

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE PROGRAMI
DOKTORA TEZİ

PLATON’UN SİYASET FELSEFESİNDE SOKRATİK ETİĞİN
DÖNÜŞÜMÜ ÜZERİNE ELEŞTİREL BİR İNCELEME

Özgür Emrah GÜREL

Danışman
Prof. Dr. Kubilay AYSEVENER

İZMİR-2020

YEMİN METNİ

Doktora Tezi olarak sunduğum “Platon’un Siyaset Felsefesinde Sokratik Etiğin Dönüşümü Üzerine Eleştirel Bir İnceleme” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

Tarih

17/06/2020

Özgür Emrah GÜREL

ÖZET

Doktora Tezi

Platon'un Siyaset Felsefesinde Sokratik Etiğin Dönüşümü Üzerine Eleştirel Bir İnceleme

Özgür Emrah GÜREL

Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

Felsefe Programı

Bu çalışma, Platon'un *Devlet* diyalogunda siyasal iktidarın paradoksal doğası üzerine eleştirel bir soruşturma yürütmeyi ve Platoncu etiğin çağdaş siyaset felsefesindeki izdüşümlerini tartışmayı amaçlamaktadır. Platon'un *Devlet*'in Birinci Kitap'ında ikna (*peitho*) ve zor (*bia*) arasında konumlandığı bu paradoks, aynı zamanda siyasal iktidarın yasa ve şiddet üzerine kurulu karmaşık yapısına da açığa çıkarır. *Devlet*, siyasal iktidarın paradoksal doğasını bir sorunsal olarak tanımlarken, kurucu iktidarın kaçınılmaz olarak ürettiği şiddet sorununu etik bir çerçeve içerisinde kavramsallaştırmaya girişir.

Bu inceleme, Platon'un, *Devlet*'te siyasal iktidarın paradoksal doğasını aşabilmek adına yasa (*nomos*) ve adalet (*dikaïosunē*) arasında beliren normatif bir farka işaret ettiğini öne sürmektedir. Platon açısından yasa ve adalet arasındaki bu ontolojik fark aynı zamanda etik bir incelemeyi de zorunlu kılmaktadır. Bu nedenle, *Devlet*, siyasal iktidara yerleşik olan şiddeti dönüştürmek adına kentin (*polis*) anayasal bir rejim (*politeia*) tarafından yeniden düzenlenmesini savunmaktadır. Bu anayasal rejim hem geleneğin yeniden kuruluşuna hem de normatif bir gelecek ve eleştiri fikrine yönelmektedir. Bir başka deyişle, *Devlet*, siyasalın şiddetten arındırılması için tartışmanın merkezine yasa sorusunu taşırken, adaleti öncelikle ahlâki bir ilke olarak savunan bir iktidar eleştirisi geliştirir. Bu ahlâki bakış açısı *Devlet*'te hermeneutik ve spekülatif etik olarak adlandıracağımız diyalektik bir inceleme üzerinden ilerlemektedir. Buradan hareketle, *Devlet*, hem geleneğinin yeniden

yorumlanmasına olanak sağlayan hermeneutik etiği hem de geleceğe y6nelik normatif bir 6topya olarak spek6latif etiği yapılandıracaktır.

Sonuç olarak 7alışmamız, Platoncu etiğin bu radikal yorumunu siyasi iktidarın paradoksal doğasını aşabilmek adına bir politik imkân olarak kabul ederken, aynı zamanda *Devlet*'in modern politika felsefesi i7erisindeki konumunu tekrar sorgulamaktadır. “Platon’a karşı Platon ile beraber d6ř6nmek” olarak tanımlayacağımız bu siyasi tutum, 19. y6zyılda Hegel’in hukuk felsefesiyle başlayan ve 20. y6zyılda sırasıyla Schmitt, Arendt, Derrida ve Habermas tarafından sınırları 7izilen yasa, şiddet ve adalet arasındaki ilişkiyi anayasal cumhuriyet7ilik bağlamında yorumlamak a7ısında da kritik bir 6neme sahip g6z6kmektedir.

Anahtar Kelimeler: Platon, *Devlet*, siyasi iktidarın paradoksu, zor, yasa hermeneutik ve spek6latif etik, anayasa, gelenek, 6topya, hukuk devleti, Hegel, anayasal cumhuriyet7ilik, Habermas.

ABSTRACT
Doctoral Thesis
Doctor of Philosophy (PhD)
A Critical Inquiry on The Transformation of Socratic Ethics in Plato's Political
Philosophy
Özgür Emrah GÜREL

Dokuz Eylül University
Graduate School of Social Sciences
Department of Philosophy
Philosophy Program

This study aims to carry out an investigation on the paradoxical nature of political power and discuss the projection of the Platonic ethics on the contemporary political philosophy. Plato understands this paradox as a relationship between persuasion (*peitho*) and force (*bia*) in the Book I of the *Republic*, which also reveals the complex dynamics of political power, founded on law and violence. While the *Republic* defines the paradoxical nature of the political power as a problematic, it aspires to conceptualize the originary violence of the founding power from an ethical perspective.

This work claims that Plato's *Republic* points out a normative difference between law (*nomos*) and justice (*dikaionē*) in order to overcome the paradoxical nature of political power. Moreover, according to Plato, the ontological difference between law and violence also requires an ethical examination of the political regime. Thus, the *Republic* defends a constitutional constellation (*politeia*) in the city (*polis*) to transform the embedded violence in the political power. This constitutional regime goes towards both the construction of the tradition once again and a normative idea of critique and the future. To put it another way, while the *Republic* brings the question of law to the center of its discussion in order to purge the political from violence, it particularly develops a critique against political power by examining the idea of justice as a norm. Moreover, this normative critique in the *Republic* advances as

a dialectical examination, which will be referred and examined as hermeneutical and speculative ethics respectively. In this regard, the *Republic* structures both the hermeneutical ethics by re-interpreting the tradition of the city and the speculative ethics by founding a normative utopia towards future.

As a result, this study will emphasize the role of Platonic ethics as a political capability to overcome the paradoxical nature of political power. Furthermore, we will re-investigate and discuss the status of the *Republic* within the modern political theory canon by comparing the rival accounts of the dialogue. What this study refers as “Thinking with Plato against Plato” seems to have a critical role first in Hegel’s legal philosophy in 19th century and later in the political philosophy of Schmitt, Arendt, Derrida and Habermas, deliberating the relationship among law, violence and justice in the context of constitutional republicanism.

Keywords: Plato, the *Republic*, the paradox of political power, force, law hermeneutical and speculative ethics, constitution, tradition, utopia, the constitutional state, Hegel, constitutional republicanism, Habermas.

**PLATON’UN SİYASET FELSEFESİNDE SOKRATİK ETİĞİN DÖNÜŞÜMÜ
ÜZERİNE ELEŞTİREL BİR İNCELEME**

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	viii

GİRİŞ	1
-------	---

BİRİNCİ BÖLÜM

HERMENEUTİK ETİK I: GELENEK, ŞİDDET VE YASA

1.1. GİRİŞ	23
1.2. PİRE’YE İNİŞ: ZOR, İKNA VE DİYALOG	27
1.3. GÜÇ İSTENCİ KARŞISINDA BASİRET VE PRATİK AKIL	38
1.4. ŞİDDETİN YENİDEN ÜRETİMİ: ALDATMA, RETORİK VE ADALET	54
1.5. SONUÇ	73

İKİNCİ BÖLÜM

**HERMENEUTİK ETİK II: KENDİNE HÂKİM OLMA PRATİKLERİ
OLARAK ADALET VE GELENEĞİN KURULUŞU**

2.1. GİRİŞ	75
2.2. KENTİN DOĞUŞU VE LOGOPOLİS	79
2.3. KENDİNE HÂKİMİYET ETİĞİ VE AKLIN KURUCU ROLÜ	86
2.4. ŞİİR, TAKLİT, ÜSLUP VE AKTARIM	99
2.5. ANAYASA-RESSAMI VE İMGENİN YENİDEN ÜRETİMİ	108
2.6. SONUÇ	123

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
SPEKÜLATİF ETİK: BAĞLAM AŞKINSAL ADALET

3.1. GİRİŞ	128
3.2. ADALETİN AŞKINSAL TEMELLERİ VE FİLOZOF-KRAL	133
3.3. BÖLÜNMÜŞ-ÇİZGİ ANLATISI VE İYİ İDEASI	141
3.4. KENTİN İKİNCİ KURULUŞU: MAĞARA, GÜNEŞ VE FİLOZOF	148
3.5. BOZULMA VE ÇÜRÜME: <i>POLİTİKOS</i> VE <i>TYRANNOS</i> ARASINDA	158
3.6. SONUÇ	167

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
ELEŞTİRİ, NORM VE ÜTOPYA: SİYASAL İKTİDARIN İLETİŞİMSEL
DÖNÜŞÜMÜ

4.1. GİRİŞ	173
4.2. ŞİDDET, POLİTİKA VE TARİH	179
4.3. YASA, İKTİDAR VE ANAYASAL DEVLET	192
4.4. DÜŞMAN, EGEMEN ve YASA	201
4.5. HAKİKATİN TİRANLIĞI VE İKNANIN REDDİ	214
4.6. HAKİKATİN DÖNÜŞÜMÜ, YASALLIK VE MEŞRUIYET	224
4.7. ŞİDDET, ADALET VE METAFİZİK	238
SONUÇ	248
KAYNAKÇA	261

GİRİŞ

“Sokrates, yalnızca adalet ve erdemlerin bilimsel araştırmasını yapma yeteneğine ve sevme gücüne sahipti, fakat gençliğin ve çoğunluğun karakterini biçimlendirme yeteneğine sahip değildi. Filozof, kral ve yasa-koyucu her iki yöntemi de kullanabilmelidir: Seçkinler için Sokratik yöntemi, gençler ve çoğunluk içinse Thrasymakhos’un yöntemini.”

Farabi, *The Philosophy of Plato*

Bu çalışma, Platon’un *Devlet* diyalogunda siyasal iktidarın paradoksal doğası üzerine bir soruşturma yürütmeyi hedeflemektedir. Siyasal iktidarın yasa ve şiddet tarafından belirlenen iki cepheli yapısı, *Devlet*’te öncelikle zor (*biā*) ve ikna (*peithein*) arasındaki ilişki bağlamında tartışılacaktır. İncelememiz, *Devlet*’in siyasal iktidarın paradoksal doğasını aşabilmek ve şiddetin dönüşümünü gerçekleştirebilmek için etik bir çözümlemeyi temellendirdiğini öne sürmektedir. Böyle bir çözümleme, Platon’un siyaset felsefesinde Sokratik etiğin dönüşümünü somutlaştıracak felsefi bir araştırmaya da imkân tanıyacaktır. Çalışmamız, *Devlet*’teki etik kavramsallaştırmayı hermeneutik ve spekülatif olarak adlandıracağımız iki ana eksen üzerinden yorumlamayı amaçlamaktadır. Platon’un anayasal bir rejim (*politeia*) çerçevesinde savunduğu bu etik yaklaşım, siyasetin şiddetten arındırılması sürecini “adalet nedir?” sorusunun odağına yerleştirirken, eleştirinin hem içkin (hermeneutik) hem de aşkınsal (spekülatif) boyutlarını devreye sokmaya yönelir. Bu bakış açısından yola çıkarak, tartışmamız temel olarak aşağıdaki sorulara yanıt aramaya çalışacaktır: 1) Siyasal iktidarın paradoksal doğası nedir ve nasıl anlaşılmalıdır? 2) Bu paradoksu siyaset felsefesi geleneğinde çözümlemeye girişen düşünürlerin ana savları nasıl özetlenebilir? 3) Platon’un *Devlet* diyalogunda siyasal iktidarın paradoksal doğası bir sorunsal olarak kavramsallaştırılabilir mi? 4) Şayet *Devlet*’te böyle bir tartışma yürütülmeye çalışılmışsa, Platon’un çözümlemesi hangi siyasal koşullar altında yorumlanmalıdır? 5) *Devlet* diyalogu siyasal iktidarın paradoksunu aşabilecek etik bir yaklaşım öne sürebilmiş midir? 6) *Devlet*’te siyasal iktidarın paradoksunu aşmaya yönelik çözümlemelerin modern siyaset felsefesindeki izdüşümleri nasıl takip edilebilir? Bu sorulara verilebilecek bütünlüklü yanıtlara geçmeden hemen önce, Platon’u *Devlet*’te siyasal iktidarın paradoksal doğası üzerine düşünmeye yönelten ahlâki ve politik itkileri kısaca açıklamaya çalışalım.

Aristoteles iyiliği bir dairenin merkezine benzetirken, “herkes için ölçünün erdem ve iyi insan” (*he aretē kai agathos*) olduğunu ısrarla vurgular.¹ Erdemli bir insanın yetişmesini mümkün kılan demokratik kurumlar ve ortak sağduyu, Aristoteles’e göre, Atina’da yaşanan farklı ölçekteki krizlere rağmen varlığını korumaktaydı. Atina politik yaşamının (*bios politikos*) çekirdeğinde, içinde yaşanan topluluğa karşı duyulan tutkulu arzu (*erōs*) ile topluluğun kendi refahı için son derece bilinçli bir biçimde işleyen, kamusal yargıda bulunma ve tartışma (*legein*) pratiğinin bir birleşimi yatmaktadır. Nitekim, Aristoteles’in *Nikomakhos’a Etik*’in Altıncı Kitap’ında basiretli bir devlet adamı olarak savunacağı Perikles, politik bir ideal olarak Atina demokrasisinin kalbinde yatan umudu yıllar öncesinde benzer bir şekilde ifade edegelmiştir: “Bizler, komşularımızın kurumlarına öykünmeyen bir yönetim biçimi altında yaşıyoruz. Öyleki biz Atinalılar, başkalarının taklitçileri olmak yerine diğerlerinin takip edeceği bir modeliz (*parâdeigma*).”² Hem Perikles hem de Aristoteles, saf iktidar istenci ve onun kötücül ilkeleri karşısında Atina’nın demokratik duyarlılıklarına ve erdemli yurttaşların ortak karar verebilme kapasitelerine inanmış gözükmektedir. Öte yandan, böyle bir toplum modelini, *Bilge Nathan* oyununda bir ütopya olarak tasarlayacak olan Aydınlanma filozofu Lessing, Kudüs’te gözü kara bir biçimde bütün Yahudilerin yakılmasını isteyen piskoposu komik duruma düşürürken, güçlü demokratik geleneklere dayalı toplumlarda saf kötülüğün bir komediye dönüşme olasılığından hareket edecekti.³ Aristoteles ve Lessing, demokratik ve cumhuriyetçi kurumlar içinde yetişen yurttaşların ister Atina’da ister Kudüs’te Alkibiades’i veya III. Richard’ı bir Tartuffe’e dönüştürebilme imkânının olduğuna inanmış gözükmektedir. Bir başka deyişle politik kötülük, iyiliğin etik yaşama nüfuz ettiği demokratik toplumlarda saklanarak ancak bir yeraltı kötülüğü olarak kendini gizleyebilir. Demokratik yurttaşlık, Cicero’nun da belirteceği üzere, kötülüğün bir politik imkân olarak *cumhuriyeti* ele geçirmesi karşısında sağlam bir kavrayışa ve ortak bir öngörüye sahiptir.⁴ Böylesi bir demokratik gelenek, Aristophanes’in, Perikles sonrası Atina siyasetini doğrudan

¹ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2014, s. 207, par. 1176a17.

² Thucydides, *History of The Peloponnesian War*, çev. Rex Warner, Penguin Books, New York, 1972, s. 140.

³ G. E. Lessing, *Bilge Nathan*, çev. Hayrullah Örs, MEB Yayınları, İstanbul, 1966, ss. 113-114.

⁴ Cicero, *The Republic-The Laws*, çev. Niall Rudd, Oxford University Press, Oxford, 1998, s. 54.

etkileyen Kleon’u hicvetmesine de olanak sağlamıştır. *Eşekarıları* oyunu popülist ve avam düşkünü bir demagog devlet adamının, Atinalı yurttaşlar karşısında “küçük düşürülmesinin” hikayesi olarak ünlenir.⁵ Sonuç olarak, demokratik siyasal rejimler kamusal yargıya ve eleştiriye açıklıkları dolayısıyla hem özel hem de kamusal alanda siyasal kötülüğü gerileteceği fikri üzerine kurulmuşlardır.

Oysaki, MÖ 399 yılında demokrat lider Anytos’un önderliğinde şair Meletos ve hatip Lykon, Sokrates’in ölüme mahkûm edilmesini talep ederken Atinalı yurttaşların gözünde komik duruma düşmemişlerdi. Sokrates, Atina’nın saygın tanrılarını reddetmekle, onların yerine yeni tanrılar tanıtmakla ve en önemlisi Atinalı gençlerin ahlâkını bozmakla suçlanmıştır. Ksenophon, Sokrates’in asıl olarak öğrencileri Alkibiades, Kharmides ve Kritias’ın demokratik Atina’ya yaptığı siyasi kötülüklerin sorumlusu olarak yargılanıp cezalandırıldığını vurgular: Davacı dedi ki, “Kritias ile Alkibiades Sokrates’in çevresine katıldıktan sonra devlete en büyük kötülükleri yapmışlardır. Gerçekten de Kritias oligarşik yönetimde yer alanların en aç gözlüsü ve şiddet yanlısıydı; Alkibiades de demokrasi yönetiminde gene en ölçsüzü ve en zorbasıydı.”⁶ Doktrine edilmek yerine sadece nasıl düşüneceklerini öğrenen ve “bundan politik beklentileri açısından hiç de tatmin olmayan Alkibiades ve diğer Atinalı gençler, Sokratik sorgulamanın ‘sonuçsuzluklarını’ olumsuz eylemlere dönüştürmüş gözükmektedirler.”⁷ Williams, Alkibiades’in Sokrates’e şu muhtemel soruyu yöneltmiş olabileceği iddia eder: “Eğer basiretin ne olduğunu tanımlayamıyorsak, iktidar mücadelesi açısından basiretsiz ve despotça yaşamının ne sakıncası olabilir ki?”⁸ Zira bu sorudaki imâ, Sokrates’in ölçülülük hakkında konuşarak elde etmeyi umduğu sonucun tam tersinde bir beklentiyi içermektedir. Kısaca özetlemek gerekirse, Sokratik soruşturma, yurttaşların iktidar arzusunu ve kent üzerindeki tahakküm isteğini dönüştürmeyi başaramamış gözükmektedir.

Sokrates savunmasında düşünmenin yozlaştırdığı suçlamasını kesin bir dille reddetse de, yurttaşları iyiye doğru yönlüyor olduğunu iddiasını üstü örtük bir şekilde tartışacaktır. Sokrates’e göre, düşünmek insanları asla bilge kılmayacak ya da

⁵ Aristophanes, *Eşekarıları*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2016.

⁶ Ksenophon, *Sokrates’ten Anılar*, çev. Candan Şentuna, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1994, s. 17.

⁷ Bernard Williams, *Ethics and The Limits of Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1985, s. 17.

⁸ Bernard Williams, *Ethics and The Limits of Philosophy*, s.18.

düşüncenin kendi sorularına yanıt vermeyecek olsa bile, düşünmenin yer almadığı bir yaşamın değersiz olacağından başka bir şey de söylenemezdi.⁹ Catherine Zuckert'in işaret edeceği gibi, Sokrates'in yapıyor olduğu şeyin anlamı, etkinliğin kendisinde saklıdır.¹⁰ Farklı bir şekilde ifade edersek, düşünmek ve gerçek anlamda hayatta olmak aynı şeydir ve bu tavır, düşünmenin her defasında yeni baştan başlayacağı anlamına gelir. Düşünme, yaşama eşlik eden bir etkinliktir ve hayattayken karşımıza çıkan şeylerin anlamlarının ifadesi olarak bizzat dilin (*logos*) bize sunduğu adalet, mutluluk, erdem gibi kavramlarla ilgilenir. Bütün bunların aksine, Atinalılar, Sokrates'i etik yaşamı ve *sağduyuyu* (*ethos*) ortadan kaldırmakla suçlamışlardır. Sonuç olarak, “sınanmamış bir hayatın insan için yaşamaya değmeyeceğini”¹¹ söyleyen bir filozofun, Atinalı yurttaşların gözünde nasıl bir bilgeliği temsil ettiği Platon'un yazınsal kariyerinin de en temel meselesini oluşturur.

Platon, Sokrates'in yargılanmasına ve mahkûmiyetine nasıl tepki verdi? Platon'a göre “*demokratik-ethos*”un bozulduğu kriz dönemlerinde iyilik standartlarının sürekli değişmesi ve insanların farklı standartlara göre iyi, hem de eşit oranda iyi olabilmeleri Aristotelesçi anlamda pratik aklın (*phronēsis*) kaybına işaret etmektedir. Sokrates'in infazı, Atina ve Platon için böyle bir dönüm noktasıdır. Sokrates'in ölüm cezasına çarptırılması karşısında Platon, siyaseti ahlâki temeller üzerinden sorgulamaya ve yeniden temellendirmeye girişir. Bu tavrı, öncelikle Atina demokrasisinin krizine bir yanıt olarak okumanın mümkün olabileceğini düşünebiliriz. “*Krisis*”, Yunan dilinin vazgeçilmez kavramlarından biridir. Ayırmak, seçmek, karar vermek anlamlarına gelen “*krino*” kelimesinden türetilen “*krisis*” boy ölçüşme, mücadele etme imâları aracılığıyla geri alınamaz bir karara işaret eder. Kavram, yeniden gözden geçirilmeye izin vermeyen, uzlaştırılmaz seçenekleri işaret etmekteydi: “Başarı ve başarısızlık, haklılık ve haksızlık, yaşam veya ölüm ve sonuç olarak esenlik ve lanetlenme.”¹² Platon açısından Sokrates'in ölüm cezasına çarptırılması da geri alınamayacak bir karardır. O zaman, Atina'nın içine düştüğü bunalım artık sıradan bir yorumu hak edemez. Atina Sokrates'in mahkûmiyetiyle

⁹ Platon, **Sokrates'in Savunması**, çev. Ari Çokona, 6. baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2015, ss. 48-49.

¹⁰ Catherine H. Zuckert, **Plato's Philosophers: The Coherence of The Dialogues**, The University of Chicago Press, Chicago, 2009, ss. 738-739.

¹¹ Platon, **Sokrates'in Savunması**, s. 58.

¹² *Krisis* kavramının derinlikli bir incelemesi için bkz. W.K.C. Guthrie, **Plato, The Man and His Dialogues: Earlier Period**, Cambridge University Press, Cambridge, 1975, ss. 48-52.

geri döndürülemez bir krize girmiştir. Çalışmamız, Platon'un bu krizi *Devlet* diyalogunda siyasalın ve öncelikle siyasal iktidarın bir paradoksu olarak ele alarak yorumladığını öne sürmektedir.

Devlet'te, siyasal iktidarın paradoksal doğası üzerine yürütülecek bir tartışma, hem Platon ile Atina, hem de felsefe ile politika arasındaki ilişkiyi anlamanın yeni bir yolunu önermektedir. Böyle bir inceleme Platon'u, politikaya ve Atina "agora"sına sırtına dönen, onu sadece bir varlık filozofu ve *İdealar* kuramcısı olarak resmeden 20. yüzyılın temel yorumlarına bir itiraz olarak ilerleyecektir. 1920'lerin sonlarında Martin Heidegger'in çığır açan güçlü yorumlarıyla başlayıp, 1950'lerde Hannah Arendt ve Leo Strauss'un okumalarıyla siyaset felsefesi içinde giderek daha belirgin bir konuma yükselen, 1970'lerde özellikle Jacques Derrida'nın post-yapısalcı bağlamda yeniden gündemine aldığı ve son olarak 1980'lerin başından itibaren Martha Nussbaum'un merkezinde olduğu neo-Aristotelesçi okula kadar uzanan Platon çalışmalarının neredeyse tamamında Platon'un, Sokrates'in ölümü sonrası, Atina ve demokratik yurttaşla olan bütün ilişkisini kestiği, felsefeyi "mağara" dışına taşıyarak kanı (*doxa*) ve kanaat alanını, yani siyasalı reddettiği öne sürülmektedir.¹³ Eğer Platoncu bir siyaset felsefesinin olanak ve sınırları tekrar tartışmaya açılacaksa, ki çalışmamız öncelikle bu izleği takip etmeyi amaçlamaktadır, *Devlet*'i ahlâk felsefesi ekseninde yeniden okumanın temel bir başlangıç noktası olacağını düşünmek durumundayız. Bu nedenle, politika ve ahlâk arasındaki diyalektik çözümlemenin Platon'un pratik felsefesinin kurucu ilkesi olduğunu göstermek, 21. yüzyılda yeniden canlanan Platon okumalarının en temel hareket noktası olarak ortaya çıkmaktadır.¹⁴ Sonuç olarak *Devlet*'te, Sokratik

¹³ Bu konudaki temel metinler için bkz. Martin Heidegger, "Plato's Doctrine of Truth", **Pathmarks**, (Ed. William Mc.Neil), Cambridge University Press, Cambridge, 1998, ss. 155-182; Hannah Arendt, **İnsanlık Durumu**, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994, ss. 17-37; Leo Strauss, **The City and Man**, The University of Chicago Press, Chicago, 1964, ss. 50-138; Jacques Derrida, **Platon'un Eczanesi**, çev. Zeynep Direk, Pinhan Yayınları, İstanbul 2012; Martha Nussbaum; **The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy**, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, ss. 136-233.

¹⁴ Platon diyaloglarındaki alternatif bir dizi politik idealde ilgili olarak son yirmi yılda geliştirilen temel savlar için bkz. J. Peter Euben, **Corrupting Youth: Political Education, Democratic Culture, and Political Theory**, Princeton University Press, Princeton, NJ., 1997, ss. 91-108; 202-265; Joshua Ober, **Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule**, Princeton University Press, Princeton, NJ., 1998, ss. 156-247; S. Sara Monoson, **Plato's Democratic Entanglements: Athenian Politics and The Practice of Philosophy**, Princeton University Press, Princeton, NJ., 2000; Arlene W. Saxonhouse, **Free Speech and Democracy in Ancient Athens**, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, ss. 85-126; Catherine H. Zuckert, **Plato's**

sorgulamanın ahlâki dönüşümünü takip etmek, Platon'un siyasal iktidarın paradoksal doğasını nasıl yorumladığını anlamak açısından bir yol haritası sunmaktadır. Şimdi, bu araştırmanın *Devlet*'teki temel uğraklarını açıklamadan önce, siyasal iktidarın paradoksal doğasının bir sorunsal olarak modern siyaset felsefesi geleneğinde nasıl kavramsallaştırıldığını kısaca açıklamaya çalışalım.

Siyasal iktidarın paradoksal doğası; temelde, “yasa” ve “şiddet”, “*nomos*” ve “*biā*”, “*law*” ve “*violence*”, “*Recht*” ve “*Gewalt*”, “*droit*” ve “*violence*” terimleri arasındaki ilişki bağlamında düşünülüp, iktidarın iki boyutlu yapısı üzerine yürütülen araştırmaların bir sonucu olarak açığa çıkmaktadır.¹⁵ Siyasal iktidar, Hobbes'un *Leviathan*'ında açıkça vurguladığı üzere, kendini dik açılı bir yapıyla kurar. Bu yapının bir yatay bir de dikey düzlemi bulunmaktadır.¹⁶ *Res publica*, yatay düzlemde birlikte yaşama isteğinin bir gücü olarak ortaya çıkar. Hannah Arendt'in “yapabilme gücü” (iktidar) olarak adlandırdığı bu ağ, asıl olarak ikna, diyalog, yasa ve kamusal birliktelik üzerine kuruludur.¹⁷ Bu politik ve etik birliktelik aynı zamanda şiddetin siyasal alandan çıkarılmasını veya onun sönmülendirilmesini talep eder. Bir başka deyişle, “siyasal düşünce, yalnızca siyasi olguların kendisindeki eklemlenişlerini anlayabileceği için, insani meseleler alanındaki görünüşlerle sınırlı kalmalıdır.”¹⁸ Dolayısıyla, siyaset kuramı, “şiddeti övmeye yahut meşrulaştırmaya varacak olursa, artık siyasal değil, siyaset karşıtıdır.”¹⁹

Siyasal iktidarın bu yatay eksenini kesen bir de dikey veya hiyerarşik düzlemi bulunur. Hobbes'un yine *Leviathan*'da açıkladığı gibi, siyasal iktidar veya egemenlik (*commonwealth*) kendisini, yöneten ve yönetilenler arasındaki fark üzerinden inşâ etmektedir.²⁰ Bu “politik fark” siyasal rejimin zor, şiddet ve tahakküm etrafında örgütlenmesini de mümkün kılmaktadır. Max Weber, *Ekonomi ve Toplum* adlı

Philosophers, The University of Chicago Press, Chicago, 2009; Christina H. Tarnopolsky, **Prudes, Perverts and Tyrants: Plato's Gorgias and The Politics of Shame**, Princeton University Press, Princeton, NJ., 2010; Jonny Thakkar, **Plato As Critical Theorist**, Harvard University Press, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2018.

¹⁵ Tartışmanın kavramsal tarihi üzerine ayrıntılı bir okuma için bkz. Jean L. Cohen ve Andrew Arato, **Civil Society and Political Theory**, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1992, ss. 345-356.

¹⁶ Thomas Hobbes, **Leviathan**, çev. Semih Lim, 13. baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2014, s. 148.

¹⁷ Hannah Arendt, **Şiddet Üzerine**, çev. Bülent Peker, 7. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, s. 54.

¹⁸ Hannah Arendt, **Devrim Üzerine**, çev. Onur Eylül Kara, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s. 21.

¹⁹ Hannah Arendt, **Devrim Üzerine**, s. 22.

²⁰ Thomas Hobbes, **Leviathan**, s. 201.

eserinde, Hobbesçu geleneği takip ederek, sözü edilen şiddetin yasal ve son aşamadaki kullanımını bu hiyerarşi içinde açıklar: “Modern devlet, bütün siyasal birlikler gibi, sosyolojik olarak ancak kendine özgü somut araçları açısından tanımlanabilir: O da fiziksel güç ve şiddet kullanımıdır.”²¹ Sonuç olarak siyasal iktidar her zaman “akılsal” ve “akıldışı” olmak üzere ikili bir yapıya sahip gözükmektedir. Bir başka şekilde ifade etmek gerekirse, siyasal iktidarın paradoksal doğası hem Arendt’in hem de Weber’in Hobbes’tan çıkarsadığı yasa-şiddet gerilimi üzerine yükselmektedir. Dolayısıyla, iktidarın bir yüzü ikna, itiraz ve yasa bağlamında şekillenirken, diğer yüzü de şiddet, zor ve tahakküm çerçevesinde kurulur.

Bir taraftan, siyasal iktidarın akılsallığı, ilk aşamada, devletin yasa fikri çerçevesinde kurulması fikriyle ortaya çıkacaktır. Söz konusu akılcılık, Hegel’in *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*’inde belirttiği üzere, kuşaklararası bir bütünleşmeye; bir başka deyişle gelenek ve gelecek tasavvurlarını bir araya getirmeye olanak sağlamaktadır.²² Bu açıdan, devletin akılcılığı öncelikle gelenek ve gelecek tasarıları arasındaki bu iletişimin söz ve yasa üzerinden örgütlenmesini amaçlamaktadır. Dolayısıyla, bu örgütlenmenin temel ilkesi siyasal alandaki şiddeti dönüştürmek üzerine temellendirilir. Diğer taraftan, siyasal iktidarın akıldışı yüzünde kurucu iktidarın yarattığı şiddetin bir izi söz konusudur. Walter Benjamin’in, bu sefer Weber’i takip ederek işaret ettiği gibi, “hiçbir devlet şiddet olmaksızın kurulamaz.”²³ Burada ilk bakışta, anayasal akılcılık bağlamında dönüştürülebilecek bir tortunun var olduğu düşünülebiliriz. Her ne kadar şiddet, iktidarın kuruluş aşamasında vazgeçilemez bir araç olarak savunulsa da, onun yasa tarafından denetim altına alınması ve dönüştürülmesi mümkün gözükmektedir. Nitekim, Jürgen Habermas da hukuk felsefesi üzerine çalışmalarında modern dünyada anayasal hareketlerin bu dönüştürücü potansiyelinin altını çizmektedir.²⁴ Öte yandan, Jacques Derrida’nın vurguladığı gibi, yasanın kendisi de akıldışı olanı, egemenin karar verme gücünde

²¹ Max Weber, **Economy and Society**, çev. Keith Tribe, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2019, s. 339.

²² G. W. F. Hegel, **Philosophy of Right**, çev. T. M. Knox, Oxford University Press, Oxford, 1967, s. 162.

²³ Walter Benjamin, “The Right to Use Force”, **Selected Writings Cilt I: 1913-1926**, (Ed. Marcus Bullock ve Michael W. Jennings), 5. baskı, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass.: 2002, s. 233.

²⁴ Jürgen Habermas, “Uluslararası Hukukun Anayasallaştırılması İçin Bir Şans Daha Var mı?”, **Bölünmüş Batı**, çev. Dilman Muradoğlu, 2. baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2016, ss. 114-116.

saklı tutar. Dolayısıyla, Derrida açısından, siyasal iktidara içkin bir kalıtsal şiddetle karşılaşırız.²⁵ Sonuç olarak, siyasal iktidarı akılcılığın ileri biçimi olmakla beraber akıldışılığın arkaik biçimini de barındıran bir yapı olarak kavramak gerekir. O zaman söz konusu gerilim, siyasal iktidarı meydana getiren bu paradoksun, yani yasa ve şiddet veya ikna veya zorun beraberliği içinde yorumlanmalıdır. Çalışmamız açısından buradaki temel tartışma, siyasal iktidarın paradoksal doğasının yasa veya şiddet lehine aşılması veya paradoksun açık niteliğinin korunması üzerinden ilerlemektedir. Şimdi, bu sorunsalın Platon'un *Devlet*'inde kurucu bir tartışma olarak nasıl yürütüldüğüne ve ana hatlarının nasıl betimlendiğine dönebiliriz.

Devlet bir Sokrates anlatısıdır. Platon'un *Yasalar*'dan sonra en uzun ikinci diyalogu; Sokrates'in "zorla" ikna edildiği bir davetin, gece boyunca aralıksız devam edecek kâh şiddetli ve saldırgan kâh nazik ve ölçülü bir müzakerenin ve kendisiyle beraber adalet ve iyi hayat üzerine düşünüp tartışanların derinlikli bir muhasebesi olarak ortaya çıkar. Sokrates ilk bakışta planlanmamış bir yolculuğu, kendi doğallığında gerçekleşmesi beklenmeyen bir karşılaşmayı ve sanki isteksizce maruz kaldığı bir misafirliği betimlemek arzusundaymış gibi söze başlar. Her ne kadar okuyucu farklı izlekleri takip ederek ilerleyecek olsa da, Sokrates'in kurucu anlatısı tartışmanın kurgusunu yönlendirici nitelikte olacaktır. Bu nedenle *Devlet*'i "anlatısal bir diyalog" (*a narrated dialogue*) olarak okuma önerisi pek haksız sayılamaz.²⁶

²⁵ Jacques Derrida, **Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal**, çev. Alp Tümertekin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, s. 158.

²⁶ *Devlet*'in açılışında bu önemli detayı gözden kaçırmaması bakımından Türkçe'de Eyüboğlu-Cimcoz ve İngilizce'de C.D.C. Reeve çevirileri bir adım öne çıkar. "Sokrates anlatıyor" ("Socrates' narration begins") başlangıcı diyalogun anlatısal boyutunu okuyucu için açık kılacaktır. *Devlet*'e yapılan bütün atıflarda aslen Sabahattin Eyüboğlu & M. Ali Cimcoz çevirisi kullanılacak ve ilgili pasaj metin içinde dize numarasıyla belirtilecektir. Çeviride zaman zaman değişikliklere başvurulacaktır. Bu amaçla çalışma boyunca kritik pasajların analizinde metnin James Adam tarafından hazırlanan ve şerh edilen Yunanca edisyonuna, C.D.C. Reeve'in ve Allan Bloom'un İngilizce çevirilerine başvurulacaktır. İlgili metinler için bkz. Platon, **Devlet**, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2010; Plato, **The Republic**, II Cilt, (Ed. James Adam), Cambridge University Press, Cambridge, 2009; Plato, **The Republic**, çev. Allan Bloom, Basic Books, New York, 1991; Plato, **Republic**, çev. C.D.C. Reeve, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 2004. Leo Strauss'un vurgulayacağı üzere "İcra edilen bir diyalogda yalnızca *duyarsınız*, ancak anlatısal diyalogda aynı zamanda *görürsünüz*...Anlatısal diyalogda hem düşünce hem de eylem belirtilebilir. İcra edilen bir diyalogda ise bu belirtilemez. İcra edilen bir diyalog sadece konuşmalardan oluşur ve konuşulmayan düşünceleri ifade edemez." Detaylı bir okuma için bkz. Leo Strauss, **Platon'un Politik Felsefesi: Devlet**, çev. Özgüç Orhan, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2019, ss. 62-65.

Peki Platon böyle bir anlatım biçimiyle neyi amaçlamış olabilir?²⁷ Bir açıdan Sokrates'in anlatısı “dün” gece olup biten bir konuşmayı yazıya dökme çabası; bir başka deyişle bir “hafıza fenomenolojisi” olarak anlaşılabilir.²⁸ Nitekim Platon'un söz içinde ortaya çıkan hakikati kaleme alarak yazıya aktarması, hem geçmişe hem de geleceğe atılan bir ayrıca işaret eder. Hatırla(t)ma eylemi bu bağlamda yeni bir yoruma, sözün tekrar “canlandırılması” isteğine kapı aralamayı da hedefleyecektir. Diğer bir açıdan, *Devlet*'i şekillendirecek olan Sokratik anlatının, Atina'nın gündelik hayat pratiklerine ve kurucu metinlerine müdahalede bulunmaya talip olması, yani bir “gerçeklik hermeneutiği”²⁹ (*hermeneutics of facticity*) olarak düşünülmesi, makul bir açıklama arayışı olarak kabul edilebilir. Gündelik hayat içinde vücut bulan etik-politik öznenin “kendilik pratiklerini”, eylemleri üzerindeki hakimiyetini ve ötekiler karşısında aldığı tutum ve tavırları (*conduct*) anlamak ontolojik bir zorunluluğu gerekli kılıyor.³⁰ Böylesi bir müdahalenin “dünde” kalmaması adına Sokrates'in sözlerini yazının ufkuna taşımak, Platon açısından aynı zamanda etik bir karara işaret etmektedir.

Bu bakımdan *Devlet* diyalogunu yukarıda önerilen her iki felsefi yaklaşımı birleştiren bir “*hermeneutik fenomenoloji*” olarak yeniden okumak, çalışmamızın temel meselesi olarak ele alacağımız siyasal iktidarın paradoksal doğasına ilişkin tartışmanın etik boyutunu ön plana çıkarması açısından kritik bir öneme sahiptir.³¹ Nitekim, söylem düzeyindeki bu kurucu etkinlik – artık bir metin olarak incelenecek Sokrates'in konuşmaları – her yeni okuma girişiminde hem eleştirel yorumlara kapı

²⁷ Platon'un politika ve ahlâk felsefesi üzerine kaleme aldığı diğer önemli diyaloglarında, örneğin *Gorgias*, *Devlet Adamı* ve *Yasalar* gibi eserlerinde, böyle bir anlatısal yapıyla karşılaşmadığını hatırlamak önemlidir. *Devlet*'in bu konudaki biricikliği üzerine detaylı bir tartışma için bkz. Christopher Rowe, “The Literary and Philosophical Style of the *Republic*”, **The Blackwell Guide to Plato's Republic**, (Ed. Genasimos Santas), Blackwell Publishing, Malden, MA., 2006, ss. 7-24.

²⁸ Paul Ricoeur, **Hafıza, Tarih, Unutuş**, çev. M. Emin Özcan, Metis Yayınları, İstanbul, 2017, s. 21; 25.

²⁹ Martin Heidegger, **Ontology – The Hermeneutics of Facticity**, çev. John van Buren, Indiana University Press, Bloomington, 1999, ss. 11-16.

³⁰ Ontoloji kavramı burada dar anlamıyla; öncelikle “etik yaşam pratiklerinin” incelenmesi çerçevesinde “hermeneutik ontoloji” olarak düşünülmektedir. Kavramın detaylı bir izahı için bkz. Hans-Georg Gadamer, “Language as Horizon of a Hermeneutic Ontology”, **Truth and Method**, 2. baskı, Continuum, New York 1999, ss. 438-491 ve Michel Foucault, “The Ethics of the Concern for Self as a Practice of Freedom,” **Ethics: Subjectivity and Truth, Essential Works of Foucault 1954-1984 Cilt I**, (Ed. Paul Rabinow), The New Press, New York, 1997, ss. 281-301.

³¹ Hermeneutik fenomenoloji üzerine kavramsal düzeyde bir giriş için bkz. Martin Heidegger, **Varlık ve Zaman**, çev. Kaan Ökten, Alfa Basım Yayım, İstanbul, 2018, ss. 54-72 ve Hans-Georg Gadamer, “On the Scope and Function of Hermeneutical Reflection”, **Philosophical Hermeneutics**, Berkeley: University of California Press, Berkeley, 1977, ss. 18-43.

aralayacak hem de bir anlayış genişliğini mümkün kılarak “kendilik” üzerine düşünmenin daha bütünsel formlarını ortaya çıkarmaya yardımcı olacaktır. Bu nedenle, Platon açısından eleştirel anlatı, hem içkin hem de aşkınsal nitelikler barındıracaktır. Bir yandan, insanın maddi varoluşunu ortaya çıkaran eylemler, toplumsala içkindir ve siyasal rejimin gündelik pratiklerine bağımlıdır. Öte yandan, kentin sınırlarının ötesine işaret eden ütopycı bir hakikat içeriğini barındırdığı için *legein* aynı zamanda aşkınsaldır. Sonuç olarak, spekülative eleştiri, ancak hermeneutik anlatının bütünlüğü içerisinde kendisini geleceğe doğru yöneltebilir. Bir başka deyişle, *Devlet*’te Sokratik etik sırasıyla “ölçülülük” (*sōphrosune*), “iyi” (*agathon*) ve “pratik akıl” (*phronēsis*) gibi kavramları tartışarak bir dönüşüme uğrar.

Elbette bu etik stratejinin, iktidarın şiddet içeren yüzüne karşı alternatif bir söz üretebilme becerisi olarak her aşamada siyasalın – bir rejim (*politeia*) sorunu olarak – içinde kurulacağı unutulmamalıdır. *Devlet*, tam olarak bu kavramlarla ifade edilmese de, kendine özen göstermenin (*soucie-toi de toi meme*) veya kendi üzerine kaygılanmanın (*epimeleia heautou*) siyasal iktidarın dönüşümünde etik bir tasarı olarak belirmesine yer açmayı hedeflemektedir. Michel Foucault’nun işaret edeceği üzere:

Olumlu bir etik anlam taşıyan bu kendilik kaygısı, iktidarın bir tür dönüşümü olarak anlaşılabilir mi?... Çünkü kölelik, Yunan özgürlüğünün karşı çıktığı en büyük tehlikeyse, ilk bakışta köleliğin tam tersi gibi görünen bir başka tehlike daha vardır: iktidarın kötüye kullanılması. İktidarın kötüye kullanılmasında, [kişi] kendi iktidarının meşru uygulamaları dışına çıkar ve kendi düşlerini, açlıklarını, arzularını başkalarına dayatır. Burada bir tiran imgesiyle ya da yalnızca başkalarını güç ve şiddetten yararlanan bir yönetici imgesiyle karşılaşıyoruz... Diğerleri üzerindeki iktidarı düzenleyecek olan, en sonunda kişinin kendi üzerindeki iktidarındır.³²

Siyasal iktidarı zor ve şiddeti sınırlandıran ve hatta askıya alan çok katmanlı ikna mekanizmaları ekseninde düşünmek, *Devlet*’i siyaset felsefesinin kurucu metni olarak tartışmaya devam ederken, diyalogu aynı zamanda iktidarın paradoksal doğasını aşmaya yönelik dönüşüm projesinin etik bir temellendirmesi olarak okuma fırsatını sağlayacaktır. Böylece *Devlet*’te şiddeti dışlayan bir dil ve akılsallık (*logos*) imkânının arayışı hem etik ve politik düzlemlerin iç içe geçmesine hem de iktidar

³² Michel Foucault, “Truth and Juridical Forms”, **Power: Essential Works of Foucault 1954-1984 Cilt III**, (Ed. James D. Fubion), The New Press, New York, 2000, ss. 42-43.

dönüşümlerinin toplumsal ve öznel süreçleri beraber kurmasına – en saf haliyle tiranlık arzusuna direnme meselesinde görüleceği üzere – fırsat tanıyacak normatif bir sistemi açığa çıkaracaktır. Sonuç olarak Platon’un kurmak istediği evrensellik savı her rejimin ve öncelikle demokratik Atina’nın şiddeti kullanma arzuları, biçimleri ve istisna olma talepleri karşısına bir eleştiri olarak, şiddetin kritiğini (*zur Kritik der Gewalt*)³³ çözümleyerek somutlaşacaktır. Bu tavır politik iktidarın paradoksal doğasını deşifre etmekle kalmayıp, normatif olarak sözün şiddeti tamamıyla ortadan kaldırılabileceği iktidar (*dunamis*) imkânlarını “logo-polis”de kuracak bir ütopyaı da yaratmaya aday olacaktır.³⁴ İçkin olandan aşkınsal olana ilerleyen bu yolculuk Platon açısından öncelikle etik olanın siyasala müdahalesi bağlamda düşünülmelidir. Dolayısıyla tartışmamız için can alıcı temel mesele, yukarıda da vurgulandığı gibi, Platonik ütopyanın üzerine yükseldiği akılclığın yeni bir “şiddet-dili”ne karşı geliştirdiği tavır ve “tedbir pratikleri” olacaktır. Bundan dolayı hermeneutik felsefe yöntemsel olarak değil fakat tam da ontolojik olarak spekülâtif felsefeye yönelmelidir.

Devlet’in Birinci ve İkinci Kitap’ları temelde Atina’daki farklı toplumsal imgelemlerin genel çerçevesini tartışarak ilerler. Sokrates’in Kephalos, Polemarkhos, Thrasymakhos, Glaukon ve Adeimantus ile gerçekleşen konuşmaları, Atina’yı kuşatan demokratik-etik yaşamın sosyal, kültürel, ekonomik, politik, ahlâki ve dini pratiklerini şaşırtıcı bir derinlikle gözler önüne serecektir. Dolayısıyla Sokratik araştırmanın ilk aşamadaki hedefinin demokratik Atina’yı çevreleyen hermeneutik ufkun resmedilmesi olduğu gerçeği gözden kaçırılmamalıdır.³⁵ Bir başka deyişle Sokrates, kentin toplumsal ontolojisini ve farklı iyi hayat anlayışlarını muhatabının zihin durumlarını diyalog içinde sürekli olarak geliştirerek açıklamaya yönelir. Böyle bir girişimin, Charles Taylor’un önerisini takip ederek, en temelde kentin “ontik”

³³ Bu kavram Benjamin’in 1921 yılında yayımlanan makalesine atıfla kullanılmaktadır. Detaylı bir okuma için bkz. Walter Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi Üzerine”, **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, (Ed. Aykut Çelebi), Metis Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 19-42.

³⁴ Joshia Ober’in işaret edeceği üzere Yunanca’da iktidar anlamında kullanılan *dunamis* şiddeti dışlayan yapıyla *kratos* sözcüğünün karşısında yer alır. *Dunamis-kratos* ayrımı hakkında detaylı bir okuma için bkz. Joshia Ober, **Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule**, ss. 63-67.

³⁵ Martha Nussbaum *Devlet*’in Birinci ve İkinci Kitap’larına yönelik detaylı bir okuma yapılmaksızın diyalogun tümünün anlaşılmasının mümkün olamayacağını çünkü “demokratik Atina’nın ahlâki haritasının özellikle ilk iki Kitap’ta tartışıldığını” vurgular. Bkz. Martha Nussbaum, **The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy**, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, s. 139.

dünyasını anlamaya yönelik bir çaba olarak okumak haksız sayılmamalıdır.³⁶ Şüphesiz, bu sözü geçen ontik dünya tanrılardan ekonomiye, mirastan festivallere, devlet yönetiminden mitlere uzanan farklı algı ve düşünme biçimlerini ve bu anlatılar içinde kendini var eden etik ve politik öznelere şekillendirir.

Birinci ve İkinci Kitap'lar çalışmamızın merkezini oluşturan gerileme; iktidarın (*kratos*) iki farklı yüzüne ışık tutarak açılır. Siyasal iktidarın *paradoksal doğasını* anlamak adına dil/akılsallık (*logos*) ve zor/şiddet (*biā*) arasında gerçekleşen devrim bu ilk bölümde farklı boyutlarıyla tasvir edilmektedir.³⁷ *Devlet*'in en temel tartışması olan adalet (*dikaionē*) meselesi böylece ikna ve zor arasındaki bir gerilim üzerine kurulacaktır. Buradan hareketle, *Devlet* yasa/uzlaşım (*nomos*) ve yasadışı (*paranomos*) arasında beliren sınırları dilsel ve dil-dışı eylemlerin – zorun/şiddetin – bir bütünü olarak okumayı hedefler. Dolayısıyla, ikna ve zor, yasa ve yasadışı arasında ortaya çıkan geçişken sınır, kentin (*polis*) nasıl bir rejim/anayasa (*politeia*) tarafından yönetileceğini; yurttaş (*politēs*) ve devlet adamı (*politikos*) arasındaki toplumsal ve yasal ilişkilerin çerçevesini de belirlemektedir. Sonuç olarak, *Devlet*'te siyasal iktidarın paradoksal doğası zor ve ikna, şiddet ve akılsallık arasında sonlandırılması mümkün olmayan bir mücadelenin kendini adalet tartışması ekseninde ve yasalar dolayımıyla açığa vurmasıyla ortaya çıkacaktır. Nitekim *Devlet* siyasal iktidarı sorununu, Waller Newell'in vurgulayacağı gibi, öncelikle “saf şiddet (*tiran*) arzusu ve saf söz (*filozof*) arayışı arasında gerçekleşen müzakereler” üzerinden tartışmaya yönelmektedir.³⁸

Bu noktada, *Devlet*'te siyasal iktidarın iki cepheli yapısını bir nebze daha somutlaştırmak durumundayız. Şüphesiz her siyasal iktidarın farklı adalet ve iyi

³⁶ Charles Taylor “toplumsal imgelem” kavramsallaştırmasını etik yaşamın detaylı bir haritalandırması olarak açıklar: Kavramın detaylı açıklaması için bkz. Charles Taylor, “Toplumsal Tahayyül Nedir?”, *Seküler Çağ*, çev. Dost Körpe, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 205-211.

³⁷ Siyasal iktidarın paradoksal doğası hakkında giriş düzeyinde bir açıklama için bkz. Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013, ss. 25-52; Hannah Arendt, *Devrim Üzerine*, çev. Onur Eylül Kara, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, ss. 185-240; ve Jacques Derrida, “Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli”, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, (Ed. Aykut Çelebi), çev. Zeynep Direk, Metis Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 43-133.

³⁸ Waller R. Newell, *Ruling Passion: The Erotics of Statecraft in Platonic Political Philosophy*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, 2000, s. 146.

hayat anlayışlarına yaslanan bir akılcılığı (*logos*) söz konusudur.³⁹ Diyaloğun Yunanca başlığı – *Politeia* – tam da bu düzenleyici ve yasa koyucu boyuta işaret etmektedir.⁴⁰ Platon, *Devlet*’te siyasalın, iktisadi-toplumsal düzene – günümüzde sivil toplum diye adlandırabilecek – özel bir şekilde eklemelendiğini vurgular.⁴¹ Demek ki, siyasal kendi özerkliğini koruyan farklı bir yapıya sahiptir. Bu durum, başka birçok nedenin yanı sıra, Platon’a, siyasalın sadece bir sözleşmeden hareket edilerek elde edilemeyeceğini görüşünü benimsetir çünkü böyle bir iddia aynı zamanda sadece ekonomik toplumun kategorileri kullanmak olacaktır.⁴² Öte yandan siyasalın akılcılığı, kentin (*polis*) bir anayasa (*politeia*) etrafında yönetilip, biçimlendirilmesiyle belirginleşir. Sözün (*logos*) varlığını mümkün kılan yasalar (*nomoi*) aynı zamanda yurttaşın eyleme ve düşünme biçimlerini şekillendirecek; yani ikna ve müzakerenin dil-dışı eyleme türlerine karşı üstünlüğünü vurgulayacaktır. Öyleyse, *Devlet*’te siyasal alanın özerk bir yapısı olduğunu gözden kaçırılmamalıdır.

Elbette söz konusu akılcılığın yasal boyutu çerçeveleyen ve onun oluşumuna imkân veren tarihsel-kültürel bir toplumsal yapısı olduğu da unutulmamalıdır. Bu bakımdan demokratik *ethos*’a nüfuz eden akılcılığın birbirleriyle ilişki içinde gelişen boyutları olduğunu söyleyebiliriz. Öncelikle, Thukydides’in vurgulayacağı gibi akılcılığın toprak bütünlüğünü, yani yasalara yönelik meşruiyetin coğrafi ve tarihsel bütünlüğünü yerleştirme olgusu ön plana çıkmaktadır.⁴³ İkinci aşamada bir yurttaşın geçici varlığından çok daha uzun bir zamansallığın sağlanması ya da Sophokles’in

³⁹ Siyasal iktidarın akılcılığını (*Logos – Vernunft – Reason*) antik ve modern politika felsefesindeki izlekleri üzerinden tartışan detaylı incelemeler için bkz. Sheldon S. Wolin, **Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought**, Princeton University Press, Princeton, 2004, ss. 3-26 ve Jürgen Habermas, **Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy**, çev. William Rehg, Cambridge University Press, Cambridge, Mass., 1999, ss. 1-41.

⁴⁰ Leo Strauss’un vurgulayacağı üzere, “Platon’un *Devlet*’inin Yunanca başlığı *politeia*’dır. Bu sözcüğün olağan çevirisi “anayasa”dır. Bu, bizim anlayabileceğimiz anlamda sadece bir yapı değil, aynı zamanda bütün bir yaşam biçimi anlamına gelir.” Leo Strauss, **Platon’un Politik Felsefesi: Devlet**, s. 41. *Politeia* teriminin Yunanca kökeni üzerine son derece yetkin bir tartışma için bkz. Giorgio Agamben, “Demokrasi Kavramı Üstüne Giriş Notu”, **Demokrasi Ne Alemde?**, (Ed. Eric Hazan), Metis Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 11-14.

⁴¹ Platon, **Devlet**, s. 113, par. 417a-b.

⁴² Siyasalın özerkliği olarak adlandırılabilir bu yaklaşımın *Devlet* kadar, Aristoteles’in *Politika*’sında kapsamlı bir şekilde incelendiği unutulmamalıdır. Detaylı bir açıklama için bkz. Aristoteles, **Politika**, çev. Özgüç Orhan, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2018, par. 1280b29-1281a2.

⁴³ Perikles’in defin konuşmasında söylediği üzere kentin toprak bütünlüğü, yasanın sınırlarını onun uygulanabilirliği açısından belirler. Perikles’in konuşması için bkz. Thucydides, **The War of the Peloponnesians and the Athenians**, çev. Jeremy Mynott, Cambridge University Press, Cambridge, Mass., 2013, ss. 109-113.

söylediği üzere akılcılık adına bir ölümlülük ertelemesinin gerçekleştirilmesi gerekir.⁴⁴ Son olarak, Homeros’un ustalıklı anlatısında tartışılan şekliyle gelenek ve gelecek arasındaki bütünleşmeyi mümkün kılacak akılcılığın kurucu gücü ortaya çıkacaktır.⁴⁵ Bir başka deyişle, siyasal iktidarın akılcılığı kalıtlar ve tasarılar arasında müzakerelerle kurulan bir tür dönüşüm potansiyeline dayanır. Platon açısından siyasal iktidar bu dönüşümü – her defasında akılcılığın farklı olanaklarına başvurarak – farklı düzlemlerde kuracağı uzlaşılar (*conventions*) üzerinden gerçekleştirecektir.

Siyasal iktidarın, *Devlet*’te, tam da iktidar/egemen olma becerisinden kaynaklı olarak, bir başka cephesi daha bulunmaktadır. Akılcılığın ters yüzü olarak ortaya çıkan bu kısmı aynı zamanda *kurucu siyasetin* kalıntılarını barındırmaktadır. Bu yapı da kısmen bir kalıtıma ve geleneğe dayanır, fakat şimdi söz konusu durum iktidarın kendisinden sakınamayacağı kurucu bir şiddet (*biā*) olarak belirginleşir. Siyasalın, Derrida’nın da işaret edeceği üzere, tarihsel olarak kesin bir kökeni hiçbir zaman olmamıştır. Bir başka deyişle siyasaldan önce de her zaman siyasal var olmuştur. Perikles’den önce bir başka Perikles veya Sezar’dan önce bir başka Sezar iktidarı temsil eder. İktidarın bu bağlamda kör noktasını oluşturan saik, bir bakıma, “geleneğin otoritesinden çok otoritenin – kurucu şiddetin – geleneğiymiş” gibi gözüktür.⁴⁶ Buradan hareketle, her iktidarın kendi şiddetini yasalarıyla birlikte ortaya çıkardığını görmezden gelemeyiz. Burada sözü geçen şiddet, düzen kurma ve yasanın doğrudan aracı görünümünde şekillenir. O zaman şiddet, amaca hizmet etmesi bakımında meşru ve adildir. Bu açıdan, Atina’daki tiranlık rejimini sonlandıran demokratik devrimin (M.Ö. 507) şiddeti bir anayasa içinde tam anlamıyla dengede tutmayı ve hatta yok etmeyi hiçbir zaman başaramamış olmasını görmek, siyasal iktidarın paradoksal doğasına içkin önemli bir tarihsel detayı açığa çıkarmaktadır. Devrim sonrası yazılan çok sayıdaki başarısız anayasa, yaşanan farklı iç savaş (*stāsis*) deneyimleriyle beraber düşünüldüğü zaman, akılcılığın mezarlığı

⁴⁴ Kentin yasaları, Kreon’un *Antigone* tragedyasında ısrarla vurgulayacağı üzere, yurttaşların sonlu dünyasını aşan bir tarihselliğe sahip olmalıdır. Bkz. Sophokles, *Antigone*, çev. Ari Çokana, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 19-22. Bu konunun aynı temelde işlendiği bir başka tragedyaya için bkz. Sophokles, *Oidipus Kolonos’ta*, çev. Ari Çokana, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2016, ss. 54-56.

⁴⁵ Homeros, *İlyada*, çev. Azra Erhat & A. Kadir, Can Sanat Yayınları, İstanbul, 2008, ss. 489-538.

⁴⁶ Jacques Derrida, “Yasanın Gücü, Otoritenin Mistik Temeli”, s. 51.

olmuşlardır.⁴⁷ Bu sebeple Platon demokratik Atina'da yüzünü farklı şekillerde gösterecek siyasal iktidarın bu paradoksal doğasını görmezden gelmeyecek ve meseleyi *Devlet*'in temel sorunsalı olarak işleyecektir. Atina'nın demokratik kurumlarının tam anlamıyla şiddeti ortadan kaldıramaması, Platon'un iktidara içkin bir felsefi tartışmayı başlatmasına da neden olmuş gözükmektedir.

Devlet'te siyasal iktidarın paradoksal doğasını anayasal akılcılığın kapsamı içerisinde dönüştürebilecek bir kalıtımın var olduğu söylenebilir. Jonny Thakkar'ın çarpıcı yorumunu takip ederek, bir bütün olarak *Devlet*'i akılcılığın şiddet yapılarını çözen bir eleştirel siyasal idealizm olarak okumak elbette mümkündür.⁴⁸ Bu iddiaya karşılık, siyasal iktidarın, akıldışı (*alogos*) olanı – şiddet ve zor olarak – devlet adamının (*filozof kral*) karar yeteneği biçiminde değiştirip yasada koruma iddiasından vazgeçmeyeceği tezi de ortaya atılabilir. Bir başka deyişle, egemenlik her defasında kendi biricikliğini kurucu şiddet içinde gizleyebilecek yöntem ve tekniklere sahip olabilir. *Devlet*'te bu ögenin filozof-kral kavramını ortaya atmasında saklı olduğu ikna edici bir şekilde tartışılmıştır.⁴⁹ Oysaki çalışmamız, Platon'un öncelikle bütün egemenlik yapılarına içsel olan bir paradokstan söz ettiğini vurgulamayı hedeflemektedir. Siyasal iktidarın bu ikili kalıtımı – akılcılığın ve şiddetin kurucu rolü – birbirlerine rağmen hareket halindedirler.

İster bir savaş ilanı, bir devrimci müdahale ya da sadece bir adalet kararının şiddetle uygulanması söz konusu olsun, sonuç olarak her defasında etik-politik yaşamı kuran ve düzenleyen bir kurucu şiddet bulunmaktadır. Burada Weber'in siyasal iktidardan nihai olarak yasal güce başvuran mekanizmalar bütünlüğü diye söz ederken dikkat çektiği tortusal bir şiddetle karşılaşırız.⁵⁰ Bir rejimin işleyip işlemediği de, son aşamada, buradaki kalıcılığınına bakılarak anlaşılacaktır.

⁴⁷ Demokratik devrim sonrası Atina'da yaklaşık iki yüz yıla (507-323) uzanacak anayasal mücadelelerin ayrıntılı tartışması için bkz. Victor Ehrenberg, **From Solon to Socrates: Greek History and Civilization during the 6th and 5th Centuries B.C.**, Routledge, London, 2011, ss. 98-265 ve Josiah Ober, "The Athenian Revolution of 508/7 B.C.: Violence, Authority, and the Origins of Democracy", **The Athenian Revolution: Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory**, Princeton University Press, Princeton, 1996, ss. 32-51.

⁴⁸ Thakkar *Devlet*'in eleştirel bir bakış açısıyla yazıldığını iddia ederek, Platon'un son kertede aynı Hegel gibi akılcılığa dayanan normatif bir anayasal yapıyı savunduğu belirtecektir. Detaylı bir tartışma için bkz. Jonny Thakkar, **Plato As Critical Theorist**, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2018, ss. 227-273.

⁴⁹ Bu tezin en yetkin sunumu için bkz. Karl Popper, **The Open Society and Its Enemies: The Spell of Plato, Cilt: I**, Princeton University Press, Princeton, 1966, ss. 125-141.

⁵⁰ Max Weber, "Güç ve İktidar yapıları", **Sosyoloji Yazıları**, (Ed. H. H. Gerth ve C. Wrights Mills), çev. Taha Parla, 2. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998, ss. 239-243.

Çalışmamız bu sorunu *Devlet* diyalogunun tamamına taşıyarak tartışmayı hedeflemektedir çünkü siyasal iktidarı – akılcılığın ve akıldışılığın farklı biçimleri olarak – felsefi açıdan düşünmek açısından *Devlet* kurucu bir metin kabul edilmelidir. Sokrates’in diyalog boyunca karşılaşacağı “şiddet patlamaları,” siyasalın akıldışısına işaret eden zorun farklı fazlarını göstermesi açısından önemli olduğu kadar, şiddetin karşısında ikna ve sözü koyabilme çabası olarak da normatif bir ufka göz kırpmaktadır. Fakat bu evrenselliğe açılan yeni adalet önerisinin etik-politik tesisi *Devlet* diyalogu boyunca en az üç defa kandırmacaya (*dolos*), zora ve yeni bir kurucu (*founding*) şiddete yönelecektir. *Devlet*’in bu açıdan temel paradoksu siyasal iktidarın bu iç içe geçmiş şiddet-akılsallık sarmalarında aranmalıdır. Atina demokrasisinin varlığını mümkün kılan *ethos*’un dönüştürülmesi – en basit haliyle yeni bir pratik aklın (*phronēsis*) kurulması – öncelikle var olan toplumsal yapının ortadan kaldırılmasıyla başlayabilir. Platon açısından kaçınılmaz olan soru, bu devrimci dönüşüm sırasında ortaya çıkan şiddetin rejimin önereceği akılsallık pratikleri – anayasal akılcılık – içinde dengelenip en son aşamada ortadan kaldırılması imkânının olup olmadığıdır.

Sonuç olarak *Devlet* bu tartışmanın sonlandırılmadığı fakat paradoksun bütün veçheleriyle ortaya çıkarılması bakımından hem politik hem de etik bir düzlemde ilerler. Josiah Ober’in işaret edeceği üzere *Devlet*, Atina demokrasisine içsel bir gerilimi, siyasal iktidarın söz ve şiddet üzerine kurulu yapısını hatırlatarak açılır.⁵¹ Platon açısından en temel konu, Sokrates’in ölümüyle bir kez daha en somut haline bürünen, iktidarın şiddet kanallarının açığa çıkarılması veya deşifre edilmesi olacaktır. Dolayısıyla Platoncu çözümleme siyasal iktidarın paradoksunu sadece söz ve şiddet arasındaki bir ilişki olarak anlamakla yetinmeyip, aynı zamanda “sözün içine yerleşen şiddet ve şiddetin açığa çıkmasını mümkün kılan söz ve yasayı (*nomos*)”⁵² mercek altına almayı gerektiriyor. Bir başka deyişle, adaletin tesisi için zoru öneren demokratik Atina yurttaşlarına, sözün şiddeti dışlayan kurucu gücü ile yanıt veren Platon’un, böylesine yeni bir başlangıcın (*natality*) – bir medenilik

⁵¹ Josiah Ober, **Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule**, Princeton University Press, Princeton, 1998, ss. 214-215. Ober’in tartışmayı tarihsel düzlemde yürüttüğü bir diğer açıklama için bkz. Josiah Ober, “The Nature of Athenian Democracy”, **The Athenian Revolution: Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory**, Princeton University Press, Princeton, 1996, ss. 107-122.

⁵² Martin Oswald, **Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy**, Clarendon Press, Oxford, 1969, s. 78.

stratejisi olarak – ve devrimci bir müdahalenin, şiddeti tamamıyla askıya alabilme kapasitesini tartışmaya açması kaçınılmaz olacaktır. Bu nedenle *Devlet*, Platon açısından, siyasal iktidarın süregiden paradoksal doğasını açığa çıkaran etik bir soruşturma girişimi olarak ilerleyecektir. Şimdi, bu etik çözümlemenin çalışmamızda nasıl yorumlanacağını kısaca açıklamaya çalışalım.

Birinci Bölüm’de hermeneutik etiğin *Devlet*’in ilk iki Kitap’ında, geleneğin yapı-sökümüne (*deconstruction*) nasıl yöneldiğini ve böylece yasanın (*nomos*) şiddeti sınırlandıran bir evrensellik talebine nasıl dönüştüğünü açıklamayı hedefliyoruz. Bu gözlemler ışığında, hermeneutik etiğin gelenek eleştirisini üç alt-başlık altında inceleyeceğiz. İlk olarak *Devlet*’in açılış argümanları “alçalış” (*katabasis*), “ikna” (*peithein*) ve “güç” (*kreitton*) kavramları eşliğinde mercek altına alınarak, siyasal iktidarın paradoksal doğasının Sokrates tarafından “yaşam-dünyası” içinde nasıl resmedildiği açıklanacaktır. İkinci kısımda, *Devlet*’in Birinci Kitap’ında Sokrates ve muhataplarının sırasıyla dile getirdiği “*dikaïosunē*”, “*pleoneksia*” ve “*phronēsis*” kavramlarının yasa-şiddet ilişkisini anlamadaki yeri ve önemi tartışılarak, adalet fikrinin Atina dünyasındaki geleneksel konumları sırasıyla yeniden betimlenecektir. Üçüncü ve son kısımda ise şiddetin retorik ve aldatma sanatları (*dolos*) üzerinden adalet tartışmasına nasıl eklemlendiğini, Platon’un İkinci Kitap’ta geliştirdiği gelenek ve sağduyu eleştirisi üzerinden okuyacağız. Sonuç olarak *Devlet*’te hermeneutik etikten spekülative etiğe uzanacak diyalektik yolculuk, “yükseliş” (*anābasis*) paradigmasının ilk ayağı olarak geleneğin şiddetten arındırılmasını zorunlu kılmaktadır. Bu yüzden şiddetin hermeneutik çözümlemesi yapılmaksızın, yasanın kentteki kurucu işlevinden söz etmekte de mümkün olmayacaktır.

İkinci Bölüm’de *Devlet*’in Üçüncü ve Dördüncü Kitap’larına yoğunlaşarak, zor ve ikna arasındaki gerilimi aşmanın ilk yolunu Platon’un hermeneutik etiğin kurucu boyutu olarak adlandırdığını düşündüğümüz “kendine hâkim olma pratikleri” üzerinden tartışacağız.⁵³ *Devlet*’teki etik kavrayış, Platon’un sadece spekülative-metafizik bir paradigma önermesiyle sınırlı kalmayıp; buna ek olarak Atina’nın politik dilinin şeklini değiştirmeye ve iktidarın paradoksal doğasını ortaya çıkaran

⁵³ Platon, *Devlet*’in IV. Kitap’ında bu kavramı özellikle vurgulayıp, kullanacaktır: “Ölçü, dedim, isteklerimize, tutkularımıza vurduğumuz bir çeşit dizgindir. Bu anlamın izlerini halk deyimlerinde buluruz. Örneğin, kendini tutma, kendine hâkim olma gibi.” Platon, **Devlet**, s. 129, par. 431a.

şiddet ve akılsallık arasındaki uzlaşmaz çatışmayı aşmaya yönelik çabasına işaret etmektedir.⁵⁴ Platon, *Devlet*'in hemen başında bu çözümlemeyi “özüne ulaşabilmek adına kavramları soymak”⁵⁵ olarak açıklar. Bu tür bir araştırma ise Atina'nın kendisini konumlandığı hermeneutik bağlamı; yani etik-yaşamdaki ahlâki-politik kurumları görmezden gelerek yürütülemez. Bir başka deyişle kurucu iktidar, dönüştürmek istediği etik-yaşamı ve onun kurumlarını – hermeneutik eleştirinin söylemsel araçları vasıtasıyla – dil içerisinde yeniden kurgulamak ve yeniden inşa etmek zorundadır. Bu bölümde hermeneutik etiğin kurucu boyutunu dört alt-başlık altında tartışmayı hedefliyoruz. Birinci kısımda, kentin kuruluş nedenleri ve üç aşamalı gelişim evresi incelenerek, toplumsalın dönüşüm süreçleri *pleoneksia* (daha çok kazanma hırsı) ve *ta heautou prattein* (kendi işini yapmak) kavramları arasındaki ilişki üzerinden okunacaktır. Böylece dilin (*logos*) evrimi ile şiddetin dönüşümü arasındaki ilişki bütün ayrıntılarıyla araştırılabilir. İkinci kısımda, hermeneutik etiğin kapsamı “kendine hâkim olma pratikleri” ve “aklın yönetici konumu” bağlamında çözümlenecektir. Üçüncü kısımda, Platon'un şiir ve şair eleştirisi öncelikle toplumsal imgelem ve şiddet arasındaki ilişki mercek altına alınarak yürütülecektir. Dördüncü ve son bölümde ise, toplumsal imgelemin yeniden kuruluşunda “soylu yalan” ve “anayasa ressamı” kavramların belirleyici ve şekillendirici konumları açıklanacaktır.

Şiddet ve yasa arasındaki gerilimi aşmanın ve etik-yaşamda zoru dönüştürmenin olanaklarını arayan çalışmamız, Platon'un ahlâk felsefesini öncelikle hermeneutik bir ekseninde incelememize imkân tanımaktadır. Üçüncü Bölüm'de ise *Devlet*'in Beşinci, Altıncı ve Yedinci Kitap'larında Platon'un ortaya koyduğunu iddia ettiğimiz ahlâk felsefesinin diğer yüzüne, adaletin kentin yasalarını aşan “metafizik-spekülatif” boyutuna bakacağız. Buradan hareketle, araştırmamız dört alt başlık üzerinden ilerleyecektir. Birinci kısımda, *Devlet*'in Beşinci Kitap'ında geleneğin sınırlarını ve kentin yasalarını aşan bir “kendinde adalet” fikrine neden gereksinim duyulduğu filozof-kral imgesiyle beraber ele alınacaktır. İkinci kısımda, *Devlet*'in Altıncı Kitap'ında adalet teorisinin aşkınsal boyutu, “anayasa-ressamı”

⁵⁴ Platon'un *Devlet*'te hermeneutik ve spekülatif eleştirileri beraber geliştirdiğinin altını çizen Altman, Batı felsefe geleneğinin Hegel'in fenomenolojik incelemelerine kadar bu diyalektik imkanı yadsıdığını ve hatta bir adım daha ileri giderek üzerini kapattığını vurgulayacaktır. Detaylı bir tartışma için bkz. William H. F. Altman, **Plato the Teacher: The Crisis of the Republic**, Lexington Books, New York, 2012, ss. 1-36.

⁵⁵ Platon, **Devlet**, s. 46, par. 361d.

kavramı ve “bölünmüş-çizgi” analogisi yardımıyla incelenerek, hermeneutik etiğin tamamlayıcısı olarak açıklayacağımız spekülâtif etiğin metafizik anlamı “İdealar Teorisi” çerçevesinde tartışılacaktır. Üçüncü kısımda, adaletin spekülâtif anlamı ve sanıdan (*doxa*) bilgiye (*episteme*) doğru ilerleyen “yükseliş etiği” Platon’un Yedinci Kitap’taki ünlü “mağara” metaforu üzerinden araştırılarak, *Devlet*’te önerilen “güzel”, “iyi” ve “adalet” arasındaki diyalektik bağ açıklığa kavuşturulacaktır. Bu bölümün dördüncü ve son kısmında ise, bilimden sanıya “alçalışın” politik ve etik sonuçları yol açtığı şiddet pratikleri üzerinden incelenerek, *Kallipolis*’in dönüşümü Platon’un bozulan rejimler açıklaması bağlamında açıklanacaktır. Bu bölümde, siyasal iktidarın paradoksal doğasını kavramakta *Devlet*’te önerildiğini savunduğumuz Platoncu etiğin spekülâtif boyutunun, diyalogun geneliyle ilişkisi bakımından nasıl bir rol oynadığını açıklamak durumundayız. *Devlet*’te adalet (*dikaisunē*) ve yasa (*nomos*) arasında çizilen farka değinmek, etik-yaşamın uzlaşımı-yasayı aşan normatif çerçevesini; yani adaletin yapı-söküme uğratılamayacak olan mutlaklığını tanımak anlamına gelecektir. Bu nedenle, *Devlet*’in sırasıyla Beşinci, Altıncı ve Yedinci Kitap’larında ileri sürülen metafizik yaklaşım aslında kentteki ortak yaşama karşı çıkan şiddet dilinin bütüncül bir eleştirisidir. Sonuç olarak, “olan ve olması gereken” arasındaki diyalektik ayrımı gündeminde devamlı olarak tutan spekülâtif okuma, Platon açısından siyasal iktidarın paradoksal doğasını aşmaya yönelik en önemli teorik çözümlemeyi sunmaktadır.

Dördüncü Bölüm’de siyasal iktidarın paradoksal doğasını dönüştürmeyi amaçlayan Platoncu eleştirel projenin – yasanın şiddeti kontrol altına alabilme gücünün – modern siyaset felsefesindeki olası karşılıklarını bulmaya çalışacağız. Bu bölümün ilk kısımdaki amacımız Hegel’in “spekülâtif fenomenolojisini” takip ederek, Platon’un *Devlet*’inde saptadığımız türden bir diyalektik araştırmanın nasıl ve hangi şekilde yürütüldüğünü araştırmak olacaktır. Odağına Hegel’in *Hukuk Felsefesinin İlkeleri* adlı eserini alan bu soruşturma, modern hukuk felsefesinin temel tartışmalarından birisi olarak kabul edilen iktidar, hakikat ve şiddet arasındaki ilişki ağlarını eleştirel bir bakışla çözümlemeyi hedeflemektedir. Modern politika felsefesi açısından kritik öneme sahip bu metni, *Devlet*’in temel sorunsalı bağlamında yeniden yorumlamak, hakikat temelli bir siyaset anlayışının ne türden iktidar stratejileri önerdiğini, şiddetin yapısal dönüşümü için iletişimsel etiğin konumunu ve normatif

hukukun kurucu rolünü anlamamız bakımından vazgeçilmez derecede önemlidir. “*Platon ile birlikte Platon’a karşı düşünmek*” olarak adlandırabilecek bu okuma girişimimiz, *Devlet*’teki temel tartışmayı takip ederek modern dünyada siyasal iktidarı şekillendiren yasallık ve meşruiyet arasındaki diyalektik ilişkiyi eleştirisinin hermeneutik ve spekülatif eksenlerini canlı tutarak ilerletecektir. Böyle bir inceleme, mutlak hakikat iddiasının siyasal iktidara içkin olan şiddetin dönüşümünde oynadığı normatif rolü hukuk devleti (*Rechtsstaat*) dolayısıyla sınamamıza da imkân tanıyacaktır. Hegel tarafından ortaya atılan modern cumhuriyet fikrinin, anayasal haklar ve demokratik katılım arasında diyalektik bir sentezi amaçlaması Platon’un *Devlet*’teki etik ve felsefi çözümlemelerinin yöntemsel bir devamı olarak okunmalıdır. Bir başka deyişle, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri* Platon’un *Devlet*’te önerdiği etik okumayı sahiplenir. Böylece, gelenek ve ütopya arasında bir tercihe yönelmeden sürdürülen eleştirel diyalektik, hukuk devletinin anayasal dönüşümünü bitimsiz bir etik proje olarak anlayacaktır. Bu açıdan tartışmamızın asıl hedefinin *Devlet*’te geliştirdiğimiz ikili okuma stratejisini; hermeneutik ve spekülatif incelemelerin diyalektik sentezini, Hegel’in hukuk felsefesi içinde yeniden düşünmeye yönelik bir araştırma girişimi olduğunu altını çizmeliyiz.

Dördüncü bölümün ikinci kısmında, *Devlet*’in, Schmitt’in siyaset kavrayışını şekillendirmesindeki rolünü ve önemini tartışarak başlayacağız. Carl Schmitt’in, “anayasa” kavramı temelinde geliştirdiği bu yaklaşım, siyasal birliğin kuruluşunu ve bu kuruluşla doğan meşruluk ve yasallık bağını ortaya koyar. Bu çerçeve bizi “kurucu iktidar” nosyonuna ve siyasal iktidarın paradoksal doğasına ilişkin tanımına da yönlendirecektir. Böylece, Schmitt’in egemenlik anlayışının dost ve düşman ilişkisini nasıl her defasında yeniden kurduğunu ele alıp kimi sonuçlara varacağız. Schmitt’in *Siyasal Kavramı* ve *Anayasa Teorisi* çalışmalarının merkezinde yer alan “kurucu iktidar” teorisi, Hegel’in anayasal devlet anlayışının aksine, şiddetin mutlak egemenlik adına sürekliliğini savunacaktır. Schmitt, aşkınlık iddiasının ilk olarak Platon’un *Devlet*’inde tartışıldığını iddia emektedir. Bu aynı zamanda, “meşru” varlığı dünyevi-somut kurucu edime dayanan ve “normal düzende” tükenmeme anlamına gelen bir aşkınlıktır. Schmitt’in siyasal olanın ortadan kalkacağı bir dünyanın gerçekleşmeyeceğine imâsı da siyasal olanın indirgenemez olma niteliğinin altını çizer. Bir başka deyişle, Schmitt dost-düşman ayrışmasının sürekliliğini ve

siyasal olanın verili durumda tükenmeyen aşkınlığına işaret eder. İncelememiz Schmitt'in siyasalın aşkınlık ve kuruculuk niteliklerini bir araya getirirken, onun siyasal iktidarın paradoksal doğasını neden savunduğunu göstermeye çalışacaktır. Schmitt, Hegel'in hukuk felsefesinin ortaya koyduğu savın aksine, Platon siyasalın paradoksal doğasını savunduğunu ileri sürmektedir. Sonuç olarak, Schmitt'in şiddetin dönüşümünde akılsal olana meydan okuması ve anayasal cumhuriyet projesine yönelik itirazları, 20. yüzyılın ikinci yarısında politika felsefesi tartışmalarında da belirleyici olacaktır.

Dördüncü bölümün üçüncü ve son kısmında ise Schmitt'in Platon okuması sırasıyla Arendt, Habermas ve Derrida'nın siyasal iktidarın paradoksal doğasına yönelik okumaları çerçevesinde sınanacaktır. Tartışmamız Arendt ve Derrida'nın politika felsefelerinin eleştirel savlarını kabul etmekle beraber, Hegel'in hukuk felsefesinde ve Habermas'ın söylem etiğinde demokratik siyaseti ve rasyonel müzakereyi ortadan kaldırmayan bir diyalektik sentezin mümkün olabileceği görüşünü savunmaktadır. Böyle bir girişim siyasal iktidarın paradoksal doğasına ilişkin hermeneutik bir çözümlemeyi ve şiddeti dönüştürmeyi hedefleyen normatif bir tartışmayı tekrar hatırlatması açısından diyalektik araştırmanın güncelliğini ortaya çıkaracağı gibi, Platon'un diyalektik araştırmasını eleştirel bir süzgeçten geçirerek, rasyonalist bir politikanın varlığını savunmaya devam edecektir. Sonuç olarak, Dördüncü bölümde demokratik cumhuriyetin siyasal iktidarın paradoksal doğasını aşmaya yönelik Arendt, Habermas ve Derrida tarafından betimlenen üç farklı savunusunu Platon–Hegel izleği üzerinden yeniden yorumlamayı ve Schmitt'in egemenlik anlayışına alternatif bir yorum üretmeyi hedeflemektedir.

Sonuç bölümünde, *Devlet* diyalogunun siyasal iktidara içkin olan şiddet sorununu aşmaya yönelik etik çözümlemesinin çağdaş siyaset felsefesindeki önemi üzerine kısa bir değerlendirme yapılacaktır. Bu değerlendirmenin merkezinde *Devlet*'te önerildiğini savunduğumuz diyalektik etiğin toplumsalın kuruluşundaki belirleyici konumu modern hukuk felsefesinin sınırları içinde tekrar tartışılacaktır. Böylesi bir inceleme, hem 21. yüzyılda gündeme gelen eleştirel *Devlet* okumalarının önemini kavramak hem de Platoncu etiğin post-metafizik imkânlarını siyaset felsefesi geleneği içinde konumlandırmak açısından ufuk açıcı kabul edilmelidir. Platon'un, *Devlet*'te siyasal iktidara bir yandan başlangıç sorununu ele alması

açısından devrimci bir kuruculuk öte yandan toplumsalın yapılandırılması çerçevesinde normatif bir evrensellik atfetmesi, modern dünyadaki egemenlik ilişkilerinin paradoksal doğasını çözümlemek isteyen eleştirel-rasyonalist geleneğe rehberlik edebilecek bir siyasal ontolojiyi yeniden düşünmemize de olanak sağlamaktadır.



BİRİNCİ BÖLÜM

HERMENEUTİK ETİK I: GELENEK, ŞİDDET VE YASA

“Adaletsizliğin ustasına, tam adaletsizlik gerekir. O, en büyük haksızlıkları yaparken, en yüce adaletin verdiği üne bürünebilmeli; yanlış yaparsa, gücü yetmeli düzeltmeye. İşlediği haksızlıklardan biri sızarsa dışarı, duyanları kandıracak kadar güzel söz söylemesini bilmeli; zor kullanmak gerekirse, yüreğine, gücüne, edindiği dostlara ve paraya güvenerek kullanabilmeli zoru.”

Glaukon, *Devlet*, 361b

“Ne olursa olsun mutlu olmak istersek görünüş yolunu tutmalıyız. Sırrımızı saklamak için başkalarıyla anlaşıp ortak oluruz. Bize, halkın önünde de, mahkemede de konuşmak, kandırmak sanatını öğreten ustalar vardır. Böylece kâh aldatır, kâh zor kullanır, hep yüze çıkar, cezadan kurtuluruz.”

Adeimantos, *Devlet*, 365d

“Koca Sokrates, sen saf bir adamsın. Şunu anlamalısın ki, doğru adam her işte, doğru olmayanın karşısında zararlı çıkar.”

Thrasymakhos, *Devlet*, 343c

“Peki, bir başka yolu yok mu bu işin? Belki de sizi sözle yola getiririz.”

Sokrates, *Devlet*, 327c

1.1. GİRİŞ

Devlet'te siyasal iktidarın paradoksal doğasını araştırmak için önerilen ilk yöntem hermeneutik çözümlemedir. Platon, iktidarın siyasal yapısını şekillendiren şiddet ve yasa arasındaki ilişkiyi mercek altına alırken; Atina'daki sosyal, kültürel ve ahlâki imgelemelerin radikal bir eleştirisini yapar. Gelenek üzerine düşünmeye davet eden bu sorgulama hem siyasal iktidarın ikili yapısını inceler, hem de şiddetin dönüşümünü ve yasanın iknaya dayalı kurucu rolünü etik bir düzlemde yeniden kurgular. Bir başka deyişle hermeneutik etik, araştırmasına iktidarın geleneğe yerleşik (*embedded*) olan şiddet pratiklerini çözümleyerek başlamaktadır. Bu tür bir bağlamsal soruşturma *Devlet*'in tarihsel yapısıyla ilgili temel öğelerle, Platon'un mekân seçimi ve karakterleri nasıl kullandığıyla ve son olarak da geleneğinin yapıtaşları olarak kabul edilen şiirsel/mitik anlatıma karşı eleştirel bir tavrın iktidarın

paradoksal doğasının yorumlanmasına ne şekilde katkıda bulunduğuyula yakından ilişkilidir. Platon'un sözün içinde kurmayı önerdiği kenti (*logo-polis*) şiddetten tamamıyla arındırılmış bir ütopya olarak betimlemesi, gelenek ve "iyi hayat" (*eudaimonia*) arasındaki bağın tekrar incelenmesini zorunlu kılmaktadır. *Devlet*'teki "yükseliş etiğini"⁵⁶ ilk olarak hermeneutik yöntemin olanakları içinde okumak, diyalogun doğrudan Atina'nın sosyal, kültürel ve politik yapısına seslendiğini göstermesi bakımından kritik bir öneme sahip gözükmemektedir. Bu nedenle, "kent'in iyisini" yeniden düşünmeyi sağlayacak olan bu "içkin hermeneutik eleştiri" aynı zamanda "kent'in sınırlarını aşan bir iyi" anlayışının düşünülebilmesine; yani "aşkın eleştirinin" spekülâtif imkânlarının kurgulamasına temel oluşturacaktır. Şayet, Platon'un ortaya koyduğu gibi "bütün erdemler (*aretai*) pratik aklın (*phronēsis*) doğal bir sonucu" ise, iktidarın şiddetten arındırılması gerekliliği öncelikle hermeneutik bir düzlemde çözümlenmelidir.⁵⁷

Platon, *Devlet*'in farklı bölümlerinde, Sokrates aracılığıyla şairlerin, hikâye anlatıcılarının ve sofistlerin kullandıkları söylevlerin biçimsel tekniklerini inceleyip ahlâki bir değerlendirmesini sunar. Aslında, bu ahlâki eleştiri; geleneğin bir bütünü olarak düşünülebilecek etik-yaşamı (*ethos*) ve onun oluşturduğu karakter (*ēthos*) ya da alışlagelmiş davranış kalıplarını yeniden okuma ve yorumlama çabasıdır. Bu açıdan, Gadamer'i izleyerek, *Devlet*'in "hermeneutik bir sorumlulukla" açıldığını ve Platon'un bir "portre ressamı" edasıyla "Atina'nın değerler-dünyasını yeniden çizmeye kalkıştığını" söylemek haksız bir gözlem sayılamaz.⁵⁸ Giriş bölümünde dile getirdiğimiz üzere *Devlet*'in kendine kelimenin özel anlamıyla sadece politik değil aynı zamanda etik bir sorunsal belirlediği görülecektir. *Devlet* "kadim Yunan

⁵⁶ Platon'un *Devlet* ve *Şölen* diyaloglarını "yükseliş etiği" bağlamında inceleyen temel bir okuma için bkz. Allan Bloom, "The Ladder of Love", *Plato's Symposium*, çev. Seth Benardete, The University of Chicago Press, Chicago, 2001, ss. 55-177.

⁵⁷ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, 20. baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, s. 37, par. 352d. *Devlet*'e yapılan bütün atıflarda aslen Eyüboğlu ve Cimcoz çevirisi kullanılacaktır. Çalışmamız boyunca kritik pasajların karşılıklı analizinde metnin James Adam tarafından hazırlanan ve şerh edilen Yunanca edisyonuna, C.D.C. Reeve'in ve Allan Bloom'un İngilizce çevirilerine başvurularak gerekli değişiklikler yapılacaktır. İlgili metinler için bkz. Plato, *The Republic*, II. Volumes, (Ed. James Adam), Cambridge University Press, Cambridge, 2009; Plato, *The Republic*, çev. Allan Bloom, Basic Books, New York, 1991; Plato, *Republic*, çev. C.D.C. Reeve, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 2004.

⁵⁸ Hans-Georg Gadamer, "Plato as Portraitist", *The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings*, (Ed. Richard Palmer), çev. Richard Palmer, Northwestern University Press, Evanston, 2007, s. 320. Ressam teriminin *Devlet*'deki önemi ve yaygın kullanımı üzerine kısa bir tartışma için bkz. Richard B. Rutherford, *The Art of Plato*, Harvard University Press, Cambridge, MA., 1995, ss. 212-217.

geleneklerini, bu geleneklerin üzerine kurulduğu ahlâki temelleri ve buradan hareketle mutlak güç arayışını ve isteğini sorgular.”⁵⁹ Bu geleneğin en önemli unsuru, Atina eğitiminin (*paideia*) şiire yaslanan temelleri ve özellikle sofistler tarafından çerçevesi belirlenen politik dünya görüşünün şiddeti dışlamayan ve hatta onu kendi içinde bir amaç hâline getiren niteliğidir. Açıkça, gençliğin zihnini ve tavırlarını şekillendiren bu eğitim süreci Sokratik sorgulamanın ve etik sorunsalın odağını oluşturmaktadır. Demokrasi kültürü ve askeri gücüyle Yunan coğrafyasının en önemli kentlerinden biri olan Atina, kendini “daha fazla para, şan ve şöhret peşinde koşmaktan” sakınmazken; rejimin “sağduyu, hakikat arayışı ve ruhun kusursuzlaştırılması”⁶⁰ gibi temel ahlâki konularda giderek artan toplumsal isteksizliği dönemin filozofların gözünden kaçmaz. Şüphesiz, Platon açısından, ruhuna özen göstermenin (*epimelesthai autou*) ya da kendine hâkimiyetin yerini daha fazlasını elde etme hırsının (*pleonektein*) ve mutlak iktidar arzusunun aldığı böylesi bir dönemde, “paranın erdemi getireceği düşüncesinin” ve şiddetin politik amaçlara ulaşmak için hem araç hem de amaç olarak kullanılabileceği savının yerleşmesinden öncelikle şairler, hatipler ve sofistler sorumlu tutulmalıdır.⁶¹

Julia Annas’ın işaret ettiği üzere “şairler ve kısmen sofistler *Devlet*’in hemen başında ‘düşman’ olarak betimlenir ve Onuncu Kitap’a kadar mevcut rollerini bu şekilde oynamaya”⁶² devam ederler. Öyleyse, Platon’un *Devlet*’teki araştırmasını Atina’daki yerleşik eğitim aygıtına bir eleştiri olarak okumaya başladığımız andan itibaren, diyalogun tüm mantığı ve katmanlı dokusu çok daha anlaşılır bir hâle gelecek ve bunu takip eden gelenek ve mutlak güç arayışı eleştirisi de yerli yerine oturacaktır. Bu eleştirinin ilk aşaması olarak ortaya çıktığını düşündüğümüz hermeneutik etik, Platon’a göre, ilk bakışta “politika ve metafizik arasındaki ontolojik ilişkiyi bir değerler projesi olarak tanımlayarak, eğitimin kurucu ve

⁵⁹ Stanley Rosen, **Plato’s Republic: A Study**, Yale University Press, New Haven, 2005, s. 10.

⁶⁰ Platon, **Sokrates’in Savunması**, çev. Erman Gören, Alfa Basım Yayım, İstanbul, 2015, s. 59, par. 29d.

⁶¹ Bloom, *Devlet*’i Sokrates’in “ikinci savunması” olarak okumanın, diyalogun çok da örtük olmayan politik ve etik sorularını anlayabilmek için doğru bir başlangıç noktası olacağını belirtir. Konu hakkında detaylı bir tartışma için bkz. Allan Bloom, “Interpretative Essay”, **The Republic of Plato**, çev. Allan Bloom, Basic Books, New York, 1991, ss. 307-312.

⁶² Julia Annas, “Plato’s Myths of Judgment”, **Phronesis: A Journal of Ancient Philosophy**, Cilt: 27, Sayı: 1-2, 1982, s. 123.

tahakkümcü boyutlarını açığa çıkarmayı”⁶³ hedefler. Platon, *Devlet*’te Sokrates’i hem bir eğitmen hem de bir eleştirmen olarak tanıtırken, hermeneutik tavrın her iki boyutunu aynı titizlikle açıklayacaktır. Bir taraftan eğitmeni olarak filozofun öncelikli görevi, başkalarının büyüü altındaki ahlâki kavramları serbest bırakıp, “şiiirin ve söylevin içine hapsedilmiş dili yeniden yaratarak özgürleştirmekken,” diğer taraftan kültür eleştirmeni olarak filozofun işleviyse, insanın farklı “bayağı yaklaşımlarını hermeneutik açıdan çözümleyerek, sözün akılsal boyutunu iyileştirmek ve yasanın önemine dikkat çekmek” olmalıdır.⁶⁴ Ancak böylesine eleştirel bir bakış açısının yardımıyla, Platon’un *Devlet*’te kapsayıcı bir etik tavır geliştirmeye çalıştığını ileri sürebiliriz. *Gorgias*’tan *Devlet* diyaloguna ve oradan *Yasalar*’a uzanacak bu düşünsel patika toplumsalın ve insan ruhunun yönetiminde (*governmentality*) siyasal hayatın (*bios politikos*) ve yurttaşlık pratiklerinin kurucu edimlerini çok katmanlı iktidar teknikleri olarak tanımlayarak, evrenseli her defasında bir rejim (*politeia*) içinde yasal olarak yeniden betimlemeyi amaçlayan ahlâki çerçeveyi hazırlar. Bir başka deyişle, bu etik yaklaşım siyasal iktidara içsel olan ve varlığını sürekli olarak koruyan şiddetin dönüşümünü, yasanın iletişime dayanan mekanizmaları üzerinden gerçekleştirmeyi hedeflemektedir. Platon’un önerdiği şekliyle hermeneutik etik öncelikle bir şiddet eleştirisi olarak çalışırken; *Devlet*’teki Sokratik eleştiri Homeros’un, Herakleitos’un ve Thukydides’in farklı şekillerde vurguladığı ve gelenek açısından belirleyici olan “şiddetin her yerde ortak olduğu ve savaşın adil olanı belirlediği”⁶⁵ tezine karşı geliştirilen bir “eylem etiğini” kurgular.

Bu bölümde hermeneutik etiğin *Devlet*’in ilk üç Kitap’ında, geleneğin eleştirisine nasıl ve neden yöneldiğini ve böylece yasanın (*nomos*) şiddeti sınırlandıran bir evrensellik talebine nasıl dönüştüğünü açıklamayı hedefliyoruz. Bu gözlemler ışığında, hermeneutik etiğin gelenek eleştirisini üç alt-başlık altında inceleyeceğiz. Birinci kısımda, *Devlet*’in açılış argümanları “alçalış” (*katabasis*), “ikna” (*peithein*) ve “güç” (*kreitton*) kavramları eşliğinde mercek altına alınarak,

⁶³ Peter Euben, *The Tragedy of Political Theory: The Road Not Taken*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1994, s. 237.

⁶⁴ Drew Hyland, “Plato’s Three Waves and The Question of Utopia”, *Interpretation*, Cilt: 18, Sayı: 1, 1990, s. 107.

⁶⁵ Bu tezin en yetkin şeklini Herakleitos’un *Fragmanlar* adlı eserinde görüyoruz: “Bilmeliyiz ki savaş, her şeyde ortak, çatışma, adalettir. Ve her şey, çatışmayla meydana gelir ve sona erer.” Detaylı bir okuma için bkz. Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. Arzu Akgün, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2016, s. 91 ve Thukydides, *History of The Peloponnesian War*, çev. Rex Warner, 40. baskı, Penguin Books, London, 1972, ss. 35-49.

siyasal iktidarın paradoksal doğasının Sokrates tarafından “yaşam-dünyası” içinde nasıl resmedildiği açıklanacaktır. İkinci kısımda, *Devlet*’in Birinci Kitap’ında Sokrates ve muhataplarının dile getirdiği “*dikaïosunē*”, “*pleoneksia*” ve “*phronēsis*” kavramlarının yasa-şiddet ilişkisini anlamadaki yeri ve önemi tartışılarak, adalet fikrinin Atina dünyasındaki geleneksel açılımları sırasıyla yeniden betimlenecektir. Üçüncü ve son kısımda ise şiddetin retorik ve aldatma sanatları (*dolos*) üzerinden adalet tartışmasına nasıl eklemelendiğini, Platon’un İkinci Kitap’ta geliştirdiği gelenek ve sağduyu eleştirisi üzerinden okuyacağız. Sonuç olarak *Devlet*’te hermeneutik etikten spekülative etiğe uzanacak diyalektik yolculuk, “yükseliş” (*anābasis*) paradigmasının ilk ayağı olarak geleneğin şiddetten arındırılmasını zorunlu kılmaktadır. Bu yüzden şiddetin hermeneutik çözümlemesi yapılmaksızın, yasanın kentteki kurucu işlevinden söz etmekte de mümkün olmayacaktır.

1.2. PİRE’YE İNİŞ: ZOR, İKNA VE DİYALOG

Platon’un *Devlet*’te farklı açılışlar düşündüğü ve diyalogun birbiriyle iç içe geçen başlangıçları olduğu savı genel olarak üzerinde anlaşılan bir yorum olarak kabul edilir.⁶⁶ *Devlet*’in ilk sözcüğü olan “inmek/alçalmak” (*katabainō*)⁶⁷ terimi ve açılış cümlesi araştırmanın temel sorunsalı açısından kapsamlı ipuçlarını barındırdığı gibi, diyalogun hemen başında gerçekleşen Sokrates ve Polemarkhos arasındaki konuşmanın eserin tümüne nüfuz edecek tartışmayı içerdiğini söylemek de yanıltıcı olmayacaktır. Farklı bir açıdan Birinci Kitap’ın tamamını diyaloga bir giriş olarak okumak mümkün olabileceği gibi; bir adım ileri giderek, *Devlet*’in asıl başlangıcının İkinci Kitap’ın başında Glaukon, Adeimantos ve Sokrates arasındaki tartışmada ortaya çıktığı da iddia edilebilir.⁶⁸ Hangi tezi kabul edersek edelim, *Devlet*’in açılışı

⁶⁶ *Devlet*’in açılışı hakkındaki temel tartışmalar için bkz. Julia Annas, **An Introduction to Plato’s Republic**, Clarendon Press, Oxford, 1981, ss. 1-13; Seth Bernadette, **Socrates’ Second Sailing: On Plato’s Republic**, The University of Chicago Press, Chicago, 1989, ss. 1-11; John R. Wallach, **The Platonic political art: A Study of Critical Reason and Democracy**, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2001, ss. 213-237 ve Kimon Lycos, **Plato on Justice and Power: Reading Book I of Plato’s Republic**, The MacMillian Press, London, 1987, ss. 1-18.

⁶⁷ *Katabainō* fiili *Devlet*’te giriş cümlesinin dışında sekiz kere daha kullanılacaktır. Ayrıntılı bir inceleme için bkz., par. 328c, 359d, 511b, 516e, 519d, 520c, 539e, 614d.

⁶⁸ *Devlet*’in Birinci Kitap’ının Platon tarafından daha erken bir dönemde yazıldığı, *Devlet*’in asıl başlangıcının İkinci Kitap olduğu konusundaki detaylı tartışmalar için bkz. Hans-Georg Gadamer, “Plato’s Educational State”, **Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato**, çev. P. C. Smith, Yale University Press, New Haven, 1980, s. 77; Gregory Vlastos, **Socrates, Ironist and**

ve temel sorunsalın şekillenmesi zaman alacaktır. Dolayısıyla, diyalogun temel karakterlerinin betimlenmesi, politik ve ahlâki tartışmanın tam anlamıyla açıklanabilmesi ayrıntılı bir araştırma yapmamızı gerekli kılıyor. Bütün bu farklı açıklama girişimleri beraber düşünüldüğünde, Birinci Kitap'ın *Devlet* açısından ayrıcalıklı bir konuma sahip olduğunu söylemeliyiz. Her ne kadar Birinci Kitap'ın ayrı bir eser olarak filozofun erken dönem çalışmaları arasında olduğu görüşü kabul görüyor olsa da, Platon *Devlet*'in ilerleyen bölümlerinde bu bölümün ana tezlerini ısrarla hatırlatarak, araştırmanın temel kavramlarını düşünmeye devam edecektir.⁶⁹ William Altman'ın da vurgulayacağı üzere “Birinci Kitap'ın *Devlet*'in geneliyle uyum içinde yazıldığı ve Giriş bölümünde ortaya atılan sorulara diyalogun devamında tutarlı olarak yanıt arandığını görmek”⁷⁰ diyalogun bütünlüklü yapısını anlamak açısından kritik bir öneme sahip gözükmemektedir. Bu nedenle Birinci Kitap sadece diyalogun temel kavramlarını tanıtmakla kalmaz, aynı zamanda tartışmanın üzerine yükseleceği asıl *paradoks* da belirler. Peki *Devlet*'in asli tartışmasını mümkün kılan bu *paradoks* nasıl anlaşılabilir?

Devlet'in Birinci Kitap'ı genel olarak Atina'daki farklı toplumsal adalet anlayışlarının çerçevesini tanıtmayı amaçlar. Sokrates'in Kephalos, Polemarkhos ve Thrasymakhos ile gerçekleşen konuşmaları, Atina'yı kuşatan demokratik yaşamın sosyal, ekonomik, politik, ahlâki ve dini pratiklerini şaşırtıcı bir derinlikle gözler önüne serecektir. Dolayısıyla Platon'un araştırmanın ilk aşamadaki hedefinin demokratik Atina'yı tanımlayan pratik aklın haritasının resmedilmesi olduğu gerçeği gözden kaçırılmamalıdır.⁷¹ Bir başka deyişle Sokrates, kentin toplumsal ontolojisini şekillendiren farklı “iyi hayat” anlayışlarını, fenomenolojik bir düzlemde ortaya çıkarmaya yönelir. Böyle bir girişimi, Charles Taylor'un önerisini takip ederek,

Moral Philosopher, Cornell University Press, Ithaca, 1991, ss. 248-251. Birinci Kitap'ın *Devlet*'in genel bütünlüğü içinde okunabileceği iddiası için ayrıca bkz. C. D. C. Reeve, **Philosopher Kings: The Argument of Plato's Republic**, Princeton University Press, Princeton, 1988, ss. xi-xii; Catherine H. Zuckert, **Plato's Philosophers: The Coherence Of The Dialogues**, The University of Chicago Press, Chicago, 2009, ss. 336-338.

⁶⁹ *Devlet*'in Birinci Kitap'ında ortaya atılan kavramların ilerleyen bölümlerde sırasıyla gündeme getirildiği iddiası için bkz. Kenneth Dorter, **The Transformation of Plato's Republic**, Lexington Books, Lanham, 2006, ss. 3-5.

⁷⁰ William H. F. Altman, **Plato the Teacher: The Crisis of the Republic**, Lexington Books, New York, 2012, s. 14.

⁷¹ Nussbaum *Devlet*'in Birinci Kitap'ına yönelik detaylı bir okuma yapılmaksızın diyalogun tümünün anlaşılmasının mümkün olamayacağını özellikle vurgulayacaktır. Bkz. Martha Nussbaum, **The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy**, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, s. 139.

Platon'un kentin "ontik dünya"sını sergilemeye yönelik bir çaba olarak okumak doğru olacaktır.⁷² Bu ontik dünya tanrılardan ekonomiye, mirastan festivallere, devlet yönetiminden mitlere uzanan farklı algı ve düşünme biçimlerini ve bu anlatılar içinde kendini var eden etik ve politik öznelere şekillendirir. Kısaca, *Devlet*'te gelenek bu ontik dünyaların bir bütünü olarak düşünülmelidir. Rosen'ın da vurguladığı gibi, "*Devlet* ontolojik dünyaya açılacak bir soruşturmanın öncelikle ontik dünyaları kavraması gerektiğini işaret etmektedir."⁷³

Birinci Kitap çalışmamızın merkezini oluşturan gerilime; iktidarın (*kratos*) iki farklı yüzüne ışık tutarak açılır. Siyasal iktidarın paradoksal doğasını ortaya çıkaran akılsallık (*logos*) ve şiddet (*bia*) arasındaki bu ilişki, Platon'a göre aynı zamanda en belirleyici ahlâki soruyu da gündeme taşır: "Burada rastgele bir konudan değil, nasıl yaşamak gerektiğinden söz ediyoruz."⁷⁴ Böylece *Devlet*'in en temel tartışması olan adalet (*dikaionē*) konusu ikna ve zor arasındaki bir gerilim üzerine inşâ edilerek etik bir düzlemde anlaşılmaya çalışılacaktır. Birinci Kitap yasa (*nomos*) ve yasadışı (*paranomos*) arasında beliren sınırları dilsel ve dil-dışı eylemlerin bir bütünü olarak okumayı hedefler. Dolayısıyla ikna ve zor, yasa ve yasadışı arasında beliren geçişken sınırların, kentin (*polis*) nasıl bir anayasa (*politeia*) tarafından yönetileceğini; ve böylece yurttaş (*politēs*) ve devlet adamı (*politikos*) arasındaki toplumsal ve yasal ilişkilerin çerçevesini belirlediğini görüyoruz. Sonuç olarak siyasal iktidarın paradoksal doğası her defasında zor ve ikna, şiddet ve akılsallık arasında sonlandırılması mümkün olmayan bir mücadelenin kendini adalet tartışması ekseninde kurması ve yasalar dolayımıyla açığa vurmasıyla ortaya çıkacaktır.

Devlet'in açılış cümlesi sadece Birinci Kitap'la sınırlı kalmayan, diyalogun neredeyse tamamı üzerinde iz bırakan bir etkiye sahiptir. Seth Bernadette, haklı bir vurguyla, "Platon'un özenle seçilmiş ilk sözcüklerinin *Devlet*'in içinde hayaletimsi bir varlığa dönüştüğünü" ileri sürmüştür.⁷⁵ Sanki Sokrates diyalogun her aşamasında bu kendine özgü başlangıca göz kırpar gibi konuşmaktadır:

⁷² Charles Taylor, "Toplumsal Tahayyül Nedir?", *Seküler Çağ*, çev. Dost Körpe, 2. baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 205-211.

⁷³ Stanley Rosen, *Plato's Republic: A Study*, s. 5.

⁷⁴ Platon, *Devlet*, s. 37, par. 352d.

⁷⁵ Seth Bernadette, *Socrates' Second Sailing: On Plato's Republic*, The University of Chicago Press, Chicago, 1989, s. 13.

*Dün Ariston'un oğlu Glaukon'la hem tanrıçaya dua etmek hem de ilk defa yapılacak festivalin nasıl olacağını görmek için Pire'ye inmiştik. Bizimkilerin tertiplediği alay güzeldi. Ama Thrak'larınki de daha aşağı kalmıyordu doğrusu. Duadan ve alay seyrinden sonra şehre çıkmak için dönüyorduk. O sırada Kephalos'un oğlu Polemarkhos yola çıktığımızı görmüş, bizi durdurmak için küçük uşağını koşturmuş.*⁷⁶

İniş-alçalma (*katebēn*)⁷⁷ teması *Devlet*'in dramatik yapısında önemli bir yer tutar. Platon'un diyaloglarının ilk ve son sözcüklerine özel önem atfettiği bilinmektedir. “İnmek-alçalmak” filli *Devlet*'in genel yükseliş şemasında sürekliliğini koruyan bir konumdadır. Öyleyse, *Devlet* ilk bakışta farklı alçalış hikayelerini içinde barındıran bir büyük yükseliş anlatısı olarak tasarlanmış gibi gözükmektedir. Bu aşamada diyalog açısından can alıcı üç uğrak noktasını kısaca hatırlamak tartışmamız için aydınlatıcı olacaktır. Birinci Kitap Sokrates ve Glaukon'un Atina'dan Pire'ye inişleriyle açılır. Yedinci Kitap'ta güneşin saf ışığından mağaranın karanlığına doğru ilerleyen geri dönüş yolculuğu bir alçalma olarak tasvir edilecektir. Son olarak, *Devlet* Onuncu Kitap'ta Armeios'un oğlu Er'in Hades'e inişiyle kapanacaktır. Bütün bu “alçalma” anlatıları her defasında *Devlet*'in bütününe yayılan “yükseliş” hikayesinden çok daha kapsamlı ve görkemli bir şekilde serimlenir. O zaman yanıtlanması gereken ilk soru böyle bir yolculuğun neden doğrudan Atina'dan başlamadığı olmalıdır. Bir başka deyişle, neden bir yükseliş yolculuğuna öncelikle bir inişle başlıyoruz? Atina'dan Pire'ye inilmesini gerektiren nedenler nasıl anlaşılmalıdır?⁷⁸

Pire'ye olan yolculuk ve Sokrates'in Bendis tanrıçası adına yapılan festivali izlemesi gün ışığında gerçekleşir. Oysa akşam sepici Kephalos'un evindeki buluşma, Yedinci Kitap'taki meşhur mağara metaforunu referansla, doğal olmayan ışıklar atında başlayıp gün doğumuna kadar, yani doğal ışığın tekrar kente ulaşmasına kadar devam eder. Bendis tanrıçasının Atinalıların dini ritüellerine ilk kez tanıtılması,

⁷⁶ Platon, *Devlet*, s. 1, par. 327a-b.

⁷⁷ Platon'un yazdığı dönemi de kapsayan Klasik dönem Yunancasının temel felsefi terimlerini Latin alfabesine dönüştürmek konusunda Francis E. Peters, Güler Çelgin ve Bedia Akarsu'nun sözlüklerinden faydalanılacaktır. Bkz. Francis E. Peters, **Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon**, New York University Press, New York, 1967, Güler Çelgin, **Eski Yunanca-Türkçe Sözlük**, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2011 ve Bedia Akarsu, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, İnkılap Yayınevi, İstanbul, 2017. Çalışmamız açısından öncelikli amaç terimlerin lafzi, maddi ve düşünsel kökenlerini ayırtmak suretiyle *Devlet* diyalogundaki vurgu ve yorum farklarını tartışmak olacaktır.

⁷⁸ “*Katabēn*” sözcüğünün önemi ve *Devlet*'deki farklı kullanımları için bkz. Laurence Lampert, **How Philosophy Became Socratic: A Study of Plato's Protagoras, Charmides, and Republic**, The University of Chicago Press, Chicago, 2010, ss. 243-246.

Devlet diyalogunun tarihselliğini anlayabilmek açısından – M.Ö. 420 yılları – önemli bir ipucu olarak kabul edilebilir.⁷⁹ Atinalılar, *Peloponnesos Savaşı*’nın ilk on yıldaki bütün yıkıcı etkilerini tecrübe etmelerine rağmen, bölgedeki siyasal iktidarlarını korumayı başarabilmiştir. Bir liman kenti olan Pire canlı kamusalılığından (*agora*) kaynaklanan hem demokratik hem de kozmopolit yapısıyla Sokrates’e ev sahipliği yapmaya aday olmuştur. Kephalos ticaretle uğraşan bir yatırımcıdır ve Atina yurttaşı olmamasına rağmen (*metoikos*) yerleşik bir aileyi temsil eder. Pire, savaşın ve politik mücadelelerin karmaşasını görece hafifleten ve karnaval havasına bürünen bir geceye kapı aralar. Bu misafirperverlik Sokrates’in dostlarıyla beraber “tehlikeli” görülebilecek bir siyasal tartışmaya yelken açmasına imkân sağlamaktadır. Bu nedenlerden dolayı, Platon’un Atina’nın göz kamaştıran ihtişamı ve buna eşlik eden askeri gücü ve hegemonyası karşısında, sözün kendiliğinden gelişebilecek olan doğallığına olanak sağlayan Pire’yi tercih ettiğini söylemeliyiz. Her ne kadar böylesi bir tercih görkemli Atina’dan ayrılıp daha sıradan bir yaşamı temsil eden Pire’ye yolculuğu gerektirmiş olsa dahi – diyalogun ilk sözcüğünün göstereceği üzere bu aynı zamanda bir “düşüş” işaret etmektedir – Platon’un seçimi Atina’nın içinde bulunduğu “politik ortamın” aslında birçok açıdan iletişime ve tartışmaya açık olmadığı, şiddetin etki alanını genişleterek sözü boğduğunun bir göstergesi olarak da okunmalıdır.⁸⁰ Nitekim *Devlet*’in yazılım sürecinde Platon’un zihninden demokratik Atina’nın meydan verdiği “trajik” gelişmeler – Sokrates’in ölüm cezasına çarptırılması – çıkmamış gibi gözükmektedir.⁸¹ Deyim yerindeyse, Atina artık sözün yeniden kurulabilmesine imkân verecek felsefi bir akılcılığın zeminine hâkim değildir. Şiddetin ve savaşın yıkıcı niteliği sadece Atina’nın düşmanlarını değil aynı zamanda Atinalı yurttaşları da ele geçirmiş, kamusal düşünme ve tartışmanın önüne aşılması güç engeller çekmiştir.

Sokrates’in Glaukon ile beraber Pire’ye ziyaretindeki bir diğer önemli ayrıntı *Devlet*’in yine açılış cümlesinde saklıdır. Sokrates sadece bir festivali izlemekle

⁷⁹ Thrasykakhos Birinci Kitap’ın sonunda festivalin Bendis tanrıçası şerefine düzenlendiğini açıklar. Bkz. Platon, *Devlet*, s. 40, par. 354a5-6. *Devlet*’in hangi zaman dilimine referansla kaleme alındığı ayrıntılı bir tartışma için bkz. Harald Haarmann, *Plato’s Philosophy Reaching Beyond The Limits of Reason: Contours of A Contextual Theory of Truth*, Georg Olms Verlag, Zürich, 2017, ss. 11-28.

⁸⁰ Leo Strauss, *The City and Man*, The Chicago University Press, Chicago, 1964, ss. 54-56.

⁸¹ Allan Bloom, “Notes and Interpretive Essay”, *The Republic of Plato*, Basic Books, New York, 1991, s. 307.

(*theôreô*)⁸² yetinmeyip aynı zamanda bir dini ritüele katılmakta; tanrıçaya dua etmekte ve böylece Atinalıların onun hakkındaki “inançsızlık” suçlamalarına diyalogun hemen başında açık bir yanıt vermektedir. *Devlet*’in söze sanki Atinalıların Sokrates’i yargılayıp, ölüme mahkum ettiği güne referansla başladığını düşünebiliriz. Sokrates Atina’nın tanrılarına saygısızlık etmez, aksine geleneğin izin verdiği ölçüde festivallere ve ritüellere katılır. Böylece Platon, Sokratik *daimonion*’un geleneksel düzeni sorgulamakla beraber bir inançsızlık meselesine dönüşmeyeceğinin garantisini Atinalılara diyalogun hemen başında vermek ister. Böyle bir seçimin *Devlet*’te yeni bir antlaşmaya işaret ettiğini düşünmek yanıltıcı olmaz.

Devlet’in Sokrates’i, Atina’nın kendisi hakkındaki yerleşik fikrini; onun tanırtanımaz bir sofist ve kıyasıya eleştirdiği düzenin yerine yenisini inşâ etmeyi önermeyen yıkıcı bir düşünür olduğu savını değiştirmek arzusundadır. Nitekim *Devlet*’in açılış cümlesindeki sözcüklerin bu kadar özenle seçilmiş olması, Platon’un gelenekle olan mücadelesinin, Kahn’ın da işaret edeceği üzere, “geleneğe rağmen gelenekle düşünmek” çerçevesinde ilerleyeceğine işaret etmektedir.⁸³ Bunun bir sonucu olarak Pire’deki diyalogun belirsiz bir zaman diliminde, “dünde” gerçekleşmesi, Platon’un *Devlet*’i Atina’nın ihtişamlı demokratik günlerinden “geriye kalan” felsefi ve etik olanakları yeniden canlandırmaya yönlendirir. O zaman Gadamer’in bu konudaki tespitini kısaca hatırlayalım: “*Devlet*’in önünde birbiriyle eşit derecede önemli iki görev vardır. Bir taraftan Sokrates’in öncülüğünde felsefenin kurucu potansiyelini kavramak, diğer taraftan ise bu kurucu işlevin, geleneği hangi açılardan dönüştürmeyi amaçladığını yorumlamak.”⁸⁴ Bu nedenle, *Devlet*’in açılışı

⁸² *Devlet*’in ikinci kelimesi olan *theôreô* Yunanca’da sadece “bakmak, görmek, festivallere izleyici olarak katılmak” anlamlarında değil aynı zamanda “kahine danışmak için gönderilmek” anlamına da gelmektedir. *Theôreô* sözcüğünün kökensel yapısına dair bir tartışma için bkz. G. R. F. Ferrari, *City and Soul in Plato’s Republic*, The University of Chicago Press, Chicago, 2005, ss. 22-25.

⁸³ Charles Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, s. 32. Bauman’ın geleneği düşünmek konusundaki dikkat çekici yorumunu bu bağlamda hatırlamak gerekir: “Avrupa kültürü bu sebeple “belirsizliğin kültürü”, huzursuzluğun, ıstırapın ve kuşkunun kültürüydü. Her tür kesinliğe radikal bir biçimde karşı koymanın kültürüydü ve aksi olması da pek beklenemezdi. Çünkü kültürün, asırlar önce Platon’un gösterdiği gibi düşüncenin kendine rehberlik ettiği diyalog hariç hiçbir temeli olmayan entelektüel ve tinsel bir pratik olduğunu hepimiz biliyoruz.” Zygmunt Bauman, *Avrupa: Bitmemiş Bir Macera*, çev. Akın Emre Pilgir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2018, s. 20.

⁸⁴ Hans-Georg Gadamer, “Plato’s Educational State,” *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*, çev. P. Christopher Smith, Yale University Press, New Haven, 1980, s. 77.

geleneğinin Atina üzerindeki ağırlığını ve hâkimiyetini kabul eden hermeneutik bir duyarlılığa kapı aralamaktadır.

Bu farklı iki görevin uygulanmasında Sokrates'e diyalog boyunca eşlik eden Glaukon'un rolü yadsınamaz. Şüphesiz *Devlet*'in felsefi ve politik tezlerinin gerçekleşebilmesi öncelikle Glaukon'un Sokrates'i cesaretlendirmesiyle mümkün olacaktır. "Her şeye, her yerde kendini sakınmadan atılan Glaukon"⁸⁵ iyi bir toplumda hem koruyucu sınıfın vazgeçilmez bir üyesi, hem de felsefi kavrayış için gerekli erotik güce sahip olması bakımından yönetici sınıfına katılmaya aday bir karakter olarak karşımıza çıkıyor. Üstelik, diyalogun hemen başında Kephalos'un oğlu Polemarkhos'un nazik sayılamayacak davetini kabul eden ve Sokrates'i cesaretlendiren yine Glaukon olacaktır. Açıkça, Platon'un kurmak istediği yeni toplum böylesine güçlü, cesur ve arzulu devlet adamlarına (*politikos*) ihtiyaç duymaktadır. Şayet *Devlet* sıradan ve alışılmalı bir felsefi tartışmanın bağlamını aşacaksa, bu ancak düşünce (*theoria*) ve eylem (*praxis*) arasındaki ilişkinin yeniden kurulmasıyla mümkün olabilir. *Devlet*'in ütopyacı ve sağduyuyu eleştiren sesi her ne kadar Sokrates'in felsefi önderliğinde teorik bir düzlemde ilerleyecek olsa da, Glaukon gibi cesaret (*thumos*) sahibi ve arzulu gençlerin yetkin devlet adamları olarak eğitilmesi diyalogu aynı zamanda eylem alanının içine çekecektir. Platon, böylelikle Sokrates ve Glaukon arasındaki yaklaşmayı betimlerken, Atina'nın kamusal hafızasında canlılığını koruyan bir ilişkiye de tekrar hatırlatmaktan çekinmez. Sokrates'in öğrencisi Alkibiades'e olan arzusu ve onun tamamlanamayan başarısız eğitimi, *Devlet*'in bu konuya tekrar dönmesini gerektirmektedir. Bir başka deyişle, Alkibiades'i zor (*biā*) ve yasadışılık (*paranomos*) bağlamında yeniden düşünmenin ertelenemez güncelliği, *Devlet*'te siyasal iktidarın paradoksal doğasının tartışılmasına da güçlü bir sebep oluşturmaktadır.⁸⁶

Sonuç olarak *Devlet*'in açılış cümlesi, Bloom'un ısrarla vurgulayacağı gibi, Sokrates'in Atina'daki mahkeme salonunda gerçekleştiremediği savunmasının, bu sefer Pire'de Atina yurttaşı olmayan bir yabancıнын evinde tekrarlanmasının imkân

⁸⁵ Platon, *Devlet*, s. 41, par. 357a.

⁸⁶ Sokrates ve Alkibiades arasındaki ilişkinin iki farklı yüzü için bkz. Platon, *Alkibiades I-II*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2010 ve Platon, *Şölen*, çev. Eyüp Çoraklı, Alfa Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 173-213.

ve zorunluluğuna dair güçlü işaretleri aynı anda barındırır.⁸⁷ Bu nedenle, Sokrates’in hakikati araştırabilmesi ve dostlarıyla konuşabilmesi için, “yeni bir mağara” yaratmayı bir geceliğine arzuladığını savunuyoruz. Sokrates açısından doğruyu konuşabilme imkânı bu “yeni mağaranın” ve onun kurmayı önereceği *logo-polis*’in sınırları çerçevesinde gelişecektir. Bu yeni kentin kuruluşundaki temel hedef ise, demokratik Atina’nın geleneksel kurumlarına yerleşik farklı şiddet mekanizmalarını açığa çıkarıp sorunsallaştırmak olacaktır. Şimdi açılış cümlelerinin bir devamı olarak kabul edilebilecek Sokrates ve Polemarkhos arasındaki ilk diyalogu zor ve ikna ikilemi ekseninde inceleyebiliriz.

Sokrates ve Glaukon festival sonrası Pire’de kalmayı planlamazlar. Atina’ya dönüş yolculuğu, olası bir erken “yükseliş”, beklenmedik ve arzulanmayan bir davetle kesilir. Polemarkhos’un küçük kölesini⁸⁸ koşturup Sokrates’i durdurması, onun “pelerinininden çekiştirilmesi”⁸⁹ detayında fark ettiğimiz fiziksel engellemeyle beraber düşünüldüğünde; zor (*bia*) ve söz (*logos*) arasındaki gerilimin *Devlet*’in açılış sahnesindeki ilk karşılaşmada ortaya çıktığını açıkça gösterecektir. Sokrates’in acelesi bir an önce kalabalıklar (*hoi polloi*) arasından sıyrılıp Atina’ya dönme arzusunda yatmaktadır. Öte yakaya (*he Peraie*)⁹⁰ yapılan yolculuk, festivalin bütün cazibesine rağmen, gereğinden fazla uzatılmaz. Sokrates’in öncelikli amacı yukarıda değinildiği üzere bir gözlem ve inceleme etkinliğinden ibarettir. *Theoria* kente yeniden yükseliş yolculuğunda canlandırılmak üzere şimdilik sonlandırılmıştır.

Şüphesiz Polemarkhos da filozofun Pire’den ayrılma isteğinin farkındadır ve bu sebeple davetin ilk şeklinde tehditkâr bir ironi hissedilir. İlk bakışta gözlemlediğimiz Sokrates’in rızasını gözetmeyen bir misafirperverlik, bir zor dilidir.

⁸⁷ Bloom “*Devlet* diyalogunun Sokrates’in gerçek savunması” olduğunu iddia ederken, Platon’un Atina ve filozof arasındaki mücadeleyi çok daha geniş bir platformda yeniden tartıştığının altını çizecektir. Bu bağlamda *Savunma*’daki soruların tekrar ve kapsamlı bir şekilde yanıtlanabilmesi de Bloom’a göre *Devlet*’in öncelikli hedefini oluşturur. Bkz. Allan Bloom, “Notes and Interpretive Essay” **The Republic of Plato**, s. 308-311.

⁸⁸ *Devlet*’in tamamında “köle” sözcüğü yalnız bir kere kullanılır. Bu konudaki ayrıntılı bir tartışma için bkz. David Roochnik, “The Political Drama of Plato’s Republic”, **The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought**, (Ed. Stephen Salkever), Cambridge University Press, Cambridge, 2009, ss. 156-177.

⁸⁹ Platon, **Devlet**, s. 1, par. 327b.

⁹⁰ Eva Brann Pire’nin Yunancada mitsel çağrışımları da olan “karanın ötesi” (*beyond land*) anlamına geldiğine dikkat çeker. Sokrates, Brann’a göre, “Atina’dan Pire’ye inerek “gerçek dünyadan” “mitsel dünyaya” inmiş olur ki, bu durum *Devlet*’in son bölümündeki *Er miti* ile de yakından ilişkilidir.” Detaylı bir tartışma için bkz. Eva Brann, **The Music of the Republic: Essays on Socrates’ Conversations and Plato’s Writings**, Paul Dry, Philadelphia, 2004, ss. 18-31.

Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, Polemarkhos – Yunancada “*savaş beyi*” anlamına gelmektedir – herhangi bir karşılık beklemeksizin Sokrates’in Pire’de kalmasını buyurur. Sanki *Devlet*’de sözün ilk kuruluşu, ilk temas, ilk konuşma davet edenin adıyla bütünleşmiş bir şekilde “cephesel” bir manevrayı içerir ve konuşmanın daha ilk anında “dil-dışına” – şiddet ve güce – göz kırpar. Polemarkhos’un sözde ironisi ve Sokrates’in soğukkanlı yanıtlarıyla başlanır diyaloga:

Bu acelenize bakılırsa, buradan bir an önce kurtulup şehre varmak niyetindesiniz, dedi.
Anlayışınıza diyecek yok doğrusu, dedim.
Ama bak biz kaç kişiyiz, görüyor musun?
Görmez olur muyum!
Öyleyse bizden daha güçlü (kreitton) olduğunuzu ispat edin. Yoksa bırakmıyoruz dedi.
Peki, bir başka yolu yok mu bu işin? Belki de sizi sözle ikna edebiliriz, bırakırsınız bizi.
*Ya kulaklarımızı tıkar, dinlemezsek sözünüzü ne yaparsınız?*⁹¹

Sokrates ve Polemarkhos arasındaki mücadele (*agon*), *Devlet* diyalogunun tamamına yayılacak bir çıkmaza (*aporia*) işaret eder. Söz ve zor arasındaki gerilimin iktidarın kuruluşunun daha ilk adımda bir paradoksa sürüklediğinin altını çizmeliyiz. Zorun yaşam alanlarını kuşatan şiddeti; sözün iknaya dayalı, adalete ve konuşmaya çağıran kurucu diliyle çelişmektedir. Bu zoraki davet karşısında Sokrates’in tepkisi Polemarkhos’u tekrar söze çağırmak ve dilin imkânlarını hatırlatmak olacaktır. Dolayısıyla *Devlet*’te “ikna etmenin” (*peitho*) bir yöntem olarak düşünülebileceğini ilk kez Sokrates önerip, vurgular. Polemarkhos’un Sokrates’e yönelttiği soru – “Ya kulaklarımızı tıkar, dinlemezsek sözünüzü ne yaparsınız?” – aslında *Devlet*’teki yaşamsal gerilimi bütün açıklığıyla su yüzüne çıkarır. Söze, konuşmaya, ikna edilmeye kapalı ruhların zor ve şiddet üzerine yükselen egemen olma arzuları engellenebilir mi? Sözün kapsamına girmek istemeyen bu savaş dilinin iknası mümkün olabilir mi? Yasadışına (*paranomos*) işaret eden bu güç istenci diyalogun (*dialēgesthai*) ufkunda tekrar “uysallaştırılabilir mi?”⁹²

⁹¹ Platon, *Devlet*, s. 1-2, par. 327c.

⁹² Yasadışına çıkma arzusu ve iletişimsel terapi konusundaki ilişki üzerine *Devlet* diyalogunu da kapsayan bir tartışma için bkz. Victoria Wohl, *Love Among The Ruins: The Erotics of Democracy in Classical Athens*, Princeton University Press, Princeton, 2002, ss. 215-269.

Hızlıca bir çatışmaya dönme tehlikesini içinde barındıran bu tartışma ancak Adeimantos'un müdahalesi ve Glaukon'un retorik becerileriyle uzlaşmaya evrilir. İlk olarak Adeimantos, Polemarkhos'un buyurgan davetini bir miktar "süsleyerek" kentte gece yapılacak şenliklerden ve tanrıça adına Pire'de ilk kez düzenlenecek "atlı bir meşale koşusundan"⁹³ bahseder. Pire'deki atmosfer gelenek ve yeniliğin bir karışımı olup, Sokrates'in bu yeni "düzene" katılması beklenir. Sokrates'i ikna etme sürecindeki bu ikinci davet girişimine Polemarkhos da eşlik edecek ve bu sefer retorik imkânlarından da yararlanacaktır. Davetlileri babası Kephalos'un evinde bir ziyafet, bir şölen beklemektedir. Ayrıca kalması hâlinde Sokrates festivalde gençlerle konuşma fırsatını da yakalayabilecektir. Bu aşamada zor ve şiddet dilinin yerine retorik yardımıyla masumane sayılabilecek bir tür kandırmacaya (*dolos*) dönüldüğünün altını çizmemiz gerekiyor. Sokrates, akşamki şölenle olmasa bile Pire'de buluşulacak gençlerle "ikna edilmek" istenmektedir. Bu çetrefilli söz oyunları, ikna ve zor arasındaki mücadelenin aynı zamanda diyalogun farklı retorik biçimlerine yönelmesini de göstermesi açısından yeni ipuçları barındırmaktadır.

Bütün bu belirsizlik Glaukon'un kararıyla son bulur. Daveti kabul eden Sokrates'ten önce öğrencisi olacak ve bir adım daha ileri giderek bunun bir zorunluluk olduğunu vurgulayacaktır: "Çare yok, kalacağız galiba."⁹⁴ Peki, Glaukon'un bir zorunluluk olarak tanımladığı bu daveti kabul etmesini nasıl açıklayabiliriz? Glaukon Pire'ye olan yolculuk boyunca Sokrates'le baş başa konuşabilme şansına sahip olmuştu. Aynı fırsat Atina'ya dönüş yolunda da belirmesine rağmen, gelişen bu yeni durum değerlendirilip Polemarkhos'un daveti karşısında geri adım atılmalıdır. Böylece Sokrates'i "ikna etmenin" üçüncü ve son adımını da Glaukon atar. Konunun kendisi için "karara bağlandığının" farkına varan Sokrates, Glaukon'un aklını çelmeye çalışmaz: "Eğer doğru geliyorsa ... yapılmalı" ("*ei dokei ... houtō chrē poiein*").⁹⁵ Ober'in vurgulayacağı üzere, Sokrates'in "ikircikli durumu diyalogun hemen başında" Platon tarafından ustalıkla resmedilir.⁹⁶ İlk olarak, *Devlet* diyalogunu mümkün kılan tartışmanın Sokrates tarafından isteksizce karşılandığına tanıklık ediyoruz. Üstelik, davetin Sokrates yerine öğrencisi

⁹³ Platon, *Devlet*, s. 2, par. 328a.

⁹⁴ Platon, *Devlet*, s. 2, par. 328b1.

⁹⁵ Platon, *Devlet*, s. 2, par. 328b2.

⁹⁶ Josiah Ober, "Justice, Knowledge, Power: Plato *Apology*, *Crito*, *Gorgias*, *Republic*", *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule*, s. 216.

Glaukon tarafından kabul edilmesi filozofun zor karşısındaki çaresizliğini de tekrar görünür kılmaktadır. Glaukon diyalogun devamında kurulacak “*logo-polis*”in felsefeyi koruması ve filozofa kendini şiddetin dilinden sakınabileceği bir sığınak yaratması konusundaki gerekliliği ilk karşılaşmada kavramış gözükmetedir.⁹⁷ Böylece Platon, Sokrates’in sesinin duyulabilmesi açısından Glaukon’un gözüpek ve cesur hamlelerine ihtiyaç duyacağını açık bir şekilde ifade eder. Bir başka deyişle, Polemarkhos’un zorbaca eğilimleri, “Glaukon’un ve Adeimantos’un söze dayanan iktidar anlayışıyla yumuşatılmaya” çalışılır.⁹⁸ Glaukon Polemarkhos karşısında şiddetin dönüşümüne olanak sağlayan bir dilsel beceriyi sergilerken, aynı zamanda zora alternatif olabilecek bir siyasetin retorik ve ikna arasındaki ilişki üzerinden düşünülmesinin ne kadar önemli olduğunu da imâ etmektedir.

Pire sokaklarından Kephalos’un evine yürüyüş – bir anlamda son alçalış – geleneğin en saf haline giriş olarak düşünülmelidir. Kephalos Atinalı bir yurttaş olmamasına rağmen, bütün gece sürecek “tehlikeli ve devrimci bir anlatının” ev sahipliğini istekli bir şekilde yapacaktır.⁹⁹ Kısaca, geleneğin en saf halini temsil eden Kephalos’un, değişimi ve eleştiriyi savunan felsefeye bir sığınak olmasının ilk bakışta şaşırtıcı bir tesadüf hatta kendi içinde bir paradoksu yarattığını öne sürebiliriz. Oysaki Platon, Sokrates ve Kephalos arasındaki konuşmadan hareketle gelenek ve felsefe arasındaki benzerliklere işaret edecektir. Bu doğrultuda düşünecek olursak, söze ev sahipliği yapan Kephalos, felsefenin zor/şiddet karşısındaki ilk ocağı haline gelmiştir. Elbette gece boyunca devam edecek olan diyalogun ilerleyebilmesi adına Kephalos’un vakitsiz ve erken bir zamanda tartışmadan çekilmesi gerekiyordu. Kephalos’un Sokrates ve gençler arasındaki tartışmalara sonuna kadar eşlik etmesi *Devlet* diyalogunu imkânsız kılacaktır. Deyim yerindeyse Kephalos kendisinin ancak çok sınırlı bir süre için katılabileceği bir tartışmaya ev sahipliği yapmışa benziyor. Geleneğin sorgulanacağı ve otoritenin tamamıyla eleştirileceği bir ortam için

⁹⁷ Blackburn *Devlet*’le karşılaştırıldığı zaman *Gorgias* ve *Yasalar*’da Sokrates’in konuşmak için bir çekince duymadığının altını çizer. Bu verimli karşılaştırma için bkz. Simon Blackburn, **Plato’s Republic**, Atlantic Monthly Press, New York, 2006, ss. 1-21.

⁹⁸ Ruby Blondell, **The Play of Character in Plato’s Dialogues**, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, s. 37.

⁹⁹ Kephalos ve ailesinin Atina’da savaş sonrası yaşanan otokrasi döneminde – Otuzlar Tiranlığı – karşılaştığı güçlükleri anlatan kısa bir değini için bkz. Christian Meier, **The Greek Discovery of Politics**, çev. David Mc.Lintock, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1990, ss. 148-151.

Kephalos'un hem çok tutucu hem de çok yaşlı olduğunu kabul etmeliyiz. Onun “geç kaldığı” bu tartışmayı oğulları Polemarkhos, Lysias ve Euthydemos sürdürebilirler.

Sonuç olarak, Josiah Ober'in işaret edeceği üzere, *Devlet* Atina demokrasisine ait içkin bir gerilimi, siyasal iktidarın söz ve şiddet üzerine kurulu yapısını hatırlatarak açılır.¹⁰⁰ Platon açısından temel mesele, Sokrates'in ölümüyle bir kez daha en somut haline bürünen, iktidarın şiddet kanallarının açığa çıkarılması, deşifre edilmesi ve yapı-söküme tâbi tutulmasıdır. Dolayısıyla *Devlet*'in siyasal iktidarın paradoksunu sadece söz ve şiddet arasındaki bir ilişki olarak anlamakla yetinmeyip, aynı zamanda “sözün içine yerleşen şiddet ve şiddetin açığa çıkmasını mümkün kılan sözü”¹⁰¹ mercek altına aldığını belirtmeliyiz. Bir başka deyişle, adaletin tesisi için zoru öneren demokratik Atina yurttaşlarına, sözün şiddeti dışlayan kurucu gücü ile yanıt veren Sokrates'in, bir medenilik stratejisi olarak yeni bir başlangıcı tartışmaya açması kaçınılmaz olacaktır. Şimdi Birinci Kitap'ın devamında bu teklifin sırasıyla Kephalos, Polemarkhos ve Thrasymakhos açısından nasıl karşılandığına bakabiliriz. Merkezine adalet tartışmasını alan bu diyaloglar, siyasal iktidarın ne ölçüde söz ve şiddet arasında bir denge üzerine kurulduğunu göstermesi açısından kritik bir öneme sahiptir.

1.3. GÜÇ İSTENCİ KARŞISINDA BASİRET VE PRATİK AKIL

Sokrates, *Devlet*'in açılış bölümünde araştırma konusunun “adalet (*dikaionē*) ve adil eylem”¹⁰² üzerine düşünmek olacağını dile getirir. Platoncu diyaloglarda alışıldık yöntemin, Sokrates'i izleyerek, ilk önce en açık yanıt aramak olduğunu biliyoruz. Örneğin *Lakhes* diyalogunda “cesaret nedir?” sorusuna verilen yanıt en sade şekliyle “kaçmamak” olarak ifade edilecektir.¹⁰³ Platon'un bazı diyaloglarında ise ilk bakışta en beklenebilir yanıt verilmez. Bu durum, Weiss'in vurguladığı gibi, “genellikle muhatabın daha sofistike, belki de sahte şekilde bilgiç

¹⁰⁰ Josiah Ober, **Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule**, ss. 214-215. Ober'in tartışmayı tarihsel düzlemde yürüttüğü bir diğer açıklama için bkz. Josiah Ober, “The Nature of Athenian Democracy”, **The Athenian Revolution: Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory**, Princeton University Press, Princeton, 1996, ss. 107-122.

¹⁰¹ Martin Oswold, **Nomos and the Beginning of the Athenian Democracy**, Clarendon Press, Oxford, 1969, s. 78.

¹⁰² Platon, **Devlet**, s. 40, par. 354a.

¹⁰³ Platon, “Lakhes”, **Diyaloglar**, (Ed. Mustafa Bayka), çev. Tanju Gökçül, 12. baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul, ss. 344-345, par. 190d7-e6.

olduğu karşılaşmalar için geçerlidir.”¹⁰⁴ *Euthyphron* diyalogunda “dindarlık nedir?” sorusuna, “kişinin tanrılara karşı görevini yerine getirmesi”¹⁰⁵ olarak düşünülebilecek açık yanıtı, Platon ilk başta vermek istemez. Sokrates’in gözünde, Euthyphro’nın sahte bilgiçliği ve onun sahil olmayan dindarlığı, tartışmanın daha “dolambaçlı” ilerlemesine sebep olur. Benzer bir şekilde, Roochnik’in de işaret ettiğı gibi, *Devlet*’teki “adalet nedir?” sorusunun en açık ve basit karşılığı “adil olanın yasal olması ve adaletin güçlüler (*kreitton*) tarafından belirleneceğı”¹⁰⁶ iddiasında bulunabilir; ancak bu açıklama da Platon tarafından hemen gündeme getirilmez.¹⁰⁷ Sokrates’in Kephalos ve oğlu Polemarkhos ile yürüteceğı tartışmalarda adalet teması sosyal, kültürel ve ekonomik ilişkilerin içinde örtük olarak belirir. Peki Sokrates neden adalet üzerine yapılan bir tartışmada bu apaçık sattamaları bir süreliğine gizler? Niçin Kephalos ve Polemarkhos Birinci Kitap’ta bu tanıma hemen ulaşamazlar?

Platon açısından adil ve yasal olanın özdeşleştirilmesi üzerine düşünmek her açıdan çok yönlü bir söylemi gerektirmektedir. Bilindiğı üzere, Yunan dünyasında “aklı başında bir insan” (*phronimōs*) en temelde “yasaları gözetken ve yasalarla beraber eyleyen adil bir yurttaş (*politēs*)”¹⁰⁸ olarak anlaşılır. “Adil olan yasaldır” tezinde, yanıtın Kephalos ve Polemarkhos tarafından verilmesini engelleyen bir imâ olduğunu düşünerek hareket etmeliyiz. Yasa eğer kent ortaklığının (*politikē koinōnia*) bir sonucuysa, açıklama girişimleri de mutlaka politik anlatılar üzerine inşa edilmelidir. Hâlbuki Kephalos ve oğlu Polemarkhos Atina’da yabancı statüsünde yaşamaktadır ve yurttaş olarak kabul edilmezler. *Devlet*’in Pire’de ve aynı zamanda “göçmen bir ticaret erbabının – Kephalos’un babası Atina’ya Perikles tarafından silah üretmek üzere davet edilmiştir – evinde başlayıp sonlanması,

¹⁰⁴ Roslyn Weiss, “Wise Guys and Smart Alecks in *Republic* 1 and 2”, **The Cambridge Companion to Plato’s Republic**, (Ed. G. R. F. Ferrari), Cambridge University Press, Cambridge, 2007, s. 93.

¹⁰⁵ Platon, “Euthyphro”, **Plato and Aristophanes: Four Texts on Socrates**, (Ed. Thomas G. West ve Grace Starry West), 8. baskı, Cornell University Press, Ithaca, 1995, ss. 46-47, 55-56.

¹⁰⁶ Platon, **Devlet**, s. 17, par. 338c.

¹⁰⁷ David Roochnik, “The Political Drama of Plato’s *Republic*”, **The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought**, (Ed. Stephen Salkever), Cambridge University Press, Cambridge, 2009, s. 157.

¹⁰⁸ *Protagoras* diyalogunda benzer bir tezi Protagoras açık bir şekilde ifade edecektir: “Öğretmenlerin elinden çıktıktan sonra da site dilediklerince, akıllarına estiğı gibi davranmalarına göz yummak yerine onlara yasalarını ve davranışlarını bir örnekmiş gibi bu yasalara uydurmalarını öğretir ... Site de erdemli yasa koyucuların hazırladığı yasaları çizerek, bu yasalara göre yönetmeye ve yönetilmeye göz yumulmasını ister; buna uymayanları cezalandırır.” Platon, “Protagoras”, **Diyaloglar**, (Ed. Mustafa Bayka), çev. Tanju Gökçül, 12. baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul, s. 408, par. 326d.

diyalogun politik bir adalet tanımıyla açılmamasının arkasında yatan kuvvetli nedenlerden”¹⁰⁹ biri olarak kabul edilebilir. Sonuç olarak Kephalos “doğru yaşamı” hem toplumsal hem de özel alanda sözleşme kavramı ekseninde açıklar. Tanrılarla kurulan ilişkiler bile “alış veriş” terimleriyle ortaya konulur.

Kephalos, adaletin “kimseyi aldatmamak, kimseye yalancı çıkmamak, Tanrıya kurban, insana para borcu olup Hades’e korka korka gitmemek” olduğunu ileri sürerek kısa konuşmasını sonlandırır.¹¹⁰ Basiretli bir yurttaş için zenginlik de en çok bu düzenlemeler için kullanılır. Burada borçlu olma fikrinin dünyevi ve dinsel tonlamalarının altını dikkatle çizmemiz gerekiyor. Bu açıklama, sözleşmecî ve geleneksel terimlerle söylenmiş olmakla beraber, adaleti bir düzen (*kosmoi kai eukoloi*) ve karakter (*tropos*) meselesi olarak görmesi açısından Sokrates’in üzerine düşüneceği savları barındırır. İlk bakışta, Kephalos’un doğruluk tanımında insanlar için belirli bir kullanışlılık, fayda ilkesi göze çarpar. Varlıklı insanların borca girmeleri gerekmez. Borca girdikleri takdirde, onları kolayca geri ödeyebilirler. Sokrates’in penceresinden – ki çoğunlukta (*hoi polloi*) onunla aynı fikirleri paylaşır görünmektedir – Kephalos’un böylesi koşullarda adil eylemlerde bulunması çok da zorlayıcı olamaz. Her şekilde onun aklındaki adalet – imanla geçmiş bir hayat – özel adalet ya da en açık şekliyle bir sözleşme adaletidir.¹¹¹ Bu tür bir düşünce, daha geniş bir bütün olan kenti (*polis*) politik bir yapı olarak dikkate almaz. Kephalos’un sözünün mirasçısı, oğlu Polemarkhos açısından da doğruluk hem savaş hem de barış zamanında “dost ve düşman” ayrımını yapabilme becerisinden geçer. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, adalet her koşulda ortaklıklar geliştirebilme ve para kazanma sanatı ile örtüşmelidir.¹¹² Sözleşmelerde en fazlasını kazanmak, sürekli rekabet içinde olduğun “düşmanını” alt etmek, rakibinin elinden en çoğunu almak ve mümkünse onu “cezalandırabilmek” adil yurttaşın temel “erdemleri” arasında yer almalıdır. Polemarkhos’un gözlemleri “siyasalın sınırlarını” çizmek konusunda

¹⁰⁹ Charles H. Kahn, “Proleptic Composition in the *Republic*, or Why Book I Was Never A Separate Dialogue”, *Classical Quarterly*, Cilt: 43, Sayı: 1, 1993, s. 134.

¹¹⁰ Platon, *Devlet*, s. 5, par. 331b. Kephalos’un adalet üzerine düşüncelerini Hesiodos’un *İşler ve Günler* eseriyle karşılaştırmak, Atina’da geleneğin ne kadar belirleyici olduğunu görebilmek açısından okuyucuya önemli ipuçları verebilir. Detaylı bir okuma için bkz. Hesiodos, *Theogonia – İşler ve Günler*, çev. Azra Erhat ve Sabahattin Eyüboğlu, 2. baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 61-80.

¹¹¹ Kephalos’un adalet anlayışını ayrıntılarıyla tartışan bir açıklama için bkz. Mark L. McPherran, “The Gods and Piety of Plato’s *Republic*”, *The Blackwell Guide to Plato’s Republic*, (Ed. Gerasimos Santas), Blackwell Publishing, Malden, MA., 2006, ss. 84-103.

¹¹² Platon, *Devlet*, s. 9, par. 333a-d.

babasından daha ileri bir noktada duruyormuş gibi gözükse de, “savaş beyinin” bütün tezleri merkezine ekonomik kazancı temel alır.¹¹³

Bu iki açıklama adaletin sosyal niteliğini ve ekonomik yapısını vurgulamakla beraber, soruşturmanın bu haliyle politika-öncesi (*sub-political*) bir düzeyle sınırlandığı gözlemliyoruz. Ölüm, ceza ve ticaret diyalogun şimdiye kadarki belirleyici temaları olarak karşımıza çıkar. Ölçülülük (*sōphrosunē*) sadece geleneğin sınırları içinde tartışılır. Bu açıdan Kephalos’un konuşmasının hemen başındaki Hades hatırlatmasını da gözden kaçırmamalıyız:

*İnsan öleceğini düşünür olunca, önceleri aklından geçmeyen korkulara, kaygılara düşer. Bu dünyada kötülük eden Hades’te cezasını çeker, gibi sözlere gülenleri, gün gelir, ya bu söz doğruysa, diye bir korku alır. İnsanlar, ya ihtiyarlığın verdiği dermansızlık yüzünden, ya da kendilerini öteki dünyaya daha yakın gördüklerinden orada olup bitenler üzerinde kafa yorarlara, kuşku, korku dolar içlerine; kimlere kötülük ettiklerini araştırmaya başlarlar. Hayatlarını gözden geçirip, ettikleri adaletsizliklerin (adikēsanta) farkına varanlar, çocuklar gibi uykularından korkuyla uyanırlar. Umutsuz bir bekleme içinde zehir olur hayatları. Oysa hiç haksızlık etmediklerini bilenlerde hep tatlı bir umut vardır.*¹¹⁴

Adaletin politik niteliği; onun iktidar, şiddet ve güçle olan ilişkileri ancak Thrasyakhos ve Sokrates arasındaki tartışmada ortaya çıkar. Platon’a göre adalet asıl olarak kentin ve politik olanın özerkliği içinde bir sorun olarak tartışılmalıdır. Oysaki, Kephalos ve özellikle Polemarkhos “kentin sınıfsal yapısını şekillendiren mülkiyet ve ticaret ilişkileri olmadan adalet fikrine ulaşamayacağı” tezini geliştirerek tartışmalarını yürütürler.¹¹⁵ John Locke’un politika felsefesinin meşhur savları en sade şekliyle bu yaklaşımda saklıdır. Ama resmin öbür yüzü – hiçbir otoritenin olmadığı yerde adaletin de olmayacağı iddiası – tüccarın daha sıradan kabul edilebilecek araştırmasında dillendirilemez. Bu karşıtlık göz önünde bulundurularak, Thrasyakhos’un argümanının varlık sebebinin adalet ve iktidar arasındaki yaşamsal ilişkiyi göstermek üzerine kurulduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla, modern dünyada “Hobbes’un fark ettiği kritik nokta – adaletin iktidarla

¹¹³ Polemarkhos’un Yunancada “savaş beyi” anlamına geldiğinin altını çizen Reeve, genç adamın tezlerinde önceliği ekonomik adalet anlayışın aldığını ileri sürer. Detaylı bir okuma için bkz. C. D. C. Reeve, **Philosopher-Kings: The Argument of Plato’s Republic**, Hackett Publishing Company, Indianapolis, IN., 2006, s. 7.

¹¹⁴ Platon, **Devlet**, s. 5, par. 330d-e. *Devlet*’te adaletsizlik fikri adalet teriminden önce dile getirilir.

¹¹⁵ James A. Arietti, **Interpreting Plato: The Dialogues as Drama**, Rowman & Littlefield, Lanham, MD., 1991, s. 34.

olan ilişkisi – Thrasyrnakhos tarafından savunulurken, Locke'un işaret ettiği sosyal adalet fikri Kephalos ve Polemarkhos tarafından dikkate alınır.”¹¹⁶ O zaman, Thrasyrnakhos'un *Devlet* için önemi ve diyalogdaki yeri ayrıntılı bir okumayı hak ediyor.

Thrasyrnakhos, “yasal olanın adil olduğunu” ve dolayısıyla “yasanın da güçlünün işine geldiği gibi icra edileceğini”¹¹⁷ ileri sürerek konuşmasına başlar. İlk bakışta masum bir saptama gibi görünen bu iddianın demokratik Atina için oldukça tanıdık politik sonuçları olduğunu görmezden gelemeyiz. Platon'un geçiş dönemi diyalogları arasında özel bir yeri olan ve politika felsefesi açıdan *Devlet*'in temel argümanlarını ilk kez geliştiren *Gorgias*'ta, sofist Kallikles'in “doğanın (*physis*) adil olanı belirlemek konusunda tek otorite” olduğu; ve dolayısıyla “toplumsal uzlaşma sonucu ortaya çıkmış yasaya (*nomos*) her aşamada itiraz edeceği”¹¹⁸ tezinin aksine Thrasyrnakhos doğada kendinden menkul bir adalet fikri görmez. “Doğaya göre güzel ve doğru yaşam”, Kallikles'i takip ederek, “tutkuları bastırmamak, tersine onların olabildiğince gelişmesini sağlamak; en güçlü oldukları anda onları cesaret ve zeka yoluyla hoşnut kılmak; ve her türlü isteklerini yerine getirmektir.”¹¹⁹ Yasa ve doğa arasında önerilen bu zıtlık, doğanın bir “normatif ufka” sahip olduğunu telkin eder. Ne var ki, Kallikles'in konuşmasını dikkatle incelediğimiz zaman bu imkânın “doğada güçlü olanın varlığını sürdürebilmesi adına şiddetin her türlü estetik yaratıcılığını kullanarak güçsüzü ‘ortadan kaldırdığı’ bir ahlaki görüşe”¹²⁰ işaret ettiği kolaylıkla anlaşılabılır. Sofistin gözünde yasa ve uzlaş “zayıfların kendi arasında yaptığı bir sözleşmenin sonucudur.” Öyleyse, yaratıcı devlet adamlarının ve sanatçıların böyle bir anlayışla sınırlandırılması beklenemez. Kısaca özetlemek gerekirse, güçlü olan politik eylemleri için doğa dışında bir meşruiyet veya temellendirme alanı aramayacaktır.

Thrasyrnakhos ise öncelikle *Devlet*'te adil ve yasal olan arasında kurulabilecek bir özdeşleşmenin peşindedir. Bu mantıksal çerçevenin iki temel

¹¹⁶ Francis E. Sparshott, “Socrates and Thrasyrnachus”, *The Monist*, Cilt: 50, Sayı: 3, s. 437.

¹¹⁷ Platon, *Devlet*, s. 17, par. 338c.

¹¹⁸ Bu tezin ayrıntılı bir okuması için bkz. Seth Benardete, *The Rhetoric of Morality and Philosophy: Plato's Gorgias and Phaedrus*, The University of Chicago Press, Chicago, 1991, ss. 61-81.

¹¹⁹ Platon, *Gorgias*, çev. Mehmet Rifat ve Sema Rifat, 4. baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2013, s. 75, par. 491-492a.

¹²⁰ Richard McKim, “Shame and Truth in Plato's *Gorgias*”, *Platonic Writings, Platonic Readings*, (Ed. Charles Jr. Griswold), Routledge, New York, 1988, s. 39.

ayağını şu şekilde açıklayabiliriz: Adil olan her defasında yasal olanın içinde şekillenirken, yasal olanın formu ancak rejimin (*politeia*) temel meselesi olacaktır. Thrasymakhos araştırmasına, Sokrates’in de düşüncesine benzerlik gösteren bir yöntemle, kentin nasıl bir işlevi olduğu sorusuyla başlar. Yaşayan ve aktif bir varlık olarak kent (*polis*) ancak bir rejim (*politeia*) içinde kendini kurup, tarif edebilir. Thrasymakhos’a göre, “her yerde zorbalık, demokratlık, aristokratlık gibi değişik yönetim düzenleri”¹²¹ mevcuttur. Aynı şekilde, yönetenler çoğunluk, azınlık ya da tek bir kişi olarak iktidarı elinde tutabilirler. Elbette iktidarın paylaşımında üç temel yönetim biçiminin ara bileşenleri de gündeme getirebiliriz. Yasa (*nomos*), yine de *polis*’ten çok rejimin (*politeia*) eseridir. Thrasymakhos “anayasal bir yapı olarak düşünebilecek her rejimde (*politeia*), şiddet kullanma tekelinin sadece yöneten asli bir grupta olacağı”¹²² savının altını çizer. Bu çerçeveden bakıldığında, çoğunluk – demokrasi – belirli bir azınlık – aristokrasi – ve hatta bir tek adam yönetimi olarak tiranlık rejimi, iktidarını aynı meşruluk temelinde kurabilir; yeter ki kentte bir rejim yaratmayı sadece *de facto* olarak değil aynı zaman da *de jure* olarak başarabilsin. Şimdi Thrasymakhos’un açıklamasına dönelim:

*Her yönetim, yasalarını işine geldiği gibi koyar. Demokratlık demokratiğe uygun yasalar, zorbalık zorbalığa uygun yasalar, ötekiler de öyle. Bu yasaları koyarken kendi işlerine gelen şeylerin, yönetilenler için de doğru olduğunu söylerler; kendi işlerine gelenden ayrılanları da, yasaya, doğruluğa aykırı diye cezalandırırlar.*¹²³

Sonuç olarak, adil olanın gücünün çıkarları doğrultusunda kurulduğu ve adaletin yasal olanla özdeşleştirilmesi gerektiği görüşü, Thrasymakhos açısından neredeyse kesin saptamalar gibi gözükmektedir. Böylesi bir perspektif politikayı normatif ufku dışlayan realist bir çerçeveden anlamaya, “iyi yaşam sorusunu” tümüyle görmezden gelmeye ve son olarak adalet tartışmasını “yasal pozitivizmin” sınırlarına hapsetmeye çalıştığını söylemeliyiz.¹²⁴ Yasal pozitivizmin bakış açısına

¹²¹ Platon, **Devlet**, s. 17, par. 338d.

¹²² Leo Strauss, **The City and Man**, 16. baskı, The University of Chicago Press, Chicago, 1978, s. 77.

¹²³ Platon, **Devlet**, ss. 17-18, par. 338e-339a.

¹²⁴ George Klosko, “Rational Persuasion in Plato’s Political Theory”, **History of Political Thought**, Cilt: 7, Sayı: 1, s. 19; Çalışmamızın IV. Bölüm’ünde yasal pozitivizm adalet ve yasa arasındaki ilişkiyi nasıl kurduğuna ilişkin daha detaylı bir açıklama girişiminde bulunacağız. Bu konudaki yönlendirici bir tartışma için bkz. Max Weber, “Meslek olarak Siyaset”, **Sosyoloji Yazıları**, (Ed. H.

göre: “doğruluk her yerde birdir: Yönetenin işine gelendir. Güç de yönetende olduğuna göre, düşünmesini bilen bir insan bundan şu sonuca ulaşır: Doğruluk güçlünün işine gelendir.”¹²⁵ Thrasymakhos’un, aynı zamanda Thukydides’in realist tarih okumasına göz kırpan bu yaklaşımı, “politikanın etik öncüller üzerinden temellendirilmesine yönelik açık bir itirazı tekrar dillendirmektedir.”¹²⁶

Thrasymakhos Birinci Kitap’ta adil olanın yasallık fikriyle sınırlandığını ve tam da bu nedenle kentin etik dönüşümünü içinde barındıran normatif bir evrensellik fikrinin rejim için mümkün olamayacağı savunmaktadır. Hatip (*rhetor*) için, kentin ufkunu aşarak ona yön verecek bir adalet düşüncesinin temellendirilmesi hermeneutik düzeyde bile saf bir çabadan öteye geçmez. Peki Thrasymakhos’un bu “realist” bakış açısı ahlâki olarak ne anlama geliyor? Bir başka deyişle, ahlâki ve politik olan arasındaki ilişkiyi beraber düşünmeye yönelik bir itiraz nasıl yorumlanmalıdır? Pozitif yasada somutlaşan politikanın incelenmesiyle ulaştığımız son nokta, iktidarın ikna mekanizmalarını dışlayan ve şiddetin farklı biçimlerini kullanarak var ettiği kurumlardır. Bu kurumsal durumun iletişime kapalı “kör bir irade” olduğunu özellikle vurgulamalıyız. Bir söz ustası olan Thrasymakhos’un söylemlerinde siyasal iktidarın kuruluşu paradoksal olarak daha çok şiddete/güce (*bia*) ve daha az akılsallığa (*logos*) ve iknaya dayanarak açıklanır. *Devlet*’te Sokrates’in muhatabının diyalog boyunca sürece bencil inatçılığı, ceza üzerine kurulu tehditkâr dili ve akılcılığı küçümseyen tavırları izleyicilerin gözünden de kaçmaz. Nitekim Thrasymakhos, söylevinin ikinci kısmında adalet ve yasallık arasında kurulmasını önerdiği özdeşlik fikrinden de vazgeçerek, devlet adamının “koyunlarını besleyen bir çoban edasıyla” adaletsizliği sonuna kadar götürmesini önerecektir. Bu tür bir eyleyiş özgür insana çok daha yakışacak ve beraberinde büyük kazançlar getirecektir: “Yalnız kendi yurttaşlarını değil, haksızlığı sonuna vardırان bu adamı bilen herkes, ona muradına ermiş mutlu adam der.”¹²⁷ Son aşamada en mutlu insan kazançların en büyüğünü elde eden (*pleonektein*) tiran

H. Gerth ve C. Wrights Mills), çev. Taha Parla, 2. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998, ss. 131-198.

¹²⁵ Platon, **Devlet**, s. 18, par. 339a.

¹²⁶ Robert B. Wallace, “Plato’s Sophists, Intellectual History after 450 and Socrates”, **The Cambridge Companion to The Age of Pericles**, (Ed. Loren J. Samons II), s. 223.

¹²⁷ Platon, **Devlet**, s. 25, par. 344b.

olacaktır. Böylece artık adaletsizlik gerçek mutluluğa ulaşmak için takip edilmesi gereken yolun gerçek adıdır:

Sen böyle bir adamı göz önünde tut ki, doğru olmamanın insana neler kazandıracağını anlayasın. Öyle bir adaletsizlik düşün ki, onu yapanı mutluluklara ulaştırıyor. Gördüğü haksızlıklara rağmen, onu yapmayı sefil, perişan ediyor. İşte böylece sonuna varan bir adaletsizlik, tiranlık dediğimiz düzenin ta kendisi olur, Tiran, başkasının mallarını azar azar değil, zorla, toptan alır. Bu mallar, ister Tanrıların olsun, ister devletin.¹²⁸

Bu savlar Birinci Kitap'ta şiddet ve adaletsizlik arasındaki ilişkiyi gösterirken, Platon'un erken dönem çalışmalarındaki temel sofist argümanı bir kez daha yenilemektedir.¹²⁹ Böylece, Thrasymakhos'un zihnindeki devlet adamlarının iktidar ve kazanç hırslarının Atina'daki en önemli temsilcileri olarak görülebilecek Perikles, Kleon ve Alkibiades olduğu sonucuna ulaşmak yanıltıcı olmaz.¹³⁰ Bu aşamada dikkat edilmesi gereken bir noktayı özellikle vurgulamamız gerekiyor. Thrasymakhos konuşmasının ilk bölümünde, argümanını adil olanın yasallıkla özdeşleştirilmesi temelinde kurarken, ikinci bölümde tezini "sonuna kadar götürülmesini önerdiği bir adaletsizlik" fikri etrafında örecektir. Dorter'a göre bu hızlı değişim, Thrasymakhos'un argümanındaki temel bir çatışmaya da işaret eder.¹³¹ Bu gerilimi şu şekilde açıklayabiliriz: yasal pozitivizmin sınırları içinde hareket eden bir adalet tartışması en azından yasa fikrinden vazgeçilemeyeceğini iddia ederken, adaletsizliğin "en iyi yaşam" olduğu tezi yasanın bütünüyle gereksizliği üzerine kurulacaktır. Thrasymakhos için temel yaklaşım siyasal iktidarın sadece şiddet üzerine kurulu mutlak gücüdür. Bu tezin *Devlet* diyalogu için ne kadar belirleyici sonuçları olduğunu vurgulamak ve Dokuzuncu Kitap'ın tamamıyla bu tartışmaya ayrıldığını hatırlamamız gerekir.

¹²⁸ Platon, **Devlet**, s. 25, par. 344a-b.

¹²⁹ Thrasymakhos'un *Devlet*'te bir hatipten daha çok sofist gibi konuştuğu iddia eden ayrıntılı bir okuma için bkz. Basil O'Neill, "The Struggle for the Soul of Thrasymakhos", **Ancient Philosophy**, Cilt: 8, Sayı: 1, s. 178.

¹³⁰ Wohl, Sokrates'in öğrencisi de olan Alkibiades'in hem yasadışı çıkma (*paranomos*) isteği hem de daha fazlasını elde etme (*pleoneksia*) tutkusuna sahip bir devlet adamı (*politikos*) olarak, demokratik Atina'da sofistlerin ilgi odağı haline geldiğini özellikle vurgulayacaktır. Bu konuda ayrıntılı bir tartışma için bkz. Victoria Wohl, **Love Among the Ruins: The Erotics of Democracy in Classical Athens**, Princeton University Press, Princeton, 2002, ss. 124-170.

¹³¹ Kenneth Dorter, **The Transformation of Plato's Republic**, Lexington Books, New York, 2006, ss. 48-50.

Şimdi, Thrasyamakhos'un argümanındaki gerilimi biraz daha yakından inceleyelim. Bu açıklama girişimi *politik* olanı bir taraftan saf bir egemenlik ve güç arzusuna indirgerken, diğer taraftan yönetici sınıfın asgari düzeyde bile olsa ihtiyaç duyduğu bir sanatla (*technē*) özdeşleşme halinin altını çizer. Retorik hocası olan Thrasyamakhos tartışma boyunca siyasette bilgi ve uzmanlığın gerekli olduğu iddiasından vazgeçmeyecektir. Thrasyamakhos'u klasik bir sofistten ayırtıran en önemli yön, bilime (*episteme*) yapılan özel atıftır. Yönetenler çıkarları konusunda yanılmayacaklarsa, hata yapma lüksleri yoktur, çünkü "sanat adamlarının hiçbirisi yanılmaz; yanılan, bilgisi yetmeyince yanılır, yanıldığı anda da artık sanat adamı değildir."¹³² Thrasyamakhos açısından, eğer devlet adamı politika sanatında basiretli ve öngörülü değilse, yönetici olmaktan çıkacaktır. Bu sav, Bloom'un da vurguladığı üzere, Sokrates tarafından diyalogun ilk aşamasında reddedilmez.¹³³ Bir sanatçı olarak devlet adamı hata yapmamak adına pratik aklın mükemmelleştirilmesi için aralıksız çalışmalıdır. Üstelik, kenti yönetme sanatı, Irwin'in vurguladığı gibi, "yönetmek için gereken bilgi dışında bütün diğer çıkarlardan tamamıyla bağımsız hareket eder."¹³⁴ Bu mantığın bir sonucu olarak, mutlak iktidar hırsı ve buna eşlik eden para kazanma arzusu farklı bir sanata işaret ettiğini söylemeliyiz. Elbette bu iki sanat – yönetmek ve para kazanmak – tesadüfen aynı kişide bir araya getirilebilir, ancak bunun, Platon'a göre, "gerçek yönetme sanatıyla" doğrudan bir ilgisi olmadığı açıktır.

Sonuç olarak Thrasyamakhos'un her sanatın bağımsız ve diğer sanatlarla eşit seviyede olduğu tezini kabul ettiğini görüyoruz. Sanatların eşitliği ilkesi böylece "demokratik argümanın" merkezindeki temel bir iddiayı da açığa çıkaracaktır. Arkitektonik (kurucu) sanatın inkar edilmesi ve sanatlar arasındaki hiyerarşinin tanınmaması, yönetici sanatın yerini her şeye nüfuz eden bir sanatın alması sonucunu doğurur.¹³⁵ Bu sav *Devlet*'te farklı ve beklenmedik bir soruyu da gündeme getirecektir. Thrasyamakhos'un sanatların mutlak eşitliği fikri bazı "öncüller" kabul

¹³² Platon, *Devlet*, s. 20, par. 340e.

¹³³ Allan Bloom, "Interpretative Essay", *The Republic of Plato*, ss. 332-335.

¹³⁴ Terrence Irwin, *Plato's Moral Theory*, Clarendon Press, Oxford, 1977, s. 41.

¹³⁵ Yunan dünyasında "arkitektonik" sanatın mimarlık ve felsefedeki kurucu rolü hakkında bir tartışma için bkz. Nigel Rodgers, *Antik Yunan*, çev. Ülkü Evrim Uysal, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2015, ss. 264-323. Platon açısından felsefenin arkitektonik bir sanat olması gerekliliği üzerine ayrıntılı bir açıklama için bkz. Bernard Williams, *Ethics and The Limits of Philosophy*, 7. baskı, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1994, ss. 22-29.

edildiği durumda, adaletin yeniden tanınması anlamına gelebilir mi? Bir başka şekilde ifade edecek olursak insan doğası gereği daha fazlasına sahip olmak arzusuyla harekete geçiyorsa, en azından bu evrensellik iddiasına dayanarak tüm yurttaşların eşitliği fikrine ulaşabilir miyiz? Thrasyamakhos bu savını, tiranlığa işaret ettiği adalet konusundaki öğretisinde reddederken, örtük bir şekilde de olsa sanatlar tartışması sırasında kabul etmek zorunda kalacaktır. Tartışmamız açısından kritik öneme sahip bu çatışkıyı ayrıntılı bir şekilde tartışmak, siyasal iktidarın paradoksal doğasını kavramak açısından önemli bir patikayı keşfetmemize de yardımcı olacaktır. Thrasyamakhos'un tezi *Devlet*'in temel sorunsalını bütün hatlarıyla sergiler: Söz, bilgi ve adalet arasındaki bağın yıkımı şiddetin siyasal alanı belirlemesine yol açmakla kalmayacak, aynı zamanda demokratik politikanın kuruculuğunu her aşamada tehdit edecektir.

Devlet'te Thrasyamakhos'un görüşünün karakteristik özelliğinin diğer tüm sanatları kontrol eden arkitetktonik bir sanatın varlığını inkâr etmesi olduğunu açıkça görüyoruz. Aslında Thrasyamakhos'un bir yönlendirici sanatı kabul etmesi, retorik sanatının Atina'nın siyasal yaşamındaki belirleyici önemi düşünülecek olursa, anlaşılabilir olurdu. Atina demokrasisi bağlamında retorik bu konum için diğer sanatlardan çok daha fazla söz hakkına sahipmiş gibi gözükmektedir. Bu tartışmanın benzer bir örneğini Platon'un *Gorgias*'ında bulabiliriz. Oradaki hatipler – Gorgias ve öğrencisi Polos – sanatlarını en yüksek ve asil sanat olarak tanıtacaktır.¹³⁶ Gorgias'a göre retorik sanatı sadece politikayı yönlendirmekle kalmaz, aynı zamanda onu sürekli olarak yeniden tanımlar ve kurar. Aksine, *Devlet*'te Thrasyamakhos “her sanatın kendine yeterliliği” savını geliştirmek için çabalamaktadır.¹³⁷ Bu bir açıdan “tüm sanatların eşitliği anlamına gelirken; aynı zamanda tüm sanatların mükemmel çalışan bir demokrasiye katkıda bulunabileceğini” imâ eder.¹³⁸ Bu inkârın sonucu, her şeye nüfuz eden sanatın; sanatlar arasındaki tek bağın, öncelikle kazanç hırsı ve para kazanma sanatı olduğunu kabul etmekten geçmektedir.

¹³⁶ Platon, *Gorgias*, ss. 3-19, par. 447c1-456c7. Bu konuda daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. J. Peter Euben, “Democracy and Political Theory: A reading of Plato's *Gorgias*”, *Athenian Political Thought and the Reconstruction of American Democracy*, (Ed. J. Peter Euben, John R. Wallach ve Josiah Ober), Cornell University Press, Ithaca, NY., 1994, s. 203.

¹³⁷ Rachel Barney, “Socrates' Refutation of Thrasyamachus”, *The Blackwell Guide to Plato's Republic*, (Ed. Gerasimos Santas), Blackwell Publishing, Malden, MA., 2006, s. 51.

¹³⁸ Waller R. Newell, *Ruling Passion: The Erotics of Statecraft in Platonic Political Philosophy*, Rowman & Littlefield, Lanham, 2000, s. 107.

Bu aşamada Thrasyrnakhos'un iddiasının her sanat için temel bir motivasyonu ortaya çıkardığını görmekteyiz. Belirli bir sanatta yetkinlik (*aretē*) gösteren kişi, işin doğası gereği para kazanma sanatına da sahip olmalıdır. Aksine, Sokrates açısından, gerçek sanatlar, para kazanma sanatından farklı olarak, yalnızca tek bir alanda uzmanlaşır; yani birbirinden tamamıyla bağımsız hareket ederler.¹³⁹ O hâlde, Thrasyrnakhos'un arkitektonik sanatı inkâr etmesinin sonuçlarını her şeye nüfuz eden tek sanatın para kazanma sanatı olması gerçeğini belirtmesinde yakalıyoruz. Oysaki, Sokrates'e göre her sanatın kendine yeterliliği, sanatın özel olarak bilgiyle kurduğu ilişkide aranmalıdır. Bir başka deyişle, her sanat mutlaka doğru olanın peşindedir. Hekim olarak hekim daima mükemmeldir, kaptan olarak kaptan kusursuz çalışır ve devlet adamı yönetiminde kesinlikle yanılmaz. Sokrates'in, Saxonhouse'un vurguladığı üzere, "sanatkâr ile adil insanın benzerliğini kanıtladığı bu bölümün anlamı"¹⁴⁰ böyle bir mantık dizgesi içinde düşünülmelidir. Diyaloğun bu noktasında Sokrates'in Thrasyrnakhos'a sorusu belirleyici niteliktedir: "Her sanatta, bir bilgili (*phronimōs*) yaptığında ya da söylediğinde başka bir bilgiliyi aşmak (*pleonektein*) ister mi, yoksa aynı sanatta (*technē*) benzerinin yaptığını elde etmekle mi yetinir?"¹⁴¹ Sokrates böylece sanatların nasıl bir ilke üzerinden hareket etmeleri konusundaki dolaylı çıkarımını da tartışmaya açacaktır. *Yalnız adil bir insan olarak sanatkâr, herkesi aşma isteğini ve başkalarından daha fazlasına sahip olma arzusunu denetleyebilir.* O zaman, Sokrates'e göre, adil insanın en temel erdemi kendi sanatının özünü para kazanma sanatıyla karıştırmaması gerçeğinde gizli olduğunu söylemeliyiz.

Eğer her bir sanatı ilgilendiren en iyi seçimi o sanatın ustası doğru olarak uygulayabiliyor ve sanatlar kendi mükemmelliklerine ulaşmak adına giderek daha az hata yapıyorlarsa, o zaman adaletsizliği nerede arayabiliriz? Platon'a göre adaletsizlik yalnızca tüm sanatlara eşlik eden sanatta bulunabilir: Daha fazlasına sahip olma ve her işte herkesi aşmak isteğini harekete geçiren "para kazanma"

¹³⁹ Platon, **Devlet**, s. 32, par. 349c-d.

¹⁴⁰ Arlene W. Saxonhouse, **Athenian Democracy: Modern Mythmakers and Ancient Theorists**, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN., 1996, s. 67-69. İlgili bölüm için ayrıca bkz. Platon, **Devlet**, ss. 33-34, par. 349e-351a.

¹⁴¹ Platon, **Devlet**, s. 33, par. 350a.

sanatında.¹⁴² Thrasyrnakhos, *Devlet*'te daha fazlasına sahip olma imkânını korumak için endişelidir. Şimdi Sokrates ve Thrasyrnakhos arasındaki şu tartışmaya dikkatle bakalım:

Doğru adam, herhangi bir işte, doğru bir adamı aşmak ister mi sence?
İstemez, çünkü o zaman cömertliği, iyiliği kalmaz.
Peki, doğru bir işte, doğruluğu aşmak da istemez mi?
Onu da istemez.
Ya adaletsiz olanı, onu da aşmayı, alt etmeyi istemez, doğru bulmaz mı?
Bulur, ister, ama işine gelmez.
Ya adaletsiz adam, doğruyu, doğru işte doğruluğu aşmak ister mi?
İstemez olur mu? O her işte herkesi aşmak ister
Demek ki adaletsiz adam, hem adaletsizi hem de adaletsiz işte adil olmayı
aşacak, kendisi herkesten fazla şey elde etsin diye uğraşacak, öyle mi?
Öyle.
*Öyleyse şöyle diyelim: Doğru adam, kendine benzeyeni değil, kendine benzemeyeni aşmak ister. Adil olmayan adamsa, hem kendine benzeyeni, hem de benzemeyeni.*¹⁴³

Birinci Kitap'ta Thrasyrnakhos'un ifadelerinin altında yatan tezin, onu harekete geçiren iki farklı motivasyonun sonucu olduğunu söylemek artık mümkün gözüküyor: a) sanata genel bir saygı ve *episteme eşitliği*, b) daha fazlasına sahip olma kaygısı olarak *adaletsizlik* ve *güç kullanma önerisi*. Bu iki sav Thrasyrnakhos'un temel argümanını özetler niteliktedir. Bir yandan sanatlar kendi içinde adil olduğundan, yönetici bir sanata ihtiyaç yoktur. Öte yandan yönetici bir sanat zaten olmamalıdır, çünkü böyle bir yönetici sanatın kabulü, "daha fazlasına sahip olma ve adaletsizlik fikri için engelleyici olacaktır."¹⁴⁴ Sanatlar arasında bir fark gözetmemek, Thrasyrnakhos'un daha fazlasına sahip olmak (*pleonektein*) adına para kazanma sanatının özerkliğine dair kaygısının doğal bir sonucudur. Şayet sanatların hiyerarşik düzeni kabul edilseydi, her şeye nüfuz eden para kazanma sanatı arkitektonik bir sanat olarak önerilemezdi. Para kazanma sanatı, ancak denetleyici bir sanatın yokluğunda sanatlar arasındaki bağ olabilir. Oysaki böyle bir arkitektonik sanatın varlığını iddia etmek, aynı zamanda para kazanma sanatının sıkı bir şekilde

¹⁴² Rosen tartışmayla ilgili şu çarpıcı örneği sunar: Bir sanat sahibi olarak hekim hastasını en iyi şekilde tedavi edebilir, ancak bu tedavinin karşılığında hastasından para aldığı noktada, ki kaçınılmaz olarak bunu yapmak zorundadır, adaletsizliğin imkân bulabileceği mübadele alanına da girmiş olacaktır. Konu hakkında daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Stanley Rosen, **Plato's Republic: A Study**, ss. 38-59.

¹⁴³ Platon, **Devlet**, ss. 31-32, par. 349b-d.

¹⁴⁴ Harvey Yunis, **Taming Democracy: Models of Political Rhetoric in Classical Athens**, Cornell University Press, Ithaca, NY., 1996, s. 145.

denetlenmesini vurgulamayı zorunlu kılar. Fakat yukarıda açıkça vurguladığımız üzere, Thrasymakhos'un hiyerarşik düzene dair belirleyici hiçbir tezi yoktur. Onun düşüncesinde hiyerarşinin yerini sınırları saf şiddet tarafında çizilen ve yalnızca uzlaşımlara dayanacak yasa almaktadır. Thrasymakhos'un Birinci Kitap boyunca vurgulayacağı üzere, salt hüküm olarak yasanın kökeninde hep daha fazlasına sahip olma ve ötekini aşma arzusu bulunur.¹⁴⁵

Birinci Kitap'ın son bölümünde Sokrates'in karşı tezinin asıl olarak adalet ve yasa arasında kurulmak istenen mutlak özdeşleşme fikrine ve diyalektik araştırmayı bütünüyle erteleyen kapalı toplum tasarısına bir itiraz olarak geliştiğini görüyoruz. Bu noktada, Ricoeur'ün dikkat çekici uyarısını hatırlayalım: “Adaletin yasayı olumsuzlama (*negativity*) imkanı açık tutulmadıkça, bir rejimin meşruiyetiyle ilgili tartışma, betimsel bir analizin ötesine geçemez.”¹⁴⁶ O hâlde adalet ve yasa arasındaki içsel ilişkiyi kavramak adına sanatların hiyerarşisi üzerine düşünmekten vazgeçemeyiz. Böylece, Sokrates'in temel tezini giderek olgunlaştırmaya başladığına tanıklık etmekteyiz: Sanatların belli bir hiyerarşisi olmadığı, kanı ve bilgi arasındaki “ontolojik fark” çizilmediği sürece; adalet, yasa ve en temelde akılsallık fikrine ulaşamayız. Elbette yasalar ve uzlaşımlar olmadan adalet üzerine düşünmek mümkün değildir ama adaletin tek ve yeter şartı sadece yasal düzenle sınırlı kaldıkça yasanın kendi başına adil olup olmadığı temellendirilmez. Buradan hareketle Platon açısından adaletin en önemli talebi, sanatların toplumsal bir düzene göre yeniden konumlandırılması zorunluluğudur. Annas, “Platon'un bütün politik eserlerinde işaret edilen bu ontolojik ihtiyacın Atina toplumu için bir sabitleme arayışından” kaynaklandığını, “ortak sağduyunun giderek zedelendiği bir uygarlıkta, deyim yerindeyse sağlam bir çapa atmanın önemini” vurgular.¹⁴⁷ Peki tartışmamız açısından bu “demir atma” işlemi veya “temellendirme gereksinimini” nasıl anlamalıyız?

Bu soruyu yanıtlayabilmek için adaletin, Kephalos ve Polemarkhos tarafından dile getirilen, geçici ilk tanımına bir kez daha geri dönmemiz gerekiyor. Adil eylem “herkese kendisine ait olanı vermek konusunda”¹⁴⁸ tutarlılık sergileyen bütünlüklü bir tavrı sergiler. Bu tanımdaki esas zorluk “bir kişiye ait olanın en temelde adil

¹⁴⁵ Platon, **Devlet**, s. 31, par. 349a.

¹⁴⁶ Paul Ricoeur, **The Just**, çev. David Pellauer, The University of Chicago Press, Chicago, 2000, s. 5.

¹⁴⁷ Julia Annas, “Plato and Common Morality”, **The Classical Quarterly**, Cilt: 28, Sayı: 2, 1978, s. 445.

¹⁴⁸ Platon, **Devlet**, s. 13, par. 335e.

olamayabileceği”¹⁴⁹ savında gizlidir. Bu iddia kentin sınırları içinde bir yurttaş (politēs) ait olanın ancak yasayla belirleneceğini işaret etmekle beraber; pozitif yasa, Thrasyrnakhos’un da belirttiği üzere, her zaman “hakkâniyetli” olmayabilir veya sadece yönetenlerin çıkarlarını gözetebilir. Bu yüzden pozitif yasanın sınırlarını aşmak, her insana ait olanın “sadece politik toplumun (politikē koinōnia) onayladığı uzlaşım (nomos) doğrultusunda değil, aksine akılcı bir sanatın epistemolojik gözünden bakabilmeyi”¹⁵⁰ gerektirir ki, bu şimdilik örtük kalacak tez aynı zamanda Devlet’in merkezi argümanını da oluşturacaktır. Tartışmamızı bir an için basitleştirmek tehlikesine göze alarak, Devlet’te Platon için vazgeçilmez önemde olan hekimlik örneğini tekrar ele alalım. Hekimlik, her hastada, sağlığın ve yaşamın korunması amacıyla, beden için en iyi olanı bedene vermekle yükümlüdür. Ancak hekimlik sanatının altından yatan tartışmalar son derece dar ve tekniktir; oysaki kentte sağlıklı bir yaşamdan daha yüksek “iyiler” görmezden gelinemez. Hekimliğin kendisi ancak bu çerçevede konumlandırıldığı zaman, daha kapsayıcı bir sanatın gerekliliği fark edilecektir. Peki kim ve hangi sanat tarafından bu talebin yanıtlanması bekleyebiliriz? Platon açısından böylesi bir hedef ancak en yüksek sanat tarafından açıklanabilir. Sokrates’in ayrıntılarıyla ortaya koyacağı üzere ruh hekiminin kapsayıcı ve onarıcı görüşü (theoria) bizzat iyi yaşam (eudaimonia) sorusunu merkezi bir konuma taşıyacaktır. Sokrates’in Birinci Kitap’ta hatırlatacağı gibi “burada rastgele bir konudan değil, nasıl yaşamak gerektiğinden söz”¹⁵¹ edildiğine göre, böylesi bir ölçünün belirleyiciliğinden ve yönlendiriciliğinden vazgeçilemez. O zaman, adil bir yaşam yönlendirici sanatın ancak doğru bakış açısını göstermesiyle mümkün olacaktır. Platon’un Devlet’in bütününe yayacağı bu tez Birinci Kitap’ta açık bir şekilde savunulmaktadır.

Bu bakımdan, Sokrates’e göre, sanatların yönlendirici hiyerarşisi kurulmadan ve daha fazlasına sahip olma arzusu – kazanç hırsı – tamamen etkisiz hale getirilmeden, adaletin kentteki varlığı hakkında konuşulamaz. Sanatkârın her defasında kendi sanatı için en doğru seçimleri yaptığını kabul etsek dahi; en sonunda sanatkârın kentte yaşayan bir yurttaş olduğu ve diğer yurttaşlarla beraber yaşadığı

¹⁴⁹ Seth Bernadette, **Sokrates’ Second Sailing: On Plato’s Republic**, The University of Chicago Press, Chicago, 1989, s. 12.

¹⁵⁰ Christian Meier, **The Greek Discovery of Politics**, çev. David McLintock, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1990, s. 167.

¹⁵¹ Platon, **Devlet**, s. 37, par. 352d.

gerçeği yadsınamaz. *Agora*’da bir yurttaşın ürününü satarken sergilediği davranışlar pekâlâ doğru ve ölçülü olmayabilir. Sanatçı bu ikinci aşamada diğer yurttaşları aldatabilir, çünkü artık söz konusu olan yalnız kendi sanatının pratikleri değil, aynı zamanda para kazanma zorunluluğudur. Benzer bir duruma, Thrasyamakhos’un *Devlet*’te Sokrates’le tartışmak için para ve ceza konularını özellikle açtığı anlarda tanıklık ediyoruz.¹⁵² Ayrıca, Glaukon’un Thrasyamakhos’u ikna etmek için para garantisi vermek istemesi gözümüzden kaçmaz: “Haydi Thrasyamakhos, iş paraya kaldıysa konuş, hepimiz payımıza düşeni Sokrates’e veririz.”¹⁵³ Elbette bir hatip sadece inandırıcılığı ve ikna etme kapasitesi ile değil aynı zamanda sanatının “*agora*”da ne kadar talep gördüğü gerçeğiyle de ilgilenmek zorundadır. Bütün bu farklı yönelimlerin doğru bir şekilde düzenlenmesine ek olarak, daha fazlasına sahip olma arzusunun ölçülü (*sōphrosynē*) bir seviyeye çekilmesi zorunludur. Bu yüzden Platon açısından *Devlet*’te “daha fazlasına sahip olma isteğinin” ayrıntılarıyla açıklanması hem ahlâki hem de politik sonuçları bakımından önemlidir çünkü söz konusu arzu aynı zamanda mutlak güç istencine yönelmesi bakımından adaletsizliği ve zoru sürekli gündeminde tutacaktır. Sokrates Thrasyamakhos’un argümanındaki “negatif” unsuru tespit etmekte zorlanmaz:

*Adaletsizliğin kârlı olduğunu ileri sürerken, birçokları gibi sen de onu kötüleyip ayıplarsaydın iş kolaydı. O zaman belli ölçülere başvururduk. Ama sen, adaletsizliği açıkça aklın ve üstün değerlerin sırasına koyuyorsun. Anlaşılan onu güçlü olduğu kadar da güzel bir şey sayacaksın. Bizim adalette gördüğümüz değerlerin hepsini ona mal edeceksin.*¹⁵⁴

Pleonektein, temelde “kişinin kendisi için iyi şeylere sahip olması” anlamına gelir; “bencilliği ve diğer insanların iyiliğine dair kayıtsızlığı da beraberinde”¹⁵⁵ getirir. Daha fazlasına sahip olmak isteyen ihtiraslı insan esas olarak iyi şeylere sadece kendi başına sahip olmak arzusundadır. Birinci Kitap’ta, Sokrates Glaukon ile gerçekleşen kısa konuşmasında – Thrasyamakhos bölümünün perde arkasında – bencillik iddiasını

¹⁵² Platon, *Devlet*, ss. 16-17, par. 337c-338d.

¹⁵³ Platon, *Devlet*, s. 16, par. 337d.

¹⁵⁴ Platon, *Devlet*, s. 31, par. 348e-349a.

¹⁵⁵ Güler Çelgin *pleoneksia* terimini “başkasından daha fazla şeye sahip olma isteği, tutku, ihtiras, hırs, aşırı istek, açgözlülük, harislik” olarak çevirir. Güler Çelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2011, s. 537. Terimin *Devlet* diyalogundaki önemi üzerine detaylı bir okuma için bkz. Rachana Kamtekar, “Ethics and politics in Socrates’ defense of justice”, *Plato’s Republic: A Critical Guide*, (Ed. Mark L. McPherson), Cambridge University Press, Cambridge, Mass., 2010, ss. 66-82.

belli ölçüde kabul edermiş görünür. İdeal bir toplumda, “herkesin değerli olduğu” bir kentte yaşamadıkça, yurttaşların birbirleri için endişe duymaları ve diğerkâmlık gösterebilmeleri, ancak “para, şan ve şerefle ödüllendirilmelerine” bağlı olacaktır.¹⁵⁶ Sokrates’in saptamalarından kendi içinde değerli bir “iyi” ve “adalet” fikrinin, kenttin yurttaşlarını harekete geçirmek için ikna edici bir motivasyon yaratmadığı sonucuna ulaşıyoruz. Buna karşılık, Platon’un açıkça belirteceği üzere, “iyiler, ne para için yönetmeyi üzerlerine alırlar, ne de şeref için.”¹⁵⁷ İkinci Kitap’ın hemen başında Glaukon bu gerilimi Sokrates’e hatırlatmaktan çekinmeyecektir: Kendi içinde bir adalet fikrine nasıl ikna olabiliriz?

Sokrates, Thrasyamakhos’un argümanlarındaki “bilgiye dayanan sanatlar” ile “daha fazlasına sahip olma arzusu” arasındaki çatışkının meşru bir gerilim olduğunu kabul eder. Elbette kentin tamamının mutluluğu adına arzusunun farklı düzeylerde tatmin edilmesi gerekir ki, Ludwig’i izleyerek, bu temanın *Devlet*’te düzenli bir şekilde tekrarlanacağını rahatlıkla söyleyebiliriz.¹⁵⁸ Platon açısından sözü edilen gerilim ancak yönetici sanat ve *pleonektein* arasındaki ilişkinin yeniden tarif edilmesiyle aşılabilir. Eğer “daha fazlasına sahip olma arzusunun” en akılsal biçimde sadece yönetici sanatta tatmin olduğunu açıklayabilirsek, iktidarın doğasına içkin olan yapısal şiddetin eleştirisini bütün açıklığıyla gösterebiliriz. Bir başka deyişle, yönetici sanatta hem sanatların düzenine hem de bencilliğin ve sanata adanmışlığın bütünlüklü bir örtüşmesine ulaşırız. Sokrates terbiye edilmemiş bir “aç gözlülüğün” sonuçlarını ve ortaya çıkaracağı şiddeti açıklıkla belirtecektir:

*Adaletsizliğin öyle bir gücü vardır ki, nerede olursa olsun bir şehirde, bir ailede, bir orduda, ya da başka herhangi bir toplulukta, kendini gösterir. İnsanları iş göremez hale sokar. Kendini de, karşıtını da, yani doğruya da düşman kesilir... Tek kişide olunca da, yapacağını yapar. Adaletsizliğin doğasıdır bu. Onun etkisiyle insan, kendi kendisiyle anlaşılamaz, iş göremez duruma gelir, sonra da hem kendine, hem adalette düşman olur.*¹⁵⁹

Bu nedenle insanı “kendi kendisiyle anlaşılamaz, iş göremez duruma” getiren bu radikal sanatlar eşitliğinin yeniden düzenlenmesi ve temel bencilliklerin bir düzen

¹⁵⁶ Platon, **Devlet**, s. 29, par. 347c-d.

¹⁵⁷ Platon, **Devlet**, s. 29, par. 347b.

¹⁵⁸ Paul W. Ludwig, **Eros and Polis: Desire and Community in Greek Political Theory**, Cambridge University Press, Cambridge, MA., 2002, ss. 339-346.

¹⁵⁹ Platon, **Devlet**, s. 36, par. 352a.

içinde tekrar tartışılması, Platon'un gelenek eleştirisinin ana eksenini oluşturmaktadır. Böyle bir karar, bencilliğin kendisini dönüştürerek geliştireceği için iletişimsel aklın normatif imkânlarına bir temel de hazırlayacaktır.¹⁶⁰ Dolayısıyla, Platon Birinci Kitap'tan başlayarak “dostluk” (*philia*) kavramının kent için vazgeçilmez önemini vurgularken, aynı zamanda “solipsizmi aşan bir karşılıklılık fikrinin” şiddetin dönüşümündeki belirleyici rolüne işaret edecektir.¹⁶¹ Bu noktada bir kez daha Sokrates'in konuşmasına dönelim: “Demek ki Thrasymakhos, adaletsizlik insanların arasına geçimsizlik, kin, kavga (*stāsis*) sokuyor. Adaletse, iyi geçimi, dostluğu sağlıyor.”¹⁶² Sonuç olarak Platon, Birinci Kitap'ta “*pleonektein*” ve “*stāsis*” arasındaki ilişkiyi ayrıntılarıyla açıklayarak, iktidarın şiddet içeren doğasını da ortaya çıkarır. O zaman *Devlet*'te önerilen “etik dönüşümün” şiddetin kökenlerini göstermek adına hermeneutik çözümlemeyi sürdürmekteki ısrardan geçtiğini söylemeliyiz. Bu açıdan, Sokrates'in Thrasymakhos ile tartışması iddia edilenin aksine bir “*aporia*” olarak sona ermez, çünkü adalet, iyi ve bilgi arasındaki ilişki Birinci Kitap'ta temellendirilemese bile, Platon bu kavramsal üçlünün bir arada düşünülmesi gerektiğinin altını çezecektir: “Adaletin akıllılık ve iyilik olduğunu kabul ettiğimize göre, adalet, bilgisizlik dediğimiz adaletsizlikten daha güçlüdür.”¹⁶³

1.4. ŞİDDETİN YENİDEN ÜRETİMİ: ALDATMA, RETORİK VE ADALET

Devlet'teki tartışmanın Sokrates ve Thrasymakhos arasındaki konuşmayla sonlanmayıp devam etmesinden haklı olarak Glaukon'un sorumlu olduğunu söylemek yanıltıcı olmaz.¹⁶⁴ “Her şeye, her yerde kendini sakınmadan atılan

¹⁶⁰ Diyalog ve diyalektik arasındaki bağ üzerinden düşünülebilecek bu akılcılığın Hegel'deki izlerini çalışmamızın son bölümünde ayrıntılı bir şekilde tartışacağız. *Devlet*'de içkin aklın dönüşümüne hizmet edecek bu spekülâtif kritiğin detaylı bir analizi için bkz. A. Drew Hayland, **Finitude and Transcendence in the Platonic Dialogues**, State University of New York Press, Albany, 1995.

¹⁶¹ Sadece I. Kitap'ta “dostluk” terimi sekiz kere kullanılır. Sokrates'in bu bölümde Thrasymakhos'a karşı dile getirdiği “adaletin, iyi geçimi ve dostluğu sağladığı” iddiası, Gill'in de altını çezeceği üzere, diyalog boyunca etkisini sürdürecektir. Platon, **Devlet**, s. 36, par. 351d. Konu hakkında detaylı bir okuma için ayrıca bkz. Christopher Gill, **Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy: The Self in Dialogue**, Clarendon Press, Oxford, 2002, ss. 266-287.

¹⁶² Platon, **Devlet**, s. 36, par. 351d.

¹⁶³ Platon, **Devlet**, s. 35, par. 351a.

¹⁶⁴ Glaukon'un *Devlet*'deki vazgeçilmez rolü hakkındaki iki önemli tartışma için bkz. Jonny Thakkar, **Plato as Critical Theorist**, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2018, ss. 38-62 ve Julia Annas, **An Introduction to Plato's Republic**, Clarendon Press, Oxford, 1981, ss. 72-108.

Glaukon”¹⁶⁵ diyalogun hem taşıyıcısı hem de yönlendiricisi rolüne bürünmüştür. İkinci Kitap’ta kendine yeten ilk kentin – gürbüz kent – tamamlanmasından hemen sonra, Glaukon itirazlarıyla tartışmanın bir kez daha ilerlemesine yardımcı olur. Felsefe, politika ve sanat kısaca medeniyetin tümü “domuzlar kentinde” yaşam bulamaz. Bu nedenle, daha yetkin bir “bolluk toplumuna” doğru ilerlemek gerekir. Şimdi bir kez daha Birinci Kitap’ta *Devlet* diyalogunun başlamasına neden olacak karşılaşmayı tekrar hatırlayalım. Açılış sahnesinde ne olmuştur? Bu tartışma neden gerçekleşmiştir? Polemarkhos ve arkadaşları, Atina’ya dönmek isteyen Sokrates’i “ikna edebilmek” adına, kulaklarını tıkayıp zor kullanabileceklerini imâ ettiklerinde, Glaukon’un bu davete itiraz etmediğini görmüştük. Bu kararı Polemarkhos’tan çekindiği için vermediğini bildiğimiz Glaukon, Platon tarafından, diyalog boyunca cesur, hırslı, erotik ve yiğit biri olarak tanımlanır. O hâlde, Roochnik’in ısrarla vurguladığı gibi, Sokrates’in öğrencisi olan Glaukon bu tür tartışmaları özellikle tercih etmektedir.¹⁶⁶ Bu yüzden Glaukon’u diyalogun “kurucu-babalarından” biri olarak düşünmeliyiz, çünkü o Sokrates ile beraber bir bütün olarak *Devlet*’ten sorumludur. İkinci Kitap’ın açılış cümlesi – Sokrates’in tartışmadan “kurtulduğunu” düşündüğü an – Glaukon’un kurucu rolünü tekrar onaylar niteliktedir. “Bu sözle mesele kapandı sanıyordum. Meğer, bu bir önsözmüş, çünkü her şeye, her yerde kendini sakınmadan atılan Glaukon, bu sefer de Thrasymakhos’un pes demesine razı olmadı.”¹⁶⁷

Birinci ve İkinci Kitaplar’ın benzer açılışlarına bakarak, *Devlet*’in “zorunlu bir diyalog”¹⁶⁸ olduğunu söyleyebiliriz. Platonik diyaloglar arasındaki diğer ayrımlardan farklı olarak kendiliğinden veya gönüllü diyaloglar ile zorunlu diyalogları birbirinden ayırt etmek gerekir. Örneğin, Sokrates’in bir savaştan döndükten hemen sonra, Atina’daki “güzel delikanlılarla felsefenin durumu hakkında” konuşmak için can attığı bir diyalogu da vardır.¹⁶⁹ Bu kendiliğinden

¹⁶⁵ Platon, *Devlet*, s. 41, par. 357a.

¹⁶⁶ David Roochnik, *Beautiful City: The Dialectical Character of Plato’s Republic*, Cornell University Press, Ithaca, 2003, s. 45.

¹⁶⁷ Platon, *Devlet*, s. 41, par. 357a1.

¹⁶⁸ Allan Bloom *Devlet*’in zorunlu bir diyalog olduğu konusunda ısrarcı olacaktır. Detaylı bir okuma için bkz. Allan Bloom, “Interpretative Essay”, *The Republic of Plato*, ss. 337-344.

¹⁶⁹ Bu eser Platon’un *Kharmides* diyalogudur. Platon bu diyalogu, her çeşit erdemin ve ahlâk üstünlüğünün, bilgiye dayandığını göstermek için yazmıştır. Benzer bir şekilde, *Alkibiades* diyalogunu da bu kategori içinde düşünebiliriz. Detaylı bir okuma için bkz. Platon, “Kharmides”,

gelişen tartışmada Sokrates kentin gençleriyle konuşmak için oldukça istekli gözükür. Öte yandan *Sokrates'in Savunması* zorunlu diyaloglar arasında özel bir konuma sahip olacaktır. Bu tartışma Sokrates'e göre, Atina halkıyla bir diyalogdur ve oldukça zorunludur.¹⁷⁰ Yasa, Sokrates'in işlediği düşünülen suçlardan ötürü yurttaşların önünde kendini savunmasını emretmektedir. Sonuç olarak zor ve söz, şiddet ve akılsallık arasındaki bu çatışma halinin Platon'un politik diyaloglarında tümünde kendini gösterdiğini sonucuna ulaşıyoruz. Bu açıdan *Devlet*'in de zorunlu bir diyalog olduğu, "Sokrates'in muhatapları tarafından 'ikna edilme' yöntemlerine bakıldığı zaman açıkça görülecektir."¹⁷¹ Platon'un ilerleyen bölümlerde dile getireceği üzere tıpkı Sokrates'in mağaranın içindekileri eğitimlerine başlamaya zorlanması gibi, dışındakiler de aşağı inmeye (*katebēn*) zorlanır.¹⁷² Öyleyse, *Devlet*'te adalet tartışmasının her aşamada "zorla" ilişki içinde geliştiğini vurgulamamız gerekiyor.

Glaukon, gözüpek ve cesur (*thumos*) tavırlarıyla diyalogun ana karakteri olarak ön plana çıkarken, bu durum İkinci Kitap'ta kardeşi Adeimantos'un varlığıyla bir ölçüde dengelenir. Tüm erdemler arasında yiğitlik şüphesiz demokratik Atina'da en çok takdir toplayanıdır. Agamemnon, Hektor ve Akhilleus gibi karakterler gelenekte yiğitliğin görkemli simgeleri olarak kabul edilmekle beraber *Devlet*'te Adeimantos cesaret erdemiyle tanıtılmaz. Platon'un bu tercihinin onun korkak olduğu anlamına gelmediğini özellikle vurgulamalıyız. Aksine Adeimantos diyalogda ıtlal/ılımlık (*sophrosunē*) erdemini temsil edecektir. Friedländer'in haklı olarak vurguladığı gibi, "*Devlet*'te ilk aşamasında ahlâkın teması adalet değil; cesaret ve ölçülülüğün hassas bir bileşimi üzerine kurulur."¹⁷³ Diğer birçok diyalogda, başta *Sofist* ve *Devlet Adamı* olmak üzere, Platon aynı ayrımı kullanır. Her ikisinde de Sokrates genç bir matematikçiyle konuşur, ancak *Sofist*'teki genç matematikçi ılımlı; *Devlet Adamı*'ndaki genç matematikçi ise cesurdur. *Devlet Adamı*'nda ortaya çıkan tema, tüm politik sorunun yiğitlik ve ılımlılık eşleşmesinden kaynaklandığı gerçeğini

Diyaloglar, (Ed. Mustafa Bayka), çev. Tanju Gökçül, 12. baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul, ss. 299-327; Catherine H. Zuckert, **Plato's Philosophers: The Coherence of The Dialogues**, ss. 237-247.

¹⁷⁰ Platon, *Sokrates'in Savunması*, çev. Erman Gören, Alfa Basım Yayım, İstanbul, 2015, s. 73, par. 37a2-b2.

¹⁷¹ Eric Brown, "Justice and Compulsion for Plato's Philosopher-Rulers", **Ancient Philosophy**, Cilt: 20, Sayı: 1, s. 6.

¹⁷² Platon, *Devlet*, ss. 236-238, par. 519a-521b.

¹⁷³ Paul Friedländer, **Plato: Cilt II**, çev. Hans Meyerhoff, Princeton University Press, Princeton, 1964, s. 165.

açığa çıkaracaktır.¹⁷⁴ *Şölen*'de Aristophanes'in mitik önerisinin de temelde bu izleği takip ettiğini söyleyebiliriz: İki cinsiyetin basit eşleşmesi toplum için temel önemde olmakla beraber, "bu ikisinden pay alan üçüncü bir cinsiyet" de gözden kaçırılmamalıdır. Yaygın kanaate göre, cesaret erkeğin özelliği iken, itidal ya da ölçülülük kadının özelliğidir. Her iki cinsiyetten de pay alan *androgynos* ise "korkunç derecede kuvvetli ve aynı zaman itidal sahibidir."¹⁷⁵ Bu bileşim *Devlet*'te Glaukon ve Adeimantos eşleşmesinde sunulacaktır. Tam olarak olgun (*phronimōs*) olmayan bu iki gencin birlikteliği, *Devlet*'te oluşturdukları uyumla beraber düşünüldüğünde adalet fikrine zamanla evrilen bir dengeye işaret etmektedir.

Şimdi İkinci Kitap'ın açılışını yapan Glaukon'un konuşmasının ayrıntılarına dönebiliriz. Glaukon'un ve onunla beraber hareket eden Adeimantos'un, *Devlet*'in açılışındaki döngüsel ve zayıf argümanlardan tatmin olmadığını görüyoruz. Bu noktada adaletsizlik savunucularına karşı daha keskin bir argüman duymak isterler. Glaukon Sokrates'in "savunmasından" ikna olmadığını açık bir dille ifade eder: "Nedir senin istediğin Sokrates? Bizi söylediklerine inandırmış gibi görünmek mi, yoksa nerede olursa olsun adaletin, adaletsizlikten daha iyi olduğuna gerçekten inandırmak mı (*peitho*)?"¹⁷⁶ Glaukon, sadece Thrasymakhos'un tezlerinden bu kadar kolay vazgeçmiş olmasından değil, aynı zamanda onun temel sorunu açıklama yöntemlerinden de memnun değildir. Şimdi bu tartışmanın daha tatminkâr bir şekilde yapılmasını istemektedir. Bundan dolayı Alasdair MacIntyre "Platon'un Glaukon'u, Sokrates'in ikna yöntemlerindeki sorunları dile getirmek için özel olarak ön plana çıkardığını"¹⁷⁷ belirtir. Sokrates, bu sefer ikna merkezli bir teorik tartışma üzerinden tartışmaya davet edilmektedir.

Peki, Glaukon'un temel iddiasını nasıl anlamalıyız? Geleneğe göre adalet zorunlu olarak kabul edilen bir erdemdir; "insan ancak zorlanarak doğru

¹⁷⁴ Detaylı bir okuma için bkz. Plato, *Statesman*, çev. Robin Waterfield, Cambridge University Press, Cambridge, ss. 54-62, par. 292a-297a ve Platon, *Sofist*, çev. Cenap Karakaya, İletişim Yayınları, 2016, ss. 35-48, par. 226a-233a. Ayrıca Platon'un *Devlet Adamı* ve Aristoteles'in *Politika*'sı arasındaki benzerlikler üzerine ayrıntılı bir için bkz. Ryan K. Balot, "The Virtue Politics of Democratic Athens", *The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, ss. 271-300.

¹⁷⁵ Platon, *Şölen*, çev. Eyüp Çoraklı, 2. Baskı, Alfa Basım Yayım, İstanbul, s. 85, par. 190c-d.

¹⁷⁶ Platon, *Devlet*, s. 41, par. 357a-b.

¹⁷⁷ Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*, 2. baskı, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1998, s. 35.

olduğunu”¹⁷⁸ gösterir; ancak “gerekli olan”, aynı zamanda “kendi başına arzu edilir olmayan” demektir. Yine yaygın inanışa göre, “adalet acı bir ilaç gibidir.” Adil olmayı isteriz, ama aynı zamanda doğal bir şekilde adil ve doğru eylemlerde bulunmaktan kaçınırız. Bu yüzden doğruluk, “kendi için değil (*auto kath hauto*), yalnızca sonuçları bakımından tercih edilir.”¹⁷⁹ Örneğin, Sokrates’e göre beden eğitimi kendi başına en tatsız faaliyetlerden biridir, ancak onu yine de tercih ederiz, çünkü bu yorucu “cezalardan” geçmeden onlardan kaynaklanan arzu edilir sonuçları; sağlıklı olmak gibi, elde edemeyeceğimizi biliriz. Aslında kendi başına adaletsizlik de toplumsal yaşamda tercih sebebidir. Glaukon’a göre, tüm insanlar buna göre hareket eder, hatta bu inançlarını (*pistis*) bazı durumlarda açıkça itiraf da ederler. Dolayısıyla, Thrasyakhos’un adaletsizliği savunan tezlerinde çatışkılı bir durum görülmemelidir. Glaukon, *Devlet*’te adaletin kendi sonuçlarından tamamen bağımsız düşünülüp, sadece kendi başına tercihe yaraşır (*fitting*) olarak ortaya konmasını ister: “Benim istediğim, adaletin kendi başına ve kendisi için övülmesidir. Bunu da senden beklerim. Adaletsiz adamın hayatını var gücümle öveceğim ki, sen benim istediğim yoldan adaleti savunmak, onun övgüsünü yapmak zorunda kalasın.”¹⁸⁰ Glaukon, Sokrates’e adaleti sanki daha önce hiç övülmemiş gibi övmek görevini verir; nitekim daha önce hiç kimse adaletin kendisi için tercih edilmesi gerektiğini söylememiştir. Sokrates’i adalete övmeye teşvik etmek için, Glaukon adaleti yermeli ve hatta adaletsizliği sonuna kadar övmelidir:

*Thrasyakhos’un sözünü yeni baştan ele alacağım. İlk olarak da, adaletin ne olduğunu, nereden geldiğini araştıracağım. Sonra, doğru olmak isteyenlerin bu işi, kendi istekleriyle ve iyi bir şey sandıkları için değil, kaçınılmaz bir şey olduğu için, ister istemez yaptıklarını ileri süreceğim. Sonra da, böyle yapmakta haklı olduklarını belirteceğim. Çünkü, çokları için adaletsiz adamın hayatı adaletli olanunkinden çok daha iyidir.*¹⁸¹

¹⁷⁸ Platon, **Devlet**, s. 45, par. 360c.

¹⁷⁹ Platon, **Devlet**, s. 43, par. 358c.

¹⁸⁰ Platon, **Devlet**, s. 43, par. 358d.

¹⁸¹ Platon, **Devlet**, s. 42, par. 358c.

Glaukon'un argümanındaki dikkat çekici bir vurguyu, Gerson'un da işaret edeceği gibi, hemen belirtmemiz gerekiyor: "Glaukon, ilhamını radikal sofistlerden alırken; tezlerinde şüpheyi yer bırakmayacak bir şekilde Kallikles'in etkileri hissedilir."¹⁸²

Glaukon'a göre doğada adaletsizlik tercih sebebidir: "Derler ki, doğada haksızlık etmek iyi, haksızlığa uğramak kötü bir şeydir."¹⁸³ Ne var ki böylesi bir seçim güçsüzler açısından oldukça elverişsiz sonuçları beraberinde getirecektir. Dolayısıyla zarar vermemek ve zarar görmemek için bir sözleşme talebinde bulunulması kaçınılmaz görünmektedir. Bu savaşta doğada:

*Haksızlığa uğrayanlar ise haksızlık edenlerden çok daha fazladır. İnsanlar, birbirlerine haksızlık ede ede haksızlığa uğraya uğraya, birinin tadını, ötekini acısını duymuşlardır. Haksızlığa uğramaktan sakınamayacaklarını, haksızlık etmeyi de her zaman beceremeyeceklerini anlayınca, bir anlaşmaya varmayı düşünmüşler, yasa koymuşlar, kimse haksızlık etmeyecek, haksızlığa uğramayacak diye. Yasanın buyurduğuna, yasaya uygun olana da adil demişler. İşte adaletin kaynağı, özü buradadır. Adalet, en iyi şeyle en kötü şeyin ortasında, yani haksızlık edip ceza görmemekle, haksızlığa uğrayıp öç almamanın arasındadır. Bu iki şeyin arasında olan adalet iyi bir şeydir diye sevilmez: Ona değer verdiren, insanın hep haksızlık etmeye gücünün yetmemesidir. Gücü yetseydi, haksızlık etmeyi, haksızlığa uğramayı ortadan kaldırmak için kimseyle anlaşmaya kalkmazdı. Böyle yapması çılgınlık olurdu.*¹⁸⁴

Glaukon'un adalet hakkındaki bu konuşmasında çok sonra Hobbes'a esin kaynağı olarak düşünebileceğimiz bir sözleşme önerisinden bahsetmek yanıltıcı olmayacaktır. Dikkatle incelendiği zaman Glaukon'un önerisinde toplumun kuruluşuna özel bir atıf yoktur; sadece dar ve sınırlı anlamda, zarar vermemek ve zarar görmemek konusu etrafında örülen bir sözleşme teklifi söz konusudur. Böylece ancak sözleşme sayesinde birlikte yaşamının ortaya çıktığına dair genel bir öneri karşımıza çıkar. Bu öneri insan doğasını denetleyen ve yasaya saygı göstermeyi zorunlu kılacak soyut bir çerçeve bağlamında düşünülür: "Kendinde olandan fazlasını istemek, bunu bir şey sayıp ardına düşmek, insanın doğuşunda olan bir şeydir. İşte, onu bundan alıkoyan, eşitlik saygısına götüren, yasadır."¹⁸⁵ Ancak açıktır ki sözleşmeyi mümkün kılan yasa sadece güç ve şiddet üzerine kurulabilir.

¹⁸² Lloyd P. Gerson, "Self Knowledge and the Good", **Knowledge and Ignorance of Self in Platonic Philosophy**, (Ed. J. Ambary ve A. German), Cambridge University Press, Cambridge, 2018, s. 18.

¹⁸³ Platon, **Devlet**, s. 43, par. 358e.

¹⁸⁴ Platon, **Devlet**, s. 43, par. 358e-359a-b.

¹⁸⁵ Platon, **Devlet**, s. 44, par. 359c.

Glaukon adaletin ortaya çıkış nedenleri hakkında çarpıcı saptamalarda bulunurken, Phillips gözlemlediği üzere “adaletin içeriği (adaletin ne olduğu) ve zorunlu koşulları arasında bir ayrıma gitmez.”¹⁸⁶ Adalet ancak başka bir tartışmanın türevi olarak anlaşılabilir. Bu nedenle, Glaukon’un tespitlerinden doğruluğu tek başına kavramak yerine; öncelikle onu ortaya çıkaran varoluşsal sebepleri anlamamız gerektiği sonucuna ulaşıyoruz. Adaletin (*dikaionē*) ne olduğu sorusunun Glaukon tarafından doğrudan gündeme getirilmediğine dikkat etmek gerekir. “Doğru tavır”¹⁸⁷ sergilemenin çoğunluk tarafından bilindiğini ilişkin varsayımı, onun konuşmasında bir alt patika olarak ilerler. Oysaki, Glaukon asıl olarak insan doğasına ve orada filizlendiğini düşündüğü adaletsizlik arzusuna yoğunlaşacağını söylemektedir. Bu bütünüyle temellendirilmemiş savın neye işaret ettiğini göstermek, tartışmamız açısından siyasal iktidarın paradoksal doğası hakkında bir başka nirengi noktasını açığa çıkaracaktır. Platon bu sefer Sokrates’in muhatabı Glaukon aracılığıyla Atina politik yaşamında kökleri çok derinlere uzanan bir yerleşik inancı sınamak niyetindedir.

Biraz önce dile getirdiğimiz üzere, Glaukon’un konuşmasında adaletin ve doğru tutum alışın ahlâki anlamı sadece örtük olarak açıklanır. Bu aşamada argümandaki ince bir ayrımı gözeterek ilerlememiz gerekiyor: İnsanın doğası gereği başkalarına zarar vermeye çalıştığı tezi, Glaukon’un iddiasının aksine, insanın doğada her zaman adaletsizliği arzuladığı anlamına gelmeyebilir. Doğada varlık ve yaşam mücadelesini sürdürebilmek, kısaca “başkalarına zarar vermek sorunu” – bu şekilde düşünmenin bütün güçlüklerini gözetmekle beraber – etik bir kapsamın dışına çıkarabilir.¹⁸⁸ İnsanlar doğada başkalarının sahip oldukları “iyi şeyleri” – yaşam, özgürlük, mülkiyet gibi – ellerinden almaya ya da onları bunlardan yoksun bırakmaya çalışabilirler. Glaukon’un saptaması öncelikle doğada ortaya çıkan varlık mücadelesinin şiddetine yöneliktir. Buna karşılık, herkesin doğası gereği en fazlasını elde etmeye çalıştığı ve başkaları için kaygı duymanın tamamen toplumun zoruyla olduğu iddiası ayrıntılarıyla temellendirilemez. Bu çıkarım şimdilik sadece kanı

¹⁸⁶ Dewi Zephaniah Phillips, “Glaucōn’s Challenges”, *Philosophical Investigations*, Cilt: 17, Sayı: 3, s. 542.

¹⁸⁷ *Dikaionē* terimin Yunancada adalet kadar doğru tavır (*right conduct*) uygulamak anlamına geldiğini, ve buradan hareketle adil olmanın aslında “bütünlüklü bir tutum alış olduğu” konusundaki önemli uyarısı için bkz. Julia Annas, *An Introduction to Plato’s Republic*, ss. 11-12.

¹⁸⁸ Paul Ricoeur, *The Course of Recognition*, çev. David Pellauer, Harvard University Press, Cambridge, Mass.: 2005, s. 175.

düzeyinde kalacaktır. Öyleyse, Glaukon'un Sokrates'e hem tezini gerekçelendirmek hem de adaletsizliği ayrıntılarıyla açıklamak durumunda olduğu tespitini yapmalıyız. Bir başka deyişle, Glaukon insanın doğası gereği "başkasının hakkına saygı göstermeyi arzulamaması ve onun adına doğal bir kaygısı olmadığı" savını tüm dinleyicilere ikna edici bir şekilde sunabilmelidir. Açıktır ki Glaukon da Sokrates kadar adalet tartışmasında "ikna yöntemlerine" ihtiyaç duyar. Efsanelerin (*mythos*) *Devlet*'teki önemi de tam bu "kanıtlama" girişimin bir parçası olarak ortaya çıkmaktadır. Burada Glaukon'un diyalogdaki ilk mit anlatıcısı olduğunu hatırlamalıyız.¹⁸⁹

Efsane anlatımının *Devlet*'teki önemini ve adaletsizliğin doğasını mitik temellendirme girişimini tartışmadan hemen önce, Glaukon'un argümanındaki "yenilikçi" uğrağa bir kez daha dönmeliyiz. Glaukon'un öne sürdüğü görüşü, hem *Devlet*'te hatip Thrasymakhos'un hem de *Gorgias*'ta sofist Kallikles'in benzer açıklamalarından farklılaştırdığını anlıyoruz.¹⁹⁰ İkinci Kitap'ın bu aşamasına kadar adaletin sırasıyla doğada bulunmadığı, doğa gereği herkesin kendi iyiliğinin peşinde koştuğu ve insanın hiçbir şekilde başkalarının iyiliğiyle ilgilenilmediği savlarını ortaya koyduk. Josiah Ober'a göre "bu yerleşik inanış, Platon'un penceresinden, sadece demokratik Atina'nın sağduyusunu temsil etmekle kalmaz, buna ek olarak politikanın anlamı ve diğer kentlerle ilişkileri açısından kurucu bir etkiye de sahiptir."¹⁹¹ O zaman Glaukon'un açıklamasında yeni olan nedir? Glaukon savlarının kanıtı için neden efsane anlatımına ihtiyacı duyar? *Lydia*'lı *Gyges*'in yüzüğü metaforik olarak neye işaret etmektedir? *Gyges*'in yüzüğünün temel niteliği nedir? Bu sorulara verilecek yanıtların, Glaukon'un argümanındaki asıl iddiayı bütünüyle ortaya çıkaracağını göreceğiz. Sadece son soruya odaklanmak bile tartışmamız için yeterince aydınlatıcı olacaktır. Kuşkusuz yüzüğün en kritik özelliği görünmezlik sağlayabilmesidir.¹⁹² Glaukon'un söylediği son derece açıktır: Görünürlük ile görünmezlik arasındaki farkı göz önüne almazsak, adalet sorunu kesinlikle

¹⁸⁹ Platon, *Devlet*, ss. 44-45, par. 359b-360d.

¹⁹⁰ Kallikles'in adalet üzerine temel açıklamaları için bkz. Platon, *Gorgias*, ss. 61-66, 74-74, par. 482c-486d, 491e-492a. *Gorgias* ve *Devlet* arasındaki süreklilikler konusunda ayrıntılı bir okuma için ayrıca bkz. Christina H. Tarnopolsky, *Prudes, Perverts, and Tyrants: Plato's Gorgias and The Politics of Shame*, Princeton University Press, Princeton, 2010, ss. 6-22.

¹⁹¹ Josiah Ober, *Athenian Revolution: Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory*, Princeton University Press, Princeton, 1996, s. 108.

¹⁹² Platon, *Devlet*, s. 45, par. 360c.

anlaşılamaz. Bir başka deyişle görünmezlik, adaletsizliğin sebep olduğu şiddeti perdelemek açısından paha biçilmez bir değere sahiptir. Ne Thrasymakhos ne de Kallikles bu iddiayı açıklama girişiminde bulunmamıştır. Dolayısıyla, Glaukon'un bu özel katkısının daha keskin bir okumayı hak ettiğini açıktır çünkü Cassirer'in haklı tespitini izleyerek "Platon'un geleneğe dair ilk müdahalesi Glaukon'un Gyges efsanesini yeniden betimleyişinin ayrıntılarda gizlidir."¹⁹³

Bazı erdemler söz konusu olduğunda – nezaket, cömertlik, merhamet ya da sadelik gibi – bu erdemin ya da zıddının gizli ya da açık bir şekilde yerine getirip getirilmediği en ufak bir fark yaratmaz. Fakat, Sponville'in de dikkat çektiği üzere, adalet erdeminde durum bir hayli farklıdır. Eğer bir kişi adil olmayan eylemlerinin sonucunda – her ne sebeple olursa olsun – yakalanmazsa ceza almaktan kurtulur. Aksi bir durum, adaletsiz eylemlerin sonucu olarak (*consequentialism*) cezai yaptırım ve yükümlülüğün sorumluluğunu almayı gerektirir.¹⁹⁴ Bir başka deyişle, ödülleri ve cezalarını kendileri taşıyan erdemler vardır. Adalet söz konusu olduğunda, bu belirginliğe ulaşmak kolay olmaz. Dolayısıyla, görünürlük veya görünmezlik ya da açıklık veya mahremiyet olgusunun önemi giderek artar. *Devlet*'te Glaukon'un açığa çıkardığı ve başka hiç kimsenin değinmediği temel mesele bu tartışmada yatmaktadır. Küçük bir dokunuşla, görünürlük ve görünmezlik sözcükleri yerine gizleme kelimesi de kullanılabilir. Bu açıdan gizleme durumunun adalet meselesi açısından kritik bir öneme sahip olduğunun altını çizmeliyiz. Glaukon'un adaletsizliği sonuna kadar götüren insan çözümlemesini ve böylelikle adaletin bir bütün olarak dolaylı analizini şu tespitlerden de kolayca anlayabiliriz:

Diyelim ki, adaletsiz adam, usta bir sanat adamı gibi davransın. Bir usta kaptan, usta bir hekim ne yapar? Sanatında yapamayacağı şeyleri yapabileceklerinden ayırıp, yapabileceklerini ele alır. Üst tarafını bir yana bırakır. Bir işte yanlış bile, yanlışını düzeltebilir. Adaletsiz adam da, tam adaletsiz bir adam olmak istiyorsa, ustaca haksızlık eder, kendini ele vermez. Yakalanırsa, beceriksizin biri olur çıkar; çünkü, adaletsizliğin son kertesini, adil olmadan adil görünmektir. Adaletsizliğin ustasına, tam adaletsizlik gerekir. O, en büyük haksızlıkları yaparken, en büyük doğruluğun verdiği üne bürünebilmeli; bir yanlış yaparsa, gücü yetmeli düzeltmeye. İşlediği haksızlıklardan biri sızarsa dışarı, duyanları kandıracak kadar güzel söz

¹⁹³ Ernst Cassirer, **Devlet Efsanesi – İnsan Üstüne Bir Deneme**, çev. Necla Arat, Say Yayınları, İstanbul, 2005, s. 276.

¹⁹⁴ André Comte-Sponville, **Büyük Erdemler Risalesi**, çev. Işık Ergüden, 4. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, ss. 94-95.

*söylemesini bilmeli; zor kullanmak gerekirse, yüreğine, gücüne, edindiği dostlara ve paraya güvenerek kullanabilmeli zoru.*¹⁹⁵

Glaukon’a göre doğada en iyi olan nedir? Bu soruya verilebilecek en kısa ve açık yanıtı “her durumda herkesten daha fazlasına sahip olmak” şeklinde özetleyebiliriz.¹⁹⁶ Peki bu daha fazlasına sahip olma isteğine karşılık gelen ampirik olgu nedir? Etkili bir şekilde kaba ve yüzeysel ancak önemli düzeyde herkesten daha fazlasına sahip olan kimdir? Bu sorunun yanıtı açıkça politik alanda bir tiranı işaret eder. Biraz önce vurguladığımız üzere, Glaukon’un adaletsizlik savunusunu Sokrates karşısında sonuna kadar götürmek istediğini tekrar hatırlamalıyız. Öyleyse, tiran, toplumdaki en büyük sestir ve arzuladığı her şeye en kolay yoldan ulaşabilir. Elinin altındaki diğer avantajlar şöyle dursun, herkes ona hayran olmaya zorlanır. Buna karşılık, bir tiranın doğa durumunda varlığı tamamen imkânsızdır. Eğer en büyük iyi kenti gerektiriyorsa; en yüksek iyi toplumun dışında elde edilemez. Bu Glaukon için aynı zamanda şu anlama gelir:

*En yüksek iyi ya da en büyük haksızlık, halk kitlesinin (demos) büyük ölçüde yasaya (nomos) uymasını etmesini gerektirir. Aksi takdirde hiçbir tiran var olamaz. Bir başka deyişle, en yüksek ‘iyi’, polis’in [tiran tarafından] kendi amaçları için sessizce sömürülmesinden oluşur. Sonuç olarak en büyük adaletsizlik ‘mükemmele’ yaklaşan aldatma (dolos) veya hile eylemleridir.*¹⁹⁷

O zaman adaletsizliğin sadece kaba bir şiddet (*bia*) ve zor üretiminin sonucu olarak değil, belki daha çok kandırma ve aldatmacanın (*dolos*) farklı şekillerde hayata geçirilmesiyle ortaya çıktığını vurgulamamız gerekiyor. Üstelik böyle bir tespit Thrasyimakhos’un argümanının oldukça yetersiz olduğunu da gösterir, çünkü hatip sadece adaletsizliğin hikayesini detaylandırır; oysaki hiçbir tiran adil davranmadığını kabul etmez. Glaukon’a göre adaletin gerçek düşmanları, adalet maskesi altında yönetimlerini gizleyerek eyleyen devlet adamlarıdır. Özetle, adaletsizlik doğru eylemden daha çok doğru görünmeyi hedefler. Bu nedenle adaletsiz bir devlet adamına, tam adaletsizlik gerekir: “O, en büyük haksızlıkları yaparken, en büyük adaletin verdiği üne bürünebilmeli; bir yanlış yaparsa, gücü yetmeli düzeltmeye.”

¹⁹⁵ Platon, **Devlet**, ss. 45-46, par. 361a-c.

¹⁹⁶ Platon, **Devlet**, s. 46, par. 361c-d.

¹⁹⁷ Walter Schweidler, **Der gute Staat: Politische Ethik von Platon bis zur Gegenwart**, 2. baskı, Springer, Weisbaden, 2014, ss. 22-23.

Sonuç olarak tiran kendi yönetiminde kullandığı zoru retoriğin en olumsuz yanıyla, yani yurttaşlarını kandırarak (*dolos*) gizleyecektir.

Thukydides'in *Tarih*'inde herkesten daha fazla adaletten dem vuran Kleon, Glaukon açısından, Thrasymakhos gibi bir "düşünürden" çok daha fazla ilgiyi hak eder,¹⁹⁸ çünkü *adaletsizliğin özü en temelde aldatarak ikna etme sanatından* ibarettir. Aynı şekilde, Atina'nın adalet mekanizmalarının ağır bir hicvi olan *Eşekarıları*'nda, Aristophanes de Kleon'un söz oyunlarının tehlikeli sonuçlarına işaret ederek, bir devlet adamının aldatma tekniklerini nasıl ve hangi derecede ustalıkla kullanıp demokrasiye zarar verebileceğini gösterecekti.¹⁹⁹ Bu sebeple, Glaukon'un *Gyges* hikâyesini de bağlamı içinde düşünmemiz gerekiyor. Bilindiği üzere söz konusu efsane çok daha eskidir ve Herodot'un *Tarihî*'nin ilk bölümünde yer alır.²⁰⁰ *Devlet*'te karşılaştığımız ilginç ayrıntı Glaukon'un efsaneyi oldukça değiştirerek anlatacak olmasında yatar. Ne zaman bir hikâyeyi yeniden anlatarak yorumlarsak, özellikle de istemeden değiştirirsek, karakterimizi de kamuya ifşa ederiz. Yorumun yol açtığı bu gerilimin, Glaukon'un savlarını anlamak açısından vazgeçilemez bir önemi olduğunu ileri sürerek tartışmamıza devam edeceğiz.

Öncelikle Herodot'un *Gyges*'in hikâyesini nasıl anlattığını inceleyerek başlayalım. *Gyges* efendisi tarafından güzel karısını çıplak görmeye zorlanır.²⁰¹ Kral aklını başından alan eşine çok aşiktir, ancak sadece kendisinin böyle düşünmesi onun için yeterli olmaz; bu yargı başkaları tarafından da paylaşılmalıdır. Kral güzelliğiyle gurur duyduğu eşini, deyim yerindeyse, onaylattırmak ister. Hizmetkârı *Gyges*'ten, kraliçe soyunurken onu gizlice izlemesini isteyerek, bu düşüncesinin doğruluğunu kabul ettirecektir. *Gyges* bu teklifi reddeder; çünkü inancı kadim geleneklerin ısrarla belirteceği üzere herkesin sadece kendisine ait güzel şeyleri görmesi gerektiği konusundaki kutsal algıdır. Kısaca, mahremin gizliliği tartışma konusu yapılamaz. Bütün bu yerleşik inanca rağmen, efendisi onu zorlamaktan vazgeçmez. Kraliçe gelişmeleri ansızın fark eder ve mahremiyetine yapılan bu ölçsüz saldırıdan dolayı

¹⁹⁸ Thucydides, **History of The Peloponnesian War**, çev. Rex Warner, 40. baskı, Penguin Books, London, 1972, ss. 212-213.

¹⁹⁹ Aristophanes, **Eşekarıları, Kadınlar Savaşı ve Diğer Oyunları**, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve Azra Erhat, 6. baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2016, ss. 5-76.

²⁰⁰ Herodotos, **The Histories**, çev. Aubrey de Sélincourt, 20. baskı, Penguin Books, 1972, ss. 44-46.

²⁰¹ Efsanenin hareket ettirici motifi olarak "zorlamanın" önemini dile getiren Thompson, hikâye boyunca *bia* ve *dolos* arasındaki ilişkinin farklı yüzlerinin nasıl açıldığı hatırlatır. Detaylı bir okuma için bkz. Norma Thompson, "Most Favored Status in Herodotus and Thucydides", **The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought**, ss. 75-78.

oldukça öfkelenir. Bu sefer kraliçe, efsanedeki trajik bir dönüşle, Gyges'i kralı öldürmeye ve onunla evlenmeye zorlar. Bu dilekleri reddetmeyen ve kralı öldüren Gyges, sonrasında kraliçeyle sonsuza dek mutlu bir hayat yaşar.²⁰²

Şimdi *Devlet*'e tekrar geri dönerek Gyges'in hikâyesindeki değişimi dikkatle değerlendirmeliyiz. *Devlet*'te “soylu yalan” olarak tarif edilen belirli bir anlatının olduğunu biliyoruz. Platon'a göre, soylu yalan, hakikati yeniden kurma gerekliliğinin ve adaletin bir emri olarak toplumsal yapıya geçirilmesi gerçeğinin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Soylu yalan mitini ayrıntılarıyla tartışacağımız gelecek bölümde göreceğimiz gibi, bu temel bir yalandır ve hakikat dışını işaret eder. Şayet hakikat dışı olanı söylemek bir toplumsal ödev ise, o zaman en azından adalet ve bilgi arasında bir gerilimin olduğunu da kabul etmeliyiz. Birinci Kitap'ın açılışında, Cephalos hakikati söylemenin adaletin bir parçası olduğunu açıkladığında, Sokrates'in gözden kaçabilecek önemli bir düzeltmesiyle karşılaşırız. Sokrates'in yaşlı adamın ifadesini tekrar ederken, “hakikati söylemek yerine sadece hakikat” demesinin nedeni bu ayrıntıda yatmaktadır.²⁰³ O zaman asıl sorumuzu şu şekilde ortaya koyabiliriz: Adalet hakikatin kendisiyle özdeş midir? Sokrates açısından, en azından şimdilik, üstü örtük yanıt, “hayır” olacaktır, çünkü bazı durumlarda, örneğin akli becerilerini yitirmiş bir kişi veya olgun olmayan bir toplum karşısında elbette belirli yalanları söyleme hakkına sahip olunabilir. Öte yandan adalet ve bilgi arasında beliren bu çatlak, hakikatle kurulan ilişkide bir soruna da yol açmaktadır.

Devlet'te Platon, Glaukon'un Gyges'in hikâyesini tekrar anlatmasını sağlayarak bu soruyu bize üstü örtük bir şekilde hatırlatmaktadır; nitekim bu temel gerilimin bütün araştırma boyunca devam edeceğinin altını çizmeliyiz. Açıkça görüleceği üzere, Glaukon'un söylevi temel çatışmanın tanıtılmasında bir araçtır. Genç Atinalı, Gyges'in hikâyesinin ne anlama geldiğini bilmez; bu çıkarımlardan da

²⁰² Leo Strauss'a göre Herodot'un Gyges'i adaletsiz değildir. Gyges hem kral hem de kraliçe tarafından bu eylemleri işlemeye zorlanır: “Herodot'un bu hikâyeyle ne anlatmak istediği daha derinlere gidecektir ve bu yaklaşımın şairin kendisiyle bir ilgisi vardır. Herodot ölümsüzlük eserini hazırlamak sürecinde ne yapar? Farklı milletlerin âdet ve yasalarını gözlemler. Bu yasaları incelemek ne anlama gelir? Başkalarının güzel ve soylu şeylerine bakar. Böylece tüm yasaların en temeli olan bir yasağı çığır: Kişi yalnızca kendi toplumun kabul ettiği güzel, asil ve ahlâki ilkelere bakmalıdır. Herodot'un aklında olan soru, bilgi ile birinci anlamıyla ahlâk arasında bir çatışmanın var olmasıdır. Bununla toplumun âdetlerinin yerleşikliğini kastederiz. Herodot'un Gyges gibi başının derde girmemesi nasıl mümkün olur? Herodot yazma şekli sayesinde belli bir görünmezliğe sahiptir.” Bkz. Leo Strauss, *Seminar in Political Philosophy: Plato's Republic*, (Ed. Peter Ahrens Dorf), The University of Chicago Press, Chicago, 2014, s. 61.

²⁰³ Platon, *Devlet*, ss. 5-6; par. 331a10-d3.

habersizdir. O zaman, Glaukon'un bu hikâyeyi anlatırken bilincinde olduğu ve kastettiği anlam tam olarak nasıl yorumlanmalıdır? Howland'ın haklı olarak işaret ettiği üzere "Glaukon, adaletin gerçek özünü (*ousia*) ilgilenmez; dahası, başkaları bilmek ve kabul etmek istemese de, o özellikle adaletin kendi uğruna uygulanmasıyla ilgilenir."²⁰⁴ Böylece, birinin görünmez olmasını sağlayan bir yüzüğün – Heredot'ta söylenmeyen – hikâyesini anlatır. Glaukon'un asıl olarak söylemek istediğini şu şekilde açıklayabiliriz: Adil insan, "yüzüğü içeriye doğru çevirerek" insanı görünmez kılan bir yüzüğe sahip olsaydı, o andan itibaren adil olmayan insanın yapmak istediği her eylemi gönül rahatlığıyla gerçekleştirdi.²⁰⁵

Bu nedenle, görünürlük bir başka deyişle yakalanmanın sonucu olarak ortaya çıkan utanma ve gözden düşme/utanma duygusu (*aischunoimēn*) adaletsizliğe yönelmemizi engeller. Adaletin kendi içinde her zaman en değerli erdem olacağına inanmak ise bu koşullar altında anlamını kaybedecektir:

*Şimdi böyle iyi yüzük olsa, birini adaletli adamın, birini de adaletsiz adamın parmaklarına taksak ve kente koyuversek, bunlar, her istediklerini korkmadan alacaklar, evlere girip gönüllerinin hoşlandığı kimselerle düşüp kalkacaklar, canları kimi isterse öldürecek, kimi isterse hapisten kurtaracak, tıpkı bir Tanrı gibi dilediklerini yapacaklar. İkisinin de davranışı bir olacak; çünkü bu durumda hiç kimse, adalete bağlı kalacak, başkalarının malına el sürmeyecek kadar babayiğit olamaz! İşte bu örnek, insanların kendi isteğiyle değil, zorlanarak doğru olduğunu gösteriyor. Haksızlık etmek fırsatını bulan herkes haksızlık eder.*²⁰⁶

Glaukon'un argümanındaki vurguyu biraz daha derinleştirmeliyiz. Eğer adalet özünde iyi ve adaletsizlik özünde kötüyse, Brown'u takip ederek, "sözde adaletsizliğin cezalandırılması da dahil olmak üzere en büyük acılara sebep olan adalet, görkemli bir adaletin yaratacağı şan ve şerefi de kapsayacak şekilde bütün büyük ödüllere götüren adaletsizliğe tercih edilmelidir."²⁰⁷ Fakat insan doğası bu savı her defasında yanlışlar gözükmektedir. Bu yakıcı saptama *Devlet*'te Glaukon'un temel kaygısıdır, çünkü sorun her türlü çıkardan soyutlanmış bir adalet fikrinin özü

²⁰⁴ Jacob Howland, *The "Republic": The Odyssey of Philosophy*, Twayne Publishers, New York, 1993, s. 46.

²⁰⁵ Platon, *Devlet*, s. 44, par. 360a. *Devlet*'te ahlâk, "kendine hakim olmak" ve "içe dönmek" arasındaki temel ilişkiler bir sonraki bölümde ayrıntılı bir şekilde tartışılacaktır.

²⁰⁶ Platon, *Devlet*, ss. 44-45, par. 360b-c.

²⁰⁷ Lesley Brown, "Glaucón's Challenge, Rational Egoism and Ordinary Morality", *Pursuing The Good: Ethics and Metaphysics in Plato's Republic*, (Ed. Douglas Chairns, Fritz-Gregor Hermann ve Terry Penner), Edinburgh University Press, Edinburgh, 2007, s. 46.

(*autē di' hautēn*) üzerine düşünmekten geçer. Glaukon gerçek anlamda adil bir yaşamın doğasını kavramak ister, ama yine de Sokrates'ten gizleyemediği bir şaşkınlık (*aporiā*) içindedir: “Çokları için adaletsiz adamın hayatı adaletli adaminkinden çok daha iyidir. Ben bu düşüncede değilim Sokrates ama Thrasyakhos ve onun gibi binlerce kişinin sözlerini duya duya şaşkına döndüm.”²⁰⁸ Bu şaşkınlığın en temel nedeni, Glaukon'un kendisinin de demokratik Atina'nın etik yaşamına içkin olan “faydacı adalet anlayışından” pay almış olmasıdır. O zaman şu soruları sırasıyla dile getirmeliyiz: Glaukon gerçekten adil bir insan olmayı istemekte midir? O adalet uğruna mı, yoksa adaletin ödülleri bakımından mı adil bir yaşamı tercih eder? Utanma duygusunun *agora*'daki ağırlığı Glaukon'un da gerçek arzularını gizlemesine yol açabilir mi? Bu sorulara verilebilecek yanıtlar, görünmezliğin ön plana çıkarılacağı bir efsanenin yeniden anlatımında bulunabilir.

Böylesi koşullar altında Glaukon nasıl hareket ederdi? Platon açısından ahlâki sorunun çarpıcı doğası ve iktidarla olan ilişkisi gözetilmeden seçimlerimiz konusunda açık bir yanıt veremeyiz. Bu zorluğun farkında olan Glaukon, dürüst bir ifadeyle, adil eylemin seçiminde kendisine kefil olamayacağını söyler: “Adil olmayan adamın hayatı Tanrılar için de, insanlar için de doğru adamın hayatından daha kârlıdır.”²⁰⁹ Glaukon, Herodot'ta anlatılan efsanenin asıl anlamını tamamıyla kavramadan hikâyeyi bilinçsizce değiştirerek içine düştüğü paradoksu da açığa çıkaracaktır. Burada özellikle göze çarpan üç değişikliğin altı çizmemiz gerekiyor. İlk olarak Herodot'un ana kahramanı Gyges'tir ve efsanede yüzükten kesinlikle bahsedilmez; Glaukon'un anlatısında ise baş karakter Gyges'in bir atasıdır. İkinci önemli nokta bu yüzüğün Gyges'in atası tarafından bir yarıktan bulunması gerçeğidir. Çatlayan toprağın içindeki yarıktan tunçtan bir at bulunur. Bu atın içindeyse normal insan boyutlarından çok daha büyük bir insan cesedi ve ölünün parmağında bir yüzük bulunur. Platon okuyucusuna neyi hatırlatmaktadır? Böyle bir at; içi boş bir at gelenekte neye temsil eder? Bu atın kahramanı kimdir? Glaukon'un dinleyen Atinalılar için bu soruların işaret ettiği karakter Odysseus'tan başkası olamaz. “İri cüsseli Odysseus,” Atina'nın toplumsal hafızasına, “gezginiği, farklı görgü ve

²⁰⁸ Platon, **Devlet**, ss. 42-43, par. 358c-d.

²⁰⁹ Platon, **Devlet**, s. 47, par. 362c. Yunancada *chrēston* terimi hem faydalı/kullanışlı hem de kârlı anlamlarına gelir. Glaukon böylece adaletsizliğin hem ahlâki hem de ticari boyutlarına işaret eder. Bu konudaki bir tartışma için bkz. Stanley Rosen, **Plato's Republic: A Study**, ss. 64-69.

âdetler hakkındaki engin bilgisi, pratik zekası ve elbette kurnazlığa dayanan ikna yeteneğiyle” yer etmiştir.²¹⁰ Glaukon hiç de farkında olmadan hikâyedeki bu diğer anlamı güçlü bir biçimde vurgular. O zaman Glaukon’un can alıcı sorusunu bir kez daha tekrarlayalım: “Neden adaletsizliği sonuna kadar götüren bir tiran, sadece dürüstmüş gibi eylediği için, mükemmel bir devlet adamı (*politikos*) olarak görünmesin ya da gösterilmesin?”²¹¹ Sokrates’in bu soruyu ve onun altında yatan ayrıntıları meşru gördüğünü belirtmeliyiz. Şüphesiz Glaukon’un iktidar ve adalet arasındaki ilişkiye dair geliştirdiği tezler, Thrasyamakhos’un Birinci Kitap’taki savlarından çok daha derinlikli ve katmanlıdır. Yüzük metaforunun işaret ettiği üzere, sonuna kadar götürülen adaletsizlikten kaynaklı her türlü şiddetin, iktidar tarafından saklanabilme olasılığı ve hatta adil olmayan eylemlerin bütünü adalet maskesi altında gizleyebilme imkânı, *Devlet*’teki temel tartışmayı bütün açıklığıyla ortaya çıkarması bakımından kritik bir öneme sahiptir. Glaukon İkinci Kitap’ta siyasal iktidarın paradoksal doğasını Sokrates’ten önce analiz ederek, sorunu dinleyicilerin ve bizlerin önüne koymaktan çekinmez.

Gyges hikâyesinde ve dolaylı olarak *Devlet*’te katı ahlâki terimlerin yer aldığı tespitini yapmaktan çekinemeyiz. Sağduyu ve ahlâk arasında artan uyumsuzluk ve çatışma, aslında Platon’un felsefî olarak yüzleşmesi gereken bir zorluğu da ortaya çıkarıyor. Basiretli bir yaşam, insanın eylem ve söylemleriyle birlikte tutarlı bir bütün olarak hareket etmesi gerektiğini varsayarak, toplumun genel geçer doğruları üzerine kurulu bir yapıya işaret eder. Pratik akıl, insan için – genel bir insan olarak değil, bir tarihsellik içinde yaşayan insan olarak – iyi ya da kötü durumlar hakkında doğru düşünüp karar verebilmeyi ve böylece basiretli bir şekilde davranmayı sağlayan eylemlerin (*hexis*) bütünüdür.²¹² Bir başka deyişle, basiret sağduyu şeklinde

²¹⁰ David K. O’Connor, “Rewriting the Poets in Plato’s Characters”, **The Cambridge Companion to Plato’s Republic**, s. 62. Homeros’un detaylı Odysseus anlatısı için bkz. Homer, **The Odyssey**, çev. E. V. Rieu, 20. baskı, Penguin Books, London, 1991. Platon, *Devlet*’in hemen başında Odysseus’un bu kötü şöhretine değinmekten kendini alıkoymaz. Sokrates, Polemarkhos’u doğruluk ve hırsızlık arasındaki ters ilişki üzerinden sınarken şöyle konuşacaktır: “Yani doğru adamın bir hırsız olduğu sonucuna varıyoruz. Bunu Homeros’tan çıkartın galiba; çünkü o da, Odysseus’un ana tarafından dededi Autolykos’u överken, hırsızlıkta, yalan yere yemin etmekte herkesten üstün olduğunu söyler. Anlaşıyor ki, sana, Homeros’a, Simonides’e göre doğruluk, bir çeşit hırsızlık sanatıdır.” Bkz. Platon, **Devlet**, s. 10, par. 334b.

²¹¹ Platon, **Devlet**, ss. 46-47, par. 362a-d.

²¹² *Hexis* kavramının Sokratik gelenek için önemine dair iki temel tartışma için bkz. Hans-Georg Gadamer, “Plato”, **Heidegger’s Ways**, çev. John W. Stanley, State University of New York Press, New York, 1994, ss. 81-93; David Ross, **Aristoteles**, 3. baskı, çev. Ahmet Arslan, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 293-364.

de tanımlayabileceğimiz, ve aynı zamanda iyi bir karakterin eylem çeşitliliğine yaslanan “aklı başında olma” durumunun bütünüdür. Aristoteles’in pratik akılla ilişkisi olduğunu düşündüğü bu erdem seti, davranışlarımız için dayanak almamız gereken pratik aklın olumsuzluğuna açılır.²¹³ Ancak eğer aşırı ahlâki bir görüşü benimseyerek; bütün söylem ve eylemlerin, niyetin yanında bir öneminin olmadığını iddia edersek – örneğin, bir seçimin hakseverlik adına mı, yoksa şan ve şerefi düşünerek mi yapıldığı örneğinde olduğu gibi – o zaman Kant’ın da onaylayıp ısrarla vurguladığı gibi basiret bir erdem olmaktan çıkar.²¹⁴ Böylesi bir etik tavır, Platon’un şaşırtıcı radikalliğini göstermesi açısından çarpıcı niteliktedir. Nitekim Platon, *Devlet*’te iki farklı etik anlayışı geliştirerek, bu durumun açıkça farkında olduğunu gösterecektir.

Devlet’in Üçüncü Kitap’ında açıklanacak soylu yalan tartışmasını ve aynı şekilde Birinci Kitap’ta sanatlar üzerine yapılan bir imâyı düşünersek, bir an için Platon’un ahlâki niyeti göz ardı ettiğini düşünebiliriz. Sokrates’in Birinci Kitap’ta belirttiği gibi “dürüst bekçi ve hırsız arasındaki apaçık fark niyettir; sanatları ise ortaktır.”²¹⁵ Glaukon’un yüzük metaforunda ise ahlâki boyut olası tüm sonuçlarıyla beraber kendisini gösterir. Şimdi fark *tamamen* ahlaki niyettir ve kesinlikle sanatların mükemmelliği tartışmasının içine sıkıştırılamaz. Ahlâki niyeti “bir ilke olarak sınımsız tutan bakış açısından, sadece olumsuzluğu ve törel uzlaşımı onaylayan bir sağduyu düşüncesine” ulaşmamız mümkün gözüküyor.²¹⁶ Bu noktada Platon’un, *Devlet*’teki en temel meseleye yaklaşarak, *ahlâki niyetin bilgideki karşılığını bulmak ve böylece iktidarın şiddet karşısında akılsallık tarafından meşruiyetin kurulmasını sağlamak* gibi oldukça zor bir felsefi temellendirmeye kalkıştığını görüyoruz. Bilgiye – özellikle Platon’un *Devlet*’in ikinci yarısında önereceği türden bir hiyerarşiye – dair farklara gelince, aldatma ve kandırmacanın toplumsalın kuruluşunda oynaması gereken rol yok denecek kadar az olmalıdır. Epiktetos’un meşhur ifadesiyle, “bir kişi isterse olduğundan daha aptalca davranabilir, ancak kimse kendisini olduğundan

²¹³ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Zeki Özcan, Sentez Yayıncılık, Ankara, 2014, ss. 286-287, par. 1140a20-40.

²¹⁴ Immanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, 3. baskı, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2002, ss. 7-11.

²¹⁵ Platon, *Devlet*, s. 10, par. 334a.

²¹⁶ Bernard Williams, “Plato: The Invention of Philosophy”, *The Sense of The Past: Essays in the History of Philosophy*, (Ed. Myles Burnyeat), Princeton University Press, Princeton, 2006, s. 162.

daha parlak gösteremez.”²¹⁷ Sonuç olarak pozitif anlamda bir aldatma, Platon’a göre, bütünüyle adaletsiz eylemleri tercih etmişken adaletliymiş gibi davranmak imkânsızdır.

Glaukon, söz (adalet) ve şiddet (adaletsizlik) arasındaki çatışmayı oldukça güçlü bir metaforun yardımı ve kısmen kendine dair gözlemleri temelinde ifade etmiştir. Aklındaki – ve belki de bilinçaltındaki – temel ahlâki soru şu şekilde özetlenebilir: “Şayet yüzük benim elimde olsa, o koşullar altında ben nasıl bir devlet adamı olurum?”²¹⁸ Ancak bu aşamada Glaukon’un argümanında ve bir dereceye kadar onun da farkında olduğu türden bir kusurla karşılaşırız. Yüzük bir insanı başkaları karşısında gizlemeyi başarsa da, bütün her şeyi görüp izleyen tanrılar yok mudur? Gerçek bir savunma adına, Glaukon’un bu meseleyle de yüzleşmesi gerekmektedir. Adaletle ilgilenen ve her şeye tanık olan tanrılar varsa, Gyges’in yüzüğü haksızlık yapan adaletsiz insanı kurtaramaz. Glaukon konuşmasını bu soruna atıfla bitirecektir: Adaletsiz adam “tanrılara bol bol kurban keser, büyük adaklar adar. Tanrılara da istediklerine de, doğru adamdan daha çok yaranabilir. O kadar ki, Tanrıların bile doğru adamdan çok onu sevmelerine şaşılmaz.”²¹⁹ Glaukon’un gayet basit bir şekilde ifade ettiği taslağın kabul edilebilirliği tanrıların ya var olmadığı ya da adaletten yana tavır almadıkları fikrine dayanmaktadır. Bu karmaşık ve hassas konunun – Sokrates’in ölüm cezasına çarptırılmasına neden olacak kadar – Glaukon tarafından etraflıca ele alınmaması, kardeşi Adeimantos’un tartışmaya katılmasına neden olacaktır. Açıktır ki adalet ve adaletsizlik arasındaki gerilimin kenti aşan bir boyutu vardır ve bu yüzden İkinci Kitap’ta Tanrıların konumu ve tutum alışları araştırmanın dışında tutulamaz.

Devlet’te Sokrates’in karşısına çıkan beşinci ve son konuşmacı Adeimantos,²²⁰ incelemesine tamamiyle farklı bir yöntemi takip edeceğini belirterek sözlerine başlar: Glaukon’un iddialarının “karşıtını da, yani adaleti övüp adaletsizliği

²¹⁷ Epictetus, **Discourses and Selected Writings**, çev. Robert Dobbin, Penguin Books, London, 2008, s. 122.

²¹⁸ Arruzza, *Devlet*’te Glaukon’un iktidar üzerine yaptığı tespitlerin, Platon’un *Alkibiades* ve *Kritias* diyaloglarındaki tartışmaların bir devamı niteliğinde okunabileceğini; her üç eserde de tiranlık arzusunun özel olarak işlendiğinin altını çizer. Detaylı bir okuma için bkz. Cinzia Arruzza, **A Wolf in the City: Tyranny and the Tyrant in Plato’s Republic**, Oxford University Press, New York, 2019, ss. 15-50.

²¹⁹ Platon, **Devlet**, s. 47, par. 362c.

²²⁰ *Devlet*’de Sokrates’in iki öğrencisinden birisi olacak Adeimantos’u Glaukon’dan ayıran özellikleri hakkında detaylı bir okuma için bkz. Roslyn Weiss, **Philosophers in the Republic: Plato’s Two Paradigms**, ss. 3-10.

kötüleyenlerin de düşüncesini gözden geçirmek gerekir.”²²¹ Adeimantos alışıldık adalet övgüsünü eleştirirken; adaleti savunanların en çok hangi motiflerle hareket ettiğine yoğunlaşır. Geleneğin coşkuyla karşıladığı bu yerleşik övgüler – Hesiodos ve Homeros başta olmak üzere – adaleti getirileri ve özellikle de tanrıların verdiği ödüller açısından değerlendirir. Adeimantos, Glaukon’un adalet tartışmasının en can alıcı boyutu – doğruluğu bütün sonuçlarından (*consequences*) tam anlamıyla ayrıştırıp sadece kendisi için istemek – hakkında sessiz kaldığına dikkat çeker. Glaukon’a yönelttiği eleştirinin, aynı zamanda onun kendi konuşmasına dair önemli bir ipucu barındırdığını anlıyoruz. Peki, Adeimantos’un gündeme getireceği sorun Platon için neden bu kadar önemlidir?²²² Kent için değerler yaratımında ortak ya da evrensel sağduyunun büyük bir ağırlığa sahip olduğuna biraz önce değinmiştik. Eğer hiç kimse adaleti kendi öz anlamıyla kabul etmeyip, ancak yararları (*agatha*) yüzünden tercih ediyorsa, adaleti sadece kendisi için öven Sokrates’in görüşü en başından beri paradoksaldır. Oysaki Adeimantos’un işaret ettiği üzere şairler adaleti çok farklı sebeplerle överler. Atina’nın değer verdiği bu büyük isimler adaletin asil ancak zahmetli bir erdem olduğunu söylemekten kaçınmaz. Burada, Glaukon’un sunmadığı, sorunun gerçekten radikal bir yorumuna ulaşıyoruz. Adeimantos’a göre Atinalılar kentin göz bebeği olan şairleri izleyerek, adaletin soylu ancak bir o kadar külfetli, adaletsizliğin ise bayağı ancak haz verici olduğuna inanmaktadır. Hatta bir adım daha ileri giderek, “doğa (*physis*) gereği iyi olanın aynı zamanda haz verici olduğu” düşünülür.²²³ Soylu olarak tanınmaktan kaynaklanan “politik haz” ise tamamıyla yasa-uzlaşım (*nomos*) gereğidir. Böylece karşıt argümanın tüm anlamı açıkça ortaya çıkar:

Oysa ki doğru görünmesini bilen adaletsiz adam Tanrılarınkine benzer bir ömür sürebilir. Madem, bilge şairlerin dediği gibi, görünüş, gerçeği alt edip mutluluğu elde ediyor, bütün benliğimle ona dönmeliyim. Çevreme yalandan bir

²²¹ Platon, **Devlet**, s. 47, par. 362e.

²²² Wallach, İkinci Kitap’ta Sokrates’i asıl zorlayacak soruların Adeimantos tarafından ortaya atıldığı iddia eder. Adeimantos, Wallach’a göre, Glaukon’dan farklı olarak “görünüşte adil olmayı” Tanrıların bile kabul edebileceğini imâsında bulunarak, çok daha nihilist bir tavrı sergilemektedir. Konu hakkında ayrıntılı bir okuma için bkz. John R. Wallach, **The Platonic political art: A Study of Critical Reason and Democracy**, The Pennsylvania State University Press, University Park, PA., 2001, ss. 236-246.

²²³ W. K. C. Guthrie, “The ‘Nomos’ – ‘Physis’ Antithesis in Morals and Politics”, **The Sophists**, Cambridge University Press, London, 1977, s. 98.

*iyilik duvarı örmeliyim. Bilge şair Arkhilokhos'un ikiyüzlü kurnaz tilkisini hep
ardım sıra sürüklemeliyim.*²²⁴

Adeimantos adaletsizlik lehine ortak kanâatin Tanrılar arasında bile ne kadar yerleşik olduğunu söyledikten hemen sonra, adaletin en kutsal erdem olduğunu düşünen bir insanın var olması olasılığından söz eder, ancak bu bilge insan (*sophos*) son derece nadir bulunabilir. Bütün bu karmaşıklık içinde “kendi kendinin bekçisi olan” adil insan kindar olamaz, çünkü iyi hayatın vazgeçilmez bir parçası olan adalete ulaşmanın ne kadar zor olduğunu bilecek kadar erdem sahibidir. Adil olmayanlara öfkelenmeyecek, onları sadece düzenli olarak gözlemleyecektir. Platon’un böylece İkinci Kitap’ta adaletin gerçek anlamda iki kaynağını açığa çıkarmış olduğunu anlıyoruz. Bunlar sırasıyla “ilahi doğa” ve “bilgi”dir (*tis theiai phusei – epistēmē*). Adeimantos bu noktada dikkatli bir ayrıma gidecektir: İlahi doğalarıyla (*physis*) adaletsizlik arzusundan muaf olanlar, adaletsizlik yapmaktan nefret ederken; adaleti akıl (*logos*) yoluyla öğrenenler adaletsizlikten nefret etmezler; sadece ondan sakınmanın yollarını araştırırlar.

Adeimantos konuşmasının devamında gerçek adaletin insanın yanı sıra tanrılar için de görünmez olması gerektiğini vurgular çünkü tanrılar da insanlar tarafından sevilme isterken, adaletsizliğe göz yummaktadır: “Gerçi doğru olursak Tanrılardan bize zarar gelmez, ama o zaman da adaletsizliğin getireceği nimetleri tepmiş oluruz. Adaletsiz olursak hem nimetlere konar, hem de dualarla günahlarımızı affettirir, cezadan kurtuluruz.”²²⁵ O zaman hem Tanrılar hem de insanları adil olmaya yönlendiren eylemin aslında cezalandırılma korkusu, ödül arzusu veya tanınma talebi olduğu ortaya çıkar ki, bunların hepsinde adalet kazançları bağlamında değerlendirilir. Oysaki, adaletin kendi içinde değerli ve iyi olduğunu kanıtlamak için, adil insanı her türlü ödülün yoksun bırakarak düşünmek gerekir. Aynı anlayışı takip ederek, adaletsiz insan da utanmak veya kötü şöhret de dahil olmak üzere herhangi bir cezadan çekinmek zorunda kalmamalıdır. Blitz’in dikkat çektiği üzere, “Adeimantos özgün bir sonuca ulaşabilmek adına, adil ve adaletsiz insanı etkileyen bütün dış etkenleri ortadan kaldırmak”²²⁶ ister. Adeimantos

²²⁴ Platon, **Devlet**, s. 50, par. 365c.

²²⁵ Platon, **Devlet**, s. 51, par. 366a.

²²⁶ Mark Blitz, **Plato’s Political Philosophy**, The John Hopkins University Press, Baltimore, 2010, s. 24.

konuşmasının son bölümünde Sokrates’e seslenirken, kendisini Thrasyamakhos’tan ayırmasını talep ettiğini gözlemliyoruz. Sokrates adaletin adaletsizlikten üstün olduğunu ortaya koymakla yetinmeyip, “içimizdeki” – bir kez daha içe dönüş vurgusu – etkisini tartışmalıdır.

*Adaletin, adaletsizlikten üstün olduğunu ortaya koymakla kalma, doğrulukla eğriliğin içimizdeki etkisini göster de, birinin kendiliğinden iyi, ötekini de kötü olduğunu anlayalım. Glaukon’un dinle de, doğrulukla eğriliğin görüntülerini bir yana bırak. Çünkü her ikisinin de görünüşü gerçeğe uymayacağına göre, sen de doğruluğa değil doğru görünmeyi övmüş olursun. Eğri olmayı değil, eğri görünmeyi kötülürsün. Böylece insanları kötülüklerini saklamaya zorlamış olursun. Sonunda sen de, doğruluğun, başkasına yararlı olduğunu, güçlüünün işine yaradığını, eğriliğinse kendine yararlı ve kârlı olduğunu ve başkasına yaramadığını, Thrasyamakhos gibi, kabul etmiş olursun.*²²⁷

Thrasyamakhos Birinci Kitap’ta adaletsizliğin güçsüzün zararına olduğunu söylemişken, İkinci Kitap’ta Adeimantos “görünüştaki adaletin” güçsüzün yararına olduğunu vurgular. Şimdi Sokrates’i bekleyen zor görev ise – doğruluk üzerine söylenen bütün bu savları dinledikten sonra – adaleti, iktidarın içsel dinamiklerini, bir başka deyişle onun paradoksal doğasını göz ardı etmeden tartışmanın zorunluluğudur.

1.5. SONUÇ

Platon, *Devlet*’i siyasal değişimi harekete geçirmek için kaleme alırken, bir filozof olarak “etik-yaşamın kavramsal temellerini revize eden kalıcı semboller üretmek için *politeia*’yı yeniden düşünmek gerektiğini vurgulamıştır.”²²⁸ *Devlet*’te acımasızca eleştirdiği şairleri, Homeros ve diğerlerini, tam olarak bu bağlam içinde değerlendirerek algılar. En başta şairler ve belli bir dereceye kadar sofist ve hatipler, Platon’un Atinalı yoldaşlarına temel ahlaki söz dağarcığını vermiş ve hayal güçlerinin manzarasını doldurmuşlardır, ama Platon açısından, bunun sonucu ne etik ne de politik anlamda bir yükselişe işaret eder. Platon felsefeye, şairlerin ve sofistlerin tesadüfen sahip olduğu, her biri bireysel olarak ve rastgele çalışarak kendi

²²⁷ Platon, **Devlet**, s. 52, par. 367b-c. Vurgu bize ait.

²²⁸ Christopher P. Long, **Socratic and Platonic Political Philosophy: Practicing A Politics of Reading**, Cambridge University Press, New York, 2014, s. 170.

paylarına düşeni almayı becerdikleri bir iktidarı, yani etik-yaşamı inşa etmenin kapsamlı iktidarını yüklemeye uğraşmıştır. Şairleri yerinden etmek için yazmaya başlayan Platon, *Devlet*'ten *Yasalar*'a kadar uzanan bu yerinden etme sürecinin kültürel ve politik etkileri olacağını ümit etmektedir.²²⁹ Rorty Platon'un şairlere karşı tutumunu ustalıkla özetler: "Şairlerin hatası sözcükleri özel mizaçlar, olumsuzluklar üzerinde boşa harcamalarıdır; bize özsel gerçeklikten ziyade tesadüfi (*accidental*) görünüşü" anlatırlar.²³⁰ Fakat Platon, *Devlet*'te temel meselenin sadece uzamsal-zamansal bağlamdan, yalnız olumsal koşullardan ibaret olmadığını, aksine "hakikati bilmek" istemenin; kentin dışına taşan gerçeklikle bağlantıya geçmenin gerekliliğinin altını çizer. Platon bu sebepten dolayı, inançların içselleştirilmesini yerleştirmekte ve sağlamlaştırmakta meşru olarak kullanılabilecek söylem türlerini, Sokrates'in görüşünün ötesinden genişletmenin zorunlu olduğunu düşünecektir. *Devlet*, metafizik-spekülatif eleştirinin öncelikle kentin üzerinde yükseldiği etik-yaşamı yeniden ve kapsamlı olarak analiz ederek, yani hermeneutik etiğin müdahalesini izleyerek mümkün olabileceğini ısrarla göstermekten vazgeçmez. Sokrates'in I. ve II. Kitap'ta muhataplarıyla yürüteceği araştırmasının ilk aşaması, asıl olarak adaletin kentin gündelik yaşamında nasıl kurulduğuna dair "ontik bir önceliğin" sonucudur.²³¹ Böylesi bir inceleme yapılmaksızın, iktidarın şiddet ve akılsallık ile örülen çeperlerini soymak imkansız hale gelecektir. Bu bölümde Platon'un hermeneutik etiğinin ilk ayağı olarak düşünülebilecek ontik sorgulamayı Sokrates aracılığıyla nasıl geliştirdiğine tanık olduk. Şimdi bu sorgulamanın bir sonucu olarak hermeneutik etiğin kurucu işlevine, şiddetin dönüşüm sürecinde siyasal iktidarın hermeneutik bağlamda yeniden kuruluşuna bakabiliriz.

²²⁹ *Yasalar* bu iddiayı VII. Kitap'ta bütün açıklığıyla ortaya koyar: "Bizdeki tragedya ozanları gibi ciddi taklit yapanlardan bazıları bir gün çıkıp gelseler ve "Yabancılar, şehrinize girelim mi, girmeyelim mi? Eserlerimizi de getirip içeri sokalım mı? Ya da bu konuda ne yapmamızı düşünüyorsunuz?" diye sorsalar, bu tanrısal insanlara doğru yanıtımız ne olurdu? Bana kalırsa, şöyle: "Değerli yabancılar, biz kendimiz elimizden geldiğince en güzel ve en üstün tragedya yazar ozanlarız: nitekim, bizim tüm devlet düzenimiz en güzel ve en üstün yaşamın taklididir, bunun da aslında en doğru tragedya olduğunu ileri sürüyoruz. Siz de biz de aynı türde eserler veren ozanlarız, bu en güzel oyunda rakibimiz ve hasmınız oluyoruz: içimizdeki inanca göre, bu oyunu ancak doğru yasa ortaya koyabilir." Bkz. Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna ve Saffet Babür, 4. baskı, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 298, par. 817a-c.

²³⁰ Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. Mehmet Küçük ve Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995, s. 55.

²³¹ "Ontik öncelik" kavramının ayrıntılı izahı için bkz. Martin Heidegger, "Varlık Sorusunun Ontik Önceliği", *Varlık ve Zaman*, ss. 33-37.

İKİNCİ BÖLÜM

HERMENEUTİK ETİK II: KENDİNE HÂKİM OLMA PRATİKLERİ

OLARAK ADALET VE GELENEĞİN KURULUŞU

“İnsan, ömrü boyunca mahkemelerde davacı, ya da davalı olmakla kalmayıp, güzellikten anlamadığı için, haksızlık etmekte ustayım, her çeşit dolaba aklım erer, cezadan kurtulmak için dolambaçlı yollara başvurup bir yılan gibi işin içinden sıyrılmasını bilirim, diye böbürlenir; güzel bulur bunu. Hem de bütün bunları, ufacak, değersiz şeyler için yapar. Bu adam, yaşayışını, uykudan başı öne düşen bir yargıca muhtaç olmadan düzenlemenin ne kadar daha güzel, daha iyi olduğunu bilmez.”

Sokrates, *Devlet*, 405b-c

“İçi temiz olan iyi adamdır. Tersine, kötülüğü sezmekte usta olan, türlü haksızlıkları kendisi de işlemiş olduğu için, her çeşit yalan dolanı bilen adam, kendine benzer kişilerle karşılaştı mı onlardan korunmasını da bilir; içinde örnekleri vardır. Ama böylesi, iyi insanlarla, hele yaşça ilerlemiş insanlarla karşılaştı mı, budalalığını kor ortaya; çünkü, yersizce kuşkulandır, kendinde olmadığı için iyiliği görmez başkasında. Ama, dünyada iyilerden çok kötülere rastlandığı için, bu gibileri kendi kendilerine de, başkalarına da bilgisiz değil, bilgili kişiler gibi görünür.”

Sokrates, *Devlet*, 409c-d

“Bir devlet işe iyi başladı mı, sudaki halkalar gibi düzenle genişler. Kusursuz bir eğitim ve öğretimden değerli varlıklar çıkar. Bu varlıklar da o eğitimle yoğrularak eskilerden daha iyi de olurlar her bakımdan.”

Sokrates, *Devlet*, 424a

“Masallarda da ne olduğunu bilmediğimiz eski bir gerçeği, bize en uygun gelen biçime sokmakla, yalanı yararlı kılmış olmuyor muyuz?”

Sokrates, *Devlet*, 382d

2.1. GİRİŞ

Bir önceki bölümde, *Devlet*'te Sokrates'i geleneğin eleştirel yapı-sökümüne götüren temel nedenleri; etik-yaşama gömülü şiddet mekanizmaları ve mutlak güç istencinin politik sonuçları ekseninde tartıştık. Buradan hareketle, Platon'a göre siyasal iktidarın paradoksal doğasının yasa ve şiddet arasındaki çatışkının bir sonucu olarak ortaya çıktığını iddia ettik. Birinci bölümde, *Devlet*'te adalet sorununun öncelikle “ikna” ve “zor” arasında kurulan bir gerilim üzerine yükseldiği öne

sürüldü. Platon, *Devlet*'in Birinci ve İkinci Kitap'larında yasa (*nomos*) ve yasadışı (*paranomos*) arasında beliren sınırı, kent (*polis*) ve rejim (*politeia*) arasındaki ilişkiyi merkezine alarak tartışmaya açmıştır. Böylelikle, yurttaş (*politēs*) ve devlet adamı (*politikos*) arasındaki toplumsal ve politik ilişkilerin hangi ilkeler üzerine kurulması gerektiği sorusu da Sokrates ve muhatapların gündemine yerleşir. Sonuç olarak, *Devlet*'te Platoncu hermeneutik etiğin çıkış noktası iktidara yerleşik olan şiddet dilinin eleştirel çözümlemesiyle başlamıştır.

Bu bölümde *Devlet*'in Üçüncü ve Dördüncü Kitap'larına yoğunlaşarak, zor ve ikna arasındaki gerilimi aşmanın ilk yolunu Platon'un hermeneutik etiğin kurucu boyutu olarak adlandırdığını düşündüğümüz “kendine hâkim olma pratikleri” üzerinden tartışacağız.²³² *Devlet*'teki etik kavrayış, Platon'un sadece spekülatif-metafizik bir paradigma önermesiyle sınırlı kalmayıp; buna ek olarak Atina'nın politik dilinin şeklini değiştirmeye ve iktidarın paradoksal doğasını mümkün kılan şiddet ve akılsallık arasındaki uzlaşmaz çatışmayı aşmaya yönelik çabasına işaret eder.²³³ Sokrates *Devlet*'in hemen başında bu çözümlemeyi “özüne ulaşabilmek adına kavramları soymak”²³⁴ olarak açıklayacaktır. Bu tür bir araştırma ise Atina'nın kendisini konumlandığı hermeneutik bağlamı; yani etik-yaşamdaki ahlâki-politik kurumları görmezden gelerek yürütülemez. Bir başka deyişle kurucu iktidar, dönüştürmek istediği etik-yaşamı ve onun kurumlarını – hermeneutik eleştirinin söylemsel araçları vasıtasıyla – dil içerisinde yeniden kurgulamak ve yeniden inşa etmek zorundadır. Bu bölümde hermeneutik etiğin kurucu boyutunu dört alt-başlık altında tartışmayı hedefliyoruz. Birinci kısımda, kentin kuruluş nedenleri ve üç aşamalı gelişim evresi incelenerek, toplumsalın dönüşüm süreçleri *pleoneksia* (daha çok kazanma hırsı) ve *ta heautou prattein* (kendi işini yapmak) kavramları arasındaki ilişki üzerinden okunacaktır. Böylece dilin (*logos*) evrimi ile şiddetin dönüşümü arasındaki ilişki bütün ayrıntılarıyla araştırılabilir. İkinci kısımda, hermeneutik etiğin kapsamı “kendine hâkim olma pratikleri” ve “aklın yönetici konumu” bağlamlarında

²³² Platon, *Devlet*'in IV. Kitap'ında bu kavramı özellikle vurgulayıp, kullanacaktır: “Ölçü, dedim, isteklerimize, tutkularımıza vurduğumuz bir çeşit dizgindir. Bu anlamın izlerini halk deyimlerinde buluruz. Örneğin, kendini tutma, kendine hâkim olma gibi.” Platon, *Devlet*, s. 129, par. 431a.

²³³ Platon'un *Devlet*'te hermeneutik ve spekülatif eleştirileri beraber geliştirdiğinin altını çizen Altman, Batı felsefe geleneğinin Hegel'in fenomenolojik incelemelerine kadar bu diyalektik imkanı yadsıdığını ve hatta bir adım daha ileri giderek üzerini kapattığını vurgulayacaktır. Detaylı bir tartışma için bkz. William H. F. Altman, *Plato the Teacher: The Crisis of the Republic*, Lexington Books, New York, 2012, ss. 1-36.

²³⁴ Platon, *Devlet*, s. 46, par. 361d.

çözümenecektir. Üçüncü kısımda, Platon'un şiir ve şair eleştirisi öncelikle toplumsal imgelem ve şiddet arasındaki ilişki mercek altına alınarak yürütülecektir. Dördüncü ve son bölümde ise, toplumsal imgelemin yeniden kuruluşunda “soylu yalan” ve “anayasa ressamı” kavramların belirleyici ve şekillendirici konumları açıklanacaktır. Tartışmamızın ayrıntılarına geçmeden hemen önce, Platon'un ahlâk felsefesinin kurucu boyutuyla ilgili olarak şu dört saptamayı kısaca belirtmemiz gerekiyor.

İlk olarak, Platon'un ahlâk felsefesinin şiddeti dışlayan kapsayıcı bir araştırmadan doğduğunun altını çizmeliyiz. *Devlet*'in çözümlemesi kuşatıcıdır; ufkuna dili toptan bir olgu olarak alır çünkü “Sokrates'in etik tavrı modern dünyada birbirinden felsefi, psikolojik ve sosyolojik olarak ayrılmış temel soru alanlarını birlikte göz önünde bulundurur.”²³⁵ Bu kapsayıcı akılcılık Platon'un “demokrasi-karşıtı politik argümanlarına temel sağlamaz; aksine Platon'un hermeneutik tezlerinin ahlâki bir süzgeçten geçirilerek aktif politikaya dönüştürülmesine neden olur.”²³⁶ Sonuç olarak, *Devlet* bir taraftan kişinin kendine hâkim olma pratiklerini “kendilik” üzerine düşünmenin bütünsel formları olarak savunurken; diğer taraftan “kendi üzerine kaygılanmanın” (*epimeleia heautotu*) ²³⁷ siyasal iktidarın dönüşümünde etik bir tasarı olarak rol olması gerektiğini vurgular gözükmektedir.

İkinci olarak, *Devlet* insanların sahip olduğu inançlarının ve bu inançların eylemlerini nasıl şekillendirdiğini anlamaya özel önem veren bir diyalogdur. İnanç ve eylem arasındaki ilişkiye dikkat kesilmek Platon'u, filozofların inançları değiştirerek eylemleri ve dolayısıyla politikayı değiştirebileceği sonucuna götürür. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, Platon kavramlar ve eylemler arasındaki etkileşime dair, hermeneutik sezinleyiş diyebileceğimiz bir bakışla müdahalede bulunarak ve böylelikle ilişkinin yönünü değiştirerek akılcılığı, dilin ve kavramların nasıl ahlâki etkileri olabileceğine dair iletişimsel bir eylem kuramının temeli yaptığını iddia ediyoruz. Bu çalışmanın ilerleyen aşamalarında tartışacağımız üzere Platon, bir kavramın değerli ve etkili, yani hermeneutik terimlerle açıklayıcı ve yönlendirici olabilmesi için metafizik olarak her zaman hakikati işaret etmesi

²³⁵ Hayden W. Ausland, “On Reading Plato Mimetically”, *American Journal of Philology*, Cilt: 118, Sayı: 3, 1997, s. 396.

²³⁶ James L. Kastely, *The Rhetoric of Plato's Republic: Democracy and The Philosophical Problem of Persuasion*, The University of Chicago Press, Chicago, 2015, s. 5.

²³⁷ “Kendine hâkim olma” ve “kendilik kaygısı” temaları üzerine detaylı bir okuma için bkz. Michel Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi: Collège De France Dersleri (1981-1982)*, çev. Ferda Keskin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2015, ss. 39-69.

gerekmediğini ileri sürecektir. Bu şaşırtıcı tez *Devlet*'te Sokrates tarafından defalarca ve ısrarla tekrarlanır. Platon, hermeneutik doğruluk ve metafizik yanlışlığın bir arada bulunabilmesi fikrini, “soylu yalan” (*pseudos gennaion*) teziyle açıklamaktadır. Kısaca, bir söz (*logos*) metafizik olarak eksik ve yalan (*pseudos*) olabilir, ama aynı anda “soylu” (*kalon*) ya da “*gennaios*” sözcüğünün gerçek anlamıyla, yani insanları, eğer hakikati görselede eyleyecekleri şekilde düşünmeye iten anlamında “kökenine sadık”²³⁸ olarak da yorumlanabilir.

Üçüncü olarak, Platon “soylu yalanları” bir ilaç; en temelde şeylerin mevcut halini değiştiren yapılar (*ta metakineonta to pareon*) olarak tanımlar. *Pharmakon* değişimin kaynağıdır. O hâlde, bu bölümde, Derrida'yı izleyerek değişimin yorumlanması ve ruhların “inceltilmesi” pratiklerine “hermeneutik farmakoloji” adını koyabiliriz.²³⁹ Bu aşırı yoruma kaçma riskini, hem toplumsal değişimin incelenmesini kapsayan bir terimden yoksun olduğumuzu vurgulamak, hem de Platon'un, “diyalogun (*dialegesthia*) fenomenolojik açılımlarını takip ederek, siyasal dönüşümün tutkulu bir eleştirmeni (*critic*) olduğunu”²⁴⁰ belirtmek için alıyoruz. Platon'un sunduğu şekliyle “hermeneutik farmakoloji”, her şeyden önce “soyut kavramların ve bu kavramların imgeler, hikâyeler, şiirler ve hatta diyalektik argümanlar üzerinden farklı iletişim kanallarıyla iletilmesinin, politik toplumun beklentilerini ve normatif imgelemleri nasıl değiştirdiğini”²⁴¹ anlamamıza yardımcı olacaktır. Hermeneutik yorumcunun inançlarla eylemler arasındaki ilişkiye dair anlayışını kabul ettiğimizde filozofların, aynı zamanda, toplumsal değişime katkıda bulunan “farmakologlar” olduklarını da kabul etmek durumundayız. Bu açıdan “bir ressam olarak filozof ile bir farmakolog olarak düşünür arasında sadece ince bir fark bulunmaktadır.”²⁴²

Dördüncü ve son olarak, siyasal iktidarı zor ve şiddeti sınırlandıran ve hatta askıya alan çok katmanlı ikna mekanizmaları ekseninde düşünmek, *Devlet*'i politika

²³⁸ Roslyn Weiss, *Philosophers in the Republic: Plato's Two Paradigms*, Cornell University Press, Ithaca, 2012, s. 70.

²³⁹ Jacques Derrida, *Platon'un Eczanesi*, çev. Zeynep Direk, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 72.

²⁴⁰ Hans-Georg Gadamer, “Plato's Educational State”, *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*, çev. P. Christopher Smith, Yale University Press, New Haven, MA., 1980, s. 77.

²⁴¹ Myles F. Burnyeat, “Culture and Society in Plato's *Republic*”, *The Tanner Lectures on Human Values*, (Ed. G. B. Peterson), University of Utah Press, Salt Lake City, 1999, s. 265.

²⁴² Hans-Georg Gadamer, *The Enigma of Health: The Art of Healing in a Scientific Age*, çev. Jason Gaiger ve Nicholas Walker, California, Stanford University Press, 1996, s. 139.

felsefesinin kurucu metni olarak tartışmaya devam ederken, diyalogu aynı zamanda iktidarın paradoksal doğasını aşmaya yönelik dönüşüm projesinin etik bir temellendirmesi olarak okuma fırsatını sağlayacaktır. Böylece *Devlet*'te şiddeti dışlayan bir dil ve akılsallık (*logos*) imkanının arayışı hem etik ve politik düzlemlerin iç içe geçmesine hem de iktidar dönüşümlerinin toplumsal ve öznel süreçleri beraber kurmasına – en saf haliyle tiranlık arzusuna direnme meselesinde görüleceği üzere – imkân verecek normatif bir sistemi açığa çıkaracaktır. Sonuç olarak Platon'un kurmak istediği evrensellik iddiası her rejimin ve öncelikle demokratik Atina'nın şiddeti kullanma arzuları, biçimleri ve istisna olma talepleri karşısına bir eleştiri olarak, şiddetin kritiğini (*zur Kritik der Gewalt*) çözümleyerek somutlaşacaktır. Bu noktada tartışmamıza *Devlet*'te aktarıldığı şekliyle kentin doğuş nedenlerine ve evrim süreçlerine bakarak başlayabiliriz.

2.2. KENTİN DOĞUŞU VE LOGOPOLİS

Platon'un belirttiği üzere, filozof-modelciler tarafından üretilen semboller, “iyi” olana doğru yönelen eylemde bir fark yaratmak zorundadır. Peki bir filozof-modelcinin hermeneutik bir modeli takip etmesi tam olarak nasıl yorumlanabilir? Filozof-modelcinin sembolleri, *Devlet*'te yalnızca hakikatleri aktarmakla kalmamalı, bununla beraber ayrıca yurttaşların eylemlerini yönetmeli ve ruhlarına şekil vermelidir. Bu modellerin hermeneutik açıdan nasıl etkili olduklarını anlamak için, Sokrates'in diyalog boyunca ürettiği imgeleri parçalarına ayırabiliriz. Sokrates imge-yaratma sanatını en dramatik olarak, ideal bir şehir tasarlama – *Kallipolis* – alıştırmalarını sunarken ortaya serdiğini gözlemliyoruz. Glaukon ve Adeimantos ile yürütülen tartışmaların hemen sonrasında Sokrates, adalet ve adaletsizlik üstüne bütünlüklü bir araştırmaya (*diereunesasthai*) girişmek istediğini ve kendisinin gözleri zayıf görenlerin (*mē panū oksū blepusin*) için bile doğruyu görebilmelerini sağlayacak bir yönteme gereksinim duyduğunu ifade eder:

Giriştiğimiz iş kolay değil. Çok keskin bir göz ister buna. Bu da bizde olmadığına göre araştırmaya şu yoldan gidelim: Gözü çok keskin olmayan kimselere uzaktan küçük harfler okutulmak istense, bunların biri, aynı harflerin başka bir yerde daha büyük olarak bulunabileceğini akıl etse, bu iş ne kadar kolaylaşır. Önce büyük harfleri okur, sonra da küçük harflerin büyüklerin eşi

*olup olmadığına bakar.... Daha büyük olan bir şeyde doğruluk, daha büyük ölçüde vardır. Onu orada görmek daha kolaydır. Onun için isterseniz, önce toplumda arayalım doğruluğun ne olduğunu. Sonra aynı araştırmayı bir tek kişi üzerinde yaparız. Böylece de en küçükten en büyüğe benzeyen yönleri buluruz.*²⁴³

Sokrates, kentteki adaletle bireydeki adaleti denk olarak görür ve kent düzeyinde adaletin çok daha kolay saptanacağını iddia eder. Dolayısıyla dinleyiciler, önce adil bir kentin anlatısı olan “büyük resmi” çizmeli ve sonra “küçük resim”deki yani bireyin ruhundaki adaleti ortaya çıkarabilsinler. Sokrates ve dostlarının “gözleri zayıf” olduğundan, gerçekte olanı görmek için yardımcı araçlara ihtiyaçları olacaktır. Kentin imgesi, Sokrates açısından, onlar için böylesi bir yardımcı araç hizmet görecektir. Dolayısıyla adaletin anlamını iletmek üzere yaratılmış imgeler, matematik diyagramlarla aynı şekilde hizmet sunacaktır.

Platon’a göre etik-yaşamı mümkün kılan kent doğal bir şekilde ortaya çıkar. Bu açıdan ideal kent bütün gelişim aşamalarını izleyecek olan canlı bir organizma olarak da anlaşılabilir. Olgunlaşma aşamalarının tamamlanmasıyla *Kallipolis* adı verilecek kent ortaya çıkacak, yurttaşlar burada mutlu ve adil bir şekilde yaşayabileceklerdir. *Kallipolis* kentin üç aşamalı gelişiminin son aşamasıdır. Bu üç aşama Dördüncü Kitap’ta görüleceği üzere *logo-polis*’in üç sınıfıyla ve ruhun üç kısmıyla ortaklıklar taşıırken, ideal-kentin de iktisadi, askeri ve felsefi olmak üzere üç temel bölümünü şekillendirir. Bir başka şekilde ifade edecek olursak, bu doğal olgunlaşma süreci hem yurttaşın ruhsal yapısıyla hem de toplumsal yapıyla bir bütünlük gösterecektir.²⁴⁴

Platon insanların bir arada yaşama arzusunun, onların birbirlerine olan ihtiyaçlarından kaynaklandığı belirtir: “Bence toplumu yapan, insanın tek başına, kendi kendine yetmemesi, başkalarını gerekmesidir.”²⁴⁵ İnsanın tek başına olduğunda yaşamını sürdürebilmek için başkalarına ihtiyaç duyması, topluluk halinde yaşama pratiğini ortaya çıkarmaktadır. İnsan bir eksiğini karşılamak için başka bir insana, bir başka insanda farklı bir ihtiyacı için diğerine başvurduğu noktada bir arada ortak bir yaşamın oluşması kaçınılmaz hale gelecektir. *Logo-polis*’in bu ilk aşamasında kötülük, savaş veya şiddet belirsiz bir durumdadır ve

²⁴³ Platon, **Devlet**, ss. 53-54, par. 368d-369a.

²⁴⁴ Stanley Rosen, **Plato’s Republic: A Study**, s. 62.

²⁴⁵ Platon, **Devlet**, s. 54, par. 369b.

yurttaşlar herhangi bir aşırı tüketim peşinde koşmazlar. Bu aşamada adaletsizlikten, huzursuzluktan veya çekişmeden de söz edilemez. Böylesine mutlu bir topluluk, Annas'ın işaret edeceği üzere, bu haliyle *Altın Çağa* bir gönderme olarak görülebilir.²⁴⁶ Bu ilk toplum kimsenin aşırıya kaçmaması (*pleoneksia*) ve sadece zorunlu ihtiyaçların karşılanması bakımından “ölçülü kent”; huzurlu ve dengeli olması bakımında da “gülbüz kent” veya “sağlıklı kent” olarak tanımlanabilir.²⁴⁷ Bu şekliyle *Devlet*'in İkinci Kitap'ında gerçekten sağlıklı bir toplum modeli vardır:

*Böylece düzene giren insanların nasıl yaşayacaklarını düşünelim önce, onlar ekmeklerini, şaraplarını, yiyeceklerini, kunduralarını yapacaklar, evlerini kuracaklar, yazın çoğu zaman çıplak, yalınayak, kışın da üstlerine, ayaklarına bir şeyler giyip çalışacaklar. Arpadan buğdaydan yapacakları unları kâh pişirip, kâh yoğurup güzel çörekler, ekmekler hazırlayacaklar. Yanlarına serdikleri hasırların, temiz yaprakların üzerine dizecekleri bu ekmek ve çörekleri sarmaşık, mersin yaprakları üzerine uzanıp, çocuklarıyla beraber keyifle yiyecekler; üstüne de şaraplarını içecekler. Aç kalmaktan, savaştan çekindikleri için de gelirleri ölçüsünde çocuk yetiştirecekler... Barış ve sağlık içinde böyle doğal bir yaşayıştan sonra, ihtiyarlayıp ölecekler.*²⁴⁸

Sağlıklı kente dair bu ütopyacı yaklaşım Glaukon'un kötü şekilde anılan “domuzlar kenti” ifadesiyle reddedilir: “Senin kurduğun bu toplum domuzların toplumu olsaydı, onları da gene böyle yaşatacaktın.”²⁴⁹ Sokrates'in temel ihtiyaçlara izin veren kırsal cenneti modern lükslerden yoksundur. Glaukon'un şikayeti, onun lükse yönelik arzularını karşılayabilmek için gerekli olan kaynak ve üretim metotlarının oluşturulması adına şehrin genişlemesi sürecini başlatır. Glaukon'un diyalogun bu aşamasında “*pleoneksia*” kavramını dolaylı yollardan bir kez daha gündeme getirmesinin altını çizmeliyiz. Şimdi Sokrates'in Glaukon'a yanıtına dikkatle bakalım:

Yeni doğmuş bir toplumu değil, bolluğa kavuşmuş bir toplumu ele alacağız. Peki, öyle olsun. Belki böylesi daha da iyi. Çünkü, adaletle adaletsizliğin nasıl doğduğunu böyle bir toplumda daha rahat görebiliriz. Ben asıl toplumu, henüz bozulmamış gülbüz olanını ele almıştım. Ama, isterseniz bozulmuş, illetli bir toplumu da ele alabiliriz. Buna bir engel yok, hem dediğin gibi, birçokları benim de aldığım düzenle yetinmeyeceklerdir. Yataklar, masalar, her çeşit eşya,

²⁴⁶ Julia Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, s. 67.

²⁴⁷ David Keyt, “Plato on Justice”, *A Companion to Plato*, (Ed. Hugh H. Benson), Blackwell Publishing, Oxford, 2006, s. 351.

²⁴⁸ Platon, *Devlet*, ss. 58-59, par. 372a-d.

²⁴⁹ Platon, *Devlet*, s. 59, par. 372d.

*katıklar, kokular, kadınlar, tatlılar isteyecekler, hatta bunların türlü türlüünü. Böyle olunca da, demin başta saydığımız, ev, elbise, kundura yaşamak için en gerekli şey sayılmayacak. O zaman gelsin resim, gelsin nakış. Altınımız, fildişimiz ve buna benzer şeylerimiz olsun diyecekler.*²⁵⁰

Bu süreç Sokrates'in "çürümüş" olarak nitelendirdiği bir kentin tasviriyle sonuçlanır. *Devlet*'te Dördüncü Kitap'ın sonuna kadar incelenen ve dönüşüme uğrayacak kent aslında bu hastalıklı toplumdur. Glaukon o ünlü itirazını ifade edip, içinde lükslere yer olmayan bu basit ve kırsal yaşamın domuzların şehrine denk bir şehir olduğunu söylediğinde, Sokrates kenti daha fazla insan ve daha fazla kaynak gereksinecek şekilde genişletir. Bu şekilde kaçınılmaz olarak kentte iş bölümü ve uzmanlaşma da ortaya çıkacaktır:

*Öyleyse bizim toplumu daha da büyütmeliyiz şimdi. Gürbüz olan önceki toplum yetmiyor. Ona yaşamak için gerekli olmayan bir sürü işler, işçiler katacağız. Şehrimiz şiştikçe şişecek. Türlü türlü avcılar, renk ve çizgilerle çalışan sürü sürü resim ustaları, çalgıcılar, şairler ve şairlerin hizmetinde okuyucular, korolar, oyuncular, oyun kurucuları, çeşit çeşit eşyalar yapmak için sürüyle işçiler ve hele kadınlara süs püs yetiştirecek insanlar. Bu arada kendi işlerimizi gördürecek kimseler de arayacağım. Lalalar, dadılar, oda hizmetçileri, sütineler, berberler, sonra aşçılar ve aşçı yamakları.*²⁵¹

İlk kentin ardından insanların lükse yönelmesi, "zorunlu talepler sınırını aşıp, sonsuz bir mal edinme hırsına kapılması,"²⁵² otlakların, arazilerin ve tarlaların yetersizliği nedeniyle birbirlerinin varlıklarına göz dikmeleri ve onları ele geçirme arzularının baskın hale gelmesi, hastalıklı ve çürümüş kentin ortaya çıkmasının nedenleri arasında düşünülmelidir. Bu yeni toplumda da zorunlu ihtiyaçların dışında mal edinme düşkünlüğünden ve para kazanma hırsından dolayı çatışma ve savaşlar ortaya çıkmış, bunları engellemek ve kentin yurttaşlarını korumak amacıyla bir güvenlik unsurunun oluşturulması kaçınılmaz olmuştur. Güvenliğin oluşturulması savaş ve çatışmaları önleyecek, insanların korkusuz ve düzenli bir biçimde yaşamalarını sağlayacaktır. İlk kentte görülemeyen böyle bir durumun ortaya çıkışı, toplumda daha önce ihtiyaç duyulmamış bir grubun da varlığını gerekli kılmıştır: Koruyucu sınıf. Sokrates'in bu noktada üzerine çalışacağı kent açık şekilde bir ütopya olarak değil, fakat hasta ve çürümüş bir kent olarak nitelendirilmelidir. Buradan hareketle

²⁵⁰ Platon, *Devlet*, ss. 59-60, par. 372e-373a.

²⁵¹ Platon, *Devlet*, s. 60, par. 373b-c.

²⁵² Platon, *Devlet*, s. 61, par 373e.

bireydeki adaletin ne olduğuna dair *Devlet*'in tümünden öğreneceğimiz en önemli görüşü, onun ruhun içinde bulunduğu bir çeşit sağlıklı durum olduğu gerçeğine yaslanır. Platon'un adaleti sağlık bakımından ele almasının nedeni sağlığın sadece getirdikleri bakımından iyi bir şeyle sınırlı kalamayacağı savıdır. Bizler çalışabilir ya da kamusal alanda eyleyebiliriz – fakat sağlık aynı zamanda kendine içkin bir değere sahip bir olgudur; sağlığa sadece sağlık olduğu için de değer veririz. Bir önceki bölümde dile getirdiğimiz gibi, Glaukon ve Adeimantos'un Sokrates'ten açıklamasını istedikleri tam olarak bu durum, yani adaletin hem kendi içinde hem de sonuçları açısından iyi olması gerekliliğidir. Hasta bir toplum sağlıklı bir kente sahip olmayacağına göre, “lükslerin kenti” bir ütopya olamaz. Bu nedenle Sokrates'in önerdiği ikinci kentte aşılma, düzenlenmek ve “ayıklanmak” zorundadır.

Kallipolis'i kurma sürecinde Sokrates önce iki, daha sonra üç sınıf ortaya koyar. Nüfusun çoğunluğunu oluşturan zanaâtkarları belirten özellik ruhlarında açlık ve arzunun egemen durumda oluşu ve enerjilerinin büyük çoğunluğunu “para kazanmaya” ve fiziksel arzuları tatmin etmeye harcamalarıdır. İlk başta koruyucular/bekçiler olarak anılan diğer sınıf ise ateşli bir karaktere sahip olup, öncelikle zafer ve onur gibi değerlere önem vermektedirler. Bu ikinci sınıftan ayrıca kentin gerçek koruyucuları, yani filozof krallar ortaya çıkacaktır. Bu küçük grubun rasyonel enerjileri öncelikle adaletin felsefi olarak kavramak ve hakikat üzerine düşünmek gibi çeşitli metafizik konulara harcanmaktadır. İlk koruyucular şimdi yardımcıları olarak görülmekte, filozoflar ise sadece yönetici ve devlet adamı olarak düşünülmektedir. Dolayısıyla, Sokrates'in önerdiği haliyle son şekline ulaşan “*logopolis*” üç sınıfa sahip olurken; sınıfların her biri aslında ruhun bir bölümü tarafından yönetilecektir: “Akıl (*logos*) filozofları, öfke (*thumos*) yardımcıları ve iştah (*epithumia*) zanaâtkarları yönlendirmelidir.”²⁵³ Sonuç olarak kentteki adaletle ilişkili olarak ortaya konan model kentin her bir sınıfının kendi işiyle ilgilenmesini (*ta heautou prattein*) ve diğer sınıfların işine karışmaması üzerine kurulur. Bu da en temelde yöneticilerin şehri yönetmesi, koruyucuların savaşta ve barışta düzeni tesis edip kenti içerdeki ve dışardaki düşmanlara karşı koruması ve zanaâtkarların da zenginlik üretmesi ve kentin maddi ihtiyaçlarını gidermesi anlamına gelecektir. Bir başka deyişle, *logo-polis*'te adalet aklın öfke ve arzuyu yönetmesi demektir. Kentin

²⁵³ James I. Kastej, *The Rhetoric of Plato's Republic*, s. 72.

artık tam ve bir bütün olduğunu ifade edip, adaleti de bu şehrin içerisinde tesis eden Sokrates şimdi söz konusu üç unsuru tekil ruhlarda aramaya davet eder. Eğer gerçekten bu üç unsur ruhta da bulunabilirse, o zaman adil bir psikolojiye, yani sağlıklı bir ruha giden yolda önemli bir aşama kaydetmiş olacağız:

Şimdi bu dediklerimizi insan için düşünelim. Her insanda da adalet buyusa, o zaman ne şüphemiz, ne de diyecek sözümüz kalır... Başta doğruluğu geniş bir alanda gördükten sonra onu bir tek insanda tanımamız daha kolay olur demiştik. Bu alanı da kent diye almıştık. Adaletin en iyi kurulmuş bir kentte bulunacağını düşündüğümüz için, elimizden geldiğince iyi bir kent kurduk. Şimdi kentte bulduğumuz bu değeri insan üstünde deneyelim.²⁵⁴

O halde, Sokrates'in bizim için önerdiği bu imgeleri nasıl anlamalıyız? İlk olarak, bu imgeler üzerine çalışırken, imgelerin işaret ettiği kavramları özümseyeceğimizi ve dolayısıyla ruhlarımızın dönüşeceğini farkında olmalıyız. Bu noktadaki kilit kavram insan ruhunun plastikliği; onun yoğrulabilir ve şekil verilebilir olmasıdır (*plattein*). İkinci olarak, Sokrates'in diyalog boyunca kendisinin sunduğu “görüş” yönergelerini izlemektir. Muhataplarıyla *Kallipolis*'i tasarlama işini tamamladıktan hemen sonra Sokrates, dinleyicilere ve bize açık bir “bakış/görüş” dersi verir. Aşağıdaki pasajda Sokrates'in kavrayış ve bilme süreçlerini açıklarken görme ve ışık metaforlarını nasıl kullandığına bakalım:

İşte böylece kenti kurmuş sayılırız, Aristo'nun oğlu; geriye asıl aradığımızı bulmak kalıyor. Bir fener bul, kardeşini, Polemarkhos'u ve ötekileri yardıma çağır, gidip bakalım, adalet nerede, adaletsizlik neredymiş! Birbirinden ayrılan yönleri neymiş? Mutlu olmak için hangisinden yana gitmek gerekmiş? Tanrıların, insanların gözünden kaçabilir miymiş kimse?... Eğer devletimiz iyi kurulmuşsa, her bakımdan iyi demektir... Yani bu devlet bilge, yiğit, ölçülü ve doğrudur... Öyleyse, devlette saydığımız bu değerlerden hangilerini buluyorsak, geriye kalanlar arayacağımız değerlerdir... Şimdi farzet ki, aradığımız dört şey de bir yerdedir ve biz bir tanesini arıyoruz. İlkini bulduk mu yetiniriz onunla, ama öteki üçünü daha önce bulmuşsak, aradığımız kendiliğinden ortaya çıkar; çünkü, aradığımız ister istemez geriye kalan dördüncüdür... Öyle sanırım ki, ilk bakışta gördüğümüz değer bilgeliktir.²⁵⁵

Bize önerilen “bakma” süreci, bir keşif deneyimi olarak sunulmaktadır. İmgenin üzerine tutmak için bir ışık getirmemiz ve içinde, hemen belli olmayan bir şeyi aramamız gerekiyor. Sokrates muhataplarına, hemen gözlerinin önünde olana

²⁵⁴ Platon, **Devlet**, s. 134, par. 434

²⁵⁵ Platon, **Devlet**, ss. 125-126, par. 427d-428b.

bakmaktan, duyu algısının ötesinden olan bir şeyi kavramaya zihinsel bir geçiş yapmayı öğretmektedir. Bu bağlamda kentin Glaukon'un kendi devleti olarak tasvir edilmesi giderek önem kazanacaktır. Glaukon, kuruluşuna yardım ettiği imgenin içerisinde varolan her kavramsal hakikatten kişisel olarak sorumlu tutulduğunu görüyoruz.²⁵⁶ Sonuç olarak, Glaukon şiddet dilinin dönüşümünde baş aktör olarak hareket eder. Diyaloğun en özgün pasajlarından birinde Sokrates, görme sürecini avlamakla karşılaştırarak, görmenin keşif olarak temsilini ve sorumluluğun kent için önemini güçlendirecektir:

*Öyleyse Glaukon, biz de avcılar gibi son çalığa geldik. Bu çalığın içinde aradığımız. Onu kaçırmamak için gözlerimizi dört açalım. Yanıbaşımızda bir yerde olacak, iyi bak, kolla her yanı, belki benden önce görür, gösterirsin bana... Doğrusu, bulunduğumuz çalılık bir hayli sık, karanlık, geçilmesi zor, ama gene de yürüyelim bakalım... Yanıma yöreme şöyle bir bakıp bağırdım: Aman Glaukon, bir iz yakaladık galiba! Doğruluk, kurtulmaz artık elimizden... Burnumuzun dibinde duruyormuş da aradığımız, görmüyormuşuz! Avucundakini arayanlar gibi, gülünç olduk. Şuracığa bakacak yerde, uzaklarda aramışız. Onun için gözümüzden kaçmış olacak.*²⁵⁷

Bu epistemolojik avda tuzağa düşürülen nedir? Öyle görünüyor ki adalet, birbirini tamamlayan ilkelerden oluşmaktadır. Birincisi, herhangi bir verili organizmanın – kent ya da insan – her bir parçası, kendisine en uygun olan işi yetenekleri elverdiğince en iyi şekilde yapmalıdır. İkincisi, bu farklı parçalar arasındaki ilişki düzenlenmelidir ki bütün yapı düzenli ve uyumlu olsun. Sokrates'in üzerinde çalıştığı adalet ilkesi belirginleştiği anda, adil kentin iki imgesinin kuşkusuz bu ilkelerle inşa edilmiş olduğunu fark ediyoruz. Her bir imge tüm ayrıntılarında inşa edildikleri ilkelerle belirlenmiş olan kavramsal eksenle uyumlu alegorilerdir. Başka bir deyişle keşif dili, yani avlanma metaforu sadece hermeneutik bir yöntemdir. Modeli kurabilmek için Sokrates'in zaten en başından hakikati biliyor olması gerekir. Bir tür doğallık sezgisi getiren bu keşif duygusu, bu şekilde aktarılan kavramlara güç vermektedir. Bu şekilde kavramlar akılda kalıcı olduklarından, eylem kuralları olarak harekete geçirilmeleri, bir başka deyişle eylemi yönetmek üzere içselleştirilmeleri daha olasıdır. Dolayısıyla Sokrates'in modellerinde var olan hermeneutik etkinin en azından bir ögesini tanımlamış olduk. *Devlet*'te Platon'un

²⁵⁶ Josiah Ober, **Political Dissent in Democratic Athens**, s. 222.

²⁵⁷ Platon, **Devlet**, s. 131, par. 432b-e.

modelleri farklı zihinsel katmanları kullanarak keşif deneyimini meydana getirir ve böylece, bu şekilde işlenen ve iletilen kavramlar için doğanın ahlâki otoritesini tetikler. Bu da, kavramların içselleştirilmesinin ve böylece kavramların eylemi yönetmesinin olasılığını artırır. İçselleştirmeyi gerçekleştirecek kadar güçlü olan dil sayesinde filozof-yönetici, sembolleri harekete geçirebilir, ama gerçek anayasaları yurttaşların fiilen ruhlarında kurar. O zaman şimdi bu içselleştirme süreçlerinin ayrıntılarına, Platon'un önerdiği “kendine hâkim olma pratikleri” bağlamında bakabiliriz. Bu çözümleme asıl olarak Platon'un pratik akla yönelik irdelemelerinin de bir açıklaması olarak yürütülecektir. Her ne kadar Platon, *phronēsis* kavramını *Devlet*'te çok sınırlı bir şekilde kullansa da, “kendine hâkim olmak pratikleri” olarak adlandıracağımız etik tutum alış, Sokratik bir *phronēsis* kavramına da kapı aralayacaktır.

2.3. KENDİNE HÂKİMİYET ETİĞİ VE AKLIN KURUCU ROLÜ

Platon'un etiği, *Devlet*'te tartışıldığı şekliyle ve bir parça sadeleştirilerek, modern okuyucuya ilk bakışta oldukça tanıdık gelecektir: “Akıl (*logos*) eylemlerimize egemen olduğu zaman soylu (*kalon*) ve adaletli (*dikaion*), fakat arzularımız ruhumuza hâkim olunca kötü (*kakon*) ve adaletsiz (*adikeisthai*) oluruz.”²⁵⁸ Kariyerinin sonlarına doğru yayımlanan ve bir olgunluk çalışması olarak da kabul edilebilecek *Platon ve Aristoteles Arasında İyi İdeası* (1978) adlı eserinde Gadamer, felsefe tarihinde “akıl, iyi ve adalet kavramları arasındaki ontolojik bağın” ilk defa Platon tarafından nasıl kurulduğunu ve hangi temelde meşrulaştırıldığını açıklarken, “hem İdealist hem de Rasyonalist geleneğinin Platon'a olan borcunu” hatırlatmaktan geri durmaz.²⁵⁹ İlk bakışta oldukça “mütevazı” ve “sade” olarak düşünülebilecek bu etik öneri, 19. yüzyılın son çeyreğinden itibaren farklı eleştirilere maruz kalmasına karşın, Zuckert'in de işaret edeceği üzere, “Platon'un ahlâk felsefesi bugün bile varlığını hissettirerek modern dünyadaki insana anlaşılabilir gelmeye ve ahlâk felsefesindeki ayrıcalıklı konumunu korumaya devam

²⁵⁸ Janet Coleman, *A History of Political Thought: From Ancient Greece to Early Christianity*, Blackwell Publishers, Oxford, 2000, s. 82.

²⁵⁹ Hans-Georg Gadamer, *The Idea of The Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, çev. P. Christopher Smith, Yale University Press, New Haven, 1986, s. 4.

etmektedir.”²⁶⁰ Aslında diyaloglardaki birçok tartışmaların da doğruladığı gibi, Platon’un çalışmalarını kaleme aldığı dönemde çoğu düşünürün onunla aynı fikirde olmadığı görmekteyiz.²⁶¹

Akıl, iyi ve adalet kavramları arasında önerilen bu yepyeni konstellasyon, Platon’un geleneği ve ona içkin adalet anlayışını tamamıyla farklı bir şekilde yorumlayacağının açık bir işareti olarak anlaşılmalıdır. *Devlet*’in Üçüncü ve Dördüncü Kitap’ları ahlâki bir konuma geçmek için yöneleceğimiz/yükseleceğimiz düşünsel arka planı (*tópos*) ve geçişi (*poros*) hazırlar. Platon’un önerisinin en basit şekliyle sözün (*logos*) ve kentin (*polis*) sınırları içinde şekillenen bir “pratik akla” işaret etliğini söylemek mümkündür. Bu nedenle, şimdiye kadar “*logos*”u “akıl” olarak karşıladığımız çeviri bütünüyle masumane olamaz. Fakat tartışmamızın bu aşamasında Platon’un, ahlâkın kaynaklarını dilin alanına yerleştirirken, aklın asıl olarak “söz/konuşma” içindeki “özel/özerk” konumunu ve kurucu boyutunu vurgulamak amacıyla çeviri masummuş gibi devam edilecektir.²⁶² Unutulmamalıdır ki, *Devlet* “*logos*’un ikili yapısına – dil içinde gerçekleşen ve dilin dışına açılan – yaslanarak” ilerler.²⁶³ Platon’un akıl anlayışının diyalektik hareketindeki bu çoğulluk, köşelerinde politika, etik, estetik ve metafiziğin olduğu bir kare şeklinde de düşünülebilir. Köşelerden herhangi birinden yola çıkarak karenin tamamının çevresini dönmek mümkün olacağı gibi; bütün köşelerin karşılıklı olarak birbirine bağımlılığı gözden kaçırılmamalıdır. Açıklamaya hangi uğraktan başlanacağı, Annas’ı takip ederek, “Platon’un düşüncesinin sistematik tasarımından çok, yorumcunun bakış açısı ve öncelikleriyle ilişkilidir.”²⁶⁴ Fakat, bu başlangıç noktası neresi olursa olsun sözün/aklın kurucu hermeneutik boyutu açıklanmadan, onun şiddet/zor ile olan hesaplaşması da anlaşılamaz.

²⁶⁰ Catherine H. Zuckert, **Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida**, The University of Chicago Press, Chicago, 1996, s. 9.

²⁶¹ Paul Cartledge, **Pratikte Antik Yunan Siyasi Düşüncesi**, çev. Kıvanç Tanrıyar, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2013, ss. 126-127.

²⁶² *Logos* kavramının Platon diyaloglarındaki farklı kullanımları üzerine kapsamlı bir tartışma için bkz. John Sallis, **Being and Logos: Reading the Platonic Dialogues**, 3. baskı Indiana University Press, Bloomington, 1996.

²⁶³ Christopher Rowe, **Plato and The Art of Philosophical Writing**, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, s. 172.

²⁶⁴ Julia Annas, “Politics in Plato’s *Republic*: His and Ours”, **Aperion: A Journal for Ancient Philosophy and Science**, Cilt: 33, Sayı: 4, s. 312.

Platon’a göre, ahlâki seçimlerimizin rasyonel hesabını *dialegesthai* içerisinde bir ötekine vererek ve böylece her defasında sözün kurucu edimlerini kavrayıp; yeniden üreterek “kendine hâkim olma” becerisini kazanırız. Bir başka deyişle adaletli insan, “kendisinin efendisidir” – ya da “kendisinden daha güçlüdür” (*kreittō autou*). Ölçülülük, yiğitlik ve adalet, kendine hâkim olmadan, nasıl eylemek ve düşünmek gerektiğini bilemez. “Ölçü”, diyecektir Sokrates, “isteklerimize, tutkularımıza vurduğumuz bir çeşit dizgindir.... Örneğin, kendini tutma, kendine hâkim olma gibi.”²⁶⁵ Bu tanıma ruhun “yüce/yüksek” ve “bayağı/düşük” kısımları arasındaki bir ayırım eklenmedikçe, araştırmanın eksikliği hemen fark edilecektir. Kendisinin efendisi olmak, en temelde, ruhun üstün unsurunun bayağı unsura hükmetmesi; aklın arzuları dizginlemesi – *Devlet*’i izleyerek, “to logistikon”un “to epithumētikon”ı yönetmesi – anlamına gelir. Sonuç olarak ancak akıl hükmettiği zaman adalet ilkesinden pay alarak (*metheksis*) doğru tavrı (*right conduct*) sergileyebilir ve arzunun ruhu yıpratıcı ve yaralayıcı denetiminden kurtulabiliriz. Fakat hiyerarşideki bu değişiklik sadece bir grup amacın (*télos*) öncelliği bir başka grubun elinden alması olarak yorumlanamaz. Akıl denetiminde ruhta oldukça farklı bir tür düzen hüküm sürer. Aslında söz konusu düzenin *psykhē*’de ilk kez hükmettiği bile söylenebilir: “Akıl madem ölçülüdür, rumuzda olup biten her şeyi kollayıp yönetmek (*echōnti tēn hyper hapases tēs psychēs promētheian*) ona düşer; öfkenin işi de onu dinlemek, ondan yana olmaktır.”²⁶⁶ Tam tersine arzunun bölgesi karmaşadır. Adaletli ruhlar düzen (*kosmos*), barış (*xumphonia*) ve uyumun (*harmonia*) tadını çıkarırken, adaletsiz ruhlar arzunun sınırsız talepleri dolayısıyla kendi odaklarını kaybetmiş gözüktürler. Farabi’nin *Devlet* üzerine yazdığı şerhte haklı olarak açıkladığı gibi, “hayatın temelinde bir bozukluk, bir çürüme olduğu zaman, ruhun düzeni görmesi ve gerçek iyiyi arzulaması beklenemez.”²⁶⁷ Bu sebeple, Platon onları “iç savaştan (*stāsis*) muzdarip ruhlar” olarak tanımlarken aşırı bir yoruma yönelmiş gözükmeyiz.²⁶⁸ Nitekim *Devlet*, Dokuzuncu Kitap’ta tiranlık rejimine özel bir bölüm ayırarak, ruhun düzensizliği ve adaletsizlik arasındaki ilişkiyi ayrıntılarıyla

²⁶⁵ Platon, **Devlet**, s. 129, par. 430e.

²⁶⁶ Platon, **Devlet**, s. 143, par. 441e.

²⁶⁷ Farabi, **İdeal Devlet**, çev. Ahmet Arslan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2017, s. 84.

²⁶⁸ Platon, **Devlet**, s. 146, par. 444b.

inceleyecektir.²⁶⁹ *Pleoneksia* ve *stāsis* şiddetin üretiminde ve adaletsizliğin ortaya çıkışında doğrudan rol oynamaktadır.

Platon’a göre ruhun dünyevi varlığı, muhtemelen bedenle birleşmesinden dolayı, üç ayrı “kısmı” veya kumanda merkezine ayrılır. Akılcı kısım (*logistikon*), bireyin bütün olarak iyi olanı kavrama ve davranışlarını, bilgi ve adaleti arzulayan içsel ahenk ve mutluluk doğrultusunda yönlendirme becerisine sahiptir. Öfkeli ve atılgan/kızgın kısım (*thumoeides*) kabul görmeyi, başarı ve onuru arzular. Son olarak arzu eden kısım (*epithumētikon*) gıda, cinsellik ve zenginlik gibi bedensellik ile ilişkili isteklerin tatmin edilmesini amaçlar.²⁷⁰ Bu üç kumanda merkezi farklı amaçlara sahiptir ve ortak bir ilkenin (*archē*) ruhu yönlendirmediği noktada “benliğin” bölünmesi ve farklı çatışmalar içine düşmesi olasıdır.²⁷¹ Dolayısıyla bireysel hayat çelişkileri de, “benliğin iç savaşında” galip gelen kısım doğrultusunda şekillenecektir. Bu durumda hayat akıllı, rekabeti ya da zevki temel alacaktır. Sonuç olarak *Devlet*’te *logos* ve *a-logos* arasındaki mücadele ruhun bütünlüğü konusunda belirleyici olacağı gibi; bu öğretiyi aynı zamanda *psykhē* ve *polis* arasındaki ortaklığı düşünebilmek adına da bir model (*parádeigma*) ortaya koymaktadır.

O zaman aklın hâkim olduğu insan, kendisiyle barışık olmanın yanında, sükûnet içindedir. Halbuki arzuların kontrol ettiği insan bitmek bilmeyen bir tedirginlik ve huzursuzluk içinde yaşarken, iktidar hırsına dayalı tutkuları (*páthos*) dolayısıyla etrafındaki herkesi düşman olarak algılar ve yasa-dışına (*paranomos*) çıkmayı kendisine bir mizaç (*tropōn*) haline getirir. Söz yerine şiddetin, ikna yerine zorun öznenin eylemlerinde şekillenip yerleşmesi, onun yasayı sürekli olarak ihlâl etme arzusunda açığa çıkar: “Adil insan kendine hâkimdir, diğeri ise kendisiyle devamlı bir savaş halindedir. Birincisi bir tür kendine hâkim olma, kendinde odaklanma duygusuna sahipken, öteki bitmek tükenmek bilmeyen arzularınca yönlendirilir ve bir düzen duygusundan tamamıyla yoksun kalır.”²⁷²

²⁶⁹ Tiranlığın Platon’un politika felsefesindeki yerini tartışan bir okuma için bkz. Waller. R. Newell, “The Tyrant and the Statesman in Plato’s Political Philosophy and Machiavelli’s Rejoinder”, **Tyranny: A New Interpretation**, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, ss. 81-140.

²⁷⁰ Platon, **Devlet**, s. 140-141, par. 439a-441e.

²⁷¹ Platon’un ruhun üçlü yapısını açıklarken, tragedyalarda sunulan önemli derslerden ilham aldığına tanıklık ediyoruz. Konu hakkında detaylı bir inceleme için bkz. Joshua I. Weinstein, **Plato’s Threefold City and Soul**, Cambridge University Press, Cambridge, 2018, ss. 105-160.

²⁷² Jiyuan Yu, “Justice in the Republic: An Evolving Paradox”, **History of Philosophy Quarterly**, Cilt: 17, Sayı: 2, s. 125.

Devlet’te tutarlı ve ısrarlı bir şekilde insanın söz dinlemez/akıl-dışı arzularına vurgu yapıldığını görüyoruz. *Pleoneksia* tarafından yönetilen kişinin kötü talihi, asla doymak bilmeyen ve sürekli olarak ötekini alt etmeye çalışan bakışı; onu sürekli aşırıya ve yasanın dışına çıkmaya sürükler. Platon arzulayıcı unsurun “doğası gereği doyumsuz” olduğunun ve bu nedenle adaleti dost-düşman ayırımına indirgendiğinin altını çizecektir – *physei aplēstotaton*.²⁷³ Oysa, akıl aracılığıyla kendine hakimiyet beraberinde “kendisiyle birlik, sükûnet ve akli başında bir eyleme kapasitesi” önermektedir. MacIntyre’in haklı olarak vurguladığı gibi, “Platon medeniyetimizdeki egemen ahlâk teorileri ailesine ait formun kurulmasına önemli bir katkıda bulunmuştur. Yüzyıllar boyunca insanlar “aklın” hayatlarımızı iyi yönde düzenlediğine ya da eğer arzunun yarattığı engeller olmasa bu şekilde kurulabileceğine inanmıştır.”²⁷⁴ Bu görüşün altında yatan arka plan bağlantıları modern çağda – yalnız Spinoza, Kant ve Hegel bağlamında düşünülecek bile olsa – hemen hemen aynı kaldı. Bu açıdan “rasyonel değerlendirme, arzuların yönlendirici olmadığı, duygu ve hislerden mümkün olduğunca arındırılmış bir zihin dünyasına işaret eder.”²⁷⁵ Rasyonel olmak öncelikle insanın kendi “içinde” bir düzen kurmasını gerektirir. Platon’a göre evrenin (*kosmos*) ve kentin (*polis*) düzenini izlemek (*theoria*), ancak ruhun kendi üzerinde bir denetim kurabilmesiyle mümkün olacaktır:

*Böylece yetişen, gerçekten eğitilen, işlerini bilen bu iki yan – logos ve thumós – içimizde en çok yer tutan, doymak bilmeyen isteklere kumanda ederler. Bu istekler benden hazlarına dal budak salmasın, güçlenmesin; kendi işini görecektir yerde başkalarına kumada etmeye kalmasın diye onlara göz kulak olurlar; çünkü isteklerde başa geçme yetkisi yoktur. Geçerlerse bütün hayatın düzenini altüst ederler.*²⁷⁶

Devlet’te tartışıldığı şekliyle, Antik Yunan’da güce, cesarete ve büyük işler tasarlayıp gerçekleştirme yeteneğine değer veren; hayatın en temel amacının tanınma isteği ve onur arayışı olduğunu; “ölümsüzlüğün ancak kahramanın adının yurttaşların dudaklarında yaşadığı müddetçe kazanılacağını düşünen bir savaşçı ahlâkı ve

²⁷³ Platon, *Devlet*, s. 140, par. 439d.

²⁷⁴ Alasdair MacIntyre, “Plato and Rational Enquiry”, *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame; Indiana, 1988, s. 85.

²⁷⁵ Elizabeth Cooke, “The Moral and Intellectual Development of the Philosopher in Plato’s *Republic*”, *Ancient Philosophy*, Cilt: 19, Sayı: 1, s. 38.

²⁷⁶ Platon, *Devlet*, s. 143, par. 442a-b.

yönetim anlayışı”²⁷⁷ var olagelmıştır. Kökleri Homeros’a kadar uzanan ve Atina demokrasisini etkisi altına alan bu ahlâki durum bir enerji taşkınlığıyla, güç ve cesaretin – hem savaşta (*polemos*) hem de politik müzakerede (*bouleusis*) – bir ölçüt tanımayan birleşiminde ortaya çıkar. Bu etik varoluş ayrıca, bir başka karşıt ahlâki anlatıyla, şairlerin belirli bir ruh durumuyla yarattıkları “manik bir esinlenme halini yücelten” görüşüyle ortak pek çok noktaya sahiptir. *Savunma*’da Sokrates’in vurguladığı gibi şairler eserlerini akılla değil, bazı sezgilerle ve tanrısal *enthusiaszontes*’in etkisine kapılmış olarak yazarlar: “Onlar da birçok güzel şeyler söylüyorlardı, ancak ne söylediklerini bilmeden.”²⁷⁸ *Devlet* için merkezi önemde olan Homeros’un *İlyada*’sı da bir savaş şiiridir ve Atinalılar için şiirselliğin kahramanlıkla birleştiği bu “kutsal” metin, Patroklos, Hektor ve elbette Akhilleus gibi savaşçı kahramanları övmekten sakınmaz. Ahrens Dorf’un haklı uyarısında görüleceği üzere, “*Devlet*’i bütünlüklü olarak anlayabilmek ve satır aralarındaki gizli göndermeleri çözümlemek ancak Homeros metinlerini dikkatle incelemekle mümkün olabilir.”²⁷⁹

Platon *Devlet*’te ahlâk felsefesini temellendirirken, Atinalılar için vazgeçilmez önemde olan bu iki yerleşik görüşle yüzleşmek durumunda kalacaktı. Bu konuda takındığı tavır şairleri neredeyse bütünüyle gözden düşürmek ya da en azından yurttaşların onlardan sakınmasını sağlamak ve cesareti (*andreai*) belirli bir biçimde boyunduruk altına almaktır. Bu yaklaşım, *Devlet*’te arzu ile akıl arasında, ruhtaki görevi akla yardımcı olmak olan üçüncü bir unsur, yani “öfke gücü”nü (*thumós*) betimleyerek gerçekleştirilir. Öfke gücünün işlevi toplumda devlet adamına (*politikos*) tamamıyla tabi kılınması (*subjugate*) gereken savaşçının fonksiyonuna benzer. Bu yapılandırma sayesinde “akıl ve düşünce etiği” “eylem ve şöhret etiği” üzerinde egemenlik kazanır. Sokrates’in sözlerine tekrar kulak verelim:

Öyle bir makam alalım ki, savaşta, ya da zor karşısında kalan, yaralanan, yenilen, ölümle karşı karşıya gelen ve her türlü mutsuzluk içinde kaderine kafa tutabilen bir adamın yiğitçe davranışına uysun. Bize bir başka makam daha lazım ki, barış içindeki yaşayışımıza, girdiğimiz işleri başarmak için, zor

²⁷⁷ Ryan K. Balot, *Courage in the Democratic Polis: Ideology and Critique in Classical Athens*, Oxford University Press, Oxford, 2014, s. 28.

²⁷⁸ Platon, *Sokrates’in Savunması*, s. 43. par. 22c.

²⁷⁹ Peter J. Ahrens Dorf, *Homer on the Gods and Human Virtue: Creating the Foundations of Classical Civilization*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, s. 52.

*kullanmadan, serbestçe yaptıklarımıza uysun. Barışta ne yapar bu insan? Bir dostuna öğüt verir, Tanrıya yalvarır, birine yol gösterir, kızar, sitem eder; ya da kendisine bir başkası yalvarır, öğüt verir, yol gösterir, o da denileni yapar, sonunda girdiği işi başarır. Başardığı zaman da gurura kapılmaz, ölçülü, akıllı ve usulü davranır. Olan biteni hoşgörür. İşte biri sert, öteki yumuşak bu iki makam, iyi günde olsun, kötü günde olsun, aklın başında ve yiğit insanların sesine uyacak olan bu iki makam bize yeter.*²⁸⁰

Bu nedenle *Devlet*'te politik itibar arayışı hiçbir zaman bütünüyle kenara atılmaz. Platon'un "tanınma ihtiyacının" bir hayat amacı olarak değerini düşürme çabalarına rağmen – çünkü politik çıkar gerçekliğe (*alétheia*) değil her defasında sadece kanılara (*doxai*) odaklanacaktır – "üç parçalı ruh betimlemesinde çizdiği resim Batı toplumunda belirleyici bir model olarak kalmaya devam edecektir."²⁸¹ Nitekim bu Sokratik yönelim "yüce bir akıl ya da arılık ahlâki hegemonyası altında istemeyerek benimsenen eylem ve onur etiğini kontrol altına alma tavrı olarak da anlaşılmalıdır."²⁸² Burada tartışmamız için merkezi önemdeki soru Platoncu akılcılığın beraberinde nasıl bir "özne/fail/kendilik" anlayışı önerdiği ve bu etüğün özellikle Homeros'un "kendine yeterli" (*autarkeia*) kahramanlarından ne ölçüde farklılaştığı konusudur.²⁸³

Homeros'ta standart Platon sonrası anlamıyla, düşünce ve duyguların ortaya çıktıkları biricik konumu (*topicality/location*) belirten bir kavram olarak "aklımız", "zihnimiz" ve hatta "ruhumuz" olarak çevrilebilecek terimlerin yokluğu dikkat çekicidir.²⁸⁴ Homerosçu "*psychē*", düşünme ve hissetme bölgelerinden ziyade içimizde yer alan ve ölümle bizden uzaklaşan bir yaşam gücüne veya hayat

²⁸⁰ Platon, **Devlet**, ss. 90-91, par. 399a-c.

²⁸¹ Terence Irwin, **Plato's Ethics**, Oxford University Press, Oxford, 1995, s. 178.

²⁸² I. M. Crombie, **An Examination of Plato's Doctrines: Plato on Man and Society**, Routledge, London, 2013, s. 91.

²⁸³ Ksenophon'un Sokrates'i tasvirinde açıkladığına göre filozof "aşk ve boğazına düşkünlük konusunda bütün insanların en iradeliydi, sonra soğuğa, sıcağa ve her türlü yorgunluğa karşı son derece dayanıklıydı, azla yetinmeye kendini öylesine alıştırmıştı ki, çok az şeyi olduğu halde, bunlarla kolayca yetinebiliyordu. Öyleyse, kendisi böyle bir insan iken, başkalarını nasıl yasa düşmanı, obur, aşka düşkün ya da yorgunluğa karşı dayanıksız kılmış olabilir? Tersine, birçok kişide erdem sevgisi uyandırarak, eğer kendi ruhlarıyla ilgilenirlerse, doğru düzgün adam olacaklarını vaat ederek onları bu kusurlarından vazgeçirmiştir." Saxonhouse'un haklı olarak vurguladığı üzere, bu bölümde sözü edilen üç özellik, yani *enkrateria*, *karteria* ve *autarkeia* Platon'un diyaloglarında sıklıkla geçer ve onun etiğinin merkezini oluşturur. Detaylı bir okuma için bkz. Ksenophon, **Sokrates'ten Anılar**, çev. Candan Şentuna, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1994, s. 15; Arlene W. Saxonhouse, "The Socratic Narrative: A Democratic Reading of Plato's Dialogues", **Political Theory**, Cilt: 37, Sayı: 6, ss. 728-753.

²⁸⁴ Konu hakkında detaylı bir tartışma için bkz. Bruno Snell, **The Discovery of the Mind in Greek Philosophy and Literature**, Dover Publications, Inc., New York, ss. 23-41.

kuvvetine işaret eder. Öte yandan kahramanların anlatımında bu gücün tam olarak “nerede” gerçekleştiği bir belirsizlik içerir: “Bazı duygular *thumós*’ta, bazıları *phrenes*’te, bazıları da *noos*’ta gerçekleşirken; bu yerlerin bir kısmı bedensel bölgelerle de özdeşleştirilir; *kradiē*’in kalple veya *phrenes*’in akciğerlerle ilişkilendirilmesi örneklerinde olduğu gibi.”²⁸⁵ Vidal-Naquat, Homeros’un *thumos*’u “nefes, soluk, canlılık, şifa” anlamlarıyla yorumlamasından hareketle, onu akciğer ve göğüs kafesine yerleştirdiği konusunda güçlü argümanlar ortaya koyacaktır.²⁸⁶ Bütün bu tartışmalardan hareketle Homeros’un dünyasında bir “kendilik” kuramından; bir “failin” üzerinde tamamıyla söz sahibi olduğu seçimlerden bahsetmenin mümkün olmadığı sonucuna ulaşabiliriz. Nitekim, “kendilik kaygısı”, Foucault’un işaret edeceği üzere, bir “özne fikri ve buna dayalı bir hermeneutik yaklaşım gerektirir.” Böyle bir tutum alışsa “ancak öznenin kendi seçimlerinin hesabını etik olarak açıklamasıyla ortaya çıkarılabilir.”²⁸⁷

Homeros’ta bir “kendilik ahlâk”ını bulmayı daha da zorlaştıracak olan ve aynı zamanda *Odyseia* ve *İlyada* destanlarında modern okuyucuya en tuhaf, en şaşırtıcı gelen taraf, tanrı ve tanrıçaların anlatı içindeki sürekli varlığıdır. *İlyada* destanında onları karşıt kamplarda savaşırken izleriz. Athene, Here, Poseidon savaştan zaferle çıkacak olan Akha’ların tarafındadır; Apollon, Ares ve Aphrodite ise Troya’lıların sıkı destekçileridir. Bilindiği üzere tanrılar her iki destan boyunca sürekli olarak insanların işlerine karışırlar. Yerine göre, ara sıra kılık değiştirirler. Örneğin Athene Odysseus’a genç bir çoban kılığında görünür. Poseidon kahin Kalkhas kılığına girer. Tanrılar ayrıca insanları da dönüştürebilirler. Odysseus Athene’nin marifetiyle kâh ihtiyarlıktan beli bükülmüş bir dilenci, kâh olgunluk çağının bütün gücüne sahip bir adama dönüşür. Buradan hareketle, Woodruff “Homeros destanlarında kahramanların eylemin doruklarına, çoğunlukla bir tanrının onların içine yüklediği bir enerji taşkınlığıyla taşındıklarını” belirtirken, insanların tanrılar tarafından nasıl yönlendirilebileceklerinin altını çizer.²⁸⁸ Aslında kahramanın hatalarının çoğu için de aynı tespitler yapılabilir. Agememnon, Akhilleus’a karşı

²⁸⁵ Christopher Gill, **Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy: The Self in Dialogue**, 2. baskı, Clarendon Press, Oxford, 2001, s. 63.

²⁸⁶ Pierre Vidal-Naquat, **Homeros’un Dünyası**, çev. Devrim Çetinkasap, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2012, ss. 54-59.

²⁸⁷ Michel Foucault, **Öznenin Yorumbilgisi**, ss. 10, 12.

²⁸⁸ Paul Woodruff, **The Ajax Dilemma: Justice, Fairness, and Rewards**, Oxford University Press, Oxford, 2011, s. 163.

haksız ve akılsızca davranışını Apollon'nun kendisine musallat ettiği “delilik” haline bağlar.²⁸⁹ Fakat modern sezgilerimizin tersine bu durum, kahramana atfedilen erdemi ya da suçu azaltmaz. Etkileyici eylemleri bir tanrının aktardığı enerjiyle desteklenmiş olsa da, büyük bir kahraman her zaman büyük kalır. Aslında burada bir ayrıcalık söz konusu olmadığı gibi; kahramanın büyük kalması ilahi yardıma rağmen de değildir. Tersine, böylesi ilahi bir eylem alanı olması kahramanın büyüklüğünün ayrılmaz bir parçasıdır. Homeros şiirinin paradoksu tanrıların insanlara hem yakın hem de uzak olmasıdır. Kahramanların bir kısmı tanrılarla konuşur ve hatta onlarla çatışır ama Akhilleus, Aias, Hektor ve Odysseus her zaman büyük savaşçılar olarak kalmaya devam ederler. Yine de kaderin ve şansın belirleyiciliği kahramanın bir fail olarak sorumluluklarını kısıtlar. Halliwell'in haklı olarak iddia ettiği gibi “Akhilleus ölüme, Odysseus sürgüne mahkumdur!”²⁹⁰

Devlet'te “savaşçı etiğine” kısmi bir yanıt olarak önerilen ruhun “iç” ve “dış” eylemleri hakkındaki saptamalar bu bağlam içinde değerlendirilmelidir. Sokrates'in Üçüncü ve Dördüncü Kitap'larındaki açıklama girişimi, Platon'un “kendine hâkim olma pratikleri” olarak adlandırdığımız ruhun içsel dengesiyle de yakından ilişkilidir. Sokrates, *pleonexia* merkezli dışsal “başarıların” insanı adil ve doğru bir yaşama götürmeyeceğini diyalog boyunca dile getirmekten hiç çekinmez: “Öyle bir adam her dilediğini yapabilse de, *içindeki* kötülükten, adaletsizlikten kurtulamayacak, doğruluğa, iyiliğe ulaşamayacaktır.”²⁹¹ Bilindiği üzere, Platon sonuçları son derece olumsuz olsa bile – *Gorgias* diyalogunda görüleceği üzere – kişinin adaletli bir yaşamı tercih etmesinin, başkalarına sürekli olarak haksızlık etmesinden – buradan kaynaklı bütün yarar (*chrēsimon*) ve başarılarla rağmen – çok daha soylu olacağını savunur: “Öyleyse en mutsuz yaşamı süren insan kötülükten kurtulmak yerine onu kendi *içinde* saklayan kimsedir.”²⁹² *Devlet*'in temellendirmeyi amaçladığı hermeneutik etik bu Sokratik tavırdan ilkesel olarak ayrılmaz. Buna göre adaletli yaşam; eylem, güç ve iktidar dünyasında başarısızlıkla sonuçlansa bile en mutlu ve en doğru yaşamdır. Aslında gerçekten bilge (*sophos*), adil – dolayısıyla da mutlu – kişi politik dünyayla hiçbir zaman çıkarlar üzerinden ilişkiye geçmez. Sonuç olarak

²⁸⁹ Homeros, *İlyada*, çev. Azra Erhat & A. Kadir, 24. Basım, Can Yayınları, İstanbul, 2008, ss. 91-92.

²⁹⁰ Stephen Halliwell, **Between Ecstasy and Truth: Interpretations of Greek Poetics from Homer to Longinus**, Oxford University Press, Oxford, 2011, s. 79.

²⁹¹ Platon, *Devlet*, s. 147, par. 445a. Vurgu bize ait.

²⁹² Platon, *Gorgias*, ss. 55-56, par. 478e.

eğer *Devlet*'te “dışsallığı kentte eylem alanı ve itibar arayışı ve içselliği de ruhun kendine hâkimiyeti ve iyiyle olan ilişkisi bağlamında kurulacak mutlak düzen fikri olarak düşünürsek, bu durumda akılsallık (*logos*), ilk bakışta, içselliğin dışsallık karşısında takınacağı tutum ve pratiklerin bütünüdür.”²⁹³ Elbette henüz Kant'ın modern dünyada ahlâkı tanımladığı noktada değiliz. Kant doğrunun dışsal eylemlere bakılmaksızın içsel bir niyet meselesi olduğunu belirtirken; “ahlaksal olarak adlandırabileceğimiz böylesine eşsiz bir iyinin”, herhangi bir eylem modelinin başaramaması durumunda da – sadece iyi bir iradenin denetiminde – mevcut ve kabul edilebilir olabileceğini savunacaktır.²⁹⁴ Platon'a göre ise erdemli yurttaş adaletsiz ve kötü olan kişiden sadece farklı bir modelde (*paradeigma*) eyleme geçmekle kalmaz, aynı zamanda sonuçları bakımından ahlâki bir etki yaratmayı da hedefler. O zaman Platon için *Devlet*'te temel meselenin, Arendt'in iddia ettiğinin aksine, eylem alanının yadsınması olmadığının bir kez daha altını çizmeliyiz.²⁹⁵ Aksine, politik alanın içerdiği katmanlı şiddet ve çıkar ilişkilerinin hermeneutik bir müdahaleyle ahlâki olarak dönüştürülmesi gerektiği iddiası diyalogun normatif gövdesini oluşturacaktır. Sonuç olarak, hermeneutik etik şiddete ve zora neden olan toplumsal ilişkilerin kent içindeki ayıklanma süreçlerine işaret edecektir.

Platon'un, *Devlet*'te kendine hâkimiyet ettiğini detaylandırmak adına “iç-dış” ikiliğini farklı vurgularla ön plana çıkardığını görüyoruz. İlk olarak, Sokrates'in müzik eğitimi hakkındaki argümanlarına bakabiliriz. Platon eğitim süreçlerinin ruhun iç düzenine nasıl katkıda bulunacağını açıklayacaktır: “Hiçbir şey insanın *içine* ritim ve düzen (*eis to entos tēs psychēs*) kadar işlemez. Müzik eğitimi gereği gibi yapıldı mı insanı yüceltir, özünü güzelleştirir.”²⁹⁶ *Devlet*'teki ikinci açıklama daha

²⁹³ Martha C. Nussbaum, “Plato on Commensurability and Desire”, **Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature**, Oxford University Press, Oxford, 1990, s. 116.

²⁹⁴ Immanuel Kant, **Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi**, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2012, s. 16.

²⁹⁵ Arendt'e göre, Atina'da Sokrates'in, kendi politik yurttaşları tarafından yasayı ihlal etmekten suçlu bulunmasının yarattığı ahlâki politik trajedi, Platon'un “geleneksel siyasal düşünceyi” geliştirmesinin başlangıcını oluşturur. *Polis*'e ve onun özgürlük anlayışına muhalefet eden Platon, ölçütlerini politikadan değil felsefeden türettiği bir politika teorisi ve yalnızca filozofun bilebileceği *idealar*'ı cisimleştiren ayrıntılı bir devlet tasarımı, bir “*ideokrazi*” inşa eder. Bu yapı kurulduğu andan itibaren, “gelenek”, yani “iyi” *ideası*'nın yönetimi de başlamış olur. Artık burada “ikna”ya (*peithein*) yer yoktur. Konu hakkında detaylı bir tartışma için bkz. Hannah Arendt, “Philosophy and Politics”, **Social Research**, Cilt: 71, Sayı: 3, 2004, ss. 427-454.

²⁹⁶ Platon, **Devlet**, s. 94, par. 401d.

çarpıcıdır ve kendine hâkim olma pratikleri konusunda kapsayıcı bir tezi bütün ayrıntılarıyla ortaya koyar:

Şu var ki, doğruluk insanın dış eylemlerine (peri tēn exō) değil, iç eylemlerine (peri tēn entos) uyuyor. Bize insanın kendini, oluşundaki ilkeleri veriyor. Doğru insanda her bölümün kendi işini göreceğini, içindeki üç ilkenin birbirinin sınırını aşmayacağını anlatıyor bize. Doğru adamın içinde bir düzen kuruluyor. Bu adam kendini yönetiyor, yola sokuyor. Kendi kendinin dostu oluyor. Tıpkı müzikteki alçak, yüksek, orta ve bütün ara tonlar gibi. İçindeki üç yanı birbirine bağlıyor; çokken, bir tek oluyor; tam bir ölçüye ve uyuma varıyor.²⁹⁷

Buradaki çıkarım bir açıdan Augustinus'un *İtiraf*lar'ını anımsatırken; modern dünyada aşına olduğumuz bir kullanıma – bireyin iç dünyası fikrine – yakın bir anlam taşır.²⁹⁸ İlk atıfta ise Sokrates “iç-dış” ikiliğini daha çok ruhun düzeni ve ahengi çerçevesinde düşünmektedir. Ritim ve harmoni duygusu ruha yüzeysel bir etki yapmanın ötesine geçerek, ona “içeriden” nüfuz etmelidir. Böylece insan kendisinin dostu olarak eyleme becerisine ulaşacaktır. Kendine hâkim olmak dostluğu, birliği, uyumu ve düzeni hem kişi de hem de kentte mümkün kılacaktır. Son olarak, *Devlet*'in Altıncı Kitap'ında, Sokrates “*ho entos anthrōpos*”un ruhunda arzusun denetimi hakkında konuşurken “içsel” olandan bahseder fakat bu sorgulama onun bileşik varlık hakkındaki imgesiyle yakından ilişkilidir. Bu imge insana benzer bir varlık olarak içinde bir aslan, ayrıca çok başlı bir canavar bir de küçük insanı içermektedir.²⁹⁹ Platon burada bir kez daha adalet ve düzen arasındaki ilişkiye değinecektir:

Doğru olmak kârlıdır dersek, sadece içimizdeki insanın bütün insanı mümkün olduğu kadar dizginlemesini istiyoruz demektir: O, çok kafalı canavara yem verecek, göz kulak olacak; çiftçi nasıl ehlî hayvanları besler, vahşi hayvanların çoğalmasına engel olursa, o da öyle yapacak. Onu bir çocuk, bir öğrenci gibi yetiştirirken aslanı kendine yardımcı olarak alacak. Hiçbirinden dikkatini

²⁹⁷ Platon, **Devlet**, s. 145, par. 443d.

²⁹⁸ Karşılaştırmalı bir okuma için bkz. St Augustinus, **İtiraf**lar, çev. Çiğdem Dürüşken, Alfa Yayım, İstanbul, 2014, ss. 467-515.

²⁹⁹ Platon bu tür bir benzetmeyi *Phaidros* diyalogunda da önerecektir: “Ruhu doğuştan bir arada bulunan bir çift kanatlı at ve arabacıya benzetelim. Tanrıların hem atları hem de arabacıları bütünüyle iyi olup iyi soydan gelirler; diğerlerinki ise başka şeylerin karışımıdır. İlkin, ruhumuzdaki arabacı iki atın dizginlerini tutar; ikinci olarak atlardan biri güzel ve iyi olup iyi bir soydan gelirken, diğeryse bunların karşıtı olup öyle bir soydan gelir. Bunun zorunlu bir sonucu olarak, dizginleri elde tutmak güç ve sıkıntılı bir iştir.” Detaylı bir okuma için bkz. Platon, **Phaidros ya da Güzellik Üzerine**, çev. Birdal Akar, BilgeSu Yayınları, Ankara, 2016, ss. 45-47, par. 246a-247e.

*esirgemeyecek, hepsinin hem aralarında, hem de kendisiyle iyi geçinmesini sağlayacak.*³⁰⁰

Platon için “iç-dış” ikiliğini kuran gerilim bedensel olanlara karşılık ruhani olanlar ve değişkenlere karşın değişmez/sonsuz kalanlardır. Platon’un ahlâk felsefesinin hermeneutik boyutunun temel ağırlığını bu ikili yapı oluşturduğunu iddia ediyoruz. Açıklamanın doğası dikkate alındığında, “iç-dış” ikiliği de ancak bu çatışkılar içinde anlaşılabilir. Bunun en önemli nedeniyse Platon’un akıl ve aklın yönetim anlayışında aranmalıdır. Devlet’te akıl (*logos*) anlayışı, Strauss’un ısrarla vurguladığı üzere, düzen (*harmonia*) anlayışıyla çok yakından ilişkilidir.³⁰¹ Aklın yönettiği ruh, ahenk ve uyuma sahip; “içindeki üç bölümden her biri sadece kendi işini gören”³⁰² düzenli bir ruhtur. Doğası gereği ruh, aklın üstün olduğu belirli bir tür düzene ihtiyaç duyar ya da eğilim gösterir; bu tıpkı yukarıda da değindiğimiz üzere bedenin sağlık diye tanımlanan düzene ihtiyaç duymasından ya da eğilim göstermesinden kaynaklanmaktadır. Şüphesiz *Devlet*’te, sağlık ve adalet arasında kurulan benzeşme önemli bir role sahiptir. Sokrates bu karşılaştırmayı basiretli devlet adamı ve yetkin hekim arasında yapmayı amaçlar. Örneğin Dördüncü Kitap’ın son kısmında Sokrates, bedensel sağlığın uygun unsurların egemen olması ve bütün organların usulünce yönetilmeleri meselesi olduğuna işaret ederken; hastalığın bu düzenin tersine çevrildiği bir çürüme/bozulma durumu olduğunu iddia eder. Bir kez daha iç/dış benzetmesiyle karşı karşıyayız:

*İçimizdeki adaletle adaletsizlik bedenimizdeki sağlık ve hastalığa benzer... Sağlığı yapan sağlam şeylerdir, hastalığı yapan da çürük şeyler... Sağlık nereden gelir? Bedenimizdeki organların doğaya uygun bir düzenle sıraya girmesinden, birbirine bağlanmasından değil mi? Hastalıkta bu organların doğaya aykırı bir sıraya özenle girmemesi, birbirine bağlanmamasıdır... Öyleyse iyilik içimizin sağlığı, güzelliği, düzeni; kötülükse hastalığı, çirkinliği, çürüklüğüdür.*³⁰³

Devlet diyalogunda akıl (*logos*), görme, anlama ve iletişim kapasitelerin bütününe işaret eder. Aklın kavraması “neden belirtebilme” ya da

³⁰⁰ Platon, *Devlet*, s. 329, par. 589a-b.

³⁰¹ Leo Strauss, *The City and Man*, ss. 110-112.

³⁰² Platon, *Devlet*, s. 134, par. 435b.

³⁰³ Platon, *Devlet*, s. 146-147, par. 444c-e.

“açıklayabilmektir” (*logon didonai*).³⁰⁴ O hâlde akıl egemenliği öncelikle doğru görüş ve anlayışın hükmetmesi demektir. Kendimiz hakkındaki doğru görüş ya da anlayış, sağlık gibi, doğal düzeni (*physis*) kavrayan anlayıştır. Bu “doğal düzenin bir niteliği, aklın yönetimini zorunlu kılması; böylece akıl hegemonyasının kendi kendini doğrulayıcı bir boyutunu varsaymasıdır.”³⁰⁵ Üstelik adaletli düzen, farklı isteklerimiz ve eylemlerimiz arasında bir öncelik ve hiyerarşi belirler, “zorunlu ve gereksiz” arzuları birbirinden ayırır.³⁰⁶ Buradan hareketle “hermeneutik akıl doğal ya da doğru düzen anlayışı olarak anlaşılmalı ve aklın iktidarı da bu düzen görüşünün ahlâki ve politik inşası olarak” düşünülmelidir.³⁰⁷ Sonuç olarak hermeneutik akıl ruhun ve kentin düzenini korumakla görevlidir:

*Akıl madem ölçüdür, içimizde olup biten her şeyi kollayıp yönetmek ona düşer; öfkenin işi de onu dinlemek, ondan yana olmaktır... Bu kaynaşma akli keskinleştirir; güzel sözler, güzel bilgilerle besler onu; öfkeyi ölçü ve düzenle gevşetir, yatıştırır, yumuşatır... Böylece yetişen, gerçekten eğitilen, işlerini bilen, gören bu iki yan, içimizde en çok yer tutan, doymak bilmeyen isteklere kumanda ederler. Bu istekler beden hazlarına dalarak dal budak salmasın, güçlenmesin; kendi işini görecektir yerde başkalarını kumanda etmeye kalkmasın diye onlara göz kulak olurlar; çünkü isteklerde başa geçme yetkisi yoktur. Geçerlerse büyük hayatın düzenini altüst ederler.*³⁰⁸

Platon *Devlet*’te “tözel ve kapsayıcı (*expansive*) olarak adlandırabilecek bir akıl ve bu akıldan türetilen bir adalet teorisi” sunmaktadır.³⁰⁹ Bir başka şekilde ifade edilecek olursa, akılsallık bir düzen anlayışına bağlıdır; dolayısıyla akıl kapasitemizi fark etmek, düzeni olduğu şekliyle izlemeye (*theōria*) olanak sağlar. Bu açıdan doğru görüş aynı zamanda ölçüt ve uyuma dayanmak zorundadır. Platon insanın akılla yönetilip, hakikat düzeni hakkında yanılsamasının veya hata yapmasının mümkün olmadığını vurgular. Örneğin, Platon’a göre, tam anlamıyla basiretli bir devlet adamının – tesadüfen atomların birbirine birleştiği bir evrene inanması ya da hayatın amacının iktidar elde etme ya da servet biriktirmek olduğuna ikna olması gibi – doğanın düzeni ya da ahlâken iyi olan hakkında hatalı bir görüşe sahip olduğunu

³⁰⁴ Platon, **Devlet**, s. 258, par. 536b.

³⁰⁵ Sophie Bourgault, “The Unbridled Tongue: Plato, Parrhesia, and Philosophy”, **Interpretations**, Cilt: 41, Sayı: 2, 2015, s. 88.

³⁰⁶ Platon, **Devlet**, ss. 287-288, par. 559a-d.

³⁰⁷ Hans-Georg Gadamer, “Plato’s Educational State”, **Dialogue and Dialectic**, s. 89.

³⁰⁸ Platon, **Devlet**, s. 143, par. 441e-441a-b.

³⁰⁹ Julia Annas, **An Introduction to Plato’s Republic**, s. 13.

düşünmek anlamsızdır. Aklın bu şekilde ölçütsel olarak bağlantılı olduğu düzen sadece farklı amaçlar, istekler ve ruhtaki unsurlar arasındaki “içsel” bir uyum değildir. Daha önemlisi Platoncu akıl kozmostaki eşya düzeniyle bağlantılıdır. Bu “ruhun, bütünü parçaya, kuşatanın kuşatılana olan oranı gibi, hakikat düzeniyle ilişkilidir.”³¹⁰ Fakat söz konusu bağlantı sadece bu nedenden dolayı ruhla sınırlı kalamaz. Gerçek mesele şudur ki kişinin evrendeki her şeyin iyi olarak düzenlendiğini görebilmesi, ancak bütün bir düzen seviyesinde mümkündür. Bu ise ancak hermeneutik etiğin insanı bu “iyi ve güzel düzen görüşüne” hazırlamasıyla mümkün olacaktır: “Kendini iyi bir insan olarak yetiştirmek isteyen, güzeli arar, güzeli över, ondan hoşlanır ve onunla beslenir.”³¹¹

2.4. ŞİİR, TAKLİT, ÜSLUP VE AKTARIM

Platon’un şiirsel canlandırmaya karşı çıkmasının nedenlerini şimdi daha iyi anlayabilecek bir konumdayız. *Devlet*’te seleflerinin çalışmalarına yaslanarak iki ana iddiayı temellendirmek Sokrates’in gönüllüce giriştiği bir iştir: Birincisi, düşünen ve bilen bir kendilik; ikincisi, düşünülen ve bilinir bir bilgi hacmi. Platon’un bunu gerçekleştirmek için kadim zamanlardan gelen sözlü gelenekle kendini özdeşleştirme alışkanlığını değiştirmesi şarttır çünkü bu durum kişiliği geleneğin içine yerleştirmiş ve kendilik bilincinin bu gelenekten ayrılmasını imkânsız kılmıştır. Öyleyse Platon’un eleştirinin kapsamını açıklamalıyız. Platon’un *Devlet*’te şairlere karşı başlattığı savaş ikincil bir sorun değildir. Sheppard’ın iddia ettiği gibi “Sokrates’in savları Püriten bir tavır ya da Yunan eğitim sistemindeki birtakım yöntemlere verilen bir tepki de değildir.”³¹² Bu mücadele, Platon’un kendi felsefi sistemini kurabilmesi için merkezi bir öneme sahiptir. Platon’un adalet ve adaletsiz arasında kurduğu ayırım, kendisini şiirsel anlatının reddinde de gösterir ve bu eleştiri, *Devlet* diyalogunda anlatının hakikate uygunluğu ile kentin politik inşası arasındaki dolayımı sağlayacak temel izlektir. Sokrates’in dile getirdiği üzere:

³¹⁰ Christopher Bobonich, **Plato’s Utopia Recast: His Later Ethics and Politics**, 2. baskı, Clarendon Press, Oxford, 2007, s. 195.

³¹¹ Platon, **Devlet**, s. 94, par. 402a.

³¹² D. J. Sheppard, **Plato’s Republic**, s. 45.

*Gençlerimiz, sağlam bir iklimin insanları gibi, çevrelerindeki her şeyden faydalansınlar, güzel ülkelerde bir meltemin kanadına gelen sağlık gibi, sanat eserleri de onların gözelerine, kulaklarına mutlu etkiler sağlayan birer kaynak olsun. Gençlerimiz, ta çocukluktan güzelliği sevmeye, güzele benzemeye, onunla bir olmaya, kaynaşmaya özensinler.*³¹³

Platon, şiirin etkisini aklın kötürüm bırakılması olarak açıklar. Şiir “insanın içini bozar.”³¹⁴ Bu etki bir çeşit hastalıktır ve bu hastalığı önleyecek ilacın “şeylerin gerçekte ne olduğu” bilgisini içermesi gerekir. Şiirsel anlatının tehlikesi, var olana dönük yanlış bilgi (sanı) içermesinden dolayı değildir; şiir yanlış bilginin yanlışlığını, özneye yaratmış olduğu tutkular aracılığı ile görünmez kılmasından dolayı tehlikelidir. Başka bir deyişle, Platon şiirin sanıdan daha tehlikeli olduğunu düşünür, çünkü şiir sanıyı sanı düzeyinde tutmaz, ona dayanan bir varoluş biçimini de üretir. Bunun altındaki neden, şiirsel anlatının akla değil tutkulara seslenmesidir. Kısaca şiir, aklın zehridir ve hakikatin düşmanıdır. Bu düşünce, ilk bakışta modern okuyucuda kuşkusuz bir şok etkisi yaratır ve bu şaşkınlık Platon’un tartışmasını sonlandırdığı son kısımda da hafiflemeyiz: Platon şairin kentteki ahlâki sorumluluğunu diyalog boyunca hafife almaz. Bu yüzden Sokrates şiir tartışmasında Glaukon’u ikna etmekten vazgeçmeyecektir: “Neden dersin, Glaukon, iyi veya kötü olmak var bu işin ucunda, büyük bir savaş bu bizimkisi, sanıldığından çok daha büyük bir savaş. Ne şan, şeref, ne para ne de şiir doğruluğu ve öteki değerleri bıraktırmalı bize.”³¹⁵ Platon şiirin kendisinden ziyade kendini şiire kaptıran bir varoluş formuna dikkat çekmeye çalışmaktadır. Burada Platon’un haklı argümanlarını görmezden gelemeyiz çünkü şiir tıpkı anlatının formel bağlamına sirayet ettiği gibi ruhu da dönüştürmeyi hedefler. Buna tam da Platonik bir ifade sayılabilecek olan “ruhun arzu tarafından yönetimi” diyebiliriz. Şiir, dilsel bir ifade olmaktan çok ruhsal dönüştürme işlemidir ve Sokrates’in ruhsal alıştırmalar ile kastettiğinin tamamen tersi bir gücü sahiptir. Dolayısıyla şiir, bir anlatı biçimi olmasıyla değil, görünüşün merkeze alınması öneren bağlamıyla eleştirilir. Platon’a göre şiir insanı cezbedebilir, tatlı sözle ikna edebilir, kandırabilir, esir edebilir fakat bunların hepsi son derece ölümcül güçlerdir. Eğer onun sesini dinliyorsak, ancak onun büyüüne aynı şekilde karşılık vererek bu mücadeleyi göze almalıyız. Bir kez daha, Sokrates’in önerilerine kulak verelim:

³¹³ Platon, **Devlet**, s. 94, par. 401c-d.

³¹⁴ Platon, **Devlet**, s. 335. par. 595b.

³¹⁵ Platon, **Devlet**, s. 353, par. 608b.

*Şiirin büyüğü güzelliklerine karşı koruz, bizim çocukluğumuzu büyülemiş ve insanların çoğunu hâlâ büyülemekte olan bu tutkuya bırakamayız kendimizi. Ne yaparsak yapalım, şurası bizim için belli ki artık, bu çeşit şiire doğrudan yana bir sanat olarak gönül veremeyiz, aranmaya değer saymayız onu. Dinlesek de, söylediklerine kanmadan dinleriz şiiri, içimizin dümenini kaptırmayız ona, koyduğumuz kuraldan şaşmayız.*³¹⁶

Platon sadece kötü ve mübalağalı şiiri eleştirmez, bu tavır şiire karşı geliştirdiği tartışmanın akışından daha da belirgin hale gelir. Sokrates şiirin, kelime ve cümle kullanımlarıyla ifadelerini renklendirmeyi; vezin ve ahenk kaynaklarını işleterek o ifadeleri süslemeyi başardığını söyler. Bunlar, dış görünüşe uygulanan kozmetik ürünler gibidir, öyle ki şiirsel anlatı ifadenin ardındaki asıl argümanları gizler. Daha açık bir şekilde ifade etmek istersek, *Devlet*'te şiirsel anlatının eleştirilme nedeni, şairin söz yoluyla anlamı ifade ettiği şeyden ifade etme biçimine kaydırmasıdır. Böylece görünüş, özün önüne geçirilerek, öze ilişkin tüm hakikat devre dışı bırakılır. Ancak tehlike bununla sınırlı kalmaz; şiirsel anlatı, görünüşü özün önüne öyle bir alır ki, özün varlığına dönük hiçbir özellik ortada bırakılmaz. Görünüşün tehlikesi buradadır: İfade edildiği kusursuzluk, özün kendisiymiş gibi görünür ve öznenin görünüşün karşısında bu denli büyülenmesinin temelini de oluşturur. Çünkü biçim, şiirsel anlatının içerisinde ve onun etkisiyle özün önüne geçmiş, üslup da hakikatin önemini silikleştirmiştir. Şiirin betimleme gücü, şiirin duygularımıza hitap ederek aklımızı bulanıklaştırmasının en önemli nedenidir. Platon duyguların kendi içine dönük olarak geliştiğinin ve eleştirel bir değerlendirme süzgecinden geçirilmeksizin ortaya çıktığının altını ısrarla çizer. Öte yandan akıl, böylesi olumsal tepkilerin ve dürtülerin dengeleyicisi ve düzenleyicisidir. Bir ölçü koyan akıl, bu sayede her zaman düzen ekseninde salınır. Sonuç olarak, Platon tam olarak şiirsel ifadenin biçimine ve özüne yoğunlaşır; o anlatımın imgelerine, veznine ve dil biçimine eleştiri getirir. Öte yandan Sokrates şairin bize erişir kıldığı deneyim yelpazesine daha az eleştirel değildir. Zira şair çok farklı durumları temsil edip, onlarca yepyeni duyguyu betimleyebilir. Bu çeşitlilik *Devlet*'te sorunun asıl kaynağını oluşturur. “Şair betimleme gücüyle izleyicideki sempatik tepki sandığının kilidini açar ve çok sayıdaki duyguyu hareket geçirir. Bu anlatıların her biri kendi içinde tehlikelidir çünkü insan zihnini bulanıklaştırır ve imgelem dünyasını

³¹⁶ Platon, *Devlet*, ss. 352-353, par. 608a-b.

zayıflatır.”³¹⁷ Dolayısıyla, Platon’un şiirdeki hedefi tamamıyla kendisine içkin nitelikleridir; onun ufku, açık fikirli olması, insanın duygu durumlarına olan hâkimiyeti, keskinliği ve candanlığı, söyleyeceği şeyleri sadece kendisinin söyleyebilmesi ve açığa çıkaracağı konuları sadece kendisinin açığa çıkarabilmesi. Hâlbuki, Platon için bu özelliklerin her biri hastalıklı bir bakış açısının ürünüdür. Sokrates’e göre, şiir en temelde bir karmaşadır ve insan ruhunda düzensizliğe yol açar.

Devlet’te, Mitchell’in vurguladığı gibi, sofistlerin Homeros ve Hesiodos ile beraber anılmasını, Platon’un şiir eleştirisi bağlamı içinde düşünmeliyiz.³¹⁸ Ozanın anlatımı kafiyeli ya da estetik söyleme ile hakikatin üzerini örter; oysa hakikat tüm görünüşlerin üzerini açarak ortaya çıkabilir. Terine, şiir hakikate açılan yolların kapatılmasıdır; anlatı ve veya sahnelemenin biçimsel kompozisyonu eşliğinde her durum görünüşe ve görünüşün muhatabı olan duygusal üretime indirgenir. Bu üretimin kendisi de doğası gereği görünüşün egemenliğini yansıtır: “Öykünmeci dediğimiz şiir, insanları kendi istekleriyle veya zorla yaptıkları işlerde gösterir, buna göre insanlar kendilerini mutlu ve mutsuz sayar, üzülür veya sevinirler.”³¹⁹ Sokrates’in burada vurguladığı konu, açıkça, idea ile biçim arasındaki karşıtlıktır. Şiir, mutluluk veya mutsuzluk, adalet veya adaletsizlik kavramlarını tümel içeriğiyle değil, yarattığı öznel etkiyle kullanır. Böylece mutluluk veya mutsuzluk, öznel bir deneyimin kendisine dönüşür. İnsanlar, mutluluk ve mutsuzluğun ne anlama geldiğini bilmeksizin, üstelik bunun üzerine düşünmeksizin, salt deneyimleri üzerinden bu kavramları açıklamaya çalışırlar. Bu tür bir tutum alışışı sofistten de biliyoruz. Nitekim Thrasykakhos ve Glaukon *Devlet*’in ilk kısmında böylesi bir düşünme tarzını ön plana çıkarmıştı. Sofistin mahkemede, politikada ve felsefede yaptığını şair yazın ilişkisinde göstermektedir. Her ikisinde de benzer bir tablo çıkar karşımıza: sofist ve şair öznel arzulara, itkilere, reflekslere kontrolsüz yol açan bir davet geliştirmektedir. Bu nedenle biçim, öz gibi sayılmakta, yani bir referansa dönüşmektedir. Bir başka deyişle, biçimin dolaysız bilgisine sahip olmak, öze sahip olmakla eş tutulur.

³¹⁷ Elizabeth Belfiore, “Plato’s Greatest Accusation against Poetry”, **Canadian Journal of Philosophy**, Cilt: 9, Sayı: 1, s. 42.

³¹⁸ Joshua Mitchell, **Plato’s Fable: On The Mortal Condition in Shadowy Times**, Princeton University Press, Princeton, 2006, s. 96.

³¹⁹ Platon, **Devlet**, s. 347, par. 603c.

Sofistin retorik yoluyla ürettiği etkiyi şair başka bir yoldan giderek yapar. Şair, kendi konuşmasına başkalarını (dinleyicileri) katarak anlatıya meşru bir zemin hazırlar. Bu tartışma *Devlet*'te Üçüncü Kitap'ta yer alır ve konu ayrıntılarıyla tartışılır. Şimdiye kadar olan tartışmadan, *mimesis* kavramının yaratım yöntemini tarif etmek için kullanışlı olduğu sonucuna ulaşıyoruz. Fakat tartışmanın bu kısmı ilerlerken, Sokrates'in başka bir saptamasıyla karşılaşırız:

*Şair bize başkalarının söylediği sözleri, bu sözlerin nereden, nasıl söylendiğini anlattığı zaman, yaptığı işi bir anlatmadır sadece... Ama şair bu sözleri söylerken, kendisi değil, bir başkasıymış gibi davranırsa, nedir o zaman yaptığı şey? Bir başkasının yerine geçmek, sözünü bir başkasının kişiliğine, elinden geldiği kadar uydurmak değil mi?*³²⁰

Platon tartışmayı doğrudan kadim bir anlatıya getirir. Konu, “bir şeyin nasıl anlatılması gerektiğine” ilişkin soruyla başlamıştır ve Sokrates, anlatımın merkezindeki sorunu ortaya koymadan önce *İlyada*'daki bir bölüme başvurur. *İlyada*'da Khryses'in Agamemnon'a kızın bırakması için yalvardığı ve sonuçsuz kalan isteklerinin sonucunda Apollon'a ettiği beddua anlatılır. Platon, bu bölümü işaret ederek, anlatımın aktarım tarzına (*lexis*) odaklanır.³²¹ Aslında Platon, anlatının kendisini değil, biçimsel sunumunu sorunsallaştırır. Khryses'in isteği ve bedduası, anlatı yoluyla “özne-aşırı bağlama oturur ve öznel-arası bir aktarım ilişkisine dönüşür.”³²² Böylece, dinleyenlerin ozanın anlatıda aktardığı kahramanın öznel dünyasına bir fail olarak davet edilmesi ve böylece kahramanın duygularını üstlenmesi konusu karşımıza çıkar. Sofistlerin politikada ve mahkemelerde yurttaşları etkileyerek, onları baskı altına almaları da aynı yöntemle yapılır. Çünkü her ikisinde de anlatı, bağlamından kopartılıp dinleyicilerin bir özne olarak olaya çekilmelerini içeren kamusal bir etkinliğe dönüşür. Ancak bu kamusal etkinlik, *logos*'un merkezde bulunduğu bir müzakere ve düşünme etkinliği değil, duyguların hiçbir akıl yürütme süzgecinden geçirilmeksizin karşılıklı alışverişidir. Gelip geçici olan görünüşün sonsuz egemenliğine açılan kapı bir kez daha aralanmıştır. Şair, kendi söylencesine başkalarının söylemlerini katarak sözün içeriğini (*logoi*) eksiltir.

³²⁰ Platon, *Devlet*, s. 83, par. 393c.

³²¹ Platon, *Devlet*, s. 84, par. 393d-e.

³²² Zacharoula Petraski, *The Poetics of Philosophical Language: Plato, Poets and Pre-Socratics in the Republic*, De Gruyter, Berlin, 2011, s. 70.

Bunun açık anlamı, yurttaşların kendi sözlerini değil sahnedeki oyuncuların sözlerini üstlenmesi, başkasının duygularını kendi duyguları gibi deneyimlemesi, ve en önemlisi olaya ilişkin değer yargısını, üzerinde düşündüğü olayı görüldüğü haliyle kabul etmesidir. Böylece şair, etkili söz yoluyla kurulan bir iktidar ilişkisinin parçasına dönüşür. Bu noktada üslup (*lexis*) sorunu kaçınılmaz olarak Devlet'te *dolos* (aldatma) ve *bia* (zor) tartışmalarına eklenir. Platon'un Üçüncü Kitap'taki temel savı her türlü belirsizliği ortadan kaldıracak niteliktedir:

*Çünkü şairler, yazarlar, insanlar üstüne doğru dürüst konuşmuyorlar. Masallarında adaletsiz insanların mutlu, adaletli olanların mutsuz olduğunu görüyoruz. Adaletsizliğini gizlemesini bilen türlü nimetlere kavuşuyor; doğru insan, başkalarına yararlı, kendine zararlı oluyor. Bu çeşit sözleri söyletemeyiz şairlere; bunun tam tersini gösteren masallar anlatmalarını istemeliyiz.*³²³

Platon'un şiire karşı mücadelesini daha iyi kavrayabilmek açısından tartışmaya geniş bir yelpazeden bakmamız gerekmektedir. Devlet'in İkinci Kitap'ının başlarında şiirsel anlatıya karşı alınması gereken tutumun alt yapısı hazırlanır. Bu alt yapı, bir önceki kısımda dile getirdiğimiz üzere, dışsal görünüm dünyasının akıl tarafından süzgeçten geçirilmesini ifade eder. Sokrates, bunun için, genel etik ilkeyi insanın dışında değil, ruhunda aramamız ve o iç dünyada etkinleştirmemiz çağrısından bulunmuştu. Bu sayede akıl, görünüm dünyasından gelen türlü etkilerin filtresi işlevi görecektir. Platon'un şiir tartışmasında ruh-beden ya da iç-dış ikiliğine yeniden döndüğünü ve konuyu bir kez daha etik bir düzleme çektiğini görüyoruz. Çünkü Üçüncü Kitap'ta görüşlere aldanmamak (*dolos*) hem adaletin kendisi hem de etik bir deneyim olarak vurgulanmaya başlanıyor. Böylece Devlet, yalnızca adil kentin kuruluşu için genel prensipleri değil, etik bir yaşam için kişinin başvuracağı temelleri de açıklamaktadır. Nitekim şiirsel anlatının Yunan sözlü geleneği içerisindeki bağlamının tarihsel ve felsefi düzeyde Devlet'teki tartışmalara aktarılmasındaki amaç, doğru varoluşun yanı sıra doğru eğitim usullerinin ön plana çıkarılmasıdır. Böylece anlatının önemi bir kez daha belirginleşir: Doğru ve yanlış anlatı, insanı kendi ruhunda bütünlü ilişkili olan parçasına ulaştırması ya da bunu engellemesi ile belirlenen niteliksel bir farklılıktır.

³²³ Platon, **Devlet**, s. 82, par. 392b.

İnsan, öz ve biçim arasındaki farkı bilmeden, gelip geçici olanların hükümlerine altında yaşamaya ve eylemlerinde şiddet üretmeye mecbur bırakılmaktadır.

Platon'un şiirsel anlatının biçimselliğine dönük eleştirisinin ve ona karşı önyargısının temelinde, bu anlatının kendini dayandığı özgül bir teknik olan *mimesis* yatmaktadır. *Mimesis*, yani, benzetme/taklit, *Devlet*'te Üçüncü Kitap'ta şairin kullandığı "sözlü iletişim tekniği" olarak kullanılır.³²⁴ Bu iletişim tekniği, sözün yaratılmasıyla elde edilen yer değiştirmeler üzerinden gerçekleşir. Yer değişikliği, anlatan öznenin konumundaki geriye sıçrayışlardır. Bir başka deyişle şair, kendini anlatıcı pozisyonunda mı yoksa olmuş bir olayı söz yoluyla yeni baştan kurgulayan bir yaratıcı şeklinde mi gösterir, tam olarak açık değildir. Platon'un eleştirisinin merkezinde de benzetmenin böylesi bir çift anlamlılığa kapı aralaması yatar. Sokrates yine Homeros'a referansla, anlatının canlandırma (yaratım) ile tekrar (anlatım) arasında salındığını söyler.³²⁵ Bu salınım içerisinde benzetme, sözün, her iki yakayı da kapsamasını ifade etmektedir. Zuckert'i vurgulayacağı gibi, "söz, *olmuş* ile olduğu belli *olmayan* arasında bağlantı kuran bir işleve sahiptir."³²⁶ O hâlde, Platon açısından, şairin işlevi metinde sözü *mimesis* dahilinde kullanmasında yatar. Şair, bir öykünmeci olarak, anlattığı konuda kendisine anlatsal bir alan seçerek şairliğini ortaya çıkarır. Başka bir deyişle, şair, tüm dikkati anlattığı olaya değil, kendi özgün anlatı üslubuna çeken kişidir. Böylece söz, asıl yöneliminden kopartılarak sözün öznesine çekilmiş olur. Sonuç olarak söz ile varlık arasında kurulan sofistlik bağlantı ve şairin öykünmeci anlatımı, varlıktan ziyade varlığın dil içerisine alınma biçimini ön plana alır. Böylece herkes, "anlatanın anlatısı üzerinden tekrar anlatılar geliştirir. Tekrarın tekrarı olarak anlatım, anlatının asıl yöneldiği varlık yerine söz yoluyla betimlenen konulara yönelir."³²⁷

Son olarak Platon sözü şairlerden ve oyunculardan, kentin genç koruyucularına getirir. Gençlerin eğitimi sırasında "taklit"nin rolü nasıl anlaşılmalıdır? Sokrates açısından, *mimesis* sorunu öncelikle bir içerik ve yöntem tartışması olsa dahi, "öykünme"nin eğitim sürecindeki etkisi yadsınamaz. *Kallipolis*'i bir önceki bozulmuş kentten ayıran en önemi özellik bu sorgulamanın içinde

³²⁴ Platon, *Devlet*, s. 82, par. 392d.

³²⁵ Platon, *Devlet*, s. 84, par. 393d.

³²⁶ Catherine H. Zuckert, *Plato's Philosophers: The Coherence of The Dialogues*, s. 352.

³²⁷ Hans-Georg Gadamer, "Plato and Poets" *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*, s. 57.

gizlidir. Platon öncelikle yeni bekçilerin “yapıp-etmelerine” (*epitedeumeta*), yani temel faaliyetlerine işaret eder:

*Öyleyse, bekçilerimizin başka bütün işlerden sıyrılarak, kendilerini sadece devlet işine vermeleri, ondan başka hiçbir şeyle uğraşmamaları gerekir. Onlar başka hiçbir işin taklidini bile yapmayacaklardır. Yaparlarsa, bu taklit kendi işlerinin gerektirdiği ve çocukluklarından beri özenecekleri yiğitlik, bilgelik, dini bütünlük gibi erdemlerin taklidi olmalıdır. Bunların dışında hiçbir kötü işi ne yapsınlar, ne de taklit etsinler. Çünkü, taklit ede ede, sonunda taklit ettikleri şeye alışırlar. Bu alışkanlık da, konuşmayı, görüşleri değiştiren ikinci bir doğa olur.*³²⁸

Koruyucular yetişkinler olarak devlet için “özgürlüğün zanaâtkarları” olmak durumundadır. Öte yandan bu sanatı ancak canlandırma yoluyla öğrenebilir ve aslında bunu kendilerinden önceki davranış modellerini “taklit ettikleri” bir eğitimle yaparlar. Bu nedenle “*mimesis*, derslerin ayrıntılarını kavrayan, sürekli tekrar eden ve dolayısıyla ustalarının kendisine söylediğine “öykünen” çırak öğrencinin durumu için uygun bir kavram haline gelir.”³²⁹ Platon, işbölümü ve uzmanlaşmayı gerektiren eğitim ilkelerini gündeme getirdiğinde konu daha da netleşir. Genç koruyuculara yüklenen görev, sadece dar anlamıyla teknik bir mesleki sanat değildir; bu eğitim aynı zamanda karakter ve etik yargı becerisi de yerleştirmeyi amaçlar. Sokrates açısından aklı başında bir insan (*phrōnimos*) kimi hangi koşullarda taklit edeceğini bilmek zorundadır. İşte tam da bu yüzden, tartışmanın bağlamı sanattan eğitime doğru yön değiştirir. Böylece *Devlet*’te sanatçının, oyuncunun ve öğrencinin durumları ortaklaşır. Sonuç olarak ideal kentin insanı kendini hem şairin sanatından hem de oyuncunun şairleri yorumlayarak ürettikleri “tekrar anlatılardan” sakınmasını bilmek zorundadır.

Mimesis şairin, varlığı yorumlamasındaki en güçlü kavram olmuştur. Şiirsel ortam, varlığın doğru tanımlarını veya etik erdemlerin gerçek açıklamalarını vermeyi başaramaz, aksine her defasında gerçekliği gizleyen ve hatta bozan bir çeşit saptırıcı perde yaratır. Böylece şiir, duyularımızın sıgılgını cezbederek aklımızı zayıflatır ve bizi kandırır. Platon’a göre bu tür bir söylemin ruhta ahlâki bir tutarlılık yaratması da mümkün değildir. Sonuç olarak retoriğin ve kandırmacanın eline düşen kişi siyasal alanda ancak şiddetin ve adaletsizliğin hüküm sürmesini talep eder. Platon açısından

³²⁸ Platon, **Devlet**, s. 86, par. 395c.

³²⁹ Rosylyn Weiss, **Philosophers in the Republic: Plato’s Two Paradigms**, s. 143.

tartışma artık sadece ahlâki karakteri korumaktan çıkmış, temel sorun aklın kötürümleşmesine ve üreteceği şiddete yönelmiştir. Buradan hareketle, Sokrates Üçüncü Kitap'ta şairler hakkındaki en belirleyici tezini ortaya koyar:

*Öyleyse, her kılığa girmesini, her şeyi ustaca taklit etmesini bilen bir adam, bizim topluma gelip de şiirlerini halkın önünde söylemek isterse, bu kutsal, eşsiz, bu tadına doyulmaz şairin önünde saygıyla eğilir, deriz ki: Bizim ülkemizde senin cinsinden insanlar yok, olması da yasak. Böylece başına kokular sürer, çelenk takar, onu başka bir ülkeye yollarız. Bize daha ağırbaşlı bir şair gerek, deriz. O kadar hoş olmasın, zarar yok, ama işe yarar masallar söylesin, yalnız iyi adamın taklitçisi olsun, onun davranışlarını anlatsın, askerlerimizin eğitiminde uygulanan yasalara uysun sözleri.*³³⁰

Platon'un şiir eleştirisi onun hermeneutik tavrının en önemli saç ayaklarından birini oluşturur. *Devlet*'te Sokrates öncelikle şiirin ürettiği ahlâki yapıyı sorgular. Şairin hakikati yok sayarak ortaya koyduğu öykünme süreçleri, kentteki şiddet mekanizmalarının yeniden üretiminde önemli bir paya sahiptir. O zaman *Devlet*'in şiirsel sözün yeniden üretilmesini mümkün kılan anlatı tarzlarını ve kentin yurttaşlarını aldatmayacak imge üretimlerini yeniden kurmasını beklemeliyiz. Kısaca Platon'un hedefi akla dayanacak olan yeni bir *mitos* kurmak olmalıdır. Paradoksal olarak görülebilecek böyle bir çabanın Platoncu hermeneutik etiğin merkezinde olduğunu öneriyoruz. Eğer bu gözlemler ışığında aşağıdaki soruların yanıtlarını ararsak Platoncu hermeneutik etiğin kurucu boyutunu böylesi bir eksenle derinleştirebileceğimiz düşünüyoruz. Öncelikle Sokrates'in *Devlet*'teki masal anlatıcıları kimlerdir? Bu masallar yeni toplumun kuruluşunda nasıl bir rol oynamaktadır? Platon şiirsel anlatıyı neden ideal kentte tamamıyla yasaklamaz? *Devlet*'te "anayasa-ressam"ları olarak tarif edilen grubun öykünmeyle olan ilişkisi nasıl anlaşılmalıdır? Platon'un ideal toplumunda hermeneutik söylemi şairlerin anlatılarından ayıran temel savları nasıl yorumlamalıyız? *Devlet* efsanesi kendisini sadece mitsel bir anlatı olmaktan nasıl kurtarabilir?

³³⁰ Platon, **Devlet**, s. 89, par. 398a.

2.5. ANAYASA-RESSAMI VE İMGENİN YENİDEN ÜRETİMİ

Devlet'te ahlâki öğretinin temellendirilişi tam olarak nerede ortaya çıkar? *Devlet* diyalogu her türlü şiirsel anlatıyı sert bir biçimde eleştirmesine rağmen, şairler hakkındaki tezler Platon'un simgelerin rolünü ve genel olarak insan yaşamında simge-yaratımını tartışabilmek adına bir açılış olarak işlev görmektedir.³³¹ Burada simge derken, algılanamayan şeylerin algılanabilir – ister sözlü, görsel ya da maddi olsun – göstergelerini kastediyoruz. İleride göreceğimiz gibi *Devlet*, tüm simge üretimini reddetmez, sadece geleneksel şairler tarafından yaratılan simgelere karşı bir tartışma yürütür. Sokrates, Üçüncü ve Dördüncü Kitap'larda şairleri eleştirme sürecinde, ideal şehirde benimsenmesi gereken türde simge-yaratımına dair olumlu bir argüman sunmaktadır. Bu sembol yaratımı *Devlet*'te felsefi açıdan önerilen etik projenin de temellerini oluşturacaktır.³³²

Platon'un, ahlâki öğretiyi savunmak amacıyla şiir tartışmasını bir araç olarak kullanması, *Devlet*'te Sokrates'in böyle bir tartışmayı yürüttüğü gerçeğini gözlerden gizledi. Aynı şekilde vurgulanması gereken bir başka gerçek de, Sokrates'in simge-yaratımını tartışırken kullandığı söz dağarcığının asıl olarak görsel olmasıydı. Dolayısıyla Sokrates'in şiir hakkındaki argümanları iki farklı imge kategorisi arasında dikkatli bir ayırım üzerine kurulmaktadır. *Devlet*'te bir tarafta şairlerin ürettikleri gölgeler, yani “*eidôla*”lar vardır.³³³ Sokrates diyalog boyunca bunları tamamıyla reddeder. Fakat, öte tarafta Sokrates'in onayladığı yararlı ve değerli imgeler de vardır. Sokrates, yararlı ve değerli imgelere şu terimlerle gönderme yapacaktır: düşüncel modeller (*paradeigma logôi*),³³⁴ modeller (*paradeigmata*),³³⁵ tipler (*tüpos*),³³⁶ imgeler (*eikones*),³³⁷ resimler (*zôigrafiiai*),³³⁸ heykeller (*andriantopoi*)³³⁹ ve diyagramlar (*diagrammata*).³⁴⁰ Sokrates *Devlet*'te değerli

³³¹ Stanley Rosen, *The Quarrel between Philosophy and Poetry*, Routledge, New York, 1993, s. 91.

³³² Platoncu diyaloglarda sembol yaratımı konusundaki süreklilik üzerine ayrıntılı bir tartışma için bkz. Thomas L. Pangle (Ed.), *The Roots of Political Philosophy: Ten Forgotten Socratic Dialogues*, Cornell University Press, Ithaca, 1987.

³³³ Platon, *Devlet*, s. 76, par. 386d.

³³⁴ Platon, *Devlet*, s. 180, par. 472c.

³³⁵ Platon, *Devlet*, ss. 45, 180, par. 361b, 472c.

³³⁶ Platon, *Devlet*, s. 145, par. 443c.

³³⁷ Platon, *Devlet*, ss. 198, 328, par. 487e, 488a, 588b-c.

³³⁸ Platon, *Devlet*, ss. 181, 198; 214, par. 472d, 488a, 501a-b.

³³⁹ Platon, *Devlet*, s.116, par. 420c-d.

³⁴⁰ Platon, *Devlet*, s. 251, par. 529d-e.

türde imgeler kullanmakta ısrarcı olur ve muhataplarına da aynısını yapmayı öğretir. Allen'in dikkat çektiği üzere, Altıncı ve Yedinci Kitap'lardaki epistemolojinin büyük bir kısmı; ünlü güneş, çizgi ve mağara imgeleriyle anlatılmıştır:

*Sokrates imgelere başvurur, çünkü güzel ve iyi olanın biçimine dair herhangi bir bilgiden yoksun olduğunu, ama aynı zamanda onların epistemolojik ve metafizik rolünü açıklamayı arzuladığını söyler. Daha sonra, kişi, en iyi türde bilgiye ulaştığında imgelerden vazgeçerek iyi ve güzel hakkında doğrudan konuşabilecektir.*³⁴¹

Buna karşılık Annas, Platon'un bu türden imgeler kullanmasını eleştirir: “Çizgi imgesinin hazırlanış sorunu ve onun mağara metaforuyla olan uyumsuzluğu, Platon'un felsefi bir sav geliştirmek için imgeleri kullanmasında karşılaştığı güçlüğü iyi bir örneğidir. İmgeler, çizgide olduğu gibi aşırı yüklemeye eğilimlidir; çünkü Platon bir imgeyle aynı anda iki şeyi anlatmaya çalışır.”³⁴² Fakat Annas, Platon'un görselliğe vurgu yapmasına rağmen, tıpkı şairlerin gölgelerini ürettikleri gibi, bu imgeleri sözcüklerle ürettiğini gözden kaçırmaktadır.

Şimdi Platon'un *Devlet*'te oluşturduğu o ünlü söz-resimlerini bir an için tekrar ele alalım. Şüphesiz bunların bir kısmı politik imgelerdir. Öncelikle, ideal kentin iki ayrı betimlemesi olarak *domuzlar kenti* ve *Kallipolis* göze çarpar. *Devlet*'te ayrıca ahlâki imgeler vardır: despotik, aristokratik, oligarşik ve demokratik yurttaşlar. Ayrıca *Devlet*'te psikolojik imgeler vardır; örneğin, bir insanı, aslanı ve çok başlı bir canavarı kapsayan ruh. Burada insan, aklı; aslan, yüreği; çok başlı canavar, arzuyu temsil eder. Sokrates, *Devlet*'te ruhun (*psükhē*) üç kısımdan oluştuğunu tartışırken, ruhta sırasıyla akılsal (*logistikon*), canlı (*thümoēides*) ve arzulayan (*epithümetikon*) kısımlar olduğunu ileri sürecektir. Elbette *Devlet*'teki güneş, çizgi ve mağara gibi epistemolojik imgeleri de unutmamalıyız. Platon'un Sokrates'i görsel imgeler sunma konusunda oldukça üretkendir ve imge-yaratma söz dağarcığını, asıl olarak sözel olan sembol-yaratma pratiğini incelemek için kullanır. Buradan hareketle, Platon kendi sözel imge üretiminden bahsederken çok özel fiiller seçecektir. Bunların arasında imgeler kullanarak “benzetmek” veya “tahmin etmek” anlamına gelen *eikazein*; “yoğurmak” veya “şekil vermek” anlamına gelen *plattein* –

³⁴¹ Reginald. E. Allen, “Participation and Prediction in Plato's Middle Dialogues”, **Philosophical Review**, Cilt: 69, Sayı: 2, s. 151.

³⁴² Julia Annas, **An Introduction to Plato's Republic**, s. 120.

plastik kelimesinin de kökenidir – “boyamak” ve aynı zamanda “yazmak” anlamına gelen *grafein* ön plana çıkar.³⁴³ Sonuç olarak, Platon’un *Devlet*’te simge-yaratmayı tartışırken çözümlemesine yazılı simge-yaratımı da eklediğini görüyoruz. Platon, *Devlet*’te kendi yarattığı imgeleri ve söz-resimlerini hermeneutik etiğin temellendirilmesi için kullanacaktır. Sokrates, filozofların, yazılı biçimler de dâhil olmak üzere, böylesi söz-resimleri üretmelerinin etik açıdan savunulabilir olduğuna açıklık getirir. Aslında Sokrates filozofları, ahlâki açıdan savunulabilir söz-resimlerini düşünmeye yüreklendirmektedir.

Peki Platon’un temellendirmesi nasıl serimlenir? Bir başka açıdan, Sokrates’in imgelerine etik açıdan savunulabilir olma niteliğini veren nedir? Bu soruların yanıtları, *Devlet*’te hermeneutik etik adına bir temellendirmeyi göstermemize olanak sağlayacaktır. Sokrates görsel, sözlü ve maddi simgelerin rolünü incelerken, simgelerin etik-yaşamın gelişmesinde ne kadar merkezi bir rol oynadığını gösterir; temel psikolojik işlevlerde simgelerin gücünü tespit eder; sözlü imgeleri ve hatta yazılı imgeleri de kapsayacak şekilde, epistemolojik açıdan savunulabilir olan simgelerle, savunulamaz olan simgeleri birbirinden ayırır. Platon, bazı simgelerin onları benimseyen kişilere bilgiye erişim sağladığını, bazı simgeler ise insanları gerçek-dışılığa sürüklediğini ileri sürmektedir. Epistemolojik olarak değerli simgelerle epistemolojik olarak değersiz olanlar arasındaki bu ayrım, simgelerin toplumsal ve psikolojik önemine dair Sokrates’in görüşüyle beraber düşünüldüğünde, filozofların neden geleneği yeniden yorumlamaları gerektiğine dair bir açıklamanın ana savları belirtmeye başlayacaktır. Platon’a göre, “filozoflar yazmalıdır, çünkü yalnızca filozoflar, *verimli hayal gücümüze* sağlıklı imgeler ekme kapasitesine sahiptirler.”³⁴⁴ Filozofların başkalarına zarar vermeme yükümlülükleri; yazıyı kullanarak doğru kavramları aşlamaları ve kettin yurttaşlarını yanlış kavramlardan korumaları sayesinde ortaya çıkmaktadır. Bu noktada temel argümanlarımızı sırasıyla açıklamamız gerekiyor. Öncelikle simgelerin insan yaşamındaki önemi üstüne Platon’un öne sürdüğü psikolojik iddialara kısaca

³⁴³ Platon’da *Devlet*’te seçtiği ve hermeneutik yöntemi için de büyük önem taşıyan bu fiillerin ayrıntılı bir tartışması için bkz. Waller R. Newell, **Ruling Passion: The Erotics of Statecraft in Platonic Political Philosophy**, ss. 149-157.

³⁴⁴ Platon, *Devlet*, s. 223, par. 507d.

bakacağız; sonrasında ise Sokrates’in “soylu yalan” teorisini epistemolojik açıdan değerli olan simgelerle zararlı olanlar arasındaki ayrımı düşünerek tekrar tartışacağız.

Devlet’in Üçüncü Kitap’ında Platon bahçe ve üretim fikrini ortaya attığında, bu simgelerin etik-yaşamda geniş bir etkisi olacağını ileri sürmektedir. Sokrates’e göre, bahçenin bakımına filozofların ve yöneticilerin önderlik etmesi gerekir. Burada bahçe imgesi açıkça hem hermeneutik hem de toplumsal bir unsur taşımaktadır:

Öyleyse yalnız şairleri mi göz altında bulunduracağız? Yalnız onları mı bizim iyi dediğimizin sureti (eikona) olmaya zorlayacağız? Öbür sanatlarda da aynı titizliği göstermeyecek miyiz? Onların da kötü huyları, ölçsüzlükleri, bayağılığı, çirkinliği, canlı varlıkların resimlerinde olsun, yapılarda olsun, şu veya bu el işlerinde olsun, göstermelerine engel olmamalı mıyız? Bekçilerimiz kötülük tasvirleri içinde, tıpkı kötü yiyeceklerle beslenir gibi mi yetişsinler? Her gün farkında olmadan birçok zehirli bitkileri azar azar yiyerek zehirlensinler de, içlerine kötülük mü işlesin? Tersine, onları beden, öz ve biçim güzelliğine doğru götürecek sanat ustalarını aramamız gerekmez mi? Gençlerimiz, sağlam bir bahçenin insanları gibi, çevrelerindeki her şeyden faydalansınlar, güzel ülkelerde bir meltemin kanadına gelen sağlık gibi, sanat eserleri de onların gözlerine, kulaklarına mutlu etkiler sağlayan birer kaynak olsun. Gençlerimiz, ta çocukluktan güzelliği sevmeye, güzele benzemeye, onunla bir olmaya, kaynaşmaya özensinler.³⁴⁵

Devlet’te şairler gibi zanaatkârlar da simge yaratırlar. Zanaatkârların yaptıkları maddi nesnelerde güzelliğin, disiplinin ve özgürlüğün anlamını ortaya çıkarır. Şairlerin yanı sıra zanaatkârlar da kültürü, yani kültürün içerisinde yaşayanları eğiten simgeler sistemini kurmaya yardım ederler. Dilin kendisi simgelerden kurulduğu için ve farklı diller, ait oldukları kültürün sembolik sistemlerini kapsadıklarından dolayı, Sokrates’in bahçe imgesi, insan yaşamında örgütlü dilin yükselişi ve rolünü temsil etmektedir. Zira Platon’a göre insanlar maddi evrenlerini normların üzerine inşâ ederler. Dolayısıyla etik-yaşamın maddi evrenleri bu normların tutarlı veya çatışma halinde oldukları yerleri ortaya çıkarırken; böylelikle kültürel ideallerini de sağlama alacaklardır. İnsanlar bir “bahçede yaşadıklarında,” kavrayış kapasitelerini olgunlaştıran sembolik iletişimin yardımıyla yeni kavramları özümserler. Altman’ın gözlemleri bu açıdan dikkat çekicidir: “Platon’a göre insanlar kültürel etkileri özümseme kapasiteleri ile dünyaya gelirler. Genç insanın “psükesi” reçine gibidir, belirgin bir şekil almadan önce kültürel

³⁴⁵ Platon, *Devlet*, ss. 93-94, par. 401b-d.

etkilerin damgasını almaya yatkındır.”³⁴⁶ Altman’ın burada vurguladığı, “içselleştirme” olarak adlandırabileceğimiz psikolojik bir süreçtir. Sokrates bu aşamada insanların zihinlerine simgeler aracılığıyla kavram aşılatabilecek iletişimsel iktidarın doğasını ayrıntılarıyla açıklamaz, ama özellikle şairlerin bu kavramsal gücü anladığını açıkça imâ etmektedir.

Platon’un *Devlet*’teki şiir karşıtı argümanları sadece yazılı olmayan sözlü şiiri mi hedeflemektedir? Sokrates’in yukarıda alıntılanmış savları, asıl kaygısının kültürel ürünlerle ilgili olduğunu açıklığa kavuşturmaktadır. Zira, Platon önereceği imge-yaratma pratiğini temellendirmek adına “yazmak”, “çizmek” ve “boyamak” anlamlarına gelen “*grafein*” fiilini kullanmaktadır. Yazılı metinlerin ruhun gelişimini yerleşik kılamayacağına dair *Phaidros*’taki savların tersine³⁴⁷, Platon *Devlet*’te, şairlerin ve diğer zanaatkârların, kavramlarını geniş anlamda ve etkin bir şekilde yayabildiklerini ileri sürmektedir. Buradaki hermeneutik bakış, kültürün eğitimi etkilediği ve şairlerle diğer zanaatkârların aslında kültürün kalıcı içeriğini ürettikleri tezi üzerinde yükselmektedir. O zaman *Devlet*’in ilk yarısındaki temel tartışma, bu imgesel gücün şiddet yerine müzakere ve iletişimi mümkün kılacak bir şekilde yeniden düzenlenmesi zorunluluğudur.

Peki simgelerin eğitici gücü nasıl çalışır? İmge bahçesini ve sembol-yaratıcılarını denetlemeyi felsefi ve politik kaygının uygun nesneleri olarak sunduktan sonra Sokrates, semboller arasındaki eğitim deneyimini, müzikle dengeyi bulmaya ve okumayı öğrenmeye benzetir:

Hiçbir şey insanın içine ritim ve düzen kadar işlemez. Müzik eğitimi gereği gibi yapıldı mı insanı yüceltir, özünü güzelleştirir. Kötü yapılmırsa da, bunun tersi olur. Gevşek ve bozuk düzen eserler, tabiattaki bozukluklar gibi, iyi yetişmiş insanın hemen gözüne batar, kızdırır onun. Kendini iyi bir insan olarak yetiştirmek isteyen, güzeli arar, güzeli över, ondan hoşlanır ve onunla beslenir. Daha düşünmeye başlamadığı çağda tiksindir çirkinden; düşünme çağına gelince de kendini yetiştiren müziğin düşüncesiyle akrabalığını sezer, onu sevinçle karşılar... Okumayı öğrenmekte de buna benzer bir yön görüyoruz. Harflerin bütün durumlarda belirli sayıda olduklarını, bunların hep tekrarlandığını öğrendiğimiz vakit, okumayı ve yazmayı biliyoruz denebilir. Ondan sonra da, küçük yazılmış olsun, büyük yazılmış olsun hiçbir harfi, işe yaramaz diye atmıyoruz. Tersine nerede olursa olsun, ayırmaya çalışırız. Çünkü biliriz ki kişi bu duruma gelmeden – sôfrosünê – okuma yazma öğrenmiş sayılmaz.³⁴⁸

³⁴⁶ William H. F. Altman, **Plato the Teacher: The Crisis of the Republic**, s. 143.

³⁴⁷ Platon, **Phaidros**, çev. Ari Çokona, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2019, ss. 63-67.

³⁴⁸ Platon, **Devlet**, ss. 94-95, par. 401e-402b.

Burada okumayı öğrenmek, Platon açısından, çeşitli somut tikellere dikkat ederek erdemlerin özsel içeriğini görmeye başlama sürecinin bir simgesi haline gelmektedir. Daha önce de vurguladığımız üzere, hermeneutik etik bir bakış ve görüş meselesidir. Tikel harflerden oluşan dizileri kelimelere dönüştürerek metinlerde kavramları yorumlamayı içeren bu zihinsel süreçler; aynı şekilde, insanların, hem fiziksel hem de metinsel olgularda çeşitli tikelleri dikkate alarak cesaret, cömertlik ve basiret gibi etik kavramları bulmasını sağlar. Bahçe imgesinin can alıcı noktası, simgeleri “okumamız” vasıtasıyla insan zihnine soyut kavramlar da dahil olmak üzere ahlâki kavramları aşılabilenleridir. Bu argümanda, özellikle gençlerin karakter oluşumundaki temel konu diyalektik çözümleme değil, doğal dünyanın yanı sıra metinlerin okunup yorumlanmasıdır. Epistemolojik açıdan en az geçerli olan türde temsiller – suda veya bir aynadaki gölgemsi yansımalar – bile okumaya bir olanak sağlar ve filozof, bu gölgelerde bile okunabilecek olana dikkatini vermelidir. Bu imgeleri okumak, insan ruhunun oluşumunda çok önemli bir paya sahip olacaktır.

Platon filozofun, yalnızca bahçedeki imgelerin anlamına dikkatini vermenin ötesinde, şairlerin dilin örgütlenmesi üstündeki iktidarlarını ele geçirmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Filozof, “harf bahçesinin doğru sembollerle dolu olduğunu onaylamak için en azından güzel olanın izini sürerek, onları bulma becerisine sahip zanaatkârlara ulaşmalıdır.”³⁴⁹ Bu sebeple, Sokrates *Devlet*’in Yedinci Kitap’ında, filozof-kralın kurmaca üretmesi gerektiğini ileri sürecektir. Bu bölümde ise filozofların başka bir görevi daha olduğunu görüyoruz: Kentin kurucuları, anayasa-ressamları ve filozof-krallar, şairlerin çalışmalarına rehberlik edip kuralları yerleştiren eleştirmen ve denetçiler olarak hizmet vermelidirler. Bu kurallar biçimsellikle sınırlı kalmaz; fakat sadece biçimsel kurallar olduğunu da unutmamalıyız. *Devlet*’in İkinci Kitap’ında Sokrates şairlerin hikâyelerini hangi tematik ilkeler üzerine inşâ etmeleri gerektiğiyle ilgilenecektir. Örneğin şairlerin, tanrıları değişken ve kötülük eden tanrılar olarak gösteren hikâyeler anlatmalarına izin verilmez. Aksine, tüm şiirler, tanrıları mükemmel ve değişmeyen, yalnızca iyiliklerin faili ve asla kötülükten sorumlu olmayan tanrılar olarak resmetmelidir.³⁵⁰

³⁴⁹ Laurence Lampert, **How Philosophy Became Socratic: A Study of Protagoras, Charmides, and Republic**, s. 308.

³⁵⁰ Platon, **Devlet**, ss. 68-74, par. 379a-383c.

Peki sembollerin insan yaşamında neden bu kadar büyük bir etkisi vardır? Platon, yurttaşların ruhuna aşılana kavram ve fikirlere özen gösterir çünkü, iddia ettiği gibi, karakterimizi bunlar etrafında şekillendiririz. Bu durum kavramları ve onlara eşlik eden etik inançları bilerek ya da bilmeyerek içselleştirmemizden bağımsız olarak doğrudur. Platon, karakterin oluşumunu betimlemek için yazınsal sanat alanından imgeler kullanır. Bu pratik Sokrates’in, insan ruhunun söylemsel temeli olduğunu ileri sürmek konusunda işi ne kadar ileriye götürdüğünü göstermektedir. Bunun bir örneği, filozofun kendisini biçimlendirmesine dair betimlemesidir: Filozofun tasarısı, “sanki erdemle ahenkliymişçesine (*parisômenon kai hômoiômenon*)” mümkün olabildiği kadar tamamen “sözde ve eylemde erdemle uyumlu olmaktır.”³⁵¹ Filozofun işi, ilahi düzene yakından bakmak ve sonrasında kişiliğini bu düzenin “kalıbına dökmek” (*plattein*) ve başkalarının kişiliklerine de şekil vermeye çalışmaktır:

*Varlığın seyrine dalmış olan bir insan, gözlerini şunun bunun davranışına çevirmeye, onlarla dalaşmaya, onlara hınç duymaya, acı sözler etmeye vakit bulamaz. Seyrettiği değişmez düzenli varlıkların nasıl birbirine zarar vermeden, aklın yasalarına uyduklarını görür, onlara benzemeye, elinden geldiği kadar onlar gibi olmaya özen gösterir. Hayran olduğu şeyler ortasında yaşayan bir insan, onlara benzemekten kendini alabilir mi?*³⁵²

Leo Strauss’un iddia ettiği üzere “Devlet’te politika, psikoloji, epistemoloji ve şiir sanatı birbirleriyle sıkı sıkıya örülmüş durumdadır.”³⁵³ Bu alt disiplinlerin Devlet diyaloguna ve diyalogun bu alt disiplinlere olan uygunluğu, Platon’un hem bireysel hem de kolektif insan yaşamında özellikle soyut kavramların rolüne olan ilgisinden kaynaklanmaktadır. Diyalogun başından itibaren Sokrates, maddi varlıkları olmayan soyut kavramların insan deneyimini nasıl etkilediğini çözümlemektedir. Platoncu hermeneutik etik bu incelemenin ayrıntılarında gizlidir.³⁵⁴

³⁵¹ Platon, **Devlet**, s. 200, par. 489e.

³⁵² Platon, **Devlet**, s. 213, par. 500c.

³⁵³ Leo Strauss, **The City and Man**, s. 103.

³⁵⁴ Birinci Kitap’ta, kalkan imalathanesinin sahibi, zengin ve yaşlı Kephalos tarafından anlatılan sonraki yaşam hikâyeleri, algılanamaz şeyler üstüne idrak edilebilir kavramların ilk örneğini oluşturur. Bu türden kavramlar, insan ahlâkı üzerinde denetleyici bir etkiye sahiptir. Kephalos, huzurlu ve tatminkâr bir varoluş için iyi karakterin önemini savunur. Söylediğine göre trajedi yazarı Sophokles, bu konuda onun öğretmeni olmuştur. Sokrates, ölüm korkusu ile yükümlülüklerini yerine getirme arzusu arasındaki bu bağlantıyı yakalayarak, burada asıl meselenin Kephalos’un adaleti doğru bir şekilde anlayıp anlamadığı olduğunu iddia edecektir. Bu şekilde Platon önemli bir noktayı da

Platon, filozoflara ahlâki kavramlar üstünde otoritesi olan sembol-yaratıcıları olma görevini verecektir. Bu sebeple, Sokrates, filozofun bir “anayasa-ressamı” (*zôgrafos politeiôn*) olması gerektiğinin altını çizer. Filozofun bakışı, önce görünmez olana “doğasında âdil, soylu, ölçülü” olana döner; sonra insan-türünün görünür dünyasına çevrilir; bir biçimde, bu iki dünyayı birbirine bağlamak için bir ressam gibi çalışır. Sokrates anayasa-ressamı imgesiyle kentin ve ruhun hermeneutik olarak yeniden kurgulanması gerektiğini açıklar. Anayasa-ressamları imgeler yaratarak yasaları meydana getirecek; yurttaşların ruhlarında belli durumlar ve yaradılışlar (*disposition*) yetiştirmek adına simgeler tasarlayacaklardır:

Tanrısal örnekler üzerinde çalışan bu sanatçıların çizdiği yoldan girmeyen bir devlet, hiçbir zaman mutluluğa ulaşamaz... Devleti ve insan huylarını, üstüne resim yapılacak bir bez gibi ele alacaklar, önce bu bezi temizleyecekler; bu da kolay bir iş değildir. Bugünkü yasa koyuculara benzemeyerek, filozoflar ister bir tek insanı, ister bütün bir devleti ele aldıkları zaman, yasaları çizmeden önce, insanın da devletin de temiz olmasını isterler, temiz değilse, kendileri temizlerler... Sonra, durmadan bir modele, bir resme bakarak eserlerini tamamlamaya çalışırlar. Bir yandan doğruluğun, güzelliğin, ölçünün ve diğer değerlerin özüne, bir yandan da, bunların insanlar için çıkarttıkları taslağa bakarlar. İnsan renklerini, sanatlarına göre dağıtıp, birbirlerine karıştırır ve Homeros'un insanlarda rastlayıp da, Tanrısal dediği örneği, hep göz önünde tutarlar.³⁵⁵

Elbette Sokrates, şairleri ve ressamı en yoğun olarak diyalogun son kitabı olan Onuncu Kitap'ta tartışır ve onları ideal kentten uzaklaştırmanın doğruluğunu savunur. Anayasa-ressamının ne türden bir sembol-yaratıcısı olduğunu anlayabilmek için öncelikle, Sokrates'in burada tartıştığı ve yasakladığı bütün şair ve resamlardan

ortaya çıkarır. İnsanlar, ölüm sırasında ya da sonrasında olanlara ilişkin hikâyelerin doğru olup olmadığını merak etmeye başladıklarında zihinleri aynı zamanda adalet ve adaletsizlik sorularına yönelecektir. Demek ki ölümden sonra yaşam sorusu, ölümden sonra ceza olasılığını gündeme getiriyor. Diyalog, sonraki yaşam hakkındaki epistemolojik belirsizlik karşısında insanların, kazanmış olabilecekleri tüm iç huzurunu elden kaçırdıklarını öne sürüyor. Belli ki Kephalos, ölümün ardından ne olduğuna dair düşünmesine yardım edecek tek bir kaynağa sahiptir. O kaynak şiirdir. Dolayısıyla, şairler, insanların sonraki yaşam hakkındaki epistemolojik belirsizlikleri üzerine düşünerek, insanların adalet hakkındaki inançlarının koşullarını belirlerler. Kephalos'un şairlere başvurması, sonraki yaşam korkusu, adaletle ilgili epistemolojik belirsizliğin önemi; bunların tümü birbirine bağlıdır. *Devlet*'in açılış sahnesi böylelikle şiiri, belli adalet görüşlerini doğrulayan metafizik sonuçlar üretmek üzere insan psikolojisinin ve epistemolojisinin bir araya geldiği bir zihinsel mekânda ikamet ederken sunar. Kephalos'un argümanı, arzu sorunu ile başlamış, iç huzura varmada iyi karakterin değerini savunmuş, iç huzuru elde etmenin güçlüğünü hem ölüm hem de adaletle ilgili epistemolojik belirsizliklerle ilişkilendirmiş – ve tartışmamız açısından en önemlisi de – şairlerin iktidarını kabullenmiştir. Bkz. Platon, **Devlet**, ss. 3-6, par. 328e-331c.

³⁵⁵ Platon, **Devlet**, s. 214, par. 500e-501b.

nasıl farklılaştığını anlamamız gerekiyor. *Devlet*’e şairlerin iktidarını kabul ederek başlayan Platon, Sokrates’in argümanını diyalogun başından sonuna kadar bu iktidara karşı çıkmak üzere kurgulamıştır. Sokrates’in – ister model ister gölge olsun – ürettiği imgeler için asıl hedefi görünmez olanı görünür kılmaktır. Bir başka deyişle, Sokrates algılanamaz olan hakikatleri hem sembollerle iletilen kavramlar hem de bu kavramlardan doğan somut eylemlerinin temsilleriyle iletilen açıklamalar olarak anlaşılabilir kılmayı amaçlar. İdeal kent imgesinin nasıl okunacağına dair konuşmasının sonunda Sokrates şöyle der: “Belki devletle insan arasındaki uyumsuzlukları karşılaştırır, birbirlerine sürtersek bundan doğruluk kavramı çıkar, birbirine sürtünen iki odundan ateşin çıkması gibi... Adalet, bütün açıklığıyla ortaya çıktı mı, onun artık içimizde sağlam temellerini oturturuz.”³⁵⁶

Sokrates’in amacı, görünmez olanın görünür bir kıvılcım gibi parlamasını sağlamaktır. Platon’un bu canlı berraklığın üretilmesini adlandırmak için kullandığı teknik terim “*enargeia*”dır. Bu noktada Dorter’in çözümlemesine kulak vermeliyiz:

*Platon bu terimi hem Alkibiades’te hem de Protagoras’ta, öğrencilerin zihninde canlanan sağlıklı tohumlar gibi kendilerini ekebilen sözleri tasvir etmek için kullanmıştır. Sokrates bu terimi, Devlet’te, matematikçilerin ve filozofların modellerinin olumlu değerini açıklamak için de kullanır. Bu terim Homerosçu soyuyla övünür; epik eserlerde enargeia kelimesi, genelde görünmez olanı tanrıların savaş alanında etten kemikten aniden görünmelerini tasvir etmekte kullanılır. Diğer bir deyişle bu kelime, Sokrates’in tam da filozofun imgelerin başarmasını umduğu şeyi ifade etmektedir. Kısaca özetlemek gerekirse, duyularımızla yakalayamadığımız, yalnızca görünmeyen bir alanda bulunan kimi varlıkların, fikirlerin ya da olguların aniden algılanabilir olarak meydana çıkmalarıdır.*³⁵⁷

Phaidros’ta olduğu gibi, yalnızca sözlü diyalektiğin değil aynı zamanda felsefi modeller yaratmanın da amacının *enargeia*’yı başarmak olduğu savı, Sokrates’in anayasa-ressamının temel betimlemesini de şekillendirir. Daha önce de gördüğümüz gibi bu sanatçı, soyut hakikatler ile gerçek insanlar arasında, “Homeros’un ‘tanrısal bir biçim ve suret’ (*theoeides te kai theoeikelon*) dediği modele dayalı gerçek insan suretini üretmek” amacıyla “geriye ve ileriye göz atarak uğraşır.”³⁵⁸ Açık ki, Anayasa-ressamının çalışmasına rehberlik eden model

³⁵⁶ Platon, *Devlet*, s. 134, par. 435a.

³⁵⁷ Kenneth Dorter, *The Transformation of Plato’s Republic*, s. 127.

³⁵⁸ Platon, *Devlet*, s. 214, par. 501b.

kahramanın sunduğu modeldir. Sokrates, “tanrısal biçim ve suret”leriyle kahramanları örnek almakta Homeros’u izler; çünkü kahramanlar ilahi erdemlerin içeriklerini, savaşın ortasında tanrıların aniden ortaya çıkmaları kadar berrak ve canlı gösterirler. Kahramanların görünmeyen tanrıların dünyasıyla ölümlü dünyayı birbirine bağlaması gibi, sembollerle kaplanan canlı kavramlar da biçimler alanını maddi gerçekliğe bağlamaktadır. *Phaidros*’un Sokrates’i *enargeia*’nın felsefi söyleminin ana amacı olduğunda *Devlet*’in Sokrates’i ile hemfikir olmasına rağmen; bunu yalnızca sözlü söylemin gerçekleşmesi olabileceğini ileri sürmektedir. Yine de bu konudaki argümanı, kavramın tanımını genişletmesine yardım eder. *Phaidros*’un sonunda Sokrates, yazar olmanın soylu bir şey mi yoksa utandırıcı bir şey mi (*to logos legein te kai grafein*) olduğunu sorduğunda, özenilmeye değer olanı şöyle tarif eder:

*Bu kişi sadece eğitim amacıyla yazılarak öğretilen ve gerçekten de ruh içinde yazılarak (tois tōi onti grafomenois en psūkhēi) adalet, berraklık (to enargēs) ve iyilikten söz eden söylevleri açıkça anlaşılır, mükemmel ve ciddiyetle ele alınmaya değer bulur. Bu türden söylevleri öncelikle yazarın ruhunun içinde var oldukları için konuşanın öz oğlu gibi düşünür. İkinci olarak da bazı söylevler başkalarının ruhlarında ekilip filizlendikleri için onları ilk söylevin çocukları ya da kardeşleri olarak düşünür ve diğer söylevleri hiç önemsemez.*³⁵⁹

Platon, *Phaidros*’ta *enargeia* yani “canlı berraklığı” elde eden *logos*’un, yani söylemin, iki özelliği olacağını vurgular. Birincisi, söylemin tohumları uygun zemine (*to prosēkon*) ekilmiş olmalıdır; yani felsefeye eğilimli zihinlere ekilmeliler. İkincisi, söylemin tohumları hakiki bilgiyle (*met’ epistēmēs logos*) birleşmelidir. *Phaidros*’un Sokrates’i, dilin iktidarını dilsel yapıya değil hakikate dayandırır. Bu diyalogda Sokrates’in özel yazınsal tekniklerin “*enargeia*” ortaya çıkarmakta nasıl başarılı oldukları – ya da olamadıkları – üstüne söyleyecek hiçbir şeyi yoktur. Sokrates’in sözlü söyleme öncelik vermiş olması bu tartışmayı gereksiz kılmıştır. Fakat *Phaidros*’un argümanında önemli bir boşluk olduğunu gözlemliyoruz. *Phaidros* insan ruhunu etkileyen yalanlardan bahsetmez. Yanlış konuşmanın da ruha kavram ekebildiğini soruşturmak, dile iletişimsel iktidarını bahşeden niteliklerini ortaya çıkarmamıza yardımcı olur. *Devlet*, yanlışlığın otoritesine dair bu temel soruyla hareket eder. Yalanın etkili olmasına dair açıklama, dilin farklı özelliklerinin ruhun

³⁵⁹ Platon, **Phaidros**, s. 70, par. 278a-b.

farklı kısımlarına hitap ettiği savıyla temellendirilecektir. Dolayısıyla, Platon vezin ve *mimēsis* sayesinde öğrendiklerimizi zihinlerimizle değil bedenlerimizle, yani akılla değil arzuyla (*erōs*) öğrendiğimizi öne sürmektedir. Arzu, doğruyu yanlış iddialardan ayırt etme yeteneğine sahip olmadığı için, gerçek-dışılığa karşı koyamaz.

Dilsel iktidarın kaynakları üzerine Sokrates'in açıklamaları bizi aynı zamanda filozof-yöneticilerin kurmaca yani yalan üretmekte uzman olmaları gerektiğini ifade eden o ünlü sava geri getiriyor. Sokrates bu yalanları “oldukça güçlü ilaçlar”³⁶⁰ diye adlandırmıştır: “Demin, gerekli bazı yalanlardan söz etmiştik. Böyle güzel bir yalan bulup, hem önderleri, hem de yurttaşları buna inandırabilir miyiz dersin”³⁶¹ Beşinci Kitap'ta Sokrates argümanı bir adım daha ileri götürecektir: “Devlet adamlarımız yönettikleri insanların yararına, yalana ve düzene başvurabilirler demiştik. Bu türlü yalanları da birer ilaç gibi yararlı saymıştık”³⁶² Şiir ve *mimēsis*, insan ruhu üzerindeki otoritesini kavramlar, önermeler veya argümanlardan değil, aksine ürettikleri araçlardan (ses, imge, zamansallığın kontrolü ve psişik dolayım) ve bu araçların, insan ruhunun farklı zihinsel kapasitelere ve bunların etkileşimine olan etkisinden elde eder. Şiirin anlatıları; imgeler, metaforlar, benzetmeler, müzik ve dramatik taklit, dinleyicilerin zihnine doğru ya da yanlış kavramlar ekmekte kullanılabilir. İşte bu anlamda kurmacalar ve imgeler, iyileştirebilen ya da öldürebilen birer iksir gibidir. Bu aşamada Havelock'un çarpıcı sözlerine kulak verelim: “Platon'un hedefi tam olarak şiirsel deneyimin kendisi gibi görünüyor. Bu, estetik diye nitelendirebileceğimiz bir deneyimdir. Platon için bu deneyim, bir tür psişik zehirdir. Kişi panzehrini daima yanında tutmalıdır.”³⁶³ Bu karşılaştırmaya göre, doğru kavramları eken kurmacalar iyileştirirken; yanlış kavramları ekenler ise öldürecektir. Dilin hermeneutik açıdan etkili olmasını gerçekliğine değil de dilin araçsal hegemonyasına yerleştirmekten doğan bu yaklaşım, koruyucu-yöneticilerin *Devlet*'teki konumuyla özdeşdir. Sokrates şu önemli soruyu bizlere yöneltir: Uzman bekçiler olarak koruyucuları kendi yurttaşlarına zulmetmekten alıkoyan nedir? Platon kentin iyiliğine dair felsefi bir anlayışa sahip yöneticilere olağanüstü güçler vermekten yana olmasına rağmen, bu türden bir iktidarın kötüye

³⁶⁰ Platon, **Devlet**, s. 163, par. 459d.

³⁶¹ Platon, **Devlet**, s. 110, par. 414c.

³⁶² Platon, **Devlet**, s. 163, par. 459d.

³⁶³ Eric A. Havelock, **Preface to Plato**, The Harvard University Press, Cambridge, 1963, s. 102.

kullanılabileceğinden ya da kin doğurabileceğinden kaygı duymuyor değildir. Sokrates Üçüncü Kitap'ta bu tedirginliği şöyle açıklar:

Demin yanılmadıysa, gerçekten ayrılmak Tanrılar için yararsız, insanlar için bir ilaç gibi yararlı olabilir. Böyle bir ilaçsa hekimlerin elinde olmalı, önüne gelen el sürmemeli ona... Öyleyse, gerçekten ayrılma yetkisi yalnız devleti yönetenlerde olmalıdır. Devletin yararına, düşmanlarına ya da yurttaşlarına yalan söyleyebilirler. Bunların dışında kimse böyle bir yola başvuramaz. Yönetilenin yönetene yalan söylemesi, hastanın hekime, öğrencinin öğretmene yalan söylemesi kadar, ya da gemicinin kaptandan gemi ve gemicilerin durumunu gizlemesi kadar büyük, daha da büyük bir suçtur.³⁶⁴

Filozof yöneticiler ideal kentte yurttaşların zihinlerine kavram ekme kapasitesine bir kere sahip olduklarında; onları insan ruhuna iyi kavramlar yerine kötü kavramlar “ekmekten” ne alıkoyacaktır? Bir başka şekilde sormak gerekirse, şiirsel veya dilsel iktidarın kötü kullanımlarına karşı ne gibi önlemler düşünebilir? *Devlet*'te açıkça gördüğümüz üzere, Sokrates kendisini modeller ve paradigmalar yaratmakta sınırlandırmayıp; zaman zaman gölgeler (*eidôla*) üretecek ve filozof-yöneticilerin de aynı yöntemi izlemesini kuvvetle önerecektir. Peki filozof-yöneticilerin “yanılsama alanında” çalıştıklarında dürüst kalmalarını sağlayacak olan temel unsur nedir? Yukarıdaki alıntıda vurgulandığı üzere, Sokrates *Devlet*'in Üçüncü Kitap'ında, anayasa-ressamlarına, gölgeler yerine modeller üretmelerine yardım edecek bir ilaç önerecektir. Öte yandan bu pasaj, Euben'in vurgulayacağı üzere, bundan başka bir anlama daha işaret etmektedir:

Platon yalnızca gölge yaratıcısından farklı olan anayasa-ressamına bir ilaç önermiyor, aslında aynı zamanda gölge-yaratıcısı olarak anayasa-ressamına bir ilaç öneriyor. Bu ilaç, sadece daha iyi türde imge üretimine (gölgeler yerine modellerin üretimine) bir rehber değil, aynı zamanda daha kötü türde imge üretmekle uğraşmaktan kaynaklanan ayartmalara karşı da bir dayanıklılık gerektirmektedir.³⁶⁵

Kısaca, panzehir, gölgeleri özümseyen kişilere zarar vermek yerine yardım edecek olan gölgeleri üretmeye olanak vermeli. O hâlde, anayasa-ressamlarının gölge üretmelerini sınırlandıracak olan hermeneutik “*mimêsis*”i üzerine ne söyleyebiliriz?

³⁶⁴ Platon, **Devlet**, ss. 78-79, par. 389b-c.

³⁶⁵ Peter Euben, **The Tragedy of Political Theory: The Road Not Taken**, s. 257.

Her şeyden önce, taklidin yalnızca bir oyalama veya kandırmaca meselesi olmadığını öğrendik. İzleyicilerin hayal gücünün manzarasını değiştirme iktidarına sahip olduğundan, taklit ayrıca yaşam değiştiren bir güce sahiptir. Aklın nöbetçi kulübelerini atlatabildiği için, taklit çok az kişinin katıldığı sözlü diyalektiğe katılmayanlar üzerinde özellikle güçlü bir etkiye sahiptir. Dolayısıyla taklit, diyalektiğin değiştirdiğinden daha fazla yaşamı ve kenti değiştirebilir. Fakat taklit sanatı – modelleme sanatının aksine – metafiziğe mecbur olmadığından, taklidin yaşam-değiştirme gücünün yönü öngörülemez. *Mimēsis*’in kentin “çoğunluğu” üzerinde bu iktidara sahip olduğu, filozofların yadsımadığı bir gerçektir. Öte yandan filozofların adil olma yükümlülükleri, taklidi sorumlucu kullanmalarını sağlama alacaktır. Hermeneutik açıklama her defasında spekülative araştırmanın süzgecinden geçirilerek kente uygulanır. Bir başka deyişle, kanılar ancak diyalektik araştırmanın izin verdiği ölçüde uygulamaya açılabilir. Gelecek bölümde, adalet ve yasa arasındaki bu ilişkiyi ayrıntılarıyla inceleyeceğiz. Şimdi şu temel soruları sıralamakla yetinelim: Kentin yeniden kuruluş aşamasında gölgeleri sorumlucu kullanmak ne anlama geliyor? Gölge özsel bir anlamda doğru olamadıklarına göre, gölgeleri sorumlucu kullanma gerekliliği, metafizik değil de hermeneutik doğruluğun gereği mi olmalıdır? Bu türden doğruluğun daha geniş bir tanımına ulaşabilir miyiz?

Yukarıda, Sokrates’in kendisini iki kere *eidōlon*, yani gölgeler üretirken tasvir ettiğini söyledik. Bunlardan ilki, kentte adalet resmine adil kunduracı imgesini yerleştirdiği kısımda görülecektir. Kunduracının yalnız kundura yapmayı önemseydiği ilkesinin aslında adaletin bir modeli (*paradeigma*) değil de sadece bir *eidōlon*’u yani gölgesi olduğu ortaya çıkmıştı. Bununla birlikte bu gölge zararsızdır; çünkü kentte herkesin “bir tek işle uğraşması gerektiği” tezini Sokrates ve muhatapları diyalogun hemen başında kabul etmişlerdi. İkinci olarak, Soylu yalana işaret etmek için de Sokrates *eidōlon*, “gölge-imge” terimini kullanır.³⁶⁶ Bilindiği üzere soylu yalan, *Devlet*’in ideal şehri *Kallipolis*’in yurttaşlarının tümünün, ruhlarında dört metalden biriyle doğduğu kurmacasıdır. Bunlar sırasıyla altın, gümüş, demir ve tunç metallerini içerir. Ruhlarında altın olanlar koruyucu sınıfının bir üyesi haline gelir; gümüş olanlar tüccar; demir ve bronz olanlarsa çiftçi ve zanaatkâr. Peki, bu kurmaca hangi gerekçelerle Sokrates’e göre meşru kabul edilebilir? Öncelikle bu kurmacanın

³⁶⁶ Platon, *Devlet*, s. 72, 78-79, 110, par. 382b-d, 389b, 414b-c.

Devlet'te nasıl anlatıldığını dikkatlice incelemeliyiz. Sokrates ilk olarak koruyucu ve yardımcılarının ideal kentte nasıl bulunup eğitileceği açıklar. Ardından kıdemli koruyucuların kentteki görevlerini ayrıntılı şekilde tartışır: “Devleti, dışarıdan düşmanlarına karşı, içeriden dostlara karşı koruyan, yani dostlarımızın kötülük isteklerini, düşmanların da kötülük imkânlarını önleyen kimselere asıl koruyucularımız diyeceğiz (*epikurus te kai boêthus tois tôn arkhontôn dogmasin*).”³⁶⁷ Bu noktada, Sokrates neredeyse konuyla tamamen ilgisiz bir biçimde şu soruyu yöneltir: “Demin, gerekli bazı yalanlardan söz etmiştik (*tôn pseudôn tôn en deonti gignomenôn*). Böyle güzel bir yalan bulup, (*gennaion ti hen pseudomenus*) hem önderleri hem de yurttaşları bu türden bir araca (*mēkhanē*) inandırabilir miyiz?”³⁶⁸

Soylu yalanın en temel amacı, yurttaşlarının güzeli, adaleti ve hakikati gerçekten kavrayabildiklerinde davranacakları türden eylemlere yol açan bir hikâye anlatmaktır. Soylu yalan yurttaşların ruhun her kısmının kendi işini yaptığında ve diğer kısımlarla uygun bir biçimde ilişkiye geçtiğinde adalete ulaşılabilceği savına metafizik eksende kavramalarını sağlamaz. Fakat Sokrates’in metafizik hakikatinin evrensel kabulünden doğabilecek olan toplumsal hiyerarşi ve istikrar için hermeneutik bir temel sağlar. Dolayısıyla, taklidin içinde gelişen soylu yalan, Sokrates’in işaret ettiği ama Glaukon ve arkadaşlarının şimdilik diyalektik yoluyla kavrayamadıkları metafizik bilgidен doğmuş gibi, düşünme ilkelerini ve kurallarını “ruhlara ekerek” kentin kuruluşunu hermeneutik açıdan hazırlayacaktır. Böylesi bir masal yalnızca bir gölge (*eidōlon*) ya da soylu bir yalan (*gennaion pseudos*) değil, Sokrates’in söylediğine göre, aynı zamanda yararlı bir gerçek-dışılıktır (*to pseudos khrēsimon*). Sokrates bu türden kullanışlı gerçek-dışılıkları, hakikate mümkün olduğunca yakınlaşmış (*afomoiuntes tōi alēthei to pseudos hoti malista*) ve hakikate yakınlıklarından dolayı, dinleyicilerde ve okurlarda doğru ilkelerin ve eylem kurallarının özümsemesini teşvik eden yalanlar olarak tanımlar.³⁶⁹ O zaman Sokrates’in kendi *eidōla*’sına dayanarak şu sonuca ulaşabiliriz: Yararlı bir gerçek-dışılığın hakikate benzerliği sonuçları bakımından nasıl bir kent kurduğu ile sınanabilir. Platon, soylu yalandan kentte iç-karışıklıklara (*stāsis*) ve şiddete (*bia*)

³⁶⁷ Platon, *Devlet*, s. 110, par. 414a-b.

³⁶⁸ Platon, *Devlet*, s. 110, par. 414c.

³⁶⁹ Platon, *Devlet*, s. 73, par. 382d.

neden olacak politik ve etik modeller üretmesini beklemez. Aksine, soylu yalan kentin ufkunu aşan spekülâtif temellendirme için bir öz hazırlıktır.

Sonuç olarak, şairlerin ürettiği gölgeler, kentte iyi sonuçlara götürdüğü sürece Sokrates şairleri kabul edecektir. Platon şairlerin tüm yurttaşları etkileme güçlerine her zaman hayran kalmıştır. Fakat “filozof bir metafizikçi olarak iyi sonuçları, iyi olanın bilgisinden doğmuş olabilecek olan eylemlerle uyumlu sonuçlar olarak tanımlar.”³⁷⁰ *Devlet*’te Sokrates için neyin iyi bir sonuç olarak sayılacağı sorusu, gerçek bir deneyim temelinde ve hermeneutik tutumun bazı biçimlerinin kullandığı kimi yararcı dayanaklara değil, metafizik temellere göre kararlaştırılır. Sokrates’e göre hermeneutik deneyimin sınaması, bir önermenin ne anlama geldiğinin hakikatini söyleyebilir, ama bu önermenin aynı zamanda seçmeye değer olup olmadığı bir metafizik meseledir. Sonuç olarak, Sokrates’in hermeneutik *eidôla*’sı, yurttaşları metafizik açıdan geçerli hakikatleri gerçekten kavramış olduklarında davranacaklarına yakın bir şekilde davranmaya yönlendirmek hedefindedir.

Hakikate erişimi olmayan ama soylu yalana inanan yurttaşlar, yine bu inançlarından dolayı Platon’un adalet tanımına göre adil davranacaktır. Onlar, kentte sadece kendi işlerini yaparak yaşayacak ve anayasa-ressamının çizdiği normatif yapıya uyacaklardır. Üstelik bu yurttaşlar yasalara uymakla da kalmayacak, ayrıca kentin yöneticilerine saygı duyacak ve onları onurlandıracaklardır. Bu sınıfın yurttaşları filozofların yönetici olduklarını kavrayabildikleri için değil, onların ruhlarında altın olduğuna ikna oldukları için kenttin anayasasını kabul ederler. Platon, yurttaşlardaki bu türden güdüsel bir kavrayışın; yani kişinin gerçek anlamını kavramaksızın değer hiyerarşisini doğru görüyor olmasının, felsefe kapasitesi yüksek olmayan sınıfın gerçekleştirebileceğinin en iyisi olduğunu kabul eder gözükmektedir. Buna karşın, soylu yalanın altındaki gizli hakikate erişebilen filozof da benzer bir şekilde, sıradan yurttaşın açık olan eylem alanlarında Platoncu adalet tanımına göre adil davranacaktır. Burada Strauss’un sınırlandırıcı karşıt tezini hatırlayalım:

Kişinin kendi toplumsal işini yapması, Devlet’te adil eylemin yalnızca bir tanımı olarak sunulur. Bu tanım adaletin tümünü açıklamaz. Bu noktadan bakıldığında, Platon’un, ideal kentte yapılacak ve olunacak en iyi şeyin ne

³⁷⁰ Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon’a**, 4. baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2014, s. 337.

*olması gerektiği bilgisine içlerinde sahip olan bireylerin bir erdemi olarak adaleti tutarlı bir şekilde sınırlandırdığını görüyoruz.*³⁷¹

Hâlbuki Platon'un metafizikçi olduğu kadar hermeneutik bir düşünür olduğunu kabul etmek, ideal-kentte tüm bireylerin kendi akıllarıyla yönetilmekte de adil olup olmadıkları sorusunun yanıtlanmasını sağlar. *Devlet*'in Üçüncü ve Dördüncü Kitap'larında hermeneutik bir yöntemle düşünen Platon, filozof-kralların aklını takip edenleri, kendileri tamamen adil olmasa da adil davranmış sayar. Dahası, Platon'un hermeneutik argümanı, kentteki "*logistikon* sınıfının" iyi kurulmuş imgeler aracılığıyla canlı ve tensel öğeleri yönettiğini görmemizi sağlayacaktır. Kentin diğer sınıfları, diyalektik yapmaktan âciz olmalarına karşın imgeleri özümseyebilirler. Felsefî açıdan doğru imgeleri özümseme fırsatı verildiğinde, ruhun ve kentin bu akılcı olmayan sınıfları, adil yaşamak için gerekli olan hakikatin tüm unsurlarını göstereceklerdir. Akılcı olmayan yetileri sayesinde bile kentin akılcı unsurlarına katılmayı becerecekler ve bu da onları tam olarak adil olmaya yaklaştıracaktır. Sokrates'in Dördüncü Kitap'ın sonunda hermeneutik etikten beklentisi de bununla sınırlıdır. Öyleyse, "Platon'un adil yargılarda bulunmayı kentin sadece bir sınıfına bıraktığı"³⁷² iddiası kabul edilemez. Platon, arzularıyla yönetilen kişinin ölçülülük erdemine kendi yetkinlikleriyle sahip olduğuna inanmamakla beraber, adil olarak düzenlenmiş bir kentte ve iyi tasarlanmış içselleştirmeler sayesinde böylesi bir kişinin, hem ruhunda hem de kentte ölçülü olmaya ikna edileceğine inanır. O zaman *Devlet*'te iyi tasarlanmış gölgelerin aslında canlı ve tensel öğelere "*to logistikon*"un içeriklerini içselleştirmenin araçlarını sunduklarını, dolayısıyla imgeler kullanarak ruhun bu öğelerinin bile "*to logistikon*"a katılabileceklerini ileri sürmek yanlış olmayacaktır.

2.6. SONUÇ

Platon, *Devlet*'te hermeneutik bir yöntemle, inançların eylem kuralları olduğunun ve dolayısıyla meydana getirdikleri eylemlerle inançlara değer biçebileceğinin farkına varmıştır. O zaman birden fazla inanç kümesinin, aynı türde

³⁷¹ Leo Strauss, *The City and Man*, s. 135.

³⁷² Jacques Derrida, *The Politics of Friendship*, çev. George Collins, Verson, London, 1997, s. 93.

eylemler meydana getirebileceğini söyleyebiliriz. Her ne kadar geleneğin yeniden yorumlanmasında hermeneutik bir yöntem izlemek mümkün gözükse de, ancak bir metafizikçi doğru ve yanlış inançları birbirinden ayırt edebilme konumundadır. Fakat bir metafizikçi, aynı zamanda hakikati tamamlayan yanlış inançları bulup yayma sezinleyişini hermeneutik çözümlemenin yardımıyla kullanabilir. Sokrates'in Devlet'in ilk bölümündeki argümanı kısaca bunu ifade etmektedir. O zaman gölgeli simgelerin kente zarara vermelerini engellemek adına bu simgeler *episteme* ile uyumlu hale getirilmelidir; fakat aynı zamanda hakikat, eylem ve inanç arasındaki kavramsal ilişkiden hareketle kendi soruşturmasına devam etmek için görüşler de kullanabilmelidir. Böyle bir ikili yapı, Platon'a göre, soylu yalanı kent için zararlı olmaktan çıkarır. Sonuç olarak, Devlet'in argümanı, soylu yalanın neden işe yaraması gerektiğini açıklamaya ve onun kullanılmasını haklı çıkarmaya adanmıştır. O zaman sağlam metafizik, amaçlara bağlı ve hermeneutik açıdan geçerli kavramları iletme için hakikate katı bir biçimde bağlı olmayı gereksinmediğine göre, anayasa-ressamı önemli kavramları sözlü diyalektik olmaksızın da iletme ve yaymaya girişebilir. Böylece, diyalektiğin kapsamı dışındaki söylem biçimleri ve metinlerin yeniden yorumlanması yardımıyla, filozoflar soylu yalanda olduğu gibi "yurttaşların tümüne" ulaşabilirler.

Çalışmamızın bu bölümü "hermeneutik" dönüşümün "metafizik-spekülatif" yapıya önceliğini, bir başka deyişle etiğin ontolojiye önceliğini tesis etmekle sınırlı kalacaktır. Tümel ve tikelin birbirleriyle olan ilişkisine dayalı hermeneutik etik, Platon'a göre aynı zamanda ahlâki yargının da temel biçimidir. Ahlâki bakımdan doğru olan şeyin ne olduğu (yani tümel), doğru olanı yapmamı gerektiren somut durumdan (yani tikelden) bütünüyle bağımsız bir biçimde belirlenemez. Pratik aklın bu hermeneutik karakterini çözümlemek üzere Devlet'in Üçüncü ve Dördüncü Kitap'larındaki *phronēsis* kavramına başvurduk. Platon, Devlet'te teorik ve pratik akıllı kesin bir biçimde birbirinden ayırt etmektedir. Teorik aklın işi insandan bağımsız bir biçimde varolan zorunlu şeyler dünyasını, yani varlık ve doğayı "temaşa etmek" (*theoria*), onun ilk ilkelerini bulup açığa çıkarmaktır. Oysa pratik akıl insansal dünyayı, olması veya olmaması insana bağlı olan olumsal şeyler dünyasını konu alır. Bu nedenler, pratik aklın temel görevi de bu dünyayı seyretmek değil, aksine "muhakeme etmek", "düşünüp taşınmak", "müzakerede bulunmak" ve

böylece bu dünyada eylemesi gereken insanı yönlendirmek, belli bir durum karşısında ona ne yapması ve nasıl yargıda bulunması gerektiğini söylemektir. *Phronēsis*, Platon açısından, pratik aklın bu işlevini mükemmel bir biçimde yerine getirmesini mümkün kılan erdemin adıdır. Platoncu hermeneutik akıl anlayışının en temel özelliklerinden biri ahlaksal yargının somut ve tikel durumlarla ilişkisini ortaya koymuş olmasıdır. Doğru olanı yapmak burada ve şimdi, yani benim eylemde bulunmamı gerektiren belli bir durum karşısında ve onun somut koşulları altında doğru olanı yapmaktır. Fakat bunu yapabilmek için doğruluğun *genel olarak* ne olduğunu bilmem yeterli değildir; aynı zamanda ve çok daha önemli olan, doğruluğun *burada ve şimdi* neyi gerektirdiğini, yani bu koşullar altında doğru eylemin ne olduğunu *görmem* gerekliliğidir.

Platon, Devlet'in ilk yarısını bu "bakış sorununa" ayırmış ve böylece kendine hâkim olma pratikleri adı altında *phronēsis* kavramına yaklaşmıştır. Başka bir deyişle, etik bir tümel, bir ilke veya normu, karşı karşıya bulunduğum tikel duruma uygulayarak yorumlamam, onun anlamını tikelden hareketle yeniden düşünmemi gerektirir. Platon için ahlâki yargı ve müzakerenin, muhakeme ve düşünüp taşınmanın hermeneutik karakteri bu noktada açığa çıkar. Bu tür bir yargı baştan itibaren hermeneutik bir biçimde ilerleyen, yani tümel ve tikel arasında gidip gelen, bir yandan deneyim kavramının ışığı altında, ama diğer yandan da kavramı deneyimin aynasında anlamaya çalışan bir yorum etkinliğidir. Bu nedenler her yorum etkinliği gibi etik yargı da bir gelenek içinde gerçekleşir. O zaman şu iddia edebiliriz: Platon'a göre *phronēsis* kendisini ancak somut bir durumda kanıtlar ve her daim ortak kanıların, alışkanlıkların ve değerlerin yaşayan örüntüsü içinde, yani bir *ethos* içinde konumlanmış olarak bulunur. Bunun en önemli nedeni, etik ilke veya tümellerin aşkın bir hakikat statüsü taşımakla beraber, her defasında içinde yetiştiğimiz ve tüm toplumsal yaşam düzenimizin temelinde yatan kurucu fikirlerden kaynaklanmasıdır. Sonuç olarak aynı zamanda bu *ethos*'u değiştirip dönüştüren, onu yaşayan bir yapı haline getiren ve geleceğe taşıyan şey de söz konusu normların tikel durumlar karşısında tekrar yorumlanmaları, yani pratik aklın dolayısıyla gerçekleşen bir eleştirel diyaloga konu olmalarıdır. Dolayısıyla *ethos* ve *phronēsis*, yani müşterek yaşam tarzında nesnelleşen etik değerler ve pratik akıl veya hermeneutik anlamda "gelenek" ve "yorum" Platon için yalnızca anlamının değil

fakat aynı zamanda insan eylemliliğinin ve bir bütün olarak pratik varoluşumuzun da iki asli yüzü, birbirini “dolayımlayan” iki temel eksenidir. Ancak hermeneutik etiğin bu kurucu boyutu dikkatle anlaşıldığı zaman, Platon’un *Devlet*’teki “soylu yalan” kavramı yerli yerine oturtulabilir.

Platon’dan öğreneceğimiz ilk büyük ders, “iyi hayat” ereğinin temel çapasını *praksis* içinde aramaktır. Bunu takip eden ikinci ders ise *praksis* için teleolojiyi “iyi hayat” ereğinin yapılandırıcı ilkesi temelinde yükseltmeye çalışmaktır. Bu bakımdan, Platon’un apaçık görünen bir paradoksu *Devlet*’in ilk yarısında çözdüğünü tam olarak söyleyemeyiz. Bu paradoksa göre, *praksis*, en azından iyi *praksis*, tam da daha öte bir amacı ereklemeyle aynı ânda, kendi kendisinin amacı olur. Şimdi, *Devlet*’in ilk dört kitabı – özellikle Dördüncü Kitap – eylemlerin ve onlara karşılık gelen amaçların bu hiyerarşisiyle ilgili tutarlı bir çözümleme sunmaz. Buna karşılık, karakter erdemleri ve düşünme erdemleri arasında yer alan Dördüncü Kitap bize daha karmaşık bir düşünüp-taşınma modeli sunmaktadır. Burada düşünüp taşınma, *phronēsis*’in, yani pratik bilgeliğin takip ettiği yoldur; daha da açık olarak söylemek gerekirse akli-başında adamının – *phronimos* – kendi hayatına yön vermek için takip ettiği yoldur. Burada şu soru ortaya çıkmaktadır: Peşinde koşulan nihai amaçlara en upuygun özgül belirlenim sayılan şey nedir? Bu bakımdan Dördüncü Kitap’ın öğrettiği en zorlu ders Platon’un *phronēsis* ile *phronimos* arasında kurduğu sıkı bağla ilgilidir. Bu bağ, ancak bilgelikle yargı veren kişinin, durumu tüm tekilliği içerisinde kavrayarak kuralı ve olayı aynı zamanda belirlemesi koşuluyla anlam kazanır. Hakikatin diyalektik çözümlemesine dayanan ve her türlü geleneğin üzerindeki bir bilgelige işaret eden *phronēsis*’in ikinci anlamına ise gelecek bölümde bakacağız.

Daha modern bir dille belirtmek gerekirse, hayatımın toplamı bakımından bize en iyi görünen şey ile pratiklerimizi yöneten müzakereye dayalı seçimler arasında tam uygunluk arayışı, eylemi ve “kendisi”ni sürekli ve kesintisiz bir yorumlama uğraşı içerisinde sürdürülür. Bu son aşamada hermeneutik bakış noktasını devreye sokmanın birçok yolu vardır. Öncelikle, “iyi hayat” idesi ile varoluşumuza ilişkin en önemli kararlar arasındaki ileri geri gidip gelme oyunu sayesinde, “iyi hayat” ereğimiz ile tekil seçimlerimiz arasında bir tür hermeneutik çember çizeriz. Bu durum, bütünün ve parçanın birbirlerine göre anlaşılacak durumunda olduğu bir *metne* benzetilebilir. Eylemin metnini yorumlamak fail için

kendisini yorumlamaktır. Charles Taylor'un *Felsefe Defterleri* adlı eserinin önemli bir temasını burada hatırlamak önemlidir: "İnsan kendini yorumlayan hayvandır."³⁷³ Aynı hamleyle, "kendi" kavramımız, eylem metnini yorumlama ile kendini-yorumlama arasındaki bu ilişki sayesinde hermeneutik bir zenginliğe kavuşur. Etik düzlemde, *kendini yorumlama kendine hâkimiyet haline gelir*. Buna karşılık, kendine hâkimiyet yorumlamanın yazgısının izinden yürür. Tıpkı yorumlama gibi, kendine-hakimiyet pratikleri de etik yargının uygulanışında ihtilafa, çekişmeye, rekabete kısaca yorumlar çatışmasına yer verir. Bu, hayat ideallerimiz ile bizzat hayatı olan kararlarımız arasında tam-uygunluk arayışının gözlemde temellenen bilimlerden hareketle varılabilecek doğrulama türüne elverişli olmadığı anlamına mı gelmektedir? Her ne kadar failin gözünde, onun kendi kanaati, *Devlet*'in Dördüncü Kitap'ının sonunda *phronēsis*'i *aesthēsis*'e (izlenim) benzeşir kılan deneysel berraklık türüne bağlı olsa bile, yorumun tam-uygunluğu, en azından başkalarının gözünde en makul sayılabilecek bir yargıda bulunmayı gerektirir. Bu sebeple *Devlet*'teki hermeneutik çözümleme şiddetin etik-yaşamdaki çoklu faaliyetlerine karşılık yürütülen bir pratik akla, yani etik kavrayışa yaslanır. Şimdi bu kavrayışın *Devlet*'in ikinci yarısındaki spekülâtif-metafizik temellendirmesine dönebiliriz.

³⁷³ Charles Taylor, "Self-interpreting Animals", **Human Agency and Language: Philosophical Papers**, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, ss. 45-76.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SPEKÜLATİF ETİK: BAĞLAM AŞKINSAL ADALET

“Halkın bize, işe yaramaz çalışmalarla uğraşıyorlar, demesinden korkar gibisin. Oysa ki, bizim seçtiğimiz bilimlerin, bir bakışta görülmeyen, ama hiç de yabana atılmayacak bir faydası vardır. O da, bu bilimlerin ruhun gözünü açması, ışıklandırması, onu körleştiren, bozan türlü kaygıları silmesidir. Ruhun gözüyse, beden yüzlerce gözünden çok daha değerlidir bizim için; çünkü, gerçek varlığı yalnız onunla görürüz.”

Sokrates, *Devlet*, 527c-d

“Filozof, fırtınaya yakalanıp da rüzgarın savurduğu toz ve yağmur sağanağından korunmak için bir duvarın arkasına sığınan yolcu gibidir. Çevresinde olup biten kötülükler, haksızlıklar ortasında temiz kalmakla kendini mutlu sayar. Güzel umutlara bağlanıp, iç rahatlığıyla hayattan çıkar gider.”

Sokrates, *Devlet*, 496d-e

“Bir insan iyi ideasını başka her şeyden ayırt edip anlatamazsa, savaşta bir kahraman gibi bütün engellerden sıyrılarak kanıtlarını görüneceğine değin, olana dayanarak, düşüncesini aydınlığa çıkaramazsa, yanılmaz bir akıl yoluyla bu zorlukların hakkından gelemezse, böyle bir adam iyinin özüne varabilir mi? İyinin hiçbir türlü süne varamaz böylesi! İyinin bir gölgesini bile yakalasa bunu bilimle değil, sanıyla yapabilir ancak. Yaşadığı hayat bir düş, bir uyuklamadır bu dünyada! Öldüğü zaman da daha derin bir uykuya dalar gider.”

Sokrates, *Devlet*, 534b-d

3.1. GİRİŞ

Devlet’teki etik çözümlemenin hermeneutik boyutu araştırmamızın ilk iki bölümünde ayrıntılarıyla tartışıldı. Şiddet ve yasa arasındaki gerilimi aşmanın ve etik-yaşamda zoru dönüştürmenin olanaklarını arayan bu çözümleme, Platon’un ahlâk felsefesini hermeneutik bir ekseninde incelememize imkân tanımıştır. Bu bölümde ise *Devlet*’in Beşinci, Altıncı ve Yedinci Kitap’larında Platon’un ortaya koyduğunu iddia ettiğimiz ahlâk felsefesinin diğer yüzüne, adaletin kentin yasalarını aşan “metafizik-spekülatif” boyutuna bakacağız. Buradan hareketle, araştırmamız dört alt başlık üzerinden ilerleyecektir. Birinci kısımda, *Devlet*’in Beşinci Kitap’ında geleneğin sınırlarını ve kentin yasalarını aşan bir “kendinde adalet” fikrine neden gereksinim duyulduğu filozof-kral imgesiyle beraber ele alınacaktır. İkinci kısımda,

Devlet'in Altıncı Kitap'ında adalet teorisinin aşkınsal boyutu, “anayasa-ressamı” kavramı ve “bölünmüş-çizgi” analogisi yardımıyla incelenerek, hermeneutik etiğin tamamlayıcısı olarak açıklayacağımız spekülative etiğin metafizik anlamı “İdealar Teorisi” çerçevesinde tartışılacaktır. Üçüncü kısımda, adaletin spekülative anlamı ve sanıdan (*doxa*) bilgiye (*episteme*) doğru ilerleyen “yükseliş etiği” Platon'un Yedinci Kitap'taki ünlü “mağara” metaforu üzerinden araştırılarak, *Devlet*'te önerilen “güzel”, “iyi” ve “adalet” arasındaki diyalektik bağ açıklığa kavuşturulacaktır. Bu bölümün dördüncü ve son kısmında ise, bilimden sanıya “alçalışın” politik ve etik sonuçları yol açtığı şiddet üretimleri üzerinden incelenerek, *Kallipolis*'in dönüşümü Platon'un bozulan rejimler açıklaması bağlamında açıklanacaktır. Bu aşamada tartışmamızın ayrıntılarına dönmeyen önce, siyasal iktidarın paradoksal doğasını kavramakta *Devlet*'te önerildiğini savunduğumuz Platoncu etiğin spekülative boyutunun, diyalogun geneliyle ilişkisi bakımından nasıl bir rol oynadığını açıklamak durumundayız. *Devlet*'te adalet (*dikaisunē*) ve yasa (*nomos*) arasında çizilen farka değinmek, etik-yaşamın uzlaşımı-yasayı aşan normatif çerçevesini; yani adaletin yapı-söküme uğratılamayacak olan mutlaklığını tanımak anlamına gelecektir. Bu nedenle, *Devlet*'in sırasıyla Beşinci, Altıncı ve Yedinci Kitap'larında ileri sürülen metafizik yaklaşım aslında kentteki ortak yaşama karşı çıkan şiddet dilinin bütüncül bir eleştirisidir. Sonuç olarak, “olan ve olması gereken” arasındaki diyalektik ayrımı, gündeminde devamlı olarak tutan spekülative okuma, Platon açısından siyasal iktidarın paradoksal doğasını aşmaya yönelik en önemli teorik çözümlemeyi sunmaktadır. Şimdi konu ettiğimiz paradoksu bir kez daha hatırlayarak, “*logos*”un aşkınlığı ve şiddetin dönüştürülmesi arasındaki bağı kısaca ayrıntılandırılalım.

Şiddet ve ikna arasındaki yarık – çalışmamız boyunca siyasalın paradoksu olarak tanımladığımız bu gerilim – zorun ve söylemin aynı duruşma içinde sürekli birbirlerinin karşısına çıkıp hesaplaştıkları atışma nedeniyle, siyasal iktidarın merkezinde belirir. Akılcı vurgu, bireyler arasındaki karşılıklı tanınma ilişkilerine anayasa (*politeia*) ile belirlenen yaklaşık değer yüklerken, yasa üzerine kurulu tüm devletlerin şiddete dayalı kökenlerinde zorun ve tahakkümün izleri bulunur. Kuşkusuz her siyasal iktidar için – farklı adalet imgelemine yaslanan – bir

akılcılık (*logos*) söz konusudur.³⁷⁴ Diyaloğun Yunanca başlığı – *Politeia* – tam da bu düzenleyici ve yasa koyucu boyuta aynı anda işaret etmektedir.³⁷⁵ İkinci Bölüm’de, *Devlet*’te, siyasal olanın iktisadi-toplumsal düzene özel bir şekilde eklemlendiği vurgulanmıştır. Demek ki, siyasal olan, kendi özerkliğini koruyan farklı bir yapıya sahiptir. Bu durum, başka birçok nedenin yanı sıra, Platon’a, siyasal olanın sadece bir sözleşmede üzerinden düşünülmemeyeceği görüşünü benimsetir, zira böyle bir iddia aynı zamanda sadece ekonomik toplumun kategorilerini kullanmak olacaktır.³⁷⁶ Oysaki siyasalın akılcılığı, geçen bölümlerde de vurguladığımız gibi, kentin (*polis*) bir anayasayla (*politeia*) yönetilmesini şart koşmaktadır. Sözün (*logos*) varlığını mümkün kılan yasalar (*nomoi*) aynı zamanda yurttaşın eyleme biçimlerini şekillendirerek, ikna ve müzakerenin dil-dışı eyleme türlerine karşı üstünlüğünün altını çizer. Öyleyse, siyasal alanın Platon’a göre özerk bir yapısı olduğunu kabul etmek gerekiyor. Bu özerk yapının *Devlet*’in Yedinci Kitap’ında dile getirilen mağara metaforunda ayrıntılarıyla ele alınacağını belirtmeliyiz.

Elbette söz konusu akılcılığın, yasal boyutu çerçeveleyen ve onun oluşumuna imkân veren tarihsel-kültürel bir toplumsal yapısı olduğu gözden kaçırılmaz. Bu bakımdan demokratik *ethos*’a nüfuz eden akılcılığın birbirleriyle ilişki içinde gelişen boyutları olduğunu söyleyebiliriz. Bir başka deyişle, siyasal iktidarın akılcılığı kalıtlar ve tasarılar arasında müzakerelerle kurulan bir tür dönüşüm gücüne/olanağına dayanır. Platon açısından siyasal iktidar bu dönüşümü – her defasında akılcılığın farklı imkânlarına başvurarak – farklı düzlemlerde inşa edeceği yasallıklar/uzlaşılar (*conventions*) üzerinden gerçekleştirecektir. Bu diyalektik imkân, bizim spekülâtif-metafizik diye adlandırdığımız bir araştırmanın Platon’da varlığını kabul ederek gerçekleştirilebilir. Kentin coğrafi sınırları içindeki

³⁷⁴ Siyasal iktidarın akılcılığını (*Logos – Vernunft - Reason*) antik ve modern politika felsefesindeki izlekleri üzerinden tartışan detaylı incelemeler için bkz. Sheldon S. Volin, ***Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought***, Princeton: Princeton University Press, Princeton, 2004, ss. 3-26.

³⁷⁵ Leo Strauss’un belirttiği üzere, “Platon’un *Devlet*’inin Yunanca başlığı *politeia*’dır. Bu sözcüğün olağan çevirisi “anayasa”dır. Bu, bizim anlayabileceğimiz anlamda sadece bir yapı değil, aynı zamanda bütün bir yaşam biçimi anlamına gelir.” Leo Strauss, ***Platon’un Politik Felsefesi: Devlet***, çev. Özgüç Orhan, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2019, s. 41. *Politeia* teriminin Yunanca kökeni üzerine başarılı bir tartışma için bkz. Giorgio Agamben, “Demokrasi Kavramı Üstüne Giriş Notu”, ***Demokrasi Ne Alemde?***, (der. Eric Hazan), Metis Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 11-14.

³⁷⁶ Siyasalın özerkliği olarak adlandırılacak bu yaklaşımın *Devlet* kadar, Aristoteles’in *Politika*’sında kapsamlı bir şekilde incelendiği unutulmamalıdır. Detaylı bir izah için bkz. Aristoteles, ***Politika***, çev. Özgüç Orhan, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2018, ss. 280-282, par. 1280b29-1281a2.

uzlaşımın sınanması gerçeği, bizi yasayı aşan bir aşkın adalet ve iyi talebine yönlendirecektir.

Siyasal iktidarın, tam da egemen olma becerisinden kaynaklı olarak, bir başka cephesi daha bulunmaktadır. *Devlet*'in Yedinci Kitap'ın ayrıntılarıyla tartışacağımız üzere, akılcılığın diğer bir yüzü olarak kendini gösteren şey, *kurucu siyasetin* bir tortu olarak içinde barındırdığı şiddettir. Bu da kısmen bir kalıtıma ve geleneğe dayanır ve iktidarın kendisinden sakınamayacağı bir kurucu şiddet (*bia*) olarak yükselir. Siyasalın, Jacques Derrida'nın da işaret edeceği üzere, tarihsel olarak kesin bir kökeni hiçbir zaman olmamıştır. Bir başka deyişle siyasaldan önce de her zaman siyasal var olmuştur. Perikles'den önce bir başka Perikles veya Sezar'dan önce bir başka Sezar olduğu gibi. İktidarın bu açıdan zayıflığını ortaya çıkaran durum, sanki, “geleneğin otoritesinden çok kurucu şiddetin gelenek üzerindeki belirleyiciliği” şeklinde anlaşılır.³⁷⁷ İşte tam da bu noktada, bambaşka bir öge, kurucuların, yani anayasa-ressamlarının yarattığı şiddet kendisini gösterir; çünkü ister demokratik bir devrimin gelişimi ya da büyük toprakları birleştiren savaş başarıları söz konusu olsun, “kurucu/mitik (*mythical*) şiddetten” doğmamış bir rejim yoktur.³⁷⁸ Demek ki her iktidar kendi şiddetini yasalarıyla birlikte yaratacaktır. Burada konu edilen zor ve şiddet, Yedinci Kitap'ta mağara metaforunda tartışacağımız üzere, düzeni tesis etme ve yasanın doğrudan aracı konumunda ortaya çıkar. Kendisi meşru ve adil olarak tanımlayan her kuruluş edimi, zorunlu bir araç olarak şiddetten yararlanacaktır. Şiddet, siyasal iktidara hizmet ettiği ve spekülatif-metafizik açısından doğrulandığı sürece meşru ve adildir. Bu açıdan, Atina'daki tiranlık rejimini sonlandıran demokratik devrimin (M.Ö. 507) şiddeti bir anayasal rejim içinde tam anlamıyla dengede tutmayı ve hatta dönüştürmeyi başaramamış olmasını deneyimlemek, *Devlet*'in ikinci yarısında tartışılan siyasal iktidarın paradoksal doğasına içkin önemli bir tarihsel ayrıntıyı açığa çıkarmaktadır. Demokratik devrim sonrası yazılan başarısız anayasalar, Platon'un Devlet'te yaşanan farklı iç savaş (*stasis*) tecrübelerine

³⁷⁷ Jacques Derrida, “Yasanın Gücü, Otoritenin Mistik Temeli”, çev. Zeynep Direk, **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, (Der. Aykut Çelebi), Metis Yayınları, İstanbul, 2014, s. 51.

³⁷⁸ Kurucu/mitik şiddetin Platon'dan Foucault'ya uzanan tarihsel döngüleri üzerine detaylı bir tartışma için bkz. Etienne Balibar, **Şiddet ve Medenilik: Wellek Library Konferansları ve Diğer Siyaset Felsefesi Denemeleri**, çev. Sevgi Tamgüç, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 39-189.

yaptığı ısrarcı vurgu düşünüldüğünde, her defasında akılcılığın mezarlığı olmuştur.³⁷⁹ Bu nedenle Platon demokratik Atina’da, etkisini farklı şekillerde hissettirecek siyasal iktidarın bu paradoksal doğasını görmezden gelmeyecek ve meseleyi *Devlet*’in Altıncı ve Yedinci Kitap’larının temel sorunsalı olarak işleyecektir. Bir başka deyişle, Atina’nın demokratik kurumlarının tam anlamıyla şiddeti ortadan kaldıramaması, Platon’un iktidara içkin spekülâtif bir tartışmayı başlatmasına yol açmış gözükmektedir.

Platon *Devlet*’te bu paradoksu anayasal akılcılık lehine giderek azaltabilecek, belki de ortadan kaldıracabilecek bir kalıtımın var olduğu düşünülmektedir. Thakkar’ın çarpıcı yorumunu takip ederek, bir bütün olarak *Devlet*’i akılcılığın şiddet yapılarını çözen bir eleştirel siyasal idealizm olarak okumak elbette mümkün gözüküyor.³⁸⁰ Bu iddiaya karşılık, siyasal iktidarın, akıldışı (*alogos*) olanı – şiddet ve zor olarak – tam da devlet adamının (*filozof kral*) karar yeteneği biçiminde değiştirip yasada koruma iddiasından vazgeçmeyeceği tezi ortaya atılabilir. Bir başka deyişle, egemenlik her defasında kendi biricikliğini kurucu şiddet içinde gizleyebilecek yöntem ve tekniklere sahip olacaktır. *Devlet*’te bu ögenin filozof-kral kavramının ortaya atılmasında saklı olduğu ikna edici bir şekilde tartışılmalıdır.³⁸¹ Oysaki çalışmamız Platon’un öncelikle bütün egemenlik yapılarına içsel olan bir paradokstan söz ettiğini vurgulamayı hedeflemektedir. Siyasal iktidarın bu ikili kalıtımı – akılcılığın ve şiddetin kurucu rolü – birbirlerine rağmen hareket halindedirler. Sonuç olarak, *Devlet*’te iktidara içkin olan şiddetin dönüştürülmesi, hermeneutik etiğin spekülâtif bir eleştiriyi desteklenmesini zorunlu kılıyor. Bir başka deyişle, kurucu iktidar kendi yarattığı “yasal şiddetin” farkına vararak, ideal kentteki politik ve kültürel yapım sürecini devam ettirebilir.

³⁷⁹ Demokratik devrim sonrası Atina’da yaklaşık iki yüz yıla (M.Ö. 507-323) uzanacak anayasal mücadelelerin iki detaylı için bkz. Victor Ehrenberg, **From Solon to Socrates: Greek History and Civilization during the 6th and 5th Centuries B.C.**, Routledge, London, 2011, ss. 98-265 ve Josiah Ober, “The Athenian Revolution of 508/7 B.C.: Violence, Authority, and the Origins of Democracy”, **The Athenian Revolution: Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory**, Princeton University Press, Princeton, 1996, ss. 32-51.

³⁸⁰ Thakkar *Devlet*’in eleştirel bir bakış açısıyla yazıldığını iddia ederek, Platon’un son kertede aynı Hegel gibi akılcılığa dayanan normatif bir anayasal yapıyı savunduğu belirtecektir. Detaylı bir tartışma için bkz. Jonny Thakkar, **Plato As Critical Theorist**, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2018, ss. 227-273.

³⁸¹ Bu tezin en yetkin sunumu için bkz. Karl Popper, **The Open Society and Its Enemies: The Spell of Plato: Cilt I**, Princeton University Press, New Jersey, 1966, ss. 125-141.

İster bir savaş durumu, bir devrimci müdahâle ya da yalnız bir adalet kararının zorla kabul ettirilmesi olarak düşünölsün, sonuç olarak her defasında etik-yaşamı kuran ve düzenleyen bir kurucu şiddet bulunmaktadır. Bu noktada Hegel'in siyasal iktidardan nihai olarak yasal güce başvuran mekanizmalar bütönlüğü diye vurgularken açıkladığı tortusal bir şiddetle karşılaşırız.³⁸² Bir rejimin siyasal olarak kendini devam ettirmesi veya varlığını koruması da, son kertede, bu uygulamalarına bakılarak anlaşılacaktır. İncelemiz şimdi bu sorunu *Devlet* diyalogunun Beşinci, Altıncı ve Yedinci Kitap'larına taşıyarak tartışmayı hedeflemektedir çünkü siyasal – akılcılığın yasal ve akıldışılığın arkaik biçimini de içeren siyasal – felsefi açıdan tartışmak bu üç bölümde bir kuruculuk işlevine sahiptir. Sokrates'in *Devlet*'in Birinci Kitap boyunca karşılaştığı “şiddet patlamaları,” siyasalın akıldışısına işaret eden “zor”un farklı boyutlarını göstermesi açısından önemli olduğı kadar, şiddetin karşısında ikna ve sözü koyabilme çabası olarak da normatif bir ufka göz kırpacaktır. Fakat evrenselliğe açılan bu yeni adalet önerisinin etik-politik tesisi *Devlet* diyalogunda kurucu (*founding*) bir şiddeti de beraberinde getirir. *Devlet*'in bu açıdan temel paradoksu siyasal iktidarın bu iç içe geçmiş şiddet-akılsallık sarmalında yatmaktadır. Atina demokrasisinin varlığını mümkün kılan *ethos*'un dönüştürölmesi – en basit haliyle yeni bir pratik aklın (*phronēsis*) kurulması – öncelikle var olan toplumsal imgelemin radikal bir şekilde dönüştürölmesiyle başlayabilir. Platon açısından kaçınılmaz olan soru, bu devrimci dönüşüm sırasında ortaya çıkan şiddetin, önereceğı akılsallık rejimleri – anayasal akılcılık – tarafından dengelenip en son aşamada ortadan kaldırılması imkânının olup olmadığıdır. *Devlet*'in Beşinci, Altıncı ve Yedinci Kitap'ları işte bu gerilimin ayrıntıları bakımından vazgeçilmez bir öneme sahiptir.

3.2. ADALETİN AŞKINSAL TEMELLERİ VE FİLOZOF-KRAL

Platon'un Yunan dinleyicileri, basit ve eskiden kalma hakikatlere erişmek için yazılı bir *Devlet*'e gereksinim duymamıştı. Bu yüzden, Sokrates'in Beşinci Kitap'a kadar şairler ve ortak kaniyla arayı açarak ulaştığı nokta, yerleşik ahlâkın

³⁸² Hegel, *Element of The Philosophy of Right*, çev. H. B. Nisbet, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, ss. 181-183, par. 279.

yalnızca hermeneutik bir değerlendirmesi olmuştur. Aslında Platon şimdiye kadar yürüttüğü tartışmada, Rowett'in işaret ettiği üzere, “çoğunluğun gündelik hayatını sürdürebilmesi için elverişli bir erdem seti” açıklar.³⁸³ Böylece ölçülü ve yasaları gözeten bir kent modeli ortaya çıkacaktır ki, Platon bunu çok daha tartışmalı olan, anayasa-ressamları veya filozof-krallar için bir eğitim programı önerme işine girişmeden hemen önce tamamlayacaktır. Dolayısıyla, *Devlet*'in Dördüncü Kitap'taki öğretisi, İkinci Kitap'taki Glaukon'un temel sorusuna verilecek yanıtı erteler. Hatırlanacağı üzere, Glaukon İkinci Kitap'ın hemen başında “adaletin kendi başına ve kendisi için övülmesini” talep etmişti. Bu talebin temel özelliği akılla doğrudan kurmak istediği ilişkide aranmalıdır. Birinci Bölümde vurguladığımız üzere, Glaukon “*kath'auto*” (şeyin kendisi) ifadesini önerisinin içine dikkatle yerleştirmiştir. Burada zaman, mekân ve bağlamdan katı biçimde ayrıştırılmış bir “nesne” kavramı vardır. Bu kavram, dilsel açıdan bir soyutlamayla aktarılır ve daha büyük bir felsefi araştırmanın hedefi olur. Biz o kavramı aklımızla düşünüp, yorumlamalıyız. Ancak Sokrates bu durumu bir süre için dile getirmeyecektir. Bu zorluğun felsefi olarak anlamı, yani “kendisi” ifadesinden ne anlamamız gerektiği Beşinci Kitap'ta açıklanır. Dördüncü Kitap'ın sonuna kadar aklın nesnesi olarak “adaletin kendisi” dinleyicilerin önüne serilmekle beraber konu belirsiz bir şekilde bırakılmıştır. Çünkü adaletin aşkın bir kavram olarak incelenmesi zorunluluğu konusundaki akılsal öncül, şimdiye kadar geleneğin şiirsel düşünce tarzına karşı kendini konumlandırabilmiştir. Fakat, Sokrates Dördüncü Kitap'ta bu betimlemeyi o kadar geniş bir şekilde yapmıştır ki, kendisi bile bu açıklamayla tatmin olmamıştır.³⁸⁴ Aklın kendi yöntemleri üzerine düşünebilmesi ve böylelikle adaletin mutlak açılımı, ancak spekülative eleştirinin devreye girmesiyle mümkün olacaktır.

Spekülative eleştiri Beşinci Kitap'ın son kısmında politik bir meydan okumayla ilk kez kendisini gösterir. Sokrates “geleneğe aykırı geleceğini” iddia ettiği bu “en büyük dalgayı” koruyucu sınıfının eğitimin son aşamasında şöyle açıklar:

³⁸³ Catherine Rowett, **Knowledge and Truth in Plato: Stepping Past the Shadow of Socrates**, Oxford University Press, Oxford, 2018, s. 144.

³⁸⁴ Bu konuda ayrıntılı bir tartışma için bkz. Charles Sagel, “‘The Myth Was Saved’: Reflections on Homer and the Mythology of Plato’s *Republic*”, **Hermes**, Cilt: 106, Sayı: 2, 1978, ss. 215-236.

*Filozoflar bu devletlerde kral, ya da şimdi kral, önder dediklerimiz gerçekten filozof olmadıkça, böylece aynı insanda devlet gücüyle akıl gücü birleşmedikçe, kesin bir yasayla herkese yalnız kendi yapacağı iş verilmedikçe, devletlerin başı dertten kurtulmaz, insanoğlu da bunu yapmadıkça tasarladığımız devlet mümkün olduğu ölçüde bile doğamaz, kavuşamaz gün ışığına.*³⁸⁵

Öyleyse, Platon’a göre, politik güç akılsal olana devredilmelidir. Başka bir deyişle en yüksek akıl ve en bilge bilim kent yaşamının yönetiminde uygun bir şekilde kullanılmalıdır. Platon açısından, Atina’nın en büyük sorunu bilim ile devlet adamlığı arasında varolan ayırmda gizlidir çünkü böyle bir ayırım devlet yönetimine verdiği kadar bilime de zarar verecek bir düşünceyi içinde barındırır. Devlet adamının (*politikos*) iktidarı boyunca *episteme*’den uzak kalabileceği savı, aynı zamanda “*logo-polis*”de ikna ve diyalog yerine şiddetin egemen olmasına kapı aralamaktadır. Bu yüzden “koruyucu” sınıfın içinden müzik, armoni ve fiziksel eğitiminin hemen sonrasında ikinci bir seçim yapılması önerilmelidir. Kentin gelecekteki yöneticileri olacak az sayıda seçilmiş öğrenci, ayrıcalıklı zihinsel yeteneklerine ve özel ahlâki üstünlüklerine göre aralarında fark gözetilmeden ayırt edilmiş kişilerden oluşacaktır.

Peki *Devlet*’te Platon’un önereceği akılsallık neye işaret etmektedir? Düşünen ve bilen bu özne kimdir? Bir başka şekilde sormak gerekirse, öznenin aklındaki nesneler nasıl açıklanabilir? Platon’a göre ancak bu sorular yanıtlandığında filozofun ve anayasa-ressamının gerçek niteliği ortaya çıkacaktır: “Boş heveslere kapılıp, olur olmaz her sanatın ardına düşünler filozof mudur?”³⁸⁶ Bu aşamada Platon, “şeyin kendisi” ifadesine işaret eder ve bu kavramı açmaya çalışır:

*Güzelle çirkin birbirinin tersi olduklarına göre, iki ayrı şeydir bunlar...İki olduklarına göre, her biri de tektir... Doğruyla eğri, iyiyle kötü ve daha başka kavramlar için aynı şeyi söyleyebiliriz. Bunların her biri kendi başına bir bütündür. Onlar her yerde, başka işlere, başka varlıklara, biri ötekine karışmış göründükleri için her birinin değişik halleri vardır.*³⁸⁷

Sokrates burada öncelikle “güzelin kendisi”nin, “doğrunun kendisi”nin ve “iyinin kendisi”nin olduğunu ısrarla vurgular. Öyleyse, sağlamalı akıl yürütmede (*dianoia*) benimsemesi gereken nesne güzelin, doğrunun ve iyinin kendisi olmalıdır. Platon,

³⁸⁵ Platon, **Devlet**, s. 182, par. 473d.

³⁸⁶ Platon, **Devlet**, s. 184, par. 475d-e.

³⁸⁷ Platon, **Devlet**, s. 185, par. 476a.

Devlet'te bu eylemi betimlemek için “*gnōmē*” terimini özellikle seçer. Bu araştırmayı yöneten özne “güzelliğin kendi varlığına inanan, hem onu hem de katıldığı şeyleri gören, güzeli güzel şeylerle, güzel şeyleri güzelle karıştırmayan”³⁸⁸ bilen yetenektir.³⁸⁹ Spekülatif eleştiri de bu özel bilme durumuyla ilgilenmektedir ve bu yüzden hermeneutik yöntemden ayrılır. Kentin ufkunu aşan “iyi”, “adil” ve “güzel”, kent içindeki “iyi”, “güzel” ve “adil”den daha yetkin bir forma sahip olmalıdır.

Platon hem bu ilişkiyi genişletip hem de Glaukon'un yönelttiği eleştirileri yanıtlamaya çalışırken şu temel soruyu yönelir: “Bilen adamın bildiği bir şey var mıdır, yok mudur?”³⁹⁰ Bir başka deyişle, bilme bir nesneye sahip olmak zorunda mıdır? Sokrates kendisinin sorduğu bu soruya yanıt ararken, *Devlet*'te bir süredir ertelediği bu “nesnenin” bazı niteliklerini tanımlar. Bu araştırma aynı zamanda *Devlet*'in okuyucusunu büyük bir zorlukla da baş başa bırakır. Sokrates bizi “güzelin kendisi”nin veya “adaletin kendisi”nin varoluşunu fark etmeye “zorlar” ve bu sırada araştırmaya “çift”, “yarım”, “büyük”, “küçük”, hafif” gibi genel kavramlar ekler. Oysaki, bu kavramların hepsi uygulama alanlarından ayıklanıp soyutlanmalıdır. O zaman adaletin kendisi bütün kısmi özelliklerinden ayrı düşünülmedikçe, spekülatif eleştiri de yetersiz kalacaktır. Kendilik kavramına ulaşabilmek ancak nesnenin özüne ilişkin bir tutum geliştirmekle mümkün olabilir:

*Demek ki, bir sürü güzel şeylere bakıp da yalın güzelliği görmeyen, onu görenin ardından gidemeyen, bir sürü adil şeylere bakıp da adaletin kendisini göremeyenlerin her şey üstüne sanıları vardır diyeceğiz, ama sanıların arkasındaki gerçeği bilmezler... Peki, ya hep kendinin aynı kalanla öz varlıkları seyredenler? Onlar sanıyla yetinmeyip bilgiye ulaşmazlar mı?... Bunlar bilimin konusu olan şeyleri kavrar, sever diyeceğiz. Ötekiler de sanının konusu olan şeyleri. Hatırlarsan bunların güzel sesler dinlemekten, güzel renklere bakmaktan hoşlandıklarını, ama öz güzelliğe gerçek bir varlık olarak bakmaya yanaşmadıklarını söylemiştik.*³⁹¹

Bu noktadan sonra, *Devlet* “kendinin aynı kalan öz varlığı” (*ousia*) araştırmanın mutlak önemini göz önünde bulundurarak ilerleyecektir. Platon'un

³⁸⁸ Platon, *Devlet*, s. 186, par. 476d.

³⁸⁹ Platon'un *Devlet*'te “*gnōmē*” terimini seçmesi konusunda ayrıntılı bir tartışma için bkz. Laurence Lampert, *How Philosophy Became Socratic*, ss. 318-320.

³⁹⁰ Platon, *Devlet*, s. 186, par. 476e.

³⁹¹ Platon, *Devlet*, s. 191, par. 479e-480a.

özellikle vurgulamak istediği konu, “güzel sesler, renkler, şekiller ve bunlardan doğan şeyler” ile “güzelin kendisi” arasındaki karşıtlıktır. Bir başka deyişle, güzel fiiller ve olaylar (*pragmata*) ile “güzelin kendisi” arasındaki zıtlıktır. “Kendinin aynı kalan öz varlık” çokluğun ötesinde kendisi olarak tektir.³⁹² Bu aşamada Sokrates’in ilgilendiği ilk konu, dildeki sözdizimidir. Bu sorunu Sokrates, tartışmayı yürütürken ortaya attığı sorularla belli eder: “Bilinen şeyin karakteri nedir?” “Bilen kişi ne bilebilir?” Bu sorulara Platon açık bir yanıt vermekten çekinmez: “Öyleyse neresinden bakarsak bakalım, şu gerçek su götürmez: Kesinlikle var olan şey, kesinlikle bilinebilir. Hiçbir türlü var olmayan şeyse hiçbir türlü bilinemez.”³⁹³ Gadamer’in dikkatle vurguladığı üzere, Platon açısından “bu varolan şey” metafizik bir varlık anlamına gelmez.³⁹⁴ Sokrates, bilen insanın soyut özdeşlikleri kavradığını zaten *Devlet*’in Üçüncü Kitap’ından itibaren vurgulamıştır. Öyleyse bu şeyler “varolan”dır; çoğul haliyle söyleyecek olursak, bunlar durmadan “varolanlar” şeklinde belirirler. Sonuç olarak bilimin konusu da varlığın ne olduğunu açıklamak olmalıdır: “Bilim varlığa bağlı olduğuna göre, konusu varlığın ne olduğunu bilmek değil midir?”³⁹⁵ Platon’un tartışması bir sonraki kısımda inceleyeceğimiz nedenlerden ötürü “var olan” ve “var olmayan” arasındaki gerilim üzerine kurulacaktır. Kısacası, Platon soyutluğun sürekliliği üzerine yoğunlaşır ve etika-yaşamdaki değişimi aşacak bir mutlak varolan (*ousia*) arayışına girer. Sokrates’in böylesi bir araştırmaya girişmesi, aynı zamanda siyasal iktidarın şairler ve sofistler tarafından ortaya konulan şiddet savunusuna da bir yanıt tasarlama girişimidir. Politikanın yer aldığı alan, Sokrates’e göre, varoluşsal bir oyunun oynandığı, bireyleri aynı anda hem birleştiren hem de ayıran bir “dünyasal uzam”, kişinin benzersizliğinin söz ve eylem yoluyla sergilenebileceği ve böylece “kent ilkesi” olan çoğulluğunu güvence altına alacak bir forumdur.³⁹⁶ Bu forumda kişi, yurttaşlarla beraber sözler ve edimler aracılığıyla, bir şeyleri başlatan ama sonucu önceden bilinemeyecek eylemleri gerçekleştirir ve böylece karşılıklı “ikna” süreçleriyle bir

³⁹² Terry Penner, “The Forms and the Sciences in Socrates and Plato”, *A Companion to Plato*, (Ed. Hugh H. Benson), Blackwell Publishing, Oxford, 2006, s. 171.

³⁹³ Platon, *Devlet*, s. 186, par. 477a.

³⁹⁴ Hans-Georg Gadamer, *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, s. 69.

³⁹⁵ Platon, *Devlet*, s. 187, par. 477b.

³⁹⁶ Burada Platon polemik ve retoriği de bu tartışma alanının bir parçası olarak görecektir. Zaten polemik sözcüğü, Yunanca “*polemos*” kökenli bir terimdir. Atinalılar için polemikçi/*polemikos* da savaşçı anlamına gelir. Bu konuda ayrıntılı bir tartışma için bkz. Josiah Ober, *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule*, ss. 164-165.

kamusal alan yaratır. Bu alanda bireyler sözleriyle kendilerini gösterirler ve böylece kente sundukları benzersizliğin – kim olduklarının – öyküsünü anlattıkları tartışmalara girerler. Platon’a göre buradaki temel mesele bu söz alanının “epistemolojik” bir gerekçelendirmesini yapabilmektir. Bu yüzden siyasal iktidar kanılar kadar varlığın bilgisi üzerine de yoğunlaşmak durumundadır. Açıktır ki Platon, aynı zamanda düşünen bir varlık olan politik aktöre, zorlu görevler biçerken; anayasa-ressamı olarak filozof-kralın da ortak dünyaya ilişkin sorumluluktan kaçınmamasını öğütlemektedir.

Platon filozofu (*filosofos*) kentteki politik egemenliğin en yetkin kaynağı olarak öngörmektedir. Öyleyse böyle bir yönetici nasıl bir doğaya sahiptir? Sokrates, filozofun niteliklerini Glaukon’a açıklamak istemektedir: “Devletin başına getirmek istediğimiz filozofların ne biçim insanlar olduklarını anlatmak gerekir sanıyorum. Bunu iyice bilirlerse, biz de onlara doğanın kimi insanları filozof ve devlet adamı olarak, kimini de düşünmeden söyleneni yapacak insanlar olarak yarattığını açıkça gösterir, kendimizi koruyabiliriz.”³⁹⁷ Şüphe yok ki o “bilgeliği (*sofia*) seven” birisidir ve bu yüzden her şeyi “öğrenmeyi sever” (*filomathes*). Bu iddiaya Glaukon’un yönelttiği itiraz, “görünümleri ve duyumları sevenler”in yani gezginlerin de tam olarak bu betimlemeye uyduğu düşüncesinde gizlidir; ancak gezginler kuşkusuz filozof değildirler.³⁹⁸ Bu iki farklı insanı ayırt etmek için Sokrates, “filozofun düşündüğü ve bildiği şeyin” tanımını yapar; bir başka deyişle “tek olan ve çok olmayan soyutlanmış nesnelerin kendilerini”³⁹⁹ tanımlar. Öbür taraftan görünümüleri ve duyumları sevenler; güzel sesler, renkli yüzeyler ve şekillerle sarmaş dolaş olurlar. Onlar “güzelliğin kendisi”ne değil, ancak “güzel eylemlere ve olaylara aşına”⁴⁰⁰ olur ve bu nedenle bir düşte yaşarlar. İşte bu zihin yapısı kanıya (*doxa*) dair zihin yapısıdır, yani bilimsel bilgi ve bilgisizlik (*ignorance*) arasındaki geçiş bölgesidir: “Bir şey hem var, hem yoksa, tam varlıkla tam yokluğun ortasında yer alır; ne bilginin, ne de bilgisizliğin konusu olabilir, ancak, bilgisizlikle bilgi arasındaki bir yetinin malıdır... Bu ikisi arası yeti, sanı dediğimiz şeydir.”⁴⁰¹

³⁹⁷ Platon, **Devlet**, s. 183, par. 474b-c.

³⁹⁸ Platon, **Devlet**, s. 184, par. 475d-e.

³⁹⁹ Christopher Bobonich, **Plato’s Utopia Recast: His Later Ethics and Politics**, Clarendon Press, Oxford, 2002, s. 241.

⁴⁰⁰ Platon, **Devlet**, s. 185, par. 476b-c.

⁴⁰¹ Platon, **Devlet**, s. 189, par. 478d.

Platon açısından asıl önemli konu bu zihin yapısının devamlı bir karmaşa durumu içinde var olmasıdır. Görünümleri ve duyumları seven kişi, aynı şey hakkında bir çelişkili yargıdan diğerine atlar durur; bu yargılardaki etik içerik de durmadan değişir. Bu kişi aynı şey hakkında sürekli olarak “vardır ve var değildir” der:

*O babayiğit ki, kendiliğinden güzellik diye bir şey olduğuna, her yerde, her zaman aynı olan bir güzel kavramının varlığına inanmaz. Yalnız bir sürü güzel şeyler tanır; o gösteri meraklısı ki, tek güzellik, tek doğruluk ve daha başka tek gerçeklerin sözü edilmesine dayanamaz. Haydi söyle aslanım diyelim ona; bütün bu sayısız güzel şeyler içinde çirkin bir yanı olmayan var mı?*⁴⁰²

Annas’a göre “bu anlayış şekli bilgiye değil kanıya has bir durumdur; sarmaş dolaş olunan nesnelerin, şaşaalı sesler ve göz boyayıcı yüzeyler olduğu durumdur.”⁴⁰³ Platon böylece insanları iki ana sınıfa ayırmış olur. Bunlardan bir kısmı kanıyı-severler (*filodoksoi*) grubu, diğeri ise bilgiyi-severler (*filosofoi*) grubudur.⁴⁰⁴ Dolayısıyla Platon’un felsefesinin tam merkezinde “bilgi kuramı” yer alır. Bu sav, bilgi gibi bir şeyin, yani her zaman ve mutlak olarak, ayrıca düşünen her zihin için geçerli olan, bilinebilir bütünsel bir hakikatin (*alētheia*) bulunduğu gibi temel bir varsayıma dayanır. Buradan hareketle, spekülâtif eleştirinin de kendi önüne koyduğu hedef, “bilimsel bilgimizin nesnelere ait olması gereken genel özellik nedir?” sorusunun yanıtını bulmaktır. Bu yüzden Platon için, Kant’ın onu dogmatikler arasına koyma çabasına rağmen, büyük bir eleştirel filozof olduğu haklı olarak söylenebilir. Aslında Platon’un temel sorusunun *Saf Aklın Eleştirisi*’nde Kant’ın ele aldığı sorunla özünde aynı olduğunu söylemek çok abartılı olmaz. Her ne kadar Platon’un bu soruna ilişkin çözümlemesi Kant’ın arayışından bazı yönleriyle çarpıcı bir şekilde farklı olsa da; Kant gibi Platon da araştırmasını “dizginlenmemiş günlük “deneyim” dünyası ile bilimin dünyası arasındaki büyük zıtlıkta”⁴⁰⁵ yaratacaktır.

Bilimsel bakış açısına sahip olmayan sıradan insana görüldüğü şekliyle dünya tuhaf bir düzensizlik ve karmaşa sahnesidir. Onun sözde deneyimi Platon’un

⁴⁰² Platon, **Devlet**, ss. 189-190, par. 479a.

⁴⁰³ Julia Annas, **An Introduction to Plato’s Republic**, s. 143.

⁴⁰⁴ Platon, **Devlet**, s. 191, par. 480a.

⁴⁰⁵ Leo Strauss, “On Classical Political Philosophy”, **The Rebirth of Classical Political Rationalism**, s. 55. Kant ve Platon arasındaki ilişki üzerine ayrıntılı bir okuma için bkz. Allen W. Wood, **Kantian Ethics**, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, ss. 138-141.

“kanılar” dediği şeyden, çatışma ve değişim halindeki bir inançlar çokluğundan oluşur. Bunlar içinden bazıları gerçekten de diğerleriyle sıklıkla çelişir. Sıradan insan bunları doğru olarak kabul edecek hiçbir tatmin edici gerekçe bulamaz ve çoğu kez akıldışı duygulanımlara başvurarak onlarla ikna olur. Diğer taraftan bilim, tutarlı ve değişmez bir görüşler bütünüdür, mutlak olarak, her zaman ve herkes için geçerli bir doğrular dizgesidir. Bu dizgenin çeşitli öğeleri mantıksal bir zorunluluk bağıyla birbirine bağlıdır; kısaca söyleyecek olursak, doğru ilkelerden akıl yürütmeye ulaşılan bir çıkarımlar bütünüdür. Öyleyse görünüşte çok farklı bu iki dünya arasındaki; “kanı” (*doxa*) ve “bilgi” (episteme) dünyaları arasındaki ilişki nedir? Daha modern bir dille ifade etmek gerekirse, bilimin evrensel önermeleri tarafından kaynaklanan nesnelerin doğası nedir ve bunlar tikel duygu algılarıyla nasıl bir ilişki içindedir? Platon’un bu soruya yanıtı ünlü “İdealar Kuramı”nda ve “Bölünmüş Çizgi” benzetmesinde bulunur. Platon’a göre, bu kuram ne “dogmatik” metafiziktir ne de şiirsel imgelemedir; tersine tümel önermelerin anlamına ilişkin spekülative bir öğretilerdir. Bu nedenle Platon için farklı bir dünya imgelemi, İdealar evreninden yeryüzüne düşmüş bir şey değil, aksine içimizde yaşadığımız dünyadan talep edilen ve henüz gerçeğe dönüşmemiş olasılıkları kavramsal düzeyde yeniden üretebilmekten geçer.

Sonuç olarak filozof-kralın en önemli görevi “*logo-polis*”in modellerini çizebilmektir. Onların etkinliklerini yakalayan Yunanca fiiller “*grafein kai plattein*”, yani “yazmak ve model yapmak”tır. Anayasa-ressamları “öykünmek” yerine “görselleştirirler.” Böylece “model” ve “kalıp” için kullanılan kelime olan *plattein*, Platon ile özdeşleştirilir hale gelir. Nitekim Platon’un, belli bir nesneyi betimlemekle genel bir fikri modellemek arasındaki farkı – adalet tartışmasında olduğu gibi – ve dolayısıyla temsil ve görselleştirme arasındaki ayrımı da keşfettiğini söyleyebiliriz. Öyleyse bir anayasa-ressamı olarak filozof-kral “öz gerçeği” kavramak konusunda bilimin yolunu takip ederken, aynı zamanda adil kenti tasarlamak konusunda mümkün olduğunca yetkin bir model çizmekle yükümlüdür:

Demek ki, biz adaleti bir örnek olarak arıyorduk, en adaletli adam kimdir, böyle bir adam olabilir mi?... Kendimize de bakıp, aramızda onlara benzeyenlerin, onlar gibi yaşayacaklarını ortaya koymak istiyorduk. Asıl aradığımız bu örneklerin mümkün olup olmayacağını kanıtlamak değildi... Bir ressam, görülebilecek en güzel bir insan resmi çizse, hiçbir kusuru olmasa,

*resimdeki bu insanın, ama böyle bir insanın, olabileceğini kanıtlamaya gücü yetmese, bundan ötürü ressamın değeri azalır mı?... Bizim yaptığımız da sözlerle, kusursuz bir devlet çizmek değil mi?... Öyleyse sözle kurduğum yapıyı, olduğu gibi gerçekleştirmemi isteme. Tasarımıza en yakın devleti kurmanın yolunu bulabilirsen artık kabul et ki istediğini yapmış, devletimizin mümkün olduğunu, yeterince göstermiş olurum.*⁴⁰⁶

Platon, *Devlet*'in Altıncı Kitap'ında bu modelin ayrıntılarına girişecektir. Gemi, güneş, mağara metaforları ve “bölünmüş-çizgi” analojisiyle bu modellemenin spekülative çerçevesi de belirmeye başlayacaktır. *Devlet*'in Altıncı ve Yedinci Kitap'larında modelleme üzerine odaklanması, Sokrates'in hermeneutik araştırmayı aşan bir yöntem tercihinin de bu sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Hem kanı alanının gölgeli imgeleri (*eidōla*) hem de düşünce alanının modelleri (*paradeigmata*) imge yani *eikōnes* oldukları için, anayasa-ressamlarının *mimesis*'in ne olduğu bilgisine oluşmadan “*logo-polis*” kurmaları beklenemez. Dolayısıyla Sokrates, toplumsal bir argümanın temelinde, yazılı olanlar da dâhil olmak üzere, kalıcı sembollerin üretilmesinin insan yaşamı için önemli olduğunu ve anayasa-ressamlarının, insanları sağlıklı imgelerden korumak adına ister görsel, ister yazılı, isterse maddi olsun, imge üretiminde tıpkı koruyucu sınıfı gibi hazır bulunmaları gerektiğini hatırlatır. Şiir gibi, model-yaratımı da imge ve semboller ile çalışır; fakat model-yaratımının simgeleri farklı türdendir. Bundan daha da önemlisi, bu simgeler taklit değildir ve dolayısıyla metafizik olarak sağlamdır. Ayrıca bu imgeler yurttaşlar arasında bir zihinsel karışıklık da yaratmaz. Kısacası bu sembollerde imge ve gerçeklik örtüşür. Şairlerin gölgelerinin aksine, Platon'a göre, modeller hakikate ulaşmalarına yardım etmek için insanların özümseyecekleri soyut kavramlar üreteceklerdir. Şimdi bu spekülative araştırmanın hem ontolojik hem de epistemolojik bağlamını derinleştirmek adına, Sokrates'in “bölünmüş-çizgi” analojisine dönebiliriz.

3.3 BÖLÜNMÜŞ-ÇİZGİ ANLATISI VE İYİ İDEASI

Platon'un *Devlet*'te spekülative etiği savunan argümanının en önemli adımı, Altıncı ve Yedinci Kitap'lardaki epistemolojik savlarıdır. Bu aşamada Sokrates,

⁴⁰⁶ Platon, *Devlet*, ss. 180-181, par. 472d-473b.

sembol-yaratımı kategorilerini birbirinden ayırır; bazı semboller epistemolojik açıdan zararlı iken bazılarının bilgi açısından değerli olduğunu ileri sürer. Altıncı Kitap'taki "bölünmüş-çizgi" analojisinin de asıl amacı bu farka işaret etmektir. Dolayısıyla Sokrates'in spekülatif etik lehine argümanın en önemli adımı, anayasa-ressamlarının yazılı biçimler de dâhil olmak üzere üretmeleri uygun ve uğraşmaya değer olan epistemolojik açıdan değerli semboller olduğunu göstermektir. Altıncı Kitap'ta, filozofun işinin anayasa-ressamı olarak gösterilmesi, doğasında neyin "adil", "soylu" ve "öz-disiplinli" olduğunu, filozofun nasıl gerçekten bilebileceği hakkında bir tartışmaya neden olacaktır. Kentin yeniden kuruluşunda başarılı olmak için bir anayasa-ressamı bu temel yetkinliğe ulaşmak arzusundadır.

Altıncı Kitap'ta Sokrates'in önereceği yanıt bir açıdan basittir. Filozof adayı, *İdeaları* anlayabilmek için diyalektik bir eğitimden geçmek durumundadır. Fakat bu tartışmaya geçmeden önce Sokrates, diyalektikten ne amaçladığını muhataplarının anladığından emin olmak ister. Strauss'un işaret ettiği gibi, Glaukon ve Adeimantos diyalektiğin değerini onaylamadan önce onların, diyalektiğin işlevine ikna olmak için bir nedene ihtiyaçları vardır.⁴⁰⁷ Ayrıca insanların sınırlı bilme güçleri göz önüne alındığında, diyalektiğin insanlara nasıl iyi ve adil olanın hakikatlerini kavratıldığını da bilmek isteyeceklerdir. *Devlet* diyalogundaki epistemoloji tartışması ile çizgi, güneş ve mağara analogileri hiç şüphesiz aynı doğrultuda hareket eder. Bu üç simgeden çizgi analojisi, yurttaşların, sözlü olanları da içerecek şekilde, imgelerden zihinsel olarak nasıl yararlandıkları ve yorumladıkları hakkındaki temel açıklamayı ortaya koyar. Şimdi bu açıklamanın ayrıntılarına daha özenle bakmaya çalışalım.

Sokrates, belirli uzunlukta bir çizgi alıp, onu eşit olmayan iki parçaya bölmeyi hayal etmemizi söyler. Açıktır ki Sokrates, çizgiyi insan düşüncesinin türlerinin tayfını temsil etmek için kullanacaktır. Böylece varlık düzeni (*ordo essendi*), duyu alanı (*kosmos aisthetos*) ve düşünülür alan (*kosmos noetos*) olmak üzere ikiye bölünecektir. Çizginin uzun ve üstteki kısmı, Sokrates'e göre, üstün olan akıl yetimizi temsil etmektedir. Daha kısa olan alttaki kısmı ise, zayıf olan görsel algı (*to horaton*) ve kanıyı, yani inanç yetilerimize işaret etmektedir. Akıl, salt algıdan çok daha fazla berraklık sunar.⁴⁰⁸ Sokrates'in iddia ettiği üzere akıl alanında,

⁴⁰⁷ Leo Strauss, **Platon'un Politik Felsefesi: Devlet**, s. 283.

⁴⁰⁸ Literatürde, akıl alanının çizginin en alt veya en üst kısmına mı atfedilmesi gerektiğine dair bir tartışma vardır. Akıl alanının kısa olan bölüme atanması gerektiğini düşünenler bunu, görünüşler

görünmeyen şeyler yani fikirler üzerine zihinsel araştırmalar yaparız. Algı alanında ise, gerçekten algılayabildiklerimiz üzerine düşünebiliriz. Bu noktada Sokrates, ikiye ayırdığı bilme düzenini (*ordo cognoscendi*) kendi içinde tekrar iki kısma bölerek, her kısmı ayrı ayrı etiketler ve böylece bölümlerden her biri, insan düşüncesinin bir türünü yansıtır. En üstte ve en uzun olan kısım “kavrama”yı (*noesis*) temsil eder ki Sokrates, bu yetiyi kullanarak diyalektiğe katıldığımızı ve İdeaları anladığımızı ileri sürer. Bir sonraki kısım “çıkarım”ı (*dianoia*) gösterir. Bu yetiyle, örneğin matematikçinin ürettiği gibi model ve diyagramlar kullanarak kavramların ayırdına varırız. Örneğin, dik açının soyut bir kavramını göremeyiz, ama matematiksel bir diyagram dik açıyı anlamamı sağlar. Bu diyagram, gerçekte olanın imgesidir (*eikōn*). Çizginin üçüncü kısmı, dünyadaki tüm nesneleri temsil etmesi bakımından dikkat çekicidir. Üçüncü kısım insan yapımı ve doğal nesneleri beraber temsil eder; biz de bu nesneleri inanç (*pistis*) yetimizle kavramaktayız. En kısa olan kısım ise özellikle gölgeleri, örneğin yansımaları ve resimleri temsil eder. Bunlar da görünüş (*phainomena*) alanındaki gölgelerdir (*eikōnes*). Fakat Sokrates bunları, dünyadaki tikel nesneleri temsil eden gölgeler ve hayali görüntüler (*skiai – fantazmata*) olarak ayırtılandırır. Bunları kavrayan yeti ise hayal gücü, yani yanılışlardır.

Su yüzeyinde bir ağaç gövdesinin epey bozulmuş yansımasını görüp ağacın kendisini göremediğimizde, suyun dalgalı yansımasına neden olan şeyin ne olduğunu çıkarabiliriz. Buna rağmen, gördüğümüz şeyin bir ağaç olduğundan emin olamayız ve gördüğümüz ağacın türünü kesin olarak tanımlayamayız. Aksine, tıpkı matematiksel bir diyagram gibi düşünce alanındaki imgeler de, hakikate bağlı kavramlara erişmeye sağlayan destek ve koltuk değnekleridir. Fakat en yüksek alanın faaliyeti olan diyalektik, herhangi bir görselleştirmeye ihtiyaç duymadan gelişen soyutlamalar, yani *İdealar* üzerine bir tartışma yürütür. Bu da, gerçek anlama alanında kullanılan zihinsel kapasiteyi, diğer üç kısımda kullanılanlardan ayırır. Burada yalnızca imge olmaksızın düşünebildiğimizde hakikatin alanına girmiş oluruz. Sonuç

dünyasının, iyi olanın İdeasının altında birleşmiş olan İdealar dünyasından çok daha geniş olduğunu bir şekilde sembolleştirmek olarak görürler. Bununla birlikte, bu pasajda kullanılan değerlendirme dili sürekliliği olarak akıl alanını üstün olarak tanımlıyor ve bu imge de üç değerlendirme düzeni – üstünlük, konum, uzunluk – birbiriyle uyumlu olduğunda ancak anlamlı olmaktadır. Nitekim güneş, mağara ve çizgi imgeleri arasındaki paralellik her üç imgenin de, görünür olanın ve kanının alanından akılcılık alanına yukarı doğru bir yükseliş sergilemektedir. Çizgi analojisini yakın dönemde yorumlayanların en önemlileri bu noktada hemfikirdir. Ayrıntı bir okuma için ayrıca bkz. Catherine H. Zuckert, **Plato's Philosophers: The Coherence of The Dialogues**, ss. 8-61.

olarak kısım, bölünmüş çizgide ne kadar yüksekteyse, o kısma denk gelen yetinin değeri de o kadar fazladır. Yetiyi temsil eden kısım ne kadar uzunsa, bu yeti ile idrak edilen nesnelerin değeri o kadar fazla olacaktır. Burada değer, iki eksen üzerinde hakikate yakınlığı işaret eder. Daha üstün olan yetilerin hakikate erişimi daha fazladır ve yetilerin akıl yürüttüğü nesnelerin kendileri de hakikate daha yakındır.⁴⁰⁹ Şimdi üzerinde tartıştığımız bilgi problemi bakımında burada sözünü ettiğimiz dört akıl yürütme türünü, *Devlet*'te adalet ve yasa arasındaki farklılaşma üzerinden bir kez daha değerlendirelim.

Platon'un tahmin veya yanılsama (*eikasia*) diye tanımladığı bilgi ilk aşamayı oluşturacaktır. Platon bu bilginin konusunu, nesnelerin gölgeleri veya su yüzeyindeki farklı yansımaları olarak belirtir. Ancak yukarıda vurguladığımız gibi bu bilginin alanını sanat eserindeki benzetmeler veya sofistlerin kullandığı retorik teknikler bağlamında düşünmemiz mümkün gözükmemektedir. Nitekim, sanat eserleri ve retorik sanatı insan elinden çıkma şeylerin taklidi veya gölgesi durumundadırlar. Platon açısından bu tür yanılsamaların bilgi olmadığı tartışma götürmez, çünkü bu bilginin temel olarak bir gerçekliği yoktur. Bu bağlamda, yanılsama sadece hayal ürünü olarak anlaşılmalıdır. Nitekim, Macit Gökberk'in de işaret ettiği gibi, Platon *Devlet*'te bu bilme şeklini özellikle şairlerin tragedyası ve sofistlerin kandırmaca sanatı bağlamında düşünür.⁴¹⁰ *Devlet*'in Birinci Kitap'ında, Kephalos ve oğlu Polemarkhos özellikle şair ve sofistlere yasalan "iyi hayat" anlayışı ile bu bilgi düzeyde bir adalet anlayışını savunacaklardır. Kephalos'un öteki dünya anlayışı ve Polemarkhos'un Simonides yorumu bize yanılsamanın farklı yüzlerini gösterir.

⁴⁰⁹ Uzmanlar, bölünmüş çizginin bir yeti hiyerarşisini mi yoksa akıl yürütülen nesnelerin hiyerarşisini mi temsil ettiğine dair sıkça tartışmaktadır. Bu tartışma ancak, çizgi imgesinin iki sıra ekseni temsil ettiği ihmal edildiğinde anlamlıdır. Çizgi üzerinde konumun bir ve ayrıca kıyaslamalı uzunluklarının bir hiyerarşisi vardır. Bu iki hiyerarşi birbiriyle uyumludur. Dolayısıyla çizgi, hem zihinsel yetileri ayırt etmek, hem de kavrayışın potansiyel nesnelerini ayırt etmek yoluyla farklı akıl yürütme kiplerini sınıflandırır. Bu açıdan Williams, nesne analizi yapmak yerine içeriz analizi yapmayı tercih eder. Bkz. Bernard Williams, "Platon: The Invention of Philosophy", *The Sense of The Past*, ss. 148-186. Benzer bir şekilde Annas, çizginin hem zihinsel durumları hem de onların nesnelerini sınıflandırdığını kabul etmektedir. Bkz. Julia Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, ss. 187-192. Bu karışıklığa Platon'un kendisinin de neden olduğunu, Sokrates'in şu açıklamasından anlayabiliriz: "Bak ben ne düşünüyorum yetiler üstüne: Bence ne renkleri vardır onların, ne de biçimleri; ne birçok şeylerde gördüğümüz başka türlü nitelikleri... O nitelikler ki, birkaçı bir araya geldi mi, bir şeyi ayırt etmemize, bu şudur, şu değildir dememize yarar. Bir yetinin konusuna, yaptıklarına bakarım. Buna bakarak her birine bir ad veririm. Konuları ve yaptıkları birse onları da bir sayarım. Ayırıysa ayrı, sen nasıl yaparsın?" Platon, *Devlet*, s. 187, par. 477d.

⁴¹⁰ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 29. baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2016, s. 65.

Platon, ikinci tür bilgiyi inanç veya inanma (*pistis*) olarak tanımlar. Bu bilgi türünün temel konusu kısaca duyuşal nesneleri kavraması veya betimlemesidir. Ancak burada Platon'un varoluş ve yokoluş içindeki varlıkları gerçek olarak kabul etmediğini özellikle vurgulamak gerekiyor Zira, konusu sürekli değişen inançların evrensellik ölçütlerini karşılaması mümkün olamaz. Bir başka deyişle ampirik bilgi bir bilgi türüdür, fakat standartları yüksek düzeyde olmayıp; ondan insanın gerçek bilgi ve bilim ihtiyacını karşılaması da beklenemez. *Devlet*'te, Thrasyakhos'un "para kazanma sanatı" üzerinden açıkladığı "sağduyu bilgisi" ortak kanıların "inançlar" üzerine nasıl yükseldiği göstermesi açısından önemli olacaktır. *Pistis* kentin genel işleyişi için vazgeçilmez olmakla beraber ancak uzlaşımlar düzeyinde yasaları ortaya çıkarabilir. Nitekim tragedya oyunlarının kurulduğu anlam dünyası veya sanatın (*technē*) kendisini yenilemeyen "bilgi" üretim tarzları bu alana konumlandırılabilir. Öte yandan Sokrates'in temel iddiası adalet tartışmasının daha evrensel bir temelde ve ona eşlik edecek bir bilgi dünyasında gerçekleşmesi zorunluluğudur. Thrasyakhos'un "sanatları eşitleme" tezi böylesi bir hiyerarşiyi tamamıyla reddedecektir. Sofistin yaklaşımı, "*ortha doxa*"nın normatif varlığının inkârı üzerine yükselir.

Üçüncü tür bilgi, yani çıkarım veya matematiksel akıl yürütme (*dianoia*) ile akılsal bilgi alanına geçilir. Ancak *dianoia*, Platon'un düşüncesindeki bilgiyi yine de tam olarak karşılamayacaktır. Platon'un bu bilgi türünün de duyuşal unsurlara dayandığı tezini, Williams'ın önerisini takip ederek, fazla ciddiye almamalıyız.⁴¹¹ Öte yandan, Platon'un bu bilgi tarzına yönelik en önemli itirazı bu yöntemin çok sayıda varsayımlara dayanması gerçeğinde gizlidir. Bir matematikçi tek sayı, açı, kare, üçgen veya dörtgen gibi terimleri birer varsayım olarak düşünüp onlardan çıkarsamalar yapmakta ve tutarlı sonuçlarına ulaşmaya çalışmaktadır. Ancak matematikçi, varsayımlarına itiraz edecek olan, onların kendisi için yeterince açık olmadıklarını belirtip kanıtlamalarını isteyen kişilere bir kanıt (*logos*) gösteremez. Sonuç olarak bu alanda tartışılan bilgi, son aşamada, koşullu bir bilgi olması açısından Platon'un zihnindeki evrensel ve mutlak bilginin özelliklerine uymamaktadır:

⁴¹¹ Bernard Williams, "Platon: The Invention of Philosophy", *The Sense of The Past*, s. 156.

*Genel olarak sanatlar, insanların inanışları ve zevkleri üzerinde duramazlar. Yalnız tabii ve yapma nesneleri üretme, çoğaltma ve kullanmayla yetinirler. Bilimlense, dediğimiz gibi, gerçek varlığın bir yanını yakalarlar sadece, geometri ve benzerleri gibi. Onların edindiği varlık bilgisi, bir düşe benzer. Varlığı bütün aydınlığı içinde göremezler, sadece birtakım varsayımlara dayanır ve kanıtlayamadıkları için dokunmazlar onlara. Oysa ki, bilmediğimiz bir şeyi ilke olarak aldığımız zaman, ondan çıkaracağımız sonuçlar, yargılar, bilinmeyenle örülü olacaktır. Bunların ne kadar düzene soksak, hiçbir zaman tam bir bilime varmış olmayız.*⁴¹²

Bu gözlemler ışığı altında Platon, gerçek bilgiyi hak eden tek şeyin evrensel ilkelere dayanan, herhangi bir şekilde duysal öge içermeyen veya onunla ilişki içinde olmayan; bir başka deyişle koşullu nitelik taşımaktan tamamıyla bağımsız, nesnesini saf bir kavrayışla akıl yürüterek gerçekleştiren bir bilim (*episteme*) olduğu vurgular. Sokrates Altıncı Kitap'ın sonunda bu bilimin gerçekliğine inanır ve onu *diyalektik* olarak tanımlar. Dolayısıyla, Platon'da bilim, diyalektik ve felsefe aynı anlama gelecek ve yanılısamların tamamıyla dışında duracaklardır. Sokrates'e göre diyalektik:

*Duyuların hiçbirine başvurmada, yalnız akli kullanarak her şeyin özüne varmayı ve iyinin özüne varmadıkça durmamayı denediği zaman, görülen dünyanın da sonuna varır, kavranan dünyanın da... Yalnız diyalektik yöntemi, varsayımları birer birer atarak, ilkenin ta kendisine yükselir. Orada da kendini sağlama bağlar. Yalnız o, ruhun gözünü, gömülü olduğu dünyanın çamurundan kurtarır ve saydığımız bilimleri kullanarak yüceltir onu... Diyalektik bilimlerin doruğu tacıdır. Onun üstüne koyabileceğimiz başka hiçbir şey yoktur.*⁴¹³

Platon matematiği ciddiye almakla beraber onu felsefe veya diyalektikle özdeşleştirmez. Çünkü matematik, içeriğinde duysal uğrakları olan bir disiplin olması bakımından çalışma yöntemi tam olarak ispatlanmamış varsayımlardan hareket eder ve onlardan mutlak sonuçlar çıkarmayı hedefler. Aynı zamanda matematik, iletişimsel bir akıl üzerine de yükselmez. Oysaki en yüksek bilim olarak felsefe ve diyalektik kendi temellendirmesini bu tür bir mantık üzerinden geliştirmez:

Burada aklın kendiliğinde diyalektik gücüyle kavradığı şeyler vardır. Burada akıl, varsayımları birer ilke diye değil, sadece varsayım olarak, birer basamak, dayanak olarak alır. Bütün varsayımların üstündeki bütünün ilkesine yükselir. Bu ilkeye yükselince, ondan çıkan bütün sonuçlara dayanarak varacağı son

⁴¹² Platon, **Devlet**, s. 255, par. 533b-c.

⁴¹³ Platon, **Devlet**, ss. 254-257, par. 532a, 533d, 534e.

*yere varır. Bu arada görülen, duyulan hiçbir şeye başvurmaz. Kavramdan kavrama geçerek, sonunda gene bir kavrama varır.*⁴¹⁴

Bu aşamada önemli bir noktayı özellikle vurgulamamız gerekiyor. Platon'un her varlığın ilkesi olan bir temel arayışıyla İdealar dünyasını; ancak daha özel olarak “İyi İdeası”nı işaret ettiğini anlıyoruz. Sokrates'in, dinleyicilerini ve Glaukon'u İdealar dünyasının varlığına ikna edecek bu “İyi İdeası”, siyasalın ve toplumsalın temelinde iyi olduğu, Varlığın “iyi” ile beraber kavranması gerektiği ve İyi'nin var olduğu tezi üzerinden şekillenecektir. Nasıl bir matematikçi birtakım varsayımlarla başlayıp; bu varsayımların doğruluğunu kanıtlamaya ihtiyaç duymuyorsa; yani onları sadece apaçık ilkeler olarak ortaya koyuyorsa, spekülative eleştiri de her şeyin temelinde “İyi”nin aranması gerektiğini kabul edecek ve buradan hareketle kenti ve siyasalı anlamlandırmaya başlayacaktır. Sonuç olarak, buradaki temel tartışma İyi'nin kendisine yönelmektir:

*Bir insan İyi İdeasını başka her şeyden ayırt edip anlatamazsa, savaştaki bir kahraman gibi bütün engellerden sıyrılarak kanıtlarını görünene değil, olana dayanarak, düşüncesini aydınlığa çıkarmazsa, yanılmaz bir akıl yoluyla bütün bu zorlukların hakkında gelmezse, böyle bir adam İyinin özüne varabilir mi? İyinin hiçbir türlüüne varamaz böylesi! İyinin bir gölgesini bile yakalasa bunu bilimle değil, sanıyla yapabilir ancak. Yaşadığı hayat bir düş, bir uykulamadır bu dünyada! Öldüğü zaman da daha derin bir uykuya dalar gider.*⁴¹⁵

Öyleyse Platon'un “İdealar” derken, ideal olarak kusursuz bir bilimin içeriğini oluşturacak olan, ayrıca tamamıyla ve sıkı bir şekilde “bilimsel” olduğu sürece varolan bilgimizin de içeriğini oluşturan değişmez ve belirli nitelikleri olan kavramlar dizgesini, yani evrensel anlamlar dizgesini kasteder. Böyle bir tez, asıl olarak kanı ve inanç düzeyinde kalmayan bir adalet anlayışına, bu adalet anlayışının çıkarım ve kavrayış üzerine kurulduğuna ve son olarak akıl, adalet ve iyi arasında zorunlu kavramsal bir bağ olduğunu iddia etmektedir. Görüngeler alanının şiddete ve aldatmacaya dayalı iktidar anlayışı, böylece hermeneutik eleştiren sonra ikinci bir sınamaya tabi tutularak, “nomos” ve “episteme” arasındaki bağ adaletin evrenselliği üzerinden tekrar düşünülecektir. Sonuç olarak Platon için hakikatin kentteki gerçeğe en yakın temsiliyeti, bilgi ve kanı arasında kurulması gereken hiyerarşiden geçer. O

⁴¹⁴ Platon, **Devlet**, s. 228, par. 511b-c.

⁴¹⁵ Platon, **Devlet**, s. 256, par. 534b-c.

zaman Derrida'nın haklı sorusunu burada bir kez daha hatırlamamız gerekiyor: "İktidarın dönüşümünü arzulayan bu yeni bilgi biçimi kendi kurucu şiddetinden kaçınabilir mi?"⁴¹⁶ Platon'un, Yedinci Kitap'ta bu sorudan kaçınmayıp yetkin bir yanıt verdiğini iddia edeceğiz.

3.4. KENTİN İKİNCİ KURULUŞU: MAĞARA, GÜNEŞ VE FİLOZOF

Mağara alegorisi, *Devlet*'in Yedinci Kitap'ında tartışılır ve Platon'un politik felsefesinin temel bağlamlarından biri olarak kabul edilir. Mağara imgesi, burada, filozofun mevcut epistemolojik evren içerisindeki konumuna ve bu konumlanmanın getirmiş olduğu krize odaklanır. "*Krisis*", Yunan dilinin ve daha özelde *Devlet*'in temel kavramlarından biridir. Ayırmak, seçmek, karar vermek, hüküm vermek anlamlarına gelen "*krino*" sözcüğünden türetilen "*krisis*" boy ölçüşme, kavga etme, dövüşme imâları aracılığıyla, geri alınamaz bir karara işaret etmektedir.⁴¹⁷ Sokrates'in kriz içinde olmasının nedeni, mağaranın içi ve dışı arasındaki derin epistemolojik yarıktır ve bu yarık anayasa-ressamını birbiriyle çelişen iki hakikat ve bunlara dayalı iki farklı dil ve düşünce dünyası arasında bırakır. Alegorinin kökeninde Sokrates'in Atina ile yaşadığı ve savunmasında ortaya koyduğu haliyle derin ve giderilemez anlaşmazlık olduğunu biliyoruz. Sokrates'in yalnızlığının ve kentin çoğunluğu tarafından anlaşılamamasının temelinde yatan konu, filozofun gerçek bilgi talebine karşın, halkın bu bilgiye ilişkin sorunlu tutumudur. Bu durum, kanılar dünyasında yaşamının sembolik ifadesi olmanın yanı sıra, hakikatin tamamen dışında gerçekleşen bir varoluş dünyasını anlatması bakımından etik bir anlamla yüklüdür. Filozofun yalnızlığının ve çaresizliğinin nedeni, bilmek ya da bilmemek değil, mevcut dünyaya karşı takınılan tavırdan kaynaklanmaktadır.

⁴¹⁶ Jacques Derrida, "Şiddet ve Metafizik", çev. Zeynep Direk, **Cogito**, Sayı: 47-48, 2006, ss. 106-107. Derrida'nın Levinas'ı izleyerek "şiddet ekonomisi" olarak adlandırdığı, söylemin kurucu gücüyle ilgili saptamaları dikkat çekicidir: "Eğer Levinas'ın dediği gibi, yalnızca söylem (görsel temas değil) adil olabilirse ve öte yandan, her söylemin mekânı ve Aynı'yı kendisinde özü itibarıyla bulunduruyorsa, söylemin orijinal bir biçimde şiddet içerdiği anlamına gelmez mi bu? Ve barış yalnızca felsefi logos'ta ilan edilebileceği halde savaşın onda ikamet ettiği anlamına gelmez mi? Söylem ve şiddet arasındaki ayrım her zaman erişilmez bir ufuk olacaktır." Derrida, "Şiddet ve Metafizik", s. 106.

⁴¹⁷ Kavramın tarihsel bağlamının detaylı bir okuması için bkz. Reinhart Koselleck, **Kavramlar Tarihi: Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatikliği Üzerine Araştırmalar**, çev. Atilla Dirim, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, ss. 209-223.

Mağara alegorisinin politik anlamla yüklü olmasının nedeni budur: mağara, filozofun, hakikatin dışsallığı üzerinden konuşmasına kapatılmıştır. Bu nedenle hakikatin somutlaşmasının engellenmesi, en başta, filozofun konuşma yetisini imkânsızlaştırmaktadır. Öyle ki filozof, konuşmaya kalktığında suçlanacaktır. Krizin Devlet'te mağara metaforundan önce, Altınca Kitap'ta gemi metaforuyla dile getirildiğini görüyoruz. Kaptan ve tayfaları arasındaki kriz, filozofun ve anayasa-ressamı olarak devlet adamının mağaradaki çoğunlukla yaşadığı gerilime benzemektedir. Bilgiyi dışlayan bu tavrın, hakikati söyleme isteğindeki sanat adamına uyguladığı şiddet Sokrates'in betimlemesinde açık bir şekilde gösterilecektir:

*Bu arada akıllarından bile geçmiyor ki, gerçek kaptan, havayı, mevsimleri, göğü, yıldızları, rüzgarları, daha birçok şeyleri bilen, gemiyi bunlarla yürüten adamdır... Gemilerde böyle krizler olunca, gerçek kaptanın başına gelecek nedir? Başa geçen tayfalar ona dalgacı, geveze, işe yaramaz, kaçık demezler mi?... Devletlerin filozoflara neden değer vermediklerine şaşan adama bu benzetmeyi anlat ve asıl şaşılacak şeyin onlara değer vermeleri olacağını kafasına sokmaya çalış.*⁴¹⁸

Mitosun anlatısal biçimine geçmeden önce, mitosun tasarımılanmasına ve mitosa ilişkin genel geçer bilgilere kısaca bakmamız gerekiyor. İlk olarak, Platon mağara alegorisinde, görünüşler dünyası ile hakikatin dünyası arasındaki varoluşsal ayırmda temsil edilen farklılaşmayı açıklar ve bu ayırım, özünde, sahip olunan bilgi ve kanı ile ona denk düşen etik biçimi karakterize eder. Bir başka deyişle, mitos daha başından itibaren bilgi ve varoluş arasındaki özdeşlik bağlamında kurulmuştur. Filozofun alegoriyi politik bağlamda kuracak olmasının temelini de bu özdeşlik oluşturur. Mağaranın içinde yaşayanların (*dwelling*) şeylerin gölgelerini gerçeklik olarak kabul etmeleri, onların (*demos*) zihin dünyalarının görünenlerin ötesinde ve özünde bulunan hakikate kapalılığını sembolize etmektedir. Bu nedenle, mağara, yalnızca mekânsal bir yalıtılmışlıkla değil, fakat aynı zamanda insanların zihinsel olarak da kapalılığını gösteren bir betimle anlatılacaktır. Bu betimlemenin epistemolojik kurgusu, bu nedenle, aynı zamanda ontolojik, etik ve ardından politik bir biçime dönüşecektir. Platon'un sorunsallaştırdığı temel konu, bilgi ve ona yönelik eksiklik anlamında epistemolojik bir kriz değildir; bu yoksunluğu asıl problem haline

⁴¹⁸ Platon, **Devlet**, s. 199, par. 488d-e.

getiren gerilim, bilgi düzeyindeki farklılaşmanın varoluşsal-etik bir farklılaşmaya işaret etmesidir. Sokrates için temel tartışma, *Devlet*'in ilk satırlarından başlayarak, şeylerin salt görünüşlerini gerçeklik olarak kabul eden zihinsel yönelim olarak belli bir öznellik biçimiyle ilgilidir. Bu öznellik aynı zamanda “kendi üzerindeki kontrolünü” yitirmiş bir ruha da sahiptir. Mağara alegorisi, bu nedenle, bilgi sorunu kadar “kendilik” tartışmasının gündeme taşındığı bir yerdir ve bu “kendilik” biçiminin temelinde, görünüşleri gerçeklik olarak düşünmek nedeniyle, salt duyusal varlığın anlaşılmasıyla yetinen ve “kendilik bilgisini” sadece duyusal olan aracılığıyla kavrayabilen bir “bakış” yatmaktadır.⁴¹⁹ Mağara alegorisi üzerine yürütülecek tartışmanın politik zemini böyle bir düzlemde kurulmalıdır çünkü sözü geçen yurttaşlar, yaşamlarını gölgelerden gelen görünüş, konuşma ve seslere göre sürdürürler. Meselenin özünde, varoluşsal deneyimleri ile kendilik bilgileri arasında “kanıyla” sınırlandırılmış bir kent bulunmaktadır. Heidegger'in, Platon'u izleyerek, “alışkanlıklar”, “moda”, “hali hazırda olan” ve “boş konuşma” arasında sıkışıp kaldığını düşündüğü bu kişi, sorumlu bir yurttaş gibi düşünüp eyleyemez.⁴²⁰

Julia Annas'a göre, mağara alegorisinde aynı zamanda sofistlik çağın hâkim aşırı-bireyci tutumu eleştirilmektedir.⁴²¹ Nitekim Platon, alegorinin hemen başında, mağaranın içini Atina toplumunun mevcut değer yargısıyla yüklü bir ortama benzetir.⁴²² Bu mekânsal betimin politik anlamla yüklü oluşunun temelinde, Platon'un yurttaşların bir arada yaşamalarından kaynaklanan düzen ile zihinsel dünyaları arasında doğrusal bir bağlantı kurdukları düşüncesi vardır. Başka bir deyişle, Platon, mevcut bireyci toplumun, görünüşleri gerçeklik olarak kabul ederken etik-yaşamı bütünüyle sofistlik bağlama yerleştiren değer yargılarını alegorinin içine kasıtlı olarak koymaktadır. Öyle ki, görünüşleri gerçeklik olarak yargılayan bir kentin alegori içinde konumlandırılması; görünüşler üzerinden diyalektiği dışlayan ve böylece gerçekliği tümüyle uzlaşımların ve özneliliğin sergilenmesine indirgeyen bir yaklaşımın vurgulanması için yapılır. Böylece alegori, Atina yaşamının

⁴¹⁹ Bu bakışın hermeneutik açıdan da sorunlu olduğunu İkinci Bölüm'de belirtmiştik. Mağara alegorisinin bu etik bağlamını gözeterek tartışan ayrıntılı bir okuma için bkz. C. D. C. Reeve, **Philosopher-Kings: The Dialectical Character of Plato's Republic**, Cornell University Press, Ithaca, 1988, ss. 123-127.

⁴²⁰ Martin Heidegger, “Plato's Doctrine of Truth”, **Pathmark**, (Ed. William McNeil), Cambridge University Press, Cambridge, 1998, ss. 155-182.

⁴²¹ Julia Annas, **An Introduction to Plato's Republic**, s. 178.

⁴²² Platon, **Devlet**, s. 232, par. 515a-b.

izdüşümüne dönüşür ve meşhur mağara içerisinde artık epistemolojik bir sorunla değil, doğrudan etik bir tartışmayla karşı karşıya bırakılırız. Dahası mağarada zincirlere bağlı şekilde oturarak duvardaki gölgelere bakan insanların durumu, sadece yanlış bilinçlenmenin bir sonucu değildir. Aksine bu durum asıl olarak mağaradaki yurttaşlara özün bilgisi yerine görünüşlerin yanlış kanılarını veren politik toplumun bir eseridir. Bu bakımdan mağaradaki problemin çözülmesi, epistemolojik açıdan değil, fakat öncelikle politik ve etik bir bağlamda zorunludur.

Şimdi Sokrates'in mağara betiminin ayrıntılarına dönebiliriz. Platon'un mağara imgesi daha önceki bölümlerde de değindiğimiz üzere toplumsal imgelemler üzerine kurulur:

Şimdi insan denen yaratığı, eğitimle aydınlanmış ve aydınlanmamış olarak düşün. Bunu şöyle bir benzetmeyle anlatayım: Yeryüzünde mağaramsı bir yer, içinde insanlar. Önde boydan boya ışığa açılan bir giriş... İnsanlar çocukluklarından beri ayaklarından, boyunlarından zincire vurulmuş, bu mağarada yaşıyorlar. Ne kimildayabiliyorlar, ne de burunlarının ucundan başka bir yer görebiliyorlar. Öyle sıkı sıkıya bağlanmışlar ki, kafalarını bile oynatamıyorlar. Yüksek bir yerde yakışmış bir ateş parıldıyor arkalarında. Mahpuslarda ateş arasında dimdik bir yol var. Bu yol boyunca alçak bir duvar, hani şu kukla oynatanların seyircilerle kendi arasına koydukları ve üstünde marifetlerini gösterdikleri bölme var ya, onun gibi bir duvar... Bu alçak duvar arkasında insanlar düşün. Ellerinde türlü türlü araçlar, taştan, tahtadan yapılmış, insana, hayvana ve daha başka şeylere benzer kuklalar taşıyorlar. Bu taşıdıkları şeyler, bölmenin üstünde görünüyor. Gelip geçen insanların kimi konuşuyor, kimi susuyor... Ama tıpkı bizler gibi! Bu durumdaki insanlar kendilerini ve yanlarındakileri nasıl görürler. Ancak arkalarındaki ateşin aydınlığıyla mağarada karşılarına vuran gölgeleri görebilirler.⁴²³

Sahnenin açılışında Sokrates, mağaradaki insanların açıkça ışığın görüntüsü ile gerçeği birbirine karıştırdıklarını söylemektedir. Bu insanların ellerindeki tek bilgi kaynağı duyulardır; onların gözleri ve kulakları dışarıdaki dünya ile tek bağlantılarıdır. Böylece, mağaradaki eksikliğin saf düşünce olduğu ortaya çıkar. Bu saptama, aynı zamanda, mağaradaki insanların varoluşlarına ilişkin de bir ipucu verecektir: duysal insan, dışarıyla, yani yansımanın geldiği yere – özlerin alanına – doğrudan herhangi bir bağlantıya sahip değildir. Onun bağlantı sağlayabildiği tek şey, sahip olduğu duysal işlevleridir. Dolayısıyla mağaradaki durum için şu önermeyi dile getirebiliriz: Bu insanlar, sadece tepki vermektedirler; duydukları sese,

⁴²³ Platon, **Devlet**, ss. 231-232, par. 514a-c.

gördükleri görüntüye, bedenlerine temas eden bir dokunuşa. Bunlar onların kendileri dışındaki dünya ile tek temas noktalarıdır. Sokrates, böylece, mağaradaki insanların duyuşsal oluşuyla onların mutlak bir edilgenlik içinde olduklarını özdeşleştirir.⁴²⁴ O hâlde bilgisizlik epistemolojik bir sorun değildir; çünkü kanı düzeyinde yaşama, asıl olarak etik bir soruna yol açmaktadır. Bu sorun da, kendisini en açık olarak “kriz” anında gösterir:

*Bu adamların zincirlerini çözer, bilgisizliklerine son verirsen, her şeyi olduğu gibi görürlerse, ne yaparlar? Mahpuslardan birini kurtaralım; zorla ayağa kaldıralım, başını çevirelim, yürütelim onu; gözlerini ışığa kaldırsın. Bütün bu hareketler ona acı verecek. Gölgelelerini gördüğü nesnelere gözü kamaşarak bakacak. Ona demin gördüğün şeyler sadece boş gölgelerdi, şimdiyse gerçeğe daha yakınsın, gerçek nesnelere daha çevriksin, daha doğru görüyorsun, desek; önünden geçen her şeyi birer birer ona gösterir, bunların ne olduğunu sorarsak ne der? Şaşırma kalmaz mı? Demin gördüğü şeyler, ona şimdikilerden daha gerçek gibi gelmez mi?*⁴²⁵

Bu tam bir kriz anıdır ve mağaradaki insanın karşı karşıya kaldığı durum, sadece bir aydınlanma değil, aynı zamanda kendisiyle ilgili yaşadığı bir kırılmadır da. Yanlış kanıya sahip olmakla yüzleşmenin kaotik bağlamı Platon tarafından satır arasında gösterilir. İnsan, ki bu insanın sıradan bir insan olduğu varsayılmaktadır, sahip olduğu kanıların gerçek halleriyle karşılaşır, hakikatin kendisine temas edebilir; ancak bu temas olduğu haliyle kalmaz. Çünkü hakikat, yani saf gerçeklik, tüm görünenlerin görünme biçimlerini aşan bir sınırsızlıktır ve gözün duyuşsal bağlamını aşar. Bu nedenle hakikati seyretmek; “mağarada onun ve arkadaşlarının gördükleri her şeyin asıl kaynağının güneş”⁴²⁶ olduğunu anlamak sıradan insanın kolaylıkla kaldırabileceği bir durum değildir. Bu durumun en önemli nedeni sıradan insanın etik-yaşamda kanılarla düşünüp hareket ediyor olmasıdır. Hakikat ile karşılaşma anında, duyuşsal varlığının yetemeyeceği bir kavrayış anıyla karşı karşıya geliriz. İşte bu, tam anlamıyla kaosu, yani mutlak oluşun simgesel bağlamı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Platon, mitolojik kurguyu anlatıdan içeriğe doğru kaydırarak, spekülative düzen düşüncesini etik bir bağlama taşır. Bu dönüşüm aynı zamanda politik olanın

⁴²⁴ Donald R. Morison, “The Utopian Character of Plato’s Ideal City”, **Cambridge Companion to Plato’s Republic**, s. 245.

⁴²⁵ Platon, **Devlet**, s. 232, par. 515c-d.

⁴²⁶ Platon, **Devlet**, s. 233, par. 516c.

ontolojisine açılan kapıdır; çünkü “hakikat ile düzen arasında kurulan sarsılmaz bağ, bir anda hakikat ile kimin temas etmesi gerektiği sorusunu gündeme taşıyarak, meseleyi mevcut dünyada kurulması gereken bir düzen tasarımına getirecektir.”⁴²⁷ Bunun en temel nedeni, mağarada duyuşsal evrene içkin olan ve görünüşlerin egemenliği altında süregiden retorik yaşam; yani varlığın sözün kusurlu şekilleri üzerinden açıklanması biçimidir. Başka bir deyişle, duyuşsal insanların varlığı ya da onları duyuların egemenliğine sokan politik toplumsal bağlam, görünüşlerin hakikat olarak kabul edildiği ve kanıların yönetilmesiyle idare edilen bir yaşam formunun da nedenidir. Öyleyse kanılarla yanılgıların, bilgisizlikle adaletsizliğin iç içe geçtiği mağara, hem hakikat ile karşılaşma anında aydınlanmayı imkânsızlaştıracak zihnin kapalılığını ve hem de bunun doğal sonucu olarak varlığın anlamının sadece duyuşsal dünyada kalışını kurmuş olacaktır. Sonuç olarak Platon’un mağarası politik olan yoksunluğunu değil, etik varoluşun imkânsızlığını vurgular. Mağaranın kendisi dilin ancak “kandırmacayla” ve eylemin ise “şiddetle” kurulduğu bir imgelem dünyasına işaret etmektedir.

Hakikatin epistemolojik bağlamdan politik bağlama oturtulması “bölünmüş-çizgi” analojisi ve mağara alegorisinin esas konusunu oluşturmaktadır, çünkü hakikatin çerçevesi burada yeniden tanımlanmaktadır. Platon, bu aşamada, hakikatin mağara içerisine açılmamasından hareketle, hakikat adına mağaradakilere konuşma görevini filozoftan alır, fakat filozofça yaşamı kendisine görev olarak yüklenebilecek anayasa-ressamına veya devlet adamına verir. Öyleyse alegori, her şeyden önce, karşımıza ontolojik ve siyasal bir bölünmeyi çıkarmaktadır. Newell’a göre, bu siyasal bölünmenin temelinde “mağarada varolan bir eşitsizlik vardır. Bu eşitsizlik, hakikatin bilgisine ulaşarak duyuşsal varlığını aşan ve böylece diğer duyuşsal varlıklar ile arasına giderilemez bir mesafe koyan filozofun mağaradakilerle karşılıklı farklılaşmasından kaynaklanır.”⁴²⁸ Ancak bu farklılaşmayı siyasal eşitsizlik olarak türeten şey, hakikatin epistemolojik düzeyde kanı ile olan ilişkisi değil; hakikatin mağarada ancak bir öznenin müdahalesi aracılığıyla gerçekleşebilecek olmasıdır. Bir başka deyişle, “güzelin, doğrunun, iyinin gerçek örneklerini görmüş” olan anayasa-ressamları, “karşısına çıkan her yasanın aslını bilecektir. Böylece devlet düzeni de

⁴²⁷ Bernard Williams, **Ethics and The Limits of Philosophy**, s. 41.

⁴²⁸ Waller R. Newell, **Ruling Passion: The Erotics of Statecraft in Platonic Political Philosophy**, Rowman & Littlefield Publishers, New York, 2000, s. 147.

gerçek bir varlık olacaktır.”⁴²⁹ Böylece Platon, mağara alegorisinde, hakikatin ontolojisinden, hakikatin politiğine geçmektedir. Bölünmüş çizgi analojisi ise, kurulan bu eşitsizliğin epistemolojik kaynağını göstermektedir. Bu epistemolojik eşitsizlik, *ideal devlet* olarak kurulacak yönetimin temelini işaret etmesi bakımından önemlidir; çünkü Platon ideal devletin temeline ontolojik bir fark yerleştirir. Bu ontolojik fark, Heidegger’in vurguladığı üzere, “olan ve olması gereken arasındaki farka”⁴³⁰ işaret eder.

Klosko’nun işaret ettiği gibi, dünyanın bölünmesinin politik anlamı burada gizlidir: “Bilen özneye ilişkin varoluşsal ayrım, bu analogi ile birlikte, bilinen dünya ile bilinebilir nesneler arasındaki ayrım olarak genişletilmiştir. Öyle ki kavrayış nesneleri en üste, kanı nesneleri ise hiyerarşinin en alt basamağına yerleştirilmiştir.”⁴³¹ Bu hiyerarşi, bilme öznesi ile bilinen nesneye ilişkin olarak her birinin kendi içinde bir bölünme olarak kurulmasına karşın, aslında özne ve nesne ilişkisinin söz konusu olduğu her alanda türetilmektedir. Çünkü bölünme, farklı bilme türlerini, bilinen nesnelerin önemini, bilen özne kategorilerini ve tüm bunların sonucunda açığa çıkan söz, eylem, davranış ve kurumları da kapsayacak şekilde ayrıma ve sıralamaya bağlı kılarak ilerlemektedir. Böylece filozofun mağaradan çıkarak hakikate ulaştığı an ile mağaraya geri dönüşünün (*periagoge*) ardından oradaki yeni konumu arasındaki an epistemolojik farkın ötesine taşınarak politik bir bağlama oturtulmuş olur. Sonuç olarak, mağara alegorisi etrafında örülen bu diyalektik bize bir kez daha “*katabasis-anabasis*” (alçalış ve yükseliş) diyalektiğini göstermektedir. Öyleyse, mağaradaki her yükseliş, zorunlu bir inişi de gerektirmektedir.

Periagoge, yani “ruhsal dönüş”, *Devlet*’te, Sokratik sorgulamanın bir uzantısı olarak ortaya konulur. Yine de Sokrates’ten farklı olarak, Platon, ruhsal dönüş ile Sokratik ruhsal araştırmalar arasındaki belirgin bir ayrıma dikkat çeker. Çünkü alçalış, mağarada filozofun farklılaşmayı yeni bir bağlamda kuracak olmasının ilksel anını yaratacak biçimde kurgulanmıştır. Sokrates’in belirteceği üzere, “İyiye yükselmiş olanların insan işlerini ele almaya istekli olmamaları, hep o yüksek

⁴²⁹ Platon, **Devlet**, s. 238, par. 520c.

⁴³⁰ Martin Heidegger, **Identity and Difference**, çev. Joan Stambaugh, The University of Chicago Press, Chicago, 2002, s. 51.

⁴³¹ George Klosko, **The Development of Plato’s Political Theory**, s. 146.

yerlerde kalmaya can atmaları, hiç de şaşılacak şey değildir.”⁴³² Dönüş, hakikati deneyimlemenin ardından gelen aydınlanmanın mağarada kurulmasıyla ilgilidir. Platon, bu aydınlanma ilişkisini varoluşun dönemeci olarak karakterize etmekten çekinmez. Bu dönemecin işaret ettiği bağlam, Sokratik felsefenin ötesine geçildiğinin habercisidir; çünkü Platon, “*periagoge*” ile başlayan dönemeçte, hakikati saf deneyimlemeyle gerçekleşen uğrağın sürekliliğini sağlama eğilimindedir. Hakikatle temas hem verili kanı dünyasına bütünüyle yabancılaşma anlamına gelmekte, hem de iki dünya arasında doğal bir etik yarık oluşturmaktadır. Vlastos, “Platon, Sokrates’ten farklı olarak, filozofun bir iç yaşama dönerek hakikatle baş başa kalacağını düşünmez. Platon’a göre hakikat, gerçeğe dönüştürülmeyi bekleyen bir edimsellik alanı olarak, dünyanın oluşuyla içi içedir”⁴³³ der. Bir başka deyişle, hakikat kanı dünyasının geriletilmesini zorunlu tutar; çünkü mağaradan çıkış ve dönüş kanı dünyasının egemenliği altındaki eyleyişler nedeniyle imkânsız kılınmıştır. Bu eyleyişler hiç şüphesiz mağaradaki etik-yaşamı da şiddetin egemenliği altında tutacaktır:

*Öyleyse, seçkin insanları en yüksek saydığımız şeyin bilgisine doğru yöneltmek, onları karanlıklardan ışığa çıkarmak, devletin kurucuları olan bizlere düşer. Ama o yüce kata yükselip de iyiyi doyasıya seyretmiş kimseleri bugünkü gibi kendi hallerine bırakmayalım... Yukarıda durakalmasınlar, mağaradaki mahpuslar arasına dönsünler, onların işlerini üzerlerine alıp, verecekleri mevkileri, şerefleri küçümsemesinler... Yasaların kaygısı birtakım yurttaşlara ötekilerden üstün bir mutluluk sağlamak değil, yurttaşları ya inandırarak, ya zorlayarak birleştirmek, her birine toplum içinde görebileceği iş payını aldirmek, böylece bütün toplumu birden mutluluğa götürmektir. Devlet seçkin yurttaşlar yetiştirmeye uğraşıyorsa, bu onların keyiflerince yaşayıp, dilediklerini yapmaları için değil, devlet düzenini sağlamlaştırmaya yardım etmeleri içindir.*⁴³⁴

Böylece anayasa-ressamının, yani hakikatin bilgisine sahip olanın politik yükümlülüğü ortaya çıkar: Hakikatle teması sağlayacak olan, artık öznel bir yaratım kuvveti değil, mağarada kurulması gereken düzenin kendisidir. Hakikatin dışşallığı, böylece içeriye, mağaraya alınır; çünkü bu sayede hakikatle temas bir düzenlilik ve

⁴³² Platon, **Devlet**, s. 235, par. 517c. Platon’un bu vurguyu Altıncı Kitap’ta da tekrarladığını hatırlamamız gerekir: “Kumandanın kalkıp kendisine gerçekten muhtaç olanlara: “Aman bırakın, kumanda edeyim” diye yalvarmaz.” Bkz. Platon, **Devlet**, s. 200, par. 489c.

⁴³³ Gregory Vlastos, “The Theory of Social Justice in the *Polis* in Plato’s *Republic*”, **Interpretations of Plato**, (Ed. H. F. North), E. J. Brill, Leiden, 1977, s. 22.

⁴³⁴ Platon, **Devlet**, s. 237, par. 519c-e.

süreklilik kazanacaktır. Bu *Devlet*'te etik-yaşamın ikinci kuruluşuna da işaret edecektir. Bu tür bir kuruluş ise ancak uzun bir eğitim süreciyle hayata geçirilebilir ve “bu nedenle eğitim (*pedagogia*) ile dönüş (*periagoge*) birbiriyle özdeş olarak kurulur.”⁴³⁵ Ancak Platon açısından eğitim (*paideia*), buradaki anlamıyla görme yetisinin kazandırılması olarak değil, ancak görmenin doğru tarafa çevrilmesi anlamına gelen bir rehberlik (*agoge*) ile beraber kullanılacaktır. Bundan dolayıdır ki, dönüş, kendinde bir yükümlülük ve bu yükümlülüğün çağırdığı bir farklılaşma bağlamında ele alınmaktadır. Filozof, artık sadece Sokratik anlamda hakikatin bilgisine sahip olan ve buna uygun bağlamda yaşamını yöneten bir etik özne değil, aynı zamanda hakikatin bilgisine sahip olmasından dolayı hakikatin kuruluşundan sorumlu olan ve bu yüzden hakikati duyular dünyasında egemen kılarak ona gerçek bağlamı olan ezeli-ebedi statüsünü kazandırabilecek olan bir politik öznedir. Bu nedenle, devlet adamı (*politikos*) geleneği artık hermeneutik bir bağlamda yorumlamaz; aksine onu tamamıyla spekülatif bir düzlemde kurar. Böyle bir yeniden kuruluş ise doğası gereği “ontolojik şiddeti”⁴³⁶ gerektirir: “Devletimizde on yılı dolduranların hepsini kırdı yaşamaya gönderecekler, çocukları alıp zamanın ve ana babanın göreneklerinden koruyacaklardır... Tasarladığımız anayasayı ve halkı mutluluğa ulaştıracak devleti korumanın en kolay, en kestirme yolu budur.”⁴³⁷ Çünkü sıradan insanın hakikatle temas edebilmesi, daha doğrusu hakikate ancak duyuşal bağlamda ulaşabilmesi bölünmüş çizgideki analogi açısından mümkün değildir. Filozof, öyleyse, insana eşlik ve rehberlik edecek anayasa-ressamı olarak konumlanır ve hakikatin bilgisi anlamında felsefe, böylece yurttaşın eğitilmesi ve kendi üzerindeki kontrolünü kazanması anlamında etik-politik bir bilgiye dönüşmüş olur. Sokrates'in Yedinci Kitap'taki tezini bu anlayışın bir sonucu olarak anlamak mümkün gözükmemektedir:

Eğitim birçoklarının sandığı şey değildir. Onlara göre eğitim, bilgidен yoksun bir ruhla bilgi koymaktır. Kör gözlere görme gücü vermek gibi... Oysa ki, bizim konuşmalarımız da şunu gösteriyor: Her ruhta bir öğrenme gücü ve bu işe yarayan bir organ vardır. Gözün karanlıktan aydınlığa çevrilmesi için nasıl bütün bedenın dönmesi lazımsa, bu organın da bütün ruhla birlikte geçici

⁴³⁵ C. D. C. Reeve, **Philosopher-Kings: The Argument of Plato's Republic**, s. 212.

⁴³⁶ “Ontolojik şiddet” kavramı üzerine ayrıntılı bir okuma için bkz. Jacques Derrida, **The Politics of Friendship**, ss. 204-206.

⁴³⁷ Platon, **Devlet**, s. 264, par. 541a.

*şeylere sırtını dönüp varlığa bakabilmesi, varlığın en ıııklı yönüne, “iyi” dediğimiz yönüne çevrilebilmesi gerekir... Eğitim, ruhun bu gücünü “iyi”den yana çevirme ve bunun için en kolay, en şaşmaz yolu bulma sanatıdır. Yoksa ruha görme gücünü vermek değil; çünkü güç, onda kendiliğinden vardır; ama kötü yöne çevriktir. Bakılmayacak yana bakmaktadır. Eğitim onu yalnız iyi yana yöneltir... Doğanın böyle yarattığı bir ruhu daha çocukluktayken değiştiriyoruz. Zevklerin, keyiflerin, heveslerin, türlü isteklerin ruha sardığı, zamanla geliştirdiğı ağırlıkları kesip atıyoruz. Bunlardan kurtulan ruhu adaletten yana çeviriyoruz. O zaman bu ruh kimde olursa olsun, adaletsizlikleri gördüğü açıklıkla adaleti de görecektir.*⁴³⁸

Ruhun dönüşünün sağlanması için gerekli eylem olan arınma (*katharsis*), yani ruhun kanılardan ve kötülüklerden kurtulması, genel anlamıyla duyusal dünyadan kopmayı işaret eden bir uzaklaşma anlamına gelecektir. Fakat ayrım yalnızca hakikat ile sanı arasında değildir; *katharsis* aynı zamanda insanın öncelikle kendi içinde ayırıştırmaya gidebilmesiyle ilişkilidir. Bu aşamada Sokratik sorgulama devam etmektedir; filozofça yaşam yeniden devreye alınır. Ancak Platon açısından merkezi önemdeki konu, *katharsis*’in ancak bir rehber eşliğinde gerçekleştirilebilecek olmasıdır. Çünkü “arınma, özünde, hakikati deneyimleme anlamında insanın verili bilme biçiminden, yani dünyaya ve kendine dönük genel kavrama halinden kopması anlamına gelir.”⁴³⁹ Bu deneyim, varlığı seyretme anlamında öznel bir etkinlik gibi görünmesine karşın, filozofun, yani hakikatin bilgisine ulaşmış olan duyu-üstü bilmenin öznesi olan devlet adamının yardımı ve eşliğinde gerçekleşebilir.

Sonuç olarak zor ya da şiddetin gerçek niteliğı bu noktada yasa yaratmasından geçer. Bu sadece belli amaçlara yönelen bir araç olması bakımından değil, en ilkel ilişkilerde dahi kazanılan iktidarın ancak törensel bir barışla mümkün olabileceğı gerçeğinde de görülür. Fakat şiddetin aynı zamanda yasa korumaya yönelten bir boyutu da vardır. Çünkü yurttaşların yasalara bağılı kılınması ve şiddetin yasal amaçlara yönelik bir araç olarak kullanılması iktidarın da doğasını oluşturur. Bu nedenle, mağaradaki dönüşümünde asıl pay sahibi olan anayasa-ressamının hem yasayı kuran hem de yasayı koruyan bir işlevi vardır. Yasa, hayat ve ölüm arasındaki sınırı belli bir şiddetin sonucu olarak çizerken, aslında kendi kendisini onaylar. Bu haliyle de bir bakıma mevcut olan yasayı da korumuş olur. Öte yandan bu kurma ve

⁴³⁸ Platon, **Devlet**, ss. 235-236, par. 518c, 519b.

⁴³⁹ William H. F. Altman, **Plato the Teacher: The Crisis of the Republic**, s. 283.

koruma salınımı arasında uygulanan şiddet, yasadaki çürümüşlük hakkında da temel bir sorunu ortaya çıkaracaktır. Yedinci Kitap'ta “*logo-polis*”in teorik olarak tamamlanışı, bizi aynı zamanda eyleyişteki bir çözülmeye, bir başka deyişle kentin kendisini yeniden sözün sınırlarının dışına taşıdığı şiddet-rejimleri tartışmasına getirecektir.

3.5. BOZULMA VE ÇÜRÜME: *POLİTİKOS* VE *TYRANNOS* ARASINDA

Platon, Devlet diyalogunu bir dizi çürümüş rejimin ve buna uygun olarak idealden çeşitli derecelerde sapma gösteren bozulmuş insan karakterlerinin bir taslağıyla tamamlar. Bu rejimler ideal yurttan aşağı doğru ardışık bir bozulmalar sırası oluşturacak şekilde düzenlenmiştir. Bu bozulmalara bireysel ruhta olduğu kadar toplumda da aşağı olanın yukarıda olana aynı şekilde bağlı olması gerektiği ilkesinin giderek devre dışı bırakılması neden olmaktadır. Aşağı doğru inerken her yeni aşamada değersizliği daha da artan devletteki sınıf ya da ruhtaki bölüm baskın bir konum elde eder; böylece bu “alçalma sırası” rejimin ve ruhun tam olarak en kötü unsurlarının egemenliğiyle sona erip; bunun sonucunda da tüm gerçek siyasal ve ahlaki yaşam yıkılana kadar devam eder. Aslında *Devlet*, mutlak söz-rejimi ile mutlak şiddet-rejimi arasındaki farklı uğrak noktaları üzerinde durur. Bu tür bir araştırma, diyalogu belirli bir aşamaya kadar “tarihsel” olarak okumamıza da imkân verecektir. *Logo-polis*'in çözülüşü, sonuç olarak, akılsal olanın bir kez daha yerini şiddete ve retoriğe bıraktığı bir dönüşümdür. Rejimlerin farklılaşması sadece şiddetin giderek artan etki alanına işaret edecektir. Sonuç olarak ideal kentin bütün kavramsal çözümlemesi de böylece reddedilecektir.⁴⁴⁰

Bu sıralamanın başında, Sokrates'in diyalog boyunca betimlemiş olduğu ideal rejim bulunur. Bu toplum en açık ifadesiyle “aristokrasi” veya “en iyilerin yönetimi” olarak adlandırılabilir; ya da bütün toplumda en iyi olan tek bir kişinin en başta bulunduğu bir “monarşi” rejimi olarak düşünülebilir. Bu toplumun ürünü olan ve ona kendine özgü tarzını veren ideal insan tipi yalnızca “filozof” olarak değil, daha önce vurguladığımız üzere, “*politikos*” ya da “anayasa-ressamlığı yapacak lider” olarak da

⁴⁴⁰ John Dunn, *Halkın Özgürlüğü: Demokrasinin Hikâyesi*, çev. Akın Emre Pilgir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 50-53.

incelenebilir. Platon’a göre, bu ideal rejim uzun gelecekte bir hayal olmayıp kendini gerçekleştirebilse bile, politik yaşamda devamlılığını sürdürmesi mümkün değildir.⁴⁴¹ Gerçeklikte, kaçınılmaz olarak yozlaşmaya yol açması zorunlu olan bir kusurluluk ögesi vardır. Devlet’te kentsel ve bireysel karakterdeki çözülmenin özel nedeni olarak Sokrates, kalıtım yasalarının bilinmemesini gösterir:

*Her doğan şey çürümek zorundadır sonunda; sonsuz olamaz sizin düzen de, o da bozulur dağılır bir gün. Nasıl mı dağılır? Yalnız toprağa kök salan bitkiler değil, toprağın üstünde yaşayanların canlarıyla bedenleri de bir kısır olur bir verimli. Kısırlıktan verimliliğe, verimlilikten kısırlığa geçişler her varlığın gelişme çemberinin kapandığı zamanlarda olur. Kimi varlıkların oluş çemberi uzun, kimininki kısadır.*⁴⁴²

Ne de olsa yanılabılır olan “koruyucularımız”, er ya da geç zamanı gelmeden çocuk sahibi olacaklar ve bu neslin iktidara gelmesiyle de toplumun çöküşü başlayacaktır. Çöküşün ilk belirtisi eğitime gereken önemin verilmemesi olacaktır. İlk olarak da bedenın yetiştirilmesi uğruna zihnin yetiştirilmesi ihmâl edilecektir. Fiziksel güç ve şiddet ve askeri kahramanlık, yetenek bilgeliğinin yerine tercih edilir hâle gelecektir. Bu nedenle kent askerlerce yönetilecek ve barıştan çok savaş (*polemos*) için örgütlenecektir. Yine de bu toplumda ideal rejimden kalan yasalara ve kurumlara görünüşte bir bağlılık olacak ama bu yasaların ve kurumların gerçek önemi artık anlaşılamayacaktır. Kaldı ki koruyucular arasında kişisel zenginliklerini büyütme arzusu da giderek artacaktır. Çözülmenin merkezinde yine “*pleoneksia*” isteğinin olduğunun burada altını dikkatle çizmemiz gerekiyor. Ancak eski geleneklere saygı duyanlar, artan aç gözlülüklerini ilk zamanlarda gizlice ve sessizlik içinde tatmin ederler. Böyle bir kentin egemen ruhu kişisel hırs ve üstünlük sevgisi olacaktır ki bundan dolayı Platon bu rejime “timokrasi” adını verecektir:

Bu devlette bilgili insanların başa gelmesinden korkulacak; çünkü bunlar az çok katılmış; sadeliklerini, sağlamlıklarını yitirmiş olacaklar. Barıştan çok savaş işlerine yarayan daha kaba, daha atılgan insanlar beğenilecek. Kurnazlıklar, savaş ustalıkları değer kazanacak. Hep silah elde dolaşmak adet olacaktır... Bu çeşit insanlar, oligarşik devletlerde olduğu gibi, zenginlik tutkusuna kapılacaklar. Tapar gibi sevdikleri altını, gümüşü karanlık gizli dolaplara, hazinelere doldurup herkesin gözünden kaçıracaklardır. Bir ine

⁴⁴¹ Joshua I. Weinstein, **Plato’s Threelfold City and Soul**, Cambridge University Press, Cambridge, 2018, s. 203.

⁴⁴² Platon, **Devlet**, s. 270, par. 546a.

*çekilir gibi kapandıkları evlerinin içinde kadınlara, ya da diledikleri insanlara zengin ziyafetler çekeceklerdir.*⁴⁴³

Devlet'teki betimlemenin ayrıntıları dikkatle incelendiğinde, ikinci en iyi toplum biçimi olan “timokrazi” için Platon'un aklındaki modelin dönemin Sparta'sı olduğu kolaylıkla anlaşılacaktır.⁴⁴⁴ Sokratik mantığı takip ederek, “timokratik” devlet modeline özgü yurttaşın “timokratik insan” olduğunu anlıyoruz. Bu insan için temel itki yönetme ve daha da önemlisi tanınma arzusudur. Ne var ki, bu insan aynı zamanda bir asker olarak sahip olduğu öfke gücünden (*thumos*) dolayı kişisel üstünlük hırsıyla tükenmiş bir yurttaşdır. Ayrıca, mülkiyetle ilgili sağlam bir rasyonel değerlendirme imkânı olmadığı için ilerleyen yaşlarında paraya aşırı (*pleoneksia*) düşkünlük eğiliminde de olacaktır. Sokrates'e göre, böyle bir karakteri çoğu zaman, mükemmel bir babanın, heveslerinin peşinde koşan oğlunda buluruz. Bu karakter kusurlu bir anayasa altında yaşayan, kamusal ayrımlar aramaktan kaçınan ve bu yüzden de bozulmaya başlamış bir ruha sahip insan olarak tedbirsizce tahminlerde bulunmaya başlayan kişidir. Sonuç olarak bu rejimin “en göze batan yönü taşkınlığı beslemesinden gelen şan, şeref düşkünlüğüdür.”⁴⁴⁵ Timokrazi öncelikle kentte “zoru” ön plana çıkarması nedeniyle, çürümenin en önemli kırılma noktasını oluşturur. Artık kişinin tamamıyla aklın yönetiminde olduğunu iddia etmek mümkün olmaz.

Daha ileri bir çöküş oligarşi rejiminde bulunacaktır. Bir oligarşide, yani mülkiyet açısından yeterlilikler üzerine kurulan bir anayasada, zenginlik en yüksek iyi olarak değerlendirilirken, yoksulluk, bir insanın kamusal yaşamdan dışlanmasına yol açar. Böylece, bir insanın değeri sahip olduğu mülkiyet ile ölçülür. Dolayısıyla da kentte her zaman iki taraf bulunur: zenginler ve fakirler, “varsıl kimseler” ve “yoksul kimseler.” Bir oligarşide, “timokrazi”de bulunmayan bir durumu; “mülkiyetlerine yabancılaşmasına izin verilen ve yoksullaşan bir sınıf ile bunun karşıtı olan ve yabancılaşmış serveti elinde tutan bir zenginler sınıfını buluruz.”⁴⁴⁶ Sokrates her iki sınıfın da, kovandaki erkek arılar olarak, konumlarının karşılığında hiçbir gerçek kamu hizmeti sunmama konusunda, ruhsal olarak benzer olduklarını ileri sürer: “Tanrı, kınalı yabancılarını hep bir örnek yaratmış, ama iki ayaklı

⁴⁴³ Platon, **Devlet**, s. 273, par. 517c.

⁴⁴⁴ Waller R. Newell, **Tyranny: A New Interpretation**, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, ss. 120-122.

⁴⁴⁵ Platon, **Devlet**, s. 273, par. 548c.

⁴⁴⁶ Stanley Rosen, **Plato's Republic: A Study**, s. 321.

yabanarılarını ikiye ayırmış; kimini iğnesiz, kimini iğneli yapmış; iğnesiz arılar kocayınca dilenci olur, iğnelilerse haydut sürüsü.”⁴⁴⁷ Bu gelişmenin ortaya çıkışını mümkün kılan, “timokrası” içinde örtük olarak bulunun servet edinme hırsıdır. Bu olanağın gerçekleşmesi için gerek duyulan tek şey, babadan kalma mirasların tam olarak devredilmesine izin veren yasaların çıkarılmasıdır. Platon’un, Antik Yunan uygarlığının Korinthos ve Venedik gibi büyük ticaret merkezlerini tartışmasına bir model olarak seçtiğini düşünebiliriz.⁴⁴⁸

Her kentte bulunmakla birlikte “oligarşi insanı” Sokrates’in betimlemiş olduğu türden bir toplumun baskın karakterdir. Bu kişi ruhunun yönetimini daha aşağı türden arzulara devreder ve bunları her defasında kontrolsüz bir şekilde tatmin etmeye çalışır. Bu zihin dünyası paranın satın alabileceği şeyleri ve bu şeyleri satın alabilen parayı en yüksek iyisi hâline getirecektir. Bu insan mutlu olduğundan emin olmak için her şeyden daha çok elde etmek (*pleoneksia*), çok çalışmak ve arzularının tam olarak doyuma ulaştığını görmek ister. Oligarşi rejimin ruhun en düşük kısmının yönetimi ele geçirmesinin bir sonucu olarak, hem aklı hem de onuru küçümser. *Devlet*’in Birinci Kitap’ında Polemarkhos’un savlarını hatırlatacak bir şekilde, bu insan bütün yaşamını kandırmaca (*dolos*) ve para hırsı üzerine kuracaktır. Artık kentin yeni “iyisi” bir “iç-savaş” (*stasis*) düzenidir. Bu düzende ise temel hareket noktası zenginliği elde tutmak olmalıdır:

*Yoksulluktan küçük düşe düşe, sonunda para kazanma yoluna girer; çalışır çabalar; küçük, bayağı hesaplar, tutumlarla para biriktirir. Bu duygularla zengin olmuş bir insanın kazançtan başka şeye değer vermeyeceğinden, parayı gönlünün sultanı edeceğinden, başına taç giydirip boynuna gerdanlık, beline kılıç takacağından şüphe eder misin?... Akla ve yüreğe gelince, onları bu sultanın ayaklarına atar, iki köle gibi birini sağına, birini soluna diker. Birinin işi, kazancı arttırma yollarını aramak olur, ötekini işi de yalnız zenginliğe ve zenginlere hayran olmak, mala mülke, kazanç yollarına sarılmak.*⁴⁴⁹

Bu insan doğal olarak eğitimi küçümser, dürüstlüğü genellikle “en iyi siyaset” olarak görür. Ancak onun bu konudaki gerçek görüşü, ceza görmeyecek bir şekilde dürüst olmayan bir kâr elde etme şansı yakaladığında – sözgelimi güvenilir bir sahtekâr gibi

⁴⁴⁷ Platon, *Devlet*, s. 279, par. 552d.

⁴⁴⁸ Kojin Karatani, *İkonomi ve Felsefenin Kökenleri*, çev. Ahmet Nüvit Bingöl, Metis Yayınları, İstanbul, 2018, s. 149.

⁴⁴⁹ Platon, *Devlet*, s. 280, par. 553b-d.

– açığa çıkar. Sözü edilen kişi, bize *Devlet*’in İkinci Kitap’ında Glaukon’un yüzük metaforundaki “ikiyüzlü” insanı hatırlatmaktadır. Platon bu karakterin, planları başarısız çıkan ve bu planların yaratıcılarını yoksulluk ve belirsizliğe götürmüş olan hırslı “timokratik” adamların oğullarında özellikle çok yaygın olduğunu düşünmektedir.

İdeal “en iyi yönetim” biçiminden üçüncü derecedeki ayrılık, Platon’un kendi kenti Atina’sından hareketle içinde ruhsal insan tipini bulduğu demokrasi ile temsil edilir. Platon’un demokrasiye ve onun işleyişine ilişkin yargıları oldukça aydınlatıcı olmakla beraber; değerlendirmeleri aynı zamanda son derece acımasız olmuştur. Platon, Atina’da Sokrates’in yaşamına son veren bir “tiranlığın” ya da bir “oligarşinin” değil de, iç savaşta zafer kazanıp yeniden yürürlüğü konulan bir demokrasi olduğunu hiçbir zaman unutmaz. Ayrıca aristokrat gruplar içinde yer alan Kritias ve Kharmides ile olan akrabalığı da bu yargısını, onun sandığından daha fazla etkilemiş olabilir. Açık olan tek bir gerçek varsa, Platon için demokratik rejim sofist Thrasymakhos’un dile getirdiği bütün hiyerarşileri reddeden bir “eşitlik rejimidir.” Bu rejimin en temel hedefi ise Sokrates’in diyalog boyunca bütün gücüyle savunmaya çalıştığı, kanı ve bilgi arasındaki farkı ortadan kaldırmaya yöneliktir. Buradan hareketle Melissa Lane, *Devlet*’teki demokrasi eleştirisini “çoğunluğun tiranlığı” olarak okumayı önermektedir: “Platon’a göre demokrasi kanıların despotluğu ve arzuların karmaşasından ibarettir.”⁴⁵⁰

Ne olursa olsun, Platon her zaman için demokrasiden – ki bu Yunan kulağı için “fakirler veya mülk sahibi olmayan sınıfların yönetimi” ile eşanlamlı olarak bilinir – olumsuz bir anlamda söz edecektir. Demokratik rejimde devlet adamından bilgelik, cesaret, basiret ve adalet gibi erdemleri taşıması beklenmez. Aynı zamanda demokratik kentte “her yurttaşın bir sanatta uzlaşması” ilkesi de tamamıyla reddedilir. Nietzsche’nin modern demokrasiye ilişkin “çobanın olmadığı sürü” şeklindeki nükteli betimlemesi, aslında Platon’un Atina demokrasisi hakkındaki yargısını da doğrular niteliktedir. Sokrates demokrasinin, “içinde hepsinden bir miktar bulunduran bir anayasalar panayırı olarak hiçbir zaman bir rejim oluşturamayacağını”⁴⁵¹ altını çizer. Yurttaşlara kentte diledikleri her şeyi yapmasına

⁴⁵⁰ Melisa Lane, **Plato’s Progeny: How Plato and Socrates Still Captivate The Modern Mind**, s. 105.

⁴⁵¹ Platon, **Devlet**, s. 290, par. 560b.

izin veren bu rejim, yasanın ruhu dönüştürücü gücünü tamamıyla reddeder. Demokratik insanın topluma hizmet için yasal veya ahlâki hiçbir yükümlülüğü yoktur, ancak bu konuda kendisini geçici olarak tatmin edebilir. Kentin yasalarıyla sorun yaşaması da ölüme ya da sürgüne mahkûm edilmesi de ihtimal dâhilindedir. Ancak bu kadar özgür ve bağımsız bir toplumda yasaları uygulamak hiçbir yurttaşın sorumluluğu olmadığı için, saygısızlık nezaket, kargaşalık özgürlük ve hatta israf cömertlik, utanmazlık da yiğitlik olarak görülür:

*Bu devletin cömertliğine, hoşgörüsüne diyecek yoktur. Bizim devletin temellerini atarken, büyük bir saygıyla sözünü ettiğimiz ahlâk değerlerine aldırış bile edilmez. Bizce iyi adam olmak kolay iş değildi; önce insanın doğuştan bir üstünlüğü olacak diyorduk, çocukken hep güzel şeylerle oynayacak, sonra kendini bütün güzel şeyleri öğrenmeye verecek. Demokraside hiçe sayılır bütün bunlar. Bir devlet adamının nasıl yetişmesi, ne bilgiler edinmesi gerektiği düşünülmez. Kendimize halkın dostu dedirtmek yeter; bütün şerefler kazanılır bununla... Görüyorsun ya, hoş, sevimli bir devlet! Alaca bulaca, karmakarışık.*⁴⁵²

Kısaca söyleyecek olursak, Platon açısından demokrasinin temel ilkesi “en iyilerin yönetimi” anlayışını bütünüyle reddetmek olmalıdır çünkü herkes doğası gereği eşit ölçüde devlet yönetimine uygundur. Atina demokrasisinin en önemli özelliklerinden birisinin kamu görevlerini atamasında kuranın geçerliliği olduğu düşünülürse, Sokrates’in Devlet’teki eleştirisi daha da anlaşılabilir bir görünüm kazanır. Demokrasi “mükemmellik” değil “sıradan olanın” ortaklığı üzerine kuruludur.⁴⁵³

Platon’a göre, oligarşik rejimlerin, ekonomik sözleşmeleri ihlâl etmek adına yasal çareleri ortadan kaldırıp, “yoksullar sınıfının” büyümesini kontrol edememeleri; demokrasiye yapılan tarihsel geçişin asıl nedeni olarak ortaya çıkmaktadır. Her türlü kamusal ortaklık (*koinonia*) fikrinin zedelendiği bu ortamda, Platon kentteki sınıf çatışmalarının şiddetle sonuçlanacak demokratik devrimlere dönüşeceği iddiasında bulunur. Eşitlik insanının en büyük talebi, her yerde “özgürce konuşabileceği” (*parrhēsia*)⁴⁵⁴ radikal bir düzenin kurulmasıdır. Sonuç olarak

⁴⁵² Platon, **Devlet**, s. 286, par. 558b.

⁴⁵³ Paul Cartledge, **Pratikte Antik Yunan Siyasi Düşüncesi**, çev. Kıvanç Tanrıyar, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2013, s. 127.

⁴⁵⁴ Platon *Devlet*’te, erken dönem diyaloglarından farklı olarak, “*parrhesia*” kavramına olumlu bir atıfla kullanmaz. Özgürce konuşmak demokratik rejimde “serbest ve denetimsiz” bir şekilde konuşmak anlamına gelecektir. Konu hakkında ayrıntılı bir tartışma için bkz. James L. Kastely, **The Rhetoric of Plato’s Republic**, ss. 172-178.

mülksüzleştirilen sınıfta yer alanların sayıları gün geçtikçe daha da artarken, kentin kaçınılmaz bir iç savaşa doğru sürükleneceği gerçeği artık saklı kalamaz. Sokrates iki sınıf arasındaki gerilimi yine gemi metaforu üzerinden anlatmayı deneyecektir:

Şimdi böyle bir düzende baştaki zenginlerin, yoksullarla bir yolculukta, bir toplantıda, ya da bir seferde bir araya geldiklerini düşünelim. Birlikte denize açılırlar, savaşa katılırlar, tehlike karşısında birbirlerinin nasıl davrandıklarını görsünler. O zaman zenginler mi yoksulları hor görececek, yoksa fakirler mi zenginleri?... Cılız bir beden, dışarıdan gelecek küçük bir sarsıntıyla hemen yatağa düşer. Hatta kimi zaman dış sebep olmadan da kendi kendini yer. Onun gibi, bu durumda bir devlet de en küçük sebeplerle sarsılır, iç savaş başlar; ikiye bölünen halkın bir kısmı yabancı oligarşilerden, bir kısmı demokrasilerden yardım ister... İşte bu kavgada fakirler düşmanlarını yendiler mi, demokrasi kurulur.⁴⁵⁵

Demokratik insanın en iyi örneğini para-sever bir babanın oğlunda görebiliriz. Bu kişi, babaya ve geleneğe karşı isyan etmeyi öğrenmiş ve dostları tarafından savurganca zevklere alıştırmış bir insandır. Sokrates'in onu bir "yabanarısı" olarak adlandırmasına şaşırılmamalıyız. Eşitlik insanın en temel sorunu, kendi üzerindeki hâkimiyetini kaybetmiş olmasından geçer. O ölçülü olmayı korkaklık olarak kabul edecek, hakikat arayışını bayağılık olarak tanımlayacaktır. Bu kişi farklı eylem dürtüleri arasında hiçbir seçim yapamaz; ortaya çıktığı ve devam ettiği sürece her ruh hâlini tatmin etmekten yanadır. Bu ruh hâllerinden sırasıyla hepsi denenir ama uzun süre hiçbirini tercih edilmez:

Böylece günlerini, canının her istediğini yapmakla geçirir. Bir gün şarap içip türkü dinler, bir gün perhiz edip zayıflar; bir gün koşar, oynar; bir gün tembel tembel oturur, umursamaz dünyayı. Bir bakarsınız kendisini felsefeye vermiştir; bir de bakarsınız devlet adamı olmuş, kürsülere çıkmış, aklına eseni söylüyor; bir şöyle bir böyle işler yapıyor... Kısacası, kendini ne düzene sokar, ne de sıkıya... Böyle gelişigüzel, bağımsız, kavgasız yaşamak işine gelir, hoşuna gider. Başka türlü yaşamak da istemez.⁴⁵⁶

Aslından demokratik insan, Platon'un *Devlet*'in Üçüncü Kitap'ında koruyucuların eksik eğitimlerinden dolayı çekindiği yüzeysel çok yönlülüğün somutlaşmış canlı örneğidir; o yaşamın farklı sahnelerden oluşan bir oyun olduğunu düşünen, her

⁴⁵⁵ Platon, **Devlet**, ss. 284-285, par. 556c-557a.

⁴⁵⁶ Platon, **Devlet**, s. 291, par. 561c-d.

şeyiyle dört dörtlük bir oyuncudur. Bu nedenle demokratik insanın kendisine rehber edindiği kişiler öncelikle sofistler ve şairler olacaktır.

Ancak *Devlet*'te toplumsal kargaşanın demokratik rejimdeki seviyesinin bile altında kalan bir rejim daha vardır. Tek bir despotun dizginlenmemiş rastgele yönetimi demek olan “tiranlık” rejiminde, fiilen “en kötü” olanla karşılaşırız: “Halkın başına geçen adam, çokluğun kendine kul köle olduğunu görünce yurttaşlarının kanına girmeden edemez... Böyle bir adamın kaderi bellidir artık. Ya düşmanlarının eliyle ölecek, ya da zorba bir kurt olacaktır.”⁴⁵⁷ Platon, “sınırsız demokrasinin yasadışı bir askeri despotizm yaratmaya doğal olarak eğilimli olduğu tezini”⁴⁵⁸ ısrarla savunur gözükmektedir. İktidarı ele geçiren ve “yurttaşlarının kanına giren” despot kentteki ahlâki çöküntüyü ve kötülüğü sonuna kadar götürmek ister. *Devlet*'in Birinci Kitap'ında Thrasymakhos'un savunduğu temel iddialar, şimdi Sokrates tarafından bütün ayrıntılarıyla yeniden incelenecektir. Tiran yurttaşların en iyilerini öldürmeye, geri kalanların tavsiyelerine güvenmemeye, etrafını bel bağlamak zorunda kaldığı paralı askerler ve azat edilmiş kölelerle hareket etmeye yönelir. Bu yüzden de onun tüm yaşamı, her ne kadar sınırsız güç ve refah sahibi birinin yaşamı gibi görünse de gizliden gizliye sefalet, çaresizlik ve mutlak şüphecilik içinde geçer. Sokrates Birinci Kitap'ta yönelttiği soruyu tekrar hatırlatacaktır: “Zorbalığı en fazla sürdürmüş, sonuna vardırırmış adam, en derin, en sürekli mutsuzluk içinde yaşamış adam olmuyor mu işin aslında?”⁴⁵⁹

Dolayısıyla tiranın yaşamı bütün yaşamlar arasında gerçekte de en mutsuz yaşam olduğuna ilişkin felsefenin verdiği hükmü, politik deneyim de onaylar. Kuşkusuz *Devlet*'in Dokuzuncu Kitap'ı sadece tiranlık üzerine olması bile, meselenin Platon'un siyaset felsefesindeki ağırlığının bir göstergesidir. Platon'a göre tiran, akli bütünüyle arzularına teslim olduğu için, ruhu içsel bir uyumdan yoksun olan zorba bir kişidir. Başkalarıyla kurduğu ilişkilerde buyurgan olması, yasayı ortak iyiden ziyade kişisel hırs ve çıkarları doğrultusunda tanımlaması bu yüzdendir. Bilindiği üzere *Gorgias* diyalogunda Kallikles ve *Devlet*'te Thrasymakhos adalet üzerine olan konuşmalarında despotik rejimleri savunurken, tiranların özellikle yasa

⁴⁵⁷ Platon, *Devlet*, s. 297, par. 565e-566a.

⁴⁵⁸ Cinzia Arruzza, *A Wolf in The City: Tyranny and the Tyrant in Plato's Republic*, Oxford University Press, Oxford, 2019, s. 147.

⁴⁵⁹ Platon, *Devlet*, s. 310, par. 576c.

tanımazlığını ön plana çıkaracaklardır.⁴⁶⁰ Bu yüzden ortak iynin kamusal tartışmayla belirlenmesi fikrine de şiddetle itiraz ederler.⁴⁶¹ Tiranın ruhundaki “uyumsuzluk” ve “kargaşa”nın tüm yurttaşları etkilemesi ve en nihayetinde kentin dirlik ve düzenini sarsması kaçınılmazdır. Tiran, çevresindeki herkesi potansiyel bir düşman olarak gördüğü için, kendisine yöneltilen her türlü eleştiriyi bir savaş ilanı olarak algılamaya yatkındır. Bu nedenle, Platon’un da vurguladığı üzere, “bir tiran her zaman savaş kundakçısı olmak yolundadır.”⁴⁶² Dost-düşman ayrımını en uç noktasına vardırıarak yönettiği kentte giderek yalnızlaşacak ve yakınındaki herkesi teker teker kaybedecektir. İçsel ahengini yitirerek birer zorba haline dönüşen insanlar için “gerçek özgürlük ve gerçek sevgi hiçbir zaman tadamayacakları bir mutluluktur.”⁴⁶³ Platon, olgunluk döneminin önemli eserlerinden biri olarak görelen *Yasalar*’da bu konuya tekrar dönecek ve tiranın aklın kontrolü dışında kalan tutkularının yasanın rasyonel içeriğini anlamakta engel oluşturduğunu bize bir kez daha hatırlatır.⁴⁶⁴ Tiran, yasaların üstünlüğü ve bağlayıcılığını tanıyan sorumlu bir liderden farklı olarak, ortak iynin kamusal tartışmayla oluşturulabileceğine inanmaz. Dolayısıyla kendini yasalarla sınırlayan her türlü yönetim şekli tiran açısından bir ayak bağıdır:

*Öyleyse bedeni doyurmaya yarayan şeyler, toptan, öz gerçeğe, öz varlığa, ruhu doyuran şeylerden daha uzaktır... İşte bu yüzden, bilgeliğe, ruh üstünlüğüne ermeyen, beden zevklerini doyurmakla kalanlar sanki hep alçağa düşüp sonra ortaya kadar çıkar, ömürleri boyunca bu ikisi arasında mekik dokurlar. Bu sınırı aşamazlar bir türlü. Gerçek yükseğe ne gözlerini kaldırmış, ne de gitmişlerdir ona doğru. İçleri hiçbir zaman varlıkla dolmamış, sağlam, yalın bir zevk tadamamışlardır. Gözleri hayvanlarınkı gibi hep yerde, aşağıda sofradadır.*⁴⁶⁵

⁴⁶⁰ Kallikles ve Thrasymakhos arasındaki farkları tartışan bir karşılaştırma için bkz. Özgür Emrah Gürel, “İktidarla Sınanmak: Sophokles’de tiranlık sorunu”, **Toplum ve Bilim**, Sayı: 141, 2017, ss. 58-89.

⁴⁶¹ Platon’da sofistler ve tiranlar arasındaki ruh benzerliğine dikkat çekmesi açısından bkz. Alain Badio, **Platon’un Devleti**, çev. Savaş Kılıç ve Nihan Özyıldırım, Metis Yayınları, İstanbul, 2015, ss. 208-339; Leo Strauss, **What is Political Philosophy? And Other Studies**, The University of Chicago Press, Chicago, 1988, ss. 78-94; Hans-Georg Gadamer, **The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy**, ss. 63-103.

⁴⁶² Platon, **Devlet**, s. 311, par. 577a.

⁴⁶³ Platon, **Devlet**, ss. 306-311, par. 574a-577c.

⁴⁶⁴ Platon, **Yasalar**, s. 165, par. 709e.

⁴⁶⁵ Platon, **Devlet**, s. 325, par. 586a.

Devlet'in Dokuzuncu Kitap'ı mutlak kötülük ve saf iyilik arasındaki ayrımı bütün ayrıntılarıyla açıklarken, aynı zamanda ideal yönetici ve tiran arasındaki farklılıkları da açığa çıkarır. *Devlet* bu iki zihin dünyasının ortaya çıkardığı etik ve politik gerilim üzerine kurulmuştur. Bir tarafta sözün, müzakerenin ve yasanın meydana getirdiği ruhun ve kentin “doğal düzeni”, diğer tarafta ölçsüzlüğün, şiddetin ve yasadışlılığın yaratacağı “haydutlar düzeni.” O zaman, Platon'un spekülâtif eleştirisi tam da bu ikiliği aşmak adına aklı (*logos*) adaletin ve iyinin merkezine alarak, etik-yaşamdaki şiddeti dönüştürmeyi amaçlar. *Devlet* hermeneutik ve spekülâtif eleştirinin bir bütünü olarak “*logo-polis*”i kurarken, her ne kadar teorik bir model üzerinde çalışsa da, bu ütopya adalet ve yasa arasındaki diyalektik ilişkiyi de korumayı hedefler: “Bizim düşündüğümüz ve yalnız bu konuşmalarda (*legein*) yaşayan devleti demek istiyoruz; çünkü dünyanın hiçbir yerinde böyle bir devlet olduğunu sanmıyorum... Ama isteyen için gökte bir örneği bulunabilir, ona bakar ve kendini ona göre bir düzene sokar.”⁴⁶⁶

3.6. SONUÇ

Bu noktada bir kez daha Derrida'nın Platon'a yönelttiği soruyla yüzleşmek durumundayız: Eğer Platon'un *Devlet*'i bir “kurucu metin” olarak kabul edilecekse, o zaman anayasa-ressamının teorik bir model olarak önerdiği “*logo-polis*” kendisini şiddetten tamamıyla kurtarabilir mi? Bu çalışmamız için yaşamsal soruyu Benjamin, Derrida ve Platon arasında oluşturmaya çalışacağımız bir diyalog üzerinden yanıtlamaya çalışacağız. Temel sorumuzu şu şekillerde parçalara ayırmak mümkün gözükmektedir: Şiddet nasıl anlaşılmalıdır? Devlet hangi koşullarda kurulur? Yasanın şiddetle olan ilişkisi nasıl kavranabilir? Devletin kuruluşunun ve çöküşünün diyalektik bağlamı nasıl açıklanabilir? Hangi şiddet devrimci şiddet olarak görülmelidir? “Saf şiddet” olarak devrimi nasıl kavramamız gerekir? Devrimci şiddet, etik ve adalet nasıl birlikte düşünülebilir?

Walter Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi Üzerine” adlı meşhur makalesinde, yasayı kuran, ortaya çıkaran ve kurumsallaştıran şiddete “mitik şiddet” adını verir; çünkü her yasal dizgenin kendi kendisini kurma ve meşrulaştırma süreci mitik bir

⁴⁶⁶ Platon, *Devlet*, s. 333, par. 592b.

süreçtir.⁴⁶⁷ Kurucu edim kuruluş anında ne meşru ne de gayrimeşru olduğu içindir ki, suskun ve mistiktir. Kuruluş anından kurucu edimin güya meşru imiş, kendisini haklılaştırmaya mecbur değilmiş gibi davranması, meşruiyetin geleceğe dayandığını iddia ederken; geriye dönük olarak yapıldığını gizler. Stanley Rosen, bu türden bir gerilimin *Devlet* diyalogunda da görülebileceğini vurgularken, şu soruyu ısrarla dile getirecektir: “Bir rejim (*politeia*) nasıl başarılı bir şekilde kurulur?”⁴⁶⁸ Bunun için öncelikle kurucu edimselliğin (*performative*) geçmişe bakarak kendi şiddetinin anlamlı, zorunlu ve meşru kabul edilecek şekilde okunmasını sağlayacak yorumlama modellerini üretmesi gereklidir. Bir başka deyişle, rejimin kendini meşrulaştırma söyleminin zamanı yalnızca geleceğe doğru olan başarısında saklıdır. Bir devleti kuran edimsellik, gelecekte kendisine bakarak, kendisini geleceğe fırlatarak ve gelecek kuşaklara bırakarak, “bir bumerang hareketiyle şimdisini meşrulaştırır.”⁴⁶⁹

Yasa koyucu şiddetin kendi kendisini meşrulaştırması, onun meşruluğunun tanınmasını ve anlamın ufkunun kendi zaferinde ispatlamasını zorunlu kılar ki, bu da zamansallığı bağlamında bir gelecek projesini ve onun düzenli olarak tekrarı varsayar. Benjamin’in yasa kurucu şiddet ile yasayı koruyucu şiddet arasında yaptığı ayırım kendi kendini meşrulaştırmanın içsel yapısı yüzünden dengesiz bir ayırım olarak görülebilir. Çünkü, kurucu şiddetin başarılı bir edimsellik sergileyip sergilemediği, korumaya yönelik şiddetin kurulanı meşrulaştırabilmesine, yani, Martel’in dikkat çektiği üzere, “kurucunun otoritesinin kökeninin mistikliğini söylebilmesine bağlıdır.”⁴⁷⁰ Eğer *Devlet*’in kendi terminolojisine dönecek olursak, bu tür bir meşruiyet anayasa-ressamının diyalog boyunca kullandığı mitleri gelecek kuşaklarda unutturabilme gücüne yaslanır. *Devlet*’te kuruluş edimi sırasında ister hermeneutik isterse spekülâtif düzeyde kullanılan mitlerin ürettiği şiddet, ancak filozof-yöneticinin etik-yaşamda bu mitlerin etki alanını zayıflatmasına bağlıdır. Bir başka deyişle, meşrulaştırıcı mitler sorgulanır ve çöker, kuruluşun şiddeti fazlasıyla görünür hale gelirse kurucu edimsellik başarısız olmuştur diyebiliriz. Bu nedenle Derrida şu gözlemi yapmaktan çekinmez: “Bir devleti kuran edimin mutlu sonlanıp

⁴⁶⁷ Walter Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi Üzerine”, çev. Ece Göztepe, **Metis Defterleri 2: Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, (Ed. Aykut Çelebi), 2. baskı, Metis Yayınları, İstanbul, 2014, s. 25.

⁴⁶⁸ Stanley Rosen, **Plato’s Republic: A Study**, s. 13.

⁴⁶⁹ Etienne Balibar, **Şiddet ve Medenilik: Wellek Library Konferansları ve Diğer Siyaset Felsefesi Denemeleri**, çev. Sevgi Tamgüç, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, s. 115.

⁴⁷⁰ James R. Martel, **Divine Violence: Walter Benjamin and The Eschatology of Sovereignty**, Routledge, New York, 2012, s. 42.

sonlanmadığı bazen kuşaklar boyunca bilinemeyebilir.”⁴⁷¹ Fakat böyle bir başarı ya da zafer mümkün müdür? Platon’un *Devlet*’i bu açıdan nasıl değerlendirilmelidir?

Bu soruları yanıtlamak için meşrulaştırma mekanizmaları ile koruyucu şiddet arasındaki ilişkiyi sorgulamamız gerekiyor. Benjamin, her rejimde polis şiddetinin veya militarist şiddetin yasa koruyucu işlevinde kendisine yeni yasal amaçlar koymama kısıtlamasına tabi olması, yani var olan yasal amaçların hizmetinde olması gerekirken, bu kısıtlamadan serbestliği ve amaçlar hakkında karar verirliği vurgular. Bu durum, onun tüm gücüyle korumaya çalıştığı yasanın, aynı zamanda “altını oymaya başlaması paradoksuna”⁴⁷² yol açar. Bu paradoks Benjamin’e göre tarihsel diyalektiğin de motoru olacaktır. Bu bölümde, Platon’un *Devlet*’te şiddet ve yasa arasındaki gerilimi benzer bir diyalektik üzerine kurduğu açıkça belirtmiştik. Yalnız buradaki ayrışmayı da gözden kaçırmamak gerekir çünkü Platon açısından sözü edilen gerilim siyasal iktidarın kendi doğasına nüfuz eden “gizemden” kaynaklanmaktadır. Bu yüzden “*logo-polis*”in istikrarsızlığı ve çözülüşü, Platon’a göre, paradoksun değişmez motifidir. Kısaca söylemek gerekirse, hiçbir rejim kendi şiddetini dönüştürmeyi amaçlayan normatif yapıyı sonsuza kadar koruyamaz. Benjamin gibi, Platon da *Devlet*’te “muhafız sınıfını”, ideal-devletin çöküşünden sorumlu tutacaktır. Altman’ın da işaret edeceği üzere “bekçilerin haşinliği yasanın söze dayanan temellerini kökünden zedeler.”⁴⁷³ O zaman, yasanın dönüştürücü gücü geleneğinin içinde yol aldıkça yavaşlayacak ve böylece yasa ve adalet arasındaki makas da açılacaktır. Sonuçta, şiddetin yükselişi doğrudan yasanın devrimci potansiyellerini kaybetmesine bağlıdır.

Jacques Derrida, “Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli”nde okuyucusuna “adalet”in ne olduğunu söylemez, fakat Benjamin’in tersine onu “ilahi/saf şiddet” olarak adlandırmaktan da kaçınır. “Adalet” fikri, yasayı yargılama olanağını sunan daha üstün bir yasa, deyim yerindeyse “yasanın yasası” gibi işler, ama “onu bulmaya, onunla karşılaşmaya, onun sarsılmaz temellerini dayandırmaya giriştiğimizde; temellendirilemez, tanımlanamaz, temsil edilemez olanın girdabına

⁴⁷¹ Jacques Derrida, “Justice, If Such a Thing Exist”, **Deconstruction In A Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida**, (Ed. John D. Caputo), 7. baskı, Fordham University Press, New York, 2003, s. 131.

⁴⁷² Walter Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi Üzerine”, s. 31.

⁴⁷³ William H. F. Altman, **Plato the Teacher: The Crisis of the Republic**, s. 385.

kapılırız.”⁴⁷⁴ Derrida’ya göre, adalet, *Tevrat*’ın yüzünü göstermeyen Tanrısı gibi, bakış tarafından yakalanıp nesnelleştirilemez, kavrayış tarafından kavranamaz. “Yasanın Gücü”, yasa ile adalet arasındaki gerilimi ele alırken, yasa ya da adaletin ne olduğunu doğrudan bir biçimde açıklamaz. Aslında yasayla ve adaletle yüz yüze bir ilişkimiz yoktur. Elbette özne ile nesnenin karşılıklı ilişkisine dayanan bir ontoloji zemininde bulunduğumuzda, hem yasa hem adalet sürekli ertelenen ve hiçbir zaman yakalanıp bir yere ve zamana sabitlenemeyen varlıklara dönüşecektir. Eğer fenomenoloji, doğrudan karşılaşmaya; gözle ve akli görüye dayanan bir düşünce ise, yasanın ve adaletin fenomenolojisi böyle bir anlayışın sınırlarını zorlayan ve hatta aşan bir düşünce haline gelmelidir. Dolayısıyla, “yasanın mistik temeli”nden söz eden bir metin de, ancak dolaylı bir sunum olabilecektir. Behler’in ifade ettiği üzere, “çapraz görme, sürekli ve sabit kalmakta zorluk çeker, bütünsel olmayan bir biçimde görür, gördüğü şeyin katlarını, gizlerini istediği gibi keşfetmeye gücü yetmez. Ufkunda hep bir yabancılik vardır.”⁴⁷⁵ “Sunulan şeyin,” diye soracaktır Derrida, “dolaylı olduğunu söylemek, belirenin belirdiği ufuktaki anlamlandırışın gizleri olabileceğini teslim etmek değil midir?”⁴⁷⁶ Kısacası buradaki dolayım apaçık değildir ve belki de hiçbir zaman tamı tamına açıklanamayacak, tüketilemeyecektir.

“Yasanın Gücü”nde yapı-söküm, Derrida tarafından, bir “açmaz deneyimi” olarak tanımlanmıştır, çünkü çifte talebe yanıt vermesi gerekir. Bu deneyim hem yasanın varlığını doğrulayarak yasallığı gözetmekle yükümlüdür hem de yasanın ötesindeki, açıklanamaz olan ve dolayısıyla da yapı-sökümünü çağırdığı halde kendisi yapı-söküme tabi tutulamaz olan adaletin sorumluluğunu taşır. Yasa ve adalet, yasanın adaleti ile onun ötesindeki adalet arasındaki ilişkiyi ve böylelikle bunların birbirini gerektirdiğini gösterir. Bir yanda eğer yasa mümkün olmasaydı yasanın ötesindeki bir adalet de anlamsız ve etkisiz olacaktır çünkü adalet yürürlüğe sokulabilecek, güç kullanılarak uygulanabilecek bir yasayı talep eder. Diğer yandan adalet fikri mümkün olmasaydı yasa da mümkün olmayacaktı, zira yasanın adaleti,

⁴⁷⁴ Jacques Derrida, “Force of Law: The Mystical Foundation of Authority”, **Acts of Religion**, (Ed. Gil Anidjar), Routledge, New York, 2002, s. 234.

⁴⁷⁵ Ernst Behler, **Confrontations: Derrida, Heidegger, Nietzsche**, çev. Steven Taubeneck, Stanford University Press, Stanford, 1991, s. 51.

⁴⁷⁶ Jacques Derrida, “Force of Law: The Mystical Foundation of Authority”, s. 243.

kendi ötesindeki bir adalet fikri adına işlemektedir.⁴⁷⁷ Kısacası, adalet ve yasa birbirinin içinde işler, bir anlamda kesişirler.

Buradan hareketle Derrida, Platoncu adalet anlayışına üç farklı eleştiri getirecektir. İlk olarak, Platon'un felsefeyi "bilim olarak, kuram olarak seçme kararı", Derrida açısından, felsefenin söylem düzeyinde "aşkınsal bir metafizik" yaratmasına neden olur.⁴⁷⁸ *Devlet* kurucu bir metin olarak "aşkınsal olanın hizmetindedir" ve diyalogun doğal sonucu bir "şiddet ekonomisi"dir. Bunu takip eden ikinci eleştirisinde Derrida, "logo-polis" in bir tür "söz-merkezcilik" üzerine kurulu olduğunu, Platon'un "logos" ve "nomos" arasındaki ilişkiyi bir sabitleme arayışıyla değerlendirdiğini belirtir.⁴⁷⁹ Derrida'ya göre, Platon'un asıl amacı, gelenekte "yitirilen baba"nın yerine metni (*textuality*) koyma arzusudur: "*Devlet*'in şiddet içermeyen terimlerle *epekeina tes ousias* babanın ulaşılmazlığını betimleyen önermesi de; Yabancı'dan gelen ve babanın *logos*'un tehdit eden baba katli önermesi de aynı sisteme dahildir."⁴⁸⁰ Üçüncü ve son olarak, Derrida, *Dostluk Politikaları* adlı eserinde, *Devlet*'in siyasal söyleminin merkezinde "*fallus*" ve "*logos*" arasında kurulan katı bir özdeşlik ve evrensellik fikri olduğunu iddia eder; bu mantığın temel kurucu fikri "*logo-polis*"de "erkekler arasındaki kardeşlik ve uyum" düşüncesini de beslemektedir.⁴⁸¹ Özetlemek gerekirse Derrida, Platoncu aklın adalet ve yasa arasındaki "ontolojik farkı" (*différance*) kapattığını, kurulması önerilen "logo-polis" in bütün dilsel içkinlikleri "yutan" bir sisteme dönüştüğünü ileri sürmektedir. Öyleyse, yasa ve adalet arasında korunması gereken açıklık, Platon tarafından bütünüyle reddedilmiş; ve sonuç olarak *Devlet* kendi kurucu şiddetini dönüştürebilecek felsefi dili ortaya çıkaramamıştır.

Derrida'nın eleştirilerine kapsamlı bir karşılık vermek, bu çalışmanın hedefleri aşmaktadır. Öte yandan, Platon'un *Devlet*'te "logo-polis" i inşa ederken

⁴⁷⁷ Derrida bu tartışmayı Pascal'dan yola çıkarak yürütür: "Adalet, güç (*justice, force*) – Doğru/adil (*juste*) olanın izlenmesi doğru/adildir; en güçlü olanın izlenmesi ise zorunludur. Gücsüz adalet iktidarsızdır (*impuissante*); adaletsiz güç tirancadır. Gücsüz adalete karşı çıkan olur, çünkü kötüler her zaman vardır; adaletsiz güç ise suçlanır. Öyleyse adaletle gücü bir araya getirmek ve bunun için de adil olanın güçlü, ya da güçlü olanın adil olmasını sağlamak gerekir." Bkz. Jacques Derrida, "Force of Law: The Mystical Foundation of Authority", s. 238.

⁴⁷⁸ Jacques Derrida, "Şiddet ve Metafizik", s. 108.

⁴⁷⁹ Jacques Derrida, **Platon'un Eczanesi**, çev. Zeynep Direk, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 106.

⁴⁸⁰ Jacques Derrida, **Platon'un Eczanesi**, s. 110.

⁴⁸¹ Jacques Derrida, **Politics of Friendship**, çev. George Collins, Verso, London, 1997, s. 146.

hermeneutik ve spekülâtif eleştireler arasında kurduğunu iddia ettiğimiz denge, Derrida'nın iddia ettiğinin aksine, adalet ve yasa arasındaki diyalektik ilişkinin görmezden gelinmediğini açığa çıkarmaktadır. Platon "metnin" kurucu özelliğinden kaynaklı olarak kültürel değişimi harekete geçireceğini düşünüyordu. *Devlet*, Atina kültürünün kavramsal temellerini yeniden kuran ve bir tür güncelleyen kalıcı semboller üretmek için siyasal iktidarın söylem üzerine kurulu yapısını incelerken, bu dönüşümün gücünün de farkındadır. Platon, inançların eylem ilkeleri olduğunu ve dolayısıyla sonuçları üzerinden tam olarak değerlendirilebildiklerini ortaya koyan hermeneutik tezi kabul etmiştir. Bu seçim de, Platon için, inançların içselleştirilmesini yürütmekte ve onların sağlamlaştırılmasında meşru olarak kullanılabilecek söylem türlerini, Sokrates'in geliştirdiği görüşlerin ötesinde genişletti. Bu açıdan *Devlet* hermeneutik ve spekülâtif eleştiriyi birleştirme hedefini ufkundan hiç çıkarmamış gözükmektedir. Şüphesiz böylesi bir programı harekete geçirmeye çalışan her türlü "devrimci kurucu etkinliğin" kendi üreteceği şiddetin farkında olması gerekir. *Devlet* bu farkındalığı eleştirel devinimini koruyan bir etik yapıya devreder. İdeal-kentin yasaları hem hermeneutik hem de spekülâtif etiğin denetimi altında kaldıkça, kurucu iktidarın ortaya çıkardığı şiddet mekanizmaları da dönüşüme uğratarak sönmölenecektir. Sonuç olarak, Platon'a göre, siyasal iktidarın paradoksal doğası tamamıyla aşılamaz, veya askıya alınamaz, fakat bu saptamanın kendisi şiddetin yasa tarafından dönüştürölmesini de gözden kaçırılmaz. Açıktır ki, *Devlet* diyalektik bir evrenselliği kurmaya çalışırken, Derrida'nın tezlerinin aksine, kendisini "gelecek demokrasiye" (*democracy to come*) veya "demokrasinin belirsizliğine"⁴⁸² bırakmaz. Bir sonraki bölümde, yasa ve adalet arasındaki fark üzerine kurulan bu Platoncu normatif eleştirinin izdüşümünü modern siyaset felsefesi içerisinde daha ayrıntılı olarak değerlendireceğiz. Buradaki temel savımız, 19. yüzyılda Hegel'in hukuk felsefesiyle başlayan ve 20. yüzyılda sırasıyla Schmitt, Arendt, Derrida ve Habermas tarafından çerçevesi çizilen hukuki ve politik tartışmanın, temel olarak böylesi bir Platoncu soruyla hareket ettiğini göstermek olacaktır.

⁴⁸² Jacques Derrida, *Politics of Friendship*, s. 277.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ELEŞTİRİ, NORM VE ÜTOPYA:

SİYASAL İKTİDARIN İLETİŞİMSEL DÖNÜŞÜMÜ

“Platon’un, filozofları kentin yöneticisi yapmak istemesinin nedeni, filozof ile *polis* arasındaki çatışma ya da *polis*’in felsefeye karşı duyduğu ve Sokrates mahkum edilip öldürülünceye kadar filozofun hayatına kastını bir süre için saklamayı başardığı düşmanlık hissidir. Siyasi açıdan Platon’un felsefesi filozofun *polis*’e başkaldırısını anlatır. Filozof yönetme iddiasında bulunur; ama bunu *polis* ve siyasi yaşamdan çok, felsefe ve filozofun güvenliği için yapar.”

Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 148

“Anayasal devlet, bitmiş bir yapıyı değil ama amacı haklar sistemini değişen şartlarda *yeni baştan* gerçekleştirmek; yani haklar sistemini daha iyi yorumlamak, onu daha uygun biçimde kurumsallaştırmak ve içeriğini daha radikal biçimde çizmek olan önemli ve hassas – her şeyin ötesinde hataya düşebilen ve gözden geçirilebilen – bir çabayı temsil eder.”

Habermas, *Between Norms and Facts*, s. 384

“Adalet, imkânsızın bir deneyimidir. Yapısı bir açmaz deneyimi olmayan bir adalet isteminin, arzusunun, talebinin, olduğu neyse o olma şansı, yani haklı adalet *çağrısı* olma şansı hiçbir şekilde olmayacaktır.”

Derrida, “Şiddetin Eleştirisi Üzerine”, s. 62

4.1. GİRİŞ

Çalışmamızın ilk üç bölümünde Platon’un *Devlet* diyaloguna ilişkin bir okuma stratejisi önerdik. Bu strateji açısından *Devlet*’in temel sorunsalı, siyasal iktidarın paradoksal doğasını açığa çıkarmak olarak anlaşılmalıdır. Platon, *Devlet*’te “kurucu iktidarın” neden olduğu kalıtsal şiddeti dönüştürmek için siyaseti şekillendirecek etik bir çözümleme girişiminde bulunur. Böylece düzen (*cosmos*), akıl (*logos*) ve yasa (*nomos*) arasındaki normatif bağı kurmaya yönelik Platoncu etik, siyasal iktidara yerleşik olan şiddeti yasal çerçeve içinde “uysallaştırmayı” ve “dönüştürmeyi” amaçlar. Tartışmamız süresince bu çözümlemeyi, hermeneutik ve spekülatif araştırma alanları olarak adlandırıp; iki ayrı bölümde inceledik. Buradan hareketle, *Devlet*, yasanın egemenliğini gerçek bilgi (*episteme*) ve kanı (*doxa*) arasındaki ontolojik fark üzerine konumlandırır ve hakikati hem etik-yaşamda hem

de evrensel düzlemde yeniden tarif eder. Bir başka deyişle, *Devlet* gelenek ve ütopya arasında süregiden bir diyalektik sentezi normatif olarak temellendirmeyi amaçlar.

Her türlü siyasal rejimin doğasına içkin olan ikna ve zor arasındaki ilişki, Platon'a göre dönüştürülmesi ve aşılması gereken bir paradoksa işaret etmektedir. Şiddetten arındırılmamış bir iktidarın, politikanın en temel aracı olan iletişime ve iknaya ne ölçüde imkân tanıyabileceği kuşkuludur. Bir önceki bölümde ayrıntılarıyla tartışıldığı üzere, *Devlet*'te savunulan hakikat iddiaları aynı zamanda siyasal iktidarın da iddiaları olacaktır. Bu yüzden tartışmamız açısından belirleyici nitelikteki en temel konu, *Devlet*'teki mutlak bilgiye dayalı kurucu iktidarın kendi şiddetini meşrulaştırma girişiminde aranmalıdır. Bir başka deyişle, “kurucu akıl” etik-yaşamın politik yapısını yeniden belirlerken, kendi şiddetini denetim altına almakla ve felsefi programının yasal boyutunu keyfi süreçlerden çıkarmakla yükümlüdür. Şiddeti aşmaya veya dönüştürmeyi amaçlayan bu siyasal yaklaşım, hesap verilebilirlik ve karşılıklı tartışma üzerine kurulmadıkça, yurttaşların gözünde “cumhuriyetin yönetim-biliminin” meşru olarak temellendirilmesi de mümkün olmayacaktır. Richard Rorty'in işaret ettiği gibi “Hakikat yalnızca dayanışmaya yüz çevirmesi bakımından şiddet uygulamaz, kendi varoluşumuz üzerinde yepyeni bir egemenlik ve dayatma haline gelebildiği için kolayca şiddetin apaçık kendisi de olabilir.”⁴⁸³ O zaman *Devlet*'in normatif meşruiyetini, ancak kendi ütopyasının sebep olduğu şiddetin eleştirinde aramak gerekiyor. Etik-yaşamın hakikat-kanaat ikiliği üzerine kurulacak dengesi, Platon'un sözlerini takip ederek ne bir “demokrasi panayırına” ne de bir “hakikat tiranlığı” dönüşmemelidir. Bu nedenle *Devlet* asıl olarak siyasal iktidarın kurucu şiddetine karşı bir temellendirme ve meşruiyet girişiminin felsefi olarak sistemleştirilmesidir. Kentin anayasal olarak yeniden düzenlenişi normatif bir sınamadan geçirilmedikçe, politik alanın kendisini şiddet pratiklerinden tamamıyla ayrıştırılması olanaklı olamaz.

Bu bölümde siyasal iktidarın paradoksal doğasını aşmaya yönelik Platoncu eleştirel projenin – yasanın şiddeti kontrol altına alabilme gücünün – modern siyaset felsefesindeki olası karşılığını bulmaya çalışacağız. Birinci ve ikinci kısımlardaki amacımız Hegel'in “spekülatif fenomenolojisini” takip ederek, Platon'un *Devlet*'inde

⁴⁸³ Richard Rorty, “The priority of democracy to philosophy”, **Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Paper**, Cilt: I, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, s. 180.

saptadığımız türden bir diyalektik araştırmanın nasıl ve hangi şekilde yürütüldüğünü araştırmak olacaktır. Odağına Hegel'in *Hukuk Felsefesinin İlkeleri* [*Grundlinien der Philosophie des Rechts*]⁴⁸⁴ (1821) adlı eserini alan bu soruşturma, modern hukuk felsefesinin temel tartışmalarından birisi olarak kabul edilen iktidar, hakikat ve şiddet arasındaki ilişki ağlarını eleştirel bir bakışla çözümlemeyi hedeflemektedir. Ayrıntılarıyla tartışacağımız üzere, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nin temel omurgasını modern bireyin otonomisini mümkün kılan kurumsal yapıların normatif çözümlemesi oluşturur. Modern politika felsefesi açısından kritik öneme sahip bu metni, *Devlet*'in temel sorunsalı bağlamında yeniden yorumlamak, hakikat temelli bir siyaset anlayışının ne türden iktidar stratejileri önerdiğini, şiddetin yapısal dönüşümü için iletişimsel etiğin konumunu ve normatif hukukun kurucu rolünü anlamak bakımından vazgeçilmez derecede önemlidir. "Platon ile birlikte Platon'a karşı düşünmek" olarak adlandırabilecek bu okuma girişimimiz, *Devlet*'teki temel tartışmayı takip ederek modern dünyada siyasal iktidarı şekillendiren yasallık ve meşruiyet arasındaki diyalektik ilişkiyi eleştirinin hermeneutik ve spekülâtif eksenlerini canlı tutarak ilerletecektir. Böyle bir inceleme, mutlak hakikat iddiasının siyasal iktidara içkin olan şiddetin dönüşümünde oynadığı normatif rolü hukuk devleti (*Rechtsstaat*) dolayısıyla sınımamıza da imkan tanıyacaktır. Hegel tarafından ortaya atılan modern cumhuriyet fikrinin, anayasal haklar ve demokratik katılım arasında diyalektik bir sentezi amaçlaması Platon'un *Devlet*'teki etik ve felsefi çözümlemelerinin yöntemsel bir devamı olarak okunmalıdır. Bir başka deyişle, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri* Platon'un *Devlet*'te önerdiği etik okumayı sahiplenir. Böylece, gelenek ve ütopya arasında bir tercihe yönelmeden sürdürülen eleştirel diyalektik, hukuk devletinin anayasal dönüşümünü bitimsiz bir etik proje olarak anlayacaktır. Bu açıdan tartışmamızın asıl hedefinin *Devlet*'te geliştirdiğimiz ikili okuma stratejisini; hermeneutik ve spekülâtif incelemelerin diyalektik sentezini, Hegel'in hukuk felsefesi içinde yeniden düşünmeye yönelik bir araştırma girişimi olduğunu altını çizmeliyiz.

⁴⁸⁴ G.W.F. Hegel, **Tüze Felsefesi**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2006. Aziz Yardımlı çevirisinde zaman zaman küçük değişiklikler yapılmıştır. Bazı önemli pasajların karşılaştırılmasında metnin Allen W. Wood edisyonuna başvurulmuştur. Bkz. G. W. F. Hegel, **Elements of the Philosophy of Right**, çev. H. B. Nisbet, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

Üçüncü kısımda *Devlet*'in, Schmitt'in siyaset kavrayışını şekillendirmesindeki rolünü ve önemini tartışacağız. Carl Schmitt'in, "anayasa" kavramı temelinde geliştirdiği bu yaklaşım, siyasal birliğin kuruluşunu ve bu kuruluşla doğan meşruluk ve yasallık bağını ortaya koyar. Bu çerçeveye bizi "kurucu iktidar" nosyonuna ve siyasal iktidarın paradoksal doğasına ilişkin tanımına da yönlendirecektir. Böylece, Schmitt'in egemenlik anlayışının dost ve düşman ilişkisini nasıl her defasında yeniden kurduğunu ele alıp kimi sonuçlara varacağız. Schmitt'in *Siyasal Kavramı* (1927) ve *Anayasa Teorisi* (1928) çalışmalarının merkezinde yer alan "kurucu iktidar" kavramı, Hegel'in anayasal devlet anlayışının aksine, şiddetin mutlak egemenlik adına sürekliliğini savunacaktır. Schmitt'in siyasal olanı düşündüğü her durumda, siyasal birlik kavrama içkindir; yani dost-düşman ayrışması, birliğin hem kuruluş aşamasını hem de sürekliliğini içerecek bir biçimde düşünülecektir. Bu durumda, Schmitt'e göre, "normal" durumun hem yaratılması hem de sürekliliğini sağlayacak tedbirlerin alınması, siyasal kavramının doğal sonucu olacaktır. Siyasal kavramı, kurucu rolünün verdiği üstünlükle, siyasal birliğin tehdit altında olduğu durumlarda yeniden ortaya çıkacak bir aşkınlığa sahiptir. Schmitt, aşkınlık iddiasının ilk olarak Platon'un *Devlet*'inde tartışıldığını iddia emektedir. Bu aynı zamanda, "meşru" varlığı dünyevi-somut kurucu edime dayanan ve "normal" düzende tükenmeme anlamına gelen bir aşkınlıktır. Schmitt'in siyasal olanın ortadan kalkacağı bir dünyanın gerçekleşmeyeceğine imâsı da siyasal olanın indirgenemez olma niteliğinin altını çizer. Bir başka deyişle, Schmitt dost-düşman ayrışmasının sürekliliğini ve siyasal olanın verili durumda tükenmeyen aşkınlığına işaret eder. İncelememiz Schmitt'in siyasalın aşkınlık ve kuruculuk niteliklerini bir araya getirirken, onun siyasal iktidarın paradoksal doğasını neden savunduğunu göstermeye çalışacaktır. Schmitt, Hegel'in hukuk felsefesinin ortaya koyduğu savın aksine, Platon siyasalın paradoksal doğasını savunduğunu ileri sürmektedir. Sonuç olarak, Schmitt'in şiddetin dönüşümünde akılsal olana meydan okuması ve Hegel'in anayasal cumhuriyet projesine yönelik itirazları, 20. yüzyılın ikinci yarısında politika felsefesi tartışmalarında da belirleyici olacaktır. Bu bölümün ikinci yarısında Schmittçi yorum ve Schmitt'in Platon okuması sırasıyla Arendt, Habermas ve Derrida'nın eserlerinde sınanacaktır.

Dördüncü kısımda, 20. yüzyılda Platoncu siyasete ve özellikle *Devlet*'e getirilen en güçlü eleştirilerden birini; mutlak hakikat arayışının politik alanı ve demokratik düşünceyi zedeleyip ortadan kaldırdığı tezini incelemek istiyoruz. Böyle bir okumayı tercih etmemizin nedeni, *doxa* (kanı) ve *episteme* (bilgi) arasındaki karşıtlık üzerine kurulu bu yorum geleneğinin aynı zamanda hakikat ve politika arasındaki ilişkiyi mercek altına alma isteğidir. Merkezinde Hannah Arendt'in yer aldığı; Judith Shklar, Luce Irigaray, Martha Nussbaum ve Chantal Mouffe gibi düşünürlerin şekillendirdiği bu eleştirel izlek, bir taraftan *Devlet*'in politika felsefesinin kurucu metni olarak siyasetin imkânlarını tamamıyla ortadan kaldırdığını iddia ederken, diğer taraftan siyasal iktidarın kendi şiddetini mutlak hakikat arayışı içinde tekrar yapılandırıldığını ileri sürecektir. Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında* (1962) adlı çalışmasındaki denemelerinde, yurttaşların kamusal alanda tikel hikâyelere dayalı insan onuru kavrayışına yönelik ilk ciddi düşünsel tehdidin Platon'un siyaset felsefesinden kaynaklandığını belirtir. Bu bakış açısına göre, Atina'da Sokrates'in, kendi yurttaşları tarafından yasayı ihlal etmekten suçlu bulunmasının yarattığı ahlâki trajedi, Platon'un “geleneksel siyasal düşünce”yi geliştirmesinin başlangıcını oluşturur. Kente ve onun özgürlük anlayışına muhalefet eden Platon, Schmitt'in savunduğu şekliyle, ölçütlerini politikadan değil felsefeden türettiği bir ahlâk felsefesi ve yalnızca filozofun bilebileceği *İdealar*'ı cisimleştiren güçlü bir devlet tasarımı inşa eder. Bu pencereden bakıldığında, cumhuriyet rejiminde “iknaya” gerek duyulmayacaktır. Arendt' göre, *Devlet*'teki hakikat savunusu, Sokrates'in kendi yurttaşlarını sorgulayarak bıkmadan “doğurtmaya” çalıştığı çoğul “görelî hakikatlerin” (*doxei*) yerini alacaktır. Tartışmamız, Arendt merkezli bu eleştirinin, Hegel tarafından savunulan türde bir “etik temellendirmeye” hangi açılardan itiraz ettiğini açıklamaya çalışacaktır. Arendt, Hegel ve Schmitt tarafından çizilen her iki Platon okumasını da siyaset felsefesi açısından sorunlu bulmaktadır.

Beşinci kısımda, Jürgen Habermas'ın *Olgular ve Normlar Arasında* [*Faktizität und Geltung*] ⁴⁸⁵ (1992) adlı çalışmasının etik ve politik savları incelenecektir. Habermas, hukuk felsefesinde Hegel'in eleştirel diyalektiğini

⁴⁸⁵ Jürgen Habermas, **Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy**, çev. William Rehg, The MIT Press, Cambridge, MA., 1999. Eserin Türkçe çevirisi olmamasından dolayı, metne yapılacak atıflarda Rehg çevirisi takip edilecektir.

reddetmeyen fakat Platon'un savunduğu şekliyle bir ütopya fikrine karşı çıkan bir söylem-etigi geliştirirken, siyasal iktidarın paradoksal doğasını yasa lehine temellendirmeyi hedeflemektedir. Bu gözlemler ışığında ilk olarak Habermas'ın politika felsefesinde içkin ve aşkın, hermeneutik ve spekülatif, kanaat ve bilgi arasında kurulduğunu düşündüğümüz diyalektik sentezin temel uğraklarını çözümleyeceğiz. Tartışmamız normatif siyaset arayışının etik bir çözümleme üzerine kurulması gerektiği savı ve *eleştirel diyalektiğin* bu çözümlemedeki kurucu rolü üzerine bir değerlendirme yapmayı amaçlar. Araştırmamız, hakikati bir doğruluk (*Wahrheit*) projesi olarak kavrayan; modern hukuku yasa ve evrensellik arasındaki bir “geçerlilik savı” (*Geltungsanspruch*) ve “tartışma yoluyla doğrulanabilir” (*diskursive Einlösbarkeit*) sistemler bütünü olarak gören Habermas'ın hukuk kuramı üzerinden ilerleyecektir. Sonuç olarak, Habermas'ın hukuk felsefesi, modern dünyada doğal hukuk ve devrim arasındaki ilişkiyi diyalektiğin hermeneutik ve spekülatif boyutlarını aynı anda gözeterek kavramsallaştırır. Öte yandan Habermas, Hegel'in Platon'u takip ederek savunduğu somut cumhuriyet anlayışını, modern bireyin özgürlüğünü kısıtlaması sebebiyle eleştirel bir okumaya tabi tutar. İncelememiz, Habermas'ın Hegelci etik-yaşam çözümlemesinin aynı zamanda Platon'a yöneltilen bir eleştiri olduğunu iddia edecektir. Öte yandan Habermas, Schmitt'in dost ve düşman ikiliği üzerine yükselen siyaset kavrayışını, Hegel'in iletişimsel etiğinin sınırlarını zorlayarak eleştirecektir.

Altıncı ve son kısmında, Jacques Derrida'nın “Şiddet ve Metafizik” (1962), “Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Gücü” (1990) ve *Dostluk Politikaları* (1994) adlı çalışmalarında evrensellik eleştirisini, şiddetin hukuk içindeki konumunu ve yasa ile adalet arasındaki ontolojik farkı sorgulayacağız. Derrida'ya göre, Hegel ve Habermas gibi cumhuriyetçi evrenselciliği savunanların göremedikleri temel konu, kendi felsefi konumlarının en güçlü “cemaat” tarafından desteklendiği, yani cumhuriyetçiliğin de cemaatçi bir oluşumdan farklı olmadığı gerçeğidir. Politik köklerini Platon'un metafiziğine borçlu olan bu cumhuriyetçi akılsallık, Derrida'ya göre, etik-yaşamda savunulan hukuki sistemin yepyeni şiddet ağları ördüğünü ve iktidar ilişkileri kurduğunu fark edemez. Derrida politika için tutulan yası – ki bu yas siyaset kavramına, onun modernlik içinde açığa çıkan ulus-devlet, egemenlik, anayasa, parlamenter demokrasi gibi özgül özelliklerine ilişkindir – bu “evrenselci”

eğilimle ilişkilendirir. Öte yandan Derrida, Benjamin'in şiddet ve yasa arasında önerdiği ilişkiyi ve Schmitt'in Benjamin yorumunu takip ederek, siyasal iktidarın paradoksal doğasının tamamıyla aşılabileceği iddiasını reddeder. Bununla beraber Derrida, Arendt'in bir adım daha ötesine geçecek, ve kamusal alandaki "saf şiddetsizliğin" bir medenilik projesi olarak yeni bir şiddet ürettiğini iddia edecektir. Böylece Derrida siyasal iktidarın paradoksal doğasını "demokratik kapanma paradoksunu" olarak tercüme etmeye çalışırken; Hegel, Schmitt ve Habermas arasında cumhuriyet rejimin dışlayıcılığı konusunda bir ortaklık kurulduğunu iddia eder. Derrida'ya göre, Platon'un "akıl-merkezli" devlet kavrayışı, modern politika felsefesini ele geçirmiş gözükmektedir.

Sonuç olarak, tartışmamız Arendt ve Derrida'nın politika felsefelerinin eleştirel savlarını kabul etmekle beraber, Hegel'in hukuk felsefesinde ve Habermas'ın söylem etiğinde demokratik siyaseti ve rasyonel müzakereyi ortadan kaldırmayan bir diyalektik sentezin mümkün olabileceği görüşünü savunacaktır. Böyle bir girişim siyasal iktidarın paradoksal doğasına ilişkin hermeneutik bir çözümlemeyi ve şiddeti dönüştürmeyi hedefleyen normatif bir tartışmayı tekrar hatırlatması açısından diyalektik araştırmanın güncelliğini ortaya çıkaracağı gibi, Platon'un diyalektik araştırmasını eleştirel bir süzgeçten geçirerek, rasyonalist bir politikanın varlığını savunmaya devam edecektir. Sonuç olarak, incelememiz demokratik cumhuriyetin siyasal iktidarın paradoksal doğasını aşmaya yönelik Habermas, Arendt ve Derrida tarafından betimlenen üç farklı savunusunu Platon-Hegel izleği üzerinden yeniden yorumlamayı ve Schmitt'in egemenlik anlayışına alternatif bir yorum üretmeyi hedeflemektedir.

4.2. ŞİDDET, POLİTİKA VE TARİH

Jena günlerinden başlayarak Hegel'in düşüncesinde önemli bir yer edinen "spekülatif" ve "hermeneutik" eleştiri, aynı zamanda *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'ni şekillendirmiş ve çatısını oluşturmuştur. Hegel Aydınlanmanın saf "evrensellik" isteminin fazlasıyla tek taraflı olduğuna ve insan yaşantısı ile düşüncesinin tekil unsurlarını görmezden geldiğini düşünüyordu; ama kuşağının birçok düşünürü gibi,

devletlerin kendi “öz kültürleriyle” özdeşleşmesi fikrine sıcak bakmıyordu.⁴⁸⁶ Hegel kendisini hem bir Alman hem de bir Avrupalı olarak değerlendirirken; toplumsal yaşamın saf yerel yapısına karşı derin bir güvensizlik duymuş ve bu yapıyı yurttaşların modern dünyada özdeşleştiği etik, politik ve yasal reformların önündeki en büyük engel olarak görmüştür. Öte yandan Hegel, etik-yaşamın (*Sittlichkeit*) geleneği tamamıyla gözden çıkarmasına da razı değildir. Bu nedenlerden ötürü, Hegel’in sistem felsefesinin önereceği eleştirel diyalektik, Platon’un *Devlet*’ine teorik bir model olarak öykünecektir. Bu nedenle, *Devlet*’in politikayı çerçeveleyen etik bakış açısı, Hegel’in politika okumalarında hep belirleyici nitelikte olmuştur.

Elbette bu yeni sentez çabası modern dünyanın şartları bağlamında düzenlenmelidir. Hegel Jena’dayken, Yunan kültürünün “etik-yaşam”ında olduğunu düşündüğü birliği, modern “ahlâk”ın reflektif, yani kendine mesafeli duruşuyla bütünleştirmeye çalışır. Fakat Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*’nde Yunan “etik-yaşam”ının sonsuza dek nasıl yitip gittiğini, modern “ahlâki dünya görüşünün” zorunlu olarak onun yerine neden geçtiğini bütün ayrıntılarıyla tartışacaktır. Bu önemli saptama Hegel’i, en temel savlarından birini derinleştirmeye de götürmüştür. Modernlikle ilgili temel sorun, bu yaşamın rasyonalitesinin katılımcılarına kendisini dolaysız biçimde göstermesinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle, spekülâtif felsefede modern yaşamın akılcılığını açığa çıkaracak ve kanıtlayacak bir dizi düşünömsel (*reflexiv*) pratiğe gereksinim vardır. Avrupa ve Alman tininin (*Geist*) gerçekte neyi ifade ettiği ve neye gereksinimi olduğu konusundaki modern tezleriyle Hegel, kendisini anayasa ve hukuk tartışmalarına eleştirel bir açıdan eklemiş olarak görecektir. Böyle bir tartışmanın merkezinde ise elbette yasa sorunu yer alır. Hegel, Platon’un *Devlet*’te yönelttiği soruyu güncelleyerek tekrar sorar: Modern dünyada siyasal iktidarın paradoksal doğası ne anlama gelmektedir? Kaufmann, Hegel’in politika felsefesinde *Devlet*’e yönelik atıflarının “örtük yapısına” işaret ederken, asıl olarak yöntömsel benzerliğin ön plana çıkarılması gerektiğini belirtir: “Hegel, Platon’un diyalektik yöntemini izleyen bir modern filozof olarak yazacaktır.”⁴⁸⁷

⁴⁸⁶ Terry Pinkard, **Hegel**, çev. Mehmet Barış Albayrak, 2. baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 57-59.

⁴⁸⁷ Walter Kaufmann, **Hegel: A Interpretation**, University of Notre Dame Press, Indiana, 1978, s. 161.

Thomas Hobbes, modern politika felsefesinin başlangıcı olarak kabul edilen ünlü çalışması *Leviathan*'da “mesih merkezli krallıktan”, “devlet merkezli krallığa” (*de Corpore Politico*) dönüşümü işaret ederken, “yüksek makamın ölümsüzlüğü”nü (*dignitas non moritur*) vurgulamayı sürdürür. Böylece “kralın iki bedeni” bütün teolojik çıkarsamaları kırılarak seküler düzeyde korunur ve siyasal iktidarın paradoksal doğası olduğu gibi kabul edilir.⁴⁸⁸ Çatışkının tümüyle başka bir şekli, hukuk devletinin (*Rechtsstaat*) kurulmasına giden tarihsel süreci Hegel'in kendi bakış açısından kuramsallaştırmaya çalıştığı tarzda işler. Paradoksun bu biçimi, *Leviathan*'da olduğu gibi bastırılanın geri dönüşüne ve engellenmesine değil, inceleyeceğimiz koşullar kapsamında zor ve aklın ya da şiddet ve kurumun diyalektik dönüşümüne dayanır. Bu konuda Hegel'in her biri ötekini varsayan, tamamlayıcı üç metni ön plana çıkacaktır. Bunlar sırasıyla, *Tinin Fenomenolojisi*, *Tarih Felsefesi Üzerine Dersler* ve son olarak *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'dir – ki bu son eser, filozofun yapıtları arasındaki kritik önemini hiç bir zaman kaybetmemiştir.

Hegel'in ana tezi, “hukuk devletinin kuruluşunda şiddeti bastırdığı ve böylece onu toplumsal yaşamın ve politikanın bilinçdışına ittiği” yaklaşımının – Hobbes'un politika felsefesinin temel omurgasını oluşturan bu savın – reddine dayanır. Tersine Hegel'e göre devlet, “şiddeti dönüştürmeyi hedefler ve tarih içinde bu dönüşümü yaparak iç ereğine ulaşır.”⁴⁸⁹ Akılsallığın şiddetin dönüşümünde oynadığı bu rol, aynı zamanda Hegel'i Hobbes karşısında bir kez daha Platon'a yaklaştıracaktır. Hegel'in eleştirel okuması belki görüldüğü kadar iki yönlü olmayabilir; ama siyasal iktidarı kavrayışı açısından Hobbes'tan tümüyle farklı etkileri olacaktır. Bu çözümlemeye girişmeden önce, Hegel'in politika felsefesinin derinliğini kavramak ve tartışmamız açısından ne ölçüde kaçınılmaz bir saptamayı ortaya koyduğunu anlamamız gerekiyor. Böylece, şiddetin karşısında kurulabilecek bir “etik-yaşam” olarak medeniyet sorununu, Hegel'in Platon'la olan diyalogu içinde dile getirmeyi başarabiliriz.

⁴⁸⁸ Hobbes'un teolojik önermelerden sıyrılmakla beraber egemenliğin ikili doğasını koruduğunu iddia eden iki farklı çalışma için bkz. Ernst H. Kantorowicz, **Kralın İki Bedeni: Ortaçağ Siyaset Teolojisi Çalışması**, çev. Ümit Hüsrev Yolsal, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2018, ss. 588-601; Mark Lilla, **The Stillborn God: Religion, Politics and The Modern West**, Vintage Books, New York, 2008, ss. 74-102.

⁴⁸⁹ Michael Allen Gillespie, **Hegel, Heidegger and the Ground of History**, The University of Chicago Press, Chicago, 1984, s. 58.

Öncelikle Hegel'in, "şiddetsizlik ve karşı-şiddet ikilemlerini" aşmak adına, devlet ve evrensellik, hukuk ve politika, öznellik ve nesnellik gibi karşıtlıkları birbirine eklemleyerek kullandığı kavramsal araçları incelememiz gerekir. Hegel'in medeniyet sorununu bizzat "*Sittlichkeit*" kavramıyla düşünme biçimine dikkat kesilmek, Hobbesçu dönüm noktasıyla ayrışmalarını açıklamak için önemli bir temel oluşturur.⁴⁹⁰ Hegel'e göre medeniyet sorununun, aldatıcı bir tahakküm ya da şiddet mekaniği yerine tam anlamıyla bir etik dönüşüme yönelebilmesi için; aslında devletin "tözü" ve onun kuruluşunun meylettiği "erek" sorunu olduğu anlaşılmalıdır. Bu durumda hem politikanın etik ilkesi ve ona içkin teolojiyle, hem de devlet aklının "kendi kendini gerçekleştirme olarak varlığı ve eylemi dışında devletsiz politikayı tanımayan bir sistemle karşı karşıyayız."⁴⁹¹ Buradan hareketle Hegel, 1806 yılında yayımlanan *Etik-Yaşamın Sistemi (System der Sittlichkeit)* adlı erken dönem çalışmasında, Platon'un politika felsefesinin devlet aklının temellendirilmesindeki kurucu rolünün altını çizecektir.⁴⁹²

O zaman, Hegelci "dönüşümden" tam olarak ne anlamak gerekir? Bir başka deyişle, Hegel siyasal iktidarın paradoksal doğası hakkındaki araştırmayı nasıl yürütecektir? Hegel, *Devlet*'teki teorik modeli takip ederek, dönüşümle "bir tinselleştirme projesi olarak yüceltme ve yükseltmeyi; ama özellikle şiddetin (tarihsel açıdan) üretici güce dönüşmesi, yıkım gücü olarak şiddetin ortadan kaldırılması ve kurumların içsel enerjisi biçiminde yeniden üretilmesini"⁴⁹³ anlar. Bu noktada Almanca "*Gewalt*" teriminin⁴⁹⁴ iki "tanımı" arasında yapılacak olan ayrım tartışmamız açısından belirleyici bir niteliğe sahip olabilir. Gerçekleştirdiği dönüştürme işlemiyle iktidar (*Gewalt*) bir başka şiddet (*Gewalt*) biçimini alır. Bir başka deyişle, her iktidar kurucu gücü nedeniyle bir şiddeti ortadan kaldırırken yeni

⁴⁹⁰ *Sittlichkeit* kavramının detaylı bir analizi için bkz. Robert B. Brandom, **A Spirit of Trust: A Reading of Hegel's Phenomenology**, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass.; 2019, ss. 262-312. Türkçe'ye bu kavram genelde "nesnel ahlâk" veya "törellik" olarak çevrilirken; Montesquieu'ye atıfla "yasaların ruhu" ve "etik-yaşam" terimlerinin kavramın anlamını daha iyi karşılayacağını düşünüyoruz.

⁴⁹¹ Andrew Mason, **Community, Solidarity and Belonging: Levels of Community and their Normative Significance**, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, s. 107.

⁴⁹² G. W. F. Hegel, **System of Ethical Life**, çev. H. S. Harris & T. M. Knox, State University of New York Press, Albany, 1979, s. 121.

⁴⁹³ Richard J. Bernstein, "Reconciliation/Rupture", **The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity**, 3. baskı, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1995, s. 299.

⁴⁹⁴ *Die Gewalt* sözcüğü Türkçe'ye aynı zamanda hem iktidar ve otorite hem de şiddet, kuvvet, güç ve zor olarak çevrilebilir. Terimin bu ikili anlamını vurgulayan bir tartışma için bkz. Max Weber, **Bürokrasi ve Otorite**, çev. H. Bahadır Akın, 8. baskı, Adres Yayınları, 2017, ss. 43-101.

bir şiddeti üretir. Hiç kuşkusuz burada ilk bakışta tipik bir “diyalektik nöbet devri” (*Aufhebung*), “yadsımanın yadsıması” ve bir uzlaştırma (*Versöhnung*) girişimi söz konusu olmakla beraber, Hegel açısından anlatının bambaşka bir yüzü daha olduğu unutmamalıdır. Kurgusal bir *Aufhebung* ilkesi şiddetin dönüşümünden ne anlamamız gerektiğini tek başına açıklamaz; tersine, bu “dönüşüm” bizi genel anlamda “yadsımanın yadsıması” ve “uzlaştırma vaadi” hakkında aydınlatmalıdır. Nitekim, Platon’un da *Devlet*’in Altıncı Kitap’ında dile getirdiği gibi, “devleti ve insan huylarını, üstüne resim yapılacak bir bez veya model gibi” ele alacaksak, “öncelikle bu bezin *temizlenmesi*” gerekmektedir.⁴⁹⁵ Burada öncelikle Hegel’in her türlü “mantıksal sürecinin geçicilik özelliğini” ele alış biçimine ve “yarılmaların” (*Entzweiung*) aşılmasında politik iradenin doğrudan doğruya katkısına dikkat kesilmemiz gerekir. Daha basit bir şekilde ifade edilecek olursak, Hegel’e göre kurucu iktidar, toplumsalın krizinden kaynaklı bölünmeleri “aşmak” adına şiddeti onaylamak zorundadır. Nitekim, Hegel’in Fransız Devrimi ile ilgili saptamaları da bu doğrultu da gelişir.

Öte yandan politikanın aslında şiddetin bir dönüşümü olduğunu söylemek, aynı zamanda *politikanın tarihsel bir süreç olduğu; yalnızca tarih içinde ve tarih aracılığıyla varlık imkânı bulup ereklerini gerçekleştirdiği* anlamına gelir. Bu politik iddia aynı zamanda şiddetin dönüştürülebilir olduğuna ilişkin etik bir açıklamaya da kapı aralar. Bu yüzden, şiddetin politika tarafından dönüştürülebileceğini, tarihin de bu değişimin süreci olduğunu kanıtlamak gerekir. Tarih, Hegel’in penceresinden, *apaçık biçimde kesin ve dönüştürülemez ya da öncesinde dönüştürülemez gibi gösterilen* tüm şiddet olaylarının, kaçınılmaz olarak zıddına dönüşeceği “mutlak” sürecin kendisidir. Yeter ki tarihin diyalektik kavrayışının yakalamaya çalıştığı, zamanda mutlak olanın varlığından başka bir şey olmayan gerçek (*wirklich*) bir rasyonelliğe yol açacak biçimde temsil (*Vorstellung*) düzeyi aşılmış olsun. Böylece, Gadamer’in vurguladığı üzere, “Hegel’in akılsallığı Platoncu diyalektiğin tarihsellik içinde tekrar yapılandırılmasından başka bir şey değildir.”⁴⁹⁶ “Mutlak olanın”

⁴⁹⁵ Platon, *Devlet*, s. 214, par. 501a. Vurgu bize aittir.

⁴⁹⁶ Hans-Georg Gadamer, “Hegel and the Dialectic of the Ancient Philosophers”, *Hegel’s Dialectic: Five Hermeneutical Studies*, çev. P. Christopher Smith, Yale University Press, New Haven, 1976, s. 26.

tarihselleştirilmesi aynı zamanda “etik-yaşamda” şiddetin dönüştürülmesini mümkün kılacaktır.

Hegel, görülen şekliyle şiddetin dönüştürülebilir olduğunu ortaya koymakla ve tarihi, şiddetin aşamalı bir dönüşüm hareketi ve bu hareketin sonucu olarak düşünmekle yetinmez; onun daha önce de dönüştürülmüş olduğu için bugün de dönüştürülebilir olduğunu ifade eder. Ancak bu argümanla yetinecek olursak, iyi düşünülmüş ama kesinlikle kurgusal bir anlatıdan başkasına sahip olmalıyız. Gerçekte Hegel’in ilgilendiği olgu, tarihsel sürecin (*Prozess, Vorgang, Fortgang*) bir deney ve sına, yani hukuki ya da hukuk ötesi anlamda bir “yargı” (*Urteil, Prozess, Gericht*) olarak içinde yer alacağı bir anlatı biçimi (*Darstellung*) bulmaktır. Sözcüğün (*Prozess*) ikili anlamıyla bu yargılamada, temel olarak şiddetin dönüşüp dönüşmediği sorgulanır. Söz konusu durumu bu biçimiyle sunmak, Habermas’ın uyarısını takip ederek, “bütün bu sürecin akılcı bir zorunluluk işleminden ya da “zamanın” ve “mantığın” bir araya gelmesi yoluyla kendini doğrulamasından çok; metafizik bir müdahaleyle ilerleme gibi görünme riskini barındırdığını gizleyemez.”⁴⁹⁷ Kaldı ki, Hegel’in tarihsellik anlayışının, aklın ilk başta varsaydığı savları “kanıtlamaktan” başka bir açıklama getirmediği ve bu sebeple eleştirel bir yargı gücünü kaybettiği de söylenebilir. Tıpkı kurtuluş teolojilerinin kefareti adı altında ilk günah dogmalarıyla önceden buyurdıklarını yeniden bulmaktan başka bir konuyu “aydınlatmaması” gibi, Hegel’in “mutlak” anlayışı da tarihin dışına çıkmaya eğilimli görünebilir.

Bu aşamada yine de söz konusu risk göze alınmalıdır çünkü bu sonucun – “önceden belirlenmiş” ya da “önceden varsayılmış bile olsa – en azından tümüyle kavramsal araçlarla elde edildiğini ve bu bağlamda Hegel’in söyleminin, bir teolojik kanıtlama olmadığını göstermek önemlidir. Tersine, Hegel’in asıl amacının bir “yükseliş etiği” ve *Devlet*’tekine benzer bir olgunlaşma (*Mündigkeit*) kuramı arayışı olduğunun altını çizmeliyiz. Rockmore’un belirttiği gibi, Hegel, “politik teolojilerin kıyılarında sürekli dolaşıyor, hatta yorumlama şemalarının bir kısmını buradan alıyor olsa da,” onun fenomenolojik anlatısı dünyevi-seküler (teoloji dışı) bir söylemdir.”⁴⁹⁸

⁴⁹⁷ Jürgen Habermas, “Hegel’s Concept of Modernity”, **The Philosophical Discourse Of Modernity: Twelve Lectures**, çev. Frederick G. Lawrence, 11. baskı, The MIT Press, Cambridge, Mass.; 2000, s. 40.

⁴⁹⁸ Tom Rockmore, “Hegel and the Social Function of Reason”, **Hegel, History, and Interpretation**, (Ed. Shaun Gallagher), State University of New York Press, Albany, 1997, s. 130.

Hegel, “bu dünyanın” çatışmaları üzerine bir düşünce geliştirerek politikanın tarihten başka bir şeye işaret etmediğini vurgulamaktan çekinmez. Bu savla bağlantılı olarak Hegel, tarihin politik bir amacı – devleti *Machtstaat* diye adlandırılabilen “zor-devleti”nin sınırların ötesinde genişletmek koşuluyla – gerçekleştirmekten başka bir içeriği olmadığını, hem hermeneutik hem de spekülatif düzleminde göstermeye çalışmıştır. Zor devletine karşı geliştiren Hegelci etik tezler, “ikna ve zor arasındaki diyalektik yürüyüşü”⁴⁹⁹ gözden kaçırmayarak ilerler.

Şimdi, Anayasa (*Verfassung*) düşüncesinin genişlemesi olarak ortaya çıkan Hegelci siyaset anlayışının bazı karakteristik özelliklerini hatırlatmak, şiddetin dönüştürülmesi projesinde akılsallığın (*Vernunft*) hermeneutik ve spekülatif boyutlarının etkisini göstermek açısından bir önceliği hak etmektedir. Belirleyici metin 1821 basımı *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*’nin üçüncü bölümüdür (*die Sittlichkeit*). Bu kısım da bilindiği üzere kendi içinde üç alt başlığa bölünür: Aile, özel hukuk ve iş bölümüne dayalı ekonomik süreçlerin incelenmesini bir araya getiren sivil toplum ve kamu gücünün sistemi olarak devlet. Hegel’in cumhuriyetçi ve liberal yorumcuları arasında sürekli bir tartışma konusu olan sosyal “zümreler” (*Stände*) doktrini – Hegel tarafından bürokrasiyle özdeşleştirilen “evrensel sınıf” kuramını da kapsayan – sivil toplum ile devlet arasındaki geçiş ögesini oluşturur. Bu yapılar özünü “işbölümünden ya da kurumlardan alan toplumsal gruplaşmaların yalnızca üyelerinin işlevlerini devlet tarafından tanındığı ölçüde tarihsel olarak var olduğunu gösterir.”⁵⁰⁰ Bu bakımdan devlet ve sivil toplum arasındaki karşılıklı ilişki ilkesini oluşturan kamuoyu doktrini (*öffentliche Meinung*) bu sava destek verirken; bu köprü kurulmadan “tanınmanın” mümkün olmayacağını da altını çizmektedir.⁵⁰¹

Artık medenilik stratejileri bakımından *Sittlichkeit* düşüncesinin özünü temsil eden kritik dönüm noktasına ulaşıyoruz. Söz konusu olan, devlet-toplum ilişkisinin siyasal yapısı olarak “çoğulculuğun” denetlenen ve düzenlenen kuruluşudur. Bu ikili yapının öne sürülmesi ister iradi ister gayri-iradi (geleneksel) olsun, topluluk aidiyetlerinin ve bunlara bağlı kimliklerin çeşitlenmesini öngörmektedir. Eğer bütün kimliklerin ilişkisel olduğu kabul edilirse; *etik-yaşamda* doğrudan bir “kendinde

⁴⁹⁹ Platon, **Devlet**, s. 254, par. 532a.

⁵⁰⁰ Steven B. Smith, **Hegel’s Critique of Liberalism: Rights in Context**, The University of Chicago Press, Chicago, 1991, s. 123.

⁵⁰¹ G. W. F. Hegel, **Tüze Felsefesi**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2006, ss. 274-276, 322-324.

kimliğe” değil, tekil bireyin diğerleriyle paylaştığı bir “ortak niteliğin” ya da “ortak özün” tasarımını tetikleyen bir toplumsallaşma ağının oluşacağı açıkça görülecektir. Hegel’in Fransız Devrimi’nin etkilerini ve kurucu iktidarın doğasını çeyrek asırlık bir değerlendirme sürecinden geçirdikten sonra ileri sürdüğü politik kuramı, onun “özel ve genel diyalektiğini” açıklayan, tarihte bireyin dolaysız bağlardan kurtulmasına; birincil topluluğa kıyasla görece özerklik kazanmasına yardımcı olan; ve dolayısıyla bütün toplulukların üzerinde yer alarak “ikincil bir topluluk” kuran devletin normatif yapısı bağlamında”⁵⁰² düşünülmelidir. Hegel’in devleti, yasayla ve kamusal alanla kurduğu evrenselci ilişkiyle şekillenen “yurttaş-özneler” talep etmesi bakımından *Devlet*’in kuramsal yapısını yakından takip eder. Bunun için, kültürel mirastan ve doğuştan geldiği şekliyle hayali ya da “doğal bağların” – birincil toplulukların – üst düzeydeki siyasal topluluğu oluşturan hukuki bağlara uyması gerekir. Bir başka deyişle, bu “doğal” kimliklerin önce eğitim ve mesleki kurumlar aracılığıyla fiili olarak yıkılmaları, ardından ise devletin organları olarak yeniden oluşturulmaları zorunlu gözükmektedir. Hegel bu şekilde yıkılan ve yeniden kurulan birincil toplulukların – ki bunların başında aile gelir – Foucault’un modern devlette “biyopolitika” olarak adlandırdığı genel eğilimde gördüğü gibi devletin ve onun siyasetinin organları haline gelebileceğini hiç bir zaman düşünmemiştir. Tam tersine, Hegel açısından, bu bütünleşme – topluluk bağının çözülmesi ve yeniden inşası diyalektiğinin – “doğal” ya da “politik” değil tümüyle “ahlâki” nitelikteki ikincil toplulukların ortaya çıkmasına işaret eder. Böylece Hegel, Platon’un *Devlet*’te izlediği türden bir eğitim sürecini önemser gözükmektedir. Evrenselliğin normatif açılımlarına göz kırpan bu okuma, ikincil toplulukların rasyonel bir bütünü olarak cumhuriyet rejimini kavrar.

Bireysel aidiyetlerin hiyerarşik sistemini yansıtan toplumsal kimlikler sistemi *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*’nde birbirinden ayrı üç aşama biçiminde ortaya çıkar. En altta birincil topluluk, yani aile ve daha geniş anlamıyla akrabalık bağları vardır ki; bunun, Derrida’nın yorumladığı gibi “hayali bir akrabalık gibi düşünülen etnik kimlik bağına kadar genişletilebilmesi olasıdır.”⁵⁰³ İkinci düzeyde sivil toplum

⁵⁰² Kenneth Westphal, “The Basic Context and Structure of Hegel’s *Philosophy of Right*”, **The Cambridge Companion to Hegel**, (Ed. Frederick C. Beiser), Cambridge University Press, Cambridge, 1999, s. 243.

⁵⁰³ Jacques Derrida, **Politics of Friendship**, çev. George Collins, Verso, London, 1997, s. 105.

örgütleri ve sendikalar, bireyin bir meslek edinmesi adına keyfi bir şekilde gelişmeyen; işbölümünün zorlaması çerçevesinde bir “konum”, bir “aidiyet”, “örgütsel” ya da kültürel faaliyetler seçmesini sağlayan ikincil topluluklar vardır. Bu üyeliklere, devlet tarafından tanındıkları sürece, bir o kadar da kimlik denk düşer. Bu ağ içerisinde devlet söz konusu bireylerin yurttaş olarak ilişkili olduğu topluluklara kadar uzanan üçüncü düzeyi oluşturur. Hegel’e göre bu düzey, etik-yaşamda özneleşme süreçlerinin tümüyle çelişkili bir biçimde gerçekleştiği anlamına da gelir; çünkü ayrıştırılmış kökensel bir aidiyetle eşitlikçi ya da evrenselci ayrıştırılmamış başka bir aidiyeti birleştirir ve böylece devlete kabul edilmesi için birçok farklı toplumsal nitelik ve beceri yükler.

Dolayısıyla “Hegelci politik özne hem *yurttaş* hem de *burjuva*, hem “niteliksiz adam” hem de yatkınlıkları (*habitus*) ve özellikleri (*proprietas*) öznel ve nesnel olan “nitelikli kişi”dir.”⁵⁰⁴ Bu şekliyle devletin, Hegel’e göre, iki farklı yüze sahip olduğunu ve belki de onun ikiye bölündüğünü; bir topluluk içinde iki topluluğu yönettiğini söylemek yanlış olmaz. Bir tarafta devlet, evrenseli temsil ederek aileye doğru yöneldiğinde bireyi aracısız, birincil aidiyetlerden az çok şiddetle koparır; onları çoğul kimlikler dünyasına sokmak için özgürleştirici bir güç gibi hareket eder. Ama öte yandan Hegel ısrarla devletin bir mutlak olmadığını belirtir. Son noktada devlet bütün kurumsal yapılarını inşa ederek evrenselin tarihteki somut cisimleşmesi gibi hareket edecektir. Dolayısıyla devlet özünde bireylerin gözünü insanlığa ya da insanlığın ilerlemesine yani “evrensel topluluğa” değil – ki Hegel bunun sadece kozmopolit bir ütopya olduğunu düşünmektedir – tine (*Geist*) aidiyet olgusuna çevirerek bireyleri dönüştüren bir aygıttır. *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*’nin son bölümünde savaşın aşılamayan ufkundaki kozmopolit perspektif de bu *tinsel* duruma işaret eder: “Ulus devlet olarak kendi tözsel ussallığı ve dolaysız edimselliği içindeki tin *yeryüzündeki* saltık güçtür; bir Devlet öyleyse başkalarına karşı egemen bağımsızlık içindedir... Bu nedenle, tikel istençler herhangi bir antlaşma yolu bulamadıkları sürece, Devletlerin çekişmeleri ancak *savaş* yoluyla karara bağlanır.”⁵⁰⁵

Şiddetin “nüfuz edici” bir strateji izleyerek etik-yaşamdaki dönüşümü üzerine ayrıntılı bir okuma Hegel’in hem iktidarın paradoksunun çok boyutluluğunu hem de

⁵⁰⁴ Patchen Markell, **Bound by Recognition**, Princeton University Press, Princeton, s. 121.

⁵⁰⁵ G. W. F. Hegel, **Tüze Felsefesi**, ss. 378, 380.

bu çelişkilerin aşmaya çalışan siyasal akılcılığın normatif kuruluşunu dikkatle ele aldığını gösterecektir. Hegel bir bireyi aile bağlarından doğrudan doğruya koparan araç olarak eğitim sürecini belirleyen simgesel ve fiziksel şiddet derecesini önemser gözükmemekle beraber, kişinin özgürlüğü açısından aile ilişkilerinin doğal birliğini bozmaktan söz eder. Hegel'in işbölümünden geçerek bireyler toplumu olan "sivil toplumun" inşasında görülen şiddet derecesini de küçümsediğini düşünebiliriz; ama filozof bununla birlikte serbest piyasa içindeki potansiyel sınıf ilişkilerinin olağanüstü kutuplaşma tasvirini ayrıntılarıyla yorumlamaktan vazgeçmez. Son olarak, "anayasal yurtseverlik" (*Verfassungspatriotismus*) fikrinin bütün takipçileri gibi Hegel'in de aynı zamanda bir ulus topluluğu olan "yurttaşlar topluluğunun" kendisini "bir köken, değerler ve kültür topluluğu olarak kurarak evrenselciliği ve yerelliği uzlaştırma zorunluluğunu göz ardı ettiğini de"⁵⁰⁶ söyleyebiliriz. Yine de bu itirazların hiçbirisi *Sittlichkeit* kavramının kalbinde yer alan düşüncenin belli bir etik öznelleştirme ve akılcılık biçimini tanımlamasını engelleyemez. Bu bakış açısıyla, bireyin özgürlüğü ve bağımsız yaşamı cumhuriyetin akılcı kuruluşuna bağlıdır. Bu da "benliğin" oluşumunu, öteki ile ilişki içinde bir "dilsellik" (*linguisticity*) ve iletişim içinde düşünerek, benlik bilincinin ortaya çıkışına ve toplumsalın kuruluşuna doğrudan doğruya "özneler-arası" (*intersubjective*) bir nitelik kazandırır.⁵⁰⁷ Demek ki, etik-yaşamdaki özneler-arası bağ ancak dilin ve söylemin aracılığıyla gerçekleşebilir.

Tartışmamızın bu noktasında Hegel'e yöneltilebilecek üç önemli soruya yer açmamız gerekiyor: İlk olarak, Hegel'in ahlâk felsefesinden ayrı düşünülemez olan medenilik siyaseti; aynı zamanda kısıtlayıcı, dönüştürücü, sınırlayıcı ve hatta kuşatıcı bir biyo-politika içerir mi? İkinci olarak, Michael Foucault'nun temel tezlerini takip ederek Hegelci etik-yaşamı yeni bir tür *normalite* olarak düşünmebilir miyiz? Üçüncü ve son olarak, etik-yaşamın bu yeni "normallüğünün" iktidar ilişkilerini örtük olarak saklama kapasitesi, şiddetin farklı bir biçimi olarak ortaya

⁵⁰⁶ Max Pensky, **The Ends of Solidarity: Discourse Theory in Ethics and Politics**, State University of New York Press, Albany, 2008, s. 119. Anayasal yurtseverliğin normatif çerçevesi hakkında farklı bir okuma için bkz. Jan-Werner Müller, "Jürgen Habermas and the Debate on the Constitution: 'DM Nationalism' versus *Verfassungspatriotismus*", **Another Country: German Intellectuals, Unification and National Identity**, Yale University Press, New Haven, 2000, ss. 90-119.

⁵⁰⁷ Hegel'in politika felsefesinde bilincin dilsel, kamusal ve böylece öznelerarası boyutlarına dikkat çeken bir tartışma için bkz. Jürgen Habermas, **Kamusalın Yapısal Dönüşümü**, çev. Tanıl Bora ve Mithat Sancar, 4. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, ss. 221-227.

çıkamaz mı? Böylece bir kez daha siyasal iktidarın ve onun kurguladığı söylemin kurucu ve “ideolojik” gücünün altını çizmek gerekir çünkü “bireysel olduğu kadar kolektif kişiliğin ya da etik-yaşamın *normalleştirilme süreci* olmadan normalite söz konusu olamaz.”⁵⁰⁸ Öyleyse Hegelci “medeniliğin” önkoşulu, Platon’un *Devlet*’inde de görüleceği üzere, aslında bir tür “normalite”dir. Öte yandan normalite, toplumsal yaşamın tüm alanlarını – mülkiyet, aile, eğitim, fiziksel ve ruhsal sağlık, yurtseverlik – kaplar. Bu alanlar normalite biçimlerini cisimleştirir ve normalleştirmeyi bir norm haline getirme sürecine dönüştürürler. Bu bakımdan normalite Hegel’in, toplumsal yaşamın belirleyici yapısı olarak gördüğü özel ve kamusal alanlar arasındaki ayrımı genelleştirir. Platon’un *Devlet*’inde *polis* ve *oikos* sözcüklerinin eklemelişinde görülebileceği gibi, bu süreç de bireyin toplumsallaşmasını tamamlayan “mekânları” yeniden bütünlüklü bir şekilde tanımladığından, “toplumsallaşma şu veya bu alana hapsedilmek yerine artık kimlik tanımlamalarına ve kimliksizleştirme süreçlerine göre iki alan arasında gidip gelmeye başlar.”⁵⁰⁹ Hegel’in *Sittlichkeit* anlayışı bu iki süreci de içermesi bakımından önemlidir ve tek taraflı eleştirileri rahatça göğüsleyecektir.

“Norm ve normalleştirme diyalektiği” kaçınılmaz olarak şu meşru soruları önümüze çıkarmaktadır: Kurucu söylemin hegemonyası çerçevesinde tanımlamaya çalıştığımız bir “normalleştirme” projesi olarak medenilik stratejisi, Hegelci normatif *Sittlichkeit* kavramıyla bütünü içinde çakışır mı? Bir başka deyişle, normatif akılsallık ve onun yasal dolayimleri, normalleştirmenin şiddet uğraklarını etik-yaşam içinde her defasında dönüştürebilir mi? Ya da normalite ve medeniliğin eklemelişini radikal biçimde sorgulayıp, bu sentezin birliği düşüncesini yıkarak, bizi özneleştirme ve onun toplumsal işlevi sorununu yeniden düşünmeye itmeli midir? Hegel’in politika felsefesinde yaşadığı gelgitler; özellikle *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*’nde ve *Tinin Fenomenolojisi*’de geliştirdiği önermeler arasındaki fark göz önüne alındığında yukarıdaki sorular yepyeni anlamlar kazanmaktadır. Hegel, *Fenomenoloji*’de soy ağacı, akrabalık ilişkileri ve yurttaşlık sorumluluğu gibi konularda dönemin devrimci ve romantik tartışmaların izleklerini takip etse de, temel sorunsal özel ve evrensel

⁵⁰⁸ Michel Foucault, **Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France 1975-1976**, çev. David Macey, Picador, New York, 2003, s. 240.

⁵⁰⁹ Axel Honneth, “Gerçekleştirilmiş Özgürlüğün Egemenlik Alanı: Hegel’in “Hukuk Felsefesi” Mefhumu”, **Bizdeki Ben: Tanınma Teorisi Üzerine İncelemeler**, çev. Özgür Aktok, İthaki Yayınları, İstanbul, 2018, s. 45.

arasındaki hiyerarşi ve heterojen evrensellikler arasındaki çatışma bağlamında tartışılmıştır.⁵¹⁰ Hegel açısından Sophokles’in *Antigone* yorumunun gösterdiği olgu, aileyi yıkan ‘trajik’ çelişkinin, evrensele dair her biri diğeri kadar mutlak iki kavramı – kendi aralarında yasa (*nomos*) ve adalet (*dike*) gibi – karşı karşıya getirmesidir.⁵¹¹ Diğer taraftan bu karşılaşma, *Devlet*’in Beşinci Kitap’ında da gördüğümüz gibi, çatışmanın cinsiyet farklılığına yansıtılması üzerinden de anlaşılacaktır. Öyle ki “anlaşmazlıkla” ayrılan iki cinsin her biri, kendisi için erişilmez olsa da, öteki karşısındaki evrensel simgeler.⁵¹² Bu durum *Fenomenoloji*’deki Hegel’in, nedeni ne olursa olsun “uygarlıkta bir rahatsızlık duyduğu” ve *Hukuk Felsefesi*’nin Hegel’inden çok farklı bir bakış açısına sahip olduğunu ortaya koyar. Böyle bir yorumu takip etmek, O’Brein önereceği üzere, “Hegelci *Sittlichkeit* tartışmasını Freud’un *Kultur* kavramı ve karşılıklı olarak onlara denk düşen “evrenselciliklerle” birlikte yorumlama olanağına da imkân vermektedir.”⁵¹³

Tartışmamız açısından bu durum öncelikle, siyasal iktidarın paradoksal doğasının ve en sonunda *tarih felsefesi* ilkesinde keşfettiğimiz tarihsel şiddetin dönüştürülebilir olma özelliği savının *Hukuk Felsefesinin İlkeleri* tarafından tümüyle üstlenildiğini söylemek anlamına geliyor. Bununla beraber, bir hukuk devletinin (*Rechtstaat*) nasıl çalıştığını ve sivil toplum mekanizmalarına yasal bir kurumsallık düşüncesinin hangi ölçüde sızabildiğini göstererek, pratikte şiddetin dönüşmesi fikrinin neye işaret ettiğini açıklamanın *politika felsefesine* düştüğünü de ima edecektir. Bu bakımdan Hegel’in son derece belirli ahlâki hedefleri olan politika felsefesi, tam anlamıyla “tarihsel cumhuriyetçilik” olarak adlandırabileceğimiz bir yana eğilim göstermektedir. O halde, “Hegel’i Platon’u takip ederek totalitarizmin

⁵¹⁰ Frederick C. Beiser, **Aydınlanma, Devrim ve Romantizm: Modern Alman Politik Düşüncesinin Doğuşu 1790-1800**, çev. Aslı Önal, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2018, ss. 364-365.

⁵¹¹ G. W. F. Hegel, **Phenomenology of Spirit**, s. 284.

⁵¹² Platon, **Devlet**, s. 158, par. 456c.

⁵¹³ George Dennis O’Brein, **Hegel on Reason and History: A Contemporary Interpretation**, The University of Chicago Press, Chicago, 1975, s. 130.

atası ya da “açık toplumun” düşmanı olarak görenlere,”⁵¹⁴ onun “modern dünyanın ilkesi öznelliğin ilkesidir”⁵¹⁵ argümanını hatırlatmak gerekli gözüküyor.⁵¹⁶

Elbette, Hegel’in cumhuriyet fikrinin “organik” veya “holistik” yönlerinin olduğu inkar edilemez. Bu eleştirinin en önemli nedeni, Hegel’in hukuk devletini bir anayasal rejim içerisinde “yurttaşlar topluluğunun” düzenleyicisi olarak görmesi ve bireyi siyasal alanda bir “atom” olarak konumlandıran sözleşmecî geleneği eleştirerek, “ulus-devlet” fikrini savunmasından kaynaklanır.⁵¹⁷ Halbuki Hegel’in politika felsefesi milliyetçilikten oldukça uzaktır. Habermas’ın vurguladığı üzere, “*Hukuk Felsefesinin İlkeleri*”nde ulus-devletin rasyonel devlet olarak temsili ve yurttaşlık anlayışının yurttaşların anayasa karşı tutkulu fedakârlığı ve ödevi olarak tasviri, birçok açıdan “anayasal yurtseverlik” (*Verfassungspatriotismus*) fikrine, kültürel biçimlerde gelişen “etnik merkezli” milliyetçilikten çok daha yakındır.”⁵¹⁸ Burada Hegel için en can alıcı nokta, bireyi kendi grubunun değerlerinin basit bir sözcüsü yapan “kültürel aidiyetlerden” ve soy ağacı ilişkilerinden ayrılmış bir “yurttaş olarak” görme imkânıyla ilgilidir. Açıktır ki, Hegel yurttaşlık kavramında hem cumhuriyetçilik fikrini yeniden şekillendirir hem de yerel aidiyetleri aşacak spekülâtif bir evrenselliği savunur. Bu ikili okuma strateji ise Hegel’in öncelikle Platon’dan miras aldığı bir geleneği izlemektedir. Gadamer’in haklı olarak vurguladığı üzere, “*Devlet* aynı zamanda hem Atina’nın gerçekliğini hem de evrensel

⁵¹⁴ Karl Popper, II. Dünya Savaş’ının hemen sonrasında kaleme aldığı meşhur eserinde Platon ve Hegel arasındaki devamlılığı dile getirerek, bu iki filozofu “açık toplum”un düşmanı ilan edecektir. Bu çalışma Popper’in, Platon ve Hegel arasında kurduğu bağa özel bir önem atfetmekle beraber, her iki düşünürün de liberal bir toplum projesini desteklediği iddia etmektedir. Konu hakkında detaylı bir okuma için bkz. Karl R. Popper, *The Open Society and Its Enemies: Cilt 2*, 6. baskı, Routledge & Kegan Paul, London, 1973.

⁵¹⁵ G. W. F. Hegel, *Tüze Felsefesi*, s. 320.

⁵¹⁶ Popper’in tezlerine karşı geliştirilen argümanlar hakkında iki dikkat çekici okuma için bkz. Allen W. Wood, *Hegel’s Ethical Thought*, Cambridge University Press, 1990, ss. 203-208; Walter Kaufmann, “Hegel Miti ve Yöntemi”, *Hegel Üzerine Yorumlar 1*, (Ed. Aziz Yardımlı), 3. baskı, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 7-40.

⁵¹⁷ Axel Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit: Eine Reaktualisierung der hegelschen Rechtsphilosophie*, Philipp Reclam jun., Stuttgart, 2001, s. 11.

⁵¹⁸ Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, çev. William Rehg, The MIT Press, Cambridge, MA., 1999, s. 478. Anayasal yurtseverlik, ulus devlet ve demokrasi kavramları üzerine kapsamlı bir tarihsel okuma için bkz. Jürgen Habermas, “Dahil Etmek – Benimsemek mi, Yoksa Tektipliliğe mi Sokmak? Ulus, Hukuk Devleti ve Demokrasi Arasındaki İlişki”, “*Öteki*” Olmak, “*Öteki*”yle Yaşamak: Siyaset Kuramı Yazıları, 8. baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2015, ss. 37-65.

bir hakikat savunusunu dile getirir. Tam da bu nedenle *Devlet*, Hegel'in diyalektik araştırmalarına rehberlik edecektir.”⁵¹⁹

Buradaki amacımız Hegel'in politika felsefesini sadece doğrulamak ya da onun aşılmaz olduğunu ilan etmek değildir. Aksine hareket noktamız siyasal iktidarın paradoksal doğasını açıklama girişimimizde Hegelci paradigmanın olanaklarını Platon'un *Devlet* diyalogu ile ilişkisi bağlamında yeniden düşünmeye çalışmaktır. Bu sebeple tartışmamızın nirengi noktası, tarihte ya da politikanın mutlak ufku olarak *şimdiki zamanda, dönüştürülemez bir şiddet kalıntısı* bulunup bulunmadığını sorgulamaktır. Ancak böyle bir araştırmanın teorik çatışmadan öte bir anlam ifade edebilmesi için Hegelci kanıtlamanın, kendini ne basit bir inanç beyanı – “her tür tarihsel şiddet, siyasal olarak iktidara dönüşecektir” – ne de kendinden menkul bir normatif koşulun ilanı – “şiddetin dönüştürülmesi adına hukuki düzlemde ara vermeden çalışmamız gerekir” – olarak sunmaması gerekir. O zaman bu noktada kendimize yeni bir soru sormalıyız: *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nde şiddetsizlik ve karşı-şiddet alternatiflerinin ötesinde, medenilik politikası veya “anti-şiddet” olarak politikayı kavramsallaştırmanın onu diyalektik bir dönüşümle iktidara – dolayısıyla kurumlara, hukuka, siyasal ve toplumsal düzene – yöneltmeyi amaçlayan düşünme tarzının normatif ve kapsayıcı bir ufku var mıdır? Bir başka deyişle, Hegelci cumhuriyetçilik anlayışı, *Devlet*'te kurulduğunu iddia ettiğimiz eleştirel diyalektiği takip ederek, her türlü siyasal kapanmanın ve şiddet üreten normalleşmenin ötesine geçebilir mi? Bu can alıcı sorunun yanıtını aramak için Hegel'in *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nde geliştirdiği yasallık ve meşruiyet arasındaki ilişkiye kısaca dönmemiz gerekiyor.

4.3. YASA, İKTİDAR VE ANAYASAL DEVLET

Siyasal iktidarın paradoksal doğasını ve buradan kaynaklanan kurucu şiddeti çözümlemek için Hegel'in zihnini tüm hayatı boyunca – devlet ile sivil toplum, meşruiyet ile yasallık ve anayasacılık ile demokrasi olmak üzere – üç temel

⁵¹⁹ Hans-Georg Gadamer, “Dialectic of Ancient Philosophers”, **Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies**, çev. P. Christopher Smith, Yale University Press, New Haven, s. 15.

kavramsal ilişki meşgul etmiş gibi gözüküyor.⁵²⁰ Dana Villa'nın işaret ettiği gibi "Hegelci hukuk devleti (*Rechtsstaat*) Locke ile başlayıp Montesquieu ve Kant'a kadar uzanan liberal paradigmayı, Rousseau'da cisimleşen cumhuriyetçi teori ile sentezleme çabasının adıdır."⁵²¹ Bir başka deyişle siyasal devletin (*der politische Staat*), anayasal bir hukuk devletine dönüşebilmesi, Hegel açısından, öncelikle negatif ve pozitif özgürlük alanlarının⁵²² etik yaşamda bir araya getirilebilmesiyle mümkün olabilir. Böylesine bir teorik temellendirme ne bireyin "kutsal" ve devredilemez özgürlüklerini ne de yurttaşın demokratik hak ve ödevlerini görmezden gelemez. Löwith'in haklı olarak vurguladığı üzere Hegel'in hukuk ve politika felsefesi "burjuva ve yurttaş arasındaki sınırları sürekli olarak yeniden tanımlayan"⁵²³ bir bakış açısının sonucudur. Hegel'in politik bir düşünür olarak ön plana çıkması cumhuriyetçilik savunusundan ya da liberalizm eleştirisinden çok, bu iki geleneği yetkin bir şekilde birleştirme ve böylelikle iktidarın sebep olduğu kurucu şiddeti etik-yaşam içerisinde dönüştürebilme tasarısında yatar.⁵²⁴ O nedenle, *Hukuk Felsefesi İlkelerini*'ni öncelikle bu gerilimlere verilen kapsamlı bir yanıt olarak yeniden okumayı amaçlıyoruz.

Gençlik yıllarının ilk önemli eseri olan *Doğal Hukuk*'tan başlayarak Hegel kendisinden önce hukukun ya katı bir ahlâk zemininde – Kant ve Fichte – ya da salt güç ilişkileri bağlamında – Hobbes – tartışıldığını düşünür.⁵²⁵ Ahlâksallık (*Moralität*), kendini insan hayatının her uğrağında hissettiren yasa açısından çok

⁵²⁰ Son dönemde Hegel çalışmalarında bu tez hakkında devamlılık gösteren detaylı tartışmalar için bkz. Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of The Modern State*, Cambridge University Press, Cambridge, 1972, ss. 81-193; Charles Taylor, *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, ss. 69-134; Michael Hardimon, *Hegel's Social Philosophy: The Project of Reconciliation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, ss. 127-249; Frederick Neuhauser, *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2000, ss. 114-224; Robert Pippin, *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, ss. 183-272 ve Alan Brudner, *The Owl and the Rooster: Hegel's Transformative Political Science*, Cambridge University Press, Cambridge, 2017, ss. 290-336.

⁵²¹ Dana Villa, "Hegel as Political Educator", *Teachers of The People: Political Education in Rousseau, Hegel, Tocquivelli and Mill*, The University of Chicago Press, Chicago, 2017; s. 93.

⁵²² Negatif ve pozitif özgürlüklerin detaylı bir tartışması için bkz. Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty", *Liberty*, (Ed. Henry Hardy), Oxford University Press, Oxford, 2007, ss. 166-217.

⁵²³ Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth-Century Thought*, çev. David. E. Green, Columbia University Press, New York, 1991, s. 241.

⁵²⁴ Hegel'in politik düşüncesindeki gelişimi detaylı bir şekilde tartışan bir çalışma için bkz. Frederick C. Beiser, *Aydınlanma, Devrim ve Romantizm*, ss. 51-180.

⁵²⁵ G.W.F. Hegel, "On The Scientific Ways of Treating Natural Law", *Political Writings*, (Ed. Laurence Dickey ve H. B. Nisbet), çev. H. B. Nisbet, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, ss. 125-127.

güçlü bir temel değildir. Yarar veya talep kavramları da yurttaşları yasaya güç ve zordan daha fazla yaklaştıramaz. Bu sebeplerden dolayı şiddet üzerine inşâ edilen bir güç devleti (*Machtstaat*) ya da tamamen ihtiyaçlar üzerine kurulu bir gereksinimler devleti (*Notstaat*) Hegel açısından hak, özgürlük ve irade arasındaki gerçek ilişkiyi kavrayamaz ve cumhuriyetin normatif temellerini açıklayamaz. Oysaki hukuk devleti (*Rechtsstaat*) özgür irade ve yasa arasındaki bağlantıyı sadece soyut hukuk ve ahlâksallık ekseninde negatif olarak değil, etik yaşamın (*Sittlichkeit*)⁵²⁶ temel ilkesi olarak pozitif bir şekilde de kurmayı amaçlamaktadır. O zaman kabul edilmelidir ki “hukuk öncelikle özgür iradenin bir sonucudur ve bu yapı sosyolojik ve tarihsel olarak şekillenmiştir.”⁵²⁷ Bu bağlamda anayasal devlet öncelikle özgür iradenin kendini görünür kılmasına, nesnelleştirmesine ya da eyleme geçirmesine imkân verecek somut ve yasal yapıyı kurmakla yükümlüdür. Bir başka deyişle, anayasa öncelikle öznenin kendi üzerindeki denetimini ve böylece onun özgürlüğünü kurmasına olanak sağlayan kurumsal yapıyı kurmayı hedefler. Dolayısıyla, Hegel, Platon’un (*politeia*) kavramının iki anlamı – anayasa ve rejim – üzerini de yoğunlaşacaktır:

*Devlet somut özgürlüğün edimselliğidir; somut özgürlüğü oluşturan şey ise bir yandan kişisel bireyselliğin ve onun tikel çıkarlarının tam gelişimlerini ve kendileri için haklarının tanınmasını kazanmaları (aile ve sivil toplum sistemlerinde olduğu gibi), öte yandan bunların bir ölçüde kendiliklerinden evrenselin çıkarı içerisine geçmeleri, ve bir ölçüde bilgi ve irade ile o evrenseli ve hiç kuşkusuz kendi tözsel tinleri olarak tanımaları ve son ereklere olarak onun uğruna etkin olmalarıdır... Modern Devletlerin ilkesi bu muazzam güç ve derinliği taşır, çünkü öznellik ilkesinin kendini bağımsız kişisel tikelik ucuna dek tamamlamasına izin verirken, aynı zamanda onu tözsel birliğe geri getirir ve böylece tikelliği Devletin ilkesinin kendisi için saklar.*⁵²⁸

Hegel’in *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*’nin neredeyse tamamını özetleyen bu dikkat çekici bölüm, anayasal devletin ne kadar hassas bir denge üzerine kurulduğunu

⁵²⁶ Etik yaşam (*Sittlichkeit*), Hegel’e göre, her türden eylemin içinde gerçekleştiği ve anlamlandırıldığı bir bağlamsal dizgeyi, yani normlardan, uzlaşımlardan, değerlerden ve aynı zamanda bunların hayata geçirilmesini sağlayan kurumlardan oluşan müşterek dünyanın bütünü olarak adlandırılır. Bu sebeple etik yaşam “özgürlük ideasıdır ve yaşayan iyi olarak öz-bilinçte bilgisini, istencini ve onun eylemi yoluyla edimselliğini bulur [...] Etik yaşam varolan dünyaya ve öz-bilincin doğasına gelişmiş özgürlük kavramıdır.” Bkz. G.W.F. Hegel, *Tüze Felsefesi*, s. 191, par. 142.

⁵²⁷ Tülin Bumin, *Hegel: Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*, 3. baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005, s. 146.

⁵²⁸ G.W.F. Hegel, *Tüze Felsefesi*, ss. 286-87, par. 260.

göstermesi açısından çarpıcı bir öneme sahiptir.⁵²⁹ Merkezine kişisel bireyselliği (*Einzelheit*) ve somut özgürlüğü (*konkreten Freiheit*) yerleştiren anayasal devlet fikri, şiddetin dönüştürülmesi için yasallık ve meşruiyet arasındaki gerilimi her aşamada koruyarak ilerlemeye çalışacaktır.

Hukuk Felsefesi'inde birbirinden oldukça farklı iki özgürlük kavramını ayırt edebiliriz. İlk başta bir belirsizlik ve çelişki gibi görünen bu durum aslında Hegel için “evrenselci” devlet ile “tikelci” toplum arasındaki karşıtlığı resmetmesi açısından bir başlangıç noktası oluşturacaktır. Hegel, bir yandan etik yaşamı (*Sittlichkeit*) yüceltmektedir, çünkü yurttaşın kendi yazgısını, onu zorlayacak ve boyunduruk altına alacak herhangi bir dogmatik yapıda aramaksızın, devlette (*Staat*) özgürce gerçekleştirdiğine inanıyordu. Bu yaklaşım Hegel'in, *Devlet*'in Dördüncü Kitap'ında “kent'in ortak mutluluğu”⁵³⁰ tezini takip ederek geliştirdiği bir savdır: “Devleti kendi içinde ussal ve bütünlüklü bir şey olarak kavrama ve betimleme girişi”⁵³¹ incelemenin omurgasını oluşturur. Öte yandan Hegel, temel hakları güvence altına alan ve negatif özgürlükleri koruyan yasallık fikrinden de vazgeçmez.⁵³² Mülkiyet hakkı ve öznel ahlâksallığı garanti altına alan, soyut ve formel hukuku reddetmeyen, yalnız bunları daha bütüncül bir “etik yaşam” ilkesi ile birleştirmeye çalışan anayasal devlet projesi Hegel'in asli gündemini oluşturmaktadır:

*Bu biçimsel, kendi için belirlenimsiz olan ve belirliliğini o sözü edilen gereçte bulan evrenselliğin gerçekliği kendi kendisini belirleyen evrensellik, İrade, Özgürlüktür. Evrenselliği, kendi kendisini, sonsuz biçim olarak kendine içerik, nesne ve ereğ aldığı için, yalnızca kendinde değil ama o denli de kendi için Özgür İradedir (freie Wille) – gerçek İdea.*⁵³³

⁵²⁹ Bu denge mekanizmasını ve onun işlemesine imkan veren bağdaştırıcı (*mediating*) kurumları detaylı şekilde yorumlayan bir çalışma için bkz. Ludwig Siep, “Constitution, Fundamental Rights, and Social Welfare in Hegel's *Philosophy of Right*”, **Hegel on Ethics and Politics**, (Ed. Otfried Höffe ve Robert Pippin), Cambridge University Press, New York, 2004, ss. 268–290.

⁵³⁰ Platon, *Devlet*, s. 116, par. 420c.

⁵³¹ G.W.F. Hegel, *Tüze Felsefesi*, s. 24.

⁵³² Hegel'in *Hukuk Felsefe*'sindeki özgürlük kavramını farklı boyutlarıyla tartışan iki önemli çalışma için bkz. Axel Honneth, **The Pathologies of Individual Freedom: Hegel's Social Theory**, ss. 7-18 ve Jürgen Habermas, “The Unity of Reason and the Diversity of Its Voices”, **Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays**, çev. William M. Hohengarten, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1992, ss. 115–48.

⁵³³ G.W.F. Hegel, *Tüze Felsefesi*, s. 56, par. 21.

Peki Hegel, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nde bu farklı özgürlük formlarını nasıl tartışmaktadır? Wellmer'in dikkat çekeceği üzere "Hegel'de özgürlük formları belirli bir stratejik ilişki içinde öznenin kurulduğu ve böylece pratik aklın kendini somutlaştırarak zoru/şiddeti sönmülendirdiği/dışladığı eylem alanlarıdır."⁵³⁴ Şüphesiz modern dünyanın tamamıyla birbirinden ayrılmış ve uzmanlaşmış bilgi evrenleri sebebiyle, özgürlük, Hegel'e göre, katmanlı bir yapıya sahip olmak durumundadır. Hegel, bu katmanlı özgürlük anlayışını kısmen *Devlet*'teki "yükseliş etiği"ne borçludur. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, özgürlük mülkiyet ilişkilerinden toplumsal dayanışma formlarına ilerlerken, bireysellikten yurttaşlığa dönüşen bir "ben" tasviri ortaya çıkar. Böylece, "herkesin mutluluğu" olarak özgürlük yeniden tarif edilirken, Hegel özgürlük kavramını bir yetkinleşme/mükemmelleşme konusu olarak anladığını da ortaya koyar. Hegel'e göre özgürlük temel de bir etik ilişki ve farklılıkları içinde barındıran bir olgunluk tartışmasıdır. Bu açıdan, cumhuriyetin farklı zümrelerinin birlik içinde hareket edişi fikri, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'ni *Devlet*'in farklı sınıfları bir arada tutan "anayasal rejim" fikrine yakınlştırır. Sonuç olarak, *Devlet*'te etik bir ilişki olarak tanımlanan "aretē" kavramı, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nde "Mündigkeit" terimi içerisinde yeniden canlandırılır. Şimdi bu "yükseliş etiğinin" uğraklarını çok kısaca hatırlayarak tartışmamızı tamamlayalım.

Öncelikle, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nin "Soyut Hak" Bölümü, sadece mülkiyet haklarıyla sınırlandırılan bir toplumun dar-liberal paradigmayı aşamayacağı ve böylece "meşruiyet ilkesinin pozitif özgürlük ile bağının koparılacağı" tespitini yapar.⁵³⁵ Nitekim Hegel sivil toplum tartışmasında bu hassas konuyu bir kez daha detaylandırmayı gerekli görecektir.⁵³⁶ Böylece, Platon'un *Devlet*'te *pleonexia* kavramı üzerinden geliştirdiği "para ve kazanç ilişkileri", *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nde sivil toplum tartışması içinde yeniden sorgulanacaktır. Hegel, modern toplumları yalnızca iktisadi ilişkiler kapsamında değerlendiren liberal paradigmaya

⁵³⁴ Albrecht Wellmer, "Models of Freedom in the Modern World", **Endgames: The Irreconcilable Nature of Modernity, Essays and Lectures**, çev. David Midgley, The MIT Press, Mass., London, 1998, s. 14.

⁵³⁵ Charles Taylor, "Hegel's Ambiguous Legacy for Modern Liberalism", **Hegel and Legal Theory**, s. 68.

⁵³⁶ Alan Patten, "Social Contract Theory and the Politics of Recognition in Hegel's Political Philosophy", **Beyond Liberalism and Communitarianism: Studies in Hegel's Philosophy of Right**, (Ed. Robert R. Williams), State University of New York Press, New York, 2001, s. 169.

Platoncu bir uyarıda bulunur. Sivil toplumun her türlü ahlâki ilişkiyi belirlemesi, “çıkarmın ötesine geçebilecek” bir siyasal imgelemin imkânsızlığına işaret edeceği gibi, mutlak kazanç hırsının etik-yaşamda ürettiği şiddet ilişkilerini de görmezden gelir. Hegel açısından, piyasa ilişkilerini dengeleyecek bir toplumsal yapı üretilmeden bir olgunlaşma tezinden bahsetmek de mümkün değildir.

Hegel için hukuksal aşamayı salt ahlâksal aşama takip etmektedir. Nitekim liberal politika felsefesinin evrimsel gelişimi de böylesine bir çerçevede içinde düşünülebilir.⁵³⁷ Bir açıdan, Beiser’in işaret ettiği üzere, *Hukuk Felsefesi*’nin negatif özgürlük alanından pozitif özgürlük alanına sıçradığına ve böylece yeni bir olgunlaşma (*Mündigkeit*) teorisi geliştirdiğine tanıklık ediyoruz.⁵³⁸ Hegel’in bu aşamada merkezindeki düşünür liberalizm ve cumhuriyetçilik arasındaki gerilimi muğlaklaştıran Immanuel Kant olacaktır. Kant’a göre modern dünyada insan özgür ve özerk olmalıdır; aksi onun sorumlu ve suçlu olduğu bir ergin (*Mündigkeit*) olamayış halidir.⁵³⁹ Dolayısıyla, Kant’ın yeni etiğinin politik açıdan ima ettikleri son derece radikaldir. Eğer ahlâki değerleri yaratan insan iradesiyse ve “insan yalnızca kendi yaptığı yasalara uymakla yükümlüyse, o zaman bütün toplumsal ve politik dünyayı yeniden yaratmaya hakkı vardır. Sorumluluk artık sadece bireyde değil, aynı zamanda toplum ve devlettir.”⁵⁴⁰ Hegel, Kant’ın ahlâk felsefesindeki bu devrimci uğrağı hiçbir zaman yadsımaz. Bu nedenle ahlâk alanının biricikliği Hegel tarafından asla reddedilmez: “Devletin yasası öyleyse kişinin görüş ya da eğilimlerine dek uzanmayı istemez, çünkü ahlâksalın alanında ‘kendim için var olurum’ ve burada şiddetin bir anlamı yoktur.”⁵⁴¹

Öyleyse *etik yaşam*, soyut hukukun dönüştürülmesiyle beliren ahlâksallığın (öznel ahlâkın), “iletişimsel ve hakiki bir özgürlük yönünde evrimselleşmesidir.”⁵⁴² *Hukuk Felsefesinin İlkeleri* odağına Platon’un *Devlet*’inde önerildiğini savladığımız etik-yaşamın ilişkisel boyutunu alacaktır. Kişinin “kendi üzerindeki hâkimiyeti”

⁵³⁷ Liberal politika felsefesindeki evrimsel değişimlerin detaylı bir tartışması için bkz. Alan Ryan, **The Making of Modern Liberalism**, Princeton University Press, Princeton, 2012.

⁵³⁸ Friedrich Beiser, **Hegel**, çev. Seçim Bayazıt, Alfa Yay., İstanbul, 2019, ss. 300-301.

⁵³⁹ Immanuel Kant, “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt”, **Immanuel Kant: Seçilmiş Yazılar**, (Der. Nejat Bozkurt), çev. Nejat Bozkurt, Sentez Yayınları, Bursa, 2015, s. 311.

⁵⁴⁰ Albrecht Wellmer, “Natural Right and Practical Reason: On the Aporetic Development of a Problem in Kant, Hegel and Marx”, **Endgames: The Irreconcilable Nature of Modernity, Essays and Lectures**, s. 95.

⁵⁴¹ G.W.F. Hegel, **Tüze Felsefesi**, s. 124, par. 94.

⁵⁴² Paul Franco, **Hegel’s Philosophy of Freedom**, Yale University Press, New Haven, 1999, s. 179.

ancak etik bir bütünsellik içinde tekrar düşünüldüğü zaman gerçek anlamda ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla, soyut hukuku takip eden ve onu dönüştürerek aşan soyut ahlâkın kendisi de eleştirilmekte fakat bu eleştiri nesnel bir toplumsallık içerisinde gerçekleşmektedir. Bu şekilde ortaya çıkan yeni etik-yaşamın en yetkin şekli anayasal devletin gerçekliğinde ortaya çıkacaktır. Hegel'e göre bağımsız ve özgür bir birey ancak anayasal bir hukuk devletinde tamamıyla kendisini açığa çıkarabilir. Buradan hareketle, Hegel açısından, ahlâksallık, Kantçı tarzda bir iyi niyet ahlâkından çok daha kapsayıcı bir içeriğe sahip olmalı; kültürel, kurumsal ve toplumsal bir düzende kendini gerçekleştirebilmelidir. Ancak bu şekliyle formalist ve sadece ödeve dayanan bir hak anlayışı, iletişimsel bir etik anlayışı ile dengelenmiş olacaktır. Bir başka deyişle “bireyi merkezine alan ve *atomist* bir ekseninde yükselen liberal paradigma” – bir önceki kısımda Hobbes tartışmamızda da görüleceği üzere – “cumhuriyetçi yurttaşlık fikriyatı ve katılımcı demokrasi ideası ile yeniden düşünülecektir.”⁵⁴³ Hegel'in de işaret ettiği üzere: “Hak ancak bir bütünün dalı gibi, kendini kendinde ve kendi için sağlam bir ağaca dolayan bir bitki gibi var olur.”⁵⁴⁴ Kısacası, Hegel açısından bakıldığında modern dünyanın krizleri yönetilmeli; etik-yaşamın yurttaşı yabancılaştıran yaraları sarılmalı ve şiddetin kalıtımsal izlekleri bulunup mümkün olabildiğince dönüştürülebilmeli veya sınırlandırılmalıdır. Charles Taylor'un vurguladığı üzere “modern toplum artık bir daha asla şeffaf kılınamayacaksa bile yeniden bütünleştirilmeli ve bu şekilde toplumsal meşruiyet canlandırılmalıdır.”⁵⁴⁵ Böylece şiddetin tamamen ortadan kaldırılamadığı endüstriyel bir toplumda bile “yasallık” ile “meşruiyet” arasındaki gerilim korunarak, daha özgürlükçü bir anayasal devletin felsefi temellendirmeleri mümkün olabilir. Bu süreçte, Hegel'in hukuk ve politika felsefesi, Platoncu diyalektiği bitimsiz bir eleştirel mekanizma olarak kabul edecektir. Böylece, yasa ve meşruiyet arasındaki diyalektik ilişki sonlandırılmadan, etik-yaşamdaki olası yeni şiddet üretimlerine müdahale edilebilecektir.

Ancak Hegel, Platon'la fikir birliği içinde, kamusal fikrini demokratik kamusal katılım sisteminin bir parçası olarak düşünmek konusuna şüpheyle yaklaşır.

⁵⁴³ Tom Rockmore, “Hegel and the Social Function of Reason”, **Hegel, History and Interpretation**, s. 127.

⁵⁴⁴ G.W.F. Hegel, **Tüze Felsefesi**, s. 188, par. 141.

⁵⁴⁵ Charles Taylor, **Hegel and Modern Society**, s. 154.

Yurttaşların, sorumlu oldukları yasayı bilmeleri yeterlidir; onların bu yasanın müzakerelerine katılımlarına gerek duyulmaz. Yasa üzerine gerekli düşünüp taşınmalar idareci ve bürokrat sınıfının görevidir. *Hukuk Felsefesinin İlkeleri* burada bir kez daha *Devlet*'in yapısal örgütlenme şamasını takip edecektir. Habermas'a göre, "Hegel, burjuva kamusalılığı fikrini normalleştirir; çünkü anarşist ve antagonist toplum, otonom kişiler arasındaki ilişkinin egemenlikten özgürleşmiş ve iktidardan arınmış alanını ifade etmez; oysaki yurttaşların oluşturduğu kamusal topluluk yalnızca bu alan temelinde siyasal otoriteyi rasyonel otoriteye taşıyabilir."⁵⁴⁶ Bu açıdan düşünüldüğünde, Hegel'in anayasal hukuk devletinin demokratik kamusal alanlar üzerinden yükselerek katılımcı bir sosyal devlete (*Sozialstaat*) evrilemediği ve tam bu sebeple etik yaşamda yeni bir meşruiyet açığının ortaya çıktığı iddiaları haklı bir öngörüye sahiptir.⁵⁴⁷ Yine de böyle bir eksikliğin *Hukuk Felsefesi* adına yasallık ve meşruiyet arasındaki gerilimi tamamıyla ortadan kaldırdığını söylemek de mümkün değildir. Hegelci bir *Rechtsstaat* anlatısı tikel ile evrensel arasındaki ilişkiyi yasallık ve meşruiyet arasındaki süregiden gerilimi muhafaza ederek koruyacaktır:

*Tikel çıkarın gerçekte bir yana atılmaması ya da hiçbir biçimde bütünüyle bastırılmaması gerekir; tersine, evrensel ile uyum içinde getirilmeli ve bu yolla kendisi olduğu gibi evrensel de saklanmalıdır. Ödevleri söz konusu olduğu düzeye dek uyruk olan birey, yurttaş olarak, ödevlerinin yerine getirilmesinde kişiliğin ve mülkiyetinin güvenliğini, tikel refahı için kaygıyı ve tözsel özünün doyumunu, bu bütünün bir üyesi olmanın bilincini ve öz-duygusunu bulurken, devlet için yapılanlar ve işler olarak ödevlerin bu yerine getirilişinde kendi sakınımını ve kalıcılığını bulur. Soyut yana göre, evrenselin çıkarı yalnızca istediği işlerin ve yapılanların ödevler olarak yerine getirilmesi olacaktır.*⁵⁴⁸

Siyasal iktidarın paradoksal doğasını belirleyen şiddet-akıl diyalektiğinin, Hegel'in yorumuyla, devlet ile sivil toplum, meşruiyet ile yasallık ve anayasacılık ile demokrasi olmak üzere üç temel gerilime işaret ettiğini belirtmiştik. Hegel'in sentezinin başarılı olup olmadığı sonuç olarak onun, hem nesnel hem de öznel haklara nasıl yanıt aradığına ve onları hangi felsefi temellendirmelerin ışığı altında dengelemeye çalıştığına bağlıdır. O zaman sorumuzu bir kez daha tekrarlayalım:

⁵⁴⁶ Jürgen Habermas, *Kamusalılığın Yapısal Dönüşümü*, s. 227.

⁵⁴⁷ Bu eleştirinin detaylı bir açıklaması için bkz. Seyla Benhabib, *Eleştiri, Norm ve Ütopya: Eleştirel Toerinin Temellerine Dair Bir İnceleme*, çev. İsmet Tekerek, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, ss. 136-138.

⁵⁴⁸ G.W.F. Hegel, *Tüze Felsefesi*, s. 290, par. 261.

Hegel'in korumak istediği liberal ve cumhuriyetçi teorilerin farklı yönlerini, tutarlı ve bütünlüklü bir kavrayışla bir arada düşünmek olanaklı mıdır? Eğer, Hegelci sentez yalnızca zora ve devletin bireyi itaate zorlama hakkına dayanmayacaksa, demokratik meşruiyet ilkesi neden *Hukuk Felsefesi*'nde bu kadar örtük bir şekilde tartışılmıştır? Hegel'in meşruiyet arayışı "öznellik hakkı" veya "özel özgürlüğün hakkı" şeklinde adlandırdığı tek bir temel ilke tarafında temellendirilebilir mi? ⁵⁴⁹ Demokratik müzakere üzerine şekillenen kamusal yurttaşlık fikrinin *Hukuk Felsefesi*'ndeki belirsizliği, tam da Hegel'in önerdiği "var olan" ve "akılsal" arasında kurulması gereken ilişkiyi hem felsefi hem de normatif olarak zedelemeyebilir mi? ⁵⁵⁰ Hegel'in politika felsefesinde önerdiği şekliyle iki farklı ahlâki kod olarak *Moralität* ve *Sittlichkeit* – yasallığı reddetmeyen ve meşruiyetini sadece devrimin sonsuz dönüşümüne ve ilerlemesine indirgemeyen bir etik anlayış – tarihsel devrimlerin şiddet yüklü kurumlarını dönüştürmekte başarılı olabilir mi? Siyasal iktidarın toplumu ve yasayı yeniden inşa ederken yarattığı şiddet, anayasal aklın sınırları içinde dönüştürülebilir mi? Son olarak, Hegel'in hukuk felsefesi modern dünyada *Devlet*'in eleştirel diyalektiğini son aşamaya kadar götürebilmiş midir?

Burada, Hegel'in *Tarih Felsefesi*'ndeki meşhur metaforunu bir kez daha hatırlatmak gerekebilir: "*Weltgeschichte ist Weltgericht*" ⁵⁵¹ – "Evrensel tarih dünyanın mahkemesidir." Bu mahkemenin kararlarını yargıçların ve devlet adamlarının değil, tinin akılsal zorunluluğunu tanımazdan gelerek yaptıkları hatanın bilincinde olan halkların kendilerinin verdiğini biliyoruz. Dolayısıyla Hegel'in penceresinden tarihi, önce bir dünyasal tiyatroya ve sonra da bir mahkemeye; yani şiddetin yargılanmak ve sonunda yaptırım uygulanmak üzere çağrıldığı bir "sanık

⁵⁴⁹ G.W.F. Hegel, *Tüze Felsefesi*, s. 152, par. 124.

⁵⁵⁰ Bu bağlamda Benhabib'in temel itirazını hatırlamak gerekiyor: "*Doğal Hukuk* makalesinden bu yana mevcut Platoncu birlik ideali, *Hukuk Felsefesi*'nde da baskındır; ne var ki, bireysel ve evrenselin birliğine, *Doğal Hukuk* makalesinde olduğu gibi kamusal işlevin kast-benzeri düzeni ve bireysel ehliyet sayesinde değil, bu kez filozofun tedavi edici çabaları sonucunda ulaşılır. Filozofun tedavi edici çabaları, düşünür ve gözlemciye bütünü ardındaki *zorunluluğu* sergiler. Zorunluluk anlayışı, yurttaşların istişaresiyle oluşturulamaz; tersine, tepeden inme onlara verilir. Ancak yurttaşların kolektif istişaresiyle anlaşılmanın bu zorunluluk, normatif meşruluğun temeli akılsal rıza hakkına sahip olanlar için bağlayıcı değildir. Söz konusu zorunluluk anlayışı, idareci koltuğunda oturanlar için bütünü 'yönetme' ve krizleri bütünleştirmenin kullanım kılavuzuna dönüşür." Bkz. Seyla Benhabib, *Eleştiri, Norm ve Ütopya*, s. 138. Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde yurttaşların politik meşruluğu iletişimsel yollardan müzakere edebilmesine sınır koyması üzerine bir okuma için ayrıca bkz. Robert R. Williams, "Hegel'in *Geist* Kavramı", *Alman İdealizmi II: Hegel*, (Der. Güçlü Ateşoğlu), çev. Metin Bal, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2013, ss. 524-544.

⁵⁵¹ G.W.F. Hegel, *The Philosophy of History*, s. 78.

sandalyesine” çeviren bir süreç olarak düşünebiliriz. Son noktada bu gizemli “şiddetin tarihsel dönüşümü” düşüncesinin sırrını elinde tutan metafizik boyutun ağır bastığı drama ve hukuk metaforlarının bir bileşimi değil midir? Bir başka deyişle, Hegel’in egemenlik anlayışı politik bir reçeteyi ve tarihin akışı üzerine bir kurguyu aynı anlatıda bir araya getirerek, siyasal iktidarın paradoksal doğasında yatan çatışmaları göreceleştirmeye çalışmaz mı? Aklın eleştirel potansiyelin spekülâtif alana havale edilerek son kertede bir “sonsuzluk metafiziğine” dönüşmesi, Gadamer’in haklı olarak belirttiği gibi, Hegel’in Platon’a yaslanan eleştirel paradigmasını son derece zayıflatacaktır.⁵⁵² Öte yandan Hegel, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*’nin Giriş bölümünde Platon’un politika felsefesine yönelik önemli bir eleştiriyle bulunur: “Felsefi bir çalışma olarak, bir devleti olması gerektiği gibi kurgulama çabasının en uzağında durulmalıdır; kapsayabileceği öğreti devlete nasıl olması gerektiğini öğretmekle ilgili olamaz, ama ancak onun, etik evrenin nasıl bilinmesi gerektiğini gösterebilir.”⁵⁵³ Sonuç olarak, Hegelci ütopya, “ussal olanın edimsel ve edimsel olanın ussal”⁵⁵⁴ olduğu gerçeğini unutmadan, somut toplumsallık üzerine düşünmeye çalışacaktır.

4.4. DÜŞMAN, EGEMEN ve YASA

Hukuk Felsefesinin İlkeleri, Hobbes’un egemenlik kuramının teolojik çıkarımlarına etik bir çözümlemeyle karşılık vermiştir. Hegel açısından şiddetin dönüşümü sorunu öncelikle ahlâki bir tartışma olarak anlaşılmalıdır. Bu yüzden Hegel, Platoncu diyalektiğin etik imkânlarını politika felsefesi içerisinde yeniden canlandırmayı hedefler. Öte yandan 20. yüzyılın en önemli hukuk kuramcılarından biri olarak kabul edilen Carl Schmitt, Hegel’in ahlâk felsefesinin politikayı nötrleştirdiğini iddia ederek, Platon’un politika felsefesini Hegel’in etik savlarının karşısında konumlandırmayı önerecektir. Schmitt’e göre, Platon’un *Devlet*’i siyasal iktidarın paradoksal doğasını ortaya çıkarması ve iktidarın şiddet ile olan ilişkisini doğru şekilde betimlemesi açısından kurucu bir metindir. Schmitt, Hegel’i takip eden liberal ve cumhuriyetçi politika felsefesi geleneklerinin, siyasetin kurucu karşıtlığı

⁵⁵² Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, s. 468.

⁵⁵³ G.W.F. Hegel, *Tüze Felsefesi*, s. 24.

⁵⁵⁴ G.W.F. Hegel, *Tüze Felsefesi*, s. 23.

olarak kavranması gereken “dost-düşman” ikiliğini reddederek, egemenlik kuramını önemsizleştirdiğini ileri sürecektir. Schmitt, politikanın özerk yapısının yeniden kuruluşu için Platon’un *Devlet*’inden beslenen alternatif bir okuma geliştirmeyi hedefler. Bu araştırma siyasal birliğin bütünlüğünü homojen bir toplumsallık anlayışıyla kurarken, Hegel’in karşılıklı tanınma talebi üzerine kurulu “iletişim felsefesini”, “düşman”ın politik olanın varoluşsal önemini vurgulayarak eleştirir.

Schmitt “siyasal” kavramını öncelikle devletten ayırır: “Siyasal kavramı devlet kavramından önce gelir”⁵⁵⁵ ve bu nedenle, “siyasalın” öncelikle devletle sınırlı olmayan, kendisine özgü anlamını kavramak gerekmektedir. Schmitt’e göre siyasal olanın kendisine ait ölçütü “özgül politik kategorilerin keşfi ile mümkündür.”⁵⁵⁶ O zaman siyasalın gerçek ölçütü “dost ve düşman” olmalıdır. Politik kategoriler, diğer alanlara özgü kategorilere dayanmaz, onlardan özerktir; zorunlu olarak diğer ölçütleri kendinde taşımak durumunda değildir. Düşman, “rakip, hasım, kişisel nefret duyulan” bir kişi değil; “insanlardan oluşan bir bütün karşısında mücadele eden benzer bir bütündür.”⁵⁵⁷ Kamusal düzeyde tanımlanan politik düşman çok daha güçlü bir karşıtlığı ifade eder; çünkü, dost ve düşman kavramları gerçek anlamlarını “fiziksel öldürmeye ilişkin gerçek bir olasılıkla kazanır.”⁵⁵⁸ Siyasal kavramı, dost ve düşman ayrımında veya karşıtlığında ifadesini bulan bir yoğunluk derecesi ise, düşmanlığın en uç noktada somutlaşması da savaş olarak düşünülmelidir. Öyleyse, düşmanlık, kısaca ötekinin varoluşsal olumsuzlanmasıdır. Bu sav, savaşın her zaman varolduğu değil, her zaman varolabileceği anlamına gelir. Bir başka deyişle savaş, dost ve düşman ayrışması söz konusu olduğu sürece, yani “politik olan” varolduğu sürece, her defasında gerçekleşmesi gerekmeyen ama varlığını devamlı hissettiren bir olasılık olarak bulunacaktır. Bu noktada Schmitt, *Devlet*’in Birinci Kitap’ında Polemarkhos’un “adalet, dostu iyilik, düşmana kötülük etmektir”⁵⁵⁹ tezini takip ediyor izlenimi vermektedir.

Schmitt savaşın (*polemos*) her zaman bir olasılık olarak siyasal kavramının bir parçası olarak düşünülmesi gerektiğinin altını çizer. Schmitt, savaş durumunun

⁵⁵⁵ Carl Schmitt, **The Concept of The Political**, çev. George Schwab, The University of Chicago Press, Chicago, 1996, s. 19.

⁵⁵⁶ Carl Schmitt, **The Concept of The Political**, s. 20.

⁵⁵⁷ Carl Schmitt, **The Concept of The Political**, s. 25.

⁵⁵⁸ Carl Schmitt, **The Concept of The Political**, s. 28.

⁵⁵⁹ Platon, **Devlet**, s. 8, par. 332e.

siyasal olarak kaçınılmaz olduğunu düşünmez. Savaş her an gerçekleşmeyen bir ihtimâldir; fakat tarafsız kalınamayacak bir durumun tespitini ve dost-düşman ayrımının yapılması gözden kaçırılmamalıdır. Dost ve düşmanın belirlenmesi kararı ile ortaya çıkan savaş ihtimali veya savaş, “kriz” anlarına karşılık gelir ve “kriz ânının istisnai varlığı, onun belirleyici karakterini ortadan kaldırmaz, aksine ispatlar.”⁵⁶⁰ Bu haliyle Schmitt’te siyasal kavramı, bir siyasal rejimin, varlığını sürdürmek ile yok olmak ikilemini belirleyecek olan “karar ânına”, bir başka deyişle, “karar alma kapasitesine” denk düşmektedir: “Siyasal olan, her şekilde ve sürekli olarak kriz ânına odaklanmış bir gruplaşmadır... Egemenlikle vurgulanan ise, istisnai duruma karşılık gelse de, tayin edici duruma ilişkin karar alma yetkisinin, kavramın gereği olarak her an bir gruplaşmada olmasıdır.”⁵⁶¹

Schmitt açısından siyasal rejim, yurttaşların varlığı üzerindeki iktidarı sebebiyle; bir başka deyişle dost-düşman ayrımı yapabilme ve savaşı hep bir olasılık olarak tanımlama gücü sayesinde, diğer tüm toplumsallıklarda ayrılmaktadır. Schmitt göre “*Devlet*, öncelikle siyasalın gücünü doğru kavraması bakımından”⁵⁶² kritik bir metindir. Siyasal rejimin, *Devlet*’in siyasal kavramına içkin ve siyasal karar tekeline sahip olma niteliği; ve bu anlamda siyasal birliğin “tayin edici”, “en üstün güç” oluşu; siyasal birlik içi ve siyasal birlikler arası ilişkilere ilişkin bir tablo da sunmaktadır. Buradan hareketle, *Devlet*, Schmitt’e göre, “yalnız siyasal birliğin kurucu rolünü ve karar alma tekeline işaret etmekle kalmaz, birliğin kendi içindeki ve dışta diğer birliklerle arasındaki ilişkiye dair kimi nitelikleri zorunlu olarak işaret eder.”⁵⁶³ Siyasal rejim, tayin edici olma özelliğiyle, tanım gereği birlik içindeki olası ayrışmaların üzerinde yükselmeli, bu türden çatışmaları önemsiz göstermelidir. Siyasal rejimin kendi dost ve düşmanını belirleme kapasitesi ve bu siyasal kararın tekeline sahip oluşu da, yine tanım gereği, siyasal rejimin diğer siyasal rejimler karşısında bağımsız olması koşulunu doğurmaktadır. Sonuç olarak, Schmitt açısından *Devlet* diyalogu hem siyasalın sınırlarını çizmesi hem de dost-düşman ayrımını belirlemesi açısından kurucu bir eserdir. Schmitt, “*Devlet*’in Beşinci Kitap’ında “kamusal düşman” (*hostis*), savaş (*polemos*) ve iç-savaş (*stāsis*)

⁵⁶⁰ Carl Schmitt, *The Concept of The Political*, s. 33.

⁵⁶¹ Carl Schmitt, *The Concept of The Political*, s. 37.

⁵⁶² Carl Schmitt, *The Concept of The Political*, s. 28.

⁵⁶³ Carl Schmitt, *The Concept of The Political*, s. 29.

kavramlarının vurgulanmasının, Platon'un siyasal iktidarın paradoksal doğasına yönelik gözlemlerinin bir sonucu olduğunu⁵⁶⁴ dile getirecektir. Schmitt'e göre *Devlet* bu "varoluşsal" ayrımı diyalog boyunca sürdürüp koruyacaktır: "Savaşma ve çatışma diye iki söz olduğuna göre, insanlar arasında iki çeşit kavga vardır: Biri yakınlarla soydaşlar arasındaki kavga, öteki soyca ve kanca ayrı insanlarla arasındaki kavga. Yakınlarımızla olursa çatışma (*stāsis*), yabancılarla olursa savaş (*polemos*) olur."⁵⁶⁵ Schmitt'e göre Sokrates'in bu saptaması, "*Devlet* diyalogunda savaş ve düşman tartışmasının Polemarkhos ile sınırla kalmadığını açık bir göstergesidir."⁵⁶⁶

Peki, Schmitt'in *Devlet*'i, Hegel'in aksine, sadece politik bir metin olarak kavramasının kendi hukuk felsefesi için sonuçları nasıl anlaşılmalıdır? Schmitt için bir devletin asıl performansı, içte "huzur, güvenlik ve düzenin" tesis edilmesi ve sürekliliğin sağlanmasıdır. Olağan veya "normal durum", devletin bu işlevleri yerine getirip iç düzeni sağlaması sayesinde, hukuk normlarının oluşturulması ve geçerliliğin korunmasıdır. Bir devletin "normal" işleyişi, rejimin varlığına ilişkin bir tehdit algısı olmadığı sürece, normların geçerliliğine dayalıdır. Rejimin varoluşunun tehdit altında olduğu ve normal durumun sürdürülemediği durumlarda ise, hukuki normların geçerliliği de söz konusu edilemeyecektir. Öyleyse Schmitt'in çerçevesinde, "normal durum ile birliğin tehdit altında olduğu durumlarda dost-düşman ayrımına ilişkin alınacak karar, birbirini dışlamamakta, siyasal birliğin farklı durumlarına denk düşmektedir."⁵⁶⁷

Normallığın yaratılması, devletin içteki karşıtlıkları ikincilleştirmesi sayesinde ve sürecince mümkündür. Devlet, siyasal birliğin kendi içindeki karşıtlıklarının siyasallaşmasını engellediği ölçüde normal durumu tesis edebilmektedir; çünkü bu karşıtlıklar "tüm karşıtlıkları içkinleştiren devletin siyasal birliği nedeniyle görece hâle gelse de, devletin içinde varlığını sürdürmeye devam etmektedir."⁵⁶⁸ Başka bir deyişle, devletin asıl performansı, Schmitt'in *Devlet* okumasında da işaret ettiği gibi, iç savaşın engellemesidir. Schmitt burada bir kez daha *Devlet*'in Beşinci Kitap'ına atıfta bulunur: "Çatışma olup devletin ikiye

⁵⁶⁴ Carl Schmitt, *The Concept of The Political*, s. 31.

⁵⁶⁵ Platon, *Devlet*, ss. 177-178, par. 470b.

⁵⁶⁶ Carl Schmitt, *The Concept of The Political*, s. 29.

⁵⁶⁷ William E. Schueurman, *The End of Law: Carl Schmitt in the Twenty-First Century*, 2. baskı, Rowman & Littlefield, London, 2020, s. 81.

⁵⁶⁸ Carl Schmitt, *The Concept of The Political*, s. 42.

ayrıldığı yerde taraflardan her biri ötekinin tarlasını, evini yakacak olsa düşünün felaketi! Öyle insanlarda yurt sevgisi kalmış mıdır? Kalmış olsa kendilerini emziren toprağı, anlarını paramparça ederler mi?”⁵⁶⁹ Schmitt’in dost-düşman ilişkisine yüklediğı özel anlama rağmen, kuramının amacının “istikrar ve düzenin devamlılığı” olduğu tespitini takip ederek; devlet, Schmitt tarafından, tarihsel olarak iç savaşlara son vererek ortaya çıkması ve iç savaşı önlemedeki etkinliğı nedeniyle, siyasal rejimin ideal biçimi olarak görölmektedir. Devlet, içte “normal” durumu siyasal çatışmadan arındırarak kurabilmekte; birliğı mümkün kılan bu normalliğı, kendi çözölüşü anlamına gelen iç savaş olasılığını çeşitli tedbirlerle engelleyebildiğı sürece de, koruyabilmektedir. Bununla birlikte, Schmitt iç savaşı önleme etkinliğini, paradoksal biçimde, iç düşman ilanına dayandırmaktadır:

*Devlette huzuru sağlama zorunluluğı, siyasal bir birlik olan devletin, kritik anlarda, eğer varsa “iç düşman”ını kendiliğinden tespit etmesini gerekli kılar. Yunan cumhuriyetlerinde kamu hukukunun (polemos) ilanı, Roma kamu hukukunun ise hostis ilanı dediğı kurum, bütün devletlerde bir biçimde mevcuttur... İç savaş siyasal birliğin kaderini tayin edecektir.*⁵⁷⁰

Dyzenhaus’un işaret ettiğı gibi, “Schmitt, Yunan cumhuriyetlerinin kamu hukukunu, Platon’un *Devlet*’indeki yasa (nomos) ve adalet kavramları üzerinden düşünmeye eğilimlidir.”⁵⁷¹ Schmitt’e göre, *Devlet*’in en önemli başarısı, “yöneticinin kentteki ayrımı belirleyebilme gücünde”⁵⁷² aranmalıdır.

Öyleyse, Schmitt için devletin en önemli niteliğı, iç savaş yaratmadan, iç düşmanı işaret edebilme ayrıcalığını kendinde saklayabilmesidir. Schmitt, devletin “kritik” anlarda “iç düşman ilan etme” edimini, devletin asıl performansı olan “huzur sağlamanın” bir uzantısı olarak kavramakta ve devletin zorunlu olarak sahip olduğu bir hak addetmektedir. Schmitt, Hegel’in hukuk felsefesinin siyasal alanda “dost-düşman” ayrımını yadsıması nedeniyle Hobbes’un egemenlik kuramının bile gerisini düştüğünü iddia eder.⁵⁷³ Devletin normal durumun koşullarını yaratma ve fiili-yasal “tedbirler” yoluyla siyasal birliğin sürekliliğini sağlama işlevi, onu içteki tüm diğ

⁵⁶⁹ Platon, **Devlet**, s. 178, par. 470d-e.

⁵⁷⁰ Carl Schmitt, **The Concept of The Political**, s. 48.

⁵⁷¹ David Dyzenhaus, “Devlete İtibarını İade Etmek”, **Carl Schmitt’in Meydan Okuması**, (Ed. Chantal Mouffe), çev. Hivren Demir Atay ve Hakan Atay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2019, s. 121.

⁵⁷² Carl Schmitt, **The Concept of The Political**, s. 54.

⁵⁷³ Carl Schmitt, **The Concept of The Political**, s. 70.

birliklerden, gruplardan farklılaştıran üstünlüğünün kaynağıdır. Öyleyse, siyasal rejimin varlığını sürdürebilmesinin zorunlu koşulu, bu üstünlüktür. Bu nokta, Schmitt'in siyasetin ahlâkileşmesi olgusuna ilişkin saptamalarını yorumlamada önemli bir dayanak noktasını da oluşturacaktır. Diğer taraftan, devletin “iç düşman ilan etme” kapasitesinin Schmitt'in kuramındaki önemi, liberalizme ve Hegel'e yönelttiği eleştirilere kaynaklık edişinde de görülebilmektedir. Schmitt'in hemen tüm metinlerine yayılan bu eleştirinin kökeni, devletin üstünlüğünden gelen özgünlüğünün, yani siyasal birliğin varlığını sürdürebilmesi için sahip olması zorunlu olan ayrıcalıklı konumun anlaşılamadığı savında aranmalıdır. Bu sava göre, devleti diğer birliklerle eş düzeyde gören çoğulcu teori “politik olanı” kavramamaktadır. Çoğulcu teorinin de bir parçası olduğu liberalizm ise, devletin ve siyasetin nötrleştirilmesinden sorumludur; içeriği ahlâk ve ekonomi ile şekillenmiştir; bireyciliği ve evrenselciliği siyasal birliğe zemin sunmaktan yoksundur; dost ve düşman kategorilerini kavramaktan uzaktır; düşmanı ekonomik alanda “rakip” ve “manevi” alanda tartışmanın tarafına dönüştürür. Sonuç olarak liberalizm, Schmitt'e göre, doğası gereği devleti ve politik olanı inkâr eder. İşte bu noktada Schmitt, liberal siyaset felsefesinin karşısına *Devlet*'in politik rejimin bütünlüğünü savunan savunusunu ön plana çıkarır. Bir başka deyişle *Devlet* siyasal iktidarın paradoksal doğasını, siyasalın özerkliğini koruyarak devam ettirir. Böylece, siyasal rejim her defasında düşmanı tespit edebilme becerisine de sürdürebilecektir. Schmitt'e göre temel mesele iktidarın “siyasal” olanı belirleme kapasitesinde ortaya çıktığı için, Hegel'in önerdiği şekliyle şiddetin etik olarak dönüştürülmesi projesi, asıl olarak politikanın itibarını yitirmesine de işaret edecektir. Aksine, *Devlet* diyalogu “düşmanlara karşı nasıl davranılması” gerektiği üzerine yükselir.⁵⁷⁴

Bu aşamada, Schmitt'in *Siyasal Kavramı*'nı önceleyen, *Siyasal İlahiyat* (1922) metnine dönmeli ve egemenlik “kavramının” siyasal olanla ilişkisini kurmalıyız. Schmitt'in kuramı, en temelde, siyasal birliğin kuruluşunu ve iç-dış tehditlere karşı varlığını sürdürebilmesinin araçlarını konu edinir. Dolayısıyla kavram, bir rejimin “normal” durumu ile “olağanüstü” hallerini aynı anda işaret edecek biçimde düşünülmelidir. Siyasal rejimin varlığını sürdürmesi, gerektiğinde dış düşmana karşı savaşma ve kendi içinde “olağanüstü” durumlarla baş edebilme,

⁵⁷⁴ Carl Schmitt, *The Concept of The Political*, s. 58.

yani önlem alabilme kapasitesine bağlıdır. Bir siyasal birliğin iç düzeni, kendi yarattığı normların geçerliliğine, yani yasal düzenine denk düşer. Schmitt'in kuramının belirleyici unsurlarından biri, siyasal birliğin olağan durumunun işleyişini sağlayan yasal normların, daima bir “istisna” ile karşılaşacağı vurgusudur.⁵⁷⁵ Bu öncelikle, “gerçek hayatın gücünün”, bir “tekrar mekanizmasına” dönüşen norm sistemini daima aşacak olmasından; yani verili düzenlemelerin ortaya çıkabilecek her durumda öngörülemezlik olmasından kaynaklanır. Bu anlamda istisna, verili hukuk normları ile düzenlenebilir ve sınıflandırılabilir olmayandır. Ne var ki Schmitt'in egemenlik teorisine zemin sunan “istisna” kavramı, hukuki normlarla önceden öngörülüp üzerinde uzlaşmış bir “yenilik” olmaktan çok, varoluşu egemenin kararına bağlı olan bir istisnai durumdur. Schmitt'e göre *Devlet*'te de “filozof-kral bu olağanüstü hallere karar verendir.”⁵⁷⁶ Bu nedenle, devlet-adamının rejimi düzenleme görevi, Schmitt açısından, öncelikle etik değil politik bir sorumluluğa işaret eder.

Schmitt'e göre, olağanüst hali “anarşi ve kaostan farklı bir durum olması açısından olağan yasal düzeni değilse bile, yasal anlamda düzen hâlâ mevcuttur.”⁵⁷⁷ Dolayısıyla, Schmitt'in kuramında istisna ve normu, “düzenin” birbirini tamamlayan iki farklı yüzü olarak düşünmemiz gerekir. İstisnadan söz edebilmek, normal bir düzenin varlığını veri almayı gerektirir ve “kuralın varlığı yalnızca istisnadan türer.” Bu ikisi arasındaki ayırım ise Schmitt'e göre, “siyasal iktidarın paradoksal doğasının özünü” açığa vuran bir “karara” dayanır: “Egemen istisnaya karar verendir” ve devlet egemenliğinin özü bu “karar verme tekeline” sahip olmakta yatar. Bu açıdan da “karar ve norm” hukuki düzenin iki yüzüne denk düşmektedir. Karar, normal bir durumda “asgari düzeye indirgenebilirken”, norm istisnai durumda “yok edilir.” Egemenin kararı, normal durumun var olup olmadığını belirtirken, “mevcut düzenin bütünüyle askıya alınması” anlamına gelecek şekilde mevcut normları “yok edebilmekte”, fakat bu karar, düzenin sürekliliğini değiştirmemektedir. Schmitt'e göre sadece “aşırı tehlikeli ve devletin varlığını ortadan kaldıracak bir durum” şeklinde öngörülebilecek fakat içeriği bilinemeyecek olan istisna hali, ancak verili normlarla sınırlanmamış bir karar ile belirlenebilir. Varlığını tehdit eden bu durum

⁵⁷⁵ Carl Schmitt, **Siyasal İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm**, çev. A. Emre Zeybekoğlu, 4. baskı, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2014, s. 14.

⁵⁷⁶ Carl Schmitt, **Siyasal İlahiyat**, s. 38.

⁵⁷⁷ Carl Schmitt, **Siyasal İlahiyat**, s. 22.

karşısında devletin sürekliliği, yine ancak egemenin normatif bağlardan bağımsızlaştıracak kararı ile mümkün olacaktır:

Egemen hem son derece acil bir durumun söz konusu olup olmadığına, hem de bunu bertaraf etmek için ne yapılması gerektiğine karar verendir. O, normal durumda geçerli olan hukuk düzeninin dışında olmakla birlikte yine de bu düzene aittir çünkü anayasanın tümüyle askıya alınmasına karar vermeye yetkilidir... Böyle bir durumda hukuk geri adım atarken devletin baki kalacağı aşikârdır... Burada, devletin varlığı, hukuki normun geçerliliği karşısındaki tartışmasız üstünlüğünün kanıtıdır. Karar, kendini tüm normatif bağlardan kurtarır ve gerçek anlamda mutlak hale gelir. İstisna halinde devlet, hukuku, kendini koruma hakkına dayanarak askıya alır.⁵⁷⁸

O zaman Schmitt'in çerçevesinde istisna hali, tek belirleyici kriteri, "devletin varlığını sürdürme hakkı uyarınca hareket etme gerekliliği" olan bir duruma karşılık gelir. Schmitt'in genel olarak liberal anayasa geleneğine ve özel olarak Hegel'e yönelttiği eleştirinin özünde de, bu geleneğin egemenlik kavramına özgü, "yasallığın ötesine uzanan ve normatif bir sınırla bağlı olmayan karar dinamiğini"⁵⁷⁹ ortadan kaldırmaya çalıştığı şeklindeki saptaması yer alır. Bu anlamda, salt yasallığa dayalı bir hukuk devleti nosyonu, egemenlik nosyonunu ya dışlamakta ya da kuvvetler dengesi gibi ilkeler çerçevesinde etkisizleştirmektedir. Oysa Schmitt'in çerçevesinde, nasıl dost ve düşmanını belirlemek siyasal birliğin kuruluşunun gereğiye, egemenlik de siyasal birliğin "kendini koruma hakkı" gereğince karar alma kapasitesine denk düşer. Bu noktada, dış düşmanı belirleme ve savaş açma yetkisi ile iç düşmanı ilan etme hakkı egemen kararda bir araya gelmektedir. Verili yasal düzenini askıya alan egemen kararın yine de hukuki anlamda düzenin bir unsuru olduğu yönündeki vurgu ise kaynağını, Schmitt'in yasallık ile yasallıkta tükenmeyen meşruluğun bir arada oluşunu, siyasal birliğin ayrıcalıklı niteliği olarak işaret etmesinde bulur. Yasal pozitivizmin yetkin bir açıklaması olarak kabul edeceğimiz bu iddia aynı zamanda Schmitt'in *Devlet*'in bütününe realist bir bakış açısından okumasının da bir sonucu olacaktır.

Yukarıda değinildiği üzere, Schmitt için, istisna durumunda "normal" durumun askıya alınışı, olağan anlamda olması bile genel anlamda yasal sistemin

⁵⁷⁸ Carl Schmitt, **Siyasal İlahiyat**, ss. 19, 21.

⁵⁷⁹ Ellen Kennedy, "Hostis Not Inimicus: Toward a Theory of the Public in the Work of Carl Schmitt", **Law as Politics: Carl Schmitt's Critique of Liberalism**, (Ed. David Dyzenhaus), Duke University Press, London, 1998, s. 98.

geçerliliğini koruyor oluşuna engel değildir. Bu vurguyu, pozitif anayasa kavramı bağlamında “istisnai hallerde tekil yasaların ihlali, anayasa-yapma iktidarının anayasayı koruma edimi olması anlamında hâlâ anayasalıdır”⁵⁸⁰ biçiminde ifade etmemiz mümkündür. Schmitt’in, *Anayasa Teorisi*’ni önceleyen ve takip eden birçok metnin hedef aldığı çeşitli yasa anlayışlarını, “kapalı” yasal sistem varsaymakla veya siyasal olanı ve egemenliği yok saymakla eleştirmesinin kökeninde de bu nokta yatar. Bu yaklaşımlar, ya meşruluğu yasallığa indirgeyerek ya da meşruluğu soyut bir üst-norma dayandırarak, anayasanın kendini koruma hakkını zayıflatmaktadır. Oysa Schmitt’e göre, siyasal rejimin varlığını sürdürme hakkı, kendi yarattığı yasallıkta tükenemeyecek biçimde somut varoluşuna içkindir: “Hukuki olarak düşünülürse, siyasal iktidar olarak varolan şey, varolduğu için değere sahiptir. Sonuç olarak, “kendini koruma hakkı” diğer tüm tartışmaların ön şartıdır. Rejim her şeyden önce kendi varoluşunda kendisini sürdürmek için çaba gösterir.”⁵⁸¹

Burada şu soruyu yöneltebiliriz: Schmitt’in siyasal rejimi, birliğin seçilmiş formu olarak anayasasını önceleyecek şekilde düşünüyor oluşu, “anayasanın korunması” noktasında ne ifade eder? Schmitt’in “varoluşsal değer” olarak gördüğü yapı, öncelikle aldığı formdan bağımsız olarak siyasal birliğin kendi varlığını koruma hakkıdır. Öte yandan, anayasa kavramının içerdiği “kuruluş”, siyasal birliğin varoluşunu-kuruluşunu ve varoluş formunu bir araya getirecek ama birbirine indirgemeyecek biçimde anlaşılabilir. Bir başka deyişle, siyasal iktidarın paradoksal niteliği bir döngüsel biçim olarak ele alınmalıdır. Nitekim, Schmitt her somut siyasal varoluşun “bir tür anayasaya” sahip olduğunu belirtmekte; siyasal birliğin bilinçli bir eylemle formunu belirlemesine ise “siyasal bir karar olarak anayasa” şeklinde tanımlamaktadır. Öyleyse, bir siyasal birliğin “normal durumunu” düzenleyen anayasal normların “istisna durumunda” başvurulacak önlemler yoluyla askıya alınması, bir bütün olarak anayasanın kendisini koruma, normal durumu yeniden tesis etme işlevi taşıyabileceği kadar; siyasal birliğin varlığını sürdürme hakkını kullandığı anlamına da gelebilecektir. Bu şekilde tanımlandığında, şiddet dönüştürülmesi değil korunması gereken bir güç olarak düşünülmelidir.

⁵⁸⁰ Carl Schmitt, **Kanunilik ve Meşruiyet**, çev. Mehmet Cemil Ozansü, İthaki Yayınları, İstanbul, 2016, s. 50.

⁵⁸¹ Carl Schmitt, **Constitutional Theory**, çev. Jeffrey Seitzer, Duke University Press, Durham, 2008, s. 143.

Schmitt'in penceresinden, olağanüstü bir tehdit içerecek bir istisna durumuna karşı alınacak önlemlerin, yeni bir siyasal form yaratmayı gerektirip gerektirmeyeceği belirsizdir. Buna karşılık, anayasayı salt normal düzenin yasallığına ve böylece değer-nötr bir belgeye indirgeyecek olağanüstü koşullar karşısından korunaksız bırakmak, Hegel'in hukuk felsefinde yaptığı gibi, Schmitt için, “anayasanın her tür düşmanına karşı yasal kapıyı açık bırakmak”⁵⁸² anlamına gelmektedir. Dolayısıyla her durumda, anayasal form, bu forma dışsal önlemlerle korunmayı gerektirir ve siyasal birliğin varlığını koruma hakkı bu tür önlemlerin meşruluğunun kaynağı olarak yeterlidir. Daha basit bir şekilde ifade etmek gerekirse, siyasal iktidarın paradoksal doğası rejimi koruma zorunluluğundan kaynaklı olarak şiddeti yasal mekanizmalar içine yerleştirir ve hukuki olarak meşrulaştırır.

Schmitt'in anayasa teorisi, nasıl bir siyasal birlik öngördüğü ve siyasal birliğin meşruluğunun kaynağı olarak neyi işaret konusunda, hem veri hem de yeni bir tartışma zemini sunar. Schmitt'in teorisinin, demokratik bir siyaset için araçlar formüle ettiği de, demokratik siyasetin önünü tıkamak için araçlar ürettiği de söylenegelmıştır. Schmitt'in siyasal karar olarak anayasayı, Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi ve Fransız Devrimi'nde örneklemesi, anayasa-yapma iktidarını Platon, Sieyès ve Rousseau'yu referanslarla tanımlanması, “kurucu iktidar” ve “halk egemenliği” kavramlarının tartışmanın merkezine yerleşmesini de beraberinde getirir. Anayasa yapımı konusunda geliştirilen yaklaşımlara yönelik incelemesinde Arato, Schmitt'i kaynağını Platon'da bulan “kurucu iktidar doktrini” içinde, demokratik anayasaya yapımının bir temsilcisi olarak sınıflandırır. Bu modelde, “kurucu ve tali iktidar” ayrımı temel alınmakta ve meşru otoritenin tek kaynağı olarak kurucu iktidar işaret edilmektedir. Bu nedenle de kurucu iktidar nosyonuna dayalı model, iki anayasa arası, “devrimci bir boşluğu” öngörür. Arato'ya göre, “devrimci demokrasi” biçimini alan bu model içinde Schmitt'in yaklaşımı, anayasaya yapım sürecinde önceki dönemim tali iktidarının tümüyle çözülmüş olması ve anayasanın halk oyuna sunulması gerekliliğine işaret ederek Platon'un kavramsallaştırmasından farklılaşır.⁵⁸³ Kalyvas'a göre, Schmitt “unutulmaktan kurtardığı” kurucu iktidar nosyonunu anayasa kavramının merkezine yerleştirmesi

⁵⁸² Carl Schmitt, *Constitutional Theory*, s. 77.

⁵⁸³ Andrew Arato, *Post Sovereign Constitution Making: Learning and Legitimacy*, Oxford University Press, Oxford, 2016, ss. 83-85.

nedeniyle, “halk egemenliği ve demokratik meşruiyetin en radikal örneklerinden birini” sunmaktadır. Buna göre, demokrasinin çoğulculukla özdeşleştirilerek salt bu nitelikte sınırlandırılması eğilimine karşın, halkın “egemen özne olarak kuruluşuna” denk düşen demokratik “kurucu iktidar kavramsallaştırması, yeniden formüle edilerek katılımcı öğelerle tamamlandığı ölçüde, modern ve radikal bir demokrasiyi de zemin sunacaktır.”⁵⁸⁴

Cristi’ye göre ise, aksine, Schmitt’in kurucu iktidar odaklı anayasa teorisi halkı egemen özne olarak kurmayı değil, “halkın kurucu iktidarından egemenliğin nimetlerini eksiltmeye” çalışmaktadır. Cristi, Schmitt’in bunu, “temsil” nosyonuna başvurarak ve kurucu iktidarı “siyasal teolojiden”, bir başka deyişle egemenlik kavrayışını yerleştirdiği alandan ayırıştırarak yaptığını düşünmektedir. Buna göre, Schmitt’in egemenlik kavramı ile kurucu iktidar arasında açık bir örtüşme vardır. Öte yandan, Schmitt, egemenlik kavramının önceki “kararcı ve tikel” yapısını, kurucu iktidar olarak halk nosyonunu hem temellendirebilmek hem de sınırlamak için zayıflatmıştır, çünkü Schmitt’e göre, halk “karar alıcı” rolüne uygun değildir. Böylece halkın kurucu iktidar olarak tanınması, Schmitt’in teorisinin demokratik yönünü göstermekten çok, “halk egemenliğini” sınırlandırmaya ve monarşist öğelerle uyuma dönüktür. Sonuç olarak, Schmitt’in hukuk felsefesi “Hegel’in siyasal iktidarın paradoksal doğasını dönüştürmeye yönelik sistem felsefesine Platoncu bir itiraz üzerine yükselir.”⁵⁸⁵ Cristi’ye göre, “Schmitt *Devlet*’in halka yönelik kuşkucu bakış açısını modern siyaset felsefesinde yeniden canlandırır.”⁵⁸⁶ Son olarak, Ulrich Preuss’a göre ise, kurucu iktidar kavramı Rousseau’nun “genel irade” kavramına dayanmasına karşın, Schmitt’te aldığı biçimiyle “varoluşsal ve yarı-doğalcı anlamda anayasa-öncesi homojen bir varlık” olarak düşünülmekte ve yurttaşlık kavramının karşıt ucuna dönüşmektedir. Preuss, Schmitt’te gördüğü bir eğilimi “*demos*’un *ethos* ile yer değiştirmesi” olarak adlandırır. Bu biçimde, yani etnik temelde anlaşılan bir kurucu gücün demokratik egemenlik nosyonu ile zorunlu bir bağından da söz edilemez. Preuss, Schmitt’in Platon okumasına da bu açıdan yaklaşır: “*Devlet*’te

⁵⁸⁴ Andreas Kalyvas, **Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt**, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, s. 143.

⁵⁸⁵ Renato Cristi, **Carl Schmitt and Authoritarian Liberalism: Strong State, Free Economy**, University of Wales Press, Cardiff, 1998, s. 231.

⁵⁸⁶ Renato Cristi, **Carl Schmitt and Authoritarian Liberalism**, s. 217.

“ethos” ve “demos” arasındaki karşıtlığın özcü bir şekilde anlaşılması, Schmitt’in politik ufkunu belirleyecektir.”⁵⁸⁷

Schmitt’in “Devletin Etiği ve Çoğulcu Devlet” makalesi (1930), kısalığına rağmen, hem siyasal iktidarın paradoksal doğasına, hem de siyasal olanın aşkınlığına ilişkin önemli ipuçları sunması açısından yukarıda dile getirilen tartışmaları anlamak belirleyici konumdadır. Schmitt, bu çalışmasında, “en üst birlik” olan siyasal rejimin, karşılığını devlette bulan niteliklerini farklı bir açıdan yinelerken, devlet ve etik arasındaki ilişkiyi Hegel’in hukuk felsefesini eleştirecek biçimde yeniden betimler. “Devletin etiği”, öncelikle bir çoğulculuk eleştirisidir. Buna göre, çoğulcu teori, devletin en üst kapsayıcı birlik olduğunu reddetmekle devleti “diğerlerinin yanı sıra varolan” bir sosyal birliğe indirger. Bu çoğul birlikler arasında bir hiyerarşi öngörülmediğinden, bireyin dahil olduğu farklı grup ve toplulukların her birine karşı bir “etik” bağlılık taşıdığı da varsayılır. Bu sayede, modern dünyada kilise etiği, parti etiği, sendika etiği, ticari etik gibi çoğul etikler türemiştir. Çoğulcu teori, çoğul birliklerin üyesi olarak tanımlanan bireyin, olası çelişkiler halinde “sadakat ve bağlılığını” hangi birliğe yönelteceğine ilişkin kararı, yine kendisinin vereceğini öngörür. Schmitt açısından bu iddia gerçekçi olmaktan uzaktır. Devletin bir üst otorite olmadığı durumlarda kararı birey değil, her biri kendi çıkarına olmak üzere çoğul topluluklar alır. Öte yandan, çoğulculuğun, yalnızca “uzlaş” yoluyla alınan kararı etik addetmesi de gerçekçi değildir; çünkü her karar bir iktidarca yönlendirilir. Öyleyse çoğulculuk, devletin hiyerarşik üstünlüğü söz konusu olmadığı sürece, bireyin özerkliğini ve özgünlüğünü artıran bir unsur olamaz.⁵⁸⁸ Schmitt, *Leviathan*’ı izleyerek “bireyin, güçlü devletin garanti ettiği alan dışında bir özgürlüğe sahip olmadığını” ve bu “olgusal gerçeğin çoğulcu teoriyle açıkça çeliştiğini” öne sürer.⁵⁸⁹ Buna ek olarak, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*’nde savunulduğu şekliyle birey temelli bir etik insanlık kavramına dayandığı ölçüde evrenselcidir; oysa Schmitt’e göre evrenselci tez “tekçi” bir yaklaşım olması nedeniyle, çoğulcu teori kendi içinde de çelişiktir.

⁵⁸⁷ Ulrich K. Preuss, “Siyasi Düzen ve Demokrasi: Carl Schmitt ve Etkisi”, **Carl Schmitt’in Meydan Okuması**, s. 229.

⁵⁸⁸ Carl Schmitt, “Devlet Etiği ve Çoğulcu Devlet”, **Carl Schmitt’in Meydan Okuması**, s. 282.

⁵⁸⁹ Carl Schmitt, “Devlet Etiği ve Çoğulcu Devlet”, s. 284.

Schmitt'in açısından belirleyici olan, siyasal birliğin en üst bağıllık düzeyi olarak korunması, dolayısıyla çoğul gruplar arası siyasallaşmanın engellenmesidir: “Bir siyasal birliğin olduğu yerde, bireyler ve toplumsal gruplar arası sosyal çatışmalar hükme bağlanabilir ve böylece bir düzen – yani normal durum – sürdürülür.”⁵⁹⁰ Böylece Schmitt, devletin iç savaşa son vererek ve iç savaşı önleyerek, “normal” durum yaratma kapasitesinin altını yeniden çizmekte, “devlet etiğinin” temeline de bu kapasiteyi yerleştirmektedir. Öyleyse devletin varlığı, normal düzeni hayata geçirme kapasitesi nedeniyle, aynı zamanda en üst sadakat bağının kendisine yönelmesini de gerektirecektir. Schmitt'in yaklaşımında devlet, normal durumu yarattığı için ve devletin çözülmesi “normal durumla birlikte etik ve yasal normların da yok olması” ile sonuçlanacağı için, etiğin de koşulu haline gelmektedir. Schmitt'e göre devlet ve etik arasındaki ilişkiyi “devletin normlarla bağlanıp sınırlandırılması” biçiminde düşünmek yanıltıcıdır. Hegel'in *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'de, Schmitt açısından, aynı hatayı tekrarlamaktadır.⁵⁹¹

Schmitt'e göre, siyasal birliğin çoğul gruplar arasında anayasa temelinde bir uzlaşma olarak ortaya çıktığı durumda, devletin etiğinden değil, “anayasal etikten” söz edilebilir. Bu tür bir çoğulculuk, ancak zayıf bir normal durum yaratabileceğinden ve sadakat farklı gruplara yöneleceğinden her an iç savaşa dönüşebilecektir. Bu nedenle, salt anayasal uzlaşmaya dayalı zayıf bir siyasal birlikte söz konusu olan etik bağlar ancak “iç savaş etiği” olarak kabul edilebilir. Schmitt için, bu tür bir durumda “devletin etiği” yeni bir “görev” olarak anlam kazanacaktır. Devletin birliği sorunlu olarak görüldüğünde, yurttaşlar kendileri için zor olan bu durumu “normalleştirmek” adına yeni bir rejim yaratmaya katılma görevini üstlenmelidir. Normal durumda etik-yaşama içkin olana ve devlete mutlak bağıllıkla şekillenen etik, devletin bütünlüğünü yeniden kurma konusunda, kurucu edim kararını almayı da gerektirmektedir. Schmitt, bu ikili durumun aynı zamanda siyasal iktidarın paradoksal doğasını koruyacağını ve böylece politik alanın nötrleştirmesinin de önüne geçilebileceğini iddia eder.

Schmitt, Hegel'in hukuk felsefesine yönelik eleştirisini kurgularken, Platon'un *Devlet*'inde siyasal birliğin homojenliğine ve egemenin olağanüstü durum

⁵⁹⁰ Carl Schmitt, “Devlet Etiği ve Çoğulcu Devlet”, s. 285.

⁵⁹¹ Carl Schmitt, “Devlet Etiği ve Çoğulcu Devlet”, s. 288.

ilan edebilme kapasitesine ilişkin tezlerini ön plana çıkarır. Schmitt, somut durumun kendi normunu yarattığı kabulünün ve “kendi etiğinin yaratıcısı ve taşıyıcı olarak devlet” kavramının en yetkin örneğini Hegel’in hukuk felsefesinde bulduğunu belirtir. Hegel’in diyalektiğinde tarihsel devrim ancak “organik bir evrim” gibi kavranabilmektedir; bu durumda her tür norm “olana” içkindir:

Hegel’in felsefesi yalnızca eski rasyonalizmin mantıksal açıdan gelişmiş ve kuvvetlenmiş halidir... Siyasal pratikte bu, rasyonalist bir eğitim diktatörlüğü ile eşanlamlıdır. Böylece, her rasyonalist sistem gibi Hegelcilik de bireyi tesadüfi ve özden yoksun olduğu iddiasıyla yok eder ve “bütünü” sistematik olarak mutlak katına çıkarır.⁵⁹²

Sonuç olarak, Schmitt, normun somut düzene içkin olarak düşünüldüğü Hegelci yaklaşımı kabul etmekte, fakat istisnanın öngörülmediği bu sistematigi, istisnanın gerektirdiği karar kavramı ile tamamlamaktadır. Böylesi bir okuma, Hegel’in “olan ve olması gereken arasında” kurduğu ontolojik farkı görmezden geldiği gibi, rasyonalist politika felsefesinin, Platon’dan Hegel uzanan geleneğin, yasayı aşan bir adalet fikri geliştirdiğini tezini de reddeder. Bir başka deyişle, hermeneutik ve spekülatif eleştiri arasındaki normatif ilişki Schmitt’in realist hukuk felsefesinde önemini kaybeder.⁵⁹³ Şimdi, Schmitt’in bu oldukça “seçici” Platon okumasını, sırasıyla Arendt, Habermas ve Derrida tarafından geliştirilen felsefi incemeler ışığında tekrar tartışalım.

4.5. HAKİKATIN TİRANLIĞI VE İKNANIN REDDİ

Sokrates’in yargılanması ve ölümüne mahkûm edilmesi, başta Platon olmak üzere öğrencileri için sarsıcı bir deneyimdi. Kentin en erdemli yurttaşını, bizzat kentin yurttaşları ölümüne gönderiyordu ve bu karar, Shklar’ın altını çizdiği gibi, Atina için farklı düzeylerde etik ve politik sorunlara yol açacaktı. Kentin filozof için güvenli bir yer haline getirilmesinin mümkün olup olmadığı kadar, filozofun kente

⁵⁹² Carl Schmitt, **Parlamente Demokrasinin Krizi**, çev. A. Emre Zeybekoğlu, 3. baskı, Dost Kitabevi, Ankara, 2014, ss. 86-87.

⁵⁹³ Carl Schmitt, **The Idea of Representation: A Discussion**, çev. E. M. Codd, Plutarch Press, Washington, 1988, ss. 33-42. Bu konudaki ayrıntılı bir tartışma için ayrıca bkz. Richard Wolin, “Carl Schmitt: The Conservative Revolutionary Habitus and the Aesthetics of Horror”, **Political Theory**, Cilt: 20, Sayı: 3, 1992, ss. 424-447.

karşı sorumluluğunun ne olduğu ve belki de daha önemlisi, politik tartışma ve iknanın ne derece anlamlı olduğu artık bir sorgulama konusuydu.⁵⁹⁴ Sokrates'in, Platon ve başka birçokları için ikna edici argümanları, açıkça onu yargılayan yurttaşları iknaya yetmemişti. Sokrates, yurttaşlarının kanaatlerini ve davranışlarını sorgulamasının kentin zararına değil tersine yararına olduğunu ve bir filozof, ya da kendi deyimiyle bir "at-sineği" olarak kentin yaşamında yaşamsal bir rolü bulunduğunu kanıtlayamamıştı. İç-savaş sonrası Atina'da yeniden kurulan demokratik rejim, Sokrates'in ölümle sonuçlanacak yargılanmasında görüleceği üzere kendi şiddetini dönüştürmeyi başaramamıştır. Bu durum, Hannah Arendt'in haklı olarak belirttiği gibi, Platon'un *Devlet*'te konuyla ilgili yoğun bir düşünme uğraşına girişmesine ve sonuçta Sokrates'in ölümünün benzersiz bir tarihsel önem kazanmasına neden oldu. Öyle ki, büyük ölçüde Platon sayesinde "Sokrates'in ölümü politika felsefesinde İsa'nın yargılanması ve mahkûm edilmesinin din tarihinde oynadığı rol kadar önemli bir dönüm noktası haline gelecektir."⁵⁹⁵

Birinci Bölüm'de ayrıntılarıyla tartıştığımız üzere, Platon açısından Sokrates'in karşılaştığı en temel zorluk, *agora*'da yalnızca iknaya (*peithein*) dayalı bir yöntemi izlemesinden kaynaklanıyordu. *Devlet*'in Birinci Kitap'ı sadece iknaya ve konuşmaya dayalı bir tartışmanın başarısızlığını doğrular niteliktedir. İkna, Arendt'i takip ederek, doğası gereği "kesinliğe dayanmayan ve son sözü söylemeye yönelmeyen bir tartışma biçimidir ve dolayısıyla ancak kanı/*doxa* düzleminde yürütülebilir."⁵⁹⁶ Kanı her zaman öznel olmasa bile, doğası gereği kişiseldir ve son sözü söyleyecek bir tartışmanın dayanağını oluşturması mümkün değildir. Platon'un Birinci Kitap'ın sonunda ulaştığı bu sonuç, onun *doxa*'ya karşı tutum almasına ve bu nedenle "mantıksal gücü" sayesinde karşı durulması imkânsız bir mutlak bilgi biçimi aramasına yol açmıştır. Arendt'e göre, bu "trajik" arayışın sonucu, *Devlet* diyalogunda "mutlak hakikat ya da *İdealar* teorisinin geliştirilmesi olmuştur."⁵⁹⁷ Platon felsefi araştırmasını sistemli bir şekilde kanıya karşı geliştirdiği için hakikati kanaatin karşısında ve onda bulunmayan niteliklerin taşıyıcı olarak kurgulamıştır. Arendt, *Devlet*'teki bu teorik ve politika karşıtı dönüşümü ısrarla vurgular: Kanı

⁵⁹⁴ Judith N. Shklar, **After Utopia: The Decline of Political Faith**, 2. baskı, Princeton University Press, New Jersey, 1969, s. 90.

⁵⁹⁵ Hannah Arendt, "Philosophy and Politics", **Social Research**, Cilt: 57, Sayı: 1, 1990, s. 73.

⁵⁹⁶ Hannah Arendt, "Socrates", **The Promise of Politics**, Schocken Books, New York, 2005, s. 7.

⁵⁹⁷ Hannah Arendt, "Socrates", s. 11.

değişime tabidir, hakikatin bilgisi (*episteme*) ise değişmez; kanı belirli bir perspektiften kaynaklanır, hakikat evrensel olarak geçerlidir; kanı geçicidir, hakikat son sözü söyleyen bir kesinliğe sahiptir; kanı gerçekliğin olgusal biçimlerine işaret eder, hakikat tam tersine onun özünü ifade eder; kanı, düşünce alışverişini ve ötekilerin varlığını gerektirir, hakikate ise tekil zihnin akış yürütmeleriyle ulaşılır; kanı zorunlu olarak çoğuldur, hakikat tektir; kanı zaman ve mekânla sınırlıdır, hakikat ise tarih ve kenti aşar. Buradan hareketle, Arendt *Devlet*’in ulaştığı sonucu şu şekilde özetler:

Platon için felsefe aşkın, mutlak ve evrensel olarak geçerli hakikatlerin aranması uğraşısıdır. Bir kez bu hakikatlere erişilip, onlar ortaya konulduğu zaman, filozof artık ona son sözü söylemesine olanak sağlayan bir tartışma yöntemini ve böylece Sokrates’in içine düştüğü durumdan kurtulmanın yolunu da kesin olarak bulmuş olur.”⁵⁹⁸

Bu araştırma aynı zamanda, yöneticilerinin neden filozof olması gerektiğini açıklaması bakımından da önemlidir. Eğer kentin Sokrates’e uyguladığı şiddet ortadan kaldırılacaksa, o zaman hakikatin her türlü kanıyı aşan varlığı kabul edilmelidir. Arendt’in buradaki incelikli vurgusunu gözden kaçırmamak gerekir: Platon açısından mutlak bilgiye dayanmayan kanaatler kentte ancak bir kargaşaya ve düzensizliğe yol açar. Cumhuriyet ancak akılsal bir etik programın ortaya konulması ile mümkün olabilir. Böylece Arendt, politik karşılaşmaları ve sözün çoğunluğunu bir “iç-savaş” tehdidi olarak gören Schmitt’in *Devlet*’e yorumunu da hatırlatmış olacaktır.

Arendt’e göre *Devlet*’te filozofun yönetimi tüm yurttaşların yararına gelişir, çünkü iyi bir rejimin gelip geçici kanılara değil, mutlak ve sonsuz hakikatlere dayanması zorunludur. Hakikate (*İdealara*) yalnızca akıl yoluyla varılabileceği için akıl en önemli ve yüksek insan yetisidir ve hakikat üzerine düşünmek en doğru yaşam biçimini temsil eder. Bunlar da *Devlet*’te filozofun asıl erdemleri olarak anlaşıldığına göre, filozofun kenti yönetmesinin, tüm yurttaşlar açısından en doğrusu olduğu gözden kaçamaz. Öte yandan, hakikatlerin politikaya uygulanabilmesi, onların insan ilişkilerinde ve kent yönetiminde uyulması gereken “mutlak ölçütlere” dönüştürülmesine bağlıdır. Anayasa-ressamı kente bu ölçütleri kurumsal olarak

⁵⁹⁸ Hannah Arendt, *Zihnin Yaşamı*, çev. İsmail Ilgar, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018, ss. 177-178.

yerleştirmedikçe, felsefesinin siyasete bir etkisi olmaz. Arendt'e göre, “Devlet açısından Hakikat, politik ve ahlâki yargının mutlak ölçütü olan *İyi İdeasıdır*. *İyi İdeası*, filozofun politik açıdan geçerli hakikatlere ulaşmasını ve böylece politik yaşamda merkezi bir rol oynamasını sağlar.”⁵⁹⁹ Yurttaşlar aklın işaret ettiği “hakikat yönetimine” filozof aracılığıyla yönelmek durumundadır. Peter Euben’in saptamasıyla “bu istek aynı zamanda filozofun tarihi aşma çabasının bir örneği olarak anlaşılmalıdır.”⁶⁰⁰ Sonuç olarak, filozof-yönetici, kendi mutlak ölçütlerine dayanarak kenti başkalarının kavrayamayacağı bir üstün ideale veya bir ütopyaya göre biçimlendirme görevini üstlenirken, sıradan yurttaşların payına sadece “soylu yalanlarla yaşamak düşer.”⁶⁰¹

Shklar ve Arendt, *Devlet*’in karşı konulması çok güç olan bu cazibesinin altında yeni bir şiddet mekaniği tespit ederler. İdeal politik rejim, her iki düşünür açısından da, filozofun düşüncelerine uygun olanı temsil eder. Tersine bir durumda, yani yozlaşmış bir politik rejimde filozof politikaya karışmaktan kaçınacak ve kendini kentin tutkularından ve kanılarından uzak tutacaktır. Shklar, Platon’un çerçevesini çizdiği bu yaklaşımın, Batı siyaset felsefesinin omurgasını oluşturduğunu ileri sürerken, hakikat ve filozof arasındaki özdeşlemeyi özellikle ön plana çıkarır. Bu okuma, “meşru ve evrensel politik düşüncenin, salt akıl yürütme ile ulaşılmış ve filozofun yaşadığı toplumun görüşlerine değil de evrensel, tarih-dışı, sadece tikel olanı aşan ilkelerden türetildiğini” vurgular.⁶⁰² Bir başka deyişle, politik felsefe fikri, paradoksal olarak politika dışı bir başlangıç noktasına işaret etmektedir. Öyleyse filozof açısından “bütün pratik eylemler araçsaldır ve yaşamın basit ihtiyaçlarının karşılanmasına yöneliktir.”⁶⁰³ Bu yüzden, demokratik Atina’da en yüksek eylem biçimi olarak kabul gören politika, Platon’un okumasında kol emeğinden daha yüksek bir değere sahip değildir. Arendt, *Devlet* okumasını şu saptamalarla sonlandırır: “En soylu uğraş düşünme, *vita contemplativa*’dır; *vita activa* ise sadece onu kolaylaştırmak için vardır ve yalnızca çok kısıtlı bir onura sahiptir.”⁶⁰⁴

⁵⁹⁹ Hannah Arendt, “Hakikat ve Siyaset”, *Geçmişle Gelecek Arasında: Siyasi Düşünce Konulu Altı Deneme*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996, s. 279.

⁶⁰⁰ J. Peter Euben, *The Tragedy of Political Theory: The Road Not Taken*, s. 269.

⁶⁰¹ Judith N. Shklar, *After Utopia*, s. 237.

⁶⁰² Judith N. Shklar, *After Utopia*, s. 241.

⁶⁰³ Hannah Arendt, “Hakikat ve Siyaset”, s. 281.

⁶⁰⁴ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994, s. 279.

Arendt'e göre, insan eylemini Platoncu bir şekilde değerlendirmek, modern dünyanın da bir kuralı haline gelmiştir. Örneğin Hegelci tarih felsefesi, benzer biçimde, ideolojik yanılsama nedeniyle insanın içinde bulunduğu gerçek sosyal ve ekonomik koşulları anlama olanağının sınırlı olduğunu, dolayısıyla da kendisini ve eylemlerini tam olarak değerlendiremeyeceğini savunur. Bu sav, Arendt'e, Hegel'in de Platon gibi, gerçek yaşamı sadece filozofun anlamlandırabileceği kanısını paylaştığını düşündürür. Oysaki, kamusal alan, hem dünyanın hem de kendimizin gerçekliğini bizim için sağlayan "görünümler mekânı" olmakla birlikte, insanın kendi eylemlerinin anlamına yabancı olduğu, hareketlerinin "başka güçler tarafından denetlendiği bir sahne"⁶⁰⁵ değildir. Öte yandan, Platon'un mağara metaforunu takip eden birçok eleştirel düşünür, ideolojik yanılsamam içindeki insanın kendi eylemini tam olarak yorumlayamayacağını düşünmüş ve "tiyatro sahnesi" benzetmesini, onun sahne arkasındaki güçler tarafından yönlendirilmesini anlamak için kullanmıştır. Platon, insan eylemlerini, "sahne arkasındaki görünmez bir el tarafından oynatılan kuklaların hareketine" benzetir ve bu nedenle "eylemin (*praxis*) sonuçlarının ciddiye alınmaması" gerektiği kanısındadır."⁶⁰⁶ Arendt, filozofun da, insanla oyun oynayan tanrı gibi, sıradan insanın eylemlerini ciddiye almadığı tespitinde bulunur.

Arendt'in çözümlemelerini takip eden Martha Nussbaum'a göre de siyasal yaşamın özerkliğini kabul etmeyen Platon, bu tür yaşamın sadece kentin düzeni, güvenliği ve refahı gibi temel meselelere yanıt verdiğinin altını çizer. Sokrates'ten farklı olarak Platon, politikanın kamusal özgürlük ile değil, asıl olarak iktidar ve güç paylaşımıyla ilgili olduğu kanısındadırlar. *Devlet*, kanıların ve yargıların "çoğulluğu ve çeşitliliği yerine tekçi (*monist*) bir Hakikat fikrinden yola çıktığı için, insanlar arası uzlaşmazlık ve tartışmayı dikkate alması da mümkün değildir."⁶⁰⁷ Bir başka deyişle, Nussbaum'a göre, *Devlet* "tekçi bir insan, akıl ya da kent kavramıyla düşündüğü için her konuda ancak tek bir doğru, insan doğasına uygun tek bir yaşam biçimi ve tek bir adalet anlayışı olabileceğini"⁶⁰⁸ savunmuştur. Kısacası, Ranciere'in

⁶⁰⁵ Seyla Benhabib, **The Reluctant Modernism of Hannah Arendt**, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., New York, 2003, s. 105.

⁶⁰⁶ Hannah Arendt, **İnsanlık Durumu**, s. 259.

⁶⁰⁷ Martha Nussbaum, "The *Republic*: true value and the standpoint of perfection", **The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy**, 16. baskı, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, s. 138.

⁶⁰⁸ Martha Nussbaum, "The *Republic*: true value and the standpoint of perfection", **The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy**, s. 141.

“toplumsallığın ilkesi”⁶⁰⁹ adını verdiği “çoğulluk” olgusu ve bunun siyasal bir sonucu olarak beliren “farklılık” fikri, Platon’un gözünde iç-savaşın (*stasis*) temel nedenidir. Bu katılımcı siyaset anlayışının, “hakikatin tiranlığı” yoluyla derhal bastırılması gerekir.⁶¹⁰ Sonuç olarak, Nussbaum da Arendt’i takip ederek, Platon’un politikanın zengin ve çok boyutlu yaşamını tek boyutlu bir egemenlik ilişkisine dönüştürdüğünü iddia eder. Asıl amacı olan istikrarı ve düzeni sağlamak adına filozof, “emir-komuta ilişkisinden başka bir yöntem öneremez.”⁶¹¹

Düzen, emirlere mutlak bağlılığın sağlanmasıyla yaratılır ve bunun için de yurttaşların bir kısmının etkin özne, çoğunluğun da yöneticilerin edilgen nesnesi olması gerekir. *Devlet*’te her politik topluluğun zorunlu olarak yönetenler ve yönetilenlerden oluştuğu fikri, “yurttaşları aşağı görmekten çok eylemin kırılganlığına yönelik derin bir kuşkudan” kaynaklanır. Nitekim, Platon’un *Devlet*’te “çoğunluk” terimini pejoratif bir şekilde kullandığı yadsınamaz. Böylece, eylemden yönetmeye kaçısın teorik olarak en belirleyici şekli, “Platon’un, Yunan kavrayışına göre birbirine bağlı olan iki eylem biçimi arasında – “başlatmak” (*archein*) ve “yapmak/başarmak” (*prattein*) – bir ayırım yapmasında aranmalıdır.”⁶¹² Platoncu bakış açısındaki belirleyici hedef, Nussbaum’u takip ederek, başlatıcının/yöneticinin başkalarının yardımına ihtiyaç duymaksızın (*philia*), başlattığı şeyin tümüyle efendisi olmasını sağlamaktır. Böylece “başlatmak” ve “yapmak” birbirinden tümüyle farklı iki etkinlik haline gelirken; başlatıcı da kendisi eylemek zorunda kalmadan, emirleri uygulayabilecek olanlar üzerinde egemen yöneticiye (*archon*) dönüşür.⁶¹³ Sonuç olarak *Devlet*, politik alanın tamamıyla kapatıldığı bir tahakküm ve hâkimiyet sistemini savunacaktır. Böylece, kişinin kendine “hâkim olma” isteği de aslında kendisi üzerindeki bir tahakküm ilişkisine dönüşür. Böylece cumhuriyetin yurttaşı, tartışma ve sınama becerilerini kaybederken, hakikatin “gerçekliğini” sorgulamaz.

Agnes Heller, *Devlet*’te egemenlik ilişkisinin kent kadar kişinin kendisi için de geçerli olduğunu belirtirken, bu eleştirel izleği yakından takip etmektedir. Tıpkı

⁶⁰⁹ Jacques Rancière, **Demokrasi Nefreti**, çev. Utku Özmakas, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, s. 43.

⁶¹⁰ Martha Nussbaum, “The Republic: true value and the standpoint of perfection”, s. 142.

⁶¹¹ Martha Nussbaum, “The Republic: true value and the standpoint of perfection”, s. 147.

⁶¹² Martha Nussbaum, **The Therapy of Desire**, 4. baskı, Princeton University Press, Princeton, 1996, s. 57.

⁶¹³ Martha Nussbaum, **The Therapy of Desire**, s. 59.

filozof-kralın kenti yönetmesi gibi ruhun da bedeni yönetmesi; ruhun içinde aklın kumandayı ele alıp tutkuları denetim altına almasını gerektirir: “Platon’da ve Batı aristokratik geleneğinde başkalarını yönetmeye yetkin olmanın en üstün göstergesi, kişinin kendi kendisine egemen olma yetisidir.”⁶¹⁴ Açıktır ki Platon’un filozofa biçtiği görev, irrasyonel olanın yıkıcı güçlerinden etkilenmeyecek ve “zihnin içkinliğe (bedene) bağlı kalması durumunda bile aşkınlığa kavuşmasına izin verecek bir bilgi teorisi kurmaktır.”⁶¹⁵ Dolayısıyla, hakikate ancak mutlak ve saf varlığın alanında ulaşılır, bunun için de filozofun “salt fiziksel olanın” ötesini görebilmesi zorunludur. Vlastos’un işaret ettiği üzere, “filozof şeylerin esas niteliğini bunun için uygun olan zihinsel yetiyle kavramaya çalışır” çünkü “bu yeti, hakikate yakın olan ve ona yaklaşarak onunla birleşmeyi sağlayacak olanın kendisidir.”⁶¹⁶ Bu nedenle, Platon’un siyaset felsefesinde değişebilir görü alanı olarak politika geride bırakılmış; irrasyonel güçlere terk edilmiştir. Nussbaum, Aristoteles’in, *Devlet*’in filozof-kralıyla Yunan tiranları arasındaki “ölümcül” benzerliğin ve bu yönetimin politik yaşam açısından içerdiği tehlikelerin farkında olduğuna işaret eder.⁶¹⁷ Nitekim Kant’ın Platon’a verdiği yanıtta, Nussbaum’a göre, Aristoteles ile aynı doğrultudadır: “Kralların felsefe yapması ya da filozofların kral olması ne beklenebilir, ne de arzu edilebilir; çünkü iktidara sahip olmak kaçınılmaz olarak aklın bağımsız yargısının bozulmasına yol açar.”⁶¹⁸

Bu değerlendirmeler ışığı altında *Devlet*’in temel felsefi tezleri, Arendt açısından, Batı felsefe geleneğinde derin izler bırakmıştır: Hakikat ve İyi, doğalarından kaynaklı olarak çoğul olamazlar, tek ve mutlaklardır; bütün insani yetiler, akıl ile olan ilişkileri açısından hiyerarşik bir değerlendirme içinde anlaşılmalıdır; kanılar, duyumlarının sonucunda oluştukları için aldattıcıdır ve son olarak uyum normallik, çatışma ise hastalıklı bir durum göstergesidir. Bu yorum geleneğinin son dönemdeki en güçlü seslerinden biri olan Luce Irigaray’e göre de

⁶¹⁴ Agnes Heller, **Bir Ahlâk Kuramı**, çev. Abdullah Yılmaz, Koray Tütüncü, Ertürk Demirel, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2006, s. 384.

⁶¹⁵ Agnes Heller, **Bir Ahlâk Kuramı**, s. 386.

⁶¹⁶ Gregory Vlastos, **Socratic Studies**, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, s. 4.

⁶¹⁷ Martha Nussbaum, “The vulnerability of the good human life: activity and disaster”, **The Fragility of Goodness**, s. 321.

⁶¹⁸ Immanuel Kant, “Sürekli (Ebedi) Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme”, **Immanuel Kant: Seçilmiş Yazılar**, (Der. Nejat Bozkurt), çev. Nejat Bozkurt, 5. baskı, Sentez Yayıncılık, Bursa, 2015, s. 323. Ayrıca bkz. Martha Nussbaum, “Plato on Commensurability and Desire”, **Love’s Knowledge: Essays on Philosophy and Literature**, Oxford University Press, Oxford, 1990, ss. 121-123.

Platon, politikanın kökenini borçlu olduğu insan yaşamına özgü birçok niteliği, yani her bireyin benzersiz olduğunu, kanı ve yargıların çoğulluğunu, çoğulluk durumunun sonucu olan çıkar çatışmalarının kaçınılmazlığını, ahlâki konularda önemli görüş ayrılıklarının olabileceğini ve olması gerektiğini, yurttaşların kendilerinden bir iz bırakma arzusunu ve bunun için kamusal bir görünüm alanına ihtiyaç duyduğunu bütünüyle reddeder.⁶¹⁹ Sonuç olarak, Platon'un kenti, yalnızca filozofun çıkarlarına hizmet ettiği için değil, asıl olarak "felsefi deneyimin kurumsal ifadesi" olduğu için, filozofun kentidir.⁶²⁰ Bir "filozof felsefesi" olarak Platon'un araştırmaları, filozofa bir yurt sunar ve bu nedenle de başka yönlerden onu eleştiren filozoflara bile doğru görünür.

Shklar'dan Irigaray'a uzanan bu eleştirel patika için Platoncu felsefe, her ne kadar Sokrates'in ölümünden esinlenmiş olsa da, açılımı ve sonuçları açısından derin biçimde anti-Sokratik bir tutum sergilemektedir. Rancière'nin de vurguladığı üzere, "Devlet her ne kadar filozof için güvenli bir sığınak olarak tasarlanmışsa da, tam tersine bu rejimde özellikle Sokrates gibilerine hiç yer olmayacaktır."⁶²¹ Arendt'in okumasında, Sokrates'in felsefesi insan çoğulluğunu yüceltirken, Platon *Devlet*'te çoğulluğu küçümser. Sokrates, diyalektik aracılığıyla, "kanılar içindeki hakikat"i ortaya çıkarmaya çalışırken, Platon bilgi ve kanı arasında hiçbir ortak yan görmez. Sokrates, Shklar'a göre, filozofun kenti yönetmek açısından özel yetenekleri olduğunu düşünmez, öte yandan Platon *Devlet*'te sadece anayasa-ressamı olarak filozofun gerekli donanımına sahip olduğunun altını ısrarla çizer. Martha Nussbaum, Sokrates için felsefi araştırmanın yeni sorulara yol açtığını, karşılıklı tartışmanın "aporetik" (tedirgin/huzursuz) bir boyutu olduğunu vurgularken; Platon'un felsefi soruşturmayı çürütülemez sağlam hakikatlere ulaşırma hedefinde olduğunu vurgular. Son olarak Irigaray, Sokrates'in demokratik kent ve filozof arasında bir denklik kurmaya çalıştığını iddia ederken, Platon'un filozof-yurttaşının, kentin ayrıcalıklı sahibi ve "edilgen insan malzemesi üzerine en doğru biçimleri uygulayan

⁶¹⁹ Luce Irigaray, *Speculum of The Other Woman*, çev. Gillian C. Gill, 3. baskı, Cornell University Press, Ithaca, New York, 2004, s. 282.

⁶²⁰ Luce Irigaray, *Speculum of The Other Woman*, s. 284.

⁶²¹ Jacques Rancière, *Cahil Hoca: Zihinsel Özgürleşme Üzerine Beş Ders*, çev. Savaş Kılıç, 2. baskı, Metis Yayınları, İstanbul, 2014, s. 36.

tanrısal bir yaratıcı” olduğunu belirtir.⁶²² Böylece, *Devlet*’te hakikat lehine bozulan denge, kanıların karşılıklı tartışıldığı “*agora*”yı bütünüyle dışlar.

Yukarıda kısaca özetlemeye çalıştığımız bu temel eleştirel izleğin merkezinde, Sokrates’in demokratik kente ve yurttaşın iknaya dayalı tartışmaya açıklığına ilişkin güçlü inancı yatmaktadır. Sokrates için politik eylem eşitlik esası üzerine kurulu müzakereler bütünüdür ve sonuçları açısından genel bir hakikate erişmekle ölçülemez. Sokrates için vazgeçilemez olan, her yurttaşın görüşü (*doxa*) içindeki hakikat payını anlamak; yani kanı içindeki hakikati hem kendimize hem de başkalarına gösterebilecek biçimde söze (*legein*) dökmektir. Herhangi bir yurttaşın argümanlarının enine boyuna tartışılması, zaten kendi başına yeterli bir sonuçtur. Filozofun görevi, Vattimo’nun ileri sürdüğü gibi, kenti yönetmek değil, onun “at sineği” olmaktır; yani felsefi hakikatleri kurmak değil, yurttaşların kendi önyargılarını sorgulamalarını ve sonuçta daha adil yurttaşlar haline gelmelerine yardımcı olabilmektir.⁶²³ Oysaki Platon *Devlet*’te, tartışmanın katılımcıların çıkarına olduğunu düşünmekle beraber “ikna edilemeyecek yurttaşın zorla hakikatin bilgisine yükseltilmesi” gerektiğini vurgulamaktan çekinmez.⁶²⁴ Bu nedenle “zor” politikanın tamamıyla vazgeçebileceği bir araç değildir. Arendt, politikayı iktidar ve egemenlik ilişkisi üzerinden değerlendiren bu okumanın, Schmitt’in hukuk tezlerine de kaynaklık yaptığı görüşündedir.⁶²⁵ Eyleme baştan sona egemen olabilmek, onu denetim altında tutabilmek için siyasal rejim “yöneten-yönetilen” ayrımı üzerinden bölünür. Dolayısıyla, siyasal birliğin amaçlarını belirleyenler ile bu egemen iradenin belirlemiş olduğu amaçları uygulayanlar arasında bir emir ve itaat hiyerarşisine dönüşen politika da, artık bu egemen varlığın bölünmez iradesini uygulamanın aracı haline gelir. Egemenlik ideali, Schmitt’in devlet teorisinde tartıştığımız üzere, çoğulluğu inkâr ettiği için anti-politiktir. Politikanın egemenlikle özdeşleştirilmesi, yurttaşların kamusal alandaki varlığını da tanımaz. Arendt, böylelikle, “Platon’un

⁶²² Luce Irigaray, “Büyük Aşk: Platon’un Sempozyumundan Diatoma’nın Konuşmasına Dair Bir Okuma”, **Yaşayan Platon: Çağdaş Fransız Felsefesinde Platon Okumaları**, (Ed. Sadık Erol Er ve Birdal Akar), çev. Onur Varolun ve F. Betül Tatlı, Çizgi Kitabevi, İstanbul, 2017, s. 159.

⁶²³ Gianni Vattimo ve Santiago Zabala, **Hermeneutik Komünizm: Heidegger’dan Marx’a**, çev. Erhan Kuçlu, MonoKL Yayınları, İstanbul, 2012, s. 40.

⁶²⁴ Leo Strauss, “The Problem of Socrates”, **The Rebirth of Classical Political Rationalism**, s. 165.

⁶²⁵ Hannah Arendt, **The Promise of Politics**, (Ed. Jerome Kohn), Schochen Books, New York, 2005, s. 78.

pratik felsefiyi görmezden gelen tutumunun Schmitt'in egemenlik kavrayışı açısından verimli bir alan oluşturduğunu"⁶²⁶ iddia edecektir.

Sonuç olarak, “hakikati aramak” ve “hakikati iletme” arasındaki ayrım, Sokrates ve Platon arasındaki temel politik imgelem farkını da ortaya çıkarır. Tartışmamızın merkezindeki her dört düşünürün anlatısında da “iyi yaşamı” mümkün kılan kent, özgür yurttaşların bir araya gelip tartıştıkları, zora ve şiddete yer bırakmayan bir *agora* çerçevesinde tanımlanır. Bu politik alana sadece ikna (*peitho*), yani ancak eşitler arasında var olabilen, “sözle etkileme”, “doğru sözü konuşabilme” müzakere, yarışma ve retorik egemendir. Bu anlamda tartışma, belli bir hedefe ulaşmanın aracı değil, bizzat kendi başına bir araçtır. Kamusal alan, uzlaşmaya varmak ya da karşılıklı anlamayı gerçekleştirmenin ötesinde, yurttaşın söz aracılığıyla kendisini ortaya koyduğu ve özgürlüğünü deneyimlediği yerdir. *Devlet*'teki mutlak hakikat arayışı ise “tekilliği içindeki insanı ilgilendirir ve zorunluluğun şiddetini temsil eder, özgürlük olanağını değil; düzenin yasasını savunur ve dolayısıyla doğası gereği politika dışıdır.”⁶²⁷ Bu bakış açısına göre Platon, sofist Protagoras'ın kanıların göreliliğini vurgulayan “insan, her şeyin ölçüsüdür” sözüne karşı “her şeyin ölçüsü olarak *theos*, tanrı, *İdealar*'da kendisini gösteren tanrısallığı”⁶²⁸ işaret ederken, aslında mutlak olanın tahakkümünü savunmaktadır. Oysaki “*politik-eylem*” felsefesinin amaçladığı, hakikati tanımlayan kesin, değişmez ve mutlak metafizik ölçütleri anlamak ve tanımlamak görevine hiç uygun değildir. Platon ile başlayan geleneksel politika felsefesinin *eyleme*, özellikle de onun kırılğan, belirsiz, kendiliğinden ve tahmin edilemez niteliğine düşmanlık duymasının nedeni budur. Aristoteles'in politik ufkundan hareket eden bu eleştirel izlek, ölçüyü yasalar gibi insana dışsal ya da *İdealar* gibi aşkın bir ütopya da değil, kamusal alanda eyleyerek kim olduğunu gösteren yurttaşın ortaklığında (*koinon*) arar. Platon'un *Devlet*'i bu aynı dünyanın herkese farklı açılmasında yatan beraberliği ve dayanışmayı sadece görmezden gelmeyecek, bir adım daha ileri giderek bu ortak paydayı bütünüyle reddedecektir. Hiçbir yurttaşın kamusal dünyayı bütün gerçekliği içinde kavrayamayacağı ve dünyanın ona tek bir perspektiften

⁶²⁶ Hannah Arendt, *The Promise of Politics*, s. 82.

⁶²⁷ Hannah Arendt, *Devrim Üzerine*, çev. Onur Eylül Kara, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s. 131.

⁶²⁸ Jacques Ranciere, *Filozof ve Yoksulları*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, Metis Yayınları, İstanbul, 2009, s. 69.

görünemeyeceği; eğer kişi dünyanın “gerçekten” nasıl olduğunu anlamak istiyorsa, bunun ancak dünyanın birçok kişi tarafından paylaşıldığı, kamusal olanın başkalarıyla kendisi arasında durduğu gerçeğini kabul etmek durumundadır. Bu nedenle, *Devlet*’in savunduğu şekilde hakikatin tesisi, kanıyı, yani yurttaşların özgül siyasal gerçekliğinden kaynaklanan farklı görüşleri ortadan kaldırır ve yerine aşkın olanın bilgisine dayalı bir İdea, mutlak ölçüt ya da Hakikati getirir.

Şimdi *Devlet*’in eleştirel yapı-sökümüne dayanan bu izleğin temel savlarını, odağına aynı şekilde “*episteme-doxa*” ikiliğini alarak ilerleyen alternatif bir yorum içerisinde değerlendirelim. Habermas tarafından savunulan bu rasyonalist yaklaşım, siyasal iktidarın paradoksal doğasını diyalektik bir araştırmayla çözümlemeye çalışırken, hakikat-sonrası veya hakikat-dışı bir siyaset anlayışını da reddedecektir. Habermas bir taraftan Schmitt’in egemenlik teorisine itiraz ederken, diğer taraftan Arendt’in saptamalarının aksine, hakikat-kanaat gerilimini Hegel’in diyalektik incelemesi içinde sürdürmeyi hedefler.

4.6. HAKİKATİN DÖNÜŞÜMÜ, YASALLIK VE MEŞRUIYET

Jürgen Habermas, kariyerinin oldukça erken bir döneminde kaleme aldığı 1963 tarihli “*Doğal Hukuk ve Devrim*”⁶²⁹ adlı makalesinde modern politika felsefesindeki asli gerilimlerden birine; kendi deyiimiyle “pek çok hukukçunun gerici tutumu dolayısıyla üzerinde en çok oynanan”⁶³⁰ bir kavramsal çifte işaret eder. Bir tarafta liberal demokrasilerin en önemli kazanımı olan hukukun üstünlüğü ve burjuva anayasasının yasallığı ilkesi, diğer tarafta ise demokrasinin umudu olarak gördüğü modern devrimlerin meşruiyeti ve ütopya fikri.⁶³¹ Yasallık ve meşruiyet arasında süregelen bu uzun soluklu “düşmanlık”, Habermas’a göre, Fransız Devrimi’yle başlayıp günümüze kadar uzanan Avrupa siyasal düşüncesinin en çarpıcı

⁶²⁹ Jürgen Habermas, “Natural Law and Revolution”, **Theory and Practice**, çev. John Viertel, Beacon Press, Boston, 1974, ss. 82-120.

⁶³⁰ Jürgen Habermas, “Sivil İtiatsızlık: Demokratik Hukuk Devletin Denektaşı. Almanya’da Otoriter Legalizm Karşıtlığı”, **Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtiatsızlık**, (Ed. Ender Ateşman), çev. Yakup Çoşar, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, s. 132.

⁶³¹ Jürgen Habermas, “Natural Law and Revolution”, ss. 111-118.

tartışmalarından biri olagelmıştır.⁶³² Habermas'ın Soğuk Savaşı *Doğal Hukuk* tarafı (Batı dünyası) ile *Devrim tarafı* (Doğu Bloğu) arasındaki bir çatışma olarak değerlendirmesi ilk bakışta şaşırtıcı hatta yanıltıcı bir genelleme olarak görülebilir. Oysaki genç filozofun sonraki bütün çalışmalarına damgasını vuracak olan gözlemleri, hukuk devleti ve halk egemenliği arasındaki içsel ilişkiyi kavrama çabası içinde anlaşıldığında ayrı bir önem kazanmaktadır. Habermas, özellikle Marksizm'in "yasallık fikrinden şüphe etmekte" fazla ileri gittiğini, dolayısıyla da Hegel'in politika felsefesinde ayrıntılı bir şekilde kurulan ve yukarıda tartıştığımız doğal hukuk geleneği ve devrim ideali arasındaki eleştirel diyalektiğin ve tarihsel bağlantının koparıldığını öne sürmüştür:

*Burjuva anayasa devletine uyguladığı ideoloji eleştirisiyle Marx, hem yasallık fikrinin kendisini hem de Doğal Hukuk'un amacını Marksizm açısından kalıcı olarak kötülemekle Hegel'in ötesine geçmiştir ve bu sebeple, o günden bu yana Doğal Hukuk ile Devrim arasındaki ilişki sona ermiştir. Uluslararasılaştırılmış bir iç savaşın tarafları bu mirası kendi aralarında can alıcı bir kesinlikle bölüşmüşlerdir: Bir taraf devrimin mirasını alırken, diğer taraf ise doğal hukuk ideolojisini almıştır.*⁶³³

Marksist teori ve liberal kuram arasında sıkışan genç Habermas kendisini, yasallık ve devrimci şiddet arasındaki çatışmada ikircikli bir konumda görür. İlk seçenek burjuva anayasasının yasallığını teyit etmek ve gelecekte demokrasinin en iyi umudu olarak gördüğü devrimci meşruiyet ilkesini feda etmektir. İkinci seçenekse devrimin meşruiyetini teyit etmek ve demokrasinin bugüne kadarki en önemli kazanımını, hukukun üstünlüğünü gözden çıkarmak olacaktır. Tam da bu gerilim, Habermas'ı *Teori ve Pratik* adlı çalışmasında, devrimci hamlenin meşruiyeti ile anayasanın yasallığını birleştirebilecek bir üçüncü yola, radikal bir reformculuğun⁶³⁴ izleğini Hegel'in hukuk ve politika felsefesine dönerek düşünmeye, sevk eder. Habermas'ın *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'ni takip edecek bu okuması, aynı zamanda eleştirel bir diyalektiğin metafizik olmayan yorumuna ortaya çıkaracaktır. Sonuç olarak, siyasal

⁶³² 1961 yılında bu ilişkiyi Habermas'tan hemen önce detaylı bir şekilde tartışması açısından bkz. Ernst Bloch, **Natural Law and Human Dignity**, çev. Dennis J. Schmidt, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1987, ss. 54-76.

⁶³³ Jürgen Habermas, "Natural Law and Revolution", s. 113.

⁶³⁴ Habermas'ın radikal reformculuğu hakkında kısa bir izah için bkz. Hauke Brunkhorst, "Radical Reformism", **The Habermas Handbook**, (Ed. Hauke Brunkhorst, Regina Kreide ve Christina Lafont), Columbia University Press, New York, 2018, ss. 610-613.

iktidarın paradoksal doğasını aşmak gayretinde olan Habermas, Hegel'in Platon'dan taşıdığı diyalektik sentezi, metafizik iddiayı zayıflatarak sürdürecektir.

Habermas, Hegel'in hukuk felsefesinde etraflıca tartışıldığını düşündüğü, devrim ve doğal hukuk arasındaki tarihsel bağlantıyı merkezine alarak aslına neyi vurgulamaya çalışmıştır? Marksist teori ve Carl Schmitt'in hukuk düşüncesi içinde küçümsenen hatta ideolojik bir söylemden ibaret olduğuna inanılan yasallık fikrinin Hegel açısından anlaşılması ve savunulması gereken bir nirengi noktası olması, Habermas'ın kendi politika felsefesi açısından neden bu kadar önemlidir? Eğer hukuk devleti (*Rechtsstaat*), açık ve evrimleşen niteliğini kısacası “modern” zaman algısını koruyacaksa, yasallık ve meşruiyet arasındaki “gerilim ilişkisi” muhafaza edilmek zorunda mıdır? Bu kısım, yukarıdaki üç soruyu Habermas'ın politika ve hukuk felsefesinde önemli bir yer tutan anayasal devlet (*Verfassungsstaat*) kavramı üzerinden yanıtlamayı hedefliyor. Bir başka deyişle, tartışmamız Hegel ve Habermas arasındaki diyalogu⁶³⁵ yeniden düşünmek suretiyle yasallık ve ahlâkı birbirine yaklaştırmamanın bir yolunu arayarak; devrimci anlayışın meşruiyeti ve hukuk devletinin yasallığı ilkesini birleştirebilecek eleştirel bir diyalektiğin ana hatlarını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Tartışmamız, bu hassas girişimin ilk denemesinin 19. yüzyılda Hegel'in *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nde gerçekleştirildiğini iddia etti. Bu kısımda ise incelememiz, 20. yüzyılın son çeyreğinde Habermas'ın siyaset ve hukuk kuramındaki başyapıtında – *Olgular ve Normlar Arasında* – post-metafizik bir ekseninde bu ilişkiyi yeniden kurmayı hedeflediğini savunuyor. Sonuç olarak anayasal devlet idealini Hegel ve Habermas arasında kurulacak bir diyalogla tartışmaya açmak, hem devletçiliğin Schmittçi “yasal-otoriter” formlarına karşı geliştirilmeye çalışılan politik ve ahlâki tutum alışlara hem de Platon'un *Devlet*'te adalet ve yasa

⁶³⁵ Hegel ve Habermas arasındaki ilişkiyi son dönemde hukuk ve politika felsefelerini karşılaştırarak inceleyen çalışmalar için bkz. Robert B. Brandom, “Towards Reconciling Two Heroes: Habermas and Hegel”, *Argumenta*, Cilt: 1, Sayı: 1, 2015, ss. 29-42; Douglas Moggach, “Hegel and Habermas”, *The European Legacy*, Cilt: 2, Sayı: 3, 1997, ss. 550-556; Robert B. Pippin, “Hegel, Modernity, and Habermas”, *The Monist*, Cilt: 74, Sayı: 3, 1991, ss. 329-357; Charles Taylor, “Comment on Jürgen Habermas's ‘From Kant to Hegel and Back Again’”, *European Journal of Philosophy*, Cilt: 7, Sayı: 2, 1999, ss. 158-163; Kenneth Baynes, “Freedom and Recognition in Hegel and Habermas”, *Philosophy and Social Criticism*, Cilt: 28, Sayı: 1, 2002, ss. 1-17 ve Tom Rockmore, “Modernity and Reason: Habermas and Hegel”, *Man and World*, Cilt: 22, Sayı: 2, 1983, ss. 233-246.

arasında konumlandığı diyalektik çözümlemenin demokratik cumhuriyet projesi bağlamında yeniden ele alınmasına bir katkı olarak düşünülmelidir.⁶³⁶

Habermas'ın felsefi temellendirme girişimi aslında “Hegelci normatif hukuk felsefesinin Marx-Schmitt ekseninde geliştirilen kararçı (*decisionist*) ve devletçi eleştirisine bir politik yanıt olarak”⁶³⁷ ilerleyecektir. Açıkçası Habermas, devletçi bir demokrasi anlayışı sorununu çözmek için önce Weber ve Schmitt'i çözümlemeyi gerekli görmüştür çünkü yürütme organına dönük karizmatik bir lider arayışı ve hukuk devletini demokratik meşruiyet kaynaklarından bağımsızlaştırma eğilimlerinde, bu iki düşünür Hegel'in hukuk ve politika felsefesinin oldukça gerisini düşmektedir. Weber ve Schmitt ile yüzleşmek, Habermas'a göre, “Hegel'in potansiyelini tam anlamıyla açığa çıkarmadığı liberalizm ve demokrasi arasındaki içsel ilişkiyi” yeniden düşünmeyi ve böylece siyasal iktidarın ürettiği şiddetle cumhuriyet fikri altında hesaplaşmayı gerektirecektir.⁶³⁸ *Olgular ve Normlar Arasında* böyle bir teorik zemin üzerinde ilerleyecektir. Habermas'a göre hem hakları politik mücadeleler öncesinde varolan ve onları doğal kabul eden liberal anlayış; hem de hakların içerdiği anlam ve ideal bütününe sadece içlerinden çıktıkları belirli toplumlara göre meşru ve doğru olabileceğini savunan katı cumhuriyetçi paradigma aldatıcıdır; çünkü bünyelerinde sadece yarı-gerçeklikler barındırırlar. Haklar, ne liberal siyaset felsefesinin⁶³⁹ ileri sürdüğü gibi demokrasinin öncesinde veya karşısında durarak demokrasiyi sınırlandıran politika-ötesi kurallardır; ne de cumhuriyetçilerin⁶⁴⁰ anladığı gibi sadece belli tarihsel deneyimlerin

⁶³⁶ Anayasal devlet fikrini Hegel ve Habermas arasındaki ilişkiden hareketle düşünen ve otoriter devletçiliği eleştiren yakın dönemli çalışmalar için bkz. Mithat Sancar, “Devlet Aklı” *Kıskacında Hukuk Devleti*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000; Seyla Benhabib, *Dignity in Adversity: Human Rights in Troubled Times*, Polity, Cambridge, 2011; Axel Honneth, *The I in We: Studies in the Theory of Recognition*, çev. Joseph Ganahl, Polity, Cambridge, 2012 ve Wendy Brown, Peter E. Gordon, Max Pensky, *Authoritarianism: Three Inquiries in Critical Theory*, The University of Chicago Press, Chicago, 2018.

⁶³⁷ Jürgen Habermas, *Philosophical Introduction: Five Approaches to Communicative Reason*, çev. Ciaran Cronin, Polity Press, Medford, MA., 2018, s. 230.

⁶³⁸ Habermas'ın Weber ve Schmitt eleştirilerinin bütünlüklü bir okuması için bkz. Max Pensky, *The Ends of Solidarity: Discourse Theory in Ethics and Politics*, State University of New York Press, New York, 2008, ss. 45-71 ve Matthew G. Specter, “What's “Left” in Schmitt? From Aversion to Appropriation in Contemporary Political Theory”, *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, (Ed. Jens Meierhenrich ve Oliver Simons), Oxford University Press, 2016, ss. 423-454.

⁶³⁹ John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, ss. 173-288; Ronald Dworkin, *Freedom's Law: The Moral Reading of The American Constitution*, Oxford University Press, Oxford, 1996, ss. 39-162.

⁶⁴⁰ Michael J. Sandel, *Liberalism and The Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, ss. 133-218; Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Harvard University

oluşturduğu ulusal kimlikler çerçevesinde kavranabilecek, o kimliklerin dışında tarihsel özneler ve gelenekler açısından anlamları ve politik önemleri olmayan etik yaşam biçimleridir. Aksine haklar ve demokrasi, “birbirlerine karşı durmak yerine birbirlerini doğuran bir ilişki içerisinde gelişir ve evrensel normlar içerir.”⁶⁴¹ Liberal ve cumhuriyetçi düşünce sistemlerinin birçok yorumunda tekrarlanan, liberal ve demokratik haklar arasında çatışma olduğu tezi, Habermas’a göre, aslında hakların ve özgürlüklerin kendi aralarındaki kavramsal iç dinamiği yetersiz şekilde anlamaktan kaynaklanmaktadır.⁶⁴² Dana Villa’nın işaret edeceği üzere bu iki geleneğin hak ve demokrasi arasındaki ilişkiyi normatif eksende eksik kavramaları veya görmezden gelmeleri, Habermas’ı Hegel’in kaleme aldığı türden bir hukuk ve politika felsefesi yazmaya sevk etmiştir.⁶⁴³ Habermas’ın projesi asıl olarak siyasal iktidarın şiddetini dönüştürmekte, Hegel’in Platon’u takip ederek önerdiği, diyalektiğin iki taraflı eleştirisini sahiplenir. Böylece anayasal rejim, hem hakların hem demokrasinin sürekli birbirini destekleyeceği hermeneutik ve spekülatif alanlar üzerine kurulacaktır. Şimdi, Habermas’ın bu ikili okumayı, bir hakikat metafiziği geliştirmeden, nasıl detaylandırıldığını açıklayabiliriz.

Habermas’ın *Olgular ve Normlar Arasında* adlı yapıtının son bölümünde açıkladığı biçimiyle modern politika felsefesindeki temel gerilim, “halkın egemenliği” terimiyle özetlenen “eskilerin özgürlüğü” ile “insan hakları” kavramıyla işaret edilen “modernlerin özgürlüğü” arasındaki uzlaştırılması kolay olmayan ilişkiye dayanmaktadır.⁶⁴⁴ Habermas, Hegelci bir izleği takip ederek, “cumhuriyetçilik” terimini, Rousseau’nun oluşturduğu fakat kökleri Platon’a kadar uzanan bir düşünce geleneğine ve Rönesans’ın hümanizm anlayışına atıf yaparak kullanırken, modern “liberalizmi” örnekleri Locke, Kant ve Mill olan dar bir

Press, Cambridge, Mass., 1991, ss. 31-92 ve Philip Pettit, **Republicanism: A Theory of Freedom and Government**, Clarendon Press, Oxford, 1997, ss. 129-280.

⁶⁴¹ Jürgen Habermas, “Hukuk Devleti ve Demokrasi Arasındaki İçsel İlişki”, “**Öteki**” Olmak, “**Öteki**”yle Yaşamak: Siyaset Kuramı Yazıları, çev. İlknur Aka, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2015, s. 171. Habermas’ın bu kısa denemesini *Olgular ve Normlar Arasında*’ki kitabına bir giriş olarak mümkün. Habermas açısından bu içsel ilişkinin çok daha detaylı bir açıklaması için bkz. Jürgen Habermas, **Between Facts and Norms**, ss. 82-193.

⁶⁴² Bu tartışmada hem liberal hem de cumhuriyetçi hak anlayışların detaylı bir izahı için bkz. Andrew Mason, **Community, Solidarity and Belonging: Levels of Community and their Normative Significance**, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, ss. 67-114.

⁶⁴³ Dana Villa, **Public Freedom**, Princeton University Press, Princeton, 2008, ss. 180-181. Villa, Habermas’ın bu girişiminde Hegel’i tartışırken Arendt ve Tocqueville dolayımının altını çizecektir.

⁶⁴⁴ Jürgen Habermas, **Between Facts and Norms**, ss. 463-465.

geleneği vurgulayarak yorumlamaktadır. Habermas'ın ideal tipleri, cumhuriyetçilerin “kamusal özerkliğe” – ya da halk egemenliğine – öncelik verme eğiliminde olduğu noktada, liberallerin “çoğunluğun tiranlığından” endişelenme ve halkın egemen iradesinin müdahalelerine karşı bariyer olarak, insan haklarını ön plana çıkarma yönünde olduğunu öne sürecek biçimde tasarlanmıştır.⁶⁴⁵ Bu açıdan yaklaşıldığında, Habermas'a göre, modern dünyada “demokratik bir paradoks” ile karşı karşıyayız.⁶⁴⁶ Dolayısıyla, Habermas “siyasal iktidarın paradoksal doğasını” öncelikle “demokratik bir paradoks” olarak kavrama eğilimindedir.

Tartışma bir kere böyle kurgulandıktan sonra, “liberalizm ve cumhuriyetçilik ancak bir diğeri pahasına desteklenebilir. Her iki yaklaşımın sezgisel açıdan kabul edilebilir eş-kökenliliği (*co-originality*) böylece bir çıkmaza saplanmaktadır.”⁶⁴⁷ Habermas siyasal iktidarın paradoksunu, modern devrimlerin kendi demokratik meşruiyetlerini temellendirememesinde aramaktadır. Bu açıdan, Habermas'ın devrimci-demokratik meşruiyeti bir anayasal rejimle dengeleme çabası, ironik bir şekilde, Platon'un *Devlet*'in Sekizinci Kitap'ındaki demokratik rejimin çoğunluğun tiranlığına dönüşmesi uyarısıyla uyumludur. Habermas, Arendt'in kamusal tartışma fikrine önem vermekle beraber, normatif düzlemde halkın demokratik meşruiyetin tek kaynağı olduğu fikrine şüpheyile yaklaşır. Bu açıdan Habermas, Hegel'in Fransız Devrimi'nin bir terör sürecine dönüşmesine ilişkin uyarılarını da tamamıyla sahiplenecektir. Habermas, tartışmacı politika (*deliberative Politik*) kuramının bu gerilimi çözmek adına ideal bir arabulucu olduğunu çünkü en temelde her iki geleneğin unsurlarını alıp, bunları bütünleştireceğini düşünmektedir. *Olgular ve Normlar Arasında*, hukukun üstünlüğü ve demokrasi ideallerinin “içsel olarak bağlantılı” olduğunu iddia ederken, Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ndeki temel tezlerini yakından takip edecektir. Böylece, Habermas demokrasi ve hukukun üstünlüğünün

⁶⁴⁵ Habermas'ın *Kamusalığın Yapısal Dönüşümü*'nden başlayıp *Olgular ve Normlar Arasında*'ki eserine kadar uzanan liberal ve cumhuriyetçi ekolleri değerlendirmesi üzerine eleştirel bir okuma için bkz. Michel Rosenfeld, “Can Rights, Democracy and Justice Be Reconciled through Discourse Theory? Reflections on Habermas's Proceduralist Paradigm of Law”, **Habermas on Law and Democracy: Critical Exchanges**, (Ed. Michel Rosenfeld ve Andrew Arato), University of California Press, Berkeley, 1998, ss. 82-112.

⁶⁴⁶ Demokratik siyasetin paradoksu konusunda Habermas ile aynı fikirde olmasına rağmen, bu paradoksu aşmak adına farklı bir çözüm önerisinin detaylı bir tartışması için bkz. Chantal Mouffe, **Demokratik Paradoks**, çev. A. Cevdet Aşkın, Epos Yayınları, Ankara, 2002.

⁶⁴⁷ Jürgen Habermas, “Demokrasinin Üç Normatif Modeli”, “**Öteki**” Olmak, “**Öteki**”yle Yaşamak: **Siyaset Kuramı Yazıları**, s. 153.

“eş-kökenli” olduğunu savunurken, aynı zamanda ikisinin “birbirlerini karşılıklı olarak ön gerektireceğini” detaylı bir şekilde temellendirmeyi felsefi bir proje olarak önüne koymaktadır.⁶⁴⁸ Bu proje, yasa ve adalet arasındaki eleştirel diyalektiğin sürekliliğini kendisine bir hedef olarak tanımlar. Bir başka şekilde ifade edecek olursak, Habermas yasanın hermeneutik yorumunu ve adaletin spekülative tanımını birbiriyle ilişkili bir şekilde geliştirirken, Hegel’in önerdiği Platoncu sentezi örtük olarak yenilemiş olur.

Habermas’ın açıklamasına göre, cumhuriyetçi modelin güçlü yanı “iletişim yoluyla bütünleşmiş yurttaşlarla, demokratik anlamda toplumun kendi kendine örgütlenmesi hakkında ısrarcı olması ve kolektif hedefleri, sadece farklı çıkarlar arasında tek bir anlaşmaya bağlamasıdır.”⁶⁴⁹ Bu açıdan, Habermas’ın normatif kuramı liberal paradigmanın salt özel çıkarlar toplamı olarak yaptığı kolektif hedefler tanımını aşmaktadır. Buna karşılık, cumhuriyetçi anlayışın zayıf noktasıysa “fazlaca idealist olması ve demokratik süreci, toplumcu devlet yurttaşlarının *erdemlerine* fazlasıyla bağımlı kılmasıdır.”⁶⁵⁰ Özellikle siyasi tartışmaların sadece etik bağlamda ele alınması cumhuriyetçi paradigmayı hesabını vermekte oldukça zorlanabileceği bir yasallık krizine doğru sürüklenme potansiyeline sahiptir. Böyle bir etik projenin dışında kalan her yurttaşın, Koller’in gözlemlediği üzere, “düşman” olma tehlikesi ile karşılaşacağı ve ancak “zor” ile ikna olabileceğini düşünmek çok da abartılı bir açıklama olmaz.⁶⁵¹ Sonuç olarak, Platoncu bir cumhuriyetçiliğin erdemler üzerine kurulu siyasal birliği, modern dünyanın çoğulcu etik-yaşamı içinde Schmitt’in önerisine açık bir homojenlik tehlikesiyle karşı karşıya kalabilir. Buradan hareketle, Habermas “tartışmacı politika” (*deliberative Politik*) olarak tanımladığı prosedürel modelin, “daha kalın” ve “daha ince” olarak adlandırabileceğimiz demokrasi modelleri arasında ara bir yolda seyrettiğini iddia ederken Hegelci tezlere bir kez daha yakınlaşır. Cumhuriyetçilerin “etik bir topluluk” olarak devlet kavrayışı çok kalınken, liberallerin “piyasa toplumunun muhafızı” olarak devlet kavrayışları çok incedir. Habermas’ın müzakereci-prosedürel modeli, John McCormick’in işaret ettiği

⁶⁴⁸ Jürgen Habermas, **Between Facts and Norms**, ss. 93-94.

⁶⁴⁹ Jürgen Habermas, “Demokrasinin Üç Normatif Modeli”, s. 157.

⁶⁵⁰ Jürgen Habermas, “Avrupa Ulus-Devleti – Egemenliğin ve Devlet Vatandaşlığının Geçmişi ve Geleceği”, **“Öteki” Olmak, “Öteki”yle Yaşamak: Siyaset Kuramı Yazıları**, s. 24.

⁶⁵¹ Peter Koller, “Recht als Kategorie der Vermittlung zwischen Faktizität und Geltung”, **Jürgen Habermas: Faktizität und Geltung**, (Ed. Peter Koller ve Christian Hiebaum), De Gruyter, Berlin, 2016, s. 27.

üzere, “cumhuriyetçi ve liberal paradigmaların ancak katı çizgilerle somutlaştırılmadan kuramsal bir yeniden inşayla şekillenebileceğini” göstermeyi amaçlar.⁶⁵² Böylece, Habermas siyasal rejim tartışmasını “mağara” metaforu ile sınırlı tutmak isteyen hermeneutik gelenekten de farklılaşır. Demokratik *phronēsis*, kendisini her defasında sınayacak ve etik-yaşamı aşan bir adalet ufku olmadan muhafazakar bir yoruma dönüşme tehlikesiyle karşı karşıyadır.

Habermas’ın eleştirilerinin tarihsel bağlamı içinde anlaşılması, yasallık ve meşruiyet arasındaki gerilimi neden korumak istediğini gözler önüne serer. Habermas, yasaların meşruiyetinin nihai temeli olarak insan haklarına değil, halk egemenliğine inanmaktadır. Aksi bir temellendirmeyi, Habermas’a göre, post-metafizik bir felsefi sistem içinde savunmak mümkün olamaz çünkü bu, değerlere dayalı doğal hukuk geleneğinin tekrar çağdaş tartışmalara davet edilmesi anlamına da gelecektir.⁶⁵³ Prosedürel kuramından “iletişimsel bir cumhuriyetçilik anlatısı” olarak söz etmesi ve cumhuriyetçilik taraftarı olduğunu defalarca vurgulaması bu açıdan gözden kaçmamalıdır.⁶⁵⁴ Ütopyanın içeriğini 20. yüzyıldaki yansımalarından kurtarmanın tek yolu “biçimsel” bir dönüştür. Aşırı derecede somut siyasi ideolojiler karşısındaki en iyi seçenek, kamusal müzakereler üzerinde yükselen demokratik-prosedürel bir siyaset anlayışıdır. Habermas’a göre, “devlet sosyalizmi”, Batı’daki “refah-devleti” deneyimleri ve Avrupa liberalizmi “çok somut” projelerdir. Marx ve Engels’in düşüncelerinin asıl sorunu, Habermas açısından, özellikle Rousseau ve Hegel’i fazlasıyla Platon’un gözünden okumalarıydı. Bu iki düşünürün de özgürleşmiş toplum fikirleri o kadar somuttu ki, sosyalizm veya refah devleti projesine katılanlar, kendilerinin bir anlaşmaya varmak zorunda kalacakları özgürleşmiş yaşam biçimlerine yönelik gerekli şartlar setini, deyim yerindeyse “somut etik yaşamın [*Sittlichkeit*] tarihsel olarak ayrıcalıklı bir biçimi olarak

⁶⁵² John P. McCormick, **Weber, Habermas ve Avrupa Devletinin Dönüşümü**, çev. Ferit Burak Aydar, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011, s. 154. Benzer bir okuma için bkz. Simone Chambers, “Jürgen Habermas, Between Facts and Norms”, **The Oxford Handbook of Classics in Contemporary Political Theory**, (Ed. Jacob. T. Levy), Oxford University Press, Oxford, 2017, ss. 1-18.

⁶⁵³ Jürgen Habermas, “The Concept of Human Dignity and the Realistic Utopia of Human Rights”, **Metaphilosophy**, Cilt: 41, Sayı: 4, 2010, s. 472.

⁶⁵⁴ Jürgen Habermas, **Between Facts and Norms**, ss. 501-502.

düşündüler.”⁶⁵⁵ Hukukun bu gelenekler içindeki “aşırı somutlaşmasını” Habermas keskin bir uyarıyla dile getirecektir:

*Hukukun bu şekilde materyalleştirilmesi, son zamanlarda, sosyal devlet koruyuculuğunun amaçlamadığı yan etkileri ortaya çıkarmaktadır. Kuşkusuz fiili yaşam statülerinde ve güç konumlarında arzu edilen bu dengeleme, kendilerine avantaj sağlamak isteyen olası kimseleri, özel bir yaşam tasarısını geliştirmek için, yine kendi hareket alanları içerisinde bırakacak “normalleştirici” müdahalelere götürmemelidir.*⁶⁵⁶

İtibarını kaybetmiş olan geçmişin ütopyaları ile gelecekteki ütopya olasılıkları arasındaki ayrıma dikkat çekmek için, Habermas farklı bir kavramsal sete başvurmuştur: “Devlet sosyalizminin çöküşü ve küresel iç-savaşın sonrasında, yenilen tarafın kuramsal hatası herkes tarafından görülecek şekilde ortadaydı. Sosyalist projeyi [*Projekt*], somut bir yaşam biçimi tasarısıyla [*Entwurf*] ve zor uygulayarak karıştırmıştı.”⁶⁵⁷ Habermas, Popper’in *Devlet*’deki ütopyacı toplum projeleri eleştirisini sahiplenmekle beraber, bir İdea olarak ütopya fikrinden vazgeçmeyecektir. Tartışmamız için son derece önemli olan bu ayrıntı, Habermas’ın içinde bulunduğu Eleştirel Teori’nin süreklilik gösteren saptamalarından biri olarak anlaşılmaktadır.

Habermas siyaset ve hukuk kuramındaki başyapıtından otuz yıl önce kaleme aldığı “Doğal Hukuk ve Devrim” makalesindeki öngörüsünün geçerliliğini – çağdaş siyaset felsefesinde yasallık ve meşruiyet arasındaki ilişkinin koparıldığı tezini – *Olgular ve Normlar Arasında*’da tekrar ve ısrarla hatırlatmaktan vazgeçmeyecektir. Habermas, geleneksel ütopya fikrinin karşısına bir alternatifle çıkmaktadır: Devam etmekte olan ve sonsuza kadar güncellenebilir bir öğrenme süreci olarak anayasa düşüncesi.⁶⁵⁸ “Eğer bir ütopya, somut bir yaşam biçiminin (Sittlichkeit) ideal yansımaya [*Entwurf*] karşılık geliyorsa, yasal proje [*Projekt*] olarak kabul edilen anayasa ne toplumsal bir ütopya ne de bunun ikamesidir.”⁶⁵⁹ Habermas, Hegelci etik

⁶⁵⁵ Jürgen Habermas, “Life-forms, Morality and the Task of the Philosopher”, **Habermas: Autonomy and Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas**, (ed. Peter Dews), Verso, London, 1986, s. 193.

⁶⁵⁶ Jürgen Habermas, “Hukuk Devleti ve Demokrasi Arasındaki İçsel İlişki”, “Öteki” Olmak, “Öteki”yle Yaşamak: Siyaset Kuramı Yazıları, s. 176.

⁶⁵⁷ Jürgen Habermas, **Between Facts and Norms**, s. 480.

⁶⁵⁸ Habermas’ın anayasa yapma edimlerini öğrenme süreçleri bağlamında tartışan detaylı bir çalışma için bkz. Serdar Tekin, **Founding Acts: Constitutional Origins in a Democratic Age**, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2016, ss. 119-143.

⁶⁵⁹ Jürgen Habermas, **Between Facts and Norms**, s. 445.

yaşamı da hedef alan eleştirel bir tutumla, demokratik anayasal süreçleri bitmemiş projeler olarak tanımlar. Bu açıdan bakıldığında, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri* özgürlük anlayışını fazlasıyla somutlaştırarak yasallık ve meşruiyet arasındaki diyalektiği korumayı başaramamıştır.⁶⁶⁰ Tersine, Habermas iyi toplum tasarımını sonlandırmak yerine bir tartışma açmaya kararlıdır. Fransız Devrimi'nin “halkın” kendi kaderini kolektif olarak yazabileceği fikrinin bir ifadesi olarak yorumlamış, fakat bu fikrin son iki yüzyılda sorunlu hale geldiğini ileri sürmüştür. Dolayısıyla, Habermas'ın temel endişesini, bu kolektif [kader] yazarlığı fikrinin özünü modern şartlarda kurtarabilmesinin yollarını aramakta bulabiliriz. Artık modern toplumlarda tek bir “yönlendirme merkezi” olamaz; toplum, gerek bir sınıftan (proletarya) gerekse de homojen bir “halk” kavramından oluşan, bir “makro-özne” olarak da kavranamaz.⁶⁶¹ Habermas bizleri, modern dünyada savunulabilecek bir “etik yaşamın” bu gelişmeleri gözden kaçırmaksızın anayasal devleti yeniden düşünmeye davet etmektedir.⁶⁶² Habermas'ın savları, bu bölümün en başında, “Platon’a karşı Platon’la düşünmek” olarak tanımladığımız eleştirel bakış açısının da bir sonucudur. Yanıtlanması gereken öncelikli soru, Habermas’a göre, şu şekilde ortaya konmalıdır: “Özgürlükçü, seküler bir devlet, kendisinin garanti edemeyeceği dilin dışına taşan normatif koşullardan mı beslenmektedir?”⁶⁶³

Habermas “halkın prosedürel egemenliği” tartışmasını, “homojen makro-özne” sorunundan, iktidarı bir “mekânlar çokluğuna”⁶⁶⁴ bölerek kaçınmaya çalışır. Böyle bir okuma, aynı zamanda siyasal iktidarın farklı şiddet mekanizmalarını çözümlemek adına da bir fırsat olacaktır. Dolayısıyla egemen parlamento – “yasal olarak kurumsallaştırılmış irade oluşumu” – ile politik olarak mobilize olmuş alanlar “arasında etkileşimlerdeki mekânsız yerini bulmak” zorunda kalacaktır. Habermas,

⁶⁶⁰ Habermas, Hegel'in etik-yaşam kavramına dair eleştirilerini *Modernliğin Felsefi Söylemi*'inde çok daha açık bir şekilde kaleme alacaktır. Ayrıntılı bir okuma için bkz. Jürgen Habermas, “Hegel's Concept of Modernity”, **The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures**, çev. Frederick Lawrence, The MIT Press, Cambridge, Mass., 2000, ss. 23-44.

⁶⁶¹ Jürgen Habermas, “Demokratik Hukuk Devletin Siyaset Öncesi Temelleri?”, **Doğalcılık ve Din Arasında Felsefi Denemeler**, çev. Ali Nalbant, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2009, s. 104.

⁶⁶² Habermas'ın demokratik etik yaşamı savunurken Hegelci sentez arayışını yeniden canlandığı konusunda detaylı bir tartışma için bkz. Richard J. Bernstein, “The Retrieval of the Democratic Ethos”, **Habermas on Law and Democracy: Critical Exchanges**, ss. 287-305.

⁶⁶³ Jürgen Habermas, “Demokratik Hukuk Devletin Siyaset Öncesi Temelleri?”, s. 99. Bu sorunun dolaylı olarak Hegel'in hukuk ve politika felsefesine yönlendirilmiş bir soru olarak da okumak mümkündür.

⁶⁶⁴ Andrew Buchwalter, “Law, Culture, and Constitutionalism: Remarks on Hegel and Habermas”, **Beyond Liberalism and Communitarianism: Studies in Hegel's Philosophy of Right**, s. 217.

halkın “demokratik süreçlerin içine çekilmiş” egemenliğini nitelemek için “bedensizleştirilmiş” ve “tamamıyla dağılmış” gibi kavramlar kullanır.⁶⁶⁵ Yasallık ve meşruiyet arasındaki diyalektik eleştiriye korumak adına, Habermas yasama erkini kurumsallaştırılmış ve kurumsallaştırılmamış alanlara – parlamento ve bir kamusal alanlar çokluğuna – ayırmanın, bir yandan Platon’u Rousseau, Hegel ve Marx’a bağladığına inandığı bütüncüllükten kaçınılmasını sağlarken, diğer taraftan da demokratik halkların kendi kaderlerini tayin idealini korumanın en iyi yolu olduğuna inanmaktadır.

Müzakereci politika anlayışı yurttaşları Hegel’in *Hukuk Felsefesi*’nde önerdiği türden bir *erdem-özgürlük* ilişkisinden kurtaracaktır. Bir başka deyişle, *kamusal iyiye* yönelim, kolektif ve bireysel aktörlerin kalpleri ve zihinlerinden kamuoyu oluşumuna yönelik iletişim süreçleriyle çıkarılmalıdır. Habermas bu açıdan Hegel’in Platon’dan esinlendiği “yükseliş etiğini” oldukça somutlaşmış bir cumhuriyet anlayışı olarak eleştirir. Benzer şekilde, Habermas evrensel insan haklarının daha “somut” (*sittlich*) özellikleri yerine, söylemin kurallarına yerleştirecektir: Böylelikle, *prosedürel demokratik etik yaşam*’da “ahlâki kavrayış, evrensel insan haklarından ya da belirli bir topluluğun somut etik yaşamından söylem kurallarına geri çekilir.”⁶⁶⁶ Habermas’ın getirdiği temel kavramsal tavır “ahlâki” ve “etik” söylem ayrımıdır. Ahlâki söylemler, etik söylemlerden ilkinin evrenselken, ikincisinin tikel olması anlamında farklılık gösterir: “Etik söylemler bir birey ya da grubun yaşam öyküsüyle ilişkilidir. ‘Benim için iyi olan nedir?’ sorusuna yanıt ararlar... Aksine ahlâki söylemler iyi ve değer değil, adalet ve hak sorunlarıyla ilgilidir. Tekelci ve belirli bir tarihsel grupla sınırlı olamazlar.”⁶⁶⁷ Sonuç olarak Habermas, Hegelci etik-yaşam anlayışını yasa ve adalet arasındaki ayrımı açık tutan bir diyalektikle eleştirecektir. Kendimizi tekrar etmek pahasına bu ayrımın önemini vurgulamamız gerekiyor: Habermas’ın politika kuramı, siyasal şiddetin dönüşümünde eleştirel diyalektiğin imkânlarını genişletmeyi hedeflemektedir. Böylece yasa ve adalet arasındaki diyalektik ilişki, eleştirinin hermeneutik ve spekülâtif boyutlarını içerecek şekilde ileriye taşınır.

⁶⁶⁵ Jürgen Habermas, **Between Facts and Norms**, s. 486.

⁶⁶⁶ Jürgen Habermas, **Between Facts and Norms**, s. 488.

⁶⁶⁷ Jürgen Habermas, “From Kant to Hegel and Back Again: The Move toward Detranscendentalization”, **Truth and Justification**, çev. Barbara Fultner, The MIT Press, Cambridge, Mass., 2005, s. 189.

Habermas'ın amacı, onun için en değerli iki siyaset kuramı unsurunu – Batı Aydınlanma geleneğın geleceğė dönük dinamik yönelimini ve hukukun üstünlüğünün (*Rechtsstaatlichkeit*) kazanımlarını alarak – diyalektik bir senteze tabi tutmaktır. Habermas prosedürel hukuk paradigmasını benzer hataları paylaşan savaş sonrası iki paradigmaya – liberal ve sosyal refah devletine – alternatif olarak geliştirir: “Her iki görüş de kişisel  zerkliğın, bireysel özgürlükler yoluyla güvence altına alınmasının yeterli olup olmadığı ya da ... kişisel  zerkliğın ... refah hakları bahşedilerek güvence altına alınmasının şart olup olmadığına ... takılıp kalmıştır.”⁶⁶⁸ Habermas refah devletinin “gücünü h l ” yabancılaşmış emeğın  zg rleştirilmesine yönelik ütopyacı fikirden aldığını kabul etmekten  ekinmez. Fakat özgürleşmenin her zaman “ ok somut olarak” imgelendiğini; yani klasik ütopyaların iyi yaşama yönelik çok detaylı bir resim “ izmeye” çalıştıklarını ileri sürmektedir. Habermas'ın hedefi “emekçiler toplumu ütopyasının” ruhunu korumak ama özsel değ rlerini –  zg rl k, eşitlik ve dayanışma – yeni, daha az somut biçimde resmedilmiş bir çerçeveye aktarmakt . Habermas, “ topyasını benzersiz yapan şeyin kendini  arpıtılmamış özneler-arası iletişimsel formlarıyla sınırlandırmış olmasında” şekillendiğini iddia edecektir.⁶⁶⁹ Bu bağlamda Habermas, Aydınlanma ideallerine yönelik post-modern eleştirilere, 1789'un ideallerinin “normatif içeriğini” yeni biçimlere “tercüme etmeye çalışarak” karşı koymakta ve bir ölçüye kadar Hegel'in modernlik savunusu sahiplenmektedir. Demokratik cumhuriyetin statik bir “mülk” yerine bir “proje” olarak yeniden kavramsallaştırılması bu “ eviri” eylemi açısından kritik bir noktaya işaret eder. Habermas'ın cumhuriyeti kavramsallaştırma şekli bu nedenle tartışmamız için vazgeçilmez önemdedir: “Bu tür bir cumhuriyet, geçmişten devraldığımız talihli bir miras olarak basitçe kabul edebileceğimiz, bir *mülk* değildir. Bunun yerine bir devrimin hem kalıcı hem de gündelik bilincinde ileri taşımak zorunda olduğumuz bir *projedir*.”⁶⁷⁰ Böylece, Habermas cumhuriyet kavramsallaştırmasında hermeneutik ve spe  latif eleştiriyi radikal bir yorumla bir araya getirecektir.

⁶⁶⁸ Jürgen Habermas, **Between Facts and Norms**, s. 408.

⁶⁶⁹ Stefan Müller-Doohm, **Habermas: A Biography**,  ev. Daniel Steuer, Polity Press, Malden, Mass., 2016, s. 389.

⁶⁷⁰ Jürgen Habermas, **Between Facts and Norms**, s. 471.

Bu açıdan, Habermas'ın en önemli manevrası “anayasa” ve “devrim” karşıtlığını, anayasaların “kendi kendilerini devindiren” varlıklar olduklarını ileri sürerek kırmasıdır. Habermas'ın çalışmalarında, böyle bir devrimin örtük olarak Platon'un ve Hegel'in hukuk ve politika felsefesinden miras alınarak ilerlediğine ancak çok daha dinamik bir şekilde ve gerilimi tamamen ortadan kaldırmadan yeniden düşünüldüğüne inanıyoruz. Habermas açısından “anayasaya bağlı” bir yurttaş olmak, Fransız Devrimi'nin “yönlendirici gücünün” tükendiği iddiasını reddetmek anlamına gelmelidir. Habermas, bir kez daha Hegel'i takip ederek, Fransız Devrimi'nin en önemli yegâne mirasının anayasal devlet olduğunun altını çizer, çünkü burada devrimin ütopyacı özü – evrensel geçerliliği olan demokrasi ve insan hakları düşünceleri – korunmuştur. Bu argümanda dikkati çeken, Habermas'ın anayasanın daha demokratik bir toplumu gerçekleştirecek tamamlayıcı bir araç olarak düşünülmeksizin hiçbir “anayasal vatanseverliğin” (*Verfassungspatriotismus*) haklı gösterilemeyeceğini savunmasıdır. Devrim, ancak ruhunu kendi kendini devindirici ya da “hataya düşebilen bir öğrenme süreci” olarak anayasalcılık kavramına yükselterek; daha özgür, eşit ve dayanışmacı bir toplumun yaratılmasına katkı sunabilir. Habermas, anayasanın “bitmemiş bir proje” olarak “dinamik bir biçimde” anlaşılması gerektiği savıyla ne demek istediğini şöyle açıklar:

*Anayasal devlet, bitmiş bir yapıyı değil ama amacı haklar sistemini değiştiren şartlarda yeni baştan gerçekleştirmek; yani haklar sistemini daha iyi yorumlamak, daha uygun biçimde kurumsallaştırmak ve içeriğini daha radikal bir biçimde çizmek olan narin ve hassas – her şeyin ötesinde hataya düşebilen ve gözden geçirilebilen – bir atılımı temsil eder.*⁶⁷¹

Sonuç olarak, anayasal devleti (*Verfassungsstaat*) yeniden büyülemek, Habermas'ın bir ömür boyunca peşinden koştuğu ve hiç şüphesiz Alman devletçiliğinin başat aktörleri olarak kabul edilen Max Weber'in ve Carl Schmitt'in kuramlarındaki ahlâki açığı kapatma ihtiyacıyla uyumlu bir çabadır. Weber ve Schmitt tarafından ısrarla savunulan devletin şiddet tekeli elinde tutması gerekliliği ve siyasal iktidarın paradoksunun çözülemez doğası, Habermas'ın eleştirel politika felsefesinin hedefindeki iki yaşamsal mesele olmuştur. Fakat alternatif bir etiğin teorik düzeyde bile düşünülmesi hassas bir girişimdir, çünkü yasallık ve meşruiyet

⁶⁷¹ Jürgen Habermas, **Between Facts and Norms**, s. 486.

arasındaki ayrımın çökmesi, Habermas’a göre modernitenin seküler durumu açısından felsefi bir gerilemeye işaret eder. Post-metafizik bir dönemde doğal hukuk düşüncesinin yeniden doğuşu tehlikesi, Hegel’in tezlerinin bile gerisine düşmek anlamına gelecektir. Yine de Habermas’a göre günümüz açısından daha önemli olan tehdit, yasal pozitivistin savunmaktan çekinmediği meşruiyeti yasallığa indirgeme tehlikesidir. Bu tehlikenin Platon tarafından *Devlet*’in Birinci Kitap’ında da tespit edildiğini ayrıntılarıyla vurgulamıştık. Buradaki tartışmamız en genel hatlarıyla Habermas’ın *Olgular ve Normlar Arasında* adlı yapıtında yasal pozitivism ve doğal hukuk arasında bir orta yol aramaya çalışırken, Hegel’in *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*’ndeki eleştirel-cumhuriyetçi paradigmayı yeniden canlandırdığını iddia etmektedir. Habermas’ın politika felsefesi, Hegel’in eleştirel diyalektiğine ve onun Platon’un mirasını korumadaki ısrarına mesafeli olmakla beraber, diyalektiğin hermeneutik ve spekülativeksanlerini hukuk devleti ve devrim arasında kurulmasını önerdiği yeni bir sentezle birleştirmesi yadsınamaz önemde bir başarıdır.

Habermas, demokratik kuramının prosedürel versiyonunu hem değerlere dayalı hukuk sistemi hem de devletçiliğin aşırı kalınlığını kapsayan çeşitli “somutluk” hataları karşısında “ince” bir alternatif olarak sunmuştur. Dinamik ve kendisiyle özdeş kalmak istemeyen bir hukuk devleti anlatısı, bizlere Habermas ve Hegel arasında kurulabilecek olası bir diyalogun ve Platoncu diyalektiğin radikal bir yeniden yorumunun ilk ip uçlarını gösterebilir. Bu bağlamda, devlet ve sivil toplum, yasallık ve meşruiyet ve hukuk devleti ve demokrasi arasındaki ilişkiyi biri lehine sonlandırmadan korumanın, kendi kendisinde bir amaç olmaktan çok uzak olan hukuk devletini demokratik anayasal bir devlete dönüştürme projesinde normatif imkânlar sağlayabileceği gözden kaçırılmamalıdır. Elbette Habermas, Hegel’in *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*’nde oldukça örtük olan bu imkânı, yani yurttaşların politik meşruluğu iletişimsel yollardan değerlendirmesine olanak sağlayan Kantçı otonomi kavramını, özneler-arası bir özgürlük idealine dönüştürmeyi amaçlayan ve böylece modernitenin kendi devrimci-ütopyacı çıkışlarını koruyacak şekilde yeniden ve kapsamlı olarak tekrar değerlendirecektir. Habermas’ın politika ve hukuk felsefesindeki bu temellendirme çabası çalışmamızın merkezindeki soruya, siyasal iktidarın paradoksal doğasını aşmaya yönelik en güncel yanıt olarak ortaya çıkmaktadır. Şiddetin etik-yaşam içinde dönüştürülebileceğini ve siyasal iktidarın

paradoksal doğasını aşmayı savunan bu tez, yasa ve adalet arasındaki ilişkiyi radikal bir şekilde yeniden yorumlayarak, eleştirel bir diyalektiğin kapısını aralamayı başaramıştır. Şimdi, tartışmamızın son bölümünde, yasa ve adalet arasındaki bu ayrımı, Derrida'nın her türlü diyalektik araştırmayı reddeden eleştirel teorisi içinde bir kez daha düşünmeye çalışacağız.

4.7. ŞİDDET, ADALET VE METAFİZİK

Yasa ve adalet, birbirini varsayan, fakat birbiriyle örtüşmeyen kavramlardır. Politikadan söz etmeye başlar başlamaz, hukuk, bizi bir taraftan yasaya uygunluk anlamında adil olana, diğer taraftan da pozitif yasaya uygunluğun ötesinde bir anlam taşıyan adalet kavramına taşıyarak kendi içinde bir ikilem doğurur. Bu ikilem üstüne üretilen düşünce hukuk felsefesi alanına dahildir. Örneğin, doğal hukuk ile pozitif hukuk arasında yapılan ayırım, bu ikiliğe tanıklık eder ve ona karşı geliştirilen klasik bir tepkidir. Pozitif hukuk adaleti yasaların izin verdiğiyle sınırlarken, doğal hukuk doğayı bir norm gibi ele alarak adaleti, tarihselin ve kültürelin ötesinde tanımlamıştır. Basit bir şekilde ifade etmek gerekirse, teolojik evren anlayışının terk edilmesiyle, doğayı adil olanın ölçüsü gibi gören Yunan düşüncesinin yerini, doğanın yerine insanı koyan modern dünyanın ve onun hukuk anlayışını belirleyen imgelem ve değerler sistemi almıştır. Yasa ve adalet ikiliği, politikanın hukukla ilişkisini çift yönlü bir ilişki haline getirir. Politik eylemlerin ilke olarak hukuksal bir çerçeve içinde kalmaları ve yasaya uygun olmaları gerekçesiyle hukuk politikayı denetler. Buna karşılık politika da “adalet” fikrine atıfta bulunarak hukuku denetler. Şayet yasa ve adalet farkı var olmasaydı, adil olmayan birtakım yasalar olduğunu dile getirmek gibi bir imkânâ da sahip olmayacaktık. Habermas'ın çalışmalarında, yasallık ve meşruiyet arasındaki diyalektik ilişki olarak betimlediği bu gerilim Derrida'nın politika felsefesinde de temel bir önceliğe sahiptir. Bu son kısımda, Derrida'nın politikayı yasa ve adalet arasında nasıl konumlandığını, ilk olarak *Dostluk Politikaları*'nda Schmitt'in siyasal iktidarın paradoksal doğasına üzerine geliştirdiği tezler üzerinden tartışacağız. Bu incelemenin devamında ise, Derrida'nın “Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli” adlı kritik makalesinde adalet-yasa ikiliğini, yasanın kaynağını sorgulamasını ve buna bağlı olarak siyasal iktidarın

paradoksal doğasını Walter Benjamin ile girdiği diyalog bağlamında yorumlamayı hedefliyoruz. Çalışmamız, Üçüncü bölümün sonuç kısmında bu tartışmanın ana izleğini ortaya koymuştu. Buradaki temel önceliğimiz ise, Derrida'nın adalet-yasa-şiddet ilişkisi hakkındaki çözümlemesinin arka planında örtük şekilde yer alan rasyonalist geleneğinin "akıl-merkezci" toplumsallık anlayışının kritiğini açmak olacaktır.

Derrida, *Dostluk Politikaları*'nda siyasal rejimin homojenliği konusunda Platon, Hegel ve Schmitt arasında bir uzlaşma olduğunu vurgulamaktan çekinmez. Batı politika felsefesine hükmeden bu uzlaşma, siyasal birliği bir "iç-dış" ikiliği üzerinden anlamaya eğilimlidir. Derrida'nın Schmitt'in politika felsefesine gösterdiği ilgi, var olan siyasete bir tepki vermekten çok, politikanın temellerini düşünme ihtiyacından doğan yeni bir başlangıçtır. Derrida, *Dostluk Politikaları*'nda çarpıcı bir gözlemlerde bulunur: "Düşmanın bulunmadığı, kimliği tespit edilebilir olmaktan çıktığı yerde potansiyel düşmanların komplo hazırlıkları içinde oldukları projeksiyonu yapılır."⁶⁷² Bu açıdan, Schmitt'i asıl olarak endişelendiren gelişme Batılı ulus-devletlerin ortadan kalkma tehdidi iken, Derrida'nın temel kaygısı, "başlıca düşman kaybından" sonra söz konusu öznenin kendisini yeniden toparlamasını, tekrardan kurmasını sağlayacak ve yeni düşmanlıklar oluşturacak, "küçük ulus-devlet savaşlarını" çoğaltacak olması ihtimalidir. O zaman, siyasal rejimin homojen birliğini sorgulamak ve Schmitt'in metinlerinde ortaya çıkan milliyetçi-devletçi mantığın kaynağını keşfetmek acil bir gerekliliktir. Bu yorum aynı zamanda Schmitt'in, Derrida'ya göre, Platon'un "*autochoton*"⁶⁷³ (yerlilik) kavramını nasıl dönüştürdüğünü ortaya çıkarabilmek açısından da bir fırsat yaratacaktır.

Derrida, yine *Dostluk Politikaları*'nda, Schmitt'in önerdiği bir dizi geçişi, bu sefer Habermas'a yakınlaşarak sorunsallaştırır. Bunlar, ilk olarak savaş olasılığından savaşın kaçınılmazlığına geçiş; ikinci olarak ise, savaşın olacağı fikrinden savaşın etkili bir biçimde yapılması gerektiğine ilişkin geçiştir.⁶⁷⁴ Mantık bilimi açısından kabul edilemez bu iki geçiş milliyetçiliğin özgül mantığına ilişkindir. Söz konusu geçişler sayesinde ortaya çıkan durum "düşman"ın keşfidir. Düşmanın yaratılışının sorgulanması, Derrida'ya göre, demokrasi ve yapı-söküm arasındaki ilişkide bir

⁶⁷² Jacques Derrida, *Politics of Friendship*, s. 112.

⁶⁷³ Jacques Derrida, *Politics of Friendship*, s. 92.

⁶⁷⁴ Jacques Derrida, *Politics of Friendship*, s. 120.

belirlenim kazanır. Bir başka deyişle, düşman icat etmek yoluyla kurulan siyasal birliğin eleştirel bir “yapı-sökümü” önerilmeksizin, bir “söz/umut” olarak demokrasinin gerçekleşmesi de imkânsızdır. Derrida, Schmitt’in “dost” yerine “düşman” konusundaki ısrarını, politikayı egemen şiddetin bir aracı olarak kavramasını ve cumhuriyet fikrine olan yapısal itirazlarını, incelemesinin merkezine yerleştirirken; aynı zamanda kökleri Platon’a kadar uzanan “siyasal bünye” (*body politics*) fikrini de tartışmaya açacaktır. Derrida “Devlet’te savaş (*polemos*), düşman ve düzen kavramlarının paradigma kurucu rolünün”⁶⁷⁵ altını çizerken, Schmitt’in *Siyasal Kavramı* çalışmasının Devlet’ten besleniyor oluşunu şaşırtıcı bulmaz. Platon tarafından savunulan “evrenselci cumhuriyet” anlayışı, Derrida açısından, “akıl-merkezci” bakış açısının ayrıcalıklı konumunu kavramakta ve homojen bir “siyasal bünye”nin dışlayıcı hukuki dilini anlamakta başarısızdır. Bu olumsuzluğun Hegel ve Schmitt tarafından tekrar “harekete geçirilmesi” geleneğin siyasal iktidarın paradoksal doğasını korumak yönündeki tutumunu da açığa çıkarmaktadır. Derrida *Dostluk Politikaları*’nda şöyle yazacaktır: “... Söz konusu olan evrenselcilik yalnızca özdeş bir mantık koşuluna dayanır ki, bu mantığın içinde tüm milliyetçiliklerin, vatanseverliklerin ve etnik-milliyetçiliklerin derin stratejisini tanımış bulunmaktayız.”⁶⁷⁶ Buradan hareketle, Derrida “milli tekillik” söylemlerinin merkezindeki siyasal gücün “*fallus*” ve “*logos*” kavramları üzerine yükseldiğini belirtir. Böylece, siyasal rejimin “erkek” egemen bir tarzda örgütlenmesi, “sözün” özün ve hakikatin toparlandığı bir akılsallık olduğu ve bu akılsallığın yazıdan önce geldiği kabulü merkezi bir konuma yerleşir. Bu mantığın önde gelen kurucu fikri ve Devlet’in omurgasını oluşturan tez, Derrida’ya göre, “erkekler arası kardeşlik fikrinin” aklın (*logos*) “normatif” kurgusu olduğunu ilan etmesidir. Tüm bu açılardan, Derrida Devlet’in “kurucu” bir “mantık” ürettiğini vurgular.⁶⁷⁷ Bu mantık, Lüdemann’ın söylediği gibi, “yerellik, kardeşlik, erkeklik ve şiddet”⁶⁷⁸ üzerine kurulacaktır.

Derrida, Schmitt’in dost-düşman karşıtlığı üzerine kurulu siyasal şiddet savunusunu üç düzeyde eleştirecektir. İlk olarak, Derrida Schmittçi karar durumunu,

⁶⁷⁵ Jacques Derrida, *Politics of Friendship*, s. 114.

⁶⁷⁶ Jacques Derrida, *Politics of Friendship*, s. 287.

⁶⁷⁷ Jacques Derrida, *Politics of Friendship*, s. 302.

⁶⁷⁸ Susanne Lüdemann, *Politics of Deconstruction: A New Introduction to Jacques Derrida*, çev. Erik Butler, Stanford University Press, Stanford, 2014, s. 70.

onu edilgen bir karar olayıyla karşılaştırarak karmaşılaştırır: “Edilgen bir karar da vardır ki, bu kararın yeri ben olduğum, o bende verildiği halde, onu veren başkasıdır. Olağanüstü bir karardır bu, çünkü yalnızca istisnai olmakla kalmaz, beni bende bir istisna haline getirir.”⁶⁷⁹ Derrida burada edilgenlik izleğini Hegel’e karşıt bir biçimde kullanarak egemenlik ve otonomi söylemine dayanan klasik sorumluluk kavramını tersine çevirmektedir. Derrida bu zıtlığı şöyle ifade edecektir: “Başkasının önünde kendimden sorumlu olduğumda, öncelikle ve aynı zamanda başkasının önünde başkasından sorumluyumdur.”⁶⁸⁰ İkinci olarak, Derrida dost-düşman karşıtlığının kendi içinde dengesiz bir karşıtlık olduğunu söyler. Derrida’ya göre gerçek arkadaşlığın özcü bazı özelliklerini gerçek düşmanlıkta da buluruz. Varlığına karşı kayıtsız olduğum biriyle gerçek bir düşmanlık ilişkim de olamaz. Bu zeminde, Derrida Blake’e atıfta bulunarak şöyle yazar: “O halde düşmanın benim en iyi arkadaşımdır.”⁶⁸¹ Böylece, Derrida Platoncu bir biçimde dostlarımız için tuttuğumuz yasın kalbine, kızgınlık ve öfke gibi sadece düşmanlığa ilişkin olduğu varsayılan duyguları da yerleştirir. Öyleyse, dostluk homojen değildir; onda özdeşlik kültürünün dayattığı homojenlik sınırının ötesinde bir farklılaşma süreci bulunur. Derrida, bu yorumla Arendt’in “sözün kamusal alandaki benzersizliği” tezine yakınlaşırken, Platon’dan Habermas’a kadar uzanan bütün anayasal rejimlerin bütüncül toplumsallık okumasını da eleştirecektir. “Anayasal vatanseverlik” kavramı bile kendisini bu homojen saflıktan kurtaramaz. Üçüncü ve son olarak, Derrida siyasal yapının özdeşliğini ve kapanışını sorunsallaştırmak, çoğunluğun hâkimiyetini de kamusal eleştirinin kapanışı anlamına geleceğini göstermek için düşünce ve yazıya, özellikle de dostluğu konu edinen yazıya başvurur. Derrida açısından, Platon’un metafiziğini yıkarak, yazıyı çoğunluğun hâkimiyetiyle ve etik-yaşamda hegemonyasını kurmuş olan dilin “resmi temsilcileriyle” bir kavga haline getiren düşünür Nietzsche’dir. Bu tarz bir yazı, dönüşebilirliği, dost-düşman karşıtlığının tam kalbine sokar ve bizi “en büyük gücün çoğunluğun tarafında olup olmadığı sorusunu sormaya götürür.”⁶⁸² Derrida farklı bir açıdan bu eleştiriye, *Platon’un Eczanesi* adlı erken dönem çalışmasında da sürdürecektir. Kendine karşı bağışık

⁶⁷⁹ Jacques Derrida, *Politics of Friendship*, s. 252

⁶⁸⁰ Jacques Derrida, *Politics of Friendship*, s. 254.

⁶⁸¹ Jacques Derrida, *Politics of Friendship*, s. 264.

⁶⁸² Jacques Derrida, *Politics of Friendship*, s. 266.

olma mantığı her zaman, “kendi”yi tehdit eden parçanın, “kendin”den atılmasını gerektirir. Bu mantık her zaman bu parçayı başka bir yere göndermek, onu bir günah keçisi gibi öldürmek ister. Bu günah keçisi Antik Yunan’da “*pharmakos*”tur. Derrida “*pharmakon*”u Platon *Devlet*’in Sekizinci Kitap’ında betimlediği demokrasiye benzetir ve bu bağlamda “*voyou*” terimini kullanır: “O halde kentin *kendi* vücudu birliğini tekrar kurar, kendi içinin güvenliğine kapanır. Dış tehdit veya saldırının temsilcisini bölgesinden şiddetle dışlamak suretiyle, agora sınırları içinde onu kendi kendisiyle ilişkilendiren sözü (*legein*) kendisine sunar.”⁶⁸³ Derrida, “kötülüğün” ve “deliliğin” kentten kovularak, “ölçülülüğün” kurulmasının, mutlak şiddeti yeniden üreterek dost ve düşman arasındaki sınır kavramını koruduğunu iddia edecektir.⁶⁸⁴ *Devlet*, soylu yalanları “yararlı birer ilaç olarak görmesi” bakımından, Derrida’ya göre, bu dışlama mantığını sonuna kadar sahiplenir gözükmektedir.⁶⁸⁵

Yazının çoğunluğa karşı verdiği mücadele, her zaman siyasal birliğin yapı-sökümü girişiminde yenilgiye uğrama, bir felakete yol açma riskini de üstlenmiştir. Bu riske rağmen, Derrida uyumun varlığı anlamında adaletten, yapı-söküme uğratılmaz olan bir başka adalet adına şüphe etmeyi sürdürür. Derrida’nın adalet üstüne bir metin olduğunu belirttiği *Marx’ın Hayaletleri*, adaletin uyum, armoni, oran ve düzen kavramlarına bağlanarak anlaşılmasına itiraz etmektedir. Derrida, Heidegger’in adaleti “Platon gibi temelde “*dike*” olarak, yani uyum, eklemlenme ve yeniden eklemlenme; “*adikia*”yı ise ayrılma, eklemlenmeme ve eklemlenmenden kopma (*la disjonction*) olarak yeniden düşünme girişimini”⁶⁸⁶ eleştirel bir biçimde sorgular. Derrida’ya göre adalet eklemlenmeden, adaletsizlik ise eklemlenmenin reddinden, bozuluşundan kaynaklanmaz. Platon *Devlet*’te adaleti, *polis*’in ufkunu belirleyen varlık zemininde, bir toplama, yeniden birbirine uygun bir biçimde bir araya getirme gücü olarak düşündüğü *logos* veya *legein* zemininde ele almıştır. Halbuki Derrida’ya göre adaletin yüreğinde, adil olanın deneyimlenmesinin tam merkezinde, saygı duymamız gereken sonsuz bir eklemlenmeden çıkış ve hatta sonsuz bir ayrışma vardır. Bir başka deyişle, Derrida için kesinti, fark, ayrılma yoksa, başkasının sonsuz başkalığıyla yersiz bir ilişki kurulmamışsa, bir türlü

⁶⁸³ Jacques Derrida, *Platon’un Eczanesi*, s. 88.

⁶⁸⁴ Jacques Derrida, *Platon’un Eczanesi*, s. 89.

⁶⁸⁵ Jacques Derrida, *Platon’un Eczanesi*, s. 91.

⁶⁸⁶ Jacques Derrida, *Marx’ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal*, çev. Alp Tümertekin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, s. 214.

eklemlenemeyip her zaman eklemlenişten kopmuş olanın zorlu tecrübesi yoksa adalet de yoktur. Sonuç olarak Derrida da Platon ve Hegel gibi bir devrim düşünürü olmak ister, ancak iktidarı ele geçirme anlamını taşıyan eskimiş, yıpranmış, uygulanabilir olmaktan uzak devrim fikrini de dönüştürmeyi arzular. Devrimi tarihin sıradan akışında bir kesinti olarak düşünmeyi sürdürmek gerekir. Ancak etik sorumluluğu, hâkim etik norm sistemi ve hatta norm fikrinin ta kendisiyle bir kopuş olarak da düşünmeyi öğrenmemiz gerekmektedir. Derrida'ya göre, şeylerin düzeniyle bir kopuşu ve imkânsız meydana getirme girişiminde mümkün olanın ve yapılabilişliğin ufkunu yeniden düşünen her sorumluluk devrimci olacaktır. Şimdi, Derrida'nın penceresinden bu devrimci durumun kaçınılmaz olarak ürettiği şiddet meselesine son bir kez daha bakalım.

Derrida, “Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli” adlı çalışmasında yasanın kökenindeki mistik şiddeti sorunsallaştırır. Derrida, Montaigne'nin “yasalara uyulmasının nedeni adil oldukları için değil, yasa oldukları içindir. Bu yasanın mistik temelidir,”⁶⁸⁷ saptamasından yola çıkarak yasa-şiddet ilişkisini ele alır. Yasanın doğasına ilişkin olarak Derrida'nın başvurduğu ikinci kaynak Pascal'dır. Pascal geleneğin adalet yaratma kudreti nedeniyle adil olduğunu, çünkü geleneğin bir otorite olarak doğru kabul edildiğini belirtir.⁶⁸⁸ Derrida bu iki öncülüne dayanarak Walter Benjamin'in “Şiddetin Eleştirisi Üzerine” metnini tartışmaya açacaktır. Derrida'nın ulaşmak istediği son nokta, şiddetin yapı-söküme uğratılmış hermeneutik eleştirisini ve adaletin spekülâtif olarak hiç bir yapı-söküme uğratılamayacak açıklığını kavrayan bir yorumun beraberliğini mümkün kılmaktır. Derrida açısından yasa ve adalet arasındaki ilişki sadece hermeneutik bir incelemeyle sınırlı kalmaz. Bu kavramların spekülâtif bir yapı-söküm içinde değerlendirilmesi demokratik bir imgelem için zorunludur. Ancak bu sayede eleştirel bir felsefe olarak hukuksal ideolojinin doğası ve işleyiş biçimi doğru bir şekilde ele alınabilir. Derrida'ya göre “Yapı-sökümün kendisi adalettir.”⁶⁸⁹

Derrida'da yasanın konumu üç ana önerme etrafında toplanabilir. Bunlar sırasıyla, yasanın daima tümele yöneldiği, yasanın haklardan ayrılmazlığı ve yasanın kendi zoru/şiddeti hakkındaki suskunluğu; yani kendini korumaya eğilimli olmasıdır.

⁶⁸⁷ Jacques Derrida, “Force of Law: The ‘Mystical Foundation of Authority’”, ss. 239-240.

⁶⁸⁸ Jacques Derrida, “Force of Law: The ‘Mystical Foundation of Authority’”, s. 238.

⁶⁸⁹ Jacques Derrida, “Force of Law: The ‘Mystical Foundation of Authority’”, s. 242.

Derrida'ya göre, yasa her zaman şiddet eşliğinde ve bağlamında uygulanır. Derrida, Naas'ın da işaret ettiği gibi, zor kavramını çok geniş bir çerçevede ele almaktadır: Derrida “zor” kavramıyla, “fiziksel şiddeti, bunu takip eden simgesel şiddeti ve yorumun gücünden kaynaklanan anlamın şiddeti düşünmektedir. Yasanın, bir norm olarak sunulduğu her durumda şiddet ortaya çıkar. Çünkü burada yasanın otoritesiyle yasayı kuran otorite iç içe geçmiştir.”⁶⁹⁰ Bu ilişki en açık ifadesini, toplumsal şiddet ile söylem arasındaki bağlantıda gösterir. Derrida, “yasanın belli koşullarda gerçekleştirilen performatif edimlerde hayat bulduğunu”⁶⁹¹ söyler. Bir başka deyişle, söz konusu edimler yasayı kurar zira bunlar sadece dilsel ifadeler olmayıp, yaşamsal öneme sahip toplumsal olayları da dile getirirler. Yasada cisimleşen normatif hiyerarşi ve meşrulaştırma zinciri sonu gelmez bir performatif edime işaret etmekle kalmaz, aynı zamanda bu zincirin kurucu ögesi olan şiddet olgusunu da gizler. Bu nedenle Derrida, dil ve toplumsal şiddetin meselenin iki yüzü olduğu kanısındadır. Kurma edimi ve yürürlüğe koyma edimi, meşruiyetin kendisini var eden iki edimdir. Kurma ve yürürlüğe koymada doğruyu yanlıştan, haklıyı haksızdan, adaleti adaletsiz olandan ayıran aşkın bir ölçüt yoktur. Bunlar performatif edimler olup krizleri tamamıyla yeni performatif edimler çözebilir. Dolayısıyla şiddet, sadece yasayı yazmakla ve uygulamakla kalmaz, yasaya eşlik eden kendi meşruluğunu da tesis eder. Derrida bu aşamada Benjamin'in tezlerinden kesin bir şekilde ayrılmaktadır. Benjamin, yasayı içeriksizleştirebilecek ve etkisizleştirebilecek gücün, dilin “nesnelere isim takabilme yetisinde” var olduğunu düşünerek, dilin ve şiddetin kaynaklarını ve kurucu unsurlarını farklılaştırır. Oysaki Derrida toplumsal şiddetin ve dilin aynı performatif pratiklerde ortaya çıktığını vurgulamakta ısrarcı olacaktır. Derrida açısından bu ilişki Habermas'ın önerdiği şekliyle yasa ve yasa-dışı ikiliği üzerinde düşünülemez zira yasanın kendi şiddetini ürettiği savı bu öneride görmezden gelinir. Bir başka deyişle, siyasal iktidarın paradoksal doğası, Derrida'ya göre, Hegel ve Habermas tarafından doğru anlaşılamamıştır.

Derrida, yasanın şiddetinin karşısına, Benjamin'in saf araçlar dediği ve insanlar arası nezaket ve işbirliğinden kaynaklanan hoşgörüyü koyar. Böylelikle, Benjamin'le benzer bir biçimde, yasanın ötesinde bir adalet düşüncesine ulaşır

⁶⁹⁰ Michael Naas, **Derrida From Now On**, Fordham University Press, New York, 2008, s. 20.

⁶⁹¹ Jacques Derrida, “Force of Law: The ‘Mystical Foundation of Authority’”, s. 245.

ulaşılamayacağını tartışmaya açar. Derrida, çatışmaların şiddet dışı yollardan çözüme kavuşturulmasını mümkün görmediği gibi; sadece şiddet dışı araçları değil, şiddet ile şiddet dışını ayırmaya olanak veren her türlü saf aracı, bu araçların ne olabileceğine ilişkin karar ve akıl yürütmeleri de yadsır. Derrida, “yasanın hesap edebilir ve genel kurallar tarafından biçimlendirilmiş oluşunun karşısına adaletin sonsuz, bakışsız, tikel yönünü”⁶⁹² ön plana çıkarır. Hiçbir kavram, Derrida’ya göre, adaletin biricikliğini, kendiliğini veya kapsamını kavrayamaz. Bunları kavramaya yönelik her teorik temsil çabası da başarısızlığa mahkûmdur. Başkası ya da “öteki” bu tür bir temsilden daima kaçacaktır. Üstelik şeylerin doğası üzerine, “etiğin etiği, yasanın yasası gibi açıklamalar getiren diller için “öteki”nin ulaşılmazlığı yakıcı bir olanaksızlığa dönüşür.”⁶⁹³ Adaletin bu kavranışında genel kurallar içine hapsedilemeyen, genel kavrayış içinde ihmal edilen tekliği, “öteki”ne saygı merkezinde bir yer tutar. Kısmi olan, kendi başkalığı içerisinde salt teorik bir inşanın içinde kavranamaz olmakla kalmaz, aynı zamanda genel bir doğruluk ya da adalet kuralıyla da anlaşılamaz. Genel hüküm ve kurallar, gerçek dünyada kısmi varlıklarıyla yer tutanlara karşı alternatif olmayacaktır. Derrida, erken dönem çalışmalarından başlayarak Platon’un metafiziğinde sözü geçen bu kısmılığı kavramaya ilişkin bir parantez açmaktadır. *Devlet*’in Altıncı Kitap’ında adaletin bir “eklemlenme ve yaratma fenomenolojisi” olarak “İyi”nin çerçevesinde betimlenmesi bu açıdan gözden kaçırılmamalıdır. Derrida’ya göre, burada asıl olarak gerçekleşen babanın oğul üzerindeki mutlak otoritesidir:

Yaratma başkasının yaratılmasından başka bir şey değildir; ancak babalık olarak gerçekleşir ve babanın oğulla ilişkisi, başka olanın mutlaklığının zorunlu bir biçimde aynı olduğu; mantığın, ontolojinin ve fenomenolojinin tüm kategorilerinin elinden sıyrılarak kaçır. Fakat Platoncu güneş görünür güneşi zaten aydınlatmaz mıydı ve eksadans [daha üstün bir varoluşa doğru bir aşkınlık olmayan bir hareket] bu iki güneşin metaforu içinde oynamaz mıydı? İyi her ışığın – zorunlu bir biçimde karanlık – kaynağı değil miydi? Işığın ötesindeki ışığı. Işığın kalbi karanlıktır; sık sık fark edilmiştir bu. Dahası, Platon’un güneşi yalnızca aydınlatmaz: vücuda getirir. İyi varlıklara “oluşumu [genèse], büyümeyi ve besini” veren görünür güneşin babasıdır (Devlet: 508a-509b).⁶⁹⁴

⁶⁹² Jacques Derrida, “Force of Law: The ‘Mystical Foundation of Authority’”, s. 251.

⁶⁹³ Jacques Derrida, “Force of Law: The ‘Mystical Foundation of Authority’”, s. 254.

⁶⁹⁴ Jacques Derrida, “Şiddet ve Metafizik”, s. 70. Bu aşamada Derrida’nın *Devlet*’te atıfta bulunduğu Sokrates ve Glaukon arasındaki İyi tartışmasının özgün halini hatırlatmak önemlidir: “Sence, gökteki Tanrıların hangisi bu bağı elinde tutar? Hangisinin yardımıyla gözlerimiz, görebildiği kadar görür,

Bu aşamada muhtemel bir yanlış anlamamanın önüne geçmek için Derrida'nın, yasayı adalet adına basitçe devre dışı bırakmadığını; bir başka şekilde söylemek gerekirse yasayı adaletin karşısına koymadığını eklememiz gerekiyor. Kısaca, adalet, Derrida için, yasayı dışarıda bırakan bir şey değildir. Sadece yasanın mantığı ile adalet arayışı birbirinden farklı şeylerdir. Derrida adalet olarak yasanın hiçbir şekilde gerçekleşmeyeceğini, çünkü yasanın sonsuza dek evrensel bir geçerlilik talebinde hayat bulmasına karşın, “adaletin herkese hakkı olanı vermeye yönelik” olduğunu söyler. Bu saptama bize, Platon'un *Devlet*'in Yedinci Kitap'ında “eşitlik olarak adalet” fikriyle hakkaniyet ve adalet arasında yaptığı ayrımı da anımsatmaktadır.⁶⁹⁵ Bununla birlikte, *Devlet*'te eşitliği gözeten adalet anlayışına destek amaçlı düşünülen hakkaniyet fikri, Derrida açısından asla mümkün değildir. Hatta tersine, Derrida eşitliği güçlendirmek bir yana, yasa içinde adaletin sağlanmasına yönelik imkânsızlık hissini son kerteye vardırır. Aslında adalet arayışı, bir hukuk arayışı olmayıp bir etik buyruktur. Daha da önemlisi, söz konusu etik buyruğu takip eden aktörler bunu belirli bir tarihsel ve toplumsal çerçeve de anlamak durumundadırlar. Demek ki, adaletin kendisi nihai/kesin olarak erişilebilecek bir noktadan öte bir şey olmakla beraber, adalet talebi ahlaki bakımdan insanlara seçim ve tercihlerde tutacakları meşru yolları gösteren, onları gerçek sınırlarına sevk eden somut kategorik bir edimdir.

Sonuç olarak Derrida, bir yanda yasal söylemi; yani dile getirilemez, düşünülemez olan karşısında yasanın takındığı tavrı yapı-söküme uğrattırken, öte yandan da bir yasa fikrini onaylar. Böylece, yapı-sökümün paradigması yasanın yapı-sökümünün kendisi olarak açılır. Benjamin de “Şiddetin Eleştirisi Üzerine” adlı makalesinde hukuksal sorunların tamamıyla çözülemez oluşuna işaret etmişti. Aslında Derrida da dilin içerdği şiddet hakkındaki “karar verilemezliği”⁶⁹⁶, benzer bir biçimde, iletişimin dilsel düzene ilişkin hiçbir şeyi aşkın hale getiremeyeceğini söyleyerek belirtir. Açıkça, Derrida yasa ve adalet arasındaki ontolojik farkı ısrarla

görebilen şeyler de görülür? Güneş Tanrı demek istiyorsun... Herkese göre ışığın kaynağı odur!.. Peki, görmenin kendi değil, sebebi olan güneş de, gördüğümüz bir şey değil midir? Öyledir. Şimdi şunu iyi belle, İyinin doğurduğunu söylediğim varlık güneştir. İyi, onu kendine eş olarak yaratmıştır. Görünen dünyada, göz ve görünen nesneler için güneş neyse, kavranan dünyada da iyi düşünce ve düşünülen şeyler için odur.” Bkz. Plato, *Devlet*, ss. 223-224, par. 508a-b.

⁶⁹⁵ Plato, *Devlet*, s. 250, par. 529b.

⁶⁹⁶ Jacques Derrida, “The Ends of Man”, *Margins of Philosophy*, çev. Alan Bass, The University of Chicago Press, Chicago, 1982, s. 121.

vurgular. Ancak Derrida, Benjamin'den farklı olarak, adalet sorununun yasanın dışında karara bağlanabileceği, hukukun yıkıntılarının arasından doğan bir adalet fikrinin yeni bir “pratik akıl” üretebileceğini reddeder; öncelikle böyle bir anlamın karar verilemezliğine işaret eder. Bu durumda, yapı-söküm hukuksal araca geri dönerek, salt hukuk içinde adaletin imkansız olduğunu göstermekle yetinecektir. Öte yandan, Benjamin, dilin ve şiddet içermeyen pratiklerin hukukun dışında mümkün olabileceği konusunda çok nettir. Oysaki Derrida saf, şiddet içermeyen araçlar kavramı arkasında yer tutan böyle bir pratiğin hiçbir koşulda mümkün olamadığını düşünmektedir. Derrida, saf araçların şiddet içermeyen araçlar olarak yeni pratikler yaratma ihtimaline, saflığın ontolojik bir ihtimal dahilinde düşünüldüğü gerekçesiyle esastan karşı çıkar. Buradaki kritik nokta, hiçbir yasanın kendi edimini şiddetten tamamıyla farklılaştırarak saflaştıramayacağı iddiasıdır. Derrida, etik buyruğun “tam da bu saflaşma isteği karşısında durarak şiddetle yüzleşme eyleminde”⁶⁹⁷ aranması gerektiğini vurgular. Aksine, Derrida açısından Platon'un *Devlet*'inden Schmitt'in hukuk kuramına ilerleyen tarihsel patika bu saflık arayışın da bir sonucudur.

Şimdi çalışmamızın Sonuç bölümüne geçerek, Platoncu etiğin ve onun Hegel ve Habermas tarafından “inceltelen” diyalektik araştırmasının, Derrida'nın varsaydığı türden bir toplumsal kapanmaya neden yol açmayacağını, Schmitt'in kararçı okumasının Platon'un politika felsefesinde nasıl ayrıştığının ve Arendt'in tezlerinin aksine Sokratik eleştirinin Platon'un felsefesindeki sürekliliğini şiddetin dönüşümü ve söylemin kurucu gücü eksenlerinde son bir kez daha tartışabiliriz.

⁶⁹⁷ Jacques Derrida, *Marx'ın Hayaletleri*, s. 205.

SONUÇ

“Hep şaşmışımdır: Sokrates’i mahkemeye verenler acaba hangi delillere dayandılar da, Atinalıları devletin iyiliği için onun ölmesi gerektiğine inandırdılar?”

Ksenophon, *Sokrates’ten Anılar*

Bu çalışma, Platon’un *Devlet*’inde eleştirel bir ahlâk felsefesinin iki boyutu olduğunu savunmuştur. Tartışmamız, eleştirel teorinin “hermeneutik” ve “spekülatif” olarak ifade ettiğimiz bu iki boyutunu merkezine alarak şu sonuçlara ulaşmıştır. *Devlet*’teki *açıklayıcı-teşhis edici* hermeneutik boyut, toplumsal dünyanın içkin bağlamsallığını⁶⁹⁸ gözeterek, felsefi ve toplumsal gelişmeleri “şimdi”deki kriz olasılığı üzerine olgusal açıdan yaratıcı bir çözümleme ortaya koyacak şekilde inceler. Hermeneutik eleştirinin “kriz teşhisi” olarak anlaşılabilen bu boyutunun amacı, toplumsalın çelişkilerini ve işlevsizliğini kavramak ve buradan hareketle kentlin yurttaşlarında yol açtığı patolojileri yorumlamaktır. Şüphesiz *Devlet*’in penceresinden bakıldığında, Sokrates’in demokratik Atina yurttaşları tarafından yargılanarak ölüme mahkûm edilmesi gerçeği, sözü edilen krizin en önemli kısmını oluşturmaktaydı. Platon’u Sokrates’in öğrencisi olarak yeniden politikaya yönlendiren, Atina’daki bu krize felsefi ve ahlâki bir karşı-yanıt arama isteğidir. Platon, Sokratik “kendini-bilme” deneyiminin, siyasal iktidarın yapısı ve hedefleri hakkında yetkin bir görüşten yoksun olunduğu sürece, tam anlamıyla başaramayacağını anlamıştır. Dolayısıyla Platon’un, Sokrates’in ölümünden çıkardığı sonuç açık ve kesindir: Kriz içindeki bir toplumun sahip olduğu pratik akıl (*phronēsis*), krizin neden olduğu patolojileri aşmaya yönelik etik bir dünya-görüşü öneremez. *Devlet*’e göre, bireyin ruhu toplumsal doğa ile ilişki içinde düşünülmelidir. Birini ötekenden ayırma girişimi, Sokrates’in düştüğü türden bir siyasal yanılgıya da yol açacaktır. Eğer, Atina’daki siyasal yaşam güç ilişkileri açısından yozlaşmış ve çürümüşse, özel yaşamın ahlâki olarak gelişip ereğine ulaşması da beklenemez. Kallikles’in Sokrates’e *Gorgias*’ta hatırlatacağı üzere,

⁶⁹⁸ Kavramın İngilizce karşılığı, “Context-immanence of the social world.” Bkz. Robert Brandom, “Norms, Selves, and Concepts”, **Reason in Philosophy: Animating Ideas**, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2009, s. 42.

“filozofu, Atina mahkemelerinde yalnız kendisi gibi hatipler savunabilir.”⁶⁹⁹ Elbette sofistin hiç de örtük olmayan bu imâsı, Atina demokrasisinin felsefeye ve filozofa karşı artan tahammülsüzlüğünü de işaret etmektedir. Kriz içindeki bir siyasal rejimde bir söz (legein) söyleme şekli olarak retorik, her açıdan “doğruyu konuşmaktan” daha üstün ve “işe yarar” kabul edilecektir. Sonuç olarak, *Devlet* diyalogu öncelikle bireyin adaletsiz bir yönetimde karşılaşacağı tehlikelerin bütünü üzerine, yani krizin teşhisi hakkında bir açıklama geliştirmelidir. Açıktır ki, kriz çözümlemesinin belirleyeceği ağırlığı, Platon’un *Devlet*’ini Aristoteles’in *Politika*’sından da farklılaştırır. Bilindiği üzere, Aristoteles’in politika anlatısı kentin krizine ilişkin olmayıp, etik-yaşamdaki pratik aklın iyileştirilmesi üzerine kurulması nedeniyle Platon’un araştırmasından tamamıyla farklı bir yöntem izlemektedir. *Politika*’nın farklı siyasal rejimler arasında “mükemmel bir orta oran”⁷⁰⁰ bulma çabası, *Devlet*’in penceresinden bakıldığında kabul edilebilecek bir öneri değildir. Zira, Platon için, krizin performatif yıkıcılığı ancak geleneğin radikal bir şekilde yeniden yorumlanması ile aşılabılır.

Devlet’in kurucu-ütopyacı olarak düşünebileceğimiz ikinci boyutu, eleştirinin spekülâtif bağlamını oluşturmaktadır. Eleştirel bir etik, toplumsalın “şimdi”deki işlevsizliklerini veya patolojilerini her zaman daha iyi bir gelecek ve siyasal rejim adına yorumlamalıdır. Bu açıdan, spekülâtif etiğin asıl amacı kriz yönetimiyle sınırlı olmayıp gelecek dönüşümünü kuracak veya betimleyecek şekilde bir kriz tespitidir. Bu eleştiri “şimdi”ye yapısal bir dönüşüm çerçevesinden bakarak itiraz eder ve mevcut krizleri ütopyacı bir geleceğin ışığı altında yeniden kurmaya çalışır. Öyleyse, kurucu-ütopyacı bir felsefi sistem sayesinde spekülâtif etik, yurttaşlar tarafından kriz anında ortaya konulan siyasal taleplerden söz ederek bu aktörlerin daha adaletli bir topluma ulaşacak potansiyellerini ortaya çıkarmak hedefindedir. *Devlet*’in temel amacı, Glaukon ve Adeimantos gibi yönetici adaylarını Thrasymakhos ve Gorgias gibi sofistlerin etki alanının dışına çıkararak, erdemli birer devlet-adamı olarak yetiştirmektir. *Devlet*’in bağlam-aşkınsal hakikat⁷⁰¹ arayışı, eleştirinin hermeneutik

⁶⁹⁹ Platon, **Gorgias**, s. 85, par. 492d.

⁷⁰⁰ Aristoteles, **Politika**, çev. Özgüç Orhan, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2018, ss. 283-285, par. 1281a-1281b37.

⁷⁰¹ Kavramın İngilizce karşılığı, “Context-transcending truth.” Bkz. Robert Brandom, “Norms, Selves, and Concepts”, **Reason in Philosophy: Animating Ideas**, s. 47.

düzlemle sınırla kalmaması için gerekli bir adımdır. Platon'un etiğinin bu iki yönlülüğü, kriz kavramının önemini tartışmamızın her aşamasında daha keskin bir biçimde kavramamıza yardımcı olmaktadır. Çalışmamız, *Devlet*'in siyasal rejimin karşılaştığı krizleri sadece yorumlamakla yetinmeyip, aynı zamanda normatif bir çerçeveden onları aşmanın yöntemlerini aradığını iddia etmektedir. Bu nedenle, normatif araştırma, toplumsal krizin kökenine inerken, yaşanan farklı kriz deneyimlerine odaklanarak, onları aşmayı hedefleyen *ütopyacı* bir eleştiriye temellendirmek durumundadır. Sonuç olarak, *Devlet*'te “şimdi” ile sınırlanmayan fakat “şimdi”nin ontolojisini de reddetmeyen bir eleştirel okumayla karşılaşmaktayız. Bu nedenle, Derrida'nın tartışmamızda aktardığımız üzere *Devlet*'e yönelttiği “kapanma ve dışlayıcılık” eleştirilerin, bu ikili “şimdilik anlayışını” ıskaladığını söylemek mümkün gözükmemektedir.

Bu inceleme, Platon'un *Devlet*'inde savunulduğunu iddia ettiğimiz “eleştirel etiği” tartışmamızın temel soruları çerçevesinde düşünmeyi önermektedir.⁷⁰² Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, *Devlet*'te siyasal iktidarın paradoksal doğası üzerine yürütülecek kavramsal bir soruşturma, yukarıda ana hatlarıyla özetlemeye çalıştığımız Platoncu etiğin ikili yapısını derinleştirmeye olanak sağlamaktadır. Platon'un “akılsal rejim” kuramı, yalnız geleneğin gücüyle değil, aynı zamanda çok karşıt bir güçle de, tüm uzlaşım ve geleneksel ölçütleri yadsıyan, siyasal ve toplumsal dünyayı tümüyle yeni bir temel üstünde kurmaya çalışan bir kuramla da mücadele etmek durumundaydı. Siyasal iktidarı zor ve şiddet üzerine temellendiren bu “güç rejimi”, *Devlet*'te “*pleonektein*” olarak betimlenen – hep daha fazlası için duyulan maddi istek – bir itkiyle hareket etmektedir. Platon *Devlet*'te, demokratik Atina'nın tüm ölçütleri yıkmaya çalışan bu mutlak iktidar arzusuyla zehirlenmiş olduğu tespitinde bulunur ve bu iktidar anlayışıyla amansız bir mücadeleye girişir. Atina'nın krizi, cumhuriyeti yozlaşma ve yıkıma götüren “demokratik siyasetin”

⁷⁰² Giriş bölümünde sıraladığımız altı temel soruyu bu aşamada bir kez daha hatırlamalıyız: 1) Siyasal iktidarın paradoksal doğası nedir ve nasıl anlaşılmalıdır? 2) Bu paradoksu siyaset felsefesi geleneğinde bir sorunsal olarak çözümlemeye girişen modern düşünürlerin temel savları nelerdir? 3) Platon'un *Devlet* diyalogunda siyasal iktidarın paradoksal doğası bir sorunsal olarak bulunabilir mi? 4) Şayet *Devlet*'te böyle bir tartışma yürütülmekeyse, Platon'un siyasal iktidarın paradoksunu çözümlemesi hangi koşullar içerisinde yorumlanmalıdır? 5) *Devlet* diyalogu siyasal iktidarın paradoksunu aşabilecek etik veya politik bir yaklaşım geliştirebilmiş midir? 6) *Devlet*'te siyasal iktidarın paradoksunu aşmaya yönelik çözümlemenin modern siyaset felsefesindeki izdüşümleri nasıl açıklanabilir? Bu çalışma, ilk iki soruyu Giriş bölümünde tartıştıktan sonra, takip eden diğer dört soruyu sırasıyla tez içindeki bölümlerde yanıtlamayı amaçlamıştır.

radikal bir dönüşümünü gerektirmektedir. O zaman *Devlet*, asıl olarak sonuçları Sokrates'in ölümüne kadar uzanacak bu siyasal krizi aşmaya yönelik bir kurucu iktidar projesi olarak okunmalıdır.

Devlet'i yeni bir toplumsallığın kuruluşu çerçevesinde incelediğimiz zaman, Platon'u meşgul eden asli sorunun kurucu iktidarın kendi meşruiyet zemini olduğunu görmekteyiz. Eğer, *Devlet* adaletin yeniden tesisi konusunda şiddetin kent (*polis*) üzerindeki mutlak denetimini ortadan kaldıracaksa, siyasal yaşamın hem içkin hem de aşkınsal düzlemde yeniden düşünülmesi gerektiği açıktır. Bir başka deyişle, kurucu iktidar yasa ve adalet arasındaki diyalektik zemini normatif açıdan tanımlayarak siyasalın paradoksunu aşmaya yönelmektedir. Aksi takdirde, *Devlet*'in kendi önerdiği ütopyanın yeni bir şiddet sarmalı yaratamayacağının garantisi politik ve etik olarak temellendirilememiş olacaktır. Tartışmamız açısından en can alıcı nokta, kurucu iktidarın kendisinin üreteceği “yaratıcı-şiddetin” dönüştürülmesine yönelik ahlâki zeminin düşünülmesi zorunluluğudur. İşte bu noktada, yukarıda ana hatlarıyla özetlediğimiz *Devlet*'teki eleştirel etiğin devreye girdiğini görüyoruz.

Platon'un *Devlet*'i, her türlü şiddete karşı yöneltilmiş bir reddiye değil, şiddeti anlamlandırma, çözümleme ve dönüştürme çabasını yansıtan bir metindir. Platon'a göre, şiddet eleştirisinin merkezinde, şiddetin yasa (*nomos*) ve adaletle (*dike*) olan ilişkisi yer alır. Bu nedenle, *Devlet*'teki temel tartışma Atina'daki krizin aşılmasına yönelik bir siyasal müdahalenin aynı zamanda kendi “saf şiddet”inden arındırılması üzerine kurulur. Bu çalışmada, *Devlet*'te şiddetin dönüştürülmesi için iki farklı yöntem önerildiğini iddia ettik. İlk olarak, Platon yasa ve şiddet arasındaki ilişkiyi, iddia edilenin aksine, birbirlerini dışlayan ve birbirlerine karşıt unsurlar olarak tanımlamayacaktır. Her kurucu anayasa, siyasal iktidarın ve rejimin şiddetini gizleyen (*mystify*) bir yapıya sahiptir çünkü şiddet, Platon'un çözümlemelerinde görüleceğe üzere, yasanın kökeninde yer alır. *Devlet*'in Üçüncü Kitap'ında belirtildiği üzere hiçbir siyasal iktidar kendi anayasal rejimini “soylu bir yalan” üretmeden kuramaz ve genişletemez. Bu açıdan *Devlet*'in şiddet çözümlemesi öncelikle yasa ve zoru birbirinden tamamıyla bağımsız iki ayrı olgu olarak farklılaştırmamasıyla başlayacaktır.⁷⁰³ Öte yandan, Platon şiddeti anlamlandırma

⁷⁰³ Michael J. Sandel, *Justice: What's The Right Thing To Do?*, Farrar, Strauss and Giroux, New York, 2010, s. 218.

girişimini her defasında etik bir çözümlemeyle sınırlar. Böylece *Devlet*, iktidarı kuran “yasa-koyucu” ve iktidarı koruyan “yasa-koruyucu” şiddet arasında bir ayrıma gitmektedir. İkinci bölümde tartıştığımız üzere, koruyucu şiddet, kentin kurumlarının ve yasal sistemin bekasından sorumludur. Bu görev *Devlet*’te asıl olarak “koruyucu sınıfı” aittir. Rejimin devamlılığı sorusu her ne kadar kentin bütün sınıflarının mutluluğunu ve yurttaşların ortak yaşama katılımını içerse de, yasanın uygulanması konusu devlete tüzel bir kişilik olarak şiddet uygulama tekeli bırakır. Buradan hareketle Platon hiçbir rejimin yasanın fiili uygulamasını tamamıyla ikna düzeyinde başaramayacağını söyleyecektir.

Oysaki, Platon’un cumhuriyet projesi ütopyacı bir perspektife sahip olması nedeniyle, şiddeti aynı zamanda politik alanda dönüştürmek isteyen spekülative bir etiği de kapsamaktadır. Bu normatif bakış açısı, *Devlet*’te anayasa-ressamının iktidarı kuran yasa-koyucu bir yönetici olarak şiddetin dönüşümünü sağlayacak bir *aşkınsal-hakikat arayışını* zorunlu kılacaktır. Bir başka deyişle, *Devlet* kurucu iktidarının şiddetini kentin yasaları aşan bir adalet anlayışı ile sınamak zorundadır. Böylece, anayasa (*politeia*) kendi içinde sürekli devinerek gelişen; adalet ve yasa arasındaki her türlü özdeşleşmenin reddedildiği bir bütünlük olarak ortaya çıkacaktır. Açıktır ki, *Devlet*, şiddetin dönüşümünü hem hermeneutik hem de spekülative düzlemlerde güvence altına alacak bir sistem teorisini savunmaktadır. Sonuç olarak, çalışmamız Platon’un politika felsefesinin “saf söz” ve “saf şiddet” arasında konumlanan ve son noktada siyasal iktidarın paradoksal doğasını aşmaya yönelik bir ütopya olduğunu vurgulamaktadır.

Bu gözlemler ışığı altında *Devlet*’e şu temel soruları yöneltebiliriz: Modern politika felsefesinin, siyasal iktidarın paradoksal doğasını çözümleme girişiminde *Devlet*’in ikili etiği nasıl bir rol oynayabilir? Bir dünya toplumunun oluşumunun giderek sorgulandığı yüzyılımızda, felsefi cazibesini kaybetmiş gözükten demokratik cumhuriyetçiliğin yeniden güncellenmesinde Platon’un eleştirel ütopyası bize neler söyleyebilir? Bugün, Platon’un *Devlet*’ini yeniden okuma projeleri, farklı bir akılcılık ve evrensellik üzerine düşünmek için yeni bir imkân yaratabilir mi?⁷⁰⁴

⁷⁰⁴ Bu soruların oluşturulmasında, Jonny Thakkar’ın *Devlet* üzerine geliştirdiği eleştirel savlardan yararlanılmıştır. Yalnız Thakkar’ın Platon ve Rawls arasında geliştirdiği eleştirel okuma önerisi yerine, bu çalışma Platon, Hegel ve Habermas arasında tesis edilebilecek bir normatif evrenselliği

Dördüncü Bölüm’de, bu sorulara Hegel’in hukuk felsefesi ve Habermas’ın demokrasi teorisi içinden olumlu bir yanıt aramaya girişmiştik. Etik-yaşamın modern dünyadaki yasal statüsüne yönelik bu araştırmalar Platoncu eleştirel diyalektiğin “açıklayıcı” ve “ütopyacı” eksenlerini yeniden canlandırmaya çalışmaktadır. Şimdi hem modernliğin krizi hem de hukuk devletinin normatif ufkunu tanımlamakta diyalektik bir sentezi hedefleyen ve buradan hareketle siyasal iktidarın paradoksal doğasını aşmaya yönelik demokratik bir *Sittlichkeit* öneren bu iki düşünürün politik ve etik argümanlarının ulaştığı sonuçları kısaca dile getirelim.

Tinin Fenomenolojisi’nin yazarı Hegel’e göre, Aydınlanma modernliğin toplumsal bütünlüğünün tamamen parçalanmasına yol açar, çünkü modernlik, kendi içinde tamamen çelişkili idealler barındırdığından, modern insan için herhangi bir kılavuzluk yapması da mümkün değildir. Öte yandan bu bölünmüş toplumsal yaşamdan, ilk bakışta umutsuz bir “temelsizlik” deneyiminden, gitgide “kendi kendini kuran”, rasyonel bağılıklarını, özgür ve kendini belirleyen bir “öznellik” kavrayışı üzerine inşa eden bir proje gelişmeye başlamıştır. Bunun siyasal ifadesi, Hegel için modernitenin kendisi olan *Fransız Devrimi*’dir. Devrim, modern yurttaşın kendini yeniden evinde hissedeceği cumhuriyet rejimini kurmaya çalışmış ancak sonlandıramadığı şiddeti dolayısıyla Avrupa’nın krizine de yol açmıştır. Hegel’in politika felsefesi, devrimin bu ikili durumunu anlamaya yönelik bir dizi çalışma üzerine yükselmektedir. Hegel de, Platon gibi, öncelikle krizin filozofudur.⁷⁰⁵

Hegel, Fransız Devrimi’ni Avrupa tininin gelişiminin doruk noktası olarak kabul etmektedir. Öte yandan, devrimci ayaklanmalarda somutlaşan “mutlak özgürlük” talebini dolayımlayacak ve temellendirecek yasal kurumlar olmadan devrimdeki hiçbir grup kendini başka bir bakış açısından, başka bir hizipten daha fazla bir şey olarak tanımlayamaz. Aydınlanma tarafından miras kalan soyut bir faydacılık dışında kendisini yönlendirecek bir yeni ufuk olmaması nedeniyle, “mutlak özgürlük” bireyler arasındaki farkları acımasızca yok etmiş ve sonuç olarak devrim, cumhuriyeti “düşmanlarından” koruyan giyotinin şiddetiyle bir teröre dönüşmüştür. Fransa’da devrimci adalet adına yapılan ve rutin hale gelen mahkûmiyetler, ki çoğu idam cezasıyla sonuçlanmaktadır; Hegel’in deyişiyle, “bir

kurmaya amaçlamaktadır. Thakkar’ın son dönemdeki Platon çalışmalarına ışık tutan çalışmasının ilgili bölümü için bkz. Jonny Thakkar, **Plato As Critical Theorist**, ss. 329-341.

⁷⁰⁵ Dana Villa, “Hegel as Political Educator”, **Teachers of The People**, s. 95.

lahananın başını koparmak ya da bir lokma su içmekten daha önemli olmayan, en soğukkanlı ve kuru ölümlerden”⁷⁰⁶ başka bir şeye yol açmamıştır. Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*’nde, terörün devrimci Fransa’nın yurttaşları tarafından, ülkenin korunması için zorunlu görülmediği andan itibaren sona erdirilmesi gerektiğini öne sürmektedir. Robespierre’in düşüşüyle, devrim kendini kurumsallaştırmaya başlayacak ve bu süreç Hegel’in “devrim romanının” tamamlanmasında anahtar figür olarak gördüğü, modern özgürlüğe ilişkin soyut ideallerin etik-yaşamda karşılığını bulmaya başladığı hukuk-devletin (Rechtsstaat) gelişimiyle sonuca kavuşacaktır. Platon’un *Devlet*’te Sokrates’i yargılayan Atinalı demokratlara verdiği etik yanıt, Hegel tarafından, *Tinin Fenomenolojisi*’nde, Fransız devrimcilere karşı yöneltilmektedir. Spekülatif eleştirinin savunduğu özgürlük *İdeası*, modern dünyada ancak yasal bir kurumsallık tarafından etik-yaşam içinde inşâ edildiği zaman kendi şiddetini dönüştürüp denetim altına alabilir. Hegel devrimin yasa tarafından uysallaştırılması ve yasanın da adalet fikri ile yüzünü yeni bir evrenselliğe dönmesi konusunda Platon ile aynı fikirdedir.

Öte yandan modern devlet, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*’nde, yurttaşların özgür yaşama dair ortak özelemlerini cisimleştirir. Hegel’in savunduğu şekliyle *Rechtsstaat*, hem sözleşme fikrine dayalı liberal anlayışa hem de yasal kurumsallaşmayı ikinci plana iten katı bir cumhuriyetçilik kuramına mesafeli duracaktır. Bu nedenle, Hegel sivil toplumu aşan bir politik toplum fikrini geliştirirken, politik toplumun da kamusal dünyayı modern hukukun kurumları içinde düşünmesi gerektiğinin altını çizer. Sivil toplum, özgür bireylerin alanyken, politik yaşamın amacı, özgür halkın var olması için gereken koşulları kurmasında saklıdır. Bu normatif hedefin gerçekleşebilmesi için devlet, yasal ilkesi verimlilik ya da törellik savunusu değil, politik özgürlük olan bir dizi modern kurumu cumhuriyet rejimi içinde düşünmektedir. Bu aynı zamanda, “kendine hâkim olabilme” kavramını yararcı “kendini koruma” kavramından farklılaştıran bir varsayımdır. Hegel’e göre, “*Bildung*” veya “medenileşme” olarak adlandırılan bu etik süreç, özgürlük yetisini geliştiren bir eğitim sürecini de işaret etmektedir. Bu bakımdan, Dördüncü Bölüm’de vurguladığımız üzere, tarihsel süreç, sadece toplumların maddi güçlerinin artışına

⁷⁰⁶ G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, s. 360, par. 591.

neden olan bir süreç değil, ayrıca bir olgunlaşma (*Mündigkeit*) ve kendini-dönüştürme süreci olarak düşünülmelidir. Bu kavramın, Hegel’e göre, normatif içeriği cumhuriyetin temelini oluşturur ve meşruiyetini sağlar. Bununla beraber Hegel, politika felsefesinin hiçbir aşamasında, modern devletin herkesçe paylaşılacak bir yaşam biçimi ya da erdemler sistemi ortaya koymasını gerektiğini belirtmez. Sınıfların çokluğu ve onların “etik” temelli yorumu konusundaki ısrarı, modern devletin *çoğul yaşam biçimlerini* kapsayacak şekilde medenileşmesini vurgulamak içindir. Sonuç olarak Hegel’in hukuk devleti, Platon’un temellendirdiği somutlukta bir cumhuriyet anlayışının modern dünyada savunulamayacağına ilişkin kuvvetli bir uyarıyı da ortaya koymaktadır. Fakat bu itiraz, Hegel’in politika felsefesinde Platoncu diyalektikten vazgeçmesiyle sonuçlanmayacaktır. Aksine, felsefi eleştirinin hermeneutik ve spekülatif uğrakları, Hegel açısından, siyasal iktidarın paradoksal doğasını dönüştürmek ve siyasal şiddeti anayasanın denetimi altına almakla sorumludur. Bu nedenle, Derrida’nın *Dostluk Politikaları*’nda Hegel ve Schmitt’in hukuk felsefeleri arasında önerdiği etik ilişki güçlü bir temellendirmeden yoksun gözükmetedir.⁷⁰⁷

Öte yandan, Jürgen Habermas’ın “kamusal alan”, “anayasal yurtseverlik” ve “tartışmacı politika” üzerine kurulu siyaset yazıları, Hegel’in hukuk felsefesinin radikal bir yorumu olarak anlaşılmalıdır. Kariyeri boyunca modernliğin rasyonalitesini bir “genç-Hegelci” olarak savunan Habermas, Alman İdealizm’inin otonomi ve eşit yurttaşlık tezlerini kendisine rehber edinmiştir. Şüphesiz, Habermas için de bütün hayatı boyunca belirleyici olacak trajik gelişme, Yahudi soykırımının bütün detaylarını dinlediği 1945-46’daki *Nürnberg Duruşmaları*’dır. Habermas, 1945 yılını, “varoluşsal olarak güdülenmiş doğum günü”⁷⁰⁸ olarak adlandırır. Bir açıdan, Habermas’ın “aklın krizi” olarak yorumladığı bu duruşmaları Platon’un kendi deneyimiyle beraber düşünmek abartılı bir yorum sayılmamalıdır. Böylece şiddetin kurumsal olarak neredeyse en “saf” haline ulaştığı Nazizm’in felsefi çözümlemesi, Habermas’ın hukuk felsefesinin de temellerini oluşturur.

⁷⁰⁷ Aynı doğrultuda bir yorum için bkz. Thomas McCarthy, “The Politics of Ineffable: Derrida’s Deconstructionism”, **Ideas and Illusions: On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory**, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1993, ss. 97-119.

⁷⁰⁸ Jürgen Habermas, “Kamusal Alan ve Siyasi Kamuoyu”, **Doğalcılık ve Din Arasında Felsefi Denemeler**, çev. Ali Nalbant, YKY Yayınları, İstanbul, 2009, s. 16.

Dördüncü Bölüm’de ayrıntılarıyla tartıştığımız üzere, Habermas’ın zihnini kariyeri boyunca üç can alıcı kavramsal ilişki meşgul etmiştir. Bu üç kavramsal ilişkiye bir kez daha hatırlatmak, Derrida’nın Habermas’a yönelttiği eleştirilere yanıt vermek açısından bir kaldıraç görevi üstlenebilir. Habermas’ın, Hegel’in eleştirel felsefesini takip ederek savunduğu demokratik cumhuriyetçiliğin sonuçlarını üç ana ekseninde özetlemek mümkün gözüküyor. Habermas felsefi araştırmalarına, ilk olarak, modern devletin sivil toplumu ve kamusal alanı dışlayan aşırı cumhuriyetçi yorumlarına itiraz ederek başlar. Bu tür bir devlet anlayışını “otoriter yasalıcı” olarak nitelendiren Habermas, devletin toplum üzerindeki “paternalist/babacı” bakış açısının merkezine düzen kavramını yerleştirdiğini iddia etmektedir. Kendisini sivil toplumdaki her türlü çıkar mücadelesinin üzerinde konumlandırıan yürütme odaklı bu görüş, devleti toplumsal bütünleşme ve ahlâki rehberliğin kaynağı olarak savunan metafizik bir bakış açısını savunur. Her ne kadar bu devlet aklı belirli zaman aralıklarında bir *Rechtsstaat* gibi hareket etse de; sivil toplumun ve kamusal alanın özerk varoluşuna izin vermez. Habermas devlet ve sivil toplum arasındaki karşıtlığın dikkatle incelenmesinin, siyasal iktidarın paradoksal doğasını aşmak için bir adım olacağına inanır. Demokratik bir hukuk devletinin, gerçek bir demokrasi haline gelmesi için sivil toplumun eninde sonunda devletten özgürleşmesi zorunludur. Habermas’a göre temel sorun, Schmitt’in savunduğu gibi devlet ile sivil toplumun “kaynaşmış” ve “iç içe geçmiş” görünmesidir. Sivil toplum fikrini dolandığı devlet aygıtından çözmek, otoriter bir devlet anlayışı ve bununla ilişkili olan “toplumsal” ve “siyasi” alanlar arasındaki sınır kavramıyla yüzleşmeyi gerektirir. Hukuk devleti, Habermas açısından, sadece anayasal bir rejim olması nedeniyle, kendi kararlarını meşrulaştıramaz. Bu kararların düzenli olarak eleştirel bir kamusal alanda ve dinamik bir sivil toplumda incelenmesi, tartışılması ve düşünülmesi gerekir. Böylece, hukuk devleti, Derrida’nın iddia ettiğinin aksine, her aşamada kendi törel bağlarının özcü varsayımlarını politika dışında tutmayı amaç edinmektedir.

Demokratik hukuk devletinin kamusal akla tabi tutulması talebi, ikinci olarak, Habermas’ın yasallık ve meşruiyet arasındaki ilişkiyi yeniden incelemesine neden olur. Habermas’ın hukuk felsefesinin kalbinin attığı yer olarak düşünülebilecek bu incelemeler, hermeneutik ve spekülâtif eleştirinin diyalektik yapısını bir arada tutmayı hedeflemektedir. Bir taraftan Habermas, Marx’ın yasallık ve meşruiyet

ilişkisini birbirinden radikal bir biçimde koparmasını şiddetle eleştirir. Hegel'in doğal hukuk ve devrim arasında incelikle yapılandığı anayasal temellendirmenin reddi, Marx'ın devrimci şiddeti tamamiyle kucaklamasına ve burjuva hukukunu küçük görmesine yol açmıştı. Marx'a göre, liberal anayasal düzen, kapitalizmin yarattığı toplumsal çelişkileri çözümlemek için hiçbir şey yapmamıştır. Toplumsal düzenin meşruiyeti, ekonominin dönüştürülmesine ve yabancılaştırılmış siyasal alanın yeni ve eşitlikçi bir toplum-ekonomik sistem lehine reddine bağlıdır. Habermas, Marx'ın radikal bir cumhuriyet adına biçimsel burjuva hukukunu bütünüyle reddetmesini, devrimin kontrol altına alınması mümkün olmayan şiddetini onaylaması anlamına da geleceği için tavizsiz bir şekilde eleştirir. Bu açıdan Habermas, Hegel'in Fransız Devrim'inde tespit ettiği şiddet eleştirisini sonuna kadar götürmektedir. Devrimin kendi meşruiyetini etik-yaşamda yasal bir yapıya dönüştürememesi, Habermas'a göre, 20. yüzyılın bütün devrimlerinin ortak "başarısızlığını" oluşturmaktadır. Habermas, Platon ile başlayan ve Hegel ile sürdürülen "sürekli devrim" tezinin eleştirisini sahiplenirken, *Devlet*'in Sekizinci Kitap'ında ortaya atılan "kurumlara dayanmayan demokrasi" anlayışının evrensellik yoksunluğunu modern dünyada tekrar ve dikkatle dile getirmektedir. *Devlet*, dolayimsız özgürlük ilişkilerini ister demokrasinin ister devlet adamlığının tiranlığı şeklinde olsun eleştirecektir.

Diğer taraftan Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*'nda Max Weber'i hukukun normatif boyutunu kavramaktan aciz ve siyasal iktidarın paradoksal doğasını savunan bir yasal pozitivist olarak değerlendirir.⁷⁰⁹ Weber'e göre hukuk ne halk iradesinin gerçek bir ifadesi ne de hukukun üstündeki ahlâki değerlerin bir yansımasıdır. Tersine, yasal sistem "büyüsü bozulmuş" bir dünyanın; yani geleneksel dünya görüşlerinin yerini değerler çatışmasına bıraktığı bir dünyanın düzenlenmesinin en akılcı yoludur. En basit şekilde ifade etmek gerekirse, Weber bir yasal pozitivist olarak nitelenebilir, çünkü *de facto* ve *de jure* hukuk düzenleri arasında bir fark gözetmez. Bu yaklaşım, Platon'un *Devlet*'inde ısrarla vurgulanan yasa ve adalet arasındaki farkın Thrasymakhos'un tarafından reddine kadar götürülebilecek bir realist okuma geleneğine dayanmaktadır. Adalet ve yasa

⁷⁰⁹ Jürgen Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, çev. Mustafa Tüzel, Alfa Basım Yayım, İstanbul, 2019, s. 340.

arasındaki normatif farkı göz ardı etmek, şiddetin dönüşüme ilişkin normatif bir açıklamayı imkânsızlaştırmaktadır. Sonuç olarak Habermas, Weber'in kendisini kısırlı bir döngü içine hapsettiğini iddia ederek, yasallık ve meşruiyet arasındaki ilişkinin birbirlerine rağmen değil birbirleriyle ilişkili olarak anlaşılması gerektiğinin altını çizer. Habermas'ın anayasal yurtseverlik olarak tanımladığı cumhuriyetçi politika felsefesi, doğal hukuk ve devrim arasındaki ilişkinin korunmasını aynı zamanda hermeneutik ve spekülatif eleştirilerin bir diyalektiği olarak anlayacaktır. Böylece siyasal iktidarın paradoksal doğasının aşılması, yasallık ve meşruiyet kavramsal çiftinin birbirlerine teyellenmesiyle ilerlemektedir. Habermas'a göre bu teyelleme girişi, Hegel'in hukuk felsefesinin radikal olarak demokratikleşmesini de şart koşmaktadır. Sonuç olarak Habermas diyalektik araştırmanın eleştirel paradigmasını genişletirken, Platon'un aşırı somut ütopya kavramını da inceltir. Bir başka deyişle, Habermas, Arendt'in politikayı şiddet karşısında konumlandıran ve müzakerenin karşılıklı kanılar üzerinde yürütüldüğü demokratik kamusalılığı savunan tezlerini onaylarken, Hegel'in normatif siyasetin gerekliliği olarak ileri sürdüğü aklın normatif temellendirmesi olarak anayasa kavramından da vazgeçmez.

Üçüncü ve son olarak Habermas, liberal anayasacılık ve demokrasi arasındaki kavramsal ilişkiyi sorunsallaştırır. Habermas'ın buradaki temel hedefi, kariyeri boyunca düzenli olarak eleştireceği Schmitt'in hukuk felsefesidir. III. Reich'in en önemli anayasa hukukçusu olarak kabul edilen Schmitt, siyasal iktidarın şiddeti meşrulaştırma girişiminde liberal politika felsefesini hedef tahtasına yerleştirmektedir. Bir önceki bölümde ayrıntılarıyla tartıştığımız gibi, Schmitt, *Parlamente Demokrasinin Krizi* adlı eserinde, liberalizm ve demokrasinin birbirlerine temelden yabancı olduklarını savunurken; *Anayasal Kuram* adlı çalışmasında ise "... Anayasacılığın tüm çabasının siyasal olanı baskılamaya odaklandığını" ileri sürer. Habermas, *Normlar ve Olgular Arasında*'ki müzakereci demokrasi kuramını, hem Weber'in aşırı pozitivist hukuk okuması hem de Schmitt'in devletçiliğin "somutluk" hataları karşısında "üçüncü" bir alternatif olarak sunmaktadır. Habermas'ın cumhuriyetçi geleneği süreçselci (*proceduralist*) bir biçimde yeniden yorumlaması büyük oranda Schmitt'in cumhuriyetçilik karşıtı duruşunun çürütülmesi amacıyla tasarlanmıştır. Habermas, Schmitt'in kendi tarihselliğinin bilincine dayanan homojen ulus kuramı karşısına anayasal

vatanseverlik kuramını temellendirirken, Hegel'in hukuk ve adalet arasında kurduğu normatif ilişkiyi kendisine rehber edinecektir. Habermas bu kuramın özünü şöyle açıklayacaktır: “Bu hatlar üzerinde süreçsel, geleceğe odaklı bir halk egemenliği fikri, siyasi irade oluşumunu geçmişin *a-priori* özüne; bir ulusun homojen üyeleri arasında tesis edilmiş bir uzlaşuya bağlama gereksinimini anlamsız kılar.”⁷¹⁰ Habermas, Schmitt'in halkı “siyasal öncesi bir referans”, yani herhangi bir toplumsal sözleşme öncesinde varolan bir yapı olarak anlamasını eleştirmiş ve bu nedenle de onu “anayasa yapıcı praksis”le uğraşma iradesinin anlamını kavrayamamış bir kuramcı olarak nitelemektedir.

Sonuç olarak Habermas, halk egemenliği ve insan hakları, demokrasi ve anayasal devlet kavramları arasında bir eş-kökenli olma durumuna işaret eder. Bu eş-kökenli yapı yasayı hem olgu hem de norm olarak kabul eder ki, bu saptama tartışmamız açısından da kritik bir öneme sahiptir. Schmitt siyasal iktidarın paradoksal doğasını açık tutarak politikanın otonomisini korumayı amaçladığını belirtmesine rağmen, Habermas'a göre, bu tezin altında asıl olarak devletin şiddetin tekeli anayasanın sınırlarının dışına taşıma iradesi yatmaktadır. Schmitt'in dost-düşman ikiliği üzerinden kavramsallaştırdığı politika teorisi siyasal iktidarın, bir sınır kavramı belirlemeden; bir başka deyişle ulusun kendi varlığına tehdit olarak algıladığı bir “düşman” tanımlamadan liberalizmin siyaseti “tarafsızlaştıran” etkisinden kurtulamayacağını ilan etmektedir. Habermas'ın evrenselcilik karşıtı olarak okuduğu bu politika anlayışının temel sorunu şiddetten arındırılmış bir medeniyet anlayışına karşı geliştirdiği muhafazakar tutumda aranmalıdır. Bu haliyle, Schmitt'in Platon'a yönelik atıfları aslında onun irrasyonel siyaset savunusuna aradığı temellendirme girişiminin bir sonucu olarak anlaşılmalıdır. Bugün Schmitt'i takip eden post-modern siyaset felsefesinin yeni kuşak temsilcilerinde “demokratik paradoks” veya “kurucu iktidar paradoksu” olarak tartıştığı şiddet-yasa ve yasa-adalet ilişkileri, çalışmamızda savunduğumuz şekliyle hermeneutik ve spekülative eleştirinin diyalektik beraberliğine temelden itiraz eder. Schmitt'in takipçilerine göre, aklın tahakkümü olarak betimlenebilecek bu rasyonalist anlayış, yasa ve adalet arasındaki açık uçlu ilişkiyi kavrayamayarak metafizik bir yanılgıyı düşerler.

⁷¹⁰ Jürgen Habermas, “Hukuk Devleti ve Demokrasi Arasındaki İçsel İlişki”, “**Öteki**” olmak, “**öteki**”yle yaşamak: Siyaset Kuramı Yazıları, s. 171.

Aksine, bu çalışma “iletişimsel eylem” ve “aşkınlıktan koparılmış bir akıl” anlayışı arasındaki ilişkinin rasyonalist savunmasını, merkezine Platon’un *Devlet*’ini yerleştirerek yürütmektedir. Platon’un *Devlet*’ini bugün yeniden okumamızın temel amacı, onun aşırı somutlaşmış toplumsal kurumlarını günümüz dünyasına tercüme etmek değil, tersine kendisini ilk bakışta gizleyen bir eleştirel imkânı ortaya çıkarmak olmalıdır. *Devlet*, siyasal iktidarın paradoksal doğasını aşmak adına hermeneutik ve spekülatif eleştirinin bir sentezini amaçlamaktadır. Rasyonalist geleneğin demokratik inşası olarak tanımlayabileceğimiz bu arayışın, Hegel ve Habermas tarafından anayasal bir cumhuriyetçilik içinde son iki yüzyılda ısrarla gündeme taşındığını görüyoruz. *Hukuk Felsefesinin İlkeleri ve Normlar ve Olgular Arasında* böylesi bir eleştirel diyalektiği politika felsefesinin içinde tekrar yorumlayarak, hukuk devletinin normatif ufkunda şiddeti dönüştürebilen bir medenilik siyasetine ve tamamıyla yeni bir demokratik *Rechtsstaat* anlatısını savunmayı amaçlamaktadır.

“Sentez olarak özdeş olmayan bir hukuk devleti” projesi, siyaseti etik bir temellendirme girişimi içinde düşünmeyi önerirken, Platon’dan bize miras kalan diyalektik eleştirinin normatif gücünü betimlemeye ve yorumlamaya devam edecektir. Bu sebeple, Habermas’ın meşhur sözünü takip ederek, “bitirilmemiş bir proje olarak modernite”yi düşünmek, aklın diyalektik eleştirisinin iletişimsel potansiyelini de savunmak anlamına gelir. Sivilleştirilmiş ve medenileştirilmiş bir politika anlayışı, etik eleştirinin hermeneutik ve spekülatif uğraklarını reddetmeksizin, siyasal iktidarın kendisini yasa-dışında tutmaya çalışan şiddet kanallarını kamusal eleştirinin akılcılığına geri taşıyabilir. Böylesi bir çabanın, Platon’un *Devlet*’te önerdiği üzere “krizin tespiti” ve “krizin aşılması” olarak iki eksen üzerinde yürütülmesi, “zor-devleti” ve “yasa-devleti” arasındaki ilişkiyi düşünmek için özdeş olmayan bir sentezi canlı tutmaya ve demokratik etik-yaşamın sürekliliğini anlamaya katkıda bulunabilir. Eleştiri, norm ve ütopya arasındaki ilişkiyi yeniden yorumlayan bu okuma girişimleri, 20. yüzyılın çok dar ve kısıtlı Platon okumalarını geride bırakarak, bize *Devlet*’i Eleştirel Teori’nin ufkunda yeniden değerlendirme olanağı da verecektir. Çalışmamız bu doğrultuda atılan küçük bir adım olarak kabul edilmelidir.

KAYNAKÇA

Agamben, Giorgio. “Demokrasi Kavramı Üstüne Giriş Notu”, **Demokrasi Ne Alemde?**, Ed. Eric Hazan, Metis Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 11-14.

Agamben, Giorgio. **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013.

Ahrens Dorf, Peter J. **Homer on the Gods and Human Virtue: Creating the Foundations of Classical Civilization**, Cambridge University Press, Cambridge, 2014.

Akarsu, Bedia. **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, İnkılap Yayınevi, İstanbul, 2017.

Allen, Reginald E. “Participation and Prediction in Plato’s Middle Dialogues”, **Philosophical Review**, Cilt: 69, Sayı: 2, ss. 143-159.

Altman, William H. F. **Plato the Teacher: The Crisis of the Republic**, Lexington Books, New York, 2012.

Annas, Julia. “Plato and Common Morality”, **The Classical Quarterly**, Cilt: 28, Sayı: 2, 1978, ss. 437-451.

Annas, Julia. “Politics in Plato’s *Republic*: His and Ours”, **Aperion: A Journal for Ancient Philosophy and Science**, Cilt: 33, Sayı: 4, 2000, ss. 303-326.

Annas, Julia. **An Introduction to Plato’s Republic**, Clarendon Press, Oxford, 1981.

Arendt, Hannah. “Hakikat ve Siyaset”, **Geçmişle Gelecek Arasında: Siyasi Düşünce Konulu Altı Deneme**, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996.

Arendt, Hannah. “Philosophy and Politics”, **Social Research**, Cilt: 71, Sayı: 3, 2004, ss. 427-454.

Arendt, Hannah. **Devrim Üzerine**, çev. Onur Eylül Kara, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012.

Arendt, Hannah. **İnsanlık Durumu**, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994.

Arendt, Hannah. **Şiddet Üzerine**, çev. Bülent Peker, 7. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014.

Arendt, Hannah. **The Promise of Politics**, Ed. Jerome Kohn, Schochen Books, New York, 2005.

Arendt, Hannah. **Zihnin Yaşamı**, çev. İsmail Ilgar, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018.

Arietti, James. **Interpreting Plato: The Dialogues as Drama**, Rowman & Littlefield, Lanham, MD., 1991.

Aristophanes. **Eşekarıları**, çev. Sabahattin Eyüboğlu, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2016.

Aristoteles. **Nikomakhos’a Etik**, çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2014.

Arruzza, Cinzia. **A Wolf in the City: Tyranny and the Tyrant in Plato’s Republic**, Oxford University Press, New York, 2019.

Arslan, Ahmet. **İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon’a**, 4. baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2014.

Ausland, Hayden W. “On Reading Plato Mimetically”, **American Journal of Philology**, Cilt: 118, Sayı: 3, 1997, ss. 371-416.

Avineri, Shlomo. **Hegel’s Theory of The Modern State**, Cambridge University Press, Cambridge, 1972.

Aysevener, Kubilay. “Platoncu Diyalektik ve Gadamer’in Hermeneutik’ine Etkileri”, **Felsefe Dünyası**, Sayı: 52, 2010, ss. 60-88.

Badio, Alain. **Platon’un Devleti**, çev. Savaş Kılıç ve Nihan Özyıldırım, Metis Yayınları, İstanbul, 2015.

Balot, Ryan K. “The Virtue Politics of Democratic Athens”, **The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought**, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, ss. 271-300.

Balot, Ryan K. **Courage in the Democratic Polis: Ideology and Critique in Classical Athens**, Oxford University Press, Oxford, 2014.

Bauman, Zygmunt. **Avrupa: Bitmemiş Bir Macera**, çev. Akın Emre Pilgir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2018.

Baynes, Kenneth. “Freedom and Recognitin in Hegel and Habermas”, **Philosophy and Social Criticism**, Cilt: 28, Sayı: 1, 2002, ss. 1-17.

Behler, Ernst. **Confrontations: Derrida, Heidegger, Nietzsche**, çev. Steven Taubeneck, Stanford University Press, Stanford, 1991.

Belfiore, Elizabeth. “Plato’s Greatest Accusation against Poetry”, **Canadian Journal of Philosophy**, Cilt: 9, Sayı: 1, ss. 39-62.

Benardete, Seth. **The Rhetoric of Morality and Philosophy: Plato's *Gorgias* and *Phaedrus***, The University of Chicago Press, Chicago, 1991.

Benhabib, Seyla. **Dignity in Adversity: Human Rights in Troubled Times**, Polity, Cambridge, 2011.

Benjamin, Walter. "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, Ed. Aykut Çelebi, Metis Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 19-42.

Benjamin, Walter. "The Right to Use Force", **Selected Writings Cilt I: 1913-1926**, Ed. Marcus Bullock ve Michael W. Jennings, 5. baskı, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass.: 2002, ss. 230-242.

Berlin, Isaiah. "Two Concepts of Liberty", **Liberty**, Ed. Henry Hardy, Oxford University Press, Oxford, 2007, ss. 166-217.

Bernadette, Seth. **Socrates' Second Sailing: On Plato's Republic**, The University of Chicago Press, Chicago, 1989.

Blitz, Mark. **Plato's Political Philosophy**, The John Hopkins University Press, Baltimore, 2010.

Blondell, Ruby. **The Play of Character in Plato's Dialogues**, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

Bloom, Allan. "Interpretative Essay", **The Republic of Plato**, çev. Allan Bloom, Basic Books, New York, 1991, ss. 307-436.

Bloom, Allan. "The Ladder of Love", **Plato's Symposium**, çev. Seth Benardete, The University of Chicago Press, Chicago, 2001, ss. 55-177.

Bobonich, Christopher. **Plato's Utopia Recast: His Later Ethics and Politics**, 2. baskı, Clarendon Press, Oxford, 2007.

Brandom, Robert B. "Norms, Selves, and Concepts", **Reason in Philosophy: Animating Ideas**, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2009, ss. 27-51.

Brandom, Robert B. "Towards Reconciling Two Heroes: Habermas and Hegel", **Argumenta**, Cilt: 1, Sayı: 1, 2015, ss. 29-42.

Brandom, Robert B. **A Spirit of Trust: A Reading of Hegel's Phenomenology**, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2019.

Brann, Eva. **The Music of the Republic: Essays on Socrates' Conversations and Plato's Writings**, Paul Dry, Philadelphia, 2004, ss. 18-31.

Brown, Eric. "Justice and Compulsion for Plato's Philosopher-Rulers", **Ancient Philosophy**, Cilt: 20, Sayı: 1, ss. 1-17.

Brown, Lesley. "Glaucón's Challenge, Rational Egoism and Ordinary Morality", **Pursuing The Good: Ethics and Metaphysics in Plato's Republic**, Ed. Douglas Cairns, Fritz-Gregor Hermann ve Terry Penner, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2007, ss. 42-60.

Brown, Wendy, Peter E. Gordon, Max Pensky, **Authoritarianism: Three Inquiries in Critical Theory**, The University of Chicago Press, Chicago, 2018.

Brudner, Alan. **The Owl and the Rooster: Hegel's Transformative Political Science**, Cambridge University Press, Cambridge, 2017.

Bumin, Tln. **Hegel: Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi**, 3. baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005.

Cartledge, Paul. **Pratikte Antik Yunan Siyasi Düşüncesi**, çev. Kıvanç Tanrıyar, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2013.

Cassirer, Ernst. **Devlet Efsanesi – İnsan Üstüne Bir Deneme**, çev. Necla Arat, Say Yayınları, İstanbul, 2005.

Chambers, Simone. “Jürgen Habermas, Between Facts and Norms”, **The Oxford Handbook of Classics in Contemporary Political Theory**, Ed. Jacob. T. Levy, Oxford University Press, Oxford, 2017, ss. 1-18.

Cicero. **The Republic-The Laws**, çev. Niall Rudd, Oxford University Press, Oxford, 1998.

Cohen, Jean L. ve Andrew Arato, **Civil Society and Political Theory**, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1992.

Coleman, Janet. **A History of Political Thought: From Ancient Greece to Early Christianity**, Blackwell Publishers, Oxford, 2000.

Comte-Sponville, André. **Büyük Erdemler Risalesi**, çev. Işık Ergüden, 4. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016.

Cooke, Elizabeth. “The Moral and Intellectual Development of the Philosopher in Plato’s *Republic*”, **Ancient Philosophy**, Cilt: 19, Sayı: 1, ss. 37-44.

Çelgin, Güler. **Eski Yunanca-Türkçe Sözlük**, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2011.

Derrida, Jacques. “Şiddet ve Metafizik”, çev. Zeynep Direk, **Cogito**, Sayı: 47-48, 2006, ss. 62-160.

Derrida, Jacques. “The Ends of Man”, **Margins of Philosophy**, çev. Alan Bass, The University of Chicago Press, Chicago, 1982, ss. 109-136.

Derrida, Jacques. “Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli”, **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, Ed. Aykut Çelebi, çev. Zeynep Direk, Metis Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 43-133.

Derrida, Jacques. **Marx’ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal**, çev. Alp Tümertekin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.

Derrida, Jacques. **Platon’un Eczanesi**, çev. Zeynep Direk, Pinhan Yayınları, İstanbul 2012.

Derrida, Jacques. **The Politics of Friendship**, çev. George Collins, Verso, London, 1997.

Dorter, Kenneth. **The Transformation of Plato’s Republic**, Lexington Books, Lanham, 2006.

Dyzenhaus, David. “Devlete İtibarını İade Etmek”, **Carl Schmitt’in Meydan Okuması**, Ed. Chantal Mouffe, çev. Hivren Demir Atay ve Hakan Atay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2019, ss. 111-133.

Ehrenberg, Victor. **From Solon to Socrates: Greek History and Civilization during the 6th and 5th Centuries B.C.**, Routledge, London, 2011.

Euben, J. Peter. “Democracy and Political Theory: A reading of Plato’s *Gorgias*”, **Athenian Political Thought and the Reconstruction of American Democracy**, Ed. J. Peter Euben, John R. Wallach ve Josiah Ober, Cornell University Press, Ithaca, NY., 1994, ss. 198-226.

Euben, J. Peter. **Corrupting Youth: Political Education, Democratic Culture, and Political Theory**, Princeton University Press, Princeton, NJ., 1997.

Euben, Peter. **The Tragedy of Political Theory: The Road Not Taken**, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1994.

Farabi. **İdeal Devlet**, çev. Ahmet Arslan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2017.

Ferrari, G. R. F. **City and Soul in Plato's Republic**, The University of Chicago Press, Chicago, 2005.

Foucault, Michel. "The Ethics of the Concern for Self as a Practice of Freedom," **Ethics: Subjectivity and Truth, Essential Works of Foucault 1954-1984 Cilt I**, Ed. Paul Rabinow, The New Press, New York, 1997, ss. 281-301.

Foucault, Michel. "Truth and Juridical Forms", **Power: Essential Works of Foucault 1954-1984 Cilt III**, Ed. James D. Fubion, The New Press, New York, 2000, ss. 1-89.

Foucault, Michel. **Öznenin Yorumbilgisi: Collège De France Dersleri (1981-1982)**, çev. Ferda Keskin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2015.

Friedländer, Paul. **Plato: Cilt II**, çev. Hans Meyerhoff, Princeton University Press, Princeton, 1964.

Gadamer, Hans-Georg. "Language as Horizon of a Hermeneutic Ontology", **Truth and Method**, 2. baskı, Continuum, New York 1999, ss. 438-491.

Gadamer, Hans-Georg. "On the Scope and Function of Hermeneutical Reflection", **Philosophical Hermeneutics**, Ed. David E. Linge, Berkeley: University of California Press, Berkeley, 1977, ss. 18-43.

Gadamer, Hans-Georg. "Plato as Portraitist", **The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings**, Ed. Richard E. Palmer, çev. Richard Palmer, Northwestern University Press, Evanston, 2007, ss. 293-321.

Gadamer, Hans-Georg. **Plato's Dialectical Ethics: Phenomenological Interpretations Relating to the *Philebus***, çev. Robert M. Wallace, Yale University Press, New Haven, 1991.

Gadamer, Hans-Georg. "Plato's Educational State," **Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato**, çev. P. Christopher Smith, Yale University Press, New Haven, 1980, ss. 73-92.

Gadamer, Hans-Georg. **The Idea of The Good in Platonic-Aristotelian Philosophy**, çev. P. Christopher Smith, Yale University Press, New Haven, 1986.

Gerson, Lloyd P. "Self Knowledge and the Good", **Knowledge and Ignorance of Self in Platonic Philosophy**, Ed. J. Ambary ve A. German, Cambridge University Press, Cambridge, 2018, ss. 15-29.

Gill, Christopher. **Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy: The Self in Dialogue**, 2. baskı, Clarendon Press, Oxford, 2001.

Gillespie, Michael Allen. **Hegel, Heidegger and the Ground of History**, The University of Chicago Press, Chicago, 1984.

Gökberk, Macit. **Felsefe Tarihi**, 29. baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2016.

Guthrie, W.K.C. **Plato, The Man and His Dialogues: Earlier Period**, Cambridge University Press, Cambridge, 1975.

Gürel, Özgür Emrah. "İktidarla Sınanmak: Sophokles'de tiranlık sorunu", **Toplum ve Bilim**, Sayı: 141, 2017, ss. 58-89.

Habermas, Jürgen. “Dahil Etmek – Benimsemek mi, Yoksa Tektipliliğe mi Sokmak? Ulus, Hukuk Devleti ve Demokrasi Arasındaki İlişki”, **“Öteki” Olmak, “Öteki”yle Yaşamak: Siyaset Kuramı Yazıları**, 8. baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2015, ss. 37-65.

Habermas, Jürgen. “From Kant to Hegel and Back Again: The Move toward Detranscendentalization”, **Truth and Justification**, çev. Barbara Fultner, The MIT Press, Cambridge, Mass., 2005, ss. 175-211.

Habermas, Jürgen. “Natural Law and Revolution”, **Theory and Practice**, çev. John Viertel, Beacon Press, Boston, 1974, ss. 82-120.

Habermas, Jürgen. “The Unity of Reason and the Diversity of Its Voices”, **Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays**, çev. William M. Hohengarten, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1992, ss. 115–48.

Habermas, Jürgen. “Uluslararası Hukukun Anayasallaştırılması İçin Bir Şans Daha Var mı?”, **Bölünmüş Batı**, çev. Dilman Muradoğlu, 2. baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2016, ss. 114-116.

Habermas, Jürgen. **Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy**, çev. William Rehg, Cambridge University Press, Cambridge, Mass., 1999.

Habermas, Jürgen. **Kamusalın Yapısal Dönüşümü**, çev. Tanıl Bora ve Mithat Sancar, 4. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Habermas, Jürgen. **Philosophical Introduction: Five Approaches to Communicative Reason**, çev. Ciaran Cronin, Polity Press, Medford, MA., 2018.

Halliwell, Stephen. **Between Ecstasy and Truth: Interpretations of Greek Poetics from Homer to Longinus**, Oxford University Press, Oxford, 2011.

Harald Haarmann, **Plato's Philosophy Reaching Beyond The Limits of Reason: Contours of A Contextual Theory of Truth**, Georg Olms Verlag, Zürich, 2017.

Hardimon, Michael. **Hegel's Social Philosophy: The Project of Reconciliation**, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

Havelock, Eric A. **Preface to Plato**, The Harvard University Press, Cambridge, 1963.

Hayland, A. Drew. **Finitude and Transcendence in the Platonic Dialogues**, State University of New York Press, Albany, 1995.

Hegel, Georg William Friedrich. **Elements of the Philosophy of Right**, Ed. Allen W. Wood, çev. H. ve B. Nisbet, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

Hegel, Georg William Friedrich. **Phenomenology of Spirit**, çev. A. V. Miller, Oxford University Press, Oxford, 1977.

Hegel, Georg William Friedrich. **Philosophy of Right**, çev. T. M. Knox, Oxford University Press, Oxford, 1967.

Hegel, Georg William Friedrich. **System of Ethical Life**, çev. H. S. Harris & T. M. Knox, State University of New York Press, Albany, 1979.

Hegel, Georg William Friedrich. **Tüze Felsefesi**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2006.

Heidegger, Martin. "Plato's Doctrine of Truth", **Pathmark**, Ed. William McNeil, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, ss. 155-182.

Heidegger, Martin. **Ontology – The Hermeneutics of Facticity**, çev. John van Buren, Indiana University Press, Bloomington, 1999.

Heidegger, Martin. **Varlık ve Zaman**, çev. Kaan Ökten, Alfa Basım Yayım, İstanbul, 2018.

Heiman, Gary. “The sources and significance of Hegel’s corporate doctrine”, **Hegel’s Political Philosophy: Problems & Perspectives**, Ed. Z. A. Pelczynski, Cambridge University Press, Cambridge, 1971, ss. 111-135.

Heller, Agnes. **Bir Ahlâk Kuramı**, çev. Abdullah Yılmaz, Koray Tütüncü ve Ertürk Demirel, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2006.

Herakleitos. **Fragmanlar**, çev. Arzu Akgün, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2016.

Hesiodos. **Theogonia – İşler ve Günler**, çev. Azra Erhat ve Sabahattin Eyüboğlu, 2. baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2017.

Hobbes, Thomas. **Leviathan**, çev. Semih Lim, 13. baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2014.

Homeros. **İlyada**, çev. Azra Erhat & A. Kadir, Can Sanat Yayınları, İstanbul, 2008.

Honneth, Axel. “Gerçekleştirilmiş Özgürlüğün Egemenlik Alanı: Hegel’in “Hukuk Felsefesi” Mefhumu”, **Bizdeki Ben: Tanınma Teorisi Üzerine İncelemeler**, çev. Özgür Aktok, İthaki Yayınları, İstanbul, 2018, ss. 37-54.

Honneth, Axel. **The I in We: Studies in the Theory of Recognition**, çev. Joseph Ganahl, Polity, Cambridge, 2012.

Hyland, Drew. “Plato’s Three Waves and The Question of Utopia”, **Interpretation**, Cilt: 18, Sayı: 1, 1990, ss. 91-109.

Irigaray, Luce. “Büyük Aşk: Platon’un Sempozyumundan Diatoma’nın Konuşmasına Dair Bir Okuma”, **Yaşayan Platon: Çağdaş Fransız Felsefesinde**

Platon Okumaları, Ed. Sadık Erol Er ve Birdal Akar, çev. Onur Varolun ve F. Betül Tatlı, Çizgi Kitabevi, İstanbul, 2017, ss. 149-166.

Irigaray, Luce. **Speculum of The Other Woman**, çev. Gillian C. Gill, 3. baskı, Cornell University Press, Ithaca, New York, 2004.

Mitchell, Joshua. **Plato's Fable: On The Mortal Condition in Shadowy Times**, Princeton University Press, Princeton, 2006.

Kahn, Charles H. "Proleptic Composition in the *Republic*, or Why Book I Was Never a Separate Dialogue", **Classical Quarterly**, Cilt: 43, Sayı: 1, 1993, ss. 131-142.

Kahn, Charles H. **Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form**, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

Kamtekar, Rachana. "Ethics and politics in Socrates' defense of justice", **Plato's Republic: A Critical Guide**, Ed. Mark L. McPherran, Cambridge University Press, Cambridge, Mass., 2010, ss. 66-82.

Kantorowicz, Ernst H. **Kralın İki Bedeni: Ortaçağ Siyaset Teolojisi Çalışması**, çev. Ümit Hüsrev Yolsal, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2018.

Karatani, Kojin. **İzonomi ve Felsefenin Kökenleri**, çev. Ahmet Nüvit Bingöl, Metis Yayınları, İstanbul, 2018.

Kaufmann, Walter. "Hegel Miti ve Yöntemi", **Hegel Üzerine Yorumlar 1**, Ed. Aziz Yardımlı, 3. baskı, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 7-40.

Kaufmann, Walter. **Hegel: A Interpretation**, University of Notre Dame Press, Indiana, 1978.

Kennedy, Ellen. “*Hostis Not Inimicus: Toward a Theory of the Public in the Work of Carl Schmitt*”, **Law as Politics: Carl Schmitt’s Critique of Liberalism**, Ed. David Dyzenhaus, Duke University Press, London, 1998, ss. 92-108.

Klosko, George. “Rational Persuasion in Plato’s Political Theory”, **History of Political Thought**, Cilt: 7, Sayı: 1, ss. 15-31.

Koselleck, Reinhart. **Kavramlar Tarihi: Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Araştırmalar**, çev. Atilla Dirim, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.

Xenophon. **Sokrates’ten Anılar**, çev. Candan Şentuna, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1994.

Lampert, Laurence. **How Philosophy Became Socratic: A Study of Plato’s Protagoras, Charmides, and Republic**, The University of Chicago Press, Chicago, 2010.

Lessing, Gotthold Ephraim. **Bilge Nathan**, çev. Hayrullah Örs, MEB Yayınları, İstanbul, 1966.

Lilla, Mark. **The Stillborn God: Religion, Politics and The Modern West**, Vintage Books, New York, 2008.

Long, Christopher P. **Socratic and Platonic Political Philosophy: Practicing A Politics of Reading**, Cambridge University Press, New York, 2014.

Ludwig, Paul W. **Eros and Polis: Desire and Community in Greek Political Theory**, Cambridge University Press, Cambridge, MA., 2002.

Lüdemann, Susanne. **Politics of Deconstruction: A New Introduction to Jacques Derrida**, çev. Erik Butler, Stanford University Press, Stanford, 2014.

Lycos, Kimon. **Plato on Justice and Power: Reading Book I of Plato's Republic**, The MacMillian Press, London, 1987.

MacIntyre, Alasdair. **A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century**, 2. baskı, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1998.

MacIntyre, Alasdair. **Whose Justice? Which Rationality?**, University of Notre Dame Press, Notre Dame; Indiana, 1998.

McCarthy, Thomas. "The Politics of Ineffable: Derrida's Deconstructionism", **Ideas and Illusions: On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory**, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1993, ss. 97-119.

McPherran, Mark L. "The Gods and Piety of Plato's *Republic*", **The Blackwell Guide to Plato's Republic**, Ed. Gerasimos Santas, Blackwell Publishing, Malden, MA., 2006, ss. 84-103.

Meier, Christian. **The Greek Discovery of Politics**, çev. David McLintock, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1990.

Moggach, Douglas. "Hegel and Habermas", **The European Legacy**, Cilt: 2, Sayı: 3, 1997, ss. 550-556.

Monoson, Sara. **Plato's Democratic Entanglements: Athenian Politics and The Practice of Philosophy**, Princeton University Press, Princeton, NJ., 2000.

Müller, Jan-Werner. "Jürgen Habermas and the Debate on the Constitution: 'DM Nationalism' versus *Verfassungspatriotismus*", **Another Country: German Intellectuals, Unification and National Identity**, Yale University Press, New Haven, 2000, ss. 90-119.

Naas, Michael. **Derrida From Now On**, Fordham University Press, New York, 2008.

Neuhouser, Frederick. **Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom**, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2000.

Newell, Waller R. "The Tyrant and the Statesman in Plato's Political Philosophy and Machiavelli's Rejoinder", **Tyranny: A New Interpretation**, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, ss. 81-140.

Newell, Waller R. **Ruling Passion: The Erotics of Statecraft in Platonic Political Philosophy**, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, 2000.

Nussbaum, Martha C. "Plato on Commensurability and Desire", **Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature**, Oxford University Press, Oxford, 1990, ss. 106-124.

Nussbaum, Martha C. **The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy**, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

O'Neill, Basil. "The Struggle for the Soul of Thrasymakhos", **Ancient Philosophy**, Cilt: 8, Sayı: 1, ss. 174-189.

Ober, Josiah. "The Athenian Revolution of 508/7 B.C.: Violence, Authority, and the Origins of Democracy", **The Athenian Revolution: Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory**, Princeton University Press, Princeton, 1996, ss. 32-51.

Ober, Josiah. "The Nature of Athenian Democracy", **The Athenian Revolution: Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory**, Princeton University Press, Princeton, 1996, ss. 107-122.

Ober, Josiah. **Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule**, Princeton University Press, Princeton, NJ., 1998.

Oswold, Martin. **Nomos and the Beginning of the Athenian Democracy**, Clarendon Press, Oxford, 1969.

Patten, Alan. "Social Contract Theory and the Politics of Recognition in Hegel's Political Philosophy", **Beyond Liberalism and Communitarianism: Studies in Hegel's Philosophy of Right**, Ed. Robert R. Williams, State University of New York Press, New York, 2001, ss. 167-184.

Peters, Francis E. **Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon**, New York University Press, New York, 1967.

Pinkard, Terry. "Constitutionalism, Politics, and the Common Life", **Hegel Reconsidered: Beyond Metaphysics and the Authoritarian State**, (Ed. H. Tristram Englehardt, Jr. ve Terry Pinkard), Kluwer, Boston 1994, ss. 163–186.

Pinkard, Terry. **Hegel**, çev. Mehmet Barış Albayrak, 2. baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2017.

Pippin, Robert. "Hegel, Modernity, and Habermas", **The Monist**, Cilt: 74, Sayı: 3, 1991, ss. 329-357.

Pippin, Robert. **Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life**, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

Plato. **Republic**, çev. C.D.C. Reeve, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 2004.

Plato. **The Republic**, çev. Allan Bloom, Basic Books, New York, 1991.

Plato. **The Republic**, Ed. James Adam, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.

Platon. “Lakhes”, **Diyaloglar**, Ed. Mustafa Bayka, çev. Tanju Gökçül, 12. baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul, ss. 329-358.

Platon. “Protagoras”, **Diyaloglar**, Ed. Mustafa Bayka, çev. Tanju Gökçül, 12. baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul, ss. 389-446.

Platon. **Alkibiades I-II**, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2010.

Platon. **Devlet**, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2010.

Platon. **Gorgias**, çev. Mehmet Rifat ve Sema Rifat, 4. baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2013.

Platon. **Phaidros ya da Güzellik Üzerine**, çev. Birdal Akar, BilgeSu Yayınları, Ankara, 2016.

Platon. **Sokrates’in Savunması**, çev. Ari Çokona, 6. baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2015.

Platon. **Sokrates’in Savunması**, çev. Erman Gören, Alfa Basım Yayım, İstanbul, 2015.

Platon. **Şölen**, çev. Eyüp Çoraklı, Alfa Yayınları, İstanbul, 2017.

Platon. **Yasalar**, çev. Candan Şentuna ve Saffet Babür, 4. baskı, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2012.

Popper, Karl. **The Open Society and Its Enemies: The Spell of Plato, Vol. I**, Princeton University Press, Princeton, 1966.

Rancière, Jacques. **Cahil Hoca: Zihinsel Özgürleşme Üzerine Beş Ders**, çev. Savaş Kılıç, 2. baskı, Metis Yayınları, İstanbul, 2014.

Reeve, C.D.C. **Philosopher Kings: The Argument of Plato's Republic**, Princeton University Press, Princeton, 1988.

Ricoeur, Paul. **Hafıza, Tarih, Unutuş**, çev. M. Emin Özcan, Metis Yayınları, İstanbul, 2017.

Ricoeur, Paul. **The Course of Recognition**, çev. David Pellauer, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2005.

Ricoeur, Paul. **The Just**, çev. David Pellauer, The University of Chicago Press, Chicago, 2000.

Rockmore, Tom. "Hegel and the Social Function of Reason", **Hegel, History, and Interpretation**, Ed. Shaun Gallagher, State University of New York Press, Albany, 1997, ss. 117-143.

Rockmore, Tom. "Modernity and Reason: Habermas and Hegel", **Man and World**, Cilt: 22, Sayı: 2, 1983, ss. 233-246.

Rodgers, Nigel. **Antik Yunan**, çev. Ülkü Evrim Uysal, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2015.

Roochnik, David. "The Political Drama of Plato's Republic", **The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought**, Ed. Stephen Salkever, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, ss. 156-177.

Roochnik, David. **Beautiful City: The Dialectical Character of Plato's *Republic***, Cornell University Press, Ithaca, 2003.

Rorty, Richard. "The priority of democracy to philosophy", **Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Paper**, Cilt: I, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, ss. 175-196.

Rorty, Richard. **Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma**, çev. Mehmet Küçük ve Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995.

Rosen, Stanley. **Plato's Republic: A Study**, Yale University Press, New Haven, 2005.

Rosen, Stanley. **The Quarrel between Philosophy and Poetry**, Routledge, New York, 1993.

Rosenfeld, Michel. "Can Rights, Democracy and Justice Be Reconciled through Discourse Theory? Reflections on Habermas's Proceduralist Paradigm of Law", **Habermas on Law and Democracy: Critical Exchanges**, Ed. Michel Rosenfeld ve Andrew Arato, University of California Press, Berkeley, 1998, ss. 82-112.

Rowe, Christopher. "The Literary and Philosophical Style of the *Republic*", **The Blackwell Guide to Plato's Republic**, Ed. Genasimos Santas, Blackwell Publishing, Malden, MA., 2006, ss. 7-24.

Rowett, Catherine. **Knowledge and Truth in Plato: Stepping Past the Shadow of Socrates**, Oxford University Press, Oxford, 2018.

Rutherford, Richard B. **The Art of Plato**, Harvard University Press, Cambridge, MA., 1995.

Sagel, Charles. “‘The Myth Was Saved’: Reflections on Homer and the Mythology of Plato’s *Republic*”, **Hermes**, Cilt: 106, Sayı: 2, 1978, ss. 215-236.

Sallis, John. **Being and Logos: Reading the Platonic Dialogues**, 3. baskı Indiana University Press, Bloomington, 1996.

Sancar, Mithat. “**Devlet Aklı**” **Kıskacında Hukuk Devleti**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000.

Sandel, Michael J. **Justice: What’s The Right Thing To Do?**, Farrar, Strauss and Giroux, New York, 2010.

Saxonhouse, Arlene W. “The Socratic Narrative: A Democratic Reading of Plato’s Dialogues”, **Political Theory**, Cilt: 37, Sayı: 6, ss. 728-753.

Saxonhouse, Arlene W. **Athenian Democracy: Modern Mythmakers and Ancient Theorists**, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN., 1996.

Saxonhouse, Arlene W. **Free Speech and Democracy in Ancient Athens**, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

Schmitt, Carl. **Constitutional Theory**, çev. Jeffrey Seitzer, Duke University Press, Durham, 2008.

Schmitt, Carl. **Kanunilik ve Meşruiyet**, çev. Mehmet Cemil Ozansü, İthaki Yayınları, İstanbul, 2016.

Schmitt, Carl. **Parlamentar Demokrasinin Krizi**, çev. A. Emre Zeybekoğlu, 3. baskı, Dost Kitabevi, Ankara, 2014.

Schmitt, Carl. **Siyasal İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm**, çev. A. Emre Zeybekoğlu, 4. baskı, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2014.

Schmitt, Carl. **The Concept of The Political**, çev. George Schwab, The University of Chicago Press, Chicago, 1996.

Schueurman, William E. **The End of Law: Carl Schmitt in the Twenty-First Century**, 2. baskı, Rowman & Littlefield, London, 2020.

Schweidler, Walter. **Der gute Staat: Politische Ethik von Platon bis zur Gegenwart**, 2. baskı, Springer, Weisbaden, 2014.

Shklar, Judith N. **After Utopia: The Decline of Political Faith**, 2. baskı, Princeton University Press, New Jersey, 1969.

Sophokles. **Antigone**, çev. Ari Çokana, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2014.

Sophokles. **Oidipus Kolonos'ta**, çev. Ari Çokana, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2016.

Sparshott, Francis E. "Socrates and Thrasymachus", **The Monist**, Cilt: 50, Sayı: 3, ss. 421-459.

Strauss, Leo. **Platon'un Politik Felsefesi: Devlet**, çev. Özgüç Orhan, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2019.

Strauss, Leo. **Seminar in Political Philosophy: Plato's Republic**, Ed. Peter Ahrens Dorf, The University of Chicago Press, Chicago, 2014.

Strauss, Leo. **The City and Man**, The Chicago University Press, Chicago, 1964.

Strauss, Leo. **What is Political Philosophy? And Other Studies**, The University of Chicago Press, Chicago, 1988.

Tarnopolsky, Christina H. **Prudes, Perverts and Tyrants: Plato's Gorgias and The Politics of Shame**, Princeton University Press, Princeton, NJ., 2010.

Taylor, Charles. "Comment on Jürgen Habermas's 'From Kant to Hegel and Back Again'", **European Journal of Philosophy**, Cilt: 7, Sayı: 2, 1999, ss. 158-163.

Taylor, Charles. "Self-interpreting Animals", **Human Agency and Language: Philosophical Papers**, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, ss. 45-76.

Taylor, Charles. "Toplumsal Tahayyül Nedir?", **Seküler Çağ**, çev. Dost Körpe, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 205-211.

Taylor, Charles. **Hegel and Modern Society**, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.

Tekin, Serdar. **Founding Acts: Constitutional Origins in a Democratic Age**, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2016.

Terrence Irwin, **Plato's Moral Theory**, Clarendon Press, Oxford, 1977.

Thakkar, Jonny. **Plato As Critical Theorist**, Harvard University Press, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2018.

Thompson, Norma. "Most Favored Status in Herodotus and Thucydides", **The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought**, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, ss. 65-95.

Thucydides. **History of The Peloponnesian War**, çev. Rex Warner, Penguin Books, New York, 1972.

Villa, Dana. "Hegel as Political Educator", **Teachers of The People: Political Education in Rousseau, Hegel, Tocquivelli and Mill**, The University of Chicago Press, Chicago, 2017, ss. 86-172.

Vlastos, Gregory. "The Theory of Social Justice in the *Polis* in Plato's *Republic*", **Interpretations of Plato**, Ed. H. F. North, E. J. Brill, Leiden, 1977, ss. 1-40.

Vlastos, Gregory. **Socrates, Ironist and Moral Philosopher**, Cornell University Press, Ithaca, 1991.

Wallach, John R. **The Platonic political art: A Study of Critical Reason and Democracy**, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2004.

Weber, Max. **Economy and Society**, çev. Keith Tribe, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2019.

Weinstein, Joshua I. **Plato's Threefold City and Soul**, Cambridge University Press, Cambridge, 2018.

Weiss, Roslyn. "Wise Guys and Smart Alecks in *Republic* 1 and 2", **The Cambridge Companion to Plato's *Republic***, Ed. G. R. F. Ferrari, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, ss. 90-115.

Wellmer, Albrecht. "Models of Freedom in the Modern World", **Endgames: The Irreconcilable Nature of Modernity, Essays and Lectures**, çev. David Midgley, The MIT Press, Mass., London, 1998, ss. 3-37.

Williams, Bernard. "Plato: The Invention of Philosophy", **The Sense of The Past: Essays in the History of Philosophy**, Ed. Myles Burnyeat, Princeton University Press, Princeton, 2006, ss. 148-186.

Williams, Bernard. **Ethics and The Limits of Philosophy**, 7. baskı, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1994.

Wohl, Victoria. **Love Among The Ruins: The Erotics of Democracy in Classical Athens**, Princeton University Press, Princeton, 2002.

Wolin, Richard. "Carl Schmitt: The Conservative Revolutionary Habitus and the Aesthetics of Horror", **Political Theory**, Cilt: 20, Sayı: 3, 1992, ss. 424-447.

Wolin, Sheldon S. **Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought**, Princeton University Press, Princeton, 2004.

Yu, Jiyuan. "Justice in the Republic: An Evolving Paradox", **History of Philosophy Quarterly**, Cilt: 17, Sayı: 2, ss. 121-141.

Yunis, Harvey. **Taming Democracy: Models of Political Rhetoric in Classical Athens**, Cornell University Press, Ithaca, NY., 1996.

Zuckert, Catherine H. **Plato's Philosophers: The Coherence Of The Dialogues**, The University of Chicago Press, Chicago, 2009.