiye kadar olan gidişatına ve Sokrates’in şu cümlelerine dayandırmamız mümkündür:

“Çalışmaya koyulduklarında bakışlarını, her fırsatta, her iki yana da çevireceklerdir: Özünde adil olana, güzele, akıllılığa ve bunlara benzer şeylere; sonra da, harmanlayarak, karıştırarak insanların verilerinden ideal olanı yaratmak için, insanlarla birlikte verilmiş olan malzemeye (döndüreceklerdir bakışlarını); bunu yaparken de, Homeros’un daha önce tanımladığı o insanın içindeki tanrıya aynen benzeyen, tanrıya eşit yana dayanacaklardır” (501 b).

Temel ilkeler oluşturulup ilgili devlet kurulsa bile ilgili hedef gerçekleşmiş değildir. Anlaşılan o ki kurulan devlet ve içinde yaşayan halk annesinden yeni doğan bir bebek gibidir yani henüz gelişimini tamamlayamamıştır. Devletin kurulmasıyla birlikte o gerçek filozof ya da ikinci en iyi devletteki yönetici filozof, ilgili halkın ebeveyni gibi davranmak ve sorumluluğunu almak zorundadır. Kurulacak olan ideal sistem ya da yansıması olan ikinci en iyi devletle ilgili yönetici “insan karakterini mümkün olduğunca tanrının hoşlanacağı hale getirene kadar, burada (bir yanda) bir şeyi silerken orada bir şey çizecek” (501 c) ve bu sayede bir ressam gibi eserini tamamlayacaktır. Öyle görünüyor ki adillğin, mutlu bir yaşamın gerçekleşebilmesi ancak arzu, istek ve ihtiraslarının esiri olmayan, erdemli bir yaşamla ilahi bilgiyi elde etmiş bir gerçek filozofun ya da onu hem ruhuyla hem de yaşantısıyla taklit eden yönetici filozofun önderliğinde kurulacak olan bir devlet ile mümkündür. Geniş kitlelerde bu kişinin meşruiyetine inanıp kabul etmekle yükümlülerdir. Eğer kitleler gerçek filozofun ya da yansımasının yönetimini kabul etmez ve “böyle bir - nihai olarak eksiksiz iyi özelliğine henüz kavuşmamış- özün, kendisine atfedilen, uygun yaşama biçimi bulduğunda, hani bunu bulabilecek biri varsa, onun da bu bilgeliği seven (filozof/öz) olduğundan” (501 d) şüphe duyarsa ezilmekten, zilletten ve acıya boyun eğmekten şikâyetçi olmamaları gerekir. Köleliğe alışkın olan halkların şunu iyi anlaması gerekir: “Filozoflar soyu devletin efendileri olmadıkça, ne devletler ne yurttaşların acısı bir son bulacak, ne de mitosun içinde düşünce yoluyla biçimlendirdiğimiz düzen pratikte gerçekleştirilip hayata geçirilebilecektir” (501 e).

Eğer geniş kitleler bu durumun bilincine varır meşruiyet sağlanırsa kurulacak olan sistem kendi içerisinde “yaradılışının en yüksek bilimleri kaldırıp kaldıramayacağına, ürkek, korkak bir güreşçi gibi pes edip etmediğine” (503 e) bakılarak daha önce ifade ettiğimiz sınamalardan geçirilerek yeni filozofları doğurur. Kurulacak olan bu devlet ve gerçek filozof “iyi’den uzak, iyi ve güzele yönelmeyen herhangi bir bilgiyi” (505 b) geniş kitlelerden uzak tutarak onları iyi ve güzel olana yönlendirir. Ancak bu durumun farkında olmayan kalabalıkların “iyi’den hazzı, zevki ince (aydın) kişilerin ise kavrayıcı düşüncesi” (505 b) anladıklarını ifade etmek gerekir. Yani bilinç düzeyi düşük olanlar “iyi’yi haz, zevk olarak” (505 c) algırlar.

“Birçok insan adil ve güzel olana yönelik eylemlerde ve şeylerde dış görünüşle yetinip memnun olurlar; hani arkasında hakiki hiçbir şey bulunmasa da, öyle davranmaktan vazgeçmez, onlara sahip olmak ister ve (sahip olduklarına) inanırlar; iyi’ye sahip olma durumunda ise, kimse görünüş ile yetinmez, asıl olanı arar ve görünüşe değer vermez” (505 d).

Dolayısıyla ideal devletin ve beraberinde ikinci en iyi devletin esas amacı iyi ve güzel olanla yaşatıp, iyi ve güzele yönlendirmektir.

İnsan hayatının hemen her alanına müdahale edecek olan bu devlet yapılarını (ideal devlet ve ikinci en iyi devlet) yönlendirecek olanlar “böylesine önemli ve anlamlı bir konuda, kendilerine bütün gücü ve iktidarı emanet edeceğimiz, devletin şu en iyi adamları da karanlıkta çaresizlik içinde dolanıp” (506 a) duramazlar. Hakikatin bilgisinden uzak olup karanlıklar içinde olan diğer yöneticiler ve sistemleri adillik hakkında herhangi bir kaniya varamaz (506 a) ve adil olan bir sistem kurup yönetemezler. Çünkü “iyi’yi tanıyıp bilmeden kimsenin (güzel, adil ve iyi) arasındaki bağlamlılığı kavrayacağı” (506 a) söylenemez. Buradan varacağımız sonuç şudur ki: adil ve hakkaniyetli bir düzen isteniyorsa arzu ve isteklerinden azade olup ilahi bilgiye erişmiş gerçek bir filozof ya da ruhu ve yaşantısıyla gerçek filozofu taklit edebilecek yetide bir yönetici filozofun önderliğinde, geniş kitle hareketiyle meşruiyet temelli, anayasal bir devlet kurulmalıdır.

Diyaloğun devamında Glaukon’un söylemlerinden de anlıyoruz ki Sokrates’in adillik ve diğer konulardaki tespitleri ikna edicidir (506 d). Diyaloğun devamında ‘iyi’nin ne olduğu konusunu daha çok irdelemekten sakınan (506 d, e) Sokrates onun yerine “iyi’ye çok benzeyen, onun bir sürgününü” (506 e) açıklamak istemiştir. Öyle anlaşıyor ki Sokrates “iyi” kavramıyla mutlak varlıktan pay alanı yani tanrısal olanı kastetmiştir. Çünkü diyalogun devamında “güneş” benzetmesi (508 b) yaparak güneşi iyi’nin oluşturduğu

“iyi'nin sürgünü” (508 b) olarak tasvir etmiştir. Yani güneş iyi ideasının metaforudur.¹⁸ Öyle anlaşıyor ki bahse konu benzetmeyle gerçek bilgiye sahip olan filozofa gönderme yapılmıştır. Çünkü o kişi ilahi bilgiye yani tanrısal olanın bilgisine sahiptir. Bu işari göndermelerden çıkarımımız şudur: İyi'den kaynağını alan gerçek filozof ve ideal devleti güneşi temsil etmekte, gece karanlığında görünür olmayan güneşten ışığını alan Ay ise ikinci en iyi devleti ve yönetici filozofunu temsil etmektedir. Güneş ya da ay ışığının yardımıyla kurulacak olan devlet içerisinde:

“hakikatin (doğrunun) ve varlığın aydınlatıldığı şeye dayandığında ruh (gerçeği) kavrayıp bilgiye ulaşır ve aşikâr bir şekilde düşünme gücüne sahip olur. Oysa karanlık ile karışmış, olmakta-olan ve geçen (değişen) dünyaya (yukarıdan) baktığında sadece salt sanıya (kanaatlere) sahip olur ve körleşir; görüşlerini kâh şöyle kâh böyle değiştirir ve akıl'sız (anlama yetisini) yitirmiş izlenimi uyandırır” (508 d).

“İyi” kavramını *Politeia* metninin mihenk taşı olarak niteleyen Temizkan, bu kavramın “güneş benzetmesi” ile ele alındığını, iyi'ye hangi yollar ile ulaşılması gerektiğinin mağara alegorisi ile ifade edildiğini, verilecek olan eğitimin diyalektik olarak sunulduğunu ifade eder (Temizkan, 2020).

Diyaloğun devamında yedinci kitabın başında mağara benzetmesiyle devam eden Sokrates bir hapisane ya da mağara içerisinde küçüklükten beri prangalara bağlı bir biçimde sadece duvara dönük olarak yaşayan insanları tasvir eder (514 a, b). Bu hapishanenin girişinden içeriye doğru sızan ışık hüzmeleri nesnelere çarparak duvarlarda yansı ve gölge oluşturmuştur (515 a). Bu prangalarla tutsak insanlar duvarlara yansıyanlar hakkında konuşacak olsa elbette ki yansımaları gerçek zannederek sanrılarını, hakikatin kendisi sanacaklardır. Çünkü “başlangıçta ateşin (ışığının) karşılarındaki duvara yansıttığı kendi gölgelerinden ve öteki şeylerin gölgelerinden başka bir şey” (515 a) görmeyecekler ve “gördükleri gölgelerden söz ederken, gerçek (hakiki) nesnelerden söz ettiklerini sanacaklardır” (515 b). Prangalara bağlı olanlardan birisi zincirlerinden kurtulup ışığın geldiği yola doğru yönelse “şaşkınlığa uğrayıp daha önce gördüklerinin şimdi kendisine gösterilenden daha gerçek (sahici) olduğunu” (515 d) görecektir. Öyle anlaşıyor ki prangalara bağlı olarak hayatlarını sürdürmeye çalışan hapishanedeki bu insanlar arzu, istek, ihtiraslarına ve kendi fikirlerine esir olmuşlardır. Bu durum hayatın hakikatini öğrenebilmelerinin önüne geçmiştir. Çünkü bu insanlar bahsettiğimiz “zincirlerden ötürü başlarını (sağa sola) çeviremeyecekleri şekilde boyunlarından ve bacaklarından zincirlenmiş halde yaşamaktadırlar” (514 a). Cavarero, Platon'un mağarasındaki

¹⁸ Bk. Haşlakoğlu.

tutsakların gölgeleri görmeye “zorla seyirci kılınmış” olduklarını ifade eder. Mağara alegorisinin başında filozofun anlatılmasını aslında Platon’un kendisini anlatmasına bağlayan Cavarero, bu hikâyeyi “Sokrates’in sesi” aracılığıyla görünen âleme sırt çevirip ruhunu tepetaklak ederek “hakiki özler âlemine” katılışın hikâyesi olarak sunar. Cavarero’ya göre bu hikâyenin gizli kahramanı Platon’un kendisidir. Bunun yanında Cavarero, mağaranın karanlığında ışıklar ile yanılsama oluşturan bazı ışık uzmanlarına değinerek, bu ışık oyunlarına kapılıp kalan mahkûmları, gölgelerin gerçekliğine ikna edip inandıran uzmanların, “sanatçılar, şairler ve sofistler” olduğunu da sözlerine ekler (Cavarero, 2020).

Mağara mahpuslarından birisi zorla seyirci kalmaktan rahatsız olmuş olacak ki prangalarla yaşamayı kendine layık görmeyip, hayatı anlama yolunda karar vererek adım atmıştır. Anlaşılan o ki o karar veren kişi ya gerçek bir filozof ya da adaydır. Prangalarından kurtularak ışığa doğru hareket eden kişi eğer gerçek bir filozof ise daha önceki tespitlerimizden hareketle güneşe yani mutlak varlıktan pay alan, tanrısal olana doğru hareket eder. Ancak o karar veren kişi hakiki filozofu taklit edecek olan ikinci en iyi devletin yöneticisiyse bu sefer yönleneceği ışık yani güneş gerçek filozofun kendisi olacaktır ki o gerçek filozof da esas gücünü tanrısal esinden alacaktır. Gerçek filozof, ilahi olanı tanımanın yükünü göğüslemeyi göze alıp yola koyulmuşsa, güneş ışığının kamaştırıcı etkisiyle anlamlandırma sorununa da katlanacak demektir. Bu kişi acı dolu yolculuğu göze alıp hakikatin, kendisinin daha önce gördüklerinden çok başka olduğunu öğrense “o zamanki bilgilerini ve onunla birlikte tutsak edilmiş olanları hatırlatacak olsa, yerini değiştirmiş olduğundan ötürü bunu mutlulukla karşılayıp ötekilere” (516 c) üzülecek ve onların da bu hakiki bilgiye erişmesini isteyecektir. Çünkü prangalarından kurtulmuş bu kişi:

“önerinden geçen nesneleri (gölgeleri) en net görmüş, nesnelerin hangisinin ötekilerden önce, hangilerinin daha sonra, hangilerinin de birlikte geçip gittiğini en iyi fark etmiş ve bunları kafasına en kesin şekilde kaydetmiş, bu bakımdan da gelecekte ne olacağına akıl yürütme ile karar verebilecek” (516 c).

kişidir. Ancak bu gerçek filozof ya da ikinci devletin yöneticisi insanların işine karışmaktan, onlar ile hemhal olmaktan imtina eder. Çünkü “o geçmişteki boş düşünceleri taşımak ve o eski tarzda yaşamak yerine her şeye katlanmayı” göze alarak, tecritte geçecek bir hayatı kabul edip “kırsalda yoksul bir adamın yanında, ücretle iş yapmaya” (516 d) bile razıdır. Bu kişi geri dönüş yoluna girse ve prangalı insanların yanlarına yaklaşırsa elbette ki daha önce gördüğü hakikat ışığı karşısında gözleri kamaştığından karanlıklar içerisinde

olan insanların hareketlerini, olaylara olan tepkilerini algılayamaz (516 e). Gördüğü hakikatleri anlatmaya kalksa elbette ki diğer zincirliiler tarafından eleştirilere maruz kalacak, alaya alınacak, küçümsenecek belki de aklını kaybettiğini bile söyleyeceklerdir. Öyle ki “(bu kişi) kalkıp ötekileri zincirlerinden kurtarmaya ve yukarıya çıkarmaya çalışacak olursa onu ellerine geçirdiklerinde öldürmeye bile” (517 a) yelteneceklerdir. Onun içindir ki gerçek bir rehber sadece istekli olanlara hakikati anlatıp yol gösterebilir. Sadece bu istekliler ile istenilen devleti oluşturup yeni filozoflar yetiştirilebilir.

Cavarero’ya göre geri dönen filozof, karanlık âlemde zihnen var olur. Çünkü artık o “dünyayı nihai olarak terk etmeyi bekleyen bir tür yaşayan ölüdür” (Cavarero, 2020). Arendt’e göre hakikatin özünü temaşa edip geri dönen filozofun “geri dönüşü” ideaların ölçülerini uygulamak (Arendt, 1989) olarak anlaşılmalıdır. Ancak Cavarero’ya göre filozofun “geri dönüşü” bir başarısızlıktır. Çünkü mağaradaki tutsaklar geri dönen filozofun anlatılarına inanmayarak onu öldürürler. Bu durum “trajik bir son sahne” (Cavarero, 2020) olarak karşımıza çıkar. Cavarero’ya göre bahse konu son sahne sorunludur. Çünkü Platon “kendi çalışmasını reddeden bir imge yaratmıştır” (Cavarero, 2020). Cavarero’ya göre Platon’un resmettiği karanlık mağara Atina’nın/şehrin temsili olarak “politik bir dünyanın” kendisidir (Cavarero, 2020). Cavarero’nun bu tespiti çalışmamızın en başında, şehirde sofistlerle tartışan Sokrates’in tarihten köken alan fikirlerle/karanlıkla mücadele tespitimizi destekler niteliktedir. Bunun yanında bize göre karanlık mağara, sadece Atina’nın polisini değil bütün bir insanın ontolojik resmini ortaya koymaktadır.

Gerçek filozof/rehber/yönetici hakikatleri idrak etmiş ve istekli olanların da idrak etmesini istemektedir. Bahse konu gerçeklik şudur:

“Bilinebilir olanın dünyasında iyi İdea’sı en yüksek İdea’dır ve güç bela tanınabilir (öğrenilebilir); ancak insan onu tanıyıp öğrenince, bütün haklı, adil, güzel ve doğru olanın nedeni olduğu da ortaya çıkacaktır; görünebilir dünyadaki ışığı ve efendisini yaratan odur; (ancak) düşünülebilir olanın dünyasında ise o bizzat hâkimdir ve bizim hakikati (ve özü) kavramamıza yardımcı olur; gerek kendi dünyasında gerekse kamusal dünyada mantıklı, akıllı davranmak isteyen herkes, ona bakmak (onu görmek) zorundadır” (517 d, c).

Rehberin ulaştığı hakikat sayesinde, olayları kavrayış biçimi değişmiş, yaratılmışlar ve dünya düzeni hakkındaki algısı başka bir hal almış, herkesin kötü olarak nitelendirebileceği şeye o iyi diyebilecek bilinç düzeyine erişmiştir. Diğer insanlar gerçek bilgiye sahip olan rehberin alacağı kararları, yaşayış biçimini, olaylara karşı tutumunu, devletin nasıl olması gerektiğine dair yapacağı tespitleri algılamada zorluk çekebilir, o

kişiyi eleştirebilir, kınayabilir ve hatta öldürmeye bile yeltenebilirler. Cavarero, hakikatin özünü/ideaları temaşa etmiş kişinin bir politika sanatçısı olduğunu ve oluşturulacak olan “yasaların ressamının” bu kişi olduğunu çıkarsar. Çünkü bu kişi idealar âlemini inceleyerek adillığın hatlarını belirleyecektir. Belirlenecek olan politik düzen ancak bu yöntemle gerçekleşebilir. Bahse konu yeteneğe sahip tek kişi filozofun kendisidir (Cavarero, 2020,). Bu yeteneği; *agathon*’u temaşa edip *anamnesis* edimini yaşayan ve bilinç düzeyi değişen rehberin, ideaların şifrelerini çözerken daha önce verdiği arzu ve istek mahkûmlarını karanlıklardan/prangalardan kurtarma sözünü hatırladığı ve bu sözü yerine getirmek uğruna, karanlığa dönmeyi göze alması şeklinde de ifade edebiliriz. Temizkan, *anamnesis* ediminin “ruhun beden öncesinde varoluşunu anımsama” (Temizkan, 2020) gibi mitsel öğelerle ele alındığını ifade ederek bu kavramın gereğince kullanılması gerektiğine salık verir. Temizkan, mağara alegorisinde filozofun geri dönüşünü, yığınları yönetmesiyle ilişkilendirir. Bu geri dönüş filozofun istemesiyle değil bir zorunluluk sonucudur. Temizkan’a göre yönetmek için geri dönen filozofun bu yönelimi bir “istek” neticesinde olmuş olsaydı totaliter özellik taşıyan rejimlere benzer bir sistem karşımıza çıkardı ki Gyges’in yüzüğü bu duruma bir işarettir. Ancak bu bilginin geri dönüşü, liyakatsızların eline düşmemek için bir “zorunluluk” içerdiğinden onların yönetimi “katlanılması gereken bir mecburiyet” (Temizkan, 2020) olarak ifade edilebilir.

Temizkan’ın bu tespitlerinden hareketle Popper’in iddia ettiği gibi totaliter olan bir yönetici karşımızda değildir. Çünkü filozof kral kendi isteğiyle değil bir mecburiyet sonucu yönetime gelmek zorunda kalmıştır. Popper’in çalışmamızda da değindiğimiz gibi bu ve benzeri durumları Platon’un bir oyunu, ya da onun bir “büyüsü” olarak görmek olası olabilir. Ancak bize göre Platon’da ki *agathon* öğretisi, Popper’in iddialarını yanlışlar niteliktedir. Çünkü Popper ve “muhakemeleri sonucu” karara varan herkes, kendi zan ve sanrılarını esas alırken, Platon’un esas aldığı ölçü, kendi zan ve sanrıları değil *agathon*’dur. *Agathon* “muhakeme içinde (dianoia) kuşatılamayıp ancak noesis ile temaşa” (Temizkan, 2020) edilebilir. *Agathon*, “bütün yaşamın nihai amacının, her ruhun varlığını borçlu olduğu ve bilinçli ya da bilinçsiz olarak ona yöneldiği, eylemlerin kendisi uğruna” (Temizkan, 2020) yapıldığı mutlak varlığı ifade eder.

Sokrates gerçek filozofun yığınlar tarafından algılanamamasını şu cümleler ile ifade eder:

“Bu tanrısal seyir düzleminden insanların o acılı, dertli dünyasına indiğinde, kişinin aptalca, beceriksizce davranmasına ve alabildiğine gülünç görünmesine şaşıyor musun? Henüz yarı yarıya kör ve

çevresindeki karanlığa alışmamış durumdayken, mahkemenin karşısında ya da başka bir yerde hakkın, hukukun gölgeleri ile ya da resimleri ile kavga etmeye ve hiçbir zaman hakiki adaleti görmemiş olanların hak anlayışları ile didişmeye zorlanmaktadır” (517 d, e).

Yani bu filozof halkın içindeymiş gibi gözükerek esasında bilinç düzeyinde başka bir yaşantıya haizdir ve bu yaşantıyı yığınların algılayabilmesi mümkün değildir. Diyaloğun bu bölümüne kadar olan genel söylemlerden anlıyoruz ki gerçek rehberin liyakatli, yönetmeye yetkin olup olmadığı daha önce ifade ettiğimiz ölçülere ve erdemli yaşantısına bakılarak bilinebilir. Aynı durum ikinci en iyi devletin yöneticisi olacak yönetici filozofun kendisi için de geçerlidir. Bu kişiler, prangalarından kurtulan mağaradaki o kişi gibi, bilinç düzeyini yönettiği yığınlar seviyesine indirerek, onlarla hemhal olur. Bu sayede:

“her bir kişinin ruhundaki bu manevi (zihinsel) gücü ve herkesin öğrenmesini sağlayan organı -tıpkı gözde olduğu gibi, onu nasıl, ancak bütün bedenle birlikte karanlıktan aydınlığa doğru döndürebiliyorsak- ruhun bütünüyle birlikte, değişen, olmakta-olanın dünyasından çıkıp var olana, evet, varolanın en aydınlık yanına bakmaya, buna dayanabilmeye” (518 c).

alıştırarak onları karanlıklardan aydınlıklara çıkararak, erdemli ve adil bir yaşamın nasıl olması gerektiğini, hayatın zan ve sanrılara göre değil hakiki filozofun ulaştığı hakiki bilgiye göre -ki “o en aydınlık şeyin, ‘iyi’ olduğunu” (518 d) yani tanrısal olanın bilgisi olduğunu ifade etmiştik- yaşanılması gerektiğini öğretir. Bu erdemli insan ve kurduğu sistem, bireylerin düşünebilme yetisinin iyileştirilebilmesi için erdem ve ölçülülükten uzak alışkanlıklarını (518 e) değiştirerek erdemli, ölçülü dolayısıyla adil düşünebilme yetisine doğru yönlendirir. İnsanın uyku düzeninden kullandığı kelimelere, baktığı nesnelerden yediği yemeğine kadar her alışkanlığına müdahale ederek bunları erdemli ve ölçülü dolayısıyla adil bir hale getirir. Ancak bu yolla erdemli, ölçülü ve adil bireyler ve toplumlar oluşturulabilir. Düşünebilme yetisi ancak bu şekilde doğru ve güzel olana yönlenebilir. Oluşturulmaya çalışılan:

“karakterin (yaradılışın) bu düşünme organı çocukluktan itibaren korunmaya alınıp değişen varlıkların dünyasına ait olan ve yeme içmeye ve benzer şeylere duyulan hazdan ve pisboğazlıktan ileri gelip arttıkça artan, gözü görmeye gücünü ise aşağıya çeken kurşun ağırlıklarından kurtarıldığında, işte bunlardan arındırılıp hakiki (doğru) olana çevrildiğinde, aynı insanların bu aynı organı o yüksek dünyayı da, şimdi aşağıdaki dünyayı gördüğü aynı keskinlikle görüp tanıyabilecektir” (519 a, b).

Hakikatin bilgisine sahip olan bu kişinin esas görevi sadece o bilgiye sahip olmak değil diğer insanlara da bunun yollarını göstermektir. Bundan dolayıdır ki kurulacak olan sistem:

“tek bir zümrenin kendini özellikle iyi hissedip etmemesini umursamadığını; (bu düzenin) yurttaşları ikna ve zorlama yoluyla birbirleri ile uyum içine sokup devletin her bir yurttaşının ortaya koyabileceği yarardan, herkesin faydalanmasını sağlayarak bu kendini iyi hissetme durumunu bütün bir devlet düzleminde gerçekleştirmeyi hedef aldığını ve devletin içinde, istedikleri gibi kendi iradeleri doğrultusunda yaşasınlar diye değil de devletin bekası için kullanmak üzere” (519 e, 520 a).

diğer insanları da erdemli ve ölçülü bir yaşamla hakikatin bilgisine ulaşabilecek ve ancak bu şekilde gerçekten adil bir düzenin kurulabileceğini kavrayan bireyler yetiştiren bir sistem olarak kendini görünür kılar ve yeniler. Bu yenilenmenin nedeni şudur ki; rehberin önderliğinde ve yönlendirmeleriyle, mağaradan, prangalarından kurtulmuş halde çıkan hakikat yolcuları, ilahi bilgiyi (idea) elde ettikten sonra “sırası geldikçe aşağıya inip başkalarıyla ortak hayata katılmalı ve gözlerini karanlığa alıştırmalıdır” (520 c). Öyle görünüyor ki “bir kez bu noktaya ulaştınız mı, güzelin, adil olanın ve iyinin içinde doğruyu, hakikati görmüş olduğunuz için, ötekilerden çok daha iyi göreceksiniz ve bütün görüntülerin türünü, tarzını ve kökenini kavrayacaksınız” (520 c). Platon’a göre filozofun esas işlevi bütün bir kaotik yapıyı, düzene ikna etmektir. Filozof, belirli normları ve güzelliklerini ortaya koyan ve insanları o norma ve *nomos*’a göre yaşamaya ikna etmeyi başaran kişidir.¹⁹ O halde gerçekten adil bir düzen isteniyorsa *anamnesis* edimini tamamlamış bir liderin düşünebilme yetisine göre şekillenen bir düzen kurulmalıdır.

Eğer Platon yaşasaydı Thrasymakhos ile Popper’i değiştirmekte hiç tereddüt etmezdi. Çünkü Thrasymakhos gibi Popper’da Platon’un iddia ettiği gerçeklik yerine toplumda yaygın olan geçerlilik savına yönelmiştir. Popper herhangi birinin aklını ölçü kabul ederken, Platon, *anamnesis* edimi yoluyla bilinç düzeyini değiştirmiş bir ya da birkaç bireyin aklını esas alır. Popper bu durumu “toplumu yöneten kişisel veya isimsiz güçlere karşı pasif bir boyun eğme anlamına gelen bir tutum” (Popper, 1989) olarak görerek olabildiğince sert bir şekilde eleştirir. Platon’un bu görüşünü akli küçümseme olarak görür. Platon’un akli küçük gördüğü nispeten doğrudur. Ancak Platon tarafından küçümsemenin akıl *Politeia* eserinin yedinci kitabında arzu ve istek prangalarıyla tutsak olmuşların aklıdır. Çünkü onlar sanrılarını hakikat zannederler. Popper bunları bilmiyor değildir. Ancak ona göre her ne olursa olsun “Platoncu adalet teorisiyle modern totaliterliğin teori ve uygulamasının benzerliğinden rahatsız olunmalıdır” (Popper, 1989).

Erdemli, ölçülü dolayısıyla adil bir sistem ve yaşantının, ideaların bilgisine erişmiş gerçek filozof ya da onu gerçek manada taklide yönelmiş ikinci en iyi devletin yöneticisi olan yönetici filozofun yönlendirmesiyle gerçekleştiremeyeceğine inanan insanların ve

¹⁹ Bk. Çitil.

yöneticilerin “zavallı ruhları... sadece kötülüğe hizmet etmeye mecburdur o kadar; bu nedenle de ne kadar keskin görüşlüyseler o kadar büyük felakete yol açarlar” (519 a). Bu kişiler erdemsiz ve ölçüsüz yaşamalarından dolayı düşünebilme yetilerini köreltmış, doğru ve yanlış olanı ayırt etme yetilerini kaybetmiş, ruhlarını körleştirerek hakkaniyetli ve adil olanı algılayamamıştır. Diyaloğun gidişatından ve Sokrates’in söylemlerinden yaptığımız tespit şudur: Thrasymakhos karakterinin özelinde “adalet güçlünün işine gelendir” sloganı sessizliğe bürünüp kendine yer bulamamıştır. Diyaloğun başlarında sıkça karşımıza çıkan Thrasymakhos karakterinin diyaloğun devamından yedinci kitabın ortalarına kadar sahneye çok az çıkması da bu tespitimizi destekler niteliktedir. Eğer:

“gerçek filozoflar devletin efendileri olduklarında -ister kişi olsun isterse de birkaçı birarada- bugünkü unvanları, şanı, şerefi özgür bir insan için onur kırıcı ve değersiz oldukları için önemsemezlerse, bunun yerine doğruyu ve bundan akıp gelen bütün onurları her şeyden daha değerli sayar ve en büyük ve en vazgeçilmez şey olarak adaleti benimser, ona hizmet eder, onu genişletir, yaygınlaştırır böylece devletlerini yönetirlerse” (540 d, e).

işte o zaman bir sistem olarak erdemden, ölçülülükten bahsedilebilir. Ancak bu sayede hakiki bilgiye ulaşıp bireyin, toplumun ve sistemin mutluluğu ve huzuru sağlanabilir.

Brown, Platon’un *Politeia* eserinin beşinci ve yedinci kitaplarda, iyi ve kötünün ne olduğu üzerinde durularak erdemi anlattığını ifade eder. Öyle ki bunun sonucunda erdemin ancak filozof olana ait olduğu tespiti yapılır. Çünkü filozof iyinin ne olduğunu kavrayıp kendinde iyi’yi, ruhunda ki birlik olarak kabul edendir. Aynı zamanda onlar en iyi yönetenlerdir. Çünkü bahse konu filozoflar yönetirken bile yönetmeyi istemeyecek bir bilince sahiptirler. O halde mükemmel olmayan düzenlerde yaşam süren bizlerin nasıl yaşaması gerektiğini gösteren bir örnek olan *Politeia* eserine bakıp, bahse konu filozof kralı örnek alıp, peşinden koşmamız gerekir. Brown’a göre Platon’da insan yaşamının en iyi bir şekilde yönetilebilmesinin anahtarı, insanın kendisi için neyin en iyi olduğunun bilgisinde yatmaktadır. Bu iyilik şehir için de gereklidir. Bunu en güzel biçimde ortaya koyabilecekler ise filozoflardır. Öyle ki filozofları anlamayan cahiller yanlış olan şeylere arzu duymaya yöneldikleri için filozof harici siyasal bir güç arayışına yönelirler. Dolayısıyla mevcutta olan bütün siyasal sistemler bu kusurun sonucudur (Brown, 2017). O halde Platon’un bahse konu yönlendirmelerine rasyonel denilebilir. Rasyonalite bir olması gerekeni akılda tutarak, ona nispetle bir şeye bakmaya başlamak şeklinde ifade edilebilir.²⁰ Platon’un önerdiği de budur. Yani bir ölçüye göre yaşamaktır. Siyaset bilimcilerin uğraşı da böyledir. Bir ölçüleri vardır; ona göre toplumları yönlendirip, kendi rasyonelliklerine

²⁰ Bk. Çitil.

yakınsamalarını isterler. Platon'a göre gerçekte var olanın bilgisine sahip olunursa o düşünülenin en tepesinde, *agathon* yani tanrısal olan, hayır, iyi vardır. Bunu gerçek manada bilebilen birisi O'nun gözüyle görüp, O'nun yansıması olarak, burada ne olup bittiğini bilebilir. İşte *episteme* budur. Bu bilgiye sahip biri bilge olarak anılabilir. Platon'a göre asıl sorun şudur: Herhangi birisinin böyle bir bilgiye sahip olabilmesinden bahsedilebilir mi? Eğer böyle birisi varsa, işte devletin başında o olmalıdır. Bahse konu *episteme*'ye sahip olunabilmesi için *doksa*'yı yani kanaatleri bırakıp, muhakemeleri aşip *anamnesis* edimini tamamlayıp, yüzünü/nefsini *agathon*'a yani tanrısal olana dönülmesi gerekir. Yani duyular âleminde unuttuğu kendinde olan bilgiyi ancak bu yolla geri çağırıp hatırlar. Platon'a göre sofistler bilge değildirler. Onlar sadece her şeyi biliyormuş gibi yaparlar. Oysa sahip oldukları bilgi tamamiyle görüşlerle ilgilidir.²¹ Hâlbuki hakikatin bilgisi malumatın bilgisinden başka olmalıdır.

Popper, kendinde olanı geri çağırmaya (*anamnesis*) yani “saklı gerçeğini yahut özünü bulmak ve betimlemek” durumu için “metodolojik özcülük [essentializm]” adını kullanır (Popper, 1989). Metodolojik özcülükle “zihin sezgisi” yoluyla özlerin ortaya çıkabileceğini ifade eder. Ancak Popper'in “zihin sezgisi” olarak nitelediği özün bilgisine kavuşma yöntemi bize cılız gelmektedir. Çünkü Platon'un devlet eserinde kullandığı *psykhe* kelimesinin zihin ya da akıl olarak algılanması yüzeysel kalmaktadır. Çalışmamızda temel aldığımız *psykhe*'yi ruh/nefs olarak ele aldığımızdan, işaret ettiğimiz algılama biçimi; “zihin sezgisi” değil deneyimsel sezgi olarak anlaşılmalıdır. Onun içindir ki mağara mahpusları henüz bahse konu deneyime sahip olamadıkları için aynanın farkında değildirler. Bahse konu istiarenden anlıyoruz ki *philosophia* faaliyeti bir sahne değişimidir. Bu değişim, nefsin *agathon*'a dönmesiyle, başka bir ifadeyle ruhun *aletheia*'ya dönmesiyle olur. Buna bağlı olarak gerçek eğitim nefsin, sahne değiştirerek, hakikati görmesidir. Platon'a göre kendi başına muhakeme, hakikat zemini olarak görünen dünyayı (*horaton/eaiken*) aldığı sürece, hakikate ulaşamaz. Hakikate ancak ve ancak ideaları kendi içinde temaşa ettiğinde ulaşabilir.²² Muhakemeden yani görünen dünyayı zemin almaktan nasıl kurtulunur ve idealar nasıl temaşa edilir? Platon'a göre bu sorunun cevabı muhakemeyi olumsuzlamaktır. Yani bir şeyi kendine zemin almaktan vazgeçmek olarak ifade edilebilir. Öyle anlaşıyor ki hakikate ulaşmak isteniyorsa bir şeyi ya da birini zemin almaktan vazgeçilmelidir. Bu da ancak muhakemeyi bırakmak ile mümkündür.

²¹ Bk. Çitil.

²² Bk. Haşlakoğlu.

Peki, bir şeyi zemin almaktan geçmeden, idealara nasıl çıkılabilir? Bunun yolu ancak muhakemeyi kendine zemin yapmaktan kurtulup onu kendine sıçrama tahtası yapmak ile mümkündür. Bu da ancak hikmet sahibi birinin rehberliğinde mümkündür. *Philosophia* faaliyeti, vehmedilen hakikatten hakikatin kendisine doğru bir tür yükselme faaliyeti olduğu için, zan ve sanrılardan ancak bahse konu rehber ile kurtulabilinir. İşte adalet bu kişiyle tecessüm eder.

Mağara alegorisi şunu ispatlar: Platon'a göre herhangi bir metin üzerinden muhakeme yapmak bir *philosophia* faaliyeti değildir. Çünkü Platon *philosophia*'yı bir faaliyet olarak, nefse özgü ve nefis esaslı bir faaliyet olarak sezdirir. Yani *philosophia* faaliyeti zihinsel ya da entelektüel bir faaliyet olarak algılanmamalıdır. Dolayısıyla Platon'da *philosophia* faaliyeti, nefsin esas alındığı bir dönüşümü yani bir sahne değiştirme esasını içerir. Bundan dolayıdır ki Platon'da varoluşu sağlamak yani kendinde olanı ortaya çıkarmak, tümüyle tecrübi bir durumdur. Muhakeme yoluyla zihinsel bir faaliyet sonucunda yani entelektüel bir faaliyetle elde edilemez. Bunu anlatabilmek ancak hayali kurguda bir taklitle canlandırılması, sahnelenip sergilenmesi ile mümkündür. İşte bu durumun karşılığı Platon metinleridir. Platon'un hiçbir şey yazmadım dediği de işte budur. Batıda, Platon skolastiği ve Platon akademisyenliği hiçbir şekilde bu durumla yüzleşmemiştir. Oluşa tabi olan, geçici olan, hiçbir zaman hakikatin bilgisini vermez. Çünkü değişime tabi olan hiçbir zaman aynı kalmayacağı için, onunla olan bilginin, hakikat bilgisi olmasına imkân yoktur. Hakikat bilgisi olabilmesi için değişmemesi gerekir.²³

Platon' göre insanda *nous* (akıl) yetisi vardır ama uyur. Uyanış ancak *philosophia* faaliyetiyle, *doksa*'dan *aletheia*'ya dönülmesiyle, *anamnesis* edimi yoluyla yani saklı olanın geri çağırılmasıyla olur. Ruhun/nefsin dünyaya dönen veçhesini, dünyadan çevirmedikçe, kendinde olduğu haliyle bilip, göremeyiz. Ruhun/nefsin duyusal olanın bağlarından kurtulup, hakikate yüzünü dönmesi onu gerçek haline dönüştürüp, kendisi yapıp, kendisi kılar. Bir bakıma ruhun ölümsüzlüğünün zemininde kendinde olana dönüşü, onu temaşa edişi vardır. Bunu yapabildiği ölçüde ruh var olur. Dolayısıyla kişinin kendi olabilmesi adaletle, iyi ve güzel olanla ilişkisine bağlıdır.²⁴ Platon'a göre iyi kötü, kötü de iyi olamaz. Bir tane iyi vardır. O da adalete uygun yaşamaktır. İnsanlar ve tanrı bu konuda

²³ Bk. Haşlakoğlu.

²⁴ Bk. Çitil.

aldatılamazlar. O halde adalet, *anamnesis* edimini gerçekleştirip *agathon*'a yüzünü dönüp kendinde olanı hatırlayan bir rehberin öncülüğünde kurulacak bir devlet ile tecelli eder.

Platon'un öğretilerine farklı bir bakış getirme çabasına giren Popper, şu ifadeleri kullanır:

“Platon'un ruhçu natüralizminden kaynak alan savlar, herhangi bir belirli yasanın 'adil' ya da 'doğal' olma karakteri hakkında çıkabilecek hiçbir soruyu cevaplandırmaya yetenekli değildir. Ruhçu natüralizm, herhangi bir pratik soruna uygulanabilmek için çok fazla belirsizdir” (Popper, 1989).

Popper'ın beslendiği popülist kaynak ve batı dünyasının Platon eleştirisi üzerine kurulduğu gerçeği göz önüne alındığında, Popper'ın Platon'u yerden yere varmasına şaşmamak gerek. Bizce Platon'da kastedilen ruh/nefs yani can, arzu ve isteklerin bütünü olarak algılanmalıdır. Eğer arzu ve istekler kontrol edilebilirse ancak o zaman ilgili liderin düşünebilme yetisine göre meydana gelen devlet ya da yasalar için adillikten söz edilebilir. Oysa Popper'a göre durum böyle değildir. Popper, tarihsicilik kavramına değinerek bu kavramı; “en basit ve en eski biçimlerinden biri olan, seçilmiş halk öğretisiyle” (Popper, 1989) ifade eder. Tarihsicilere göre tanrı tarafından seçilmiş halklar, tanrının iradesinin yeryüzündeki uygulayıcılarıdır. Hatta öyle ki Popper, Platon'un “içinde yaşadığımız dünyanın bir hayal olduğu ve değişmeyen daha gerçek bir dünya bulunduğu teorisini” (Popper, 1989) savunduğunu iddia eder. Ona göre gericilik ve tarihsicilikten beslenen Platon, “kabile yaşayışının yitirilmiş birliğine özlem duyuyordu. Toplumsal bir devrimin ortasında, değişen bir yaşayış ona gerçek değil diye görünmüştür” (Popper, 1989). Bütün bunlardan hareketle Popper, Platon'un bütün bir programının totaliter yapıda olduğunu ve tarihsici olarak nitelenen bir sosyolojiyle hareket ettiği sonucuna varır (Popper, 1989).

Platon *Politeia* eseri sekizinci kitabında Sokrates'in daha önce yüzeysel olarak ifade ettiği “incelemeye değer dört devlet” (544 a) konusuna giriş yapar. Öyle anlaşıyor ki o gerçek filozofun kendini ifade edebilecek ve görünür kılabilen konjonktürün oluşmamasından dolayı ortaya çıkmaması bizi ideal devlete en yakın ikinci en iyi devletin ne olduğu arayışına itecektir. Diyaloğun gidişatından ve Sokrates'in şimdiye kadar olan yönlendirmelerinden anlıyoruz ki ikinci en iyi devlet, gerçek filozofun ortaya çıkmasına bir zemin oluşturarak kuracağı ideal devlete basamak oluşturmak amacıyla kurulmalıdır. Gerçek filozof zamanların tümünde yaşayabildiği için kurulacak olan ikinci en iyi devletin gerçekliğini ve ideal olan devlete olan yakınlığına inanırsa kendini görünür kılacaktır. O halde rehberin, ikinci en iyi devleti görüp inandıktan sonra kendini görünür kılabilmesinin

yolu, matematiği üremede kullanarak (546 a, 547 a) sosyolojik ve biyolojik açıdan kaliteli soylar üretilebilmesi ile mümkündür.

Platon, ideal devlet gerçekleştirilebilir mi? gerçekleştirilmeli mi? veya kim gerçekleştirilebilir? sorularının cevabını, farklı ele alışırlarla ortaya koymaya çalışmıştır. Aslında oluşturduğu sistemin amacını da bahse konu sorular ortaya koymaktadır. Platon'un kendisi de bu sorulara cevap verebilmenin zorluğunun farkındadır. Fakat öngördüğu sistem Ağaoğulları'na göre asla bir hayal ürünü değildir (Ağaoğulları, 2000). Laks, *Politeia* eserinde öne sürölen ideal devletin gerçekleşmesi olasılığına düşünölesi bir bakış sunar. Ona göre bir şeyin olasılığından bahsediliyorsa o şeyin konumu dışında kendisiyle özdeş olmayan bir başka şeyin anlatımındandır. Yani Sokrates'in ideal devletin gerçekleşmesi olasılığından söz etmesi, diğer herhangi bir devletle özdeş olmasının mümkün olmadığını ifade etmek içindir. Bu olasılığa başka bir açıdan bakıldığında Laks'a göre şu durum ortaya çıkar: filozof kral'ın gerçekte var olabileceğinin ispatı, iddia edilen ideal devletin gerçekleşebilirliği ile eşdeğerdir. Ancak Laks'a göre Platon, *Politeia* eserinde bahse konu ideal devletin nasıl gerçekleşeceğini açıklamaz (Laks, 1990). Platon'un betimlediği ilk devlet anlayışı için ütopyacılık suçlaması yapan Brown, Barney gibi düşünerek (Barney, 2001), ilk betimlenen devlet oluşumunun var olamayacağını düşünür. Brown'a göre bu durum ideal bir ütopya olarak ifade edilemez. Bunun yanında bahse konu ilk betimlemenin bir hata olarak ifade edilmesi de yanlış olacaktır. Çünkü ilk betimlenen devlet Sokrates tarafından bir ideal olarak değil de ideal olanın açıklanmasında bir araç başka bir ifadeyle bir başlangıç olarak kullanılmıştır. Bununla birlikte Sokrates, ideal olan bir devletin gerçekleşebileceğini ısrarla iddia etmiştir. Brown'a göre Platon'un ideali, bahse konu yorumcuların ellerine sopa alıp eleştirilecek düzeyde bir ütöfik durum içermez. Ancak vardığı bu sonucun çokda bariz olmadığını sözlerine ekler (Brown, 2017).

Platon'un değindiği sorun siyasal olanlardır. Bundan dolayıdır ki sorunlar ancak siyasal sistemin düzelmesi ile çözüme kavuşturulabilir. Yönetim sistemlerinin yurttaşlar üzerindeki yönlendirici etkisi yadsınamaz bir etkiye sahiptir. Eğer sorunlar gerçekten çözülmek isteniyorsa yönetim sisteminin şekillenmesi felsefeyi/hikmeti iyi bilen liyakat sahibi devlet adamlarına bırakılmalıdır. Bu konu hakkında Ağaoğulları şu ifadeleri kullanır: "... Gerçek devlet idealar evrenden indirildiği, felsefeyle kurulduğu için, ya krallar filozof olacak ya da filozoflar kral" (Ağaoğulları, 2000). Bu bağlamlardan hareketle herhangi bir filozof yönetici bulunamaz ise hiç olmazsa yöneticilerin içörisinden (koruyuculardan) belirli bir sistematik eğitimden geçirilerek liyakat esasına dayanan bir

eleme usulü ile yönetici filozoflar seçilebilir. Burada hem seçim hem liyakat aranır. Zorlu bir eğitimden sonra koruyucular içinden sınavla belirlenen “seçkin koruyucular” içerisinde tekrar bir seçim yapılır. Bu seçilen seçkinler “beş yıl süreyle diyalektik öğrenirler” (Ağaoğulları, 2000). Bu sayede “gerçek bilim sevdalıları” ortaya çıkar. Diyalektik eğitimi tamamlandıktan sonra sadece akıl yoluyla hareket etmeyi öğrenen bu seçkinler “duyular” ile hareket etmemesi gerektiğini de öğrenirler. Fakat henüz tam olarak bir filozof değildirler. Bu “filozof adayı” seçkinler “idealar evreninden nesneler evrenine” indirilmek zorundadırlar. “On beş yıl boyunca çeşitli işlerde, görevlerde sınanır; onlar, dört bir yana çeken çağrılarına dayanıp dayanamadıkları denenir” (Ağaoğulları, 2000). Artık filozof yetişmiştir ve içlerinde kadınların da olduğu (540 c) bu seçkinlerin sayıları çok azdır. Seçilen ve eğitilen bu filozoflar kendilerindeki aşk ile iyi olana vurgun olup hakikatin peşinden koşanları eğitmekle görevlidir. Kendilerine sıra gelirse sistemin başına geçerler veya birlikte ya da “tek bir filozof kral olacak şekilde” (Ağaoğulları, 2000) devleti yönetirler. Bu konuda Platon’un yaklaşımı ikilem olarak görülebilir. Bundan dolayı Ağaoğulları şöyle bir açıklama yapar:

“Burada Platon’un ikilemi ile karşılaşılır: Filozof, kendi köşesine çekilip felsefe yapmalı ve böylece yalnız kendi mutluluğunu mu gözetmelidir, yoksa bu dünya işleriyle ilgilenip politikaya atılarak diğer insanları da kurtarmayı mı amaçlamalıdır? İdealar evrenine, İyi’ye yükselmiş olan filozof nesneler evrenine inmeli midir? İnmesi ne derece doğru olur? Platon, yaşamı boyunca kafasını kurcalarmış olan bu soruları, filozofu birbirinden çok farklı iki ayrı ortam içinde (yani birinde bozuk devlet, diğerinde ideal devlet içinde) ele alarak yanıtlamaya çalışır” (Ağaoğulları, 2000, s.244).

Aslında Platon’a göre dünya üzerindeki sistemlerdeki yetişmiş filozoflar sıkıntı içerisindeyler. Çünkü Platon’un oluşturduğu ideal devlet henüz ortada yoktur. Bundan dolayıdır ki filozoflar ruhlarını korumada çok zorlanırlar. “Bilgeliklerini yitirmeden” yaşamak zorundadırlar. Bunu gerçekleştirmenin tek yolu kötülüğün adresi olan diğer yönetim sistemlerinde politikaya atılmamaktır. Eğer politikaya atılırsa:

“vahşi hayvanlar arasına düşmüş insanlar gibidir; ne onların zalimliklerine ortak olmak isterler ne de onların aşağılık işlerine tek başına karşı çıkmaya güçleri yeter; bu yüzden de ne devlete ne de dostlarına bir yararları dokunmadan ölüp gideceğini bilir böyle insan... Başkalarının haksızlığa batmış olduğunu gördüğünden haksızlıktan, utanç verici eylemlerden uzak yaşar orada ve dünyadan göçüp gitme vakti geldiğinde içindeki huzur, iyi niyet ve yüksek umutlarla hayata veda eder” (496 d, e).

Fakat Platon istenilen yönetim sistemi olmasa da yetişmiş filozofların pasif olmalarına salık vermez. Böyle bir filozof, “kendine uygun bir devlete kavuşmadan yeryüzünden gitmiş olur. Kendisine uygun gerçek devlete rastlarsa hem kendisi daha yükselir, hem de kendisi ile birlikte toplumu kurtarır” (497 a). Fakat Platon rehberin pasif

davranmayı istemesine destek vermeden de duramaz. Çünkü “bir kez bu yüksekliğe çıkmış insanların, artık insanların meseleleriyle uğraşmak istemeyişlerine de hayret” (517 c) etmemek gerekir. Platon mutlak varlığın bilgisine sahip olmuş olan rehberin “bilgeliye özgü bencillik” duygusuna kapılmamasını ister. Çünkü bu filozoflar kendilerini kurtardıkları gibi bütün yurttaşları da kurtarmak için “bütün tehlikelere” rağmen yurttaşlar arasına katılmalı “gerçek siyasal düzenden” haber vermelidir. Ağaoğulları’na göre:

“filozof etkin bir tutum içine girmezse, ideal devletin gerçekleşmesi de kesinlikle mümkün olamaz. Demek ki filozof, ya doğrudan doğruya politikaya girip siyasal iktidara ele geçirecektir ya da politik etkinliğini dolaylı bir yoldan yürütüp kralları ve kral olabilecek gençleri eğitecek ve filozof yapacaktır” (Ağaoğulları, 2000).

Eğer filozof politikadan uzak duruyorsa bu durum zaten başlı başına bu kişilerin esas yönetici olduklarını gösterir. İdeal devlet haricindeki yönetim sistemlerinde yöneticiler ya da yönetici adayları “tutku, hırs, maddi kazanç, şan ve şeref” gibi kavramların güdümünde yönetimi ele geçirmeyi arzularlar. Oysaki bu durum sürekli olarak kaotik bir ortam doğurur. Gerçek filozoflar bu eğreti isteklerin peşinden koşmazlar. İşte filozofların başa getirilmesinin de esas nedeni budur. Çünkü onlar bu isteklerinden uzaklaştıkları için esas mutluluğu yakalamışlardır ve ancak bu durumda toplumu mutluluğa ulaştırabilirler. Kendilerini feda etmeyi öğrenmişlerdir. Platon’a göre hakiki rehber, istenilen ideal devleti oluşturmadan önce yurttaşların kurulacak olan sistemin meşruluğunu kabul edebilecek düzeye erişip erişmediklerini kontrol etmelidir. Bunun nedeni oluşturulacak olan sistemin “bir reformu değil radikal (köktenci) bir değişimi” (Ağaoğulları, 2000) içermesidir. Platon bu durumu bizim kullandığımız çeviriye göre, “tabula rasa (kazınmış, temizlenmiş levha)” yaklaşımıyla şu şekilde açıklar; Filozoflar:

“önce insanların devletini ve törelerini ele alıp bunları bir masanın üstü gibi temizleyecekler... tertemiz etmedikçe, ne devletle ne de tek tek şeylerle (insanlarla) uğraşan ne de yasa yazmak isteyen öteki devlet adamlarından farklı olacaklardır... ve insan karakterini mümkün olduğunca tanrının hoşlanacağı hale getirene kadar, burada (bir yanda) bir şeyi silerken orada bir şey çizeceklerdir. Bundan ortaya kesinlikle en güzel resim çıkacaktır” (501 a, c).

Yetişmiş olan filozof yönetimin başına gelmiş ise istenilen devlet sistemini kurması için çok büyük bir fırsat doğmuştur. Ağaoğulları’na göre bazı yorumcular yönetime gelen filozofun bu hamlesini “devlet darbesi” şeklinde ifade etmiştir (Ağaoğulları, 2000). Ulaşılmak istenen “iyi, güzel ve adil” bir sistem ise bu darbe meşru olabilir. Yeter ki buna filozofun kendisi inansın. Filozof bahse konu hamleler ile eskiye dair ne varsa siler. Hatta öyle ki geçmişle olan bağları koparılamayan “on yaşından büyük olan bütün” (540 e)

yurttaşların sürgünü bile meşrudur. Bu yönlendirmelere bakılırsa filozof “mutlak egemen” olarak görülmüştür. Çünkü idealara ulaşmak için her türlü yolu meşru görür. Herhangi bir yasal bağımlılığı yoktur. Aslında bu yasadızlık Platon’un yaşadığı dönemdeki yasalara olan tepkisinin bir yansımasıdır. İdeal olmayan devletlerde “ömür boyu bu tür yasalar çıkartıp duracak, sonra onları düzeltecek, böyle yapmakla mutluluğu yakalayabileceklerini savunacaklardır” (425 e). O halde hem ideal hemde ikinci en iyi devlet oluşumu için uygun şart ve koşullar gerçekleşirse bir darbenin, bunun yanında şartların değişimine bağlı olarak bir devrimin ürünü olduğu söylenebilir.

İdeal olmayan devlet sistemlerinde yasalar sanki bütün sorunları çözmek üzere kurulmuş gibi gözükür fakat Platon için öyle değildir. Bu sistemlerin yasaları ile “iyi ve adil” bir sisteme ulaşılabilmesi mümkün değildir. Temelden sıkıntılı olan sistemlere iyi yasalar yazılmış olsa bile istenilen “toplumsal koşullar” oluşturulamadığından yani başka bir ifadeyle “kültür devrimi” oluşturulamadığından çöküşe mahkûmdur (Ağaoğulları, 2000). Bu durumun bilincinde olan:

“gerçek bir yasa koyucu, bu tür yasalarla, kurallarla zamanını yitirmez, düzenlemek istediği devlet, ister iyi olsun, ister kötü. Kötüyse, yasalar gereksizdir, çünkü hiçbir etkililikleri olmaz; iyi ise, bu yasaların bir bölümünü kim olsa koyar, diğer bölümü ise kurulmuş olan toplumsal düzenin kendiliğinden ortaya çıkar” (427 a).

Anlaşılabacağı üzere bahse konu ideal sistem yasalar aracılığı ile oluşturulamaz. İstenilen sistem köktenci bir yaklaşımla temelden kurulur. Peki, bu konuda yetiştirilen filozoflar (filozof kral) yönetme yetkisini nereden alır, meşruiyetini nasıl sağlar? Ağaoğulları’na göre filozoflar “yönetme haklarını herhangi bir yasadan değil, fakat bilgilerinden, bilime ve evrensel söyleme sahip olmalarından almaktadırlar” (Ağaoğulları, 2000). İdeal devletin kurulum aşamasında yasa beklemek olanaksızdır. Çünkü ortada herhangi bir yasa yoktur. Devletin oluşum sürecinde, bir bölümü filozof tarafından belirlenen diğeri ise doğal olarak oluşan “ideal yasalar” ideal devlette “herkesi yasalara bağımlı kılar” (Ağaoğulları, 2000). Filozofun “yaptığı, uyguladığı yasalar hiçbir zaman değişmez. Çünkü onlar idealdir ve zaten kurulan ideal devlet, öz olarak, değişmeyi, bozulmayı dışlamakta, durağanlığı, sürekliliği içermektedir” (Ağaoğulları, 2000).

4. İDEAL DEVLET BİR HAYAL ÜRÜNÜ MÜ?

4.1. İdeal Devlet Gerçekleşebilir Mi?

Devletler insanların kendi aralarında etkileşim kurmaları neticesinde oluşan bir “iş bölümünün” ortaya çıkması ile oluşur. Platon’un işaret ettiği “ideal devlet düzeni” de bu iş bölümünün muhafazasına yönelik olarak oluşturulur. Platon bu konu hakkında “öyleyse şu ortaya attığımız öneri hayali bir arzu veya gerçekleşmesi mümkün olmayan bir şey değildir; çünkü yaşamızı doğa ile uyum içinde ortaya koyuyoruz. Asıl doğa kurallarına aykırı olan, bugünkü farklı ilişkilerdir” (456 c) şeklinde açıklamalar yapar. Bu bağlamda bütün insanlar doğalarına uygun neye yeteneği var ise o işi yapmalı ve o işte uzmanlaşmalıdır. Platon iş bölümünü temel alarak “sınıflı bir toplum yapısını” oluşturur ve “üç temel mesleği” ifade eder. Bu ayrım “üretim, koruma ve yönetim” mesleklerini içerir. Bahse konu ayrımlar “toplumu parçalamak” gibi gözükse de esasında yurttaşlar arasında bağımlılık ilişkilerine binaen “...organik bir bağ yaratır” (Ağaoğulları, 2000).

İyi olarak ifade edilen bir devlette bulunması gereken dört ayrı erdem vardır. Bunlar; “bilgelik, yiğitlik, ölçülülük ve doğruluk” olarak ifade edilebilir. Sokrates:

“... o zaman, doğaya uygun kurulmuş bir devlet, bilgelik sıfatını hak ediyorsa, bu, bahsettiğimiz o küçük azınlığı oluşturan yönetici katın sahip olduğu bilgi sayesinde. Bütün öteki bilgiler arasında, bilgelik adına layık olan biricik bilgiden nasibi olmak da, doğası gereği sayısı en az olan bu sınıfa vergidir” (428 e, 429 a).

söyleminde bulunarak, bilgeliği yöneticilere yani filozoflara ait olacak şekilde açıklar. Yiğitlik kavramını koruyucularla (askerler) ilişkilendirir. Ölçülülük kavramı ilk bakışta üretici endeksli gibi görünse de aslında bütün yurttaşları ilgilendirir. Adalet (doğruluk) genel olarak bütün erdemlerin çatısı konumundadır. Sokrates için “her insanın yalnızca tek bir işle uğraşması... her insanın kendi işini yapması, mümkün her işe el atmaması ölçülülüktür... bir insanın kendi işini yapması adalettir” (433 a, b).

Sokrates erdem tasnifini yaparken aslında yurttaşlar arasında hiyerarşik bir sistematik kurar. Sokrates için “devlet -her biri kendi görevini yerine getiren üç doğal-karakter türünü içeriyorsa, ayrıca bunların başka özellik ve davranışları sayesinde ölçülü, cesur ve bilgeyse bize adil, hakkaniyetçi görünür” (435 b). Buradan çıkaracağımız yargı şudur ki; Platon’un kurduğu düzen doğruluk (adalet) temellidir. Eğer adalet sarsılırsa ve ortadan kaldırılırsa başka bir ifade ile “sınıflar birbirlerinin işlerine karışırlarsa ve

görevlerini değiştirirlerse” bu durum kurulacak olan devletin enkaza dönüşümü demektir.

O halde:

“... yaradılışı gereği zanaatkâr ya da tüccar olan bir insan, servetine, gücüne ve destekçilerinin çokluğuna veya başka türlü meziyetlerine güvenerek askerler (savaşçılar) sınıfına karışmak isterse ya da savaşçılardan birisi, doğası buna uygun olmadığı halde, aynı şekilde yasa koyucu veya bekçi olmak isterse ve bu uğurda da kendisine ait olmayan bir mesleği yapmak, layıkıyla kullanamayacağı alet edevatı kuşanmak isterse ya da bir insan bu işlerin hepsini aynı anda yapmaya kalkıp hem tüccar, hem zanaatkâr, usta hem de yasa koyucu olmaya kalkarsa bunun acısını en çok devlet çekmez mi?” (434 a, b).

Bu bağlamlardan hareketle Platon’un organizmacı devlet yaklaşımı tekrar gün yüzüne çıkar. Toplumun her bir ferdi, kurum ve sınıfları vücudun bir parçası olacak şekilde hareket ederler. Hiç birinin kendisine ait bir menfaati söz konusu olamaz. Amaç vücudun tamamının menfaatidir. Aslında hepsi ortak bir hedef için çalışırlar. O hedef ise devletin mutluluğudur. Eğer devlet liyakatli ve mutlu olursa, yurttaşların her biri ayrı ayrı mutlu olacaktır. Burada esas amaç mutluluk iken devlet ve birey mutluluğun aracıdır. Platon organizmacı devlet anlatısında sınıflar arası mutluluk farkının doğabileceği endişesini oluşturmamak adına “yurttaşları ikna ve zorlama yoluyla birbirleri ile uyum içine sokup devletin her bir yurttaşının ortaya koyabileceği yarardan, herkesin faydalanmasını sağlayarak... kendi iradeleri doğrultusunda yaşasınlar diye değil de devletin bekası için” (519 e ve 520 a) kullanılmak üzere olduğunu belirterek bu yargıyı ortadan kaldırır. Ayrıca Sokrates “bizim devletimizde bir kunduracının yaptığı tek iş, kunduracılıktır; bir de üstüne kaptanlık edemez; çiftçi de yalnızca çiftçilik yapar; yanında bir de yargıçlık yapamaz; asker de askerdir, ayrıca ticaretle uğraşamaz. Bu herkes için de böyledir” (397 e) ifadeleriyle bu sistemin gerekli görülürse cebir ile sistemsel kabulün sağlanabileceğinin önünü açarak, sistemin bekasını ancak “genel bir rızaya” yani başka bir ifade ile uzlaşma bağlı kılar (Ağaoğulları, 2000).

Platon’un oluşturduğu devlet ideasında en önemli konulardan birisi de koruyuculardır. Bu sınıf gerekli olan eğitimleri zorlayıcı, ağır ve sürekli bir biçimde almalı ve bekaya yönelik tehditleri ortadan kaldırmalıdır. Platon, *Politeia* eserinin büyük kısmında koruyucu sınıfına yer verir. Halk kesimine (üretici) hemen hemen hiç değinmez. Zaten değindiği kısımlar da pek olumlu değildir. Sokrates halk kesimi hakkında:

“... alt düzeydeki el işçiliği niçin utanç vericidir? Çünkü bunun biricik nedeni, bir kimsenin soylu yanının doğuştan, içindeki hayvanlara hâkim olamayacak kadar zayıf olması, onu korumak, ona bakmak zorunda kalması... (zayıf karakterli) biri o en iyi kişiyi yönlendiren aynı efendiyi kılavuz edinmeli ve kendi içinde tanrısal olanı hâkim güç olarak taşıyan o en iyi insana hizmet etmelidir...” (590 c, d).

ifadelerini kullanarak bu kesim hakkındaki görüşlerini dile getirir. İçerisinde yaşadığı sistemin “maddi gereksinimlerini sağlayan” bu halk kesimi “koruyucular sınıfının karşıt kutbunu” oluşturur. Halk kesiminin (üreticiler) eğitim görmelerine lüzum yoktur. Bu durumun nedeni ise; düzelmesi mümkün olmayan bir fitrata haiz olmalarıdır. Bunun yanında “siyasal hakları” yoktur.

Sokrates oluşturmaya çalıştığı ideal devleti, “üç temel iş-meslek grubuna bölünmüş sınıflı bir toplumsal zemine yerleştirir. Bu üç temel iş alanı, üretim, koruma ve yönetim işleridir ve her bir iş ayrı bir sınıfa karşılık gelmektedir. Bu üç sınıf üreticiler, koruyucular ve yöneticilerdir” (Ağaoğulları, 2011). Bahse konu iş bölümünde bulunan insanların erdem yönelimleri de sınıfsal ayrıma göre farklılık gösterir. Örnek olarak en alt yapıyı oluşturan üreticilerin ruhları, maddi yönü ağır basan ruhlardır. Benzer şekilde koruyucuların ruhlarında “soylu istekler” ağır basmaktadır. Hiyerarşik olarak en üst katmanı yönetici sınıfı oluşturur. Bunların “ruhlarında akıl, başlıca hâkim özellik olarak kabul edilir. Akıl, hâkim olan bölüm olduğu içindir ki bu sınıftaki insanlar bilginin peşinde koşan, dolayısıyla erdemi bilgelik olan, bilgisever insanlar, yani filozoflar olacaktır” (Ağaoğulları, 2011).

Platon’un oluşturduğu sistemde koruyucu sınıfa verdiği önemin en önemli nedenlerinden biri “yönetici filozofların” bu kesimden doğmasıdır. Aslında koruyucu sınıf yönetimde görev almaz ama belirli aşamadan geçen bu üyeler elli yaşından sonra filozofluğa adam atar. Demek ki bu sistem “toplumdaki elit (ya da üst tabaka), küçük bir azınlık olan korucular ile bunların içinden çıkan birkaç filozofu içermektedir. İdeal devletin temelini oluşturan bu elite de büyük özen gösterilmesi, Platon’un sistemin mantığı gereğidir” (Ağaoğulları, 2000). Koruyucu ve yönetici kesiminin hırslarından ve benlik davalarından soyutlanıp tek bir parça gibi hareket etmeleri ve her şeyin üzerine devlet kavramını koyması yani hakiki devlet yöneticisi olunmasıyla sistemin baki olması sağlanabilir. Bunun olabilmesi için temelde iki yöntem vardır; koruyucuların eğitimiyle onları istenilen seviyeye ulaştırmak ve hayatında kötü işlere bulaşmalarına izin vermemektir. Kalıtımsal olarak koruyucu doğan insanlar ayrıca bir eğitime alınmalıdır. Bu eğitimi ancak doğuştan üstün ve yetenekli olanlar kavrayabilir. Platon bu konu hakkında:

“iyi bir bellek, karakter sağlamlığı ve yılmaz bir çalışma isteği de göz önüne alınmalıdır; yoksa kişi, bedensel zahmetlerin ardından bir de bu kadar çok dersi ve eğitimi nasıl yüklenmeye razı olsun ki... felsefeye ne idüğü belirsiz kimseler, piçler değil soylular yönelmelidir...” (535 c).

ifadelerini kullanır. Sadece belirli kişilere ders verilmeyip de bütün yurttaşlara bu eğitim verilmek istenirse sistem sarsılır. Sokrates bu konuda:

“düzgün uzuvlu ve düzgün (dürüst) kafalı erkekleri bu ölçüde bir eğitim ve çalışmaya yöneltmek ve yetiştirmek istiyorsak adalet bizi yermeyecektir, böylece hem devleti hem de düzeni(anayasayı) korumuş oluruz, aksi halde bunun tam tersini elde ederiz ve felsefeyle daha çok alay edilmesine yol açarız” (536 a, b). ifadelerini kullanır. Sokrates’in eğitimi, ideolojiyi temel alan bir eğitim ve gelişimi öngörür. Sokrates, “başlangıç bir işin en önemli parçasıdır; özellikle de körpe ve genç insanlar için. Çünkü bir insan genellikle vermek istediğin biçim ve karakterine bu dönemde bürünür” (377 a, b) İfadelerini kullanarak bu eğitim ile sistematik bir yol izler. Sokrates bu eğitimi:

“tayların korkak bir yaradılışa sahip olup olmadıklarını anlamak için gürültü patırtı içine sürülmeleri gibi, biz de onları öyle, gençken benzer korkunçlukta şeyler ile karşı karşıya getirmeli, karşılaştırmalı, daha sonra ise zevklerin içine salmalıyız. Böylece onları altını ateşte sınadığımızdan çok daha açık biçimde sinayarak, büyülenmeye (cezbedilmeye) karşı kendilerini koruyup koruyamadıklarına, her durumda soylu bir duruş gösterip göstermediklerine, kendi kendilerini ve öğrendikleri müziği koruyup koruyamadıklarına, yine her koşulda ritim ve uyum duygusuna sahip ve böylelikle de hem kendilerine hem de devlete yararlı olup olmadıklarına bakmalıyız. Ve çocukluk, gençlik ve olgunluk çağında ve her yaşta bu sınamalardan başarıyla çıkanları devletin yöneticisi veya koruyucusu olarak atayacağız” (413 d, e).

ifadeleriyle açıklar. Bu konuda Ağaoğulları şu ifadeleri kullanır:

“... bu denemelerden başarıyla çıkanlar, ödevlerini unutmayanlar, aldanmayanlar, öğrenime devam ederler. Otuz yaşında yine bir sınavdan geçirilirler ve başarılı olanlar, bilimlerin doruğu olan diyalektik eğitimi almaya hak kazanırlar. Filozofluğa giden yolun yarısı aşılmıştır artık” (Ağaoğulları, 2000).

Bahse konu eğitimdeki esas amaç “belirlenen hedef için” koruyucuların önüne geçebilecek herhangi bir içsel dürtü olmamasıdır. Sokrates, kendisini esas hedeften koparmamak adına koruyucuların, içsel ve dışsal tüm yaşamını kontrol altına alması gerektiğini ifade eder (417 b). Bu durum Platon’un savunduğu mutluluk ilkesine aykırı gelebilir. Fakat koruyucuların bu durumu için Platon, “düşündüğümüz şey bütün halkın mutluluğu ise, bekçileri ve onların yardımcılarını ve bütün yurttaşları kendi işini en iyi şekilde yapmaya zorlamamız, onları buna teşvik” (421 b) etmenin gerekli olduğunu ifade ederek bu aykırılığı ortadan kaldırır. Platon’un en çok vurguladığı ilkelerden biri de devletin birlikteliğidir. Bir devlet “için en büyük kötülük bölünme, bir iken birçok olma; en büyük iyilik de bütün kalma, tek olmadır” (462 a). Hatta Platon yurttaşların esas varlığının devlet için olduğunu vurgulayarak, devletin bekası için normal olan şeyleri koruyucular için anormal gösterir. Mesela koruyucuların aile kurmaları bile yasaktır. Çünkü bu durum koruyucular arasında bir anlaşmazlığa neden olacaktır. Koruyucular “kendi aralarında kavga etmeyince ve anlaşmazlığa düşmeyince öteki yurttaşlar da ne onlara karşı ne de kendi aralarında anlaşmazlığa düşeceklerdir” (465 b).

İdeal devlet, “idealar evrenindeki gerçek devlete bakılarak yapılmıştır” (Ağaoğulları, 2000). Oluşturulan devlet maddi evrende kurulduğundan kaçınılmaz olarak “değişme-bozulma yasasından” etkilenecektir. Her kurulan devlet gibi ideal devletde yozlaşmaya mahkûmdur. Her “doğan şey çürümek zorundadır; sonsuz olan, yalnızca ideadır; çünkü o, doğmamıştır, öncesiz sonrasızdır” (Ağaoğulları, 2000). Platon’a göre bu yozlaşma siyasal sistemin başındakilerin “sınıf ayrımını” önemsememeleri ve bunun sonucunda “zıfıf sayısında” dengesizliklerin başlamasıyla kendini gösterir. Eğer üreme kontrol altında tutulamaz ise “metaller mitosu” çöküşe uğrar ve hiyerarşik denge bozulur. “Doğuştan kötü olan bu çocukların büyüüp devletin başına geçmeleri ile ideal devletinde sonu gelir” (Ağaoğulları, 2000). Bu sınıfsal karışma “hiyerarşik bozulma ve iş bölümünün zedelenmesi” gibi durumları da beraberinde getirerek “yöneticilerin iş birliğinin” bozulması ile birlikte isteklerinin esiri olan koruyucu kesimi halkı cebir ile köleleştirerek timokrasinin oluşumuna kapı aralar. Bu çöküş gerçekleşecekse ideal devlet niçin kurulsun? sorusu akla gelebilir. Sokrates’in Glaukon’la konuşması bu konuyu irdelemek açısından önemlidir:

“... tartışıp açıkladığımız ve elbette sadece düşüncemizde temellendirdiğimiz, sanırım, yeryüzünde hiçbir yerde olmayan şu devlette! Ama belki göktedir (bu devlet), onu görmek ve buna göre ben’ini düzene sokmak isteyen kişi için kurulmuş halde. Herhangi bir yerde varolması ya da gelecekte varolacak olması, onun için fark etmez; çünkü başka hiçbir devlete değil, sadece bu devlete adayacaktır kendini!” (592 a, b).

Platon’a göre yaşanan sistem “idealara uygun” değilse de kişisel düzeyde uygulanabilir; en azından bu istenilmelidir. Sonuçta “insan, yalnız bu yeryüzünde değil, öteki dünyada da ruhun doğasına uygun bir doyuma, mutluluğa kavuşur” (Ağaoğulları, 2000). Platon’a göre esas çözülmeye çalışılan siyasal olanın sorunlarından biri de yozlaşmış olan toplum yapısını düzeltmektir. Bunu yapabilmenin tek yolu “ona yepyeni bir biçim kazandırmak ve bunu mutlak değerler doğrultusunda düzenlemekle mümkündür” (Ağaoğulları, 2000). Bu duruma aracı olan şey ise “aklın üstünlüğü ilkesi” olarak ifade edilebilir. Eğer bu ilke halk üzerinde uygulanırsa ancak o zaman oluşturulan ideal devlette “sınıfsal ya da kişisel çıkarlar” ön plana çıkmadan felsefenin/hikmetin yol gösterimi ile devletin varlığı sağlanmış olur. Devletin yozlaşması ne kadar geciktirilirse o kadar iyi bir şey yapılmış olur. Bu durumu başarabilenler duygu ve tutkularından beri olmuşlardır. Bu konu hakkında Sokrates “özellikle çocuklarda, kadınlarda, kölelerde ve özgür insanlar diye adlandırılanların aşağı tabakalarında her türden aşırı tutkuya, arzuya ve acıya daha çok rastlanmaktadır” (431 c) ifadelerini kullanır.

Bahse konu anlatılarla dünya gerçekleri göz önüne alındığında, ideal devletin oluşumu teorik kalmış olabilir. Bu devleti adlandırmak isteyen yorumcular olmuştur. Bu konuda Ağaoğulları “bu devleti muhakkak adlandırmak gerekiyorsa, iktidarı liyakatla, bilgiye bağlamasından ötürü, aristokrasi sözcüğünü bir köşeye bırakıp ‘meritokrasi ya da philokrosi’ sözcüklerini kullanmak daha yerinde olur” (Ağaoğulları, 2000) ifadelerini kullanmıştır. Bazı yönleriyle “otoriter ve totaliter” özellikler barındıran ideal devlet bu otoriterliğini bilgi ve bilimle temellendirerek meşruiyet sağlar. Hatta öyle ki “bilgi ve bilim” temelinden aldığı meşruiyet ile “ruhu yaradılıştan kötü ve iyileştirilemez olanları öldürmekten başka çaremiz yok” (410 a) söylemine kadar varan cebir, baskı ve “kaba güce dayanan” uygulamalara bile meşruiyet çerçevesinde bakılır. Bu şekil tutumlar “... devlet olma özelliğidir ve bu nedenle ideal devletin salt kaba güce dayandığı söylenemez” (Ağaoğulları, 2000). Aksine uzlaşma durumuna riayet eden Platon halkın “ikna ve onayına” dikkat çekmektedir. Fakat bu durum zorunlu kabul ediş ve “ideolojik bir koşullanmaya” dönüşebilir. Başka bir ifadeyle “insanlarda bireyselliğin, hatta kişiliğin yok edilmesinden başka bir şey değildir” (Ağaoğulları, 2000). Ağaoğulları’nın Platon yorumuna göre:

“devlet ya yetkindir, ya da kötü, üçüncü bir durum olamaz. Devletin yetkin olması ise, bireylerin ‘bir’ yapılmasına, yani devletin her alanını denetleyerek, her şeyi kapsayarak, hiç kimseye en küçük bir özel yaşam hakkı tanımamasına ve bireylerin hepsini bütünü içinde eritmesine bağlıdır. İşte ideal devlet budur (Ağaoğulları, 2000).

Popper’a göre Platon’un ideal devlet dediği şey “Sparta devletinin babasını kurmak” (Popper, 1989) olarak nitelenmelidir. Ona göre bu devlet kast sisteminden başka bir şey değildir. Hatta öyle ki kölelik müessesinin lağvedileceğine dair küçük bir ipucu dahi yoktur. Popper’a göre Platon’da “siyasal iktidar yalnız yönetici sınıfın elinde bulunduğu göre; bütün sorun, üstün sınıfın iç birliğini korumaktır” (Popper, 1989, 59). Ancak biz öyle görmüyoruz. Platon’daki esas sorun; mükemmel insan yetiştirerek, adaletin ancak o mükemmel insanla sağlanabileceğini ortaya koymak üzerinedir. Bundan dolayıdır ki yapılan bütün tespitler, çelişki gibi gözüken yırtık pırtıklıklar, sahte zaferlerle biten diyaloglar, Platonik jest ve imaların hemen hepsi organizmacı devlet mantığıyla devletin ya da insanın kendinde olanı hatırlaması için bir dürtme faaliyetidir. Eğer Platon metinlerine otör metni muamelesi yapılırsa Popper ve benzeri düşünürlerin algısal hatalarına düşmek olağandır. Popper’ın, Platon’un büyüünden etkilenilmemesi gerektiğini ifade etmesi nispeten doğrudur. Ancak Thrasyamakhos gibi Popper’ın da geçerliliğin büyüüne kapıldığı görülmektedir.

4.2. Soylu Yalan

Daha önce ifade ettiği yalan konusuna tekrar değinen Sokrates “zekice tasarlanmış bir yalan” (414 c) ile “önce yöneticileri, sonra askerleri ve en sonunda da tüm halkı” (414 d) kandırarak toplumsal bağıllık ve düzeni sağlamak, sosyal patlamaların önüne geçmek adına “metaller mitosı” gibi bir söylemi ortaya atar. Oluşturulacak olan devlette (ideal devlet) kaotik bir ortamın ve şiddet eğilimlerinin oluşmaması için devletin bekasını sağlayabilmek adına o devlette yaşayan insanların, oluşturulmuş olan yönetim sisteminin doğruluğunu kabul etmeleri ve inandırılmaları gereklidir. Oluşturulan bu devletin mutlak doğru olduğunu bilen sadece idealaların bilgisini elde etmiş olan filozoflardır. Diğer insanların bu durumu kavramaları olanaksızdır. Bundan dolayı sistemde yaşayan diğer yurttaşlara, oluşturulan bu sistemi kanıksatmak, mutlak bilginin sahibi filozof olan yöneticiye ait bir sorumluluktur. Bu sorumluluğu iki şekilde yerine getirebilir.

Birincisi; toplumdaki koruyucu sınıfa ağır ve süreci uzun bir eğitim verilmeli ikinci olarak, “ideolojik bir yalana” başvurulmalıdır. Yurttaşların faydasına olacak olan toplumsal dirlik ve birlik adına, meşru olanın dışına hatta doğru olandan sapmaya kadar gidebilecek yalanlar söylemek ve toplumu aldatmak Platon tarafından meşru görülmüştür. Platon bu konu hakkında;

“Peki, sözlü yalanın özelliği nedir? Ne zaman ve kime karşı söylendiğinde yararlıdır ve nefret uyandırmayabilir? Bir düşmanla karşı karşıya kaldığımızda mı? Ya da dost bildiklerimiz bir çılgınlık içinde kötü bir şeye kalkıştıklarında, onları vazgeçirmek için yalan bir ilaç gibi yararlı olmaz mı? ... ille de söylenecekse yalan, sadece devlet yöneticileri, ancak kamuya yarar sağlayacağı durumlarda, düşman veya kendi yurttaşları karşısında yalanı kullanabilirler” (382 c, 389 b).

ifadelerini kullanır. Temizkan, soylu yalan için *Politeia* metninin özellikle dramatik yönüne dikkat çekerek, eseri birkaç boyutta ele alır. Temizkan’a göre “kendindeliği” ifade etmeye çalışan Sokrates bu durumla taban tabana zıt olan bir “soylu yalan” kavramı geliştirir. Hatta öyle ki bahse konu soylu yalan, diyalogun “çoğunluğa hitap eden ilk katmanında” (Temizkan, 2020) ele alınır. Söylenen bu yalanlar “gayrimeşru, ahlak dışı ya da kötü” olarak ifade edilmemelidir. Aksine bahse konu yalanlar iyi olanın, doğru olanın bir aracıdır. Platon sınıflar arası ayrımı toplumdaki insanlara inandırmak adına “metaller mitosı” veyahut “üç cevher yalanı” kavramlarını oluşturur. Bahse konu mitosa göre:

“bütün yurttaşlar aynı topraktan doğdukları için kardeşirler. Fakat onları yaratan tanrı, hepsini bir tutmamış, her birinin mayasını üç ayrı cevherden birini katmıştır. Bunun sonucunda, doğalarındaki cevherin belirlediği, ayrı işleri yapan üç farklı sınıf belirmiştir: “Altın cevherliler: Toplumun önderleri (yöneticiler),

Gümüş cevherliler: Yardımcılar (koruyucular), Demir ya da tunç cevherliler: Çiftçiler ve işçiler (üreticiler)” (Ağaoğulları, 2000).

Platon, yurttaşların söylenen “yararlı yalana” ikna edildiği takdirde oluşturulan sistemin bekasının rahat bir şekilde sağlanacağına inanır. Fakat söylenen yalanlara ilk inanması gerekenler yönetimde bulunanlardır. Eğer yönetim kademesinde inanç birliği sağlanamaz ise devletin çözülmesi ve kaotik ortamın oluşması kaçınılmazdır. Platon soylu yalan hakkında:

“... bir de diyeceğiz ki, sizler aynı topraktan gelen kardeşlersiniz, fakat öte yandan tanrı sizi farklı farklı yarattı. Mesela bazılarınızın yönetme kabiliyeti daha fazladır ve tanrı onların mayasına altın katmıştır. Bu onları diğerlerinden daha üstün kılar. Yardımcıların mayasında gümüş vardır, toprakta çalışanların ve diğer işçilerin payına da tunç ve bakır düşmüştür” (415 a, b).

ifadelerini kullanır. Platon, soylu yalanlarla toplumu konsolide etmeye çalışmış ve çıkabilecek herhangi bir kaotik ortamı, tanrı figürünü kullanarak baskılamak yolunu seçmiştir.

Oktar’a göre Platon’un *Politeia* metninde konusu geçen maddi değeri olan cevherler, toplumu dizayn etmede kullanılacak “güzel yalanlara” örnek teşkil edecek olan Fenike masalıyla birlikte işlenir. Oktar, bahse konu hikâyeye inanmanın Sokrates açısından oldukça mühim olduğunu ifade eder. Çünkü bu inanç aynı zamanda bir toplumsal ikna süreci olarak anılabilir. Yani başka bir ifadeyle Platon sisteminin ayakta durabilmesinin yolu olarak, öğretilerin temel alabileceği bir “ideolojik kalkanın” kullanılması zorunluluk arz eder (Oktar, 2020). Toplumda yaşayan yurttaşların dini yönelimleri, ideal devletin bekası için bir araç olarak kullanılmıştır. Platon’da “metaller mitos” etrafında şekillenen hiyerarşik düzende toplumun kademeleri arasında bir geçiş de söz konusudur. Bu hamlesi ile Platon, toplumsal bir infialin önüne geçmiştir. Alınacak olan eğitim ile “yetenekli ve akıllı çocuklar” belirlenerek bir üst hiyerarşik sınıfa dahil edilerek oradaki kişilerle birlikte büyüyüp gelişir. Bu geçişin amaçlarından biri de çocukların büyüdükten sonra sisteme karşı yapabilecekleri bir isyan/kıyam hareketinin önüne geçmektir. Üst sınıflardan alt toplumsal yapıya geçişte ise liyakatsiz yöneticilerin seçilip ayıklanmasıyla toplumsal düzen oluşturulmaya çalışılır. Bahse konu soylu yalanlarıyla Platon, yurttaşları inandırarak oluşturulan siyasal sistemin birliği ve dirliğini korumaya yönelik hamleler yapar (Ağaoğulları, 2000).

5. İKİNCİ BİR DEVLET Mİ DOĞUYOR?

5.1. İkinci En İyi Devlet

Diyalog devam ederken Glaukon karakteri konuya dahil olarak bütün anlatıların ve söylemlerin esas hedefinden sapmaması ve esas istenilenin unutulmaması adına “Sokrates, senin daha fazla konuşmana izin versek, bu tartışmaya girerken sorduğumuz asıl soruyu, yani, böyle bir düzenin mümkün olup olmadığı, mümkünse bunun nasıl olacağı sorusunu tamamıyla unutacaksın” (471 c) ifadelerini kullanır. Bu cümlelerden anlıyoruz ki istenilen o adil düzenin kurulup kurulamayacağı, pratikte uygulanabilir olup olmadığıyla ilintilidir. Çünkü daha önce de ifade ettiğimiz gibi bu adil düzenin oluşumu bir zihinsel bir süreç dahilinde gerçekleşmektedir.

Adaletin ve “adaletsizliğin özünü araya araya” (472 b) bu bölüme kadar gelip ortaya konulan gerçek; Platon’un “bu devletin gerçekleştirilebilir olup olmadığını, öyleyse nasıl gerçekleştirilebileceğini” (471 e) ortaya koymayı amaçladığıdır. Diyaloğun gidişatından anlıyoruz ki Platon, istediği ve kurguladığı o ideal düzeni ortaya koyarken bir sanatçının ortaya bir eser koyarken ki zihin yolculuğunun bir benzerini yaparak kurguladığı mükemmel olan düzeni, bir ressamın tahayyülündeki resmi tuale dökmesi gibi, tahayyülündeki rejimi satırlara dökmüştür (472 d). Ağaoğulları’na göre Platon’un:

“temel problemi, böyle bir devletin kurulduğu/kurulmadığı/kurulamayacağı değil; ideal devletin bilgisini sunarak, bu bilgiyi edinenlerin yeryüzünde olabildiğince bu bilgiye uygun devletler kurmaları, bu modele yaklaşmaya çalışmalarının gerektiğini saptamaktır” (Ağaoğulları, 2011).

Anladığımız kadarıyla burada yapılmak istenen; en mükemmel olan ortaya konabilirse, imkânların el verdiği ölçüde, en mükemmel ölçüye yaklaşmak ve hayat pratiğini o en mükemmel olanla ölçme gayreti olacaktır. Bu tespitlerimizi Sokrates’in:

“Kendinde (salt) adaletin ne olduğunu ve bu adalet ile kusursuz (tam örtüşen) adil adamı araştırdık; hani böyle birisi var mı, varsa ne türden biri olmalıdır, diye incelerken adil olmayan için de aynı şeyi yaptık... onun mutluluk ve mutsuzluk durumundaki davranışlarına bakıp bu örnek modellere, aramızda kim daha çok benziyorsa onun (adil kişi) ile aynı kaderi paylaşması gerektiğini mecburen kabul etmemiz gerektiği sonucu çıkıyordu buradan; yoksa hedefimiz çıkardığımız sonuçların hayata geçirilebilir olup olmadığını ispatlamak değildi elbette!” (472 c, d).

cümlelerine dayandırmamız mümkündür. Sokrates’in söylemlerinden anlıyoruz ki Platon’un ortaya koyduğu ideal sistem, uygulanılası rol model olarak karşımıza çıkar. Ortaya konmaya çalışılan rejim, puzzle parçalarını birleştirerek yapılması istenen şeklin,

bir model resmi niteliğindedir. Puzzle parçaları birleştikten sonra ortaya çıkan figür, model resmin kendisi değildir ancak çok benzeridir. Aynı şekilde Platon'un ideal olarak ifade edilen sistemi de puzzle parçalarının model resmi niteliğindedir. Hayat pratiğindeki şekli - her ne kadar o resme benzese de- aynısı olması düşünülemez (473 a). Buradan çıkaracağımız sonuç şudur: Platon'un ortaya koymaya çalıştığı ideal devlet şu an için pratikte gerçekleştirilemez. O mükemmel olan yakalanamaz. Sadece benzeri elde edilebilir. Yani o filozof olan kral şu an için yoktur. Ancak bulunabilmesi temenni edilebilir! Ağaoğulları'na göre:

“... önemli olan böyle bir devletin şurada ya da burada, yeryüzünde kurulmuş olmamasının ya da kurulamayacak olmasının hiçbir önemi yoktur. Zaten kendisi de böyle bir devletin kurulmuş olduğuna inanmamaktadır. Burada önemli olan onun bir kılavuz olarak kabul edilmesi gerektiğidir. İnsan, en azından kendi yaşamını bu örneğe olabildiğince yaklaştırmaya çalışarak erdemli, mutlu bir hayat sürebilir. Kendi ruhunu yüceltir; dahası yeryüzünde kötüler arasında, gerçekte hangi yasaya uyması gerektiğini bileceği için, ahlaklı bir yaşam sürme olanağını yakalamış olur” (Ağaoğulları, 2011).

Tezimizin de sorularından biri olan ideal devlet gerçekleştirilebilir mi? sorusunu irdelemiş olduk. Ancak bu sorumuzun doğurduğu başka bir soru da şudur: Peki ideal devlet gerçekleştirilemez ise ne yapılmalıdır? O filozof kral bulunamaz ise hangi yol izlenmelidir? Bu sorunun çözümü yine bir zihinsel sürece bağlı olarak cevaplanabilir. Platon'un ideal sistemini, ulaşılması gereken yer olarak belirlersek dünün ve:

“... bugünün devletlerinin ideal durumda olmamasına hangi kötü ve yanlış şeylerin sebep olduğunu arayıp bulmayı ve nelerin değiştirilmesi gerektiğini göstermeyi deneyeceğiz. Yapılacak değişiklik bir, bilemedin iki ayrıntı üzerinde olabilir, yani devletin iyi bir düzene kavuşması için bu kadar küçük ve önemsiz bir değişiklik yetecektir” (473 b).

Öyle görünüyor ki ideal devlet gerçekleştirilemediği için ikinci en iyi devlet oluşumuna doğru bir yönelim söz konusu olacaktır. Elbette ki bu bölüme kadar mevzubahis olan ideal devlet yapısı öylesine anlatılmış ve kurgulanmış değildir. Birkaç küçük değişiklikle ideal devlet olmaktan çıkıp ideale en yakın sınıfta yer almıştır. Bhandari, Platon'un yaşadığı dönemin siyasal konjonktürünü, özellikle vurgular. Dönemin konjonktörünün Platon'u etkilediğini ve özellikle liyakatsizliğe ve bunun yanında dönemin farklı akımlarından biri olan bireycilik akımına karşı Platon'un cephe aldığını iddia eder. Öyle ki Platon, verdiği mücadeleyle, bahse konu akımların ancak adalet ile engellenebileceğini bildiği için oluşturduğu sistem ile adaletin üstün olduğu ideal bir toplumun inşa edilmesi gerektiğini ortaya koymuştur (Bhandari, 1998). Benzer şekilde Popper'da Platon'un kendinden önceki düşünürlerden ve özellikle içinde yaşadığı dönemin siyasal olaylarından çokça etkilendiğini ileri sürer. Hatta öyle ki Platon'un yakınlarının ve

akrabalarının tiranlık denen “terör yönetiminin” başında olduğunu ifade eder. Popper, bunun yanında tarihsel süreçte “demokrasinin ve barışın yeniden” (Popper, 1989) kurulmasının, Platon’u rahat ettirmediğini sözlerine ekler.

Anlaşılan o ki ikinci en iyi devletin oluşumunda bir de ikna söz konusu iken ideal devlet köktencidir ve bir devrimin ürünüdür. Çünkü *philosophia* faaliyeti yukarıdan aşağıya inmez.²⁵ Aslında devletin kurulması için halk ile beraber, hakikatle ilgili bir atılım söz konusudur. İkinci en iyi devlet zamanın konjonktürel durumu, insanlığın entelektüel birikimi, medeniyetin gelişim ve dönüşümüne göre şekillenerek ideal devlete en yakın hali alacaktır. Anlaşılan o ki Platon’un bu zihinsel süreci “filozof kral” bulunana kadar devam edecektir. Ancak “filozof kral” öğretisi, ikinci en iyi devlette revize edilir. İdeal devlette filozofun yönetici olması beklenirken bu durum ikinci devlette yöneticilerin filozof olabilmesi şeklinde tezahür eder. Yani burada da liyakat esastır. Bu bağlamda Sokrates şu ifadeleri kullanır:

“Devletlerde filozoflar kral olmazsa ya da bugün şu kral dediklerimiz ve yöneticiler (hükümdarlar) sahici, iyi filozoflar olmaz, politik güç (iktidar) ile felsefe tek bir elde toplanmazsa ve bugün doğal yetenekleri sayesinde, iki ödevden sadece birine kendini adanmış olan çok sayıda kimse, zorla bundan (tek görevle uğraşma durumundan) men edilmezlerse sevgili Glaukon, devletlerin, hatta bütün bir insanlığın mutsuzluğunun sonu yoktur ve düşüncelerimizde tasarladığımız düzen (anayasa), hani gerçekleşme imkânı varsa bile, bunlar olmadan önce gerçekleşip güneş ışığını göremeyecektir” (473 d, e).

Diyaloğun devamında filozofun özelliklerine değinen Sokrates, ideal devleti hedef olarak belirleyip en iyiye ulaşma çabasıyla yönlendirmeler yaparak aynı zamanda daha önce ifade ettiğimiz ikinci en iyi devletin de duvarlarını örür. Diyaloğun kurgusundan anlaşılıyor ki ideal olan devletle ikinci en iyi devlet birbirlerinden ayrılamazlar. İdeal devlette belirlenen herhangi bir özellik ikinci en iyi devlet için de geçerlidir. Ancak bu durumun tersi doğru olamaz. Çünkü alt kümedeki herhangi bir değişiklik evrensel kümenin niteliğini değiştiremez.

Gerçek filozofu görünebilir kılacak ikinci en iyi devlet arayışına giren Sokrates incelemeye ilk olarak “dört devlet biçimi” (544 a) ile başlar. Bu düzenlerden ilki zamanında:

“... çoğu kimsece övülen Girit düzeni ve Lakedaimonik (Sparta) düzen; ikincisi ve birincisinden sonra en tanınmış olan oligarşi düzeni; birçok dezavantajı içinde taşıyan bir düzen bu. Ondan türediği halde onun tam karşısında yer alan demokrasi ve bütün bunların arasında alabildiğine öne çıkan, devletin dördüncü ve en ağır hastalığı olan soylu tiranlık” (544 c).

²⁵ Bk. Haşlokoğlu.

olarak sıralanabilir. Devlet düzenlerinin aynı zamanda insan karakterlerinin de birer yansıması (544 d) olarak gören Sokrates bu devletleri anlatarak aslında adil olmayan sistemleri ve kişilerini gözler önüne serip olmaması gerekenleri göstererek, ikinci en iyi devletin nasıl olması gerektiğine kapı aralamıştır. Bu konu hakkında Sokrates şu ifadeleri kullanır:

“İncelememizde en haksız (adillikten uzak) olanı tespit edebilirsek, onu en adil olanın karşısına yerleştirip incelememizi hedefine yöneltebilir ve adalet ile haksızlığın en salt biçimleriyle, birbiri karşısında nasıl bir ilişki oluşturduklarını, bunların temsilcilerinin mutluluğunun, mutsuzluğunun ne durumda olduğunu tespit edebilir; sonuçta ya Thrasyakhos’a bağlı kalıp haksızlığın (adaletsizliğin) peşine takılırız ya da şimdiki incelemelerimizin sonucuna göre adaletin peşinden gideriz” (545 a, b).

Sokrates diyalogun devamında “tımārşi ya da timokrası” (545 b) sistemini açıklamaya başlar. Sokrates timokrası’yi “ideal devlet” tasavvurunun yozlaşmasından sonra oluştuğunu ifade eder. Sokrates bu konuda:

“devlet yöneticiliğine geçen insanlar da ne Hesiodos’un soylarını ne de sizin altın, gümüş, tunç ve demir soylu insanların birbirinden ayırabilecek meziyetlere sahip olabilirler. Bu noktada da demir gümüşe, tunç altına karışacak, uyumsuzluk, eşitsizlik ve düzensizlik hortlayacaktır. Bunların olduğu yerde, savaşın ve kinin olması kaçınılmazdır. Bu bakımdan böyle bir kuşağın yetişmesinin devlet içindeki bölünmelerin asıl kaynağı olduğunu söyleyebiliriz” (546 e, 547 a).

ifadelerini kullanır. Bu modelde bilgelik kavramının herhangi bir değeri yoktur, önemli olan “şan ve şöhrat” kavramlarıdır. Bu zihniyete sahip ordu kökenli bireylerin yönetime gelmesiyle bir timokrası yönetimi kurulur. Bahse konu sistemle beraber yöneticiler yurttaşları kölelere çevirir. Sadece kendi sınıfsal yapıları değerlidir. Yapısı gereği bu yönetim biçimi yurttaşları cebir ile yönetmeye kalkar. Sadece askeri zihniyete sahip ve ilmi siyasetten uzak bu grubun başa gelmesiyle bu durumların oluşması kaçınılmazdır. Aslında bahsedilen yönetim şekli kendi haznesinde bozulma potansiyelini de taşır. Onur kavramından yavaşça mal ve mülk düşkünlüğüne evrilen timokrası kendi sonunu oluşturur. Aslında “her düzen değişikliği devlet memuriyetlerini üstlenmiş yurttaşlar arasında bir ikiliğin patlak verdiği andan itibaren (bu yurttaşlarda ortaya çıkan bölünmeyle) başlar; yönetenler birlik olduğu sürece, hani sayıları az bile olsa, bir dönüşüm mümkün değildir” (545 d). Platon burada Sparta’yı da eleştirir. Çünkü “bilgeligi içermeyen” her sistem köhnemiştir. Platon bu durumu “kentlerde yaşayan kişilere değil, ordugâha yakın bir devlet düzeniniz var, gençlerinizi sürü halinde birlikte otlayan taylar gibi bir arada tutuyorsunuz” (Yasalar, 666 e) ifadesiyle açıklar.

Sokrates ikinci olarak, oligarşi yönetimine değinir. Oligarşik yönetim biçiminde, yurttaşlar arasında mal mülk düşkünlüğü artıp para sahipleri el üstünde tutulunca, onursuzluk baş gösterir. Böyle bir ortamda oluşturulan sistemde bahse konu zihniyete sahip insanlar söz sahibi olurlar ve insanların ölçüleri de onursuz insanlar olur. timokrazi'den sonra oluşan oligarşi “(kişinin) maddi varlığını (zenginliğini) ölçü alan zenginlerin egemen olduğu yoksulların ise (iktidara katılamadığı) güçsüz oldukları” (550 c, d) düzenin adıdır. Sistemin en varlıklılarının yönetime bırakılması bozukluğu oluşturur. Platon sadece kendi çıkarlarını düşünen bu yöneticileri, “dıştan bakınca bir efendiydi, gerçekte ise sadece har vurup harman savuran biri... nasıl ki bir kovanda (erkek, otlakçı) arı, kovanın bir hastalığı olarak ortaya çıkıyorsa, bu kimseyi de evdeki otlakçı olarak tanımlayabiliriz, devletin bir hastalığı olarak” (552 c) ifadeleriyle betimler. Bu sistem altında yaşayan yurttaşlar arasındaki sınıfsal ayırım gittikçe artarak uçuruma dönüşür. Bu durum “eğlence ve israfata dalmış” olan yöneticilere karşı güçlü bir muhalif kesimi oluşturur. Platon burada yığınların yönetimiyle oluşacak güç ve etkinin “azın ya da tek olanın” yönetiminden oluşacak etkiden daha kısır ve kısıtlı olacağını belirtir. Gücün bölünmüşlüğü'nün hâkim olduğu siyasal sistemlerde bu durum kaçınılmazdır. Dolayısıyla sistemlerin kötülüğü de kısır ve sınırlı olacaktır. Bundan dolayı Platon demokrasiyi oligarşiye tercih eder. Sokrates üçüncü olarak demokrasi sistemine değinir. Demokrasi, Platon'un yaşadığı dönemde kendi topraklarında uygulanan sistem olması sebebiyle en çok bahsettiği yönetim şekli olmuştur. Demokrasi bazen Atina'daki uygulanış biçimiyle genel olarak ise teorik düzeyde ele alınmıştır (Ağaoğulları, 2000). Sokrates'e göre:

“Demokrasi, yoksulların üstün gelmesi, rakiplerini öldürmeleri ya da sürgün etmeleri, geri kalan herkesi eşit haklarla düzene (anayasaya) katmaları, onlara resmi görevler vermeleri ve memurlukları mümkün olduğu ölçüde kura ile dağıtmaları durumunda ortaya çıkar... bir kere, bu insanlar özgürdür. Devletin her yerinden eylem ve konuşma özgürlüğü fışkırır ve herkes istediğini yapmakta serbesttir... dolayısıyla izin verildiği her yerde kişi kendi hayatını da canının istediği gibi biçimlendirecektir... böyle bakıldığında bütün devlet düzenleri içindeki en güzel devlet düzeniymiş gibi” (557 a, c).

görünür. Fakat demokrasi belirli bir süre içerisinde evrilip “özgürlükleri olabildiğince başıboş” bırakılması ile beraber, yurttaşlar başka başka yönlelere kayarak kendilerince bir sistem bulup bu bağlamda davranışlar göstermeye başlarlar. Bu durum toplumda kaotik bir oluşumun baş göstermesine neden olur. Platon aslında “yasalı ile yasadışı demokrasi” şekilleri için elle tutulur bir ayırım yapmaz. Platon'a göre bu sistemin en açık köhnemişliği siyasal olanla ilintilidir. Demokrasi sisteminde o toplumda yaşayan insanlar, herhangi bir liyakat ölçüsü aranmaksızın “seçimle ve çoğu kez kura ile” yönetime gelirler. Platon'un

ifadesi ile böyle bir işleyişte gemi işlerinden anlamayanların kaptan olması ya da doktor olmayan herhangi birinin doktorluk yapması kadar abes bir durumdur. Yurttaşlar kim olursa olsun bu kişilerin devlet yönetiminde olmasını kanıksamakla ve bunun için hiçbir liyakatin esas alınmasına lüzum yok gibi düşünmektedir.

Sokrates'e göre demokrasi, yurttaşları aslında olmadıkları gibi gösterip onlara gaz vererek yöneten “demagogoslar” ortaya çıkarır. Bu yöneticiler aslında, devlete en büyük kötülüğü yaparlar. Platon'a göre yeteneksiz ve hayattan bihaber olan yurttaşların seçimle iş başına getirdiği liyakatsiz ve ehliyetsiz yöneticiler hiçbir şekilde “erdem ve doğruyu” devlette ortaya çıkaramaz ve bunlardan daha da önemlisi “adaleti tesis” edemez. Böyle bir siyasal sistem herkese eşit davrandığı için bu durum esas eşitsizliği doğurur ve “adaletin tesisini” sağlayamaz (558 c). Platon'a göre “gerçek eşitlik oranlı eşitliktir” bu durumda yurttaşlar aldıkları eğitim düzeyiyle, liyakati ve ehliyetiyle, erdemli oluşuyla paralel olarak hakkını alır. Ağaoğulları, “adalet, ancak oranlı eşitliğin uygulandığı yerde vardır” (Ağaoğulları, 2000) söylemiyle Platon'un adalet söylemi hakkında çıkarsamalarda bulunur. Aslında demokrasinin özünde bilgisizlik ve adaletsizlik vardır. Bütün yurttaşlar başına buyruk davranarak kaotik bir ortam oluşturur. Platon bu konuda şu cümleleri kullanır:

“Böyle bir devlette uygun da olsan seni bir memuriyet üstlenmeye zorlayacak bir zorunluluğun bulunmaması, aynı zamanda, istemiyorsan itaate de, bir savaş sırasında savaşılmaya ya da barış sırasında barışçı olmaya da zorlanamayacağın için; hatta bir yasa senin bir memuriyeti veya yargıcılık yapmanı yasaklasa bile, canın çok isterse bunları yapabileceğin için böyle bir hayat (böyle arzuların gerçekleştiği anlar için en azından) tanrısal ve sevinç verici değil midir?” (557 e, 558 a).

Demokrasi kendi içinde bir “otorite boşluğu” oluşturarak, oluşturulan kurallara bağlı olmayan başına buyruk, “ahlak değerlerine” saygısız ve birbirleriyle ilişkileri darmadağın olmuş bireyler yetiştirir. Bu durumu Platon şu şekilde özetler:

“... erkekliğe yakışmıyor dedikleri ölçülülüğü çiğneyip ayakları altında kirletirler... ölçüyü ve doğru dürüst harcamayı (çabayı) köylüce, kaba ve uşaklara özgü bulup, yararsız dürtülerin yardımıyla onlara sınırı gösterirler... kibri ve keyfiliği (iradeciliği), savurganlığı ve utanmazlığı, iştisamlı çelenk sarmallarıyla süslenmiş ve uzun kortejler halinde methiyeler ve dalkavukluk şarkıları eşliğinde sürgünden geriye getirmişlerdir” (560 d, e).

Demokrasilerin köhnemiş ve kaotik olduğu, oluşturduğu özgürlük alanının sınırsızlığında aranabilir. Platon bu konuda şu cümleleri kullanır:

“... hanımefendisi neyse köpeği de odur ve ayrıca gerek atlar gerekse de eşekler diledikleri gibi (serbest) hareket etmeye iyice alışmışlardır ve insanlar onları görünce sokakta kenara çekilmedikleri takdirde yollarına çıkan herkese çarparlar. Kısacası her şey özgürlüklerle (serbestlikle) dolup taşar” (563 c).

Aslında bu durum yurttaşlar arası işbirliğinin, “uyumun” ortadan kalkması anlamına gelen siyasi alanda oluşturulan kutuplaşmalar, partizanca tavırlar bu uyumsuzluğu daha da derinleştirerek, herkesin her şey eleştirmesine ve ukalalaşmasına olanak tanıyan “bilginin ve bilgeliğin” önemsenmediği toplumlarda ancak kaotik bir ortamın oluşacağını Platon şu ifadesiyle açıklar: “Bu en yüksek değere (özgürlüğe) yönelik doyumsuzluk ve öteki bütün görevlerin ihmal edilmesi, bu devlet düzenini değiştirip bir tiranlık isteği yaratmaz mı?” (562 c). Bu durumların sonucunda yurttaşlar sosyal bir patlamayla iç savaşa sürüklenir ve demokrasi kendi içerisinde tiranlık yönetimini ortaya çıkarır. Platon dördüncü ve son olarak tiran’a değinir (563 e).

Baştürk, Platon’daki demokrasi ile tiranlık arasındaki ilişkiye değinir. Baştürk’e göre Platon’daki tiranlığın demokrasiye dönüşümündeki üstü kapalı ayrıntı, kritik bir öneme sahiptir. Çünkü tiranlık, bütün bir politik sistemlerde, kendinde olan “potansiyel bir arıza” olarak açıklanabilir. Peki, bütün sistemler kendi içinde bir tiran virüsü taşıyorsa bu hastalığın çözümü ne olmalıdır? Baştürk’e göre Platon’un “siyaset ile felsefeyi” ve “site ile filozofu” birbirinden kesin çizgilerle ayırmaya çalışması bu çözümle ilgilidir. Baştürk, çağımızın halen daha Platon’un işaret ettiği sorunlarla nasıl boğuştuğunu ve “modern düşüncenin ötesine” geçilmesi gerektiğini vurgular. Çünkü Baştürk’ün Strauss okumalarından çıkarımı, modern düşüncenin politik tiranlığa karşı sessiz kalışıdır. İşte bu “modern sessizliğin” ortadan kalkabilmesi için Platon’un ön plana çıkarılması şaşılası değildir. Baştürk’e göre siyaset, şehirlerin/devletlerin kendilerini var edebilmek için belirli bir “kalıp yargıları değişmez veri olarak” kullanıp, toplumları bu yargılara göre konsolide ederek biçimlendirilmeye çalışılması ve bunun sonucunda sadece kendine has doğruların “egemen kılınması” olarak tanımlanabilir. Ancak felsefe, şehre/devlete ait “ilke ve değerleri” dışarıdan değerlendirmeye, sorgulamaya ve sorunsallaştırmaya yeltenmenin adıdır. İşte Baştürk, bu bakışlardan hareketle Strauss’un Sokrates değerlendirmesine değinerek, “felsefe ile siyaset arasındaki gerilim” figürü olarak Sokrates’i ön plana çıkardığını ifade eder (Baştürk, 2020).

Yurttaşlara kendini güzel göstermeye çalışan “demagogların” fitnessi ile halk arasında para ve mülk sahiplerine bir düşmanlık başlar. Bu sebeple para sahipleri karşı atağa geçerek kendilerini güvence altına almak için tekrardan oligarşiyi sistem olarak getirmek isterler. Yurttaşlar zengin kesimin kayırıldığını görünce ve yönetimin bu kesime çalıştığını hissedince, umut aşılayan herhangi birini bulunca onu alıp yönetime getirir. Getirilen yönetici koltuğunu sağlama almak ve bekasını sağlamak için halkı öldürebilir,

köleliğe sürükleyebilir bu durum bariz bir şekilde tiranlık halini alır. Platon bu durumun şu ifadeleriyle özetler: “Fazlasıyla geniş ve uygun olmayan özgürlüğün yerine köleleri efendiler yerine koyarak, arasında en ağır ve en acı uşaklığa mahkûm etmiştir kendini... tiranlığın demokrasi’den doğup gelişmesini ve karakterini yeterince anlatmış sayabiliriz kendimizi” (569 c).

Tiranlıkta, yöneticiler yurttaşları konsolide etmek için ve kendi bekalarını sağlamak adına başkaldırıya müsait olan insanları yok etmek için devamlı olarak savaş peşinde koşar ve onları “ölmeleri için” savaşa gönderir. Yöneticiler kendi kendini güvence altına almak adına “yabancı ve kölelerden” bir “bekçiler ordusu” kurar. Halkı sürekli olarak oyalamak adına onlara ağır yük yükler ve iş hayatına sürüklenecek ortamı oluşturarak ödeyemeyecekleri düzeyde vergilere boğar. Baskı ve şiddet politikaları ile yurttaşları korku ile yönetir. Sokrates’e göre halk “özgürlere hizmetin dumanından kaçayım derken, köleler arasında uşaklığın ateşine” (569 b) düşmüştür. Ağaoğulları’na göre Platon:

“... hiçbir yasa tanımayan, zorba ve keyfi bir yönetim biçimi olan tiranlıktan sonra hangi yönetimin geleceğini açıkça belirtmemiştir. Bununla birlikte, tiranlığın yasalara saygılı iyi bir azınlık tarafından yıkılacağı ve yönetimin bunların ya da içlerinden birinin eline geçeceği ileri sürülebilir. Hatta tiranlığın ardından yönetimin bir ya da birkaç filozofta bulunduğu (biçimsel olarak monarşik ya da aristokratik) ideal devletin kurulacağını varsaymak da mümkündür” (Ağaoğulları, 2000).

Platon *Nomoi* eserinde “en kolay biçimde ideal devlete dönüştürülebilecek” sistemin tiranlık olabileceğini şu cümlelerle açıklar:

“Bana tiranlıkla yönetilen bir kent verin; başındaki tiran da genç, belleği güçlü, kolay kavrayan, yiğit ve yaradılıştan eli bol olsun; içindeki öteki erdemlerin bir işe yaraması bekleniyorsa, daha önce erdemın bütün parçalarına eklenmesi gerekir dediğimiz şey de, bu tiranın kişiliğinde bulunsun... kent olabildiğince çabuk ve iyi bir şekilde son derece mutlu yaşayacağı bir düzene kavuşacaksa, tiranımızın öteki niteliklerin yam sıra bu niteliği de olmalı. Çünkü bir yönetim biçiminin örgütlenmesi bundan daha çabuk olmamıştır ve olamaz” (Yasalar, 709 e, 710 b).

Ağaoğulları’na göre Platon’un:

“gerçekleştirmek istediği ideal devleti, tarihsel bir olgu değildir, ne geçmişte, ne de gelecektedir; o, zamanın dışındadır. Filozofun yapacağı iş, onu bulunduğu zaman dışı yerden alıp zamanın içine yerleştirmektir. Bunun yönetimlerin döngüsünün ‘başında’ (örneğin monarşide) ya da ‘sonunda’ (örneğin tiranlıkta) gerçekleştirilmesi bir şey değiştirmez” (Ağaoğulları, 2000).

Platon’da “yönetimlerin dolaşımı üzerindeki” incelemesi siyasal ve toplumsal olanın yoz olmasını ifade eden temelde dört faktör yazılabilir. Ağaoğulları’na göre bunlardan ilki:

“toplumdaki iş bildiğin, uyumun ortadan kalkmasıdır. İkincisi, iş bölümünü ilkesine uyulmaması, dolayısıyla hiyerarşik düzenin zedelenmesi ya da yıkılmasıdır... üçüncü etken olarak, maddi ya da ekonomik

karşı çıkarların körüklediği sosyal çatışmaların patlak vermesini... dördüncü etken, ahlaksal yozlaşma ile birlikte yönetenlerin iç birliğinin yıkılması bunların içten bozulmasıdır” (Ağaoğulları, 2000).

İdeal devlet tasavvurunun bireylerin karakter ve ruh yapılarına etkilerinde olduğu gibi bahse konu timokrasi, oligarşi demokrasi ve tiranlık yönetimleri de halkıyla müsemmadır. Başka bir ifadeyle sistemler, halklarının birer yansımasıdır.

Popper, Platon’un görüşlerinin, diyalogların çevirisini yapan yetkin insanları bile etkileyerek Platon’un büyüüne kapıldığını ifade eder. Popper’a göre “Platon’un zehirli yazılarının, karşı konulmaksızın sunulduğu zaman, daha küçük kafalarda ne kadar çok yıkıntı yaptığını” (Popper, 1989) görmek gerekir. Çünkü ona göre Platon’un tespitleri o kadar “yırtık pırtıktır ki” ne zaman ki rasyonel kanıtlara ihtiyaç duyulsa bu eksikliğini kapatmak için türlü hilelere başvurur. Çünkü Popper’a göre Platon, bu eksikliğini kapatmak yerine:

“... özgürlüğü yasasızlık, serbestiyi başıboşluk, yasa önünde eşitliği düzensizlikle özdeşleştirerek küçük düşürme yoluna sapar. Demokratların sefih ve hasis, küstah ve yasa tanımaz, utanmaz, vahşi ve müthiş hayvanlar oldukları, her akıllarına eseni yaptıkları, yalnız zevk, yalnız gereksiz ve kirli tutkular için” (Popper, 1989).

yaşadıklarını anlatır. Popper’a göre Platon’daki bu yönelim, kendi eksikliklerini, tutarsızlıklarını kapatma yöntemidir. Demokrasi hakkındaki tespitleri de bir zehir niteliğinde olup büyük hasarlar açmıştır. Hatta öyle ki Platon’u “gericilik” ile suçlamıştır. Popper’a göre Platon’un sosyolojisinde “ahlak ve siyaset istemleri” o kadar iç içe sunulmuştur ki Platon’da ki “betimleme (tasvir) unsuru geniş ölçüde gözden kaçmıştır” (Popper, 1989). Bunun yanında Popper’a göre Platon’un görüşleri o kadar kanıksanmıştır ki “bunların bilinçsizce düpedüz ve dolayısıyla, eleştirisiz olarak benimseniverdiği besbellidir. Platon’un sosyoloji teorilerinin bunca etkililiği, başlıca bu yoldan olmuştur” (Popper, 1989).

Platon’un ifade ettiği yönetim şekillerini ele alan Brown, bu sistemlerin bir psikolojik yapının yansıması olduğunu ifade eder. Bu psikolojik yapıda aristokratik, timokratik, oligarşik, demokratik ve tiran özellikli insanlar bulunur. Yani başka bir ifadeyle devletlerin ruhu, içlerinde yaşayan insanların ruhuyla bilinir. Bir bireyin bilge oluşu rasyonalitelerinin uygun oluşuyla alakalıdır. Yani bilge insanlar neyin iyi olup olmadığını kestirebilecek kapasiteye sahiptir. Bundan dolayıdır ki bilgeliğe sahip olmayanlar, kendisi hakkında neyin iyi ya da kötü olduğunu kavrayabilecek düzeyde değildirler. Doğal olarak ölçsüzlerdir. Bu ölçü ancak adalet ile sağlanabileceğinden adaletin, diğer bütün erdemleri içinde barındırması gerekir. Bu tespitler doğru kabul edilirse adaletsiz olanlar bütün

erdemlerden yoksundurlar. O halde ruhsal adalete sahip bireylerin pratik olarak adil olup olmadığının ispatı nedir? Bu soruyu cevaplanabilmesi için ilk olarak, psikolojik adillığe sahip bireyin adaletsizlikten uzak durduğu gösterilmeli, ikinci olarak adaletin gerektirdiğini hayatına geçirmelidir. Brown'nın bu çıkarsamaları bizim de çalışmamızda özellikle değindiğimiz mutlak bilgiye sahip olan filozofun şarlatan olup olmadığının tespitini erdemli yaşantısına bakmak argümanı ile tespit etmemizi destekler niteliktedir. Ancak anladığımız kadarıyla Brown, Platon'da ki bu tespitlerin bir jestin ürünü olduğunu, bir argümana dayanmadığını ifade ederek Sokrates'in yaptığı şeyin bir tez değil cesurca yapılmış ampirik bir hipotez olduğunu ifade eder (Brown, 2017).

Öyle görünüyor ki Sokrates'in bu rejimleri incelemesinin amaçlarından biri, bahse konu bu sistemlerin adaleti içerip içermediği, halklar üzerindeki tesiri ile insanları mutlu edip etmediği (571 a); bir diğeri ise, ideal devlet için uygun zemin bulunamaz ve kurulamaz ise ikinci en iyi devletin oluşumu için nasıl bir yol izlenmesi gerektiğini daha *Politeia* eserinde inceleme zeminini oluşturmasıdır. *Politeia* eserinin bütünü ve özellikle dramatik yaklaşım da dikkate alındığında bıçak gibi keskin geçişlerden ziyade teatral bir sergiyle, sahnedeki bölümler arası geçiş gibi, bir zihinsel süreci ifade eder. İkinci en iyi devlete geçiş de aynı bu süreç gibi gerçekleşir.

Anlaşılan o ki bahsettiğimiz bu devlet sistemleri de ikinci en iyi devlete geçiş sürecinin birer basamağı ve zeminini teşkil eder. Demek ki ikinci en iyi devlet, bahse konu bu devletlerin incelenmesinden doğacak olan sonuçla oluşturulacaktır. Misal olarak “doğasından (yaradılıştan) yönetme bağımlısı olan kimse, bir başına hâkim (hükümdar/yönetici) olursa, böyle bir adam, burada çizdiğimiz türden biri olup çıkar! Ve tiran olarak ne kadar uzun yaşarsa, o kadar nemrut birine dönüşür!” (576 b) tespitinden hareketle, demokrasinin doğurduğu tiranlık yönetiminin bu ceberrut yönü temel alınır, ikinci en iyi devletin yöneticisinin nasıl olmaması gerektiği ortaya çıkmış olacaktır. Dolayısıyla yönetime talip olan birisinin, hem ideal devletin hem de ikinci en iyi devletin yöneticisi olamayacağı tespitine varabiliriz. Çünkü daha önce de ifade ettiğimiz gibi gerçek bir filozof ya da adayı insanları yönetme isteğine haiz olamaz. Öyleyse:

“kimileri inanmak istemeseler de hakiki tiran -hükmettiği devlete benzemesi koşuluyla- gerçekte, tutkularını hiçbir zaman tatmin edemeyen, boyun eğmenin, hizmet etmenin ve yağcılığın ve düşmüşlüğüne doruklarında gezinen bir köledir; ruhun bütününe bakmayı becerebilirsek, arzularının çoğunun yerine getirilmemiş, ömür boyu korkular, acı ve ıstıraplar içinde kıvranan zavallı bir gariban olduğunu görürüz” (579 d, e).

Dolayısıyla ideal devletin doğurucusu ikinci en iyi devlet timokrası, oligarşi, demokrasi ya da demokrasinin doğurduğu tiran sistemi olamaz ve bu sistemlerin mantığı gibi şekillenemez. Bu bağlamlardan da anlaşılıyor ki:

“en becerikli, gayretli, çalışkan, erdemli kişi en mutlu kişidir, bu da bir kral gibi kendine hâkim olup kendini idare edebilen kralcı tarzdaki kimsedir; en kötü ve en haksız kişi en bahtsız kişidir, bu da hem kendini hem de devleti en çok uşaklaştıran tiran tarzlı adamdır” (580 c).

Öyle görünüyor ki ideal devleti doğuracak olan ikinci en iyi devlet de yavaş yavaş bir tür krallık halini alıyor. Anlaşılan o ki bu krallığa benzer ikinci devletin yöneticisi, hayata dair doğru bilgi, birikim ve erdemli yaşantısını bir yönüyle deneyimlerini, sistemin inşası için kullanacaktır. Bu tespitlerimizi Sokrates’in şu cümlelerine dayandırmamız mümkündür: “Doğru bir yargıyı hangi temelin üzerine inşa etmek zorundayız? Deneyimin, kavrama yetisinin ve mantığın (aklın) üzerine değil mi?” (582 a). Anlaşılan o ki ikinci en iyi devlete geçiş süreci deneyim ile gerçekleşiyor. Çünkü gerçek filozofu yaşantısıyla taklit eden ikinci en iyi devletin yöneticisi “deneyimleri sayesinde (sevinç konusunda) en iyi karar verme (yargıya varma) gücüne” (582 d) sahiptir. Aynı zamanda bu kişi “kavrama (düşünme) konusunda (ötekilere göre) çok daha” (582 d) başarılıdır. Çünkü “biri, alttan ortaya doğru hareket ederken, üste (yukarıya) doğru hareket ettiğini düşünecektir; ortada durup aşağıya, geldiği yere dönüp bakınca, henüz gerçek üst’ü görmemişse, üstte olduğunu sanacaktır” (584 d). Dolayısıyla diğer devlet yöneticilerinin yönettikleri sistemleri savunmalarının nedeni basiretsizlikleri aynı zamanda hayata dair sığ bir bakış, yanlış kavrayış ve deneyimlerindenidir. İşte bu yöneticilerin “insanların hakikati bilmezliklerinden dolayı birçok şeyin yanı sıra haz ile acı ve bütün ara basamaklar hakkında akla yatkın bir düşünceye sahip olmayışlarına” (584 e) şaşırmamak gerekir. Çünkü bu kişiler ve sistemleri “hakikatten pay alamıyorsa varlıktan (olma-hali’nden) da alamıyordur” (585 c). Bu sistemler ve yöneticileri erdemli ve ölçülü bir yaşamdan, dolayısıyla adil bir düzenden, yani hem ideal devletten hem de yansıması ikinci en iyi devletten uzak oldukları için:

“hiçbir zaman hakiki varlığın (olma-hali’nin) şeylerini içlerine almazlar; hiçbir zaman güvenilir ve katıksız bir sevinç tatmazlar; bunun yerine sevimli sığır gibi hep aşağıya, yere doğru eğilmiş şekilde yemliğe bakar, sırf yemek ve cinsellik hazzı için yaşarlar ve hakiki olanı ve (içe) alınanı korumasını da bilen ben’lerinin o bölümünü hakiki varlığın şeyleri ile dolduramadıkları için sadece daha fazlasını alabilmek uğruna boynuzlarıyla, toynaklarıyla birbirine vurur, doymazlık yüzünden birbirlerini öldürürler” (586 a, b).

O halde “hakiki, gerçek, öze en uygun hazdan en uzak olan tirandır, en az uzak olansa kraldır... demek ki tiran sevinçten en yoksun kimse olarak yaşarken kral sevinçler içinde yaşar” (587 b). Öyleyse kurulacak olan ikinci en iyi devlet, demokrasinin doğurduğu

tiranlığa en uzak, ideal devlete en yakın olan krallık benzeri bir yapıyı teşkil eder. Sokrates'in ifade ettiği bahse konu devlet sistemlerinin sıralaması da öylesine söylenmiş değildir (587 c, 588 b). Anlaşılan o ki, mağara alegorisindeki prangalarına esir olan o insan gibi, bahse konu devlet sistemleri de prangaların esiridir ve köle nesiller doğurur. Eğer bu sistemlerin, haz ve isteklerine esir prangalı nesiller yetiştirmesi istenmiyorsa, prangalarını kırmış ve hakikatin peşine düşmüş ideal devlet gibi olan, ikinci en iyi devleti kendi içerisinde doğuracak, prangalarından kurtulmayı isteyen bir istenç geliştirilmelidir. Ancak bu yönelimle istenilen mutluluk yakalanabilir. Zaten Sokrates'in de yapmak istediği de budur. İkinci en iyi devlette de ideal devlet gibi mutluluğun yolu aranır. “Bir devlet bir başka devlet ile kusursuzluk ve mutluluk bakımından nasıl bir tekabüliyet ilişkisi oluşturuyorsa, bir adam da başka bir adam ile böyle bir ilişki oluşturur” (576 c).

Bu bağlamdan hareketle nasıl ki demokrasi tiranlığı doğuruyorsa, ikinci en iyi devlet de ideal devleti doğuracaktır. Dolayısıyla ikinci en iyi devletin her bir parçası, ideal devletin yapıtaşı şeklinde düşünülmelidir. İkinci devletin yöneticisi kuracağı ideal devlete benzeyen erdemli sistemle “kendisine yardım eden kimliği belirsiz gücü” görünür hale getirip ideal devleti kendisinden doğurmalıdır. Anlaşılan o ki ikinci en iyi devletin ve yöneticisinin, kendisine yardımcı, “kimliği belirsiz güç”, tüm zamanlarda yaşayabilen gerçek filozofun kendisidir. Çünkü ikinci en iyi devlet ve yöneticisi gerçek filozof ve devletini “görmek ve buna göre ben'ini düzene sokmak isteyen kişi için kurulmuş” (592 b) ya da kurulmalıdır. İkinci en iyi devletin yöneticisi ve takipçisi açısından ideal devletin şu an için olmamış olması ya da “gelecekte varolacak olması, onun için fark etmez; çünkü başka hiçbir devlete değil, sadece bu devlete” (592 b) kendini ait hissederek, onu görünür kalabilmek uğruna gerçek rehber gibi acıları göğüsleyip, ideal devletin kurulması için ruhunu adanmalıdır. O ideal olan ikinci en iyi devlet ile görünür kılınırsa:

“o en iyi kişiyi yönlendiren aynı efendiyi kılavuz edinmeli ve kendi içinde tanrısal olanı hâkim güç olarak taşıyan o en iyi insana hizmet etmelidir, diye iddia ediyoruz. Ama tabi Thrasyamakhos'un yönetilenler hakkındaki düşüncelerini benimsemiyor ve hizmet edenin kendi zararına efendiye tabi olduğunu (da) düşünmüyoruz; daha akıllı ve tanrısal olana hizmet etmenin herkes için daha iyi olacağını düşündüğümüz için bunu ileri sürüyoruz; en iyisi, kişi bunu, içinde varsa gönüllü yapmalıdır; aksi halde bu ona buyurulmalıdır. İşte ancak bundan sonra hepimiz, olabildiğince eşit ve dost olabilir ve aynı ruh (akılca) yönlendirilebiliriz” (590c, d).

Öyle anlaşıyor ki mutlu bir yaşantı isteniyorsa bunun yolu erdemli, ölçülü yani adil bir toplum temelinde oluşturulmuş erdemli, ölçülü ve adil bir devlet ile mümkündür. Bunun yanında hem ideal devletin hem de o taklitçisi ikinci en iyi devletin içinde yaşayan

insanların “hayatın hep orta yolunu seçip aşırılıktan her iki yönde, hem buradaki, dünyadaki hayatında hem de öte yanda kaçınabilmeyi başarması için inancının çelik gibi sağlam olması lazımdır. Çünkü insan ancak böyle en mutlu insan olabilir” (619 a, b). Thrasymakhos’un adil bir yaşamın adil olanlara fayda vermediğini, adaletin ancak güçlünün işine geldiğini ifade etmesini Sokrates, başka bir açıdan da ele alıp öteki dünyada erdemli, ölçülü, adil bir yaşamın karşılığının ödül ile alacağını söylemesi, böyle bir yaşantıya haiz insanların sonuç itibari ile kazanacaklarının ifadesidir. Yani sonucu itibari ile adalet güçlünün işine gelmemiş olacak adil davrananlar kazanacaktır. Sokrates bu konu hakkında, *Politeia* eserinin onuncu bölümünün sonunda şu ifadeleri kullanır:

“Dediklerime uyar da ruhun ölümsüzlüğüne ve iyilik gibi kötülöklere de katlanabileceğine inanırsanız göge giden yola kolayca ulaşır, adalete ve bilgeliğe hayatlarımızı kolaylıkla adayabiliriz... Böylece hem bu hayatımızda, hem de o bin yıllık yolculuğumuzda mutluluğumuzu kaybetmemiş oluruz” (621 c, d).

Platon’da bir değişim olup olmadığına da değinen Brown, olabildiğince makul bir tespit yaparak *Politeia* ve *Politikos* özelinde Platon’un o an ki ele aldığı kriterin farklılığından dolayı, sanki aynı fikirde değilmiş gibi göründüğünü ifade eder. Bir değişim olduğunu iddia edenler de kendilerince haklı sayılabilirler. Brown’a göre *Politeia* eserinden çıkarılabilecek ders, bilgeliğin değerini anlayıp onu elde etmek için çabalamak, eğer bu yapılamıyor ise bilgeliği elde edebilmiş bir rehberin yardımıyla, bilgeliği elde etmektir. Sokrates’in çizdiği yol hakkında bir analiz yapan Brown’ın vardığı sonuçlardan ilki, en iyi olarak nitelenebilecek yöneticinin bilge olması gerektiğidir. İkinci olarak, bahse konu yöneticilerin kendileri için bir şey arzu etmedikleri aksine yurttaşlar yararına hareket ettiklerini çıkarsar. Üçüncü olarak, herhangi bir şehrin böylesi bir lidere sahip olabilmesinin çokda mümkün olmayacak bir olasılık içerdiğidir. Çünkü yurttaşların kabul ettiği değerler ile gerçekliğin farkına varmış filozofun değerleri arasında uçurumlar vardır. Dördüncü olarak, yaşanan şehri kökünden sarsacak en büyük hata, yöneticinin kim olacağı sorusudur. Bu soru esasında iç savaş sebebidir. Beşinci olarak, siyaset bu sorunun çözümü için vardır, bir uyumluluk içerir. Altıncı ve son olarak, uyumluluktan bahsedilecek ise erdemin ve hukukun geliştirilmesi gerektirir. Sayılan bu maddeler Platon’un diyaloglarındaki tutarlılık konusunda bizi cesaretlendirebilecek yapıdadır (Brown, 2017).

Ünsalan, *Politeia* metninin irdelediği konunun “ideal toplumun olası tasviri” olamayacağını ifade eder. Ünsalan’a göre bahse konu tespitlerin bizi *Politeia* eserinin, bir politik sorgulama metni olduğunu, ifade etmeye götürmesi olasıdır. Ünsalan’a göre *Politeia* metninin adillik hakkında ele alınması gerekir. Çünkü işaret edilen nokta “adil

olan ile iyi olan” arasındaki etkileşimdir. Bu durumun sitedeki görünürlüğü yurttaşların iyyinin ne olduğunu bilerek bir yaşam sürmesi ile resmedilebilir. Ünsalan’a göre Strauss’un iddiası, adaletin ne olduğuna dair gerçek bilgisi olan filozofun yönetmeye kalkıştığında yurttaşlar tarafından anlaşılamaması ve bu durumun “sitenin kendine ait olan adaletine zarar” verdiğini dile getirilmektedir. Öyle ki bu durum bir Paradoks olarak nitelenir. Bahse konu paradoks “sitenin politik bir varlığı olmasına rağmen adaletin ideal bir varlığının olmamasından kaynaklanmaktadır” (Ünsalan, 2020). Biz çalışmamızda, gerçek bilgiye sahip rehberin, halkın meşruiyetine dayanarak bir devrim sonucunda devlet kurmasını, adaletin işaret edilebilme zemini olarak sunduk. Yani adaletin kendisi diye işaret ettiğimiz şey, gerçek bilgiye sahip rehberin zatıdır.

Lane makalesinde, Platon’un seleflerinin kalıplarını sarsan yeni bir felsefi tür geliştirerek geçmişten gelen tartışmalara cevaplar verdiğini ifade eder. Bu sayede en iyi şekilde nasıl yaşanması gerektiğine dair endişeler gitgide artmıştır. Lane’e göre Platon’un *Politeia* eseri, siyasal olanı psikolojik olana, adilliği ise, gerçek iyyinin üst anlayışıyla ilişkilendirerek sunduğunu ifade eder. Dolayısıyla Platon okurları, *Politeia* eserini siyaset felsefesinin mükemmel bir şekilde ele alındığı bir eser olarak görebilirler (Lane, 2018). Temizkan’a göre *Politeia* metni, “adaletin bireysel ve toplumsal düzeyde nasıl mümkün olacağı” (Temizkan, 2020) bağlamında ele alınmalıdır.

Platon, *Politeia* eserini kaleme almasından yaklaşık on beş yıl sonra *Politikos* eserini yazmaya başlar. *Politeia* eserinin devamı olabilecek bu eser de, daha sonra kaleme alacağı *Nomoi* diyalogu gibi birbirini tamamlar niteliktedir (Ağaoğulları, 2000). Platon *Politikos* metnini Sokrates karakterinin Theodoros ile konuşmasıyla başlatır. Theodoros Sokrates’e, Theaitetos ve Yabancı karakterlerini tanıtır. Theodoros tanıttığı bu kişilerin “devlet adamının, sonra da filozofun ne olduğunu” (Devlet Adamı, 1998) açıklayacaklarını ifade ederek diyalogu devam ettirir. Platon’un Theodoros karakteriyle devlet adamı ile filozof kavramlarını ele alışı göze çarpmaktadır. Öyle anlaşıyor ki *Politeia* metninde zeminini oluşturduğumuz ideal devletin yöneticisi gerçek filozof ve ikinci en iyi devletin yöneticisi filozof ile diğer yönetim sistemleri ayrımı burada da karşımıza çıkmaktadır. Diyalogun devamında Theodoros’un devlet adamı ile filozofu aynı süzgeçte değerlendirmesine çıkışan Sokrates şu ifadeleri kullanır: “Devlet adamı ile filozofu sanki birbirine eşit değerlermiş gibi ele alıyorsun; oysa bu değerlerin arasındaki ayrım hiçbir geometri oranıyla gösterilemeyecek kadar büyüktür” (Devlet Adamı, 1998).

Öyle anlaşıyor ki *Politeia* eserinde de ele aldığımız gibi diğer yönetim sistemlerinin başında bulunan yöneticiler ile ideal devlet ve ikinci en iyi devletin yöneticisi ayrı değerlendirilmiştir. Çünkü hem ideal devlet hem de ikinci en iyi devletin yöneticisi, hakikatin bilgisine sahip yönetici filozof iken diğer sistemlerin başında bulunanlar bu şekilde değerlendirilmemişlerdir. Aynı şekilde *Politikos* eserinde de bu durumun devam ettiğini görmekteyiz. Sokrates'in Theodoros'a serzenişinin ve yaptığı devlet adamı ile filozof ayrımının ardından Theodoros Sokrates'e "Meğer senin ne güçlü belleğin varmış!" (Devlet Adamı, 1998) diyerek cevap verir. Anlaşılan o ki "bellek" cevabı, *Politeia* eserinde ortaya koymaya çalıştığımız gerçek yönetici ile filozof taklidi yapan kişilerin ayrımına bir işaretler. Diyalogu teatral olarak değerlendirdiğimizde, sahnelenen oyunun olay örgüsünün devamını seyretmekteyiz. Diyalog devam ederken ilginç bir karakter değişimi bizi karşılar. Theaitetos sahneden alınarak, genç Sokrates oyuna dahil edilir (Devlet Adamı, 1998). Görünen o ki bu değişim öylesine yapılmış değildir. *Politeia* eserinde Sokrates karakteriyle ortaya atılan ideal devlet gibi, genç Sokrates karakteri ile yapılacak olan diyaloglarla, kendisinden ideal devleti doğuracak ikinci en iyi devletin duvarlarının örülmeye devam edildiğinin bir işaret olarak yorumlanabilir.

Politikos diyalogu devam ederken Yabancı karakteri devlet adamı özelinde bir soru ortaya atarak, bahse konu bilgi ile ilişkilendirmeye çalışarak şu ifadeyi kullanır: "Bilgiciden (sofist) sonra, araştırmamızda sıra bence devlet adamına (*politikos*) gelir. Şimdi bana söyle bakalım, devlet adamını da bilgili kimselerden sayacak mıyız, saymayacak mıyız?" (Devlet Adamı, 1998). Diyalog bu soruyla beraber *Politeia* eserindeki gerçek bir filozofu ortaya koyar gibi, gerçek bir devlet adamını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Nitekim teatral metnin oyuncularından olan Yabancı, şu ifadeleri kullanır: "Devlet adamına götürecek yolu nasıl bulmalı? Bu yolu bulup öbürlerinden ayırmak, kendine özgü bir damgayla damgalamak gerekiyor" (Devlet Adamı, 1998). *Politeia* eserinde ideal ve ikinci en iyi devletin yöneticisi hakkında deneyim tespitini yaparak kendinde olanı ortaya koyup yığınların algılayamadıkları bir bilinç düzeyiyle karar alabilme yetisini ifade etmiştik. Benzer şekilde *Politikos* eserinde devlet adamına has olan bilginin, verilecek olan kararlara, sistemin işleyişine etkisi diğer meslek dallarının mensuplarının, sahip oldukları bilgileri eserlerine aktarması gibi algılanması gerektiğini yani kendine has bir bilgi olduğunu ifade edebiliriz. Bu konu hakkındaki çıkarsamalarımızı genç Sokrates ile Yabancı arasında geçen şu ifadelere dayandırmamız mümkündür: "Oysa dülgerlik sanatında, el sanatlarının hepsinde, işleyenin bilgisi işine katışır. Sanatla uğraşan

yalnızca bilmekle kalmaz, bilgisini işinde gerçekleştirerek önceden var olmayan şeyleri yapar, oluşturur” (Devlet Adamı, 1998).

Bahse konu “devlet adamını kralla, kölelerin efendisiyle, aile reisiyle bir mi tutacağız, yoksa, her biri için bir ayrı sanat vardır mı diyeceğiz?” (Devlet Adamı, 1998). Öyle anlaşıyor ki gerçek devlet adamının kendine has bilgisi vardır. Çünkü “resmi sıfatı olmayan biri, ülkeyi yönetene akıl öğretecek erkte olsa, o kimsede hükümdarda bulunması gereken bilgi vardır” (Devlet Adamı, 1998) diyebiliriz. Aynı şekilde bu bilgi de kendine has bir bilgi türüdür ve “bu bilgiye krallık, siyaset ya da ev yönetimi bilgisi denebileceğini söyleyebiliriz” (Devlet Adamı, 1998). Bu bağlamlardan hareketle bürokratların devlet yönetme bilgisi ve devletin kendisini temsil edecek olan makamın bilgisi tek bir elde toplanarak (Devlet Adamı, 1998) kendine has bir bilgi türü olan devlet adamlığını kral olarak tanıyabiliriz. Bu konu hakkında Yabancı ile genç Sokrates arasında şu diyalog geçmektedir:

“YABANCI - Eh, kralı bu iki bölümden hangisine koyacağız? Bir seyirci olarak, onu yalnızca yargıya varanlar sınıfından mı sayacağız, yoksa, insanlara gerçekten buyurduğu için, onda yönetme sanatı vardır mı diyeceğiz?”

GENÇ SOKRATES - Elbette ikinci bölüme koyacağız” (Devlet Adamı, 1998).

Bu bilim, herkesin sahip olabileceği nitelikte değildir. Yığınların değil seçkinlerin işidir. Platon bir poliste “kalabalığın böyle bir bilimi edinebileceğine” (Devlet Adamı, 1998) inanmaz. Bu bilgi sahipliğini ancak “ufak bir zümreden, birkaç kişiden, dahası tek bir kişiden” (Devlet Adamı, 1998) umar. Bu kişi ya da kişiler insanların içinde “tanrısal bir varlık” (Devlet Adamı, 1998) gibidir.

Diyalogun devamında, sistemlerin başlarında yönetici sıfatıyla bulunan herkesin gerçek yönetici olup olamayacağını, *Politeia* metninde gerçek filozof ile filozof taklidi yapanlar hakkında getirdiği bazı örnekler gibi *Politikos* eserinde de verilen örnekler ile (Devlet Adamı, 1998) açıklamaya çalışan Platon, devletlerin başlarında olan yöneticilerin hepsinin gerçek bir yönetici olmadığını ve belirli ölçülere göre değerlendirilmesi gerekliliğini şu ifadelerle açıklar:

“Sayıları ayırırken on bin sayısını öbürlerinden ayırarak onu bir tür diye alıyorsun; geri kalanları da tek bir ad altında topladığın için bunların tek bir tür olduğunu söylüyorsun. Oysa, sayıları tek ve çift olarak ya da insan türünü kadın ve erkek olarak ayırırsan; Lidyalıları, Frigyalıları ve öbür kabileleri dünyanın başka kavimlerinden ancak, her biri bir tür olan parçalara bölmek artık olanaklı olmadığı zaman ayırırsan, daha iyi, daha mantıklı, bölümleri birbirine daha eşit bir bölme yapmış olursun” (Devlet Adamı, 1998).

Politeia metninden de aşına olduğumuz gibi *Politikos* diyalogunda da bir binayı temelden alıp şekil ortaya çıkana kadar parça parça işleyerek oluşturan Platon “devlet bilgisine çabucak varmakta acele etmeyelim” (Devlet Adamı, 1998) ifadelerini kullanarak bu sistematik örgüye vurgu yapar. Platon diyalogun devamında yığınları “siyasal hayvan” (Devlet Adamı, 1998) olarak kralı ise “boynuzsuz bir sürünün çobanı” (Devlet Adamı, 1998) olarak tanıtır. Platon “gerçek devlet adamını” anlatabilmek adına benzetme yöntemine başvurur. Devlet yönetmedeki bu sanat, kendine has bu bilgi “insanların güdülmesi sanatıdır. İki ayaklılarla uğraşan ve bizim aradığımız, sonunda şimdi bulduğumuz sanat, krallık ve devlet sanatı işte budur” (Devlet Adamı, 1998). Ancak siyasal yığınları yönlendiren bu çobanlar arasında da diğer her şey de olduğu gibi bir ayrım olmalıdır. Çünkü her şeyi aynı ölçütle değerlendirmek eşyanın tabiatına aykırı olacağından diğer yöneticiler ile gerçek yönetici arasında da ayırıcı bir yön bulunmalıdır. Diyalogun gidişatından da anlaşılacağı üzere bu fark “rakiplerin olması” olarak algılanabilir (Devlet Adamı, 1998). Eğer gerçek bir kral bulunmak isteniyorsa rakip olarak karşısına çıkabilecek birilerinin olup olmadığına bakılmalıdır. Bir yöneticinin rakibi varsa o gerçek bir devlet adamı olamaz. Bu konu hakkında genç Sokrates ile Yabancı arasında şu diyalog geçmektedir:

“YABANCI - Öbür çobanlardan herhangi birinin, sürünün yönetimini kendisiyle paylaşmak isteyen, paylaştığını ileri süren bir rakibi var mıdır?”

GENÇ SOKRATES - Ne demek istediğini anlayamıyorum.

YABANCI - Demek istiyorum ki tüccarlar, çiftçiler, ekmekçiler, bedeneğitimciler, hekimler, hepsi insanların çobanları dediğimiz devlet adamlarıyla boy ölçüşmeye kalkışacaklar; insanları yetiştirmek ya da yönetmek işini de kendilerinin gördüğünü, hem de sadece sürüsünü değil, yöneticileri de yetiştirdiklerini söyleyecekler” (Devlet Adamı, 1998).

Bu bağlamda hareketle yığınlar içerisinde yaşayanların kendilerini her konuda yetkin görmeleri, özellikle de yönetme yetkisine talip olmaları kınanması gereken bir durumdur. *Politeia* metninde de karşımıza çıkan her önüne gelenin, doktor olmadığı halde doktorluk iddiasında bulunup ameliyat yapmayı istemesi gibi abes bir durum olan yönetmeye talip olma durumu da bu şekilde değerlendirilmelidir. Doktorluk ya da tüccarlık mesleklerinin rakipleri çıkabilir. Ancak gerçek bir devlet adamlığında böyle bir durum söz konusu olamaz. Öyle anlaşıyor ki bu “rakipsizlik” durumu hem ideal devlet hem de ikinci en iyi devletin yöneticisi gerçek devlet adamı için ön plana çıkmaktadır. Çünkü *Politikos* eserinin başında devlet adamı ile filozof ayrımı yapılmıştır. Bu ayrım ile hem ideal devletin yöneticisi gerçek filozof hem ikinci en iyi devletin yöneticisi gerçek devlet adamı hem de

Politeia eserinde ifade ettiğimiz diğer yönetim sistemlerinin başında olan yöneticiler arasında satır aralarında ayrımlar yapılmıştır. *Politeia* eserinde de ifade ettiğimiz ideal devletin evrensel küme olduğu ikinci en iyi devletinde o evrensel olanın bir alt kümesi olduğu tespitini *Politikos* eserinde yapılan bu ayrım ile devam ettirme fırsatını yakalamış oluyoruz. Çünkü “rakipsizlik” ideal devlet ve ikinci en iyi devlet ile diğer yönetim sistemlerini birbirinden ayırmıştır. “Rakipsizliğin” diğer yönetimleri ayırdığı gibi devlet adamı ile filozof ayrımı da ideal devlet ile ikinci en iyi devletin yöneticisini birbirinden ayırmış olacaktır. Çünkü daha önce de ifade ettiğiniz gibi görünürdeki eşyanın tabiatı gereği, her şeyde olduğu gibi siyasal sürülerin çobanlarının da ayrılmış olması gerekir. Bununla beraber çobanın en iyisini, yine en iyi olan çoban tanıyacağından, yönetme iddiasını ve o kişinin yönetilme liyakatine sahip olup olmadığını yine o esas çobanın yani gerçek yöneticinin belirlemiş olması gerekir. İdeal devlet ile ikinci en iyi devlet arasındaki ayrım da buradan başlar.

Tespitimiz şudur ki; eğer *Politeia* metnindeki mağara alegorisi dikkate alınırsa *Politikos* eserindeki devlet adamı ile filozof ayrımı anlaşılmış olacak ve ideal devletin yöneticisi ile ikinci en iyi devletin yöneticisi arasındaki fark da ortaya çıkmış olacaktır. Prangalarından kurtulup tutsaklık mağarasından çıkan ve hakikat ışığını temaşa eden, bir kişi değil de iki veya daha fazla kişi olur ve biri diğerinden önce hakikat ışığını görmüş olursa, bu iki devlet arasındaki fark da anlaşılmış olacaktır. Çünkü hakikat ışığını görüp temaşa eden o kişiler geri dönüşlerinde, ışığı görme yolunda birilerinin geldiğini görse, onlara unuttuklarını nasıl hatırlaması gerektiğini söyleyecek ve diğer tutsaklara yardımcı olmaları için geri göndereceklerdir. İşte unutulana hatırlatma yolunda rehberlik eden ideal devletin yöneticisidir. Bu sözü dinleyen ve hakikati bu şekilde temaşa eden kişi ise ikinci en iyi devletin yöneticisidir. Bu gerçek bilgiye kimin sahip olduğunu ancak bu bilgiye erişmiş biri bilebilir. O halde tezimizin soruları içerisinde bulunan gerçek yöneticinin seçimi kura ile mi yoksa liyakat ile mi belirlenmelidir? sorusuna da bir cevap niteliğinde olacaktır. Çünkü bu gerçek yöneticinin bahse konu bilgiye sahip olup yani liyakat sahibi olup olmadığını, ancak hakikatin bilgisine sahip liyakatli biri belirleyebilir. Bu hakkın sadece o kişiye ait olduğunu hem *Politeia* eserinin bütününe hem de genç Sokrates ile Yabancı arasındaki şu diyaloga dayandırmamız mümkündür:

“GENÇ SOKRATES - Böyle söylemekte haklı değiller midir?

YABANCI - Pekâlâ haklı olabilirler, iddialarına saygı gösterelim. Yalnızca şundan emin olalım ki her bakımdan sürüsünün biricik besleyicisi ve hekimi olabilen bir çobana karşı kimse böyle benzer bir hak ileri süremez. Hayvanlarını çoban kendisi çiftleştirir, doğurtur, başka hiç kimse bilginin

bu dalında onun kadar uzman değildir. Doğalarının olanağı ölçüsünde hayvanları eğlendiren müziği çalan da yine çobandır. Sesiyle ya da çalgılarla, hiç kimse ondan daha iyi sürüsünü avutamaz ve sakinleştiremez” (Devlet Adamı, 1998).

Öyle anlaşıyor ki *Politikos* eserinin başında ayrımı yapılan, hakikatin bilgisine sahip olan ideal devletin rehberi ile ikinci en iyi devletin yöneticisini, onlar gibi gerçek yönetici olduğunu iddia eden, “çevresini dolduran, onunla aynı payeyi paylaşmak isteyen öbür insanlardan koparıp ayırmadıkça” (Devlet Adamı, 1998) ve o gerçek yöneticileri “bütün farklılığıyla ortaya koymadıkça” (Devlet Adamı, 1998) adaletin ne olduğu ortaya çıkamaz ve oluşturulan sistem reel politik açıdan görünür kılınamaz. Anlaşılan o ki bahse konu hakikatin bilgisine sahip devlet adamlığı ile kendisini devamlı kılmayı hedefleyen sistem, mevzubahis olan bu ilmi nasıl elde ettiğini, kendisinden sonra liyakatli gördüğü birisine sezdirmesi, kurulacak olan ideal devlet ve ikinci en iyi devletin sürekliliğini sağlamada bir yöntem olarak karşımıza çıkar. Çünkü *Politeia* eserinde de karşımıza çıktığı gibi “ancak en tanrısal şeyler değişmeden, oldukları gibi kalırlar” (Devlet Adamı, 1998). O halde bu hakiki bilgi ile yani tanrısal olanın bilgisiyle yönetilen bu sistem devamlılığını sağlamış olacaktır. Öyle anlaşıyor ki bir yönetim sisteminde kaotik ortamın ve kargaşanın çıkma nedeni, adaleti kendilerince yorumlayan, doğru ve yanlış kendi zan ve sanrılarına göre belirleyen, hakikatin bilgisine bağlı olmadan toplumları kendi arzu, heves ve ihtiraslarına göre yönetmeye çalışan sahte yöneticiler ve kurdukları sahte sistemlerden kaynaklanmaktadır. Çünkü tanrının:

“ilgisi ve yardımı insanlardan esirgenince, hayatlarının gidişini kendileri düzenlemek zorunda kaldılar; tıpkı uydukları ve öykündükleri evrensel varlık gibi insanlar da kendi kendilerinin yöneticisi oldular; o değiştiği gibi onlar da durmadan değiştiler; bazen bir biçimde, bazen bir başka biçimde durmadan yaşadılar, büyüdüler” (Devlet Adamı, 1998).

Diyalogun devamında daha önce ifade ettiğimiz filozof ile devlet adamı ayrımını, filozof özelinde ideal devletin, devlet adamı özelinde ise ikinci en iyi devletin yöneticisinin duvarları örülüyor. Ayrım nitelik açısından devam eden Platon, Yabancı karakteri aracılığı ile şu ifadeleri kullanır: “Tanrı-çobanın niteliği kralınkinden de yüksektir, diye düşünmekten kendimi alamıyorum” (Devlet Adamı, 1998). Diğer bir ayrımı da devlet adamı ve diğer yöneticiler açısından ele alan Yabancı şu ifadeleri kullanır: “Bütün öteki çobanlar sürülerini ‘yetiştirirler’; oysa bu, devlet adamı için kullanılacak uygun terim değildir” (Devlet Adamı, 1998). Anlaşılan o ki diyalogun başlarında da ifade ettiğimiz filozof, devlet adamı ve diğerleri ayrımı burada şekillenmiş oluyor. Bu ayrım görev yönüyle de değişen Yabancı şu ifadeleri kullanır:

“Sözcük, sürülerin beslenmesi ya da yetiştirilmesi yerine, ‘yönetimi’ olsaydı, hiç kimse devlet adamında insanlara bakmak işinin bulunmadığını ileri süremezdi. Bununla birlikte, insanları beslemek sanatı sözü edilmeye değer bir sanat olmadığı, olsa bile, birçok kişinin, herhangi bir kraldan önce ve daha büyük ölçekte bu sanata sahip çıkacağı iddiası, yerinde bir iddiadır” (Devlet Adamı, 1998).

Politikos eserinde karşımıza çıkan krallık, bir sistem olarak hem ideal devlet hem de ikinci en iyi devlet için kullanılabilir. *Politikos* eserinin şu ana kadar ki gidişatından anlıyoruz ki buradaki fark sistemselsel olarak değil az önce ifade ettiğimiz nitelik açısından. Çünkü “insan toplumuna bakmak ve genel olarak insanların üzerinde egemenlik kurmak konusunda krallık bilgisinin önüne hiçbir bilgi geçemez, daha büyük bir hak iddia edemez” (Devlet Adamı, 1998). *Politeia* eserindeki mağara alegorisindeki tespitimizi göz önünde bulundurduğumuzda, hakikati bizatihi kendisi görüp başkasına sezdirilen ile sezdirilen arasında elbette ki nitelik açısından fark olacaktır. İşte *Politeia* eserinde ifade ettiğimiz ideal devlet ile ikinci en iyi devlet arasındaki fark, *Politikos* eserinde nitelik farkı olarak şekillenmiş oldu. Dolayısıyla ideal devletten tecelli eden adalet ile ikinci en iyi devletten vücut bulacak adalet, nitelik açısından başka olacaktır. Ağaoğulları bu konuya farklı bir yaklaşım getirerek *Politikos* eserindeki devlet adamını ideal devlette işlediğimiz filozof kralın kendisi olarak ifade eder. Bu tanrısal kral, “politikadaki idealar evrenine yükselmiş ve iyi ile aydınlanmış olan filozofun ta kendisidir” (Ağaoğulları, 2000).

Platon, diyalogun devamında gerçek bir devlet adamının, insanların sadece beslenmeleri ya da hayatlarını bir şekilde idame etmelerini sağlamak olmadığını ve böyle yapanın uğraşına da “krallık ya da siyaset sanatı demek için bir neden” (Devlet Adamı, 1998) görmediğini ifade eder. Çünkü eğer bir yönetici insanların sadece bu ihtiyaçları ile ilgileniyorsa bu kişi bahsi geçen gerçek bir devlet yöneticisi olamaz. O halde “tanrı-çobanı, insan yönetici ya da bakıcıdan” (Devlet Adamı, 1998) ayırmamız gerekir. Öyle anlaşıyor ki *Politeia* eserinde ortaya koyduğumuz gerçek filozofun görevi gibi gerçek devlet adamının görevi de sadece yönettiği insanların maddi ihtiyaçlarını gidermek değildir. Bunun yanında ruhsal doygunluklarının sağlanması (Devlet Adamı, 1998) en önemli yönünü teşkil eder. Platon, diyalog devam ederken katı bir yönetim anlayışıyla insanları yönetmeye çalışan tiranlık yönetimine eleştiri getirerek bu şekilde bir yönetim anlayışını benimseyen yöneticilerin “gerçek kral ve devlet adamı” (Devlet Adamı, 1998) olamayacağını ifade eder. Eğer ideal devlet için “bir adlandırma yapılacaksa, bu modele liyakata dayalı yönetim olarak meritokrasi ya da bilen, bilge bir azınlığın yönetimi anlamında philokrasi denilebilir” (Ağaoğulları, 2011).

Politeia eserinde de gördüğümüz gibi *Politikos* metninde de Platon'un diğer devlet yönetimlerine getirdiği eleştirilerle, hem ideal devletin doğruluğu ve diğerlerinden ayrı olduğu (Devlet Adamı, 1998) perçinlenmiş oluyor hem de eğer filozof kral bulunamayıp ideal devlet gerçekleşemezse de, bahse konu yönetimlerin, insanları yönetmede yetkin olmadığını, o halde ideal devleti kendinden doğuracak ikinci bir devletin oluşumuna ortam hazırlamayı sağlamak amaçlanmaktadır. Ancak bu konu oldukça meşakkatlidir. Gerçek yöneticinin bulunabilmesi hem İdeal hem de İkinci en iyi devletin en önemli konusunu oluşturur. Gerçek bir yöneticinin kim olacağı zemini doğru oturtulamazsa, “bir kez yanlış kanıdan hareket edince, en ufak da olsa, bir gerçek parçasına ulaşmak, böylece de bilgi edinmek olanağı” (Devlet Adamı, 1998) olamaz. Bundan dolayıdır ki hem *Politeia* metninde hem de *Politikos* eserinde diğer yönetim sistemlerine değinen Platon, onların eksikliklerini ve liyakatsizliklerini ortaya koyarak, kötü yöneticilerin arzu ve ihtiraslarına uyarak erdemli yaşantıdan uzak bir hayat sürdüklerini ve bundan dolayı hakikatin bilgisinden uzak olduklarını ifade ederek, gerçek bir yönetici olmanın doğru zeminini oluşturmuş ve bu sayede “devlet işlerine doğru dürüst bakmanın ne olduğunu tanımaya, dolayısıyla düştür uyanıklığa geçmeye” (Devlet Adamı, 1998) çabalamıştır.

Yönetim sistemlerini dokumacılığa benzeten Platon, nasıl ki dokumacılık sanatından ortaya çıkan ürünler birbirinden yapıldığı malzemeler itibariyle yün ve pamuk olarak ayrılıyorsa aynı şekilde yönetim sistemleri de kumaşlarının kalitesine göre birbirinden ayrılmalıdır. Dolayısıyla hem ideal devleti hem de ikinci en iyi devleti kumaşları gereği diğer kötü yönetimlerden ayırmak gerekir. Çünkü gerçek devlet adamı ve sisteminin “bütün rakiplerini bir yana atmadıkça” (Devlet Adamı, 1998), onu rakipsiz bilip doğru tanımadıkça, istenilen sistem oluşturulamaz. Eğer erdemli ve ölçülü yaşantısıyla bilgelığe ulaşmış ideal devletin yöneticisi olacak kişi ya da onu kendinden doğuracak ikinci en iyi devletin yöneticisi tanınmaz ise, adaletin tecellisi gerçekleşemeyip, *Politeia* eserindeki Thrasymakhos'un savunduğu adalet gücünün işine gelendir sloganının doğruluğu kabul edilmiş olacaktır. Gerçek devlet adamını tanıyabilmenin yolu, doğru ölçülere sahip olarak, bu yöneticiyi o ölçüyle tartarak tanınmasının sağlanmasıdır (Devlet Adamı, 1998). O ölçü ise ancak *Politeia* eserinde ortaya koyduğumuz erdemli bir yaşam ile prangalardan kurtularak hakikatin ışığını görenler tarafından belirlenebilir. *Politeia* eserinde gerçek filozofun kim olduğuna dair ölçüleri ortaya koymuş aynı şekilde ikinci en iyi devletin yöneticisinin kim olduğunu da satır aralarında gizli olan yönlerini ortaya çıkarmaya çalışmıştı. *Politikos* eserinde de hem ideal devletin hem de kral üzerinden

ikinci en iyi devletin yöneticisinin kim olacağına dair bir model karşımıza çıkmaktadır. Aslında Platon, önümüze bir ölçü ortaya koyarak hem ideal devleti hem ikinci en iyi devleti hem de diğer yönetim anlayışlarını nasıl değerlendirmemiz gerektiği konusunda bizi yönlendirir. Eğer önümüze koyulan ölçü doğru anlaşılamaz ise, doğru bir sonuca varmamız da olanaksız olacaktır (Devlet Adamı, 1998). Bundan dolayıdır ki Platon, bütünden parçaya giden bir yol izleyerek devlet yöneticilerini ve sistemlerini daha önce ifade ettiğimiz belirli kıstaslar ile birbirinden ayırmıştır. Özellikle devlet adamı çatısı altında saydığı krallık yönetimini bir sistem şekli olarak betimlemiş ve diğer sistemlerden ayırmıştır (Devlet Adamı, 1998). Bu sistemin başındaki kişi, devlet kurulu olsun ya da olmasın, bireysel bir yaşam da sürse yine kraldır ve o özelliğini ve kendine has bilgisini kendinde barındırır (Devlet Adamı, 1998). Diyaloğun devamında özellikle “krallık ve devlet adamlığı” (Devlet Adamı, 1998) ayrımı daha da belirgin hale gelmiştir. Anlaşılan o ki Platon, *Politeia* eserinde ortaya koyduğu ideal devletini sistemselsel olarak bir çeşit krallık olarak tanıtır olmalıdır. Bunun yanında devlet adamlığı çatısı altında ifade ettiğini düşündüğümüz ikinci en iyi devlet de dokumacılıkdaki kumaşın şekillenmesi gibi uygun konjonktüre göre şekillenecek bir sistemle, kendini görünür kılmalıdır. *Politeia* eserinde olduğu gibi *Politikos* metninde de toplumun yığınlarının yönetici olamayacağı açıkça ifade edilmiştir. Aynı şekilde toplumun ticaretle uğraşan ya da diğer “serbest vatandaşların da devlet sanatında yerleri” (Devlet Adamı, 1998) yoktur.

Platon, bu meslek erbapları ve “serbest vatandaşlar” hakkında “kent devletlerinin başları değil” (Devlet Adamı, 1998) sadece görevlileri olabileceklerini ifade eder. Ardından *Politeia* eserinde olduğu gibi diğer yönetim sistemlerinden bahis açarak “monarklıktan sonra ufak bir topluluğun hükümeti” (Devlet Adamı, 1998) yani oligarklığın doğacağını ifade eder. Ağaoğulları, monarşi ve aristokrasiyi:

“ailelerin farklı geleneklere, göreneklere, beğenilere sahip olmalarından ötürü, birleştikleri zaman bütün toplum için geçerli olacak kurallara gereksinim duyulur ve böylece yasalar yapılır. Bu yeni toplumda yönetim tek bir aile şefine verilirse, tekin yönetimi olan monarşi kurulmuş olur. Aile şeflerinin yönetime birlikte sahip olmaları durumunda ortaya çıkan rejim aristokrasidir. Yani en iyilerin yönetimidir” (Ağaoğulları, 2000).

şeklinde ifade etmiştir. Ağaoğulları’na göre Platon “tekin ya da azınlığın” yığınları yönetmesinin istenilen bir yöntem olduğunu ifade ederek bu yönetimleri ötekileştirmede gözlendiği. Hatta kurguladığı ideal sistemin şekilsel olarak bu yönetimleri anımsattığı görülecektir. Platon, *Politikos* diyalogunda siyasal yönetimleri “yasalara bağlı olup olmadıklarına” göre sıralamasında da görüleceği üzere monarşiyi, diğerlerine nazaran en

makul sistem olarak görmektedir. Bunu söylemesindeki amaç şudur ki; yönetimde tek söz sahipliği, etkili bir yönetim sağlayarak “doğruluk idealinin kopyası olan doğruluğu” (Ağaoğulları, 2000) diğerlerine nazaran daha uygulanabilir kılar.

Politikos metni devam ederken demokrasi, “büyük kalabalığın beyliği” (Devlet Adamı, 1998) olarak tanıtılır. Benzer şekilde gücün “ufak bir zümrenin elinde bulunursa, buna aristokratlık ya da oligarklık” deneceğini ifade ederek diyalogu devam ettirir. Akabinde “bu hükümetlerde neyin egemen olduğunu gözden geçirerek; yani, zor mu yoksa özgürlük mü, yoksulluk mu yoksa zenginlik mi, yasa mı yoksa yasadışılık mı, hangisinin egemen olduğunu gözden geçirerek” (Devlet Adamı, 1998) bu yönetimlerin yürürlüğe koyduğu yönetim anlayışlarında ki ölçüye göre zulüm aracı olup olmadığı ya da adaleti tecelli edip etmeyeceği ortaya çıkmış olacaktır. Çünkü daha önce *Politeia* eserinde ortaya koyduğumuz ve *Politikos* metninde devam ettirdiğimiz ölçüye göre arzu ve isteklerini kontrol altına almış, prangalarından kurtulmuş ölçülü bir hayat süren ve hakikatin bilgisine ulaşmış bir yöneticinin ya da halk önderinin önderliğinde monarklık yönetimi kendi içinde bahse konu krallık yönetimini doğurabilir. Bu yönetim sistemi hem ideal devleti hem de ikinci en iyi devleti hedefi içine alır. Eğer arzu ve isteklerini kontrol edememiş, ölçüsüz bir yaşamı kendisine şiar edinmiş ve prangalarından kurtulamamış bir yönetici ya da toplum önderinin hareketi olursa bu haliyle monarklık yönetimi bir tiranlık yönetimine dönüşür (Devlet Adamı, 1998). O halde bu sistemleri birbirinden ayıracak ve birbirlerine dönüştürecek en önemli nitelik “ne özgürlük ya da bağımlılık, ne de yoksulluk ya da zenginlik olmayıp bir bilimin” (Devlet Adamı, 1998) varlığıdır. Ancak bu nasıl bir bilgi türünü teşkil eder? “İnsanları yönetmek bilimi -ki bilimlerin en gücüdür ve elde edilebilen en büyük bilimdir- bu hükümet biçimlerinden hangisinde bulunur?” (Devlet Adamı, 1998).

Platon’u eleştiren yorumcuların da eleştiri oklarından nasiplenmesini sağlayan Popper, onların bile Platon’un büyüüne kapılıp adillik ve mutluluk vaatlerine kandıklarını ifade eder. Crasman’nın Platon hakkında liberalliğe vahşice saldırı yaptığını söylemesine karşın Platon’un büyüüne kapılarak adalet ve mutluluk hakkındaki söylemlerine kandığını iddia eder. Benzer şekilde Joad’ın Platon’un siyasal programında ki faşistlikleri hakkında yorumları yanında, Crossman gibi adillığa ve mutluluğa kandığını ifade eder. Popper, Platon’un temelinde totaliterliğin olduğu gerçeğini sıklıkla vurgular. Bu görüşe karşı yapılan itirazların esasında “Platon’u idealleştirme lehinde eski ve yerleşmiş bir önyargıdan” (Popper, 1989) başkası yoktur.

Platon’a göre devleti yöneten bir “aile reisi” gibidir. Buradan şu sonuç çıkar ki; halk kendi başına iş göremeyen çocuk gibidir hatta yöneticinin yurttaşlar üzerinde bir çoban gibi etkisi vardır. Hangi sürüde çobana bir başkaldırı veyahut yönetimi devralma isteği olabilir ki? Ağaoğulları’na göre Platon’un bizi vardırmak istediği nokta “politikacılığın” bir meslek olduğu konusudur. Mesela “arışla argacı çaprazlamak sanatı” (Devlet Adamı, 1998) olan dokumacılığa sadece onu yapabilen meslek erbabı hakimdir. Bu şekilde devlet yöneticiliği de bir meslek olarak bütün kurumların üzerinde yer alarak onları yönetir. Gerçek krallık biliminin “kendisi iş görmez, fakat iş gören bilimleri yönetir. Poliste hangi işin, ne zaman, nasıl yapılacağını saptar; diğerleri ise onun buyruklarını uygulamaya koyarlar” (Ağaoğulları, 2000). Ağaoğulları’na göre gerçek bir yönetici meşruiyetini bilimden almalıdır (Ağaoğulları, 2000). Hatta ideal devlet gerçekleşmeyecek olursa:

“... hükümetler arasında biricik doğru hükümet, yalancı değil, gerçek bir bilime sahip başların bulunduğu hükümet olması gerekiyor. Bu başların yasalara göre, ya da yasalara bakmadan, uyruklarının gönül rızasıyla ya da zorla yönetmeleri, yoksul ya da zengin olmaları, bütün bunlar doğru kuralın değerlendirilmesinde hesaba katılmaz” (Devlet Adamı, 1998).

Ancak bu bilgi nasıl bir bilgidir? Tespitimiz şudur ki bahse konu bu bilgi, *Politeia* eserinde mağara alegorisinde ifade ettiğimiz gerçek bir bilgi olan hakikatin bilgisidir. Bu bilgiye sahip olmayan diğer sistem yöneticileri ve toplum önderleri “gerçekten hiç de devlet adamı olmadıkları halde devlet adamı olduklarını söyleyerek birçoklarını da buna inandıran” (Devlet Adamı, 1998) düzenbazlardır. O halde bahse konu olan bu devlet yönetimlerinden hiçbiri ne ideal devlet ne de ikinci en iyi devlet olmaya layık değildir. Daha önce ifade ettiğimiz monarklık içerisinden, hakiki bilgiyle doğacak olan krallık, başka bir ifadeyle ideal devlet ya da ikinci en iyi devlet, bu yönüyle bir devrimin ya da revizyonun ürünüdür. Tezimizin soruları içerisinde bulunan ideal devlet bir devrimin ürünü müdür? sorusunun cevabı da bu şekilde ortaya konmuş oldu.

Bahse konu gerçek yönetici:

“ister uyruklarına zor kullanmadan ya da zorla emretsinler, ister yazılı yasalara göre ya da yasadışı yönetsinler, isterse zengin ya da yoksul olsunlar, şimdi düşündüğümüze göre hükümetlerini bir sanata göre yönettikçe, bunları baş olarak tanımak gerektir” (Devlet Adamı, 1998).

Bu durum kabul edilirse İdeal devletin ya da ikinci en iyi devletin meşruiyet temelli olduğu ortaya çıkmış olacaktır. Ancak bu kabul ediş gerçekleşemezse nasıl ki bir hekim “ister bizi kendi rızamızla, isterse bir yerimizi yontarak, yakarak ya da acıtarak zorla iyi” (Devlet Adamı, 1998) ediyorsa aynı şekilde hakiki bilgiye sahip gerçek bir yöneticinin de

bu hakkı olmalı ve cebir ile yönetimi de meşru görülmelidir. Yani bu yöneticilerin “yasalara göre, ya da yasalara bakmadan, uyruklarının gönül rızasıyla ya da zorla yönetmeleri, yoksul ya da zengin olmaları, bütün bunlar doğru kuralın değerlendirilmesinde hesaba katılmaz” (Devlet Adamı, 1998).

Platon, yasaların, gerçek yöneticileri boyunduruk altına alarak kabiliyetini engellemelerinin önüne geçtiğini ifade eder. Çünkü bu durum kendi yazdığı tıbbi kitaba riayet etmesi beklenen bir doktorun durumu kadar abestir (Devlet Adamı, 1998). Bahse konu yöneticinin:

“... zora, şiddete başvurma gerekiyorsa, bunu yapmak için bir an bile duraksamamalıdır. Onun uyruklarını zorlaması, bir hekimin hastalığı iyileştirmek amacıyla, hastanın ikna olmasını beklemeden onun bedeninin şurasını veya burasını kesmesine, yakması na, ona acı veren bir tedavi uygulamasına benzer” (Ağaoğulları, 2000).

Bundan dolayıdır ki yöneticinin cebire dayalı yönlendirmesi meşrudur. Zaten meşruluğunu da “akıl ve bilimden” alır. Platon bahse konu yönetici için:

“ister devleti temizlemek ve sağlığını korumak için şunu ya da bunu öldürtmesi ya da sürmesi gereksin, ister devleti küçültmek için kovandan oğul salar gibi, dışarıya kollar çıkarması, ya da devleti büyütme için yabancıları içeri sokması ve yeni yurttaşlar edinmesi gereksin, onlar devleti bilim ve doğrulukla korudukça, kendileri de elden geldiği kadar iyi kaldıkça böyle bir hükümet, gözümüzde biricik doğru hükümet olacaktır” (Devlet Adamı, 1998).

ifadelerini kullanarak “tanrı kral ya da filozof krala” mutlakiyet yükler ve bütün fiilini meşru sayar. Platon, bu tespitleri yaparken mutlakiyet yüklediği “tanrısal kral ya da filozof kralın” keşfedilebileceği ve o ideal devletin oluşabileceği kanısındadır. Platon’a göre “gerçek ve iyi” olanı sadece gerçek yönetici bilir ve ona bir mutlaklık atfeder. “Tanrısal krallar” yönettiği devletlerin her türlü iyiliğini istediği için yapılması gereken her ne varsa onu yapar ve olmasını istediği meşruiyet dairesindedir. Dolayısıyla diğer sistem ve yöneticiler meşruiyet dairesinde değildir. Ağaoğulları’na göre diğer yönetimler “... iyi ya da kötü öykünmelerden başka bir şey değildir” (Ağaoğulları, 2000). Ağaoğulları’na göre Platon, oluşturulan sistemlerin meşruiyetini “kullanılan araçlara” değil de bilimsel bir çerçevede olup olmamasıyla ölçer. Gerçek yönetici yasa oluşturmakla kalmaz yurttaşlar istemeseler, onay vermeseler de cebir ile istediğini uygulayabilir. İdeal devlet ile ikinci en iyi devlet harici diğer yönetim sistemleri insanları doğru olana iletmez, mutluluğa ulaşmayı sağlayamazlar. O yöneticiler ve sistemleri birer sahte taklitten ibarettirler (Devlet Adamı, 1998).

Diyalog devam ederken genç Sokrates, Yabancı'ya "yasadız hükümet" kavramını anlamadığını, bununla neyi kastettiğini sorarak açıklamasını ister. Platon burada "yasadız bir hükümet doğru mudur, yoksa değil midir?" (Devlet Adamı, 1998) sorusunu sorarak oluşturduğu sistemin şeklini daha da ortaya çıkarmayı amaçlamıştır. Anlaşılan o ki bahse konu krallık sisteminin gücü ve meşruiyeti, sadece yasalardan değil de kralın hakiki bilgiye sahip olmasından almalıdır (Devlet Adamı, 1998). Öyle görünüyor ki uygulanacak iç ve dış politikalar salt yasaların kendinden değil gerçek yöneticiye ait bahse konu hakiki bilginin bütün zamanları kapsayıcı özelliği sayesinde -yığınlar algılamayıp eleştirse de- uygulanıp hem sistemin bekası sağlanmış olacak hem de ruhsal gelişime ortam hazırlanmış olacaktır. Ancak bu durum esas olarak yasalar aracılığı ile sağlanamaz. Çünkü:

"yasa en yararlı emirler verecek biçimde, herkes için en iyi, en doğru olanı aynı zamanda asla kapsayamaz. Çünkü insanlarla onların işleri arasındaki ayrılık, sonra insana ait hiçbir şeyin hiçbir zaman olduğu yerde durmaması, hiçbir sanata, hiçbir konu üzerinde, her zaman ve her durum için doğru, mutlak bir kural koymak olanağını" (Devlet Adamı, 1998).

veremez. Bununla birlikte yasaların despot bir hal alarak sorgulamaz ve "kimseye ağız açtırmayan... yeni bir durum karşısında bile bir soruya katlanamayan" (Devlet Adamı, 1998) şekle bürünmesi kaçınılmazdır. Yasaları ancak hakiki bilgiye sahip bir yönetici uygulanabilir hale getirebilir. Çünkü "her zaman mutlak kalanın hiçbir zaman mutlak olmayana uyması olanaksız" (Devlet Adamı, 1998) olacaktır. Gerçek yöneticinin hakiki bilgisi idealardan olduğu için değişim ve dönüşüme ihtiyacı olmayan, bütün zamanları, bireyleri kapsayıcı ve tüm ihtiyaçları karşılayacağı için mutlaklığı kendinde barındıracağından, halklar ya da sistemler bu hakiki bilgiyi kendilerine uyduramayacağından, kendilerini buna uydurmak zorunda kalırlar. Diyaloğun devamında "yasa en doğru kural değilse niçin yasa çıkarmak zorunda bulunuyoruz?" (Devlet Adamı, 1998) sorusu ortaya atılır. Bunun üzerine yasanın gerekliliğinin ne ölçüde olması gerektiğini spor müsabakalarında koyulan kurallar gibi çerçeve bir yapıda (Devlet Adamı, 1998) olması gerektiğinin altı çizilir. Ancak anlaşılan o ki bahse konu bu yasa ikinci en iyi devlet için konu edinmiştir. Çünkü *Politeia* eserinde ortaya koyduğumuz ideal devleti, bireylerin her birinin yemesinden içmesine, uyumasından çalıştığı işe hayatın her alanına müdahil bir yönetici ve devleti olarak ifade etmiştik. Ancak *Politikos* eserinde bu durum "toptan bir yasa" (Devlet Adamı, 1998) algısıyla sadece sınırların belli edildiği bir yapı olarak sunulmuştur. Bu ideal devlette değil ancak ideal devleti kendinden doğuracak bir basamak olan ikinci en iyi devlette geçerli olmalıdır. Zaten her bir birey için herkesi ayrı ayrı konu edinen bir yasa yapılabiliriyorsa bu ya ideal devlet içindir ya da ikinci en iyi

devletin ideal devleti kendinden doğuracağı, hem yasalarının hem de hakiki bilgiye sahip yöneticinin bilgisinin olgunluğa kavuştuğu an içindir. Eğer yasalar çerçeve konumunda değil de her bir bireyi ilgilendiren ve sırf onu konu edinir şekilde yapılabilirse, zaten bu ideal devlet için olmuş olur. Yasayı koyan:

“her kişiye yapması gerekeni noktasına noktasına göstermek için, hayatının her anında her bir kişinin yanında nasıl bulunabilir? ... krallık bilgisine gerçekten sahip bir kimse, bunu yapabildiği gün, artık bu sözde yasaları yazarak kendi eliyle kendine engel olmak zahmetinden kurtulacağı apaçık bir şeydir” (Devlet Adamı, 1998).

Bahse konu ideal devletin şu an için görünür olmadığını *Politeia* eserinde olduğu gibi *Politikos* metninin satır aralarında da görmekteyiz. Az önceki atıftan da anlaşılacağı üzere ideal devlet henüz görünür değildir. Bu durum bile başlı başına bahse konu sistem arayışının ikinci en iyi devletin eliyle ideal devleti doğurma çabalarının bir delili olarak görülebilir. Bize göre tutarsızlık gibi görünün bu durumu ortadan kaldıracabilmek için Platon’un, eğer mutlak varlığın bilgisine ulaşmış olan filozof kral bulunmaz ise ne yapılmalıdır? sorusuna göre şekillendirdiği sisteme bakılmalıdır. Hatta bu konuda Platon şu ifadeleri kullanır: “Madem ki gerçekte, denildiği gibi, kent devletlerde, arı kovanından çıkar gibi doğuştan üstün bir ruh ve bedende bir kral yetişmiyor, öyleyse en doğru devletin izlerinden giderek yasalar yazmak için bir araya gelmek zorundayız” (Devlet Adamı, 1998). İdeal devlet dışında oluşturulan bütün sistemler kötüdür ve yok olmaya mahkumdur. Ancak “iyi ve yetkin” olan devlet ve gerçek devlet adamı şimdilik var olmadığına göre:

“... yapılacak en akıllı iş, sözde devletlerin olabildiğince gerçek devletin düzenine öykünmelerini sağlamaktır... Politikos’ta, bozuk devletler içinde (en iyiden en kötüye doğru), gerçek devlete iyi öykünenler, monarşi, aristokrasi ve yasalı demokrasidir; kötü öykünenler ise, yasadışı demokrasi, oligarşi ve tiranlıktır” (Ağaoğulları, 2000).

Platon “bozuk” olarak nitelendirdiği bu sistemleri ideal devletin gerçekleşemediği yargısına vardıldıktan sonra kabul ederek “yasanın egemenliği ilkesi” üzerinden şekillendirir. Platon, sadece ideal devlete öykünen sistemlerde “yasaları çiğnemesini” hoş görür. Diğerleri için bu duruma izin vermez. Eğer “ideal devlet ve gerçek yönetici” bulunamayacaksa o zaman yurttaşların Platon tarafından kötü olarak nitelendirilen sistemlerde yaşaması gerekecektir. Ancak Platon, bu konuyu “*Nomoi*’de, ideal devlet ile bozuk devlet arasında yer alan ve yasallık ile bilgeliği bir pota içinde eritmeyi başaran ‘somut koşullara uygun’ en iyi devlet modelini ortaya koyarak” (Ağaoğulları, 2000) açıklığa kavuşturacaktır.

Diyaloğun devamında yasaların bazı özelliklerini ön plana çıkarmaya devam eden Platon, özellikle işinde ehil bir hekimin hastasına reçete bırakması gibi yasaların da işinde ehil birisi tarafından yapılırsa faydalı olabileceğini ifade eder. *Politeia* eserinde gerçek bir filozofun tüm zamanları kapsayabildiğini ve uygun konjonktürde kendini görünür kılabileceğini ifade etmiştik. *Politikos* eserinde de özellikle “uzun zaman uzak kalacağını sandığı bir yolculuğa çıkmaya hazırlanan bir hekim” (Devlet Adamı, 1998) benzetmesiyle yasaların oluşumunu anlatmayı seçtiğini görmekteyiz. Hekim, çıktığı bu yolculuktan “umduğundan daha kısa” (Devlet Adamı, 1998) sürede dönse ve “hastasını rüzgârların, mevsimlerin gidişinde beklenmedik başka bir değişme yüzünden daha iyi bir durumda bulursa” (Devlet Adamı, 1998) elbette ki ya verilen reçeteyi aynen devam ettirecek ya da daha da gevşetip sınırlı bırakacaktır. Öyle anlaşıyor ki ikinci en iyi devletten ideal devleti ve yöneticisini görünür kılmaya programlı bu sistem yasaları da bu amaç uğrunda şekillendirip ölçü sistemini buna endekslemiştir. Öyle bir yasa mantığı oluşturulmalı ki bütün zamanlarda yaşayabilme yetisine sahip ideal devletin yöneticisi uygun konjonktürde kendini görünür kılabilirdi için, oluşturulmaya çalışılan bu yasaların mantığını görse de kendini görünür kılsa! İşte o zaman esas mutluluğa ulaşılmış olacaktır.

Hem *Politeia* eserinin bütününe hem de *Politikos* metnini birlikte düşündüğümüzde bahse konu yasaları koymaya yetkili olarak karşımıza çıkan ilk liyakatli kişi filozof kralın kendisidir. Eğer bu kişi bulunamazsa ideal devleti bir devrimle kendinden doğuracak ikinci en iyi devletin yöneticisi, yasa koymaya liyakatli ve ehliyetli olarak belirlenmelidir. Hatta öyle ki bu kişi “iyi yasaları, oylarını almadan zorla yurttaşlara kabul ettirmeye” (Devlet Adamı, 1998) kalksa bile bu durum ideal devletteki gibi meşru kabul edilmelidir. Çünkü bu durum alanında liyakatli bir hekimin “çocuk olsun, yaşlı başlı bir erkek ya da kadın olsun, yazılı reçeteye bakmadan ve hastasını inandırmak için de uğraşmadan, daha iyi bir tedaviye” (Devlet Adamı, 1998) zorlamasına benzer. Çünkü bu yasaların iyilik mi yoksa kötülük mü içerdiği o an için değil ancak gerçek bilgiye sahip yöneticinin bilgisiyle görebildiği sonuca yöneliktir. İkinci en iyi devletin yöneticisi kendi özel birikimi ve *Politeia* eserinde ifade ettiğimiz deneyimi ile buna ek olarak bahse konu idealaların bilgisiyle bu yasaları ideal devletin yöneticisi kadar olmasa da oluşturabilecek liyakat ve ehliyettedir. Bu kişi monark ya da aristokratik bir yönetim içerisinde yapılacak bir devrim yada revizyon ile oluşturulacak sistemde belirli bir liyakata ve erginliğe sahip birileri tarafından “kurayla seçilen” (Devlet Adamı, 1998) gerçek devlet yöneticisidir. Aksi halde diğer yönetim sistemleri ile yönetilen halklar ve yöneticileri sistem içerisinde bir araya da

gelseler, kendi zekâ ve birikimlerini de kullansalar “ifade ettiğimiz bilime” ulaşamayacak, bahse konu sistemi kurup esas mutluluğu yakalayamayacaklardır. Bu mutluluk ancak ideal ya da ikinci en iyi devlet aracılığıyla yani işari olarak “gerçek kaptanla birçok adama bedel olan hekimler” (Devlet Adamı, 1998) aracılığıyla gerçekleştirilebilir. Çünkü hem ideal hem de ikinci en iyi devlet sistem ve hükümetlerinden “başka doğru hükümet bulunmadığına” (Devlet Adamı, 1998) göre adilliği ve mutluluğu gerçek bilgiye sahip olmayan kişiler, sistemler ve hükümetlerinde aramak yanlış olacaktır. İdeal devlet şu an için görünür olmasa bile bu devleti kendinden doğuracak ikinci en iyi devletin kurulmasıyla birlikte, diğer sistemlere göre ölçülü ve adil bir hükümet ve sistem kurulmuş olacak, bu sayede ideal devletin oluşumu için kendini feda etmeyi göze alan (Devlet, 592 b) bireyler yetiştirilecektir.

İdeal devlet gibi ikinci en iyi devlet de ya bir devrimin ya da bir revizyonun ürünü olmalıdır. Çünkü *Politikos* eserinin devamında içinde yaşadığı toplum ve sistemin yaşattığı baskı ve zulümden usanmış bireylerin, halk kitlelerinin, toplumda söz sahibi kesimlerin birlikte hareket ederek (Devlet Adamı, 1998) doğru sistemin kurulabilmesi için mücadele etmelerinin gerekliliği edebi bir dille ima edilmiştir. Bahse konu topluluklar, mutsuz olduğu bir sistemin yasalarından daha iyi yasalar olduğunu iddia edip bunu kurmak için harekete geçse aslında fiili olarak “gerçek devlet adamıyla aynı şeyi” (Devlet Adamı, 1998) yapmış gözükcektir. Ancak bu kişiler ve önderleri gerçek bilgidен yoksun bireyler ise yapacakları yasalar birer ucube olacaktır. Eğer bu kişiler ve önderleri gerçek bilgiye sahip bireyler ise diğer yönetim sistemleri ve yasalarına göre “yaptıkları taklit olmayacak, bütün gerçekliğiyle gerçeğin kendisi olacaktır” (Devlet Adamı, 1998). Hem ideal hem de ikinci en iyi devletin yasa sistemi, başlarında bulunan gerçek bilgiye yani tanrısal bilgiye sahip gerçek yöneticinin kendisi ya da kuracağı bir konseyin telkin ve yönlendirmeleri ile halkın meşruiyetini alarak (Devlet Adamı, 1998) oluşturulmuş bir yapıya haizdir.

Eğer yöneticilerin filozof olması durumu, anlaşılmak isteniyorsa şu ihtimaller önem arz etmektedir. İlk olarak, kurulmuş olan ideal devlette filozof başa gelirse “bu zeminde filozofun kral olarak rolü çok belirgin bir biçimde açıklığa kavuşamayabilir” (Ağaoğulları, 2011). Eğer ideal devlet harici sistemlerde filozof yönetimi ele alırsa, belirgin olarak arzu ve isteklerine gem vuran bir lider eliyle görülecek olan şey:

“... tutkulara kapılmadan, tikel çıkarlarca koşullanmayan, bütünüün çıkarlarını ve topluluğun ya da polisin bir tümel olarak mutluluğunu gözetten bir devletin ortaya çıktığıdır. Zaten filozofun devlet adamına dönüştürülmesinin altında yatan en temel neden de bu değil midir?” (Ağaoğulları, 2011).

O halde filozof göreve gelir gelmez ilgilenmesi gereken şey yurttaşların bahse konu sisteme adapte olup olmadığıdır. Eğer böyle bir adaptasyon yoksa bunu sağlamaya çalışmalıdır. O halde filozof bir önceki sistemi alaşağı edecektir. Ancak filozof yönetim meşruiyetini nereden alır? Ağaoğulları'na göre Platon için:

“bu sorunun yanıtı açıktır. Filozofun yönetme hakkı “bilışinden”, evrensel bir söyleme sahip olmasından, tünelin bilgisi ya da ideanın bilgisi olarak epistemeye sahip oluşundan kaynaklanır. Buradan kaynaklanan meşruluğuyla filozof, yasa ideasının da bilgisine sahiptir ve ortadan kaldırdığı şey, yasa ideasının bozuk kopyalarından başka bir şey değildir” (Ağaoğulları, 2011).

Politeia eserinin bütününden ve *Politikos* eserinin yönlendirmelerinden anlaşılıyor ki hem ideal hem de ikinci en iyi devletin başındaki yönetici kendine has bilgisiyle adeta idealar evreninin birer tercümesini yaparak ve bu sayede insan hayatına uygulanabilir hale getirmekle görevlidir. Yasalar bir tek bu şekilde hayata gerçekçi bir şekilde yansıtılabilir. Çünkü yasalar ve gerçek bir devletin oluşumu için bir “filozofun yapacağı iş, onu bulunduğu zaman dışı yerden alıp zamanın içine yerleştirmektir. Bunun yönetimlerin döngüsünün ‘başında’ (örneğin monarşide) ya da ‘sonunda’ (örneğin tiranlıkta) gerçekleştirilmesi bir şey değiştirmez” (Ağaoğulları, 2000). Bahse konu bu yasalar ideal devlette gerçeğin kendisini yansıtırken ikinci en iyi devletle “her bir alanda, olabildiği kadar tam bilgili kimselerin esiniyle kaleme alınan gerçeğin taklitleri olacaktır” (Devlet Adamı, 1998). Ancak bu taklit diğer devlet sistemlerine göre en iyi taklidi ifade eder. Gerçeğin kendisi olmasa da ona en çok benzeyenidir. Eğer ideal devletin görünür olmamasından doğan boşluk, ikinci en iyi devlet ile doldurulamazsa, insan, hak edilmiş mutluluğa ulaşamaz (Devlet Adamı, 1998).

Kraut'a göre Platon'un pratik hayatla ilgilenmediği iddiası doğru değildir. Eğer böyle bir şüphe varsa Platon'un *Nomoi* eserine bakmak yeterli olacaktır. Bütün bir yaşamın ayrıntılı olarak ele alındığı bu eser ancak pratik yaşamın iyi olması için uğraşan birisi tarafından yazılabilir (Kraut, 2017). *Nomoi* eserinin birinci ve ikinci kitabı genel yasaların, ısparta ve girit yasalarının ya da eğitim ve sanat üzerine incelemelerin yapıldığı bölümleri kapsar. Ancak biz yaptığımız çalışmamızda, tarihsel bir bakış açısıyla, girit ısparta ya da dönemin yunan sistemlerinin nasıl ele alındığı özelinde değil de daha çok *Politeia* ve *Politikos* eserlerinde olduğu gibi varsayımlardan uzak durup her bir eserin müstakil olarak kendi içerisindeki mantığından hareketle teatral olarak, reel politik açıdan nasıl ele alındığı üzerinde duracağız. Laks makalesinde, *Politeia* ve *Nomoi* metinlerini karşılaştırmalı olarak ele alır. *Nomoi* eserinin neredeyse *Politeia* metninin yerini alabileceğini ifade eden Laks, *Nomoi*'yi başlı başına bir metin olarak tanıtır. Öyle ki Laks'a göre *Politeia* eseri bir

anayasanın oluşumu için kaleme alınırken *Nomoi* eseri ise temeli atılmış anayasanın kendisini sunar. Ancak *Nomoi* eseriyle sunulan bu anayasa, *Politeia* eserinde temeli atılan anayasadan farklıdır. Bu farklılık *Nomoi* metninin ele aldığı anayasanın ikinci en iyi anayasa olmasındandır (Laks, 1990). Biz çalışmamızda bu tespitten olabildiğince yararlandık.

Bu bağlamdan hareketle müstakil olarak kendi içinde değerlendirdiğimiz on iki kitaplık *Nomoi* eserinin birinci kitabı Atinalı, Kleinias ve Megillos karakterlerinin diyalogları ile başlar. *Politeia* ve *Politikos* eserlerinden aşına olduğumuz mutlaklık, tanrısal olan ya da tanrısal bilgi gibi halleriyle ideal devlet ya da ikinci bir devletin gerçek yöneticisi olarak karşımıza çıkan yönetici anlayışı, anlaşılan o ki *Nomoi* eserinde tanrısal yasasıyla somutlaşarak karşımıza çıkacaktır. Çünkü Atinalı karakterinin, tanrının mı ya da herhangi bir insanın mı yasa oluşturması gerektiği (Yasalar, 624 a) sorusuyla başlaması elbette ki dikkate değerdir. Bununla beraber Platon'un Kleinias aracılığıyla tanrısal olanı onaylaması da dikkat çekicidir. Kleinias, diyalogun başlarında, tarihten gelen farklı tanrı tasavvurlarına değinip (Yasalar, 624 a) bize farklı bir bakış açısı sunar. Anlaşılan o ki Platon, yasa ile tanrıyı, ideal devletin yöneticisi tanrısal yönetici gibi aynı küme içerisinde anmıştır. Platon'un tarihteki farklı tanrı tasavvurlarına da değinmesi elbette ki tesadüf değildir. Eğer bahse konu tanrısal tecelli *Politeia* ve *Politikos* eserinde ele aldığımız gibiyse o halde ifade ettiğimiz yasaların ele alınış biçimi de hem ideal hem de ikinci en iyi devleti ele aldığımız şekliyle olacaktır. Eğer başka bir açıdan ele alınmışsa varacağımız sonuç elbette ki farklı olacaktır.

Bobonich ve Meadows'un Platon'un ütopyası üzerine yayınladıkları makalelerinde, Platon'un *Nomoi* eserine değinilir. *Nomoi* eserinin magnesia ideal şehrinin siyasi ve genel yasalarının konu edindiğini, teoloji, siyaset ve ahlak felsefesi üzerine yazılmış bir eser olmasına rağmen, *Politeia* eseri kadar rağbet görmediğini iddia eden makale, özellikle son zamanlarda bilimsel olarak *Nomoi* eserine eğilimin arttığı da iddia eder. 19. yy da esen spekülasyon rüzgarlarında, *Nomoi* eserinin Platon'a ait olmadığı iddia edilmiştir. Platon yorumcularından Ast, bu iddialara katılıp, Platon'u gerçek manada bilen birinin *Nomoi* eserinin sadece bir sayfasını okusa bile karşılaştığı yazarın Platon olmadığını anlayacağı iddiasında bulunarak, sivri bir tespit yapar. Oysaki Aristoteles'in, Platon'un *Nomoi* eserine birçok pasajında yer vermesi bu yersiz tartışmaları ortadan kaldırmalıdır. Hatta öyle ki makaleye göre ciddi bilim insanları, *Nomoi* eserinin Platon'un olduğundan şüphe duymamalıdır. Çünkü özellikle Aristoteles'in, Platon'un *Nomoi* eserinin *Politeia*'dan sonra

olduğunu ifade etmesi ciddi delillerdir. Bahse konu makale, on iki kitaptan oluşan *Nomoi* eserinin ilk iki kitabının, vatandaşların erdemi üzerine ele alındığını, şehrin erdeme nasıl ulaşması gerektiğinin anlaşılabilmesi için etik psikoloji ve eğitim gibi konuların tartışıldığını ifade eder. Üçüncü kitabın *Politeia*'nın kökenlerini konu alan bir tartışmayı içerdiğini, devletlerin tarihsel serüvenlerinden dersler çıkarılmasının gerekliliği ve pratiğe dönüşümü, yasa yapımının ikna süreçlerini içerdiğini dile getiren makale, yasaların hazırlanışının beşinci kitapla bittiğini, sonraki bölümlerde ise Anayasayı, anayasal kurumları ve sistemi, siyasal ve sosyal olarak ele aldığını ifade eder (Bobonich ve Meadows, 2020). Bobonich ve Meadows'a göre *Nomoi* eseri irdelendiğinde göze çarpan önemli argümanlardan biri, gerçek kanun koyucunun tek amacının, vatandaşların bir bütün olarak erdemliliğinin oluşturulması olmasıdır. Bunun yanında bahse konu yasaların gerçek olup olmadığı yurttaşların mutluluğuna (*eudaimonia*) yönelik olup teşvik edici olmasıyla yakından ilişkilidir. Makaleye göre bahse konu bağımlılık tezi, yurttaşların erdemlilikleri ve mutluluklarına, oluşturulan yasaların amacının tanımlanmasına ve tamamlanmasına yardım eder. Yani yurttaşları mutluluğa teşvik etmek zaten onların erdemli olmasının bir aracıdır. Etik psikoloji ve eğitim, yurttaşların tam bir erdeme sahip yurttaş oluşumunun nasıl gerçekleşebileceği ile ilgilidir. Burada değinilmesi gereken en önemli nokta haz ve acının doğru bir şekilde algılanıp hissedilmesidir. Binaenaleyh makalede, ilahi ve beşeri olan ayrımı yapılarak, beşeri olan argümanların ilahi olan hikmet, ılımlılık ve adalete bağımlı olduğu tespiti konu edinir (Bobonich ve Meadows, 2020).

Laks'a göre *Nomoi* eseri -her ne kadar ihmal edilmiş olsa da- bir hukuk eleştirisi getirmiştir. Bu eleştiri, hukukun kendisine, tiranlık üzerinden zorbalığa dayanan sistemlerdir. Başka bir ifadeyle geleneksel anlamda ele alınan hukuk, terim anlamıyla anayasanın temelini sağlayamaz. Çünkü Laks'a göre bir anayasa anlaşma temellidir. Bunun yanında Laks, *Nomoi* eserinin *Politeia* eserinde ortaya konan yasaları temsil ettiğini söylemekten çekinmez (Laks, 1990). Bununla birlikte Lane, *Nomoi* eserini ikinci en iyi devlet özelinde ele alır. *Nomoi* eserinde siyasetin ve yurttaşların erdemi öğretisinin hala daha devam ettiğini ifade eden Lane, farklılık olarak yurttaşların siyasette rol almasına değinir. Lane'e göre *Nomoi*'deki sistem, demokrasi ve monarşinin bir harmanı niteliğindedir. Bununla birlikte özellikle *Nomoi* eserinde filozof kraldan vazgeçilip bilgili bir devlet adamına geçilip geçilmediği, bir liberal ve demokratik dönüşüm yaşayıp yaşamadığı gibi soruları tartışılabilir (Lane, 2018). Biz de çalışmamızda bahse konu soruları gereğince ele aldık.

Diyalog devam ederken Atinalı, tarihsel olarak “toplulu yemek yemek”, “beden eğitimi” ya da “silahlanmanın” amacını yani yasaların hangi amaç uğruna (Yasalar, 625 c) oluşturulduğunu irdelemeye başlar. Ardından tarihsel olarak coğrafyanın da oluşturulan yasalarda etkili olduğu (Yasalar, 625 d) ifade edilerek diyalog devam ettirilir. Öyle anlaşılıyor ki Platon’un işaret ettiği yasalar, her bir şart ve duruma göre şekillenen, her coğrafya ve kültüre göre değişiklik içerebilen aynı zamanda ortak değerlerin olduğu bir yapıyı içeriyor olmalıdır. Özellikle *Politikos* eserinde de işaret edilen, her bireyi ve kültürü ayrı ayrı ilgilendiren bir yasa şeklinin duvarları örölüp görünür kılınarak, bir örnek teşkil edilmek isteniyor olmalıdır. O halde yasalar yapılırken öncelikle tanrısal olmalı ve buna bağlı olarak amacı belirlenmelidir. Ardından içinde yaşadığı coğrafya ve kültür özelliklerine göre dallanıp budaklanan bir yapıyla şekillenmesi gereken tanrısal yasalar, esas amaca doğru evrilmelidir.

Tespitimiz şudur ki; yasaların yapılmasının esas amacı *Politeia* eserinde, mağara içerisinde, prangalarla tutsak olan insanların arzu ve isteklerine gem vurup bu sayede prangalardan kurtularak özgürlüğüne yani hakikatin ışığından yansıyan adaletin tecellisine kavuşmasıdır. O halde yasaların esas amacı, bahse konu devletin diğer devletler ya da kendi içerisinde yaşanan savaşıardan galip çıkması değil, içinde yaşadığı toplumun bireylerinin arzu ve isteklerine gem vurup prangalarından kurtulmalarını sağlayarak özgürleştirip, “kendi kendini yenmek zaferlerin en başta geleni ve en güzelidir” (Yasalar, 626 e) bilinciyle yetiştirip, adaletin ışığına kavuşturmadır. Vardığımız bu sonucu Platon’un bilinçli olarak birbiri içerisinde çelişkili açıklamalar yaparak sonuca varması yöntemine bağlayabiliriz. Çünkü eserin 626 c bölümünde, “iyi yönetilen bir devletin” (Yasalar, 626 c) yasalarının, “savaşta öteki kentleri yenecek biçimde düzenlenerek yönetilmesi” (Yasalar, 626 b, c) şeklinde olması düşüncesi, hemen ardından gelen esas olanın “kişinin kendini yenmesinin” istenmesiyle çelişki gibi gözükken bu durumu, “esas amaca” yönelmede bir basamak olarak kullanılmıştır. O halde tespitimiz şudur ki; salt olarak yasalarını savaş, devletin bekası ya da toprakları genişletmek üzerine kuran devletler esas amaca yani “kendi kendini yenmek” (Yasalar, 626 e) erdemine ulaşamazlar. Eğer kişiler kendine yenilirse bu durum “bütün bozgunların en çirkini ve en kötüsüdür” (Yasalar, 626 e). Kişinin kendinde, yenme ve yenilme durumları var ise “hepimizin kendinden daha üstün ve daha zayıf yanı var” (Yasalar, 626 e) diyebiliriz. O halde yasaların esas amacı, *Politeia* eserinde ideal devletin yöneticisi hakkında bahsettiğimiz gibi

bu “üstün yanı” galip getirmek olmalıdır. Platon, diyalogun devamında “kendini yenmek” söylemini devletin kendisine entegre etmeye çalışır.

Özellikle *Politeia* eserinde değindiğimiz organizmacı devlet anlayışıyla bağdaşan bu yaklaşımdan çıkarımımız şudur ki; bahse konu yasaların hem bireylerin hem de devletin “en üstün yanını” ortaya çıkarıp erdemli bir hayat sürülmesinin sağlanmasıdır. Çünkü bu durum “erdem açısından daha iyi yargıç” (Yasalar, 628) bulunmasında önemli bir temel oluşturur. Eğer böyle bir bakış açısıyla yasalara bakılırsa, bulunması gereken yasa koyucu “hiç kimseyi öldürmeden barışı sağladıktan sonra ilerisi için onlara kurallar koyarak, dost olacak kadar birbirlerini gözetmelerini” (Yasalar, 627 e, 628) sağlayacaktır. Çünkü olması gereken, “bütün yasal kurumları en iyi amaca göre” (Yasalar, 628 c) düzenlemektir. O halde gerçek bir yasa oluşturacak biri arınıyorsa “en üst amaca” göre yaşayıp uygulamayı isteyen, bireylerin ve devletin mutlu olmasını (Yasalar, 628 d) düşleyen birisinin bulunması gerekir.

Hiç şüphesiz ki o kişi *Politeia* eserinde ortaya koyup *Politikos* eserinde devam ettirdiğimiz gerçek yani tanrısal bilgiye sahip yöneticiden başkası değildir. Bu “yasa koyucu yalnızca en büyük erdemi göz önünde bulundurarak yasalarını koyacaktır” (Yasalar, 630 c). O halde mutluluğun yakalanıp (Yasalar, 631 b) adaletin tecelli edilmesi isteniyorsa bunun yolu, prangalarından kurtulmuş ve bu sayede özgürlüğe kavuşmuş, tanrısal bilgiye sahip gerçek yöneticiye ve yasalarına bağlılıktan geçer. Çünkü “tam adalet diye adlandırılan bağlılık da budur” (Yasalar, 630 c). Eğer bu bağlılığın önemi algılanırsa adaletin esası kavranılacak demektir. İşte bu durum övünülecek erdemler (Yasalar, 630 c) arasındadır. O halde tanrının bilgisine sahip bir yöneticinin yasaları ve devleti “hakkında konuşurken... ‘doğru’ ve ‘adil’ gibi kavramları” (Yasalar, 630 e) içerdiğini bilmemiz gerekir. Aynı zamanda bu devlet ve yasaları, erdemlerin sadece bir kaçını hesaba katarak değil de “erdeme bütünüyle bakarak” (Yasalar, 630 e) oluşturulması gerekir.

Bahse konu yasalar bir eşya gibi öbek öbek ayrılıp tasnif edileceğine her biri kendi içinde ayrı olarak (Yasalar, 630 e) değerlendirilmelidir. Çünkü yasalar bir ihtiyaçtan ötürü (Yasalar, 630 e) doğarlar. Bu doğru kabullerden hareketle, doğru yasalar yapılmak isteniyorsa rehberliğe bağlılıktan sonra iki temel “iyi” karşımıza çıkmaktadır. Platon’a göre bunları “insansal iyiler” (Yasalar, 631 b) ve “tanrısal iyiler” (Yasalar, 631 b) olarak sınıflandırabiliriz. İnsansal iyiler “tanrısal olanlara bağlıdır” (Yasalar, 631 b). Eğer bu durum kabul edilmez ve insansal iyiler, tanrısal iyilerin belirleyicileri olmaya zorlanılırsa “her ikisinden de yoksun” (Yasalar, 631 b) kalınır:

“Tanrısal iyilerin en önde geleni aklı başındalık, ikincisi usla birlikte giden ölçülü bir ruh huyu, üçüncüsü bu ikisinin yiğitlikle bir araya gelmesiyle oluşan adalet, dördüncüsü de yiğitliktir. Bütün bu tanrısal iyiler doğal olarak ötekilerden önde gelirler, yasa koyucu da böyle sıralamalıdır. Bundan sonra yurttaşlara bu iyileri amaçlayan yaptırımlar getirilmelidir, bunlar arasında insansal olanları tanrısal iyilere, tanrısal olanları da kılavuz usa bakarak” (Yasalar, 631 c, d).

düzenlenmelidir. Anlaşılan o ki buradaki us, yani düşünebilme yetisi, herkesin kullanabileceği zekâyı değil, ideal devletin yöneticisi olan, hakikatin bilgisine sahip gerçek yöneticinin aklını ifade eder. O halde kılavuz olarak seçilmesi gereken, hakikatin bilgisine sahip rehberin, tanrısal olanı düşünüp tercüme edebilme yetisidir. Ancak *Politeia* ve *Politikos* eserinde ideal devletin yöneticisinin şu an için görünür olmadığını tespitini yapmıştık. Bahse konu bu yasalar şu an için gerçekleşemez yorumunu yapmamız olağandır. O halde bu durumda ne yapılmalıdır? Aynı ideal devletin yöneticisinin yokluğunda izlenen yol gibi ikinci bir devlet kurulup ideal yasaları kendinden doğuracak yasalar oluşturulmalıdır. Çünkü kurulacak olan ikinci devletin yöneticisinin de idea devletin yöneticisi kadar olmasa da tanrısal bilgiye sahip ve “deneyim” sahibi olması gerektiğini, *Politeia* ve *Politikos* eserlerinde tespit etmiştik. Eğer böyle bir devlet oluşturulursa toplumda infial ve kaosu önlemek için insanlar, gerçek yöneticinin tanrısal bilgisi ve deneyimlerine binaen oluşturulmuş “yasalar aracılığı ile hakkıyla cezalandırılmalı ya da ödüllendirilmelidir” (Yasalar, 632). Bahse konu sistemde yasaların esas amaçları arasında, ruhsal gelişimin (Yasalar, 631 c) olması anlaşılabilir bir durumdur. Oluşturulmaya çalışılan devletin hedefinin, arzu ve isteklerine gem vurarak prangalardan kurtulup gerçek hürliğe kavuşmak olduğu unutulmamalıdır. O halde devletin bütün kamusal parçalarında olduğu gibi oluşturulan yasalarda da bu amaç kendini göstermelidir.

Platon’un “Sparta modelini kurma peşinde olduğunu iddia edenler bulunmaktadır” (Ağaoğulları, 2011). Ancak biz şöyle görmekteyiz: Platon’un özellikle girit ve ısparta yasalarının bazı yanlışlıkları üzerinden örnekler vermesi (Yasalar, 637 c, e) bize, Platon açısından, doğruyu bulmaya yardımcı olmaktadır. Çünkü bahse konu örneklerde “yasa koyucuların erdemi ve yetersizliği üzerine” (Yasalar, 637 d) çıkarsamalarda bulunmak bizi doğru olana yönlendirecektir. O halde hem ideal devletin hem de ikinci en iyi devletin yasaları öyle “sıradan bir yasa koyucunun anlayacağı iş” (Yasalar, 637 d) değildir. Çünkü “sıradan yasa koyucular” gerçek yani tanrısal bilgiye sahip olmadıkları ve gerçek erdemi hayatlarında uygulayamadıkları için yasa oluşturmaya muktedir olacak liyakatte olamazlar. O halde bahse konu yasaların esas amacını yığınların da anlaması mümkün değildir. Bu durumu Platon’un verdiği içki örneğinde görmek mümkündür. Yasaların üzerinde durması

gerektiği asıl gerçek, içki içmek erdemsizliğinin kendisi değil sarhoşluğun etkisidir (Yasalar, 637 d). Buradan çıkarmamız şudur ki; *Politeia* eserinde içki içmemek erdemi bir ideal yani bir hedeftir. O halde *Nomoi* eseri özelinde işaret edilen bahse konu yasal düzenlemeler o ideale yönelik olmalı ve yapılan düzenlemeler ile peyderpey içkisizlik erdemine geçiş sağlanmalıdır. Bu açıdan bakıldığında ikinci en iyi devletin yasaları, ideale ulaşmak için diyalogun başında ifade ettiğimiz, coğrafik özellikler, kültürel bağlar gibi insanlığın üzerinde yaşadığı coğrafyanın tüm birikimini ve değerlerini ilgilendiren şekliyle yapılmalı ve buna da “insani iyiler” denmelidir. Ancak bu insani iyiler gerçek yöneticinin ortaya koyduğu tanrısal iyiler ile karşı karşıya geldiğinde, tanrısal iyiler seçilmelidir. Anlaşılan o ki Platon, tanrısal iyileri bir ortak amaç ve hedef olarak insanlığa sunuyor olmalıdır. Çünkü coğrafik özellikler, kültürel farklılıklar ve birikimler ile ortak bir amaç oluşturulması mümkün olamaz. Her biri kendi içerisinde ve kendi coğrafyasında farklılık göstereceğinden hiçbir şart ve koşulda değişmeyen, kişilerin ya da toplumların ihtiraslarından etkilenmeyecek, bireylere göre değişecek doğruları değil de değişmeyen doğruları içerecek, ortak bir değer oluşturulmalıdır.

Anlaşılan o ki bu ortak değer, arzu ve ihtiraslarına gem vurup kendini özgürleştiren, tanrısal bilgiye sahip rehberin, tanrısal olanın tercümanlığını yaptığı “tanrısal iyilerdir”. İdeal devletin yokluğunda, ikinci en iyi devletin yöneticisinin tercümanlığına ihtiyaç vardır. Bu durum kabullenilirse gerçek yöneticide olan akıl toplumlara yansır. Bu yansımayla birlikte, doğru düşünebilme yetisine sahip olan toplumlarda “neyin daha iyi, neyin daha kötü olduğuna karar veren usamlama” (Yasalar, 644 d) gelişir. Bu akıl yürütmeler “bir kentin ortak kararı haline gelince, ‘yasa’ adını alır” (Yasalar, 644 d). Ancak bu şekilde gerçek yöneticinin şemsiyesi altında meşruiyet temelli ortak yasalar (Yasalar, 645) oluşturulabilir. O halde bireylerin, toplumların ya da devletlerin kendi kendilerine yenilmeleri (Yasalar, 645 b) istenmiyorsa, rehberin yönlendirmeleri ile “dürtüler deki doğru usamlamayı kavramış” (Yasalar, 645 b) olmaları ve gerçek yöneticiden “fikir alan devletin de yasa çıkarıp kendi içinde ve başka kentlerle ilişki kurması gerektiği” (Yasalar, 645 b) anlaşılmış olmalıdır. Yani hem iç dinamikleri ve kamuoyunu, bahse konu bilgisiyle konsolide edebilen rehber, aynı zamanda uluslararası ilişkiler bağlamında üstün düşünebilme yetisiyle uzun vadeli stratejiler geliştirebilir. Böylelikle hem ulusal hem de uluslararası boyutta “kötülük ve erdem de karşımızda daha açık belirecektir” (Yasalar, 645 b, c). Bu sayede eğitimden (Yasalar, 645 c) ekonomiye, sağlıktan askeriye, sanattan uluslararası ilişkilere kadar çok geniş bir yelpazede, bahse

konu rehberin yönlendirmeleriyle, neyin iyi neyin kötü olduğu aşikâr bir şekilde ortaya çıkmış olacaktır.

Bu bahisten hareketle Platon'un daha önce örnek olarak vermiş olduğu içki içmemek erdemi bizce daha da şekillenmiş oldu. O halde neyin iyi ya da kötü olarak nitelenmesi gerektiği, rehberin tanrısal olanı tercüme etmesiyle mümkün olabilmektedir. O halde Platon'un verdiği içki içmeme örneğinden hareketle içki içmenin kendisi “o en büyük amaca” göre doğru ya da yanlış, iyi ya da kötü olarak adlandırılabilir. O “en büyük amaç” şudur ki; *Politeia* ve *Politikos* eserinde de sıkça vurguladığımız mağara tutsaklarının, prangalarından kurtularak hürliğe kavuşabilmesidir. Eğer bireyler gerçek özgürlüğü ve bağımsızlığı istiyorlarsa mağaradan kurtulmaları, yani arzu ve isteklerine gem vurmaları gerekmektedir. O halde bahse konu devletin yasaları, insanlığı mağaradan kurtarıp hürliğe kavuşturacak yani arzu ve isteklerini kontrol edebilecek içerikte oluşturulmalıdır.

Ağaoğulları'na göre yasa, Nomoi'de:

“... bir bakıma aklın temsilcisi konumundadır. Kaldı ki Platon, Devlet Adamı'nda, önceden değinildiği üzere, tanrısal kral dışarıda tutulmak üzere, yasaya mutlak itaati şart koşan bir eğilim sergilemekteydi. Bu nedenle, Yasalar'da yasaya özel bir önem vermesi şaşırtıcı değildir. Yasa, 'devletin ortak kararına dönüşmüş aklın yargısından öte' olmadığı gibi, aynı zamanda hiçbir biçimde salt insan yapısı da değildir” (Ağaoğulları, 2011).

Bu yasaları oluşturmaya liyakatli olan hem ideal hem de ikinci en iyi devletin yöneticisi “insanların ruh yapısını ve huylarını anlamak” (Yasalar, 650 b) ile diğer yasa koyuculardan ayrılarak, gerçek yasaları oluşturmaya muktedir. Rehberin sahip olduğu bilim ve yeteneği anlamlandırmak isteyen okuyucular, Doyle'nin kurgusal karakteri olan Sherlock Holmes serisinin *Dörtlerin Esrarı* kitabından vereceğimiz örneği dikkate almaları önemlidir. Kitapta Watson karakteri, Holmes'in bilgisini ölçmek ve liyakatli olup olmadığını anlamak için sınamaya tabi tutar. Çünkü daha önce Holmes, kişilerin “kullandığı herhangi bir eşya üzerinde bazı izler bırakacağını ve bunları da eğitilmiş bir gözün görebileceğini” (Doyle, 2018) iddia etmiştir. Bunun üzerine Watson, yakın zaman içerisinde eline geçen bir saati Holmes'in incelemesini ister. Watson, yapacağı bu testte Holmes'in başarılı olma ihtimalini düşünmemiştir bile. Watson'a saçma gelen şey, Holmes'in söyledikleridir. Çünkü Watson'a göre Holmes öyle bir konuşuyor ki, “sanki söyledikleri değişmez yasalar, o da bu konudaki en yüksek otoriteydi” (Doyle, 2018). Watson bunları düşünürken Holmes o esnada saati inceler. Her yerine baktıktan sonra saatin iç aksamını açarak kontrol eder. Holmes'in liyakatsiz olduğunu düşünen Watson,

onun tepkileri karşısında içten içe gülümser ve onunla dalga geçer. Ardından Holmes, Watson'u şaşkına çeviren açıklamalar yapar. Yaptığı detaylı incelemeler ile saatin, Watson'un abisinin olduğunu, ona da babasından miras olarak kaldığının tespitini yapar. Bu sonuca da saatin arkasında kimsenin kolay kolay göremeyeceği, silik çıkan h.w. harflerinden çıkarmıştır. Ardından abisinin içkiden öldüğünü “çok düzensiz ve dikkatsiz” (Doyle, 2018) biri olduğunu, ciddi boyutta ekonomik sorunlar yaşadığının tespitlerini yapar. Hatta öyle ki tefecilerin eline düştüğünü, alkolden ellerinin titrediğine kadar çıkarsamalarda bulunur. Abisinin saate bıraktığı izlerden bu çıkarsamaları yapan Holmes, elbette ki Watson'u dumura uğratmıştır. Holmes'in bu yeteneği “şok edici bir alışkanlık, mantığın almayacağı” (Doyle, 2018) bir bilinç düzeyidir.

İşte benzer şekilde gerçek bilgiye sahip yöneticinin düşünebilme yetisi, Holmes'inki gibi, diğerlerinden farklıdır. Çünkü ideal ve ikinci en iyi devletin yöneticileri, idealar evrenindeki detayları okumada ve tercümanlığını yapmada en yeteneklileridir. Doğal olarak bahse konu yasaları da diğerlerinden farklı olacaktır. Bu sayede gerçek siyasetin (Yasalar, 650 b) ne olduğunu da insanlara göstermiş olur. Çünkü gerçek yöneticiler uyguladıkları yasalar ve gerçek siyasetleri ile yurttaşlara, “aklı başındalık... , sağlam doğru yargılar” (Yasalar, 653) gibi erdemleri ruhlarına işleterek esas mutluluğa (Yasalar, 653) kavuşmalarını sağlar.

Çağımız düşünürlerinden Cündioğlu'nun; Musa'nın şeriatından çok hızırın irfanına ihtiyacımız var (URL-1) söylemi, siyasal olanı, dini ve ideolojik veya bilimsel saplantıları ve adaleti, hakikat pazarına çıkarıp sunmanın gayreti içerisinde olanları, felsefenin yani hikmetin örsünde ehlileştirmeye yöneliktir. O halde çalışmamızın vurguladığı temel düşünce; felsefenin/hikmetin siyasal olan ile harmanlanıp adaletin işaret edilebilir hali olan rehberde vücut bulması durumudur. Ancak bu sayede adalet pazarı müşterisini kaybedebilir. Bizce Platon'un hakikat pazarı ile olan savaşı idea kavramının doğru algılanmasıyla mümkündür. Bu konu hakkında Badiou'nun makalesi düşünülmeye değerdir. Badiou'ya göre Platon yorumcularının hem olumsuz hem de olumlu anlamda yaptıkları eleştiriler de dahil olmak üzere, gözden kaçırdıkları ya da anlamadıkları şey, bir zihinsel faaliyet kapısı olan “idea” kavramının karmaşıklığı ve zorluğudur. Öyle ki Badiou, idea kavramındaki zorluğu bir labirente benzetmiş ve pek çok Platon eleştirmeninin bahse konu labirentten çıkamadığını ifade etmiştir. Badiou'ya göre Platon'a idealist yani başka bir ifadeyle sağ tandanslı görüşlerle yaklaşan yorumcular, idea kavramını, düşünceye belirli bir sınır çizen ahlaksal bir yapı olarak ele alır. Sol tandanslı bakışla yorumlayanlar

ise, bahse konu bu algılanışa savaş açmışlardır. Badiou, Platon'un ideolojik kavgalar altında ezildiğini çıkarsar. Badiou, idea kavramını ne ahlaki bir çıkarıma ne de "kendiliğindenliğine" bağlı kalarak değil, biçimleri var eden bir "düşünce kapasitesi" ile açıklayarak, doğrudan ortaya çıkan, iyi ve kötüyü aşkın olan, isimlendirilemeyen yeni bir "biçim (fikir)" olarak niteler. Badiou, çağımızın siyasal olanının içinin boş, duygudaşıktan uzak, kadına, doğaya ve dine saygıdan bihaber olan kendi başına bir "tapınç" haline geldiğini ifade eder. Bu durumun Platonik anlamda bir "ideasızlık" içerdiğini çıkarsar. Öyle ki devletler, Platonik anlamda "idea" kavramına tahammül edemezler. Güvenlikçi politikalar ideaları tahrip üzerine yapılır. Bu açıdan her türlü idea "potansiyel terör" olarak nitelenir. Platonik anlamda günümüz hâkim siyaseti olan ideasız yani "biçimsiz (fikirsiz) dünya", ideaya sahip olanı kendine tehdit olarak gördüğünden ideaya benzer olanı bile tecrit eder, ötekileştirir ve terörize eder (Badiou, 2020).

Popper'a göre Platon'un idealar öğretisinin, önemli birkaç özelliği vardır. Bunlardan ilki, ideaların önemli bir yöntemsel araç olarak kullanılmasıdır. Bu sayede ideaları "salt bilimsel bilgi" ve dolaylı olarak bilgi sahibi olabileceğimiz şeyler dünyasında uygulanabilir hale getirir. Bundan dolayı da "değişen bir toplumun sorunlarını araştırmak ve bir siyaset bilimi kurmak olanaklı olmaktadır" (Popper, 1989). İkinci olarak ise "türeme ve bozulma teorisine" bununla birlikte tarihe bir ipucu niteliğindedir. Son olarak, idealar toplumdaki değişimin önüne geçebilmek adına uygulanabilir. Platon'un totaliter yönelimi olduğu, bazı yönleriyle düşünülebilir. Ancak bizce Platon'daki totaliter yönelimli hal, arzu ve isteklerinin esiri olmuş zihinlerin, muhakemeleri sonucunda vardığı sonuçlara ve bu sonuçları hayata geçirmeyi istemelerine yöneliktir. Popper'ın özellikle üzerinde durduğu "tarihsiciliğe" ve "toplumsal yapıcı ya da teknoloğ" ayrımına dikkat çekmek, Platon'a bakışı açısından önemlidir. Popper, tarihsiciliği, kurumlara önemleri bağlamında yaklaşan, belirli bir amaç uğruna tanrısal veya insani planlamalar dahilinde sistemleştirilen bir yaklaşım olarak açıklarken, teknoloğluğun ya da toplumsal yapıcılığın ise kurumların, niyetiyle ya da soyutsal olanla ilgilenmediğini ifade eder. Popper'e göre teknoloğluk, sorunu şu şekilde ifade eder: "Eğer, bizim amacımız şunlar ve şunlarsa, bu kurumlar onlara hizmet edecek uygunlukta ve kuruluşta mıdır?" (Popper, 1989). Bu konular hakkında polis teşkilatının kuruluş mantığına bakabiliriz. Tarihsici bazı düşünürlere göre polis teşkilatı, özgürlüklerin ya da insanın veya mülkünün korunmasında bir aracı olarak görülürken tarihsicilerden bazıları polis teşkilatını güçlünün zulüm aracı olarak görebilir. Ancak Popper'a göre teknoloğların tutumu farklıdır. Ona göre teknoloğlar polis teşkilatı örneğini

ele alırken, “onu özgürlük ve güvenlik için uygun bir koruma aracı yapmaya yarayacak önlemler önerebilir, ama onu sınıf tahakkümü için güçlü bir silah haline getirebilecek önlemler de düşünebilir” (Popper, 1989). Popper’a göre Platon’un amacı, “toplumun tarihsici bir teorisini yapmaktır” (Popper, 1989). Popper’a göre Platon ve onu temel alan düşünürler amaçlarını gerçekleştirmek için “gerçekçi olmayan” araçlara başvururlar. Popper’e göre tarihsicilik ile tanımlanan Platon, halkın ihtiyaçlarını “o an için” karşılamada cılız kalmış gözükmektedir. Ancak Platon’a göre kendini ideal devlete adayan insanlar zaten gerekli olan ihtiyacı gerektiği kadar karşılayacaklardır. Bu durumun ne kadar uygulanabilir olduğu elbette ki tartışılmalıdır. Ancak Platon’un uygulanabilirliği, çalışmamızda da ortaya koyduğumuz üzere, ilgili konjonktürün gerçekleşmesi ile mümkündür. Popper’a göre “Platon’un hedefi, krallık siyaset bilgisinin, insanlara hükmetme sanatının sırrını keşfetmektir” (Popper, 1989). Ancak biz bu kanıda değiliz. Platon’un hedefi Popper’ın iddia ettiği hedeften öte bir hedeftir. Bizce Platon’un hedefi *anamnesis* edimi yoluyla *agathon*’un yani mutlak varlığın bilgisine nasıl ulaşılması gerektiğini, sistemli bir şekilde, bir *philosophia* faaliyeti olarak ortaya koymak ve adaletin gerçekleştirilebilirliğini, bahse konu *philosophia* faaliyetine bağlı kılmaktadır.

İşte rehberin eliyle, sanrılar zindanından kurtulup hürlüğe kavuşabilmiş ve “bunların sağladığı iyileri elde eden insan mükemmeldir” (Yasalar, 653 a, b). O halde adalet, bahse konu “mükemmel insanın” ortaya çıkması için izlenen yoldur. O yol ise şudur ki; rehberin aklına göre yaşayabilmektir. Bu akıl ile yetişen insan “sevilecek” (Yasalar, 653 c) ve “nefret edilecek” (Yasalar, 653 c) şeylerin bilincine varmıştır. Bu bilinç ancak sanrılar zindanından kurtulup hürleşen biri eliyle mümkün olabilir. Çünkü insanlar ancak “onları yoğurup biçim vermeyi bilen ve bunu başaran birinin elinde” (Yasalar, 671 b, c) bahse konu bilince ulaşabilirler. Bu “biçimleyici de hani şu iyi yasa koyucu” (Yasalar, 671 c) yani gerçek bilginin sahipleri olmalıdır. Birileri çıkıp bu tespit haricinde “yararlı ve kazançlı şeylerle adaletli şeylerin başka başka şeyler olduğunu söylerse, ona hemen hemen en büyük cezayı” (Yasalar, 662 c) vermek gerekir. Bu tespitlerle hem *Politeia* hem *Politikos* hem de *Nomoi* eserlerinde önceliğimizi oluşturan adalet sorunsalını, bu şekilde çözümlemiş olduk. Demek ki adalet, ideal ve ikinci en iyi devlet özelinde, *Politeia* eserinin en başlarında Thrasymakhos karakteriyle ön plana çıkan güçlünün işine gelendir sloganından çok uzaktır. O halde bize göre adaletin yeni sloganı; rehberin tohumuyla mükemmel insan yetiştirmek olmalıdır.

Bir şeye ancak onunla ilgili çelişkiye düşmeden düşünebildiğimiz zaman vardır diyebiliriz, yani onu düşüncede kurabildiğimiz zaman. Eğer bir şeyi çelişkiye düşmeden düşünemiyorsak, vardır dediğimiz şeye, artık vardır diyemeyiz. O halde adalet vardır dediğimizde, ondan pay alan öyle bir şey ortaya koyulmalı ki “çelişkiye düşmeden” böyle bir şeyin var olduğu gösterilebilmelidir.²⁶ O halde adalet, *philosophia* faaliyetinin kendisiyle, *anamnesis* edimi yoluyla nefsinin *agathon*’a yani tanrısal bir esine dönmüş bir rehber ile gerçekleşebilir. Çünkü adalet ancak bahse konu kişilerle mücessem hale gelip, işte budur diye işaret edilebilir. *Agathon*’a “ancak bir benzetme aracılığıyla işaret” (Temizkan, 2020) edilebildiğinden, biz de adaleti ya da bir devrim sonucu devletin başına gelmek zorunda kalan rehberi, *agathon*’un “işaret edilebilir hali” olarak sunduk.

Nomoi eserinin ikinci kitabını değerlendiren Bobonich ve Meadows, insanın “iyi” diye niteleyebileceği şeylerin erdeme bağlı olduğunu, en güzel, adil ve mutlu (*endaimon*) olanın birbiriyle ilişkili olduğunu ifade eder. Bobonich ve Meadows’a göre *Nomoi* metni birinci kitapta, acıya direnme durumunun yanı sıra zevklere direnebilme becerisinin ortaya çıkması, bunun da ancak eğitim ile olabileceği ifade edilir. Çünkü Platon’da verilecek olan eğitim arzu, istek ve zevklerin kontrolü üzerinedir. Ayrıca metnin birinci kitabı, erdemin ve kötü olanın ne olduğu üzerinde durulan ve açıklığa kavuşturulan bu bölüm uygulanacak eğitim modelinin etkilerini ortaya koyacak yardımcı bir ruh modeli ile sona erer (Bobonich ve Meadows, 2020).

Diyaloğun üçüncü kitabında siyasal sistemlerin tarihine (Yasalar, 676) değinen Platon, geçmişteki insanların “her türlü siyasal yönetimi” (Yasalar, 676 c) denemeye çalıştığını ifade ederek diyalogu devam ettirir. Tarihteki bazı olaylarla şekillenen (Yasalar, 678) insanlık düzeni bir birikim neticesinde hem Platon’un yaşadığı döneme (Yasalar, 678 b) etki etmiş hem de hiç kuşkusuz bizim dönemimize ve gelecek kaçaklara etki edecektir. Çünkü insanlık birikimi, yazının henüz bilinmediği ve ataerkil geleneklere göre yönetilen, “reislik düzeni” (Yasalar, 680 b) denen yönetimden, günümüze kadar ve belli ki de gelecekte ortaya çıkabilecek yönetim sistemlerini içine alan çok geniş bir insani birikimi kapsar. *Nomoi* eserinde siyasal yönetim olarak bahsettiği patriarşi, mal, mülk gibi insanın güdüsünü etkisi altına alacak bir durumun oluşmadığı, bir takım “zanaat ve sanat” oluşumlarından haberdar olmayan insanların basit bir hayat sürdüğü ve bu bağlamdan hareketle “erdemli bir yaşam” sürdüğünü ifade eder. Aslında toplumsal olarak bakıldığında *Politeia* diyalogundaki “ilkel toplum” yapısına benzeyen patriarşi, atanın yönetimi şeklinde

²⁶ Bk. Çitil.

ele alınabilir. Yani yönetimin aile önderinin güdümünde olmasıdır. Bu yönetimde atadan gelen öğretiler haricinde herhangi bir yaşam tarzı yoktur. Meşruiyetini atadan alan en yaşlı yurttaş söz sahibidir. Platon, bu durumu şu cümleler ile ifade eder: “Yönetimin anadan ya da babadan geçmesi nedeniyle en yaşlı kişi yönetici olur, ötekiler de onu izleyerek kuşlar gibi tek bir sürü oluştururlar, atadan kalma kurallarla, hepsinin içinde en adili olan bir krallıkla yönetilirler” (Yasalar, 680 d, e). Yasaların ortaya çıkışı da insanlığın tecrübesini de içine alan bir serüveni kapsar. Bu serüven sürecinde insanlar “her biri kendi eğilimine göre çocuklarını ve torunlarını yetiştirerek” (Yasalar, 681 b) kendi aralarında oluşturmaya çalıştıkları yasaları önemli görürler. Sonra bir topluluk diğer bir topluluğun yasalarıyla etkileşime girer (Yasalar, 681 c). Bu gruplar:

“kendi içlerinden birtakım temsilciler seçerler; bunlar bütün yasaları inceleyip beğendiklerini, krallara yapıldığı gibi, başkalarına ve halk liderlerine açıklayarak onların onayına sunarlar; işte bunlar yasa koyucu adını alacaklardır; yöneticiler atayıp reislik düzeninden bir tür aristokrasi ya da krallık oluşturmuş olacaklar, devlet düzeninin bu evresinde yönetim başına geleceklerdir” (Yasalar, 681 c, d).

Ağaoğulları’na göre “ikinci en iyi devletinde yasayı aklın temsilcisi olarak konumlandırarak egemen kılan Platon, elbette yasa koyucu rolünü de geniş halk yığınlarına değil, filozof-kralın ayak izlerini sürercesine bilge bir yasa koyucuya verecektir” (Ağaoğulları, 2011). Anlaşılan o ki *Politeia* eserinde satır aralarında gördüğümüz ideal devletin görünür olmaması durumu, *Nomoi* eserinde daha da belirginleşerek ikinci en iyi devlet olarak isimlendirilen sistemin somut olarak arayışıyla ön plana çıkmaktadır. Bizce bu arayış daha *Politeia* eserinde başlamıştır. Ardından *Politikos* eserinde “tanrısal kralın” var olabilmesinin güçlüğüne ifade etmiş ve eğer tanrısal kral (filozof kral) bulunamaz ise, “sıradan insanlara uygun düşen” ve belirli ölçülerde mutluluğu oluşturabileceğine İnandığı “ikinci en iyi devlet” tasavvurunu oluşturur. *Nomoi* eserinde, ikinci en iyi devlet, daha önce yine kendisinin oluşturduğu ideal devlete öykünür bir şekilde ele almış ve irdemiştir. Bu konuda Platon, “üçüncü devlet biçimini de tanrının izniyle sonra ele alacağız” (Yasalar, 739 e) ifadelerini kullanır. Fakat “öyle görünüyor ki, tanrı bunu istememiştir! Bu nedenle, *Nomoi*’nin bitirilmemiş bir diyalog olduğu kabul edilmektedir” (Ağaoğulları, 2000).

Kraut, Platon’un eserlerinden, *Politeia* ve *Nomoi*’nin her birinin kendine has karakterler olduğu tespitine dayanarak, bu iki eserin birbirleriyle çelişemeyeceklerini iddia eder. Aynı zamanda bu eserler okuyucuyu belirli argümanlar üzerinde düşünerek bir sonuca götürmek üzere yazılmış eserlerdir. Kraut’a göre Platon’un diyalog biçimini seçmesi pedagojik eğiliminden, okuyucuya bir şaşkınlık ve şok etkisi yaratmak istemesinden kaynaklı olabileceğini ifade eder. Platon okumalarında tek bir metot

dayatılacağına, her bir metne kendisine has olarak yaklaşmanın uygun olacağını da sözlerine ekler (Kraut, 2017). Laks, *Politeia* ve *Nomoi* eserlerinin birbirini tamamlar nitelikte olduğunu iddia eden Aristoteles ve Cicero'nun fikirlerine katıldığını ifade eder. O'na göre bahse konu tamamlayıcılığı *Politeia* eserindeki yasaların *Nomoi*'deki anayasayı takibinden dolayı değil *Nomoi*'de de mümkün olabilecek en ideal olanı yakalama çabasıdır. Laks, *Nomoi* eserinde betimlenen devlet ile *Politeia* eserinde dile getirilen devlet taslağının uyumlu olduğunu ifade eder. Peki, yorumcular neden *Nomoi* eserini *Politeia* eserinin radikal bir şekilde değişime uğramış hali olarak ifade ediyorlar? Laks, bu sorunun cevabının *Politeia* eserinde dile getirilen ideal devletin gerçekleşip gerçekleşmeyeceğinin kabulünde aranması gerektiğini ifade eder. Laks'a göre *Politeia* eserindeki ideal devletin gerçekleşip gerçekleşmeyeceği satır aralarının dikkatli okunmasıyla ortaya çıkabilir. Platon, bahse konu eserde bir olasılık teorisi ortaya koymuştur. Hatta öyle ki Laks, ideal devletin gerçekleşmesinin Platon'un -herhangi bir kısıtlama olmaksızın mümkün olabileceğini- iddia edemeyeceğini dile getirir (Laks, 1990).

İdeal devlet için anlatılan hemen her şey aslında ikinci en iyi devletin oluşumu için bir adım niteliğindedir. İkinci devlet özelinde yapılan bu arayış *Politeia* eserinde başlamış, diğer sistemler içerisinde kötünün iyisi olarak seçilmek istenmiştir. Çünkü ideal devletin doğuşuna ihtiyaç vardır. Bu doğuş ancak bahse konu sistemlerde daha önce de ifade ettiğimiz gibi ya bir devrim yada revizyon yoluyla "ideale yakın" bir devlet oluşturmak ile mümkündür. Bu şekilde oluşturulan devletin düzenlemeleri "dört erdeme" göre yapılması gerekir. Bu konu hakkında Platon şu ifadeleri kullanır:

"Bana gelince, ben bunun dört erdemden bir tanesini amaçlayarak yasa koymasını istemek anlamına geldiğini, oysa hepsine, özellikle de erdem bütünüünün başında yer alana bakmak gerektiğini söylüyordum: bu da aşk ve tutkuyla birlikte giden aklı başındalık, us ve yargıdır" (Yasalar, 688, b).

Laks'a göre *Nomoi* eserinde ortaya atılan ikinci devletin, *Politeia* eserindeki devlete en yakın versiyonunu sunması cezbedicidir. Ancak *Nomoi* eserinin, *Politeia* metninin boşluklarını doldurduğu iddiası henüz daha açıklığa kavuşturulamamıştır. Eser karşılaştırmalarına devam eden Laks, *Politeia* eserinde kullanılan kavramların, tanımlayıcı özellikte olduğunu ve felsefi olarak normatif özellik taşıdığını iddia eder. Anayasa kavramının normatif değeri, *Nomoi* eserinde, *Politeia* metninden farklı ele alınarak bir mutabakatın ürünü olarak sunulmuştur (Laks, 1990).

İlk olarak *Politeia* eserinde karşımıza çıkan erdem türleri burada farklı bir şekilde karşımıza çıkıyor. Anlaşılan o ki ideal devlet görünür olsaydı ilk erdem türü “bilgelik” olarak karşımıza çıkacaktı. Ancak İdeal devlet henüz görünür olmadığı için “bilgeliğin” yerini “erdem bütününün başında yer alana bakmak” (Yasalar, 688 b) yani ikinci en iyi devletin yöneticisine yönelmek gerekir. Çünkü ikinci en iyi devletin yöneticisinin “aklı başındalık, us ve yargı” (Yasalar, 688 b) perspektifiyle hayat düsturu oluşturmak, erdemlerin tümünü içinde barındırır. Çıkarımımız şudur ki tek başına “us, akli başındalık ya da yargı” anlamlı değildir. Bu değerleri ya da erdemleri anlamlı kılan, ikinci en iyi devletin yöneticisinin, bulunduğu zamanı yorumlaması ve ona göre uygulamasıdır. Geçmişte yıkılmış ve gelecekte yıkılacak olan devletlerin sistemsel çöküşlerinin esas nedeni, herhangi bir şeye karşı “korkaklık” ya da herhangi bir şeyin “bilgisizliği” değildir. Bu devletler “insana ilişkin olguların en önemlileri konusundaki” (Yasalar, 688 c, d) cehaletlerinden dolayı çöküşe mahkûm olurlar. Anlaşılan o ki bunların başında gelen en önemli olgu, gerçek bilgiye sahip rehbera itaattir. Bütün değerler ya da erdemler ancak bahse konu rehber ile anlamlı olabilir. Bu durum herhangi bir consensus’u ya da aykırı bir fikri kabul etmemek şeklinde algılanmamalıdır. Aykırı fikirler de bahse konu rehber ile anlamlı hale gelir. Tek başına onların da bir anlamı yoktur. O halde bahse konu ideal ya da ikinci en iyi devletin kurulması ya da kurulduktan sonra yıkılmaması isteniyorsa rehbera bağlılık şarttır. Akla uygun “yaşayan kişi, bu bilgelikten pay almıştır bundan yoksun olan ise, ocağını söndürür ve hiçbir şekilde kentin kurtarıcısı olamaz” (Yasalar, 689 d). Bireylerin yaşantısı, yasalar ya da devlet sistemi rehberin aklına göre şekillenmelidir. Bahse onu akıl, halkın kendisi içindir. Çünkü “yasaların niteliği ne olursa olsun, bir halkı yasayla doğru ahlaklı kılmak olanaksızdır. Çünkü tanrısal bir kral bulmak mümkündür ama tanrısal bir halk bulmak olanaksız!” (Ağaoğulları, 2011). O halde tanrısal halk oluşturulmak isteniyorsa bu ancak gerçek bilgiye sahip yöneticinin yönlendirmeleri ile mümkündür.

Diyalog devam ederken “yönetme ve yönetilmeye ilişkin ilkeler” (Yasalar, 690) bahsi üzerine konuşan Atinalı, bu ilkeleri:

“ana-babanın çocuklarını yönetmesi... Soyuların soylu olmayanları yönetmesi... Yaşlıların yönetmesi, gençlerin de yönetilmesi... Efendilerin yönetmesi, kölelerin boyun eğmesi... güçlüünün zayıfı yönetmesi... bilgisizin boyun eğmesini, bilgenin de önderlik edip yönetmesi...” (Yasalar, 690, 690 c).

ve son olarak kura ile “kazananın yönetmesi, kaybedenin de geriye çekilip yönetilmesi”

(Yasalar, 690 c) olarak sayar ve son saydığı ilkeyi diğerlerine göre doğru (Yasalar, 690 c)

olarak nitelendirir. Platon'un bu yaklaşımı “karşıt eğilimleri dengelemek, çatışmaları uzlaştırmak için öngörülen karma anayasa modelinin ilk kuramsal örneği olacaktır” (Ağaoğulları, 2011). Anlaşılan o ki ideal devletin yokluğunda kurulacak olan ikinci en iyi devlet ve yasaları “ehvenişer olduğu için, yeterli olanı ölçsüz olandan daha çok” (Yasalar, 690 e) uygulanabilir görülmüştür.

Platon'un çalışmamızda kullandığımız bahse konu üç eseri, bir sistem arayışından çok bir fikir tespitidir. Bu fikre en uygun kılıf ideal devlettir. Ancak onun yokluğunda sistemsel olarak giydirilecek kılıf kötünün iyisi olarak karşımıza çıkar. O halde hem *Politeia* hem *Politikos* hem de *Nomoi* eserlerinde işlediğimiz fikrîsel yapıya giydirilebilecek, “devlet düzenlerinin iki ana biçimi” (Yasalar, 693 d) olarak nitelendirilen “birine monarşi, ötekine demokrasi adını” (Yasalar, 693 d) verdiğimiz yönetim biçimleridir. Çünkü “bütün öteki biçimlerin bundan çıktığı söylene” (Yasalar, 693 d) yanlış olmaz. Ancak buradaki demokrasi “herkesin her şeyi bildiği sanısı ve kural tanımazlığı” (Yasalar, 701) şeklinde oluşan bir yapı değildir. Ancak kendi içinden aristokrasiyi (Yasalar, 701) doğurursa kabul edilebilir bir durumdur. Platon'un bunu yapmaktaki amacı, “biri en baskıcı, öteki de en özgürlükçü iki yönetim biçimini seçip, bunlardan hangisinin” (Yasalar, 701 e) uygulanabilir olduğunu “kuramsal olarak” (Yasalar, 703 e) tespit etmektir.

Nomoi metni dördüncü kitabında bahse konu bu yeni devletin yani ikinci en iyi devletin yasalarının amacının tümüyle “erdeme yönelik” (Yasalar, 705 e) olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Çünkü yaşam “boyunca erdemli olmaktır en değerli şey” (Yasalar, 707 d). Daha önce de ifade ettiğimiz gibi ideal devlet ile ikinci en iyi devlet arasındaki fark fikrîsel ya da sistemsel olarak değil niteliği açısından. Yani bu farklılık bahse konu iki devletin yöneticilerinin, Holmes gibi, idealar evrenindeki ipuçlarını yorumlamalarındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Bunun yanında tarihsel serüven içerisinde konjonktürel olaylar, coğrafik ve ekonomik etkiler ya da devletin başına “gelen olaylar ve felaketler... yönetim biçimini altüst etmiş ve yasaları değiştirmiştir” (Yasalar, 709). Hiç şüphesiz ki gerçek yöneticinin insanlığın gelişiminde pay sahibi olan bu gelişmeleri göz ardı etmesi düşünülemez. Yani yasaları oluştururken idealar evrenini yorumlanması, elbette ki bahse konu bu tecrübeler ve birikimlere göre olacaktır. Çünkü hem ideal hem de ikinci en iyi devletin yöneticisi idealar evrenini yorumlayabilme yeteneğinden dolayı, devletin ve toplumların başına gelebilecek bütün felaketleri önceden görebilecek (Yasalar, 709) ve tedbir alabilecek liyakattedir.

Daha önceki eserlerimizi yorumlarken yönetimlerin birbirlerine dönüşebileceğinin tespitini yapmıştık. Bu durum *Nomoi* eserinde, ideal devleti kendinden doğuracak ikinci en iyi devletin, hangisi olabileceğini çözümleyerek, karşımıza çıkmaktadır. Daha önceki eserlerde özelliklerini vurguladığımız bir tiranlık, *Nomoi* eserinde, ikinci en iyi devleti ve devamında ideal devleti doğurabilecek bir basamak olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü henüz ortada ikinci en iyi devlet de yoktur. O halde ikinci en iyi devleti de kendinden doğurmaya müsait bir sistem basamak olarak kullanılmalıdır. Eğer bir tiranın başındaki yönetici “genç, ölçülü, kolay kavrayan, belleği güçlü, yiğit ve eli bol bir tiran” (Yasalar, 710 c) ise ve bununla birlikte gerçek bilgiye sahip “kendi çağında övgüye değer bir yasa koyucu” (Yasalar, 710 c) bulunup bahse konu tiran ile işbirliği yapması sağlanırsa, ikinci en iyi devlet bir tirandan doğabilir (Yasalar, 710 d). Bu şekilde doğan ikinci en iyi devlet bir ikna faaliyetinin ürünü olacaktır. O halde değişen şartlara bağlı olarak, ideal devleti kendinden doğuracak ikinci en iyi devleti oluşturmak için en iyi yol, “ilk olarak tiranlıktan, ikinci olarak krallıktan, üçüncü olarak da bir tür demokrasiden” (Yasalar, 710 e) geçer. Oligarşik bir yönetim bu iş için pek uygun gözükmemektedir. Çünkü bu düzende “pek çok kişi güç sahibidir” (Yasalar, 710 e). Bu konu hakkında tespitimiz şudur ki; eğer gerçek bilgiye sahip birisi bulunmuşsa, ılımlı yöneticiler için bir ikna faaliyeti yürütülerek ikinci en iyi devlet gerçekleştirilebilir. Çünkü bahse konu tiranlık sisteminde istediğini yapmaya muktedir olan bir “tiranın öyle uzun boylu çabalamasına hiç gerek yok; yurttaşlarını ister erdemli davranışlara, ister tersine yöneltmek için” (Yasalar, 711 b) bir söz söylemesi yeterlidir. Devlet ona göre şekillenir. Ancak yöneticilerin ılımlı olmadığı ve anlamaya yanaşmadığı sistemlerde daha önceki eserlerde da temelini oluşturduğumuz halk temelli bir devrim ile ideal ya da ikinci en iyi devlet gerçekleştirilebilir. Yani bahse konu ikna faaliyeti, devrim ya da darbeyle yönetime gelecek gerçek bilgiye sahip birinin akli “ölçülülükle birleştiği zaman, en iyi devlet düzeni ve en iyi yasaların oluşumu gerçekleşir, başka türlü olamaz” (Yasalar, 712).

Platon’un kavramlara olan çekinceli tavrını daha önceki eserleri çözümlerken dile getirmiştik. Platon’un benzer şekilde bahse konu ikinci en iyi devlete isim vermek konusunda çekinceli davranmıştır (Yasalar, 712 d). Diyaloğun devamında bu sisteme teokratik bir yönetim (Yasalar, 713) benzetmesi yapılmıştır. Bazı Platon yorumcuları bunu teyitler açıklamalar yapmışlardır. Ancak bizce böyle değildir. Bahse konu üç eserin bütününe dikkate aldığımızda, Platon’un devletinin evrensel bir değer taşıdığını gözlemlemekteyiz. İdealar âlemi bütün bir varlığı kendinde barındırdığı için “kendinde

olmayan” diye bir şey düşünülemez. Bahse konu sistemi islamdan hristiyanlığa, ateizmden deizme, şiiilikten sünniliğe ya da aleviliğe kadar insani bütün değerlerin, gerçek bilgisiyle idealar evrenini yorumlama kapasitesine sahip bir yöneticiye itaat ve erdem çatısı altında yekvücut yaşayabilmesi olarak özetleyebiliriz.

Kendine has teatral üslubuyla diyalogu devam ettiren Platon, insanın “işlerini kendi başına yönetmeye yeterli” (Yasalar, 713 c) olamayacağını, geçmişteki hikâyelerden örnekler vererek anlatır. Efsaneye göre şehirleri insanlar değil “daha tanrısal, daha üstün soydan gelme daimonlar” (Yasalar, 713 c) yönetirmiş. Anlaşılan o ki bu efsane ile Platon, oluşturmaya çalıştığı ikinci en iyi devletin yöneticisine, hedef olarak ulaşılması gereken bilinç düzeyini işaret etmiştir. Çünkü “içinde gerçek payı bulunan bu öyküye göre, bir tanrının değil, bir ölümlünün yönettiği ne kadar devlet varsa, insanlara, felaketten ve acılardan kurtuluş yoktur” (Yasalar, 713 e). Anladığımız kadarıyla hem ideal hem de ikinci en iyi devlette bahsi geçen tanrısal yönetimden kasıt bir tür ruhsal bilinç düzeyini ifade etmek için kullanılıyor olmalıdır. Eğer bu bilinç düzeyine sahip olmayı başarabilmiş kişi ya da kişiler bulunabilirse o kişilerin yönlendirmeleriyle “içimizde ölümsüz ne varsa, toplumsal ve kişisel yaşamımızda buna uyarak, aklın bu paylaşımına ‘yasa’ adını verip evlerimizi ve kentlerimizi yönetmeliyiz” (Yasalar, 713 e, 714). Ancak şu bir gerçektir ki bahse konu bilinç düzeyi, “oligarşi ya da bir demokrasi” (Yasalar, 714) sistemleriyle sağlanamaz. Çünkü bu sistemler özgür ruhlar yerine “iyileşmez ve sonu gelmez bir hastalığa yakalanarak hiçbir şeyi tutamayan bir ruh” (Yasalar, 714) yetiştirir. Bu şekilde köle ve hastalıklı ruhlar yetiştiren sistemlerde elbette ki “adalet güçlünün işine gelendir” (Yasalar, 714 c) tespiti yapılabilir. O halde *Politikos* eserindeki Thrasymakhos karakterinin söylemi, ideal devlet ve buna bağlı olarak oluşması gereken ikinci en iyi devlet haricindeki diğer sistemlerde doğru olarak kabul edilir. Çünkü *Nomoi* eserinde “adalet güçlünün işine gelendir” söylemi yasaların oluşturulması (Yasalar, 714 c) bağlamında ele alınmıştır. Bu durum Platon’un aynı konuya farklı bakış açılarıyla yaklaştığının bir delilidir.

Ağaoğulları’na göre her ne kadar bazı yorumcular Platon’un çeliştiğini ifade etseler de Platon’un “bu zaman süresi içerisinde değişerek daha ‘gerçekçi’ olmasından değil, fakat her iki diyalogun ayrı amaçlar doğrultusunda kaleme alınmış olmasından kaynaklanır” (Ağaoğulları, 2000). Çünkü eserlerine baktığımızda ideal devlet gerçekleştirilemez ise ne yapılmalıdır? sorusu üzerinden şekillendiği görülecektir. Hatta Platon:

“Dostların malı aslında ortaktır. Bu ister bugün bir yerlerde görülsün, ister ileride bir gün ortaya çıksın -yani kadınların, çocukların ve bütün malların ortak olması-, özel mülkiyet denen şey her yerde insan

yaşamından her yolla silinecek; doğal olarak kişisel olan şeyler bile bir biçimde elden geldiğince ortak kılınmaya çalışılacak, sözgelişi gözler, kulaklar ve eller sanki ortak olarak görüp, işitip eyliyorlarmış duygusunu verecektir; böylece herkes aynı şeyler karşısında sevinip üzüntü duyarak bunları elden geldiğince bir ağızdan övecek ve yerecektir; olabildiğince birlikli bir kent oluşturan yasalar için, hiç kimse erdem üstünlüğü açısından daha doğru ve daha iyi bir tanım getirip koyamaz” (Yasalar, 739 c, d).

ifadelerini kulanır. İdeal devlet daha önce bahsedilen “tabula rasa” öğretisiyle oluşturulurken *Nomoi* eserinde bahsedilen devlet oluşumu o kadar keskin bir geçişi değil daha ılımlı bir geçiş sağlar.

O halde eserlerde adalet için yapılan farklı tanımlamalar bir çelişki değil, o anki şart ve durumun gereğidir. O halde tanrısal bir bilgi türüyle idealar âleminin tercümanlığını yapan gerçek yöneticinin oluşturduğu yasalar “yöneticilerin üstüneyse ve yöneticiler” (Yasalar, 715 d) hem yasanın hem de gerçek yöneticinin sözüne bağlı ise amaçlanan mutluluk sağlanabilir ve adalet tecelli edebilir. İşte bu şartlar altında adalet güçlüye bir kılıf olarak kullanılmaktan çıkarak gerçek bilgiye sahip yöneticinin elinde, mutluluğun meşalesi haline dönüşür. Yasalar da bu mutluluğun bir ifadesi olmalıdır. Platon, “güçlünün zayıfı yönetmesi” öğretisine karşı çıkar. Eğer bu kişiler iktidara gelirse kullanacakları güçleri ile çıkarılacak olan yasaları, faydaları doğrultusunda şekillendirecek ve böylece halk bu yönetimlerin otoritesini kabul etmeyecek ve kaotik bir ortam oluşturarak devletin sarsılmasına zemin hazırlayacaktır. Platon “ikinci en iyi devleti” oluşturabilmek adına bazı yönetim şekillerinden bahseder. Bunlardan bazıları efendilerin “yönetmesi, kölelerin boyun eğmesi... güçlünün zayıfı yönetmesi... bilgisizin boyun eğmesini, bilgenin de önderlik edip yönetmesi... kuraya başvururuz, ve kazananın yönetmesi, kaybedenin de geriye çekilip yönetilmesi” (Yasalar, 690 b, c) gibi yönetim şekilleridir. Bu bağlamlardan hareketle Ağaoğulları için “ikinci en iyi devlet, monarşi ile demokrasinin karışımı olan bir tür yönetim biçimine sahiptir” (Ağaoğulları, 2000).

Platon yasaların ikinci en iyi devlette, “rasyonel nitelikleri taşıdığına” inanarak “... neyin daha iyi, neyin daha kötü olduğuna karar veren uslamlama vardır: bu, bir kentin ortak kararı haline gelince, ‘yasa’ adını alır” (Yasalar, 644 d) ifadeleriyle oluşturulan “yasaları aklın temsilcisi” şeklinde ifade eder. Bu yasalar bozulmuş düzenlerin köhnemiş yasaları değildir. İdeal devlet düzenine öykünmüş olan yasaları ifade eder. Yasasızlığın devleti yokluğa sürükleyeceğinin farkında olan Platon’a göre “bir devlette yasa güçsüzse ve çiğneniyorsa... yıkılış çok yakındır; ama yasa yöneticilerin üstüneyse ve yöneticiler onun kölesi ise” (Yasalar, 715 d) devlet kurtulur. Platon burada yönetenlerin konumu “yaşamı boyunca bütün insanlar içinde yasalara en iyi hizmet etmiş olmakla ün kazanan

kişi” (Yasalar, 729 d, e) şeklinde tasvir eder. Platon’a göre oluşturulan hiçbir yasa “doğrudan teorik aklın” ürünü değildir.

Platon, yasaların gerçek manada tam olarak bir insan ürünü olmadığını (Yasalar, 709 b) ifade ederek “yazgının yol açtığı savaş, salgın hastalık ya da kuraklık gibi olayların, belli yasaların yapılmasını zorunlu kıldığını” (Ağaoğulları, 2000) açıklar. Yani Platon’a göre “doğal etkilerle çelişen yasalar çıkarılmamalıdır” (Yasalar, 750 d). Demek ki ikinci en iyi devlette aklın yanında uyulması gereken başka etkenler de vardır. Tabi ki burada yurttaşların yasalara uymada gönüllülüğü esastır. Platon oluşturduğu ikinci en iyi devlet de toplumu  bölüme ayırır. Bu yapı “... yurttaşlar, yabancılar ve kölelerdir” (Ağaoğulları, 2000). Hem *Politeia* hem de *Nomoi* eserinde oluşturulan sistemlerde kişisel yaşam biçimi hemen hemen aynı düzeyde ele alır. Platon bu konuyu şu cümleleriyle açıklığa kavuşturur:

“... yurttaşların ne şekilde davranarak toplum içinde ortak yaşama katılmaları gerektiği konusunda kentlere yasa yapmayı tasarlayan biri, özel yaşamda zorlama olmaması gerektiğini düşünür, herkesin gününü canının istediği gibi geçirmesine izin verirse, her şeyin düzen içinde olması gerektiğini hesaplayamaz, yurttaşların özel yaşamlarında yasaya bağlı olmayıp, toplum içinde yasalara uygun olarak yaşamayı kendiliklerinden isteyeceklerine inanırsa, büyük bir yanılğıya düşer” (Yasalar, 780).

Platon toplumsal bir infial ve kaotik bir ortamın oluşmaması adına “aynı anda hem fazla zengin, hem erdemli olmak olanaksızdır” söylemleriyle toplumsal sınıf ayrımını uçuruma götürmemek için çeşitli ifadelerle bulunur. Çünkü “bütün savaşların en kötüsü olan... en büyük illet” (Yasalar, 629 d, 744 d) bir “iç savaş” ortamının oluşmasıdır. Bu sayede oluşması n görülebilen toplumsal patlamaların önüne geçmeye çalışılır. *Politeia* ve *Politikos* ile oluşturduğu ideal devlet gibi, ikinci en iyi devlette de sınıflar arası geçişi bir “güvenlik sbabı” olarak kullanırlar. İdeal devlette ki koruyucular sınıfının ikinci en iyi devlet oluşumundaki bir benzeri yurttaşlar sınıfıdır (Ağaoğulları, 2000).

Platon, diyalogun devamında bir devlet düzeninin ve yasalarının doğru bir şekilde oluşturulması isteniyorsa ilk olarak hakikatin bilgisine sahip yöneticiye değer vermek (Yasalar, 727) gerektiğini ifade eder. Hiç şüphesiz ki değer vermek, fikirsel olarak o kişiyi takip edip kendi yaşamında uygulamaktan geçer. İkinci olarak ise insanın “kendi ruhuna değer” (Yasalar, 727) vermesidir. Daha nceki diyaloglarda ruha çalışmamız için gerekli olduğu kadarıyla değinmiştik. Platon’da ruh “ ana bölümden oluşmaktadır: Maddi isteklerin hakim olduğu iştahsal bölüm, soylu isteklerin hakim olduğu yürekli bölüm ve nihayet insanın tanrısal yönünü oluşturan ussal bölüm” (Ağaoğulları, 2011). Hiç şüphesiz ki ruha değer vererek yaşamak, gerçek yöneticinin aklına ve erdeme göre yaşamaktan başkası değildir. Eğer yurttaşlar böyle yaşamaz ise yapılan şey “ruhu gerçekten ve

bütününüyle aşağılamaktan başka bir şey değildir” (Yasalar, 727 d). Eğer bir birey gerçek yöneticinin düşünebilme yetisinden faydalanmak yerine ondan ve ona uyan iyi insanlardan uzak durup, kötü insanlara meyleder onlar ile hemhal olursa, kötü insanların “birbirlerine yaptıkları ve söyledikleri şeyleri” (Yasalar, 728 b) gerçek olarak algılayacak ve fikirsel olarak çöküş başlayacaktır. “İşte bu sonuç, adalet değildir” (Yasalar, 728 b).

Üçüncü olarak ise “bedene verilen değer gelir” (Yasalar, 718 d). Platon’un *Politeia* eserinde organizmacı devlet anlayışına değinmiştik. Anlaşılan o ki *Nomoi* eserinde de “lider, ruh, beden” olarak yapılan bu sıralama, organizmacı devlet yaklaşımından çıkarımla, hem bireyin hem de devlet yapısının kendisini ilgilendirir. Yani bahse konu beden, hem bireyin hem de devletin bedenidir. Bu bağlamdan hareketle yurttaşlar hem kendi bedenlerine özen gösterecek hem de devletin bedenine, yani kurumlara ya da devleti oluşturan her bir parçaya değer verecektir. O halde aynı şekilde bahse konu ruh’da, hem bireyin hem de devletin ruhudur. Bu ruhu mutluluğa ulaştıracak yegâne erk, gerçek bilgiye sahip rehber ve yasalarıdır. *Politeia* eserinde erdemlerden sayılan “ölçülülük”, *Nomoi* eserinde somut halde karşımıza çıkmaktadır. Yani “erdemli kişiye zorunlu olarak hem öfkeli, hem yumuşak başlı olmak yakışır” (Yasalar, 731 d). Benzer şekilde “aşırı gülmeyi ve gözyaşını bastırmak gerekir” (Yasalar, 732 c). O halde bahse konu yasalar “lider, ruh, beden” üçlüsüne göre yapılanmalıdır. Gerçek bilgiye sahip rehberin fikirsel yönlendirmesi ile elde edilen ruhsal gelişim, hem bireyin hem de devletin bedenini inşa edecektir. Bu inşanın krokisi yasalar olmalıdır. Gerçek bilgiye sahip rehber ve yasaları “sonuç olarak, böyle bir yaşam süren insanı karıştına göre her bakımdan tümüyle daha mutlu kılar” (Yasalar, 734 e).

Platon’un ikinci en iyi devleti kurmaya yönelmesi, esasında iki temele dayanır. Bunlardan “ilki ideal devletin yeryüzünde kurulmamış ve belki de hiç kurulamayacak oluşu” ikincisinde ise oluşturulmaya çalışılan ideal devletin tanrıya layık olarak resmedilişindendir. Şöyle ki Platon:

“ideal devleti bir tabula rasa üstünde inşa ediyor, nesneler evrenindeki insan ve toplumun bütün olumsuzluklarını temizledikten sonra, hem insanı ve hem de toplumu ideal devlet için tanrılığa layık bir biçimde, yeniden üretiyordu. Oysa insanlar ve toplum, nesneler evrenindeydi ve bu evrende de ne yazık ki” (Ağaoğulları, 2011).

bahse konu tanrısallık henüz gerçekleşmemiştir. Çıkarımımız şudur ki; Platon, ikinci devlete doğru yönelen çıkarımları, bir yöntem olarak bilinçli bir şekilde yapıyor olmalıdır. Çünkü Platon’un incelediğimiz eserlerinde, gözümüze çarpan en belirgin şey, problemleri başka başka boyutları ile ele alıp çözümlemesidir. O halde ikinci en iyi devleti ortaya

atmak benzer şekilde bir problemin farklı şekillerde ele alınmasıyla mümkündür. Bu bağlamlardan hareketle ikinci en iyi devletten bahis açılması anlaşılabilir bir durumdur:

“Yoksa ikinci bir model kurarak, Platon ideal devlete ilişkin tezlerinden vazgeçmiş değildir. Bu anlamda iki model arasında kesin bir kopuş ve farklılık olduğu düşünülmemelidir. Hele hele, biri hayalci, diğeri gerçekçi iki ayrı Platon varsayımının kendisi hayalcilik olabilir” (Ağaoğulları, 2011).

Kurulacak olan devlette, rehberite itaati kabul edip erdemli yaşamayı seçen iyi insanlar, “elden geldiğince iyi niyetle ve hoş” (Yasalar, 736 c) karşılanmalıdır. Rehberite itaati ve erdemli yaşamayı kabul etmeyenler ise ya “ikna yoluyla ve yeterli bir zaman içinde denedikten sonra” bahse konu şartı kabul ederlerse giriş izni verilmeli yoksa ilgili devlete girişleri engellenmelidir (Yasalar, 736 c). Anlaşılan o ki Platon, hem ideal hem de ikinci en iyi devlet için bir minyatür sistem ve yasalarını oluşturmak istemektedir. Hatta öyle ki gelecek kuşakların bahse konu sistem ve yasalara bakarak kendi dönemlerinde uygulanabilir kılmasını uygun görmektedir. Bu çıkarsamalarımızı Platon’un şu cümlelerine dayandırmamız mümkündür: “Günün birinde böyle bir seçim karşısında kalıp kendi yurdu için, kendi anlayışına göre hoşuna gideni seçmek isteyecek biri çıkarsa, ona bırakalım” (Yasalar, 739 b).

Bobonich ve Meadows’a göre *Nomoi* metni dördüncü ve beşinci kitaplarda Magnesia şehrinin coğrafyasının, erdeme dayalı bir şehir ortaya koyabilmesi için etkilerine değinilerek, gerçek manada yeni bir topluma dönüşümdeki pratik zorlukları ele alınır. Bu erdemli şehrin oluşabilmesi için sahip olması gereken yönetim biçiminin tanrının sözünün geçtiği bir yönetim biçimi şeklinde sunulur (Bobonich ve Meadows, 2020). Anladığımız kadarıyla bazı Platon yorumcularının Platon’un devletini teokratik yönetim sistemi olarak tanıtmaları bu ve benzeri ifadelerden dolayıdır. Biz çalışmamızda Popper’in de ifade ettiği “sophokrasi” yönetim şeklini daha uygun görüyoruz. Çünkü Platon’un bahse konu devleti mutlak varlığı temaşa ederek kendinde olanı hatırlayan ve hikmetin ışığında yürüyen biri tarafından kurulduğundan, her ne kadar teokratik yönetimle bazı ortak özelliği bulunsa da, sophokrasi denmesi daha uygun gözükmektedir. *Nomoi* eserinin, *Politeia* eserine ilişkisine değinen Bobonich ve Meadows’un makalesi, *Nomoi* metnini, erdemli bir devlet oluşturmada politik teori, etik psikoloji gibi konuları ele almayı taahhüt eden bir eser olarak ele alırken, *Politeia* eserini, insanın doğası bağlamında ele alır. Öyle ki eğer bir yorumcu *Politeia* eserinde ortaya atılan sistemin psikolojik olarak mümkün olabileceği ve gerçekleşmesi zor olsa bile kabul edilebileceği düşünürse o halde *Nomoi* eserinin Platon’un bir değişiminden doğduğunu yani insan doğası hakkındaki fikirlerinin değiştiğini iddia

etmelidir. Oysa biz çalışmamızda dramatik yaklaşımı kullanarak vardığımız sonuca göre Platon'da bir değişim olduğu sonucuna varmadık. Çünkü Platon, meseleleri değişik yönleriyle ele almasından dolayı farklı sonuçlara varmıştır. Bu durum Platon'un değişimini değil, olaylara bakış açısının zenginliğini gösterir.

Makale, Platon'un Magnesia erdem şehrindeki yurttaşların siyasi topluluklardaki konumları nedeniyle, adaletin idaresinde bir pay sahibi olabileceklerini iddia eder. Böylelikle makaleye göre *Nomoi* eseriyle *Politeia* eseri arasındaki ilişkide bazı yorumculara göre en önemli farklardan birisi, *Nomoi* eserindeki yasa oluşumlarının yurttaşlara açık olmasıdır. Çünkü *Nomoi* eserinin Platon siyaset teorisindeki göze çarpan yeniliği, kanun koyucunun sadece emirler savuran yapıdan çıkıp, yurttaşla koyulan kanunları anlatıp ikna etmekle vazifeli oluşudur. Hatta öyle ki yurttaşla ikna etmeden koyulan kanunlar kınanır. Makale, *Politeia* eseriyle *Nomoi* eserinin ilişkisinin en önemli yerinin, beşinci kitapta karşımıza çıkan ikinci en iyi devletin inşası olduğunu iddia eder. *Nomoi* eserinin bu yöneliminin nedeni, ikinci en iyinin insan doğasına daha uygun olmasındandır. Bu durum bizce de yerinde bir tespittir. Ancak biz çalışmamızda ikinci en iyi devletin imalarını, *Politeia* eserinde tespit etmiştik. Bunun yanında çalışmamızda insan doğasına uygunluğu, henüz ideal devlete hazır olmayan yığınların ikinci en iyi devlet ile bir hazırlık sürecinden geçilerek, ideal devlete hazırlanmaları olarak yorumluyoruz. Bahse konu makale Platon'un *Nomoi* eserinde, *Politeia* eserinin temel argümanlarının geçerli olduğunu da ifade eder (Bobonich ve Meadows, 2020). Bu durumu tespitimize bir destek olarak görüyoruz.

Platon, *Nomoi* metni altıncı kitabında, gerçek bilgiye sahip lider ile devletin işleyişini sağlayabilmek adına belirlenmesi gereken devlet görevlileri arasında bir ayırım yapar. Çünkü:

“bir siyasal yönetimin düzenlenmesinde iki aşama vardır: önce görevleri ve yöneticileri saptamak, bunların kaç tane olacağına ve nasıl belirleneceğine bakmak; sonra da bu görevlilerin her birine ne kadar ve hangi nitelikte yasa uygun düşüyorsa, bu yasaları çıkarmak gerekir” (Yasalar, 751 b).

Anlaşılan o ki bu yöneticiler gerçek liderin oluşturduğu fikirsiz yönelim ve yasalar ile devletin işleyişini sağlamakla görevli olmalıdır. Eğer bahse konu devlet görevlileri liyakatsiz olursa, başka bir deyişle “iyi çıkarılmış yasaların yürütülmesini beceriksiz yöneticilere bırakırsa, bu iyi yasalardan daha çok yararlanamayıp maskara olmaktan öte, bunlar yüzünden kentlere olmadık zararlar ve yıkımlar gelebilir” (Yasalar, 751 b). Platon'un ikinci en iyi devletinde göze çarpan en belirgin sorun, devletin yöneticisinin kim

olacağıdır. Buna verilebilecek “en uygun yanıt yöneticilerin sıradan kişiler olmaması gerektiğidir. Bu açıdan erdemsiz ve bilgisiz kişilerin eline iktidar verilmemelidir. Anı şekilde, salt güce dayanan bir yönetim tarzı da düşünülemez” (Ağaoğulları, 2011). Öyle anlaşıyor ki gerçek bilgiye sahip lider haricinde, devletin işleyişini sağlamakla görevli yöneticiler, sistemi kanıksamış seçkin yurttaşlar (Yasalar, 753 b) tarafından “halkın hoşnutsuzluğunu gidermek için kura” (Yasalar, 757 e) ile seçilmelidir. Bu seçim “büyük bir özenle yasa bekçilerini” (Yasalar, 752 d) belirlemek üzerine kurgulanmıştır. Bahse konu seçimde “en çok oy alan 37 kişi, haklarında inceleme yapıldıktan sonra, ‘yönetici’ ilan edileceklerdir” (Yasalar, 753 d). Hatta öyle ki bu yönetici sınıf haricinde bir meclis oluşturulmalı ve bu “meclis otuz düzine üyeden kurulmalıdır -yani alt bölümlemeye uygun 360 üye-” (Yasalar, 756 b). Ağaoğulları’na göre:

“Platon’un karma anayasa modelinde karşılaşılan ilk siyasal kurum Yasa Koruyucular Kurulu’dur. Birden fazla aşamadan oluşan bir seçim süreciyle iş başına gelen kurul otuz yedi kişiden oluşur... İkinci kurum, Yunan dünyasında gelenekselleşmiş olan Halk Meclisi’dir (Ekklesia). Bu meclis tüm yurttaşlara açıktır” (Ağaoğulları, 2011).

Öyle anlaşıyor ki hem ideal hem de ikinci en iyi devletin sistem mantığında hiyerarşik olarak en üstte, bütün bir devletin çatısını oluşturan gerçek bilgiye sahip yönetici bulunur. Yani günümüz mantığıyla yasama, yürütme ve yargı erklerinin üzerinde ve bu erklerin çatısını oluşturan bütünleştirici bir makamdır. Ardından devletin işleyişini sağlamak adına, günümüz yürütme erkine benzer bir yönetici ekibi bulunur. Bunun haricinde günümüz yasamasına benzer şekilde bir meclis oluşturulmuştur:

“Halk Meclisi, bir diğer kurum olan 360’lar Konseyi karşısında görece önemsizleşir. Konsey üyeleri, son derece karmaşık bir seçim sistemiyle belirlenir. Gerçekte devleti fiilen yöneten bu kuruldur. Ancak bu kurulun üstünde de onları denetleyen Denetçiler Kurulu bulunmaktadır. Elli ile yetmiş beş yaşları arasında bulunan on iki tanrısal nitelikli yurttaştan oluşan bu kurul üyelerinin her biri bir bakan gibi, devletin çeşitli alanlarındaki faaliyetlerini sürekli izler ve gerekirse ilgilileri yargırlar” (Ağaoğulları, 2011).

Ağaoğulları’na göre Platon:

“ikinci en iyi devleti, ideal devlete bir adım daha yaklaştıracak ya da Platon’un zaten ideal devlet düşüncesinden hiç uzaklaşmadığını göstermesi bakımından son derece anlamlı bir adım atarak, yepyeni bir kurum önerecektir: Şafakta toplandığı için Gece Konseyi adı verilen kurum, ortada ne karma anayasa bırakacaktır, ne denge-fren sistemi. Gece Konseyi tek başına devletin ruhu olacaktır” (Ağaoğulları, 2011).

Bobonich ve Meadows’a göre *Nomoi* eseri üzerinde uzunca bir zaman süregelen tartışmalardan biri de gece konseyinin rolüdür. Bazı yorumculara göre Platon, gece konseyine çok büyük hatta sınırsız da denilebilecek siyasi bir güç verdiğini iddia eder.

Hatta öyle ki bazı yorumcular da konseyin Magnesia erdem şehrinin ana siyasi otoritesi olduğunu iddia eder. Bu tespitlere dayanarak gece konseyi ve filozof kralın aynı yetki ile donatıldığını ileri sürerler. Çağdaş yorumculara göre böyle bir tespit doğru olmaz. Onlara göre *Nomoi* eserinin temel siyasi ilkeleri böyle bir sınırsız yetki verilmesiyle zıtlıklar içerir. Morrow gibi yorumcular gece konseyinin gayrı resmi olduğunu ileri sürerler. Bu sayede konseyin, Magnesia şehri üzerinde farklı bir tesir kuvveti oluşur. Ancak bu iddiaları Platon'da bir volte-face olarak görmeye gerek yoktur. Gece konseyi kılık değiştirmiş filozof kral olarak tanımlanabilir (Bobonich ve Meadows, 2020). Makalenin devamında *Nomoi* eserinin başından beri hukukun esas kaynağının tanrı olması gerektiği ifade edilmiştir. Yani hukuk kuralları oluşturulmak isteniyorsa tanrının kuralları olmalı ya da taklit edilmelidir. Öyle ki insan ilişkilerinde bile ölçüyü belirleyecek olan tanrının kurallarıdır. O halde sonuç olarak adil, iyi ve iyiden başka herhangi bir şeye yöneltlen her tür sevgi, istek ve ölçü sorunludur (Bobonich ve Meadows, 2020). Biz çalışmamızda gece konseyini, ikinci en iyi devletin yöneticisinin bir danışma konseyi olarak ele aldık. Hatta öyle ki bir devrimin sonucu olarak kurulan ikinci en iyi devletin ilk kurucusunun, kendisinden sonra gelecek olanın liyakatli olduğunu işaret ettiği meclis, gece konseyidir. Bu sayede ideaları yorumlayabilme yetisine sahip ikinci en iyi devletin yöneticisinin soyut olan delilleri, gece konseyi ile somutlaşarak meşruiyet kazanmış olur.

Laks'a göre *Politeia* metninin anayasası, yönetmeye tek ehil olan filozofun anayasası üzerine kuruludur. Oysa *Nomoi* metninde konunun ele alınışı tamamen değişir. Çünkü *Nomoi* metninde kontrol ve denge mekanizması üzerine kurulmuş karma bir anayasa düzeni söz konusudur. Yani Laks'a göre bizim çalışmamızda savunduğumuzun aksine Platon, *Politeia* ve *Nomoi* metinleri arasında fikir değişimine gitmiş ve düşünceleri değiştirmiştir (Laks, 1990). Oysa biz çalışmamızda Platon'da bir değişim ya da dönüşümün olmadığını aksine sorunları farklı açılardan ele aldığını savunmaktayız. Bahse konu metinler arasındaki farklılıklar da bundan kaynaklanmaktadır. Yani bizim düşüncemize göre bu durum fıkırsel bir değişim değil farklı koşullara verilen bir tepkidir.

Gece konseyi, bir müessese olarak ideal devletteki konumunu almış olarak görünmektedir. Platon, bu zamana kadar farklı müesseseleri karşılıklı konumlandırırken, gece konseyini bu müesseselerin hepsinden üstün görerek bu kurumu, denetim ve yönetim de tam yetki sahibi olarak tasarlanmıştır. Bu nedenle gece konseyinin sözü diğer kurumların sözünden üstündür ve bu kurumların susması gerekir. Anayasal düzenin korunması ve sürekliliğinin devam etmesi, gece konseyi tarafından güvence altına

alınacağından, konsey üyeleri “bilim, eğitim, felsefe ve din” konularında yeterli bilgiye sahip olmalı ve erdemsel anlamda rüştünü tamamlamış kutsal kişiler biçiminde tasarlamıştır. Konsey, yasa koyucular arasında en yaşlı on kişi, bilge din adamları, idari eğitim ve erdemsel anlamda kendini ispatlamış yurttaş ve bireylerin, bilgelik ve ahlak konusunda kendileri gibi gördüğü otuz-kırk genci yanlarına alarak oluşturmuştur. Konseyin amacı; adaleti sağlamak, cesareti arttırmak, ölçüyü yakalamaktır. Platon, bunu sağlayacak konsey üyelerinin özellikle erdemli olmalarını vurgulanmıştır. Siyasal anlamda konsey; devletin bütünlüğünü sağlayarak ayakta tutmayı amaçlamaktadır. Bundan dolayı konsey; belirleyici irade olarak yasaların üstünde konumlandırılmıştır. Bazı yorumculara göre ideal devlet modelinde belirtilen devletin birliğini sağlamada filozofun aklına tabii olmak koşulu gibi, filozof yerine konumlandığı konsey için de aynı koşulu getirerek, devletin birliğini sağlamayı yine konseyin aklına tabii olmakla açıklamıştır. Platon’un ikinci en iyi devlet modeli, bazı teokratik özellikleri taşımakla birlikte, filozof yerine konumlandırılan gece konseyi, bu modelin şekli ile alakalı tartışmalardan ziyade ideal devlet modeline yakınlaştırma amacını taşımakta, bu amaçla Platon, ikinci en iyi devlet modeli ile başta ortaya koyduğu modeli somut bir düzlemde gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Böylelikle başta belirtmiş olduğu filozofla, ikinci en iyi devlet modelinde ki kurumda karşılaşılacaktır. Ağaoğulları’na göre ideal devletteki filozofun, ikinci en iyi devlet modelindeki gece konseyi işlevsel anlamda büyük ölçüde aynıdır (Ağaoğulları, 2011).

İkinci en iyi devleti yöneten filozof kral var ise o kişi muhakkak ki gece konseyinin içinden çıkmalıdır. Bahse konu sistemlerin ve yasaların detayları çalışma amacımızın dışında olduğu için gereğince yer verdik. Ayrıca yaklaşık 2500 yıl öncenin ihtiyaçları, günümüzde değişiklik arz ettiğinden hem yasaları hem de sistemsel detayları başka bir çalışmanın kapsamına girecektir. Daha önceki metin incelemelerimizde gerçek bilgiye sahip liderin hem ideal hem de ikinci en iyi devletin başına geliş serüvenini, ya bir devrim ya da bir ikna faaliyeti yoluyla ya da bir darbeyle olacağını ifade etmiştik. *Nomoi* eserinde bu durum, bizce aynı sorunu, farklı bir açıdan çözümler niteliktedir. O da şudur ki; kurulmuş ya da kurulacak olan esas devletin gerçek bilgiye sahip yöneticisi, eğer devlet yeni kurulacaksa, kendinden önce gerçek bilgiye sahip lider vasıflı birinden, eğer devlet kurulmuşsa, kendinden sonra gelecek liyakate sahip, gerçek bilgiye haiz lideri belirlemelidir. Yani lider belirleme, devlet görevlisi belirler gibi yurttaşlar tarafından

yapılan bir seçimle olamaz. Çünkü “bu işler hiçbir zaman kalabalıkta hızla” (Yasalar, 758 b) yapılamaz.

Bu tespitlerimizi Platon’un şu ifadesine dayandırmamız mümkündür: “ ... Resim zamanla bozulursa, ardında bu nu düzeltecek ve sanatındaki bir yetersizlik yüzünden eksik kalan bir şeyi güzelleştirerek geliştirecek birini bırakmazsa, bunca çabasının kısa bir süre sonra yok olacağını düşünmüyor musun?” (Yasalar, 769 c). Rehberin düşünebilme yetisi ve yaşadığı döneme göre fikirsel yönlendirmeleri, öncelikle birey ve ailesinin yaşamında kendini göstermelidir. Yurttaşların aile yaşamı bahse konu fikirsel yönlendirmelere göre “düzenlenmiş değilse, kamu yaşamının çıkarılan yasalarla sağlam bir temele oturacağını sanmak boşunadır” (Yasalar, 790 b). Yurttaşlar yaşamlarını bu şekilde düzenlerlerse gerçek yöneticinin yönlendirmelerini benimserler. Benimseyince de “evlerini ve devletlerini güzelce düzenleyip mutlu olabilirler” (Yasalar, 790 b).

Popper, Platon’un “ilk filozof kralından” sonra gelenlerin, devleti herhangi bir değişime uğratmayacağını, filozof olmasının gereğini açıklamadığını ifade eder. Ancak çalışmamızda da ifade ettiğimiz üzere koyulacak olan yasaların, geleceğin konjonktürüne göre yorumlanması gerekir. Bu yorumlamayı yapabilme kapasitesine sahip olanı belirleme ilk filozofa aittir. Ancak onun işaret etmesiyle kimin liyakatli olduğu bilinebilir. Kendinden sonra gelecek olan, yani işaret edilen filozof kişi, *agathon*’u temaşa edebilme kapasitesine sahip olmuş kişidir. Bu durumu işaret eden kişi, kendi sezgisi, *aletheia*’yla ve *agathon* ile olan bağı, aynı zamanda işaretleri okuyabilme yetisiyle, gelecek olan kişiyi tespit eder. Popper’in iddia ettiği gibi “Platon’un diyalektik diye anlattığı şey, esas olarak, salt güzellik dünyasının zihin yoluyla sezilmesi” (Popper, 1989) değil bir tür ruhsal seziştir. Şu bir gerçek ki Popper’in iddia ettiği gibi Platon’un büyüüne kapılmadan metinlere yaklaşmak çok zordur. Biz de çalışmamızda Platon’un büyüüne kapılmaktan kendimizi kurtaramadık.

Politeia eserindeki gibi *Nomoi* eserinde de benzer olan yurttaşların bahse konu sistemi kanıksamaları ve yönetim sisteminin oturması, eğitimle “yeni doğanı daha yumuşacıkken balmumu gibi biçimlendirmesi” (Yasalar, 789 e) ilkesiyle sağlanır. Eğitim konusuna çok önem veren Platon, “*Nomoi*’nin yedinci kitabını olduğu gibi bu konuya ayırır” (Ağaoğulları, 2000). Küçük yaştaki “çocuklarımızın dans ederken ve şarkı söylerken başka taklitlere el atmaya heveslenmemesi, hiç kimsenin de onları çeşit çeşit hazlar sunarak ayartmaması için bütün yollara başvurmaliyiz” (Yasalar, 798 e) diyen Platon, eğitim ile sistemi kanıksatma yolunu seçer. Platon’a göre verilecek olan bu eğitimi

anlamayacak olan yurttaşlar da vardır. O kişilere sistemi kanıksatmak ve birliği sağlayabilmek adına yasalar haricinde başka bir yönlendirici olarak “dini” yönlendirmeyi seçen Platon “*Nomoi* eserinin onuncu bölümünü bu konuyu ayırıp dine karşı işlenen suçları kapsayan ayrıntılı bir ceza hukuku hazırlar” (Ağaoğulları, 2000). Hatta öyle ki Ağaoğulları’na göre bazı düşünürler bu durumu bir “teokratik yönetim” olarak görmüşlerdir. Bu konuda Ağaoğulları’nın bakışı ise şöyledir: “... *Nomoi*’de diyalektiğin yerine teoloji geçmekte ve tanrısallığın (dolayısıyla dinin) değişmezliği, din ile bezenmiş devletin sürekliliği için en büyük güvence olmaktadır” (Ağaoğulları, 2000). Hem *Politeia* hem de *Nomoi* eserinde “felsefi bir devlet kuramının” şekillendiği görülecektir. Bazı yorumculara göre totaliter bir devlet kuran Platon’un bu devleti:

“acılarını, hazlarını, tutkularını, hana bütün aşk ateşlerini gözleyip araştırarak bu yasalar aracılığı ile hakkıyla cezalandırmalı ya da ödüllendirmelidir... bu koşulların hepsinde her bir insanın tepkisindeki güzel olanı ve olmayanı öğretmeli ve belirlemelidir” (Yasalar, 632, b).

İkinci en iyi devlet oluşumunda yurttaşlar ile yöneticiler arasında en önemli olan:

“kadın olsun erkek olsun, hiç kimsenin hiçbir zaman başsız kalmaması: hiç kimsenin ruhu ciddi bir işle uğraşırken de oyun oynarken de kendi başına ve denetimsiz davranma ya alışmamalı; tersine savaşta da barışta da yöneticiye bakarak ve onu izleyerek yaşamalı, en küçük konularda bile onun tarafından yönetilmelidir... başkaları olmadan bir şey yapmayı kesinlikle tanımamalı, bilmemeli ve bunu ruhta bir alışkanlık haline getirmeli, herkesin olabildiğince toplu olarak ve ortak hareket edeceği bir yaşamı olmalı... Başıboşluk bütün insanların ve insanlara bağlı hayvanların tüm yaşamından uzak olmalıdır” (Yasalar, 942-d).

Ağaoğulları, eserler arasında karşılaştırma yaparken şu ifadeleri kullanır: Mutluluk “*Politeia*’da koruyucular ile filozofların, *Nomoi*’de yurttaşlarındır” (Ağaoğulları, 2000). *Politeia* eserinde erdem konusunu işlemiştik. *Nomoi* eserinde erdem, tam bir ölçü halini alarak yasalaşır. Hatta öyle ki birilerinin kendi sanrılarına bırakılarak “işte bu adam erdemlidir” (Yasalar, 822 e) demesi bir ölçü değildir. O halde rehberin düşünebilme yetisine ve yaşadığı dönemi okuyabilme kabiliyetine göre şekillenen ve “yazıya geçirdiği yasalarına, övgülerine ve kınamalarına uyarak lekesiz bir yaşam sürmüş olan kişi erdemlidir” (Yasalar, 822 e, 823). Bu ölçüyü kabul etmeyerek kendi arzu, istek ve sanrılarının esiri olan, “yasaları insanların egemenliğine sokarak köle yapan, devleti partilere bağımlı kılan ve bütün bunları zor kullanarak yapan... kişinin, devletin en büyük düşmanı olarak kabul edilmesi gerekir” (Yasalar, 856 b). Tıpkı filozofun yönetimi gibi, “bu yasalar da meşruluğunu şu ya da bu tikel çıkar grubundan ya da farklı tikelliklerin uzlaşmasından almazlar; meşuluk doğrudan hukuk ve yasa ideasından ve epistmeden kaynaklanır” (Ağaoğulları, 2011).

Bobonich ve Meadows'a göre *Nomoi* eserinin 4, 9 ve 10. kitaplarındaki pragmatik tespitlerden hareketle, öyle herkesin ikna edilmesine gerek yoktur. İkna edilmesi gereken kişiler iyi eğitimli kişilerdir. Ancak bu kişiler yasaların altında yatan epistemolojik nedenleri algılayabilir. Bu bağlamlarda hareketle yasa girişleri rasyonel ikna yöntemidir. Yani yanlış inanış ve hurafeleri içlerinde barındırmazlar. Bu bakımdan genel bir talimatname olarak algılanabilir. Bu talimatlara göre neyin iyi, doğru, adil olduğu belirlenebilir. Bu sayede eğitimli kişiler kanunların iç yüzünü algılayabilirler. Makaleye göre bu yaklaşımlardan hareketle *Nomoi* eseri ile *Politeia* metni arasında ki fark şudur ki; *Nomoi* eserindeki yasa girişleriyle, yurttaşları eğitip bilgilendirmek ve yasalar hakkında ki rasyonel anlayışın ortaya konulmasını sağlamak, ahlaki yönelim ve gerçeklerin anlaşılmasını tetiklemektir. Ancak makaleye göre böyle bir durum *Politeia* eserinde söz konusu değildir. *Politeia* eserindeki üst sınıfların yönetimi ve temel etik gerçekler böyle bir rasyonaliteyi ortaya koymada kısır kalmaktadır. Çünkü *Politeia*'daki halk kitlesi kendi akıllarıyla kendini yönetemeyecek bir durumda olduğu için yani mağaranın dışına çıkamayan yığınlar oldukları için bu durum söz konusudur. Makaleye göre *Politeia*'daki yurttaşlar mağaranın içinde, filozof kral ise dışındadır. Makale bahse konu yorumların tartışmalı olduğunu da ayrıca ifade eder (Bobonich ve Meadows, 2020).

Popper'ın çalışmamızın temelini oluşturan eserlere bakışı şu şekildedir:

“Kanunlar, Yunan ön tarihinin herhangi bir kesiklik olmadan tarihe karışmasını anlatarak, insan toplumunun yıkılış ve çöküşünün bir hikayesini vermektedir; Devlet'teki buna paralel parçalar, daha soyut bir yoldan, hükümetin gelişmesinin sistemli bir özetidir; Devlet Adamı ise, daha da soyut olarak, tarih olgularına yalnız birkaç kere dokunmakla yetinerek hükümet tiplerinin mantıklı bir sınıflamasını yapmaktadır. Bunun gibi, Kanunlar da bu araştırmanın tarihsici yanını büyük bir açıklıkla formüleştirmektedir” (Popper, 1989).

Ayrıca Popper Platon'un eserleri arasında değişim olduğunu savunarak şu ifadeleri kullanır:

“Platon'u sıkan tamamiyle kurgusal bir güçlükten ileri gelmişe benzemektedir. Gelişimin çıkış noktası olarak yetkin ve dolayısıyla bozulmaz bir devlet alınca, Platon ilk değişikliği, adeta her şeyi harekete geçiren insanın düşüşünü açıklamakta güçlük çekmiştir” (Popper, 1989).

Biz bu durumun aksini iddia ederek Platon'un metinleri arasında değişimin olmadığını, eserler arası farklılıkların problemleri başka düzlemlerde ele alındığından kaynaklandığını çıkarsadık.

Platon'un hem *Politeia* hem de *Nomoi* eserini ele alan Karpowicz, Platon'un her iki eserde de gruplaşmaların en büyük problem olduğunu vurguladığını ve bu çıkar gruplarının

denge unsurlarıyla kontrol edilmesi gerektiğini tespit ettiğini ifade eder. Öyle ki Karpowicz bizim çalışmamızın en güçlü yanını oluşturan, Platon'da değişim var argümanından uzak durmamızı destekler nitelikteki şu tespiti yapar: Platon, farklı çıkar grupları ya da sosyal tabakaları dengeleyebilmek adına *Politeia* ve *Nomoi* eserlerinde toplumsal barışı sağlayabilmek adına aynı sorunlara farklı çözümler üretir. Öyle ki *Politeia* eserinde bu işlev filozof kral aracılığıyla sağlanırken, *Nomoi* eserinde kanunlar aracılığı ile sağlanır. Benzer şekilde *Politeia* eserinde, yönetim şekli olarak aristokrasi ve monarşi ön plana çıkarken *Nomoi* eserinde, partizan çıkar gruplarını uyumlu hale getiren karma bir anayasa, oligarşik ve demokratik bir sistem etkili olur. Bahse konu tespitler göz önüne alındığında sanılanın aksine Platon ile ilişkilendirilen idealizme rağmen, politik olarak saf idealist değildir. Ancak insanlar hakkında karamsardır (Karpowicz, 2011). Karpowicz'e göre Platon'un bahse konu sistemine birçok eleştiri gelebilir. En sık olanı Platon'un totaliterlikle suçlanmasıdır. Ancak Platon'un siyasal yönelimi birçok açıdan totaliter bir sistemden farklıdır. *Nomoi* eserinde totaliterliğe aykırı olan özgürlük söylemine değinen Platon, totaliter bir yönetimle ilişkilendirilecek terör, fırkacılık ya da hizipçiliği değil aksine erdem, bilgelik, adalet gibi kavramları ön plana çıkarır. İkinci olarak herhangi birinin yönetime talip olmasını eleştirir. Yönetime talip olmayı isteyenler gerçeklikle bağlarını koparıp bir faciaya neden olabilirler. Bunun yanında Platon'daki gerçek yöneticiler meşruiyetlerini sadece uzmanlık bilgilerinden değil adilliklerinden, tarafsızlık ve cemiyyete olan bağlılıklarından alırlar. Öyle ki siyasi otoriteleri sadece rasyonel nitelikli değil, yurttaşların rıza ve isteklerine dayanan ahlaki bir durumdur. Çünkü onlar için adillik en gerekli öncelikli ve önemli şeydir. Karpowicz'in bu meşruiyet tespitleri çalışmamızda ideal devletin kuruluşu için yaptığımız halk hareketiyle bir devrimin sonucu olarak kurulması tespitini destekler niteliktedir. Karpowicz bizim de ele aldığımız Popper'ın iddia ettiği Platon'un adalet kavramını eşitlik olarak bildiğini ve buna rağmen bile isteye eşitsizlik yarattığı söylemini reddeder (Karpowicz, 2011).

Politeia ve *Nomoi* eserini karşılaştırmaya devam eden Karpowicz, *Politeia* eserinde, çıkar gruplarının işine gelmeyecek şekilde yönetim biçiminin filozof kral eliyle olacağını, bunun *Nomoi* eserinde ise sağduyulu *Politeia* eserine göre biraz daha ılımlı olarak yansıtılan biri tarafından oluşturulmuş yasalar aracılığıyla sağlanacağını ifade eder. Yani *Nomoi* eserinde, bilgelik ve özgürlüğün farklı bir harmanı vardır. Karpowicz'in iddia ettiği gibi Platon'un sistemi, teokratik bir biçimi tam olarak muhteva etmez. Çünkü Platon'da sığ dindarlık anlayışı ve dini istismar eden bir bakış yoktur. Teokrasilerde

reddedilmeye müsait olan fikirsel özgürlük, fikir üretme ve bunları ifade edebilme yetisi, Platon'un özellikle üstünde durduğu bilgelik ile uyumsuz değildir. Platon'un bilgelik anlayışında hem ateizmin hem de sığ dindarlığın içine düştüğü cehalet ve nefis tutkusu yoktur. Sonuç olarak Platon'a göre siyasi düzenlerin, erdemin, iyinin ya da kötünün ölçüsü tanrıdır. Platon eleştirisi, modern yorumcular tarafından çağımızın liberal demokrasi anlayışına uymadığı için yapılır. Oysaki Platon'un bize hatırlattığı şey, siyasetin manevi ve ahlaksal boyutudur. O halde mutluluk isteniyorsa insanların erdemi ölçü alıp yaşaması ve tanrıyı hatırlamaları gerekir (Karpowicz, 2011).



5. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Platon'un adalet anlayışı, hem uygulanabilir yöntemler hem de değer kavramını ele alışı açısından, yurttaşların bir ve beraber yaşam sürmelerini sağlayan hem akli hem ruh/nefs ile alakalı, çok geniş bir kavrayış olarak karşımıza çıkmaktadır. Platon'da adalet, insani olan buna paralel olarak yurttaşların siyasal, toplumsal, ekonomik, kültürel yaşamlarının bir kesişim noktası olarak algılanabilir. Bize göre Platon adaleti, ontolojik olarak bireysel, toplumsal, ahlaki açıdan ele alıp siyasal olan ile harmanlama yoluna gitmiştir. Biz Platon'daki adaleti, *agaton*'u (mutlak varlık) temaşa edip *anamnesis* (kendinde olanı hatırlama) edimini gerçekleştirmiş filozofun/rehberin, ontolojik olarak, ideaların şifrelerini çözmesi şeklinde okuyucuya/seyirciye sezdirilen bir hakikat olarak anlıyoruz. Buna bağlı olarak bahse konu adillik, tek boyutlu bir kavram olarak algılanamaz. Bundan dolayıdır ki çalışmamızda adaleti, bir çatı kavram olarak sunduk. Metinlerde adalet, yer yer hak edene hakkını vermek, *Thraismakhos*'un ifade ettiği güçlünün işine gelen şeklinde karşımıza çıkarken yer yer ölçülü bir yaşam ya da erdem öğretisine sahip bir bilinç bazense idealarının yasalarına göre kurulmuş doğal yasalar ve Glaukon karakteriyle ortaya atılan çıkar temelli bir toplum sözleşmesi olarak dillendirilmiştir. Adaletin bu şekilde her akla ve muhakemeye göre değişen bir yaklaşımla ele alınması metinlerde de karşımıza çıkan büyük bir kaosu içinde barındırır. Bundan dolayıdır ki bizce Platon, bahse konu kaos durumunu, metinlerinde kullandığı diyalog formatıyla bir tiyatro sahnesi gibi seyircisine izleterek adaletin, herhangi birinin muhakemesine ya da aklına göre şekillenebilecek bir kavram olmadığını, teatral olarak sunmuştur. O halde Platon'da adalet, herhangi bir çıkar, avantaj ve sözleşmeden bağımsız olarak ortaya çıkmış olan doğal ve mutlak bir kavramı ifade eder. Bahse konu mutlaklık, ancak ilahi kaynaklı olup herhangi bir değişim, dönüşüm, güncelleme ve yenilenmeye ihtiyaç duymayan ölçünün adıdır. Bu mutlaklıktaki gizli şifreleri, bir siyasal düzen haline getirmeye muktedir olan ancak ve ancak arzu ve istek prangalarından kurtulup *agathon*'u temaşa edebilme olgunluğuna erişmiş olan bir rehberdir. Bahse konu rehberliğe karşı çıkan zihinler, platonik anlamda, muhakeme yetisini bir tapınç haline getirmiş olup hakikati pazara çıkaranlardır.

Zulüm üzerine kurulmuş düşünce pazarını dağıtıp, adaleti tesis edebilecek güç olan rehberin, totaliter bir sistem kurup kurmadığı tespit edilmek isteniyorsa a priori temelli, doğal olan, mutlak ve değişmez yasalara ve fitrata uygun erdemli yaşantısına bakılmalıdır.

Bu yaşantıya sahip birisi varsa, bahse konu değişmez yasaları siyasal bir sistem haline getirip anayasal düzeyde dönemin konjonktürüne uygun, siyasal davranış biçimi olarak sunabilecek bir idea (fikir, biçim) geliştirmelidir. İşte bu ideayı (fikir, biçim) ortaya çıkarabilecek rehberin düşünebilme yetisine göre yaşamının adı, adalet olarak karşımıza çıkmaktadır. O halde adalet, ancak rehberin eliyle kurulacak olan siyasal sistemde ideolojiler, dinler, zan ve sanrılar, genel kabuller, hizip ve fırkaların üstünde olup kuşatıcı özellikte, meşruiyet temellidir. Adaletin kendindeliği ancak insanın kendisini konu edinen, her anlamda mükemmel insanı oluşturacak ortamı sağlayabilmekle ortaya çıkabilir. Bu da ancak arzu ve istek prangalarından kurtulup kendini ideale adayan adanmışlarla mümkündür. İnsan hak ve onuru ancak felsefenin/hikmetin örsünde ehlileşen bir siyasal sistem/insan ile mümkündür. Siyasal olanın her tür ideoloji, din ve kültür gibi insana ait olanı, çıkar ve istismar aracı olarak kullanıp bekasını sağlamak adına bir kalkan olarak kullanılmasının önüne geçilmesi ancak rehberin bulunup tanınması ve onun ideali uğruna yaşamının göze alınması ile mümkündür. Bu idealin/ülkünün hedefi, arzu ve istek mahpusluğundan kurtulup *agaton*'u temaşa etmiş bir rehberin önderliğinde yapılacak olan bir devrim sonucu kurulacak olan rejimle, adaletin tesis edilmesidir. Eğer görünürde böyle bir rehberin devleti var ise yapılması gereken ilgili gerçek yöneticinin mükemmel insan oluşturma ideali uğruna yaşamayı göze alıp, kendinde olanı hatırlatacak (*anamnesis*) eylemlere yönelmektir. Bu da ancak geniş kapsamlı bir *philosophia* faaliyeti ile mümkündür. Bahse konu faaliyet her tür siyasal, kültürel, sosyal, ekonomik, askeri ve eğitim faaliyetini içende barındırır.

Bize göre Platon adaleti, *philosophia* faaliyeti olarak yurttaşların zihin dünyalarında bir kültür oluşumunun sağlanabilmesi için insana ait olan bütün ihtiyaçların karşılanması, değişmezlerle uygun kanun ve kaidelerin uygulanabilir kılınması için kurulacak olan devletin zemini, insanın ortak fitrat değerlerine uygun yaşantısıyla ruhsal olgunluğa erişimini sağlayacak, bütün sistemlerin kurulumunu sağlamasına yönelik bir hedef olarak sunmuştur. Tüm bu bağlamlardan hareketle rehberin de uyması gerekli kurallar olan idealar/fikirler meşruiyet temellidir. Çünkü kâinata/insana ait olanla ilgili fitrata uygun olan ortak değerler değişmezlerdir. Günümüzün insani olarak ortak zulümlerinden olan kadın/erkek cinayetleri, çocuk/hayvan istismarı, din ve ideoloji pazarı, fikir tutsaklığı, gelir dağılımındaki dengesizlik, bilimsel saplantılar, her türlü ırk ve ideolojik temelli totaliter rejimler, zan ve sanrılarının esiri olmuş zihinler ancak ve ancak platonik anlamda teatral olarak sahnelenen rehberin öncülüğünde fikirsel, askeri, kültürel, ekonomik, sosyal bir

atılımla engellenebilir. Bu atılımların sonucu olarak mutlu ve özgür bireyler yetişecektir. Platon'a göre bu durumu hayal ya da ütöpik bir istek olarak algılayan yığınlar, yapılacak olan zulümlerin pasif destekçileridirler. O halde platonik anlamda adil bir düzen isteniyorsa rehberin öncülüğünde kurulacak olan sisteme ihtiyaç vardır. Bu sistemin devamlılığı, rehberin kendinden sonra gelecek olan liyakatli birini yönetici olarak işaret etmesine bağlıdır. Yani yeni gelecek rehber, seçimle değil kendinden önceki liyakatli ve ehliyetli bir başka rehberin işaret etmesi ile göreve gelir. Platon'un pek de gerek görmediği isimlendirme çabasına girilecekse, aristokrasi ya da monarşi isimleri yerine Popper'in sophokrasi isimlendirmesi yerinde olabilir. Bazı düşünürlerin teokratik yönetim olarak sundukları Platon'un devleti, bazı teokratik yönelimleri taşısa da, üst değer olarak adaleti ve bilgeliği temel alır. O halde Platon'da ele aldığımız adalet anlayışı, insani fitrata uygun olduğu için insanlık tarihi boyunca süreklilik arz eden bir idealin işaretidir. Öyle ki Platon'daki adalet anlayışı, insanın ihtiyaçlarının değişmesi ile değişime uğramayan bir değerdir. Bizce Platon bazı düşünürlerin iddia ettikleri gibi adaleti kavramsallaştırma yoluna gitmemiş aksine hem adaleti hem de diğer ifadeleri kavramsallaştırmaktan kaçınmıştır. Bu tespitlerden dolayıdır ki *philosophia* faaliyeti muhakemenin ya da herhangi bir şeyin ürünü olamaz. İşte tüm bu nedenlerden dolayıdır ki Platon'un ele aldığımız metinlerinde kendi ismini göremeyiz. Onun yerine hep başkaları konuşur yani Platon'un kendisi olmayanlar.

Platon'da adaletin kendisi daimi bir ülkü olarak karşımıza çıkar. Siyasal konjonktür ya da herhangi bir sosyolojik değişim, adaleti etkilemez/değiştirmez. Ancak Platon'da adalet, farklı yöntemlerle tecelli edebilir. Bu tespitimizin delili *Politeia*, *Politikos* ve *Nomoi* metinlerinin değişmiş gibi görünmesidir. Hâlbuki Platon, bahse konu eserler ile mevcut farklı durumlar karşısında, adaletin gerçekleşmesi için nasıl bir yol izlenmesi gerektiğinin krokisini çizmiştir. Daha *Politeia* eserindeyken, platonik jestlerle, ideal devletin henüz gerçekleşemediğinin işaretlerini vermiş, bu sayede adaletin tecellisi için ikinci en iyi devletin yöneticisini işaret etmiştir. Platon'da adalet, yer yer doğal ihtiyaçları temel alırken bezen insanlığın doğal döngüsü bazen mutlak varlığın değişmezliği bazen ise cemiyet yaşantısının değişmez bir eksenini olarak ele alınmıştır. Doğal olarak bahse konu ele alışlara göre farklı adalet tecelli yöntemleri kullanılmıştır. Bazen bekçiler sınıfına bazen malların ortaklığına değinilmiş yer yer gece konseyinin puslu yapısında yol aranmış bazen de mitos ve efsanelerle hayal âlemindeki hakikat temaşa edilmeye çalışılmıştır. Tüm bu değişim gibi görünen tespitler metinlerdeki farklılık değil, adaletin tecellisindeki yöntem farklılıklarıdır.

Yaptığımız sentezde, ideal devletin gerçekleşemiyor olmasına yani ana parçanın bulunamayıp veya bulunsa dahi insanların ikna edilememesine bağlı olarak karşımıza çıkan ikinci en iyi devlet, tablosunu tamamlamak üzere olan ressamın tablosu gibidir. Zamanda yolculuk yapabilen yani gerçek basirete sahip rehber, ideal olanı gelecekte kurulu ve çizili görmüştür. Uygun şart ve koşullar gerçekleşemediği için ideal devlet şu an görünürde değildir. Ancak ikinci en iyi devlet ile bu tablo tamamlanarak ideale ulaşılabilir. Bunu da ancak ya gerçek bir filozof ya da gerçek filozofluğu yani ilahi/değişmez bilgiye sahip olup mutluluğu yakalamayı göze alan biri başarabilir. Bunun yolu ise arzu ve istek prangalarından kurtulup erdemli bir yaşama sahip olmak ve buna bağlı olarak erdemli bir sisteme ulaşmayı amaç edinmektir. *Politeia* eserinde, ideal devletin ikinci en iyi devletin bağrından doğacağını ifade ederek satır aralarındaki yönlerini ortaya koyup, hem *Politeia* hem de *Politikos* eserinde, ideal devlet ve ikinci en iyi devlet ile diğer yönetim sistemleri arasındaki farkı irdeleyerek, adaletin reel politik açıdan nasıl bir sistem ile tecelli ettiğini ve bu sayede metinlerde ikinci en iyi devletin duvarlarının yavaş yavaş örüldüğünü gözlemledik.

Tezimizin sorularından olan yöneticinin belirlenmesinde kura mı yoksa liyakat mı esas alınmalıdır? bağlamındaki sorunun, hem ideal devlette hem de ikinci en iyi devletteki karşılığını liyakat olarak tespit ettik. Tespit ettiğimiz bu sistemde, hakikatin bilgisine sahip olan rehber yönetici, liyakatli olarak gördüğü başka bir yönetici adayının, kendisinde olan gerçek bilgiyi ortaya çıkarmasını sağlayarak, sistemin devamlılığını sağlar. Bu sayede hem devletler içerisindeki kaos ve amaçsızlığın önüne geçilmiş olup kadim bir kültür ve devlet geleneği oluşturulmuş olacak hem de liyakatli bireyler yetiştirilerek ölçülü ve buna bağlı olarak adil bir sistem kurulmuş olarak mutluluğa ulaşılmış olacaktır.

Çalışmamızda adaleti, ideal devlet ve ikinci en iyi devletteki tezahürü bağlamında ele aldık. Metodoloji olarak kullandığımız dramatik yaklaşım ile bahse konu *Politeia*, *Politikos* ve *Nomoi* eserlerinin her birini kendi içinde değerlendirip ardından aynılıklar ve farklılıklar düzleminde değerlendirerek problemimizde ortaya koyduğumuz boşluğu doldurmaya çalıştık. Çalışmamızda tespit ettiğimiz adaletin vücut bulmuş şekli olan ideal devletin yöneticisini ve yokluğunda bu kişiyi uygun konjonktür içerisinde kendinden doğuracak ikinci en iyi devleti ve yöneticisini, her birini kendi içerisinde teatral olarak, başka başka konular bağlamında değerlendirip, organizmacı devlet anlayışıyla vücut bulana dek ele aldık. Eserlerin bütününe incelediğimizde, özellikle *Politeia* eserinde de vurguladığımız gibi adaletin, aslında göreceli bir kavram olamayacağı sonucuna vardık.

Eğer her fikir ve düşünceye göre değişebilecek bir adalet anlayışı kabul edilirse bu durum, hem bireysel hem toplumsal hem de devlet sistemi açısından kaotik bir ortamın oluşmasında en önemli etken olarak karşımıza çıkacaktır.

O halde Platon'un *Politeia*, *Politikos* ve *Nomoi* eserlerini birlikte değerlendirdiğimizde, adalet anlayışının mutlaklığı karşımıza çıkmaktadır. Adaleti uygulanabilir hale getirmek ve görünür kılmaktaki en önemli etken, arzu ve isteklerine gem vurup prangalarından sıyrılarak özgürlüğe kavuşan ve bu sayede gerçek yani tanrısal bilgiye ulaşan bir rehberin varlığına bağlıdır. O halde bahse konu gerçek bilgi adaletin kapsayıcısı olacaktır. Bu yönüyle adalet postulat ise bahse konu gerçek bilgi daha genel olan aksiyomdur. Eğer bahse konu gerçek bilgiye sahip yönetici bulunamaz ise ideal devlet görünür kılınmaz. O halde adalet gerçekleştirilemez. Peki, bu durumda ne yapılmalıdır? İdeal devleti halk içerisinde -bu yönüyle meşruiyet temellidir- bir devrim ya da ikna faaliyeti sonucu kendi içerisinde doğurup, adaleti tesis edebilecek ikinci bir devlet oluşturulmalıdır. Burada vardığımız en önemli sonuç şudur ki; oluşturulan ikinci devlet ile ideal devlet arasındaki fark nitelik farkıdır. Çünkü ikinci en iyi devletin yöneticisi de bahse konu ideal devletin yöneticisine ait olan gerçek bilgiye sahiptir. Ancak bu bilgi nitelik açısından farklılık gösterir. Parçadan bütüne doğru tasvir ettiğimiz ideal devlet serüveninin en önemli basamağı ikinci en iyi devlettir. İdeal devletten önce adaletin ilk tecellisinin ancak ikinci en iyi devletin kurulmasıyla ve kendini ideal devlet oluşumuna adanmış insanların yetiştirilmesiyle gerçekleşebileceğinin tespitine vardık. O halde adaletin gerçekleşmesi bir idealdir. Gerçek bilgiye sahip bir rehberin var olmasına bağlıdır. *Politeia* eserinin en önemli karakterlerinden olan Thrasymakhos'un adalet gücünün işine gelendir sloganı belki de bu duruma işaret eder. Çünkü bahse konu bu kişi bulunamaz ise adalet tesis edilmemiş olacak, kendini yönetici sanan şarlatanlara kılıf olarak sunulacaktır.

Platon'un *Nomoi* eserini de diğer eserler gibi teatral olarak ele aldık. Bu bağlamdan hareketle *Politeia* ve *Politikos* eserlerinde işlediğimiz tanrısal yönetici, *Nomoi* eserinde tanrısal yasaları ile karşımıza çıkmış oldu. Ancak daha önce vardığımız sonuca göre ideal devlet ve yöneticisi şu an için görünür değilse o halde bahse konu tanrısal yasalar da görünür değildir. Bu durumda ne yapılmalıdır? Eserlere bütünsel olarak baktığımızda ideal devletin görünür olmadığı durumda bu eksikliği ikinci bir devlet ile kapatmıştık. O halde tanrısal yasaların görünür olmadığı durumda karşımıza, ideal yasaları kendinden doğuracak ikinci en iyi devletin yasaları çıkmalıdır. Bu da ancak ideal devletin yöneticisi kadar tanrısal bilgiye sahip olmasa da ona yaklaşabilen ikinci en iyi devletin yöneticisinin aklıyla

yani doğru düşünebilme yetisi ve yönlendirmeleri ile bahse konu yasaların oluşturulabileceğinin sonucuna vardık. Ayrıca dramatik yaklaşımla Platon'un, *Politeia*, *Politikos* ve *Nomoi* eserlerine yaklaştığımızda, Popper'in Platon'un savunduğunu iddia ettiği, içinde yaşadığımız dünyanın bir hayal olduğu tespitini doğru bulmuyoruz. Aksine bize göre Platon, *doksa*'yı (vehmedilen hakikat), *pragma*'yı (nesne) ya da *eikones*'i (aynadaki yansıma) deneyimlemeden, ideadan geçip *aletheia*'nın (hakikat) temaşa edilemeyeceğini savunur. Yani bizce *doksa* ve *aletheia* ayrımı, *doksa* özelinde dışarının gerçekliği, geçerliliği ya da sahteliği değil insanın kendindeki bilinç düzeyinin anlamlandırılmasından ibarettir. Yani sofist zihniyetin savunduğu insan her şeyin ölçüsüdür argümanı Platon'da farklı algılanarak kendine gelmiş insanın ölçüsü olarak karşımıza çıkar. Yani bu durum Popper'in iddia ettiği gibi hayaller dünyası değil herkesçe doğru kabul edilen geçerliliğin reddi gerçekliğin tezahürüdür. O halde uygun şart ve koşul gerçekleştiğinde rehberin devleti gerçekleştirebilir.

Platon'daki meşruiyet temelli rehber, devrim yapılmadan önce halkın tiran/zalim yönetim tarafından ezilmesine, zulme uğramasına, ötekileştirilmesine tahammül edemez. Ancak tirana karşı durmasındaki en büyük engel yine zulüm gören halkın/yığınların kendisidir. Celladına âşık olmuş, köleliği ve zilleti yaşam şekli haline getirmiş yığınlar yani mağara mahpusları, zulmün pasif destekçileridir. Platon bahse konu yığınları uyandırmanın rehberin görevlerinden biri olduğunu, hem mağara alegorisinde hem de metnin satır aralarına gizlenmiş işaretleriyle bize sezdirir. Bizce metinlerin satır aralarında gördüğümüz bazı tekrarlar, Sokrates'in kendinden emin ve söylediklerine inandığını gösterir tavrı, hayatın içinden örnekler, yapılan yanlışlar ve onları düzeltmeye olan uğraş bununla birlikte olması gerekenin ne olduğuna dair işaretler, bireyleri kendine getirmek için uygulanan yöntemlerdir. Bu açıdan bakıldığında incelediğimiz metinlerin hemen hepsi üç perdeyle sahnelenen bir tiyatro oyunudur.

Bize göre Platon'daki ideal devlet, bazı yorumcuların iddia ettiği gibi bir ütopya değildir. Aksine uygun konjonktür oluşturulabilirse bahse konu devlet gerçekleştirebilir. Şu an için uygun zemin oluşturulamadığından ideal devlet yerine adaleti yeryüzünde ikame edebilecek ikinci en iyi devlete ve yöneticisine ihtiyaç vardır. Bizce ikinci en iyi devletin yöneticisi ideal devletin yöneticisi gibi mağara mahpusluğundan kurtulup geri dönüşünü tamamlamış bir diğer rehberdir. Aralarındaki fark nitelik farkıdır. Bahse konu nitelik farkı *agathon*'u temaşa etme düzeylerindeki farklılıktan kaynaklanır. Yani ikinci en iyi devletin yöneticisi ideal devletin yöneticisini taklit eder. O halde yapılması gereken, ideal devletin

yöneticisi gibi olan ikinci en iyi devletin yöneticisinin düşünebilme yetisine göre, devleti ve kurumlarını şekillendirmektir. Bu şekillendirmeyi değişmez olan ideaların şifresi ile yapmak, adaleti ilgili devlette uygulanabilir kılar. Bunu da ancak ikinci en iyi devletin yöneticisi gerçekleştirebilir. Platon'a göre rehberin düşünebilme yetisine ve yönlendirmelerine uymayan diğer bütün yönetim sistemleri birer zulüm aracıdır. İdeaların şifresi bize göre bir hayal ürünü değil insani değerlere uygun olan kurallar bütünüdür. Diğer yöneticiler/yığınlar/arzu ve istek tutsakları, tanrısal esini yani ideal olanı algılayamaz. Bu yeteneğe sahip olan ancak ve ancak rehber ve onun düşünebilme yetisi ve yönlendirmeleri ile arzu ve istek prangalarından kurtulup özgürlüğe kavuşmuş olanlardır. Platon'da özgürlük, istediğini yapabilme serbestliği değil mağaranın yani insanın ya da toplumun derinliklerindeki karanlıkları aydınlatabilecek rehberin, fikir ve düşünebilme yetisine uygun yaşamının adıdır. Bu durum bireylerin aklını/ruhunu/nefsini tutsak edip düşünebilmelerinin engellemesi olarak algılanmamalıdır. Aksine ilgili rehber, insanın mutlak varlığa ulaşmasındaki yanlış düşünce, yaşam tarzı, zan ve sanrılarından kurtarıp insanı, kendindeki hakikate ulaştırır. Bireyin/devletin kendindeki adalet ancak bu şekilde gerçekleşir.

Hem ideal hem de ikinci en iyi devletin yöneticisi, insanların ruh/nefs ve karakter yapılarını, bahse konu bilgisiyle çözümleyebildiğinden onları, mağara sanrılarından kurtarıp esas mutluluğa ulaştırabilecek liyakattedir. Çünkü idealar âleminin çözümlenmesini ve tercümanlığını yapabilecek ancak onlardır. Yani bu gerçek rehber, çalışmamızda da yer verdiğimiz bir karakter olan Sherlock Holmes gibidir. O halde ilgili rehber, kimsenin göremeyeceği cihetten hayatı analiz eder. Gerçek yöneticinin aklıyla hareket eden bireyler de onlar gibi olacağından esas mutluluğu yakalamış olurlar. İşte ancak bu sayede gerçek siyaset uygulanmış olur. O halde adalet, Thrasymakhos'un iddia ettiği gibi, güçlünün işine gelen değil mükemmel insanın ortaya çıkması için izlenen yoldur. O yol ise gerçek yöneticinin düşünebilme yetisine göre yaşamaktır. Bu durumun somut hali özellikle *Nomoi* eserinde gerçek yöneticinin aklına göre şekillenecek yasalar ile vücut bulmuş olacaktır.

Hem *Politeia* hem *Politikos* hem de *Nomoi* eserlerini irdelediğimizde, aslında ideal devlet ile ikinci en iyi devletin birbirlerinden çok da ayrılmadıkları gözlemlemekteyiz. Arasındaki bazı sistemsel farklılıklar hem konjonktürel hem de ideal şartların gerçekleşmemesinden kaynaklıdır. Yani bize göre Platon herhangi bir değişim ya da dönüşüme uğramamıştır. Bununla birlikte ikinci en iyi devletin yöneticisinin kim olacağı

yönünde bir boşluk vardır. Bazı yorumcular bu boşluğu diyalogun gidişatı gereği gece konseyi ile doldurmaya çalışmışlardır. Alanında yetkin yorumcuların tespitleri elbette ki uyguladıkları yöntem açısından doğrudur. Ancak biz bu konuda farklı düşünmekteyiz. İkinci en iyi devletin yöneticisi de ideal devletin yöneticisi gibi gerçek bilgiye sahip lider olmalıdır. Fark şudur ki sahip oldukları gerçek bilgi nitelik olarak birbirlerinden ayrılır. Mağara mahpusları arasından arzu ve istek prangalarından kurtulanlar, yani hakikatin ışığına kavuşmuş olanlar, kabınca bahse konu bilgiden faydalanabilir. Bu bilgiden en çok faydalanan ideal devletin ve ideal devletin yöneticisini taklit eden ikinci en iyi devletin yöneticisidir. Zaten ikinci en iyi devletin yöneticisinin görevi, gelecekte kurulu olan ideal devleti görünür kılmaktır.

İdeal devleti kendinden doğuracak ikinci en iyi devletin oluşumu, belirli şartlara bağlı olarak bir devrim ile gerçekleşmelidir. Eğer devrim ile gerçekleşirse devrimi yapan devletin başına geçer ve kendinden sonra gelecek olan gerçek bilgiye sahip lideri işaret eder. Bu şartlar altında gece konseyi onay makamı olmuş olur. Eğer ilgili şartlar değişirse bir ikna faaliyeti yürütülmelidir. O halde bahse konu iki devlette de adalet ancak gerçek bilgiye sahip liderin aklını hayata geçirmekle mümkündür. Adaleti, mükemmel insan yetiştirmede uygulanan yol olarak tarif etmiştik. Bu yolu aydınlatacak meşale, ideal ya da ikinci en iyi devletin yöneticisinde bulunur. Eğer yurttaşlar karanlıklarda yollarını aydınlatmak istiyorlarsa lider, ruh, beden olarak tarif ettiğimiz yönelime dikkat etmelidirler. Bu tarif ile işaret ettiğimiz gerçek bilgiye sahip liderin, idealar âlemini konjonktüre uygun olarak yorumlayıp hayata geçirmesiyle karanlık yollar aydınlığa kavuşacaktır. Adalet ancak bu şekilde gerçekleşebilir.

Bazı yorumcular Platon'un eserlerinde sıkça vurguladığı akıl (nous) kavramını herkesçe bilinen akıl olarak ele almışlardır. Ancak bizce bahse konu akıl, herkesin değil gerçek bilgiye sahip rehberin aklıdır. Yığınlara bakış açısı belli olan Platon'un kalabalıkların aklını ön plana çıkarması düşünülemez. Hem ideal hem de ikinci en iyi devlette durum aynıdır. Çünkü biz Platon'un birbirlerinden kopuk iki ayrı devlet ortaya koymadığını düşünmekteyiz. Aksine çok benzerdir. Bize göre değişim, dönüşüm ya da evrim geçiren Platon görüşü yanlıştır. Böyle düşünen yorumcular elbette ki vardır. Havada uçan Platon görüşü anlaşılabilir bir durumdur. Ancak Platon'un eserlerinde ısrarla kullandığı diyalog biçimini, bilinçli olarak seçmiş olabileceği unutulmamalıdır.

Platon okuması yapan bizden sonraki araştırmacıların, yöntem sorununa eğilmelerini ve özellikle dramatik yaklaşımı kullanarak metinlerin canlılığından

faaydalanılması gerektiğini düşünüyorum. Bizim gibi genç yazarlar eserleri canlı tutmakla, yeni yorumlamalara kapı aralanabileceğini göz ardı etmemelidirler. Platon okumalarını parça parça değerlendirmek, çelişki ve kaos aramak yerine, belki de Platon çelişki ve kaostan beslenerek varmak istediğı sonuca bu şekilde gitmek istemiştir yorumunu göz ardı etmeden çalışmalara başlamanın, farklı bir bakış açısı kazandıracağını düşünüyorum. Bununla birlikte bir eserinde bunu diyor, diğer eserinde söylediğıyle çelişiyor gibi bir yaklaşımın, Platon okumalarında eksik kalacağı inancındayız. Aynı problemlere farklı açılardan yaklaşıyor olabileceğı yorumu göz ardı edilmemelidir. Bizden sonraki genç yazarların bu konuya eğilmesi bizce önem arz etmektedir. Alelhusus, eksikliğini hissettiğimiz hem eski yunanca ve etimolojisi hem de araştırmacının kendi dilindeki etimolojik bakış açısı, Platon'un eserlerini teatral olarak ele almada önemli bir yer tutmaktadır. Eğer benim gibi genç araştırmacılar bu konudaki eksikliklerini giderirse, dramatik yaklaşımı kullanarak daha iyi çalışmalar ortaya çıkarabilirler.

7. KAYNAKLAR

- Ağaoğulları, M.A.**, 2000. Kent devletinden imparatorluğa. İmge Kitabevi Yayınları, Ankara.
- Ağaoğulları, M.A.**, 2011. Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da siyasal düşünceler. İletişim Yayınları, İstanbul.
- Akar, B.**, 2019. Platon'un felsefesinde mitolojinin işlevi. *Doktora Tezi*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 115s.
- Anderson, M.E.**, 2016. Thrasymachus' sophistic account of justice in *Republic* i. *Journal of Ancient Philosophy*, 36(1):151-172.
- Annas, J.**, 1983. An introduction to plato's republic. *The Journal of Hellenic Studies*, 103:170-171.
- Aygün, Ö.**, 2018. Yaygın platon okumasının bir eleştirisi. *Kaygı*, 31:57-91.
- Badiou, A.**, 2020. Platon'un anladığı anlamda idea nedir?. *Felsefelogos*, 75:7-12.
- Barney, R.**, 2001. Platonism, moral nostalgia, and the "city of pigs". *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 17:207-227.
- Barney, R.**, 2006. Socrates refutation of thrasymachus. *The Blackwell Guide to Plato's Republic*, pp. 44-62, eds. Santas, G., Blackwell Publishing Company, Oxford.
- Barney, R.**, 2011. Callicles and thrasymachus. <https://stanford.library.sydney.edu.au/archives/fall2012/entries/callicles-thrasymachus/>, 27 Kasım 2021.
- Basut, L.L.**, 2016. Yabancılaşma sorununa çözüm önerisi: Platon'un *Politeia* 'sında adalet. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 6:177-193.
- Baştürk, E.**, 2020. Strauss'un platon okumasında tiranlık ve felsefe. *Felsefelogos*, 75:31-54.
- Bhandari, D.R.**, 1998. Plato's concept of justice: an analysis. *The Paideia Archive: Twentieth World Congress of Philosophy*, 3:44-47.
- Bobonich, C., Meadows, K.**, 2020. Plato on utopia. <https://plato.stanford.edu/entries/plato-utopia/#Bib>, 2 Aralık 2021.
- Brown, E.**, 2017. Plato's ethics and politics in the republic. <https://plato.stanford.edu/entries/plato-ethics-politics/>, 12 Aralık 2021.
- Cavarero, A.**, 2020. Mağara hakkında. *Felsefelogos*, 75:171-183.

- Çıvgın, A.G.**, 2018. Platon'un adalet ve filozof kral anlayışı. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 1:212-229.
- Doyle, S.A.C.**, 2018. Dörtlerin esrarı. Mavi Çatı Yayınları, İstanbul.
- Erdoğan, E.**, 2009. Platon ve Aristoteles'in bilimlere ilişkin sınıflamaları. *FLSF(Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 7:137-162.
- Everson, S.**, 2020. Thrasymachus on justice, rulers, and laws in *Republic I*. *Journal of Ancient Philosophy*, 14(2):76-98.
- Harlap, S.**, 1979. Thrasymachus's justice. *Political Theory*, 3:347-370.
- Hourani, G.F.**, 1962. Thrasymachus' definition of justice in plato's republic. *Phronesis*, 7(1):110-120.
- Kahn, C.H.**, 1993. Proleptic composition in the *republic*, or why book 1 was never a separate dialogue. *Classical Quarterly*, 43(1):131-142.
- Korap-Karpowicz, W.J.**, 2003. Plato: political philosophy. <https://iep.utm.edu/platopol/>, 7 Aralık 2021.
- Kosman, A.**, 2007. Justice and virtue the *republic*'s inquiry into proper difference. *Cambridge University Press*, 116-137.
- Kraut, R.**, 2017. Plato. <https://plato.stanford.edu/entries/plato/>, 1 Aralık 2021.
- Laks, A.**, 1990. Legislation and demiurgy: on the relationship between plato's republic and laws. *Classical Antiquity*, 9(2):209-229.
- Lane, M.**, 2018. Ancient political philosophy. <https://plato.stanford.edu/entries/ancient-political/>, 7 Aralık 2021.
- Long, R.T.**, 2009. Thrasymachus and the relational conception of authority. *An Anthology of Philosophical Studies*, 3:27-36.
- Maguire, J.**, 1971. Thrasymachus ... or plato. *Phronesis*, 16(2):142-163.
- Oktar, S.Ü.**, 2020. Platon'da maddi değer kavrayışı ve dokunulmaza dokunmamak ilkesi. *Felsefelog*, 75:123-134.
- Orhan, Ö.**, 2015. Aristoteles'te siyasal yönetim kavramı ve politikanın Türkçe çevirilerinin bir eleştirisi. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 3:607-653.
- Orhan, Ö.**, 2015. Jacob Klein'da tortulaşma, eğitim ve Platon'a dramatik yaklaşım. *FLSF(Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 19:259-280.
- Orhan, Ö.**, 2016. *Politeia*'da adalet tartışması ve Thrasymakhos'un meydan okuması. *FLSF(Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 21:51-70.

- Platon.**, 1998. Devlet adamı (Çev. B. Boran, M. Karasan). Cumhuriyet Yayınevi, İstanbul.
- Platon.**, 1998. Yasalar (Çev. C. Şentuna, S. Babür). Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Platon.**, 2013. Devlet (Çev. C. Saraçoğlu, V. Atayman). Bordo Siyah Yayınları, İstanbul.
- Popper, R.K.**, 1989. Açık toplum ve düşmanları (I. Cilt). Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Reeve, C.D.C.**, 2008. Glaucon's challenge and thrasymacheanism. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 34:69-103.
- Reeve, C.D.C.**, 2009. Socrates meets thrasymachus. *De Gruyter*, 67(3):246-265.
- Saxonhouse, A.**, 2020. Platon'un politik düşüncesinde filozof ve kadın. *Felsefelogos*, 75:109-122.
- Shklar., J.N.**, 1991. The faces of injustice. *Law and Philosophy*, 10(4):433-446.
- Temizkan, V.**, 2015. Platon'un felsefesinde ruhun doğası ve işlevleri üzerine bir inceleme. *Doktora Tezi*, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 173s.
- Temizkan, V.**, 2020. *Politeia* diyalogunda *anamnesis* kuramının yeri. *Felsefelogos*, 75:253-268.
- URL-1**, 2010. <https://www.magaradergisi.com/mansetler/1207-seytanimiz-ne-zaman-musluman-olacak.html>. Şeytanımız ne zaman müslüman olacak. 20 Aralık 2021.
- Ünsalan, F.**, 2020. Strauss'un *devlet*'i. *Felsefelogos*, 75:149-158.
- Weiss, R.**, 2007. Wise guys and smart alecks in republic 1 and 2. *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, pp. 90-105, eds. Ferrari, G.R.F., Cambridge University Press, Cambridge.
- White, N.P.**, 1980. A companion to plato's republic. *The Philosophical Review*, 89(4):640-647.