



**T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

PLATON'DA BİLGİ-İKTİDAR İLİŞKİSİ

(DOKTORA TEZİ)

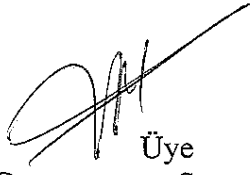
Nihal Petek BOYACI GÜLENC

**Danışman
Prof. Dr. Ahmet CEVİZCİ**

Bursa – 2013

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

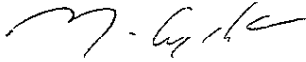
Felsefe Anabilim Dalı 710643003 numaralı Nihal Petek BOYACI GÜLENC'ın hazırladığı "Platon'da Bilgi-İktidar İlişkisi" konulu Doktora ile ilgili tez savunma sınavı, 21/06/ 2013 günü 10.00 - 12.00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin *başarılı* (başarılı/başarısız) olduğuna ..oy birliği... (oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.




Üye
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)
Prof. Dr. Ahmet CEVİZCİ
Uludağ Üniversitesi



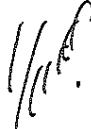
Üye
Prof. Dr. Abdülkadir ÇÜÇEN
Uludağ Üniversitesi



Üye
Prof. Dr. Yaşar AYDINLI
Uludağ Üniversitesi



Üye
Prof. Dr. Kubilay AYSEVENER
Dokuz Eylül Üniversitesi



Üye
Doç. Dr. Muhsin YILMAZ
Uludağ Üniversitesi

21/06/ 2013

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Nihal Petek BOYACI GÜLENC
Üniversite : Uludağ Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı : Felsefe
Tezin Niteliği : Doktora Tezi
Sayfa Sayısı : xi+ 341
Mezuniyet Tarihi : 21/06/2013
Tez Danışmanı : Prof. Dr. Ahmet CEVİZCİ

PLATON'DA BİLGİ - İKTİDAR İLİŞKİSİ

Bu çalışmada Platon'un demokrasi eleştirisi çerçevesinde bilgi ile iktidar ya da politika arasında kurmuş olduğu bağ ele alınmaktadır. Adaletsizliklerle dolu karmaşa içindeki toplumsal gerçekliğin ahenkli bir gerçekliğe dönüşebilmesinin evrensel değerler ve ilkeler bağlamında felsefi zeminini arayan Platon, politikanın göreceli bilgi anlayışıyla temellendirilmesini önemli bir problem olarak görmektedir. Platon'un politik bir yönetimin nasıl olması gerektiği araştırmasının arka planında dönemin demokrasisi ve bu demokrasinin temellerini oluşturan demokratik bilgi anlayışının yol açtığı problemler yatmaktadır. Bu nedenle o kendi politika felsefesini öne sürerken, aynı zamanda dönemin demokrasi düzeninin eleştirisini de yapmaktadır. Bu çalışmada Platon'un merkeze alınmasının nedeni, demokrasinin sözde ilkelerle hareket ederek adaletsiz bir yönetim biçimi yaratabileceği gerçeğini bundan binlerce yıl öncesinde görmüş olmasından kaynaklanmaktadır. Atina demokrasisi ile günümüz demokrasisi arasında önemli farklar olmasına karşın, Platon'un demokrasiye ve demokrasi insanına ilişkin tespitleri bugün için önemini korumaktadır. Günümüzde özellikle liberal demokrasi uygulamalarına bakıldığında, Atina demokrasisine benzer bir biçimde hakiki değerlerden yoksun bir politik ortamın varlığı dikkat çekmektedir. Böylesi bir ortam, demokrasinin kendi öz değerlerinden uzaklaşarak sözde ilkelerle hareket etmesine neden olmaktadır. Bu nedenle Platon'un politikaya ya da iktidara ilişkin fikirlerinden çağımıza aktarılacak en önemli husus, genel kanılarla ya da sınırlarla yozlaşmış bir politikanın, amaçları arzulayan rasyonaliteyle ya da rasyonel ilkelerle meşruluğunu yeniden kazanması gerektiğidir. Platon'un politika felsefesi totaliter bir yönetim biçimine yol açmasından şeklinde yorumlanmasından dolayı her ne kadar günümüzde kabul edilemez olsa da, onun politikayı rasyonel ilke ya da etik değerlerle temellendirme ve bilgi, etik, politika arasında bağ kurma çabası, günümüz demokrasi problemlerine çözüm önerileri sunmak açısından büyük önem taşımaktadır.

Bu genel çerçevede hazırlanan tez dört bölümden oluşmaktadır. Tezin ilk bölümünde Eski Yunan demokrasisinin oluşum süreci ve Platon'un temel fikirlerini tarihsel açıdan negatif ve pozitif yönden etkileyen faktörler göz önüne alınmıştır. İkinci bölümde ise Platon'un politikayı temellendiren bilgi görüşü ele alınmıştır. Öncelikle düşünürün eleştirmiş olduğu demokratik epistemoloji ve bu epistemolojinin uzantısı olarak

değerlendirilebilecek demokrasi insanı anlatılmış, daha sonra Platon'un *kallipolisinin* temelinde yer alan bilgi görüşü incelenmiştir. Platon'un politika felsefesinin aktarıldığı üçüncü bölüm, mutlak bilgi anlayışının ortaya çıkardığı ideal politik ortamı sergilemek açısından önem taşımaktadır. Son olarak dördüncü bölümde Platon'un bilgi- politika ilişkisi üzerine felsefi değerlendirmeler genel hatları ile ele alınmış, Platon'un bilgi ve politika anlayışına getirilen eleştirilere, günümüz demokrasine dair tartışmalara ve bugünün demokrasisine çağdaş Platoncu yaklaşımların temel argümanlarına yer verilmiştir.

Anahtar sözcükler

Demokrasi, Bilgi, *Epistêmê*, *Doksa*, *Kallipolis*, Mutlak bilgi, Göreceli bilgi, Politika.

ABSTRACT

Name and Surname : Nihal Petek BOYACI GÜLENC
University : Uludağ University
Institution : Social Science Institution
Field : Philosophy
Degree Awarded : PhD
Page Number : xi+ 341
Degree Date : 21/06 /2013
Supervisor : Prof. Dr. Ahmet CEVİZCİ

THE RELATIONSHIP BETWEEN KNOWLEDGE AND POWER IN PLATO

This study focuses on the link between knowledge and power or politics within the context of Plato's critique of democracy. Plato, who looks for the philosophical basis of transforming complicated and unjust social reality into a harmonious reality within the context of universal values and principles, views the justification of politics with reference to relativist conception of knowledge as a significant problem. The problems caused by the democracy of the era and the conception of democratic knowledge that underlines it lie behind the theoretical background of Plato's inquiry which intends to find how a political power ought to be. For this reason, while Plato provides a critique of the democratic order of the period, he also proposes his own political philosophy. This study revolves around Plato because of his insight, realized thousand years ago, that democracy may lead to an unjust administration by operating on the basis of pseudo-principles. Although there are significant differences between Athenian and modern democracies, Plato's ideas regarding the man of democracy are still relevant. Especially when the modern liberal democracy practices are considered, a political environment that lacks true values is recognized, just like the Athenian democracy. Such an environment produces a form of democracy which works by pseudo-principles while moving away from its essential values. For this reason the most significant idea that we can bring in from Plato's ideas on politics or power is the necessity of re-legitimation of politics, which has been corrupted with general opinions and illusions, through a rationality that desires objectives or rational principles. Although Plato's thought is found unacceptable today due to its totalitarian leanings, his attempt to justify politics with objective rationality or ethical values and to relate knowledge, ethics, and politics is highly significant for providing solutions to contemporary problems of democracy.

The dissertation is composed of four chapters. The first chapter deals with the formation period of Ancient Greek democracy and the factors that negatively or positively affected Plato's thought. The second chapter deals with Plato's views on knowledge as a justification for his politics. After the explication of democratic epistemology and democratic man which can be seen as democratic epistemology's extension, the conception of knowledge that forms the basis of Plato's *kallipolis* is explained. The third chapter deals with Plato's political philosophy which is useful to understand the ideal political

environment created by the conception of absolute knowledge. Lastly, the fourth chapter presents an outline of Plato's ideas on the relationship between knowledge and power and dwells upon the criticisms towards Plato's conception of knowledge and power, debates on modern democracy and the main arguments of contemporary Platonists on today's democracy.

Keywords

Democracy, knowledge, episteme, doxa, *kallipolis*, absolute knowledge, relative knowledge, politics.

ÖNSÖZ

Bu çalışmanın oluşum aşamasında eleştirileriyle beni sürekli yönlendiren, benden yardımlarını hiçbir zaman esirgemeyen sayın hocam Prof. Dr. Ahmet Cevizci'ye; tez izleme komitelerinde yer alan ve tez aşaması süresince bu tezin herbir satırını okuyarak eleştiriler sunan, gerek önerileriyle gerek sorularıyla tezin zenginleşmesini sağlayan sayın Prof. Dr. Zekiye Kutlusoy'a ve sayın Prof. Dr. Yaşar Aydınli'ya teşekkürlerimi sunarım.

Ayrıca bu tezin yazılışı sırasında tüm aşamalarda desteğini hep yanıbaşımnda hissettiğim Kurtul'a bana inandığı için çok teşekkür ederim.

İzmir 2013

Nihal Petek BOYACI

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ.....	vii
İÇİNDEKİLER.....	viii
ŞEKİLLER	xi
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

PLATON'UN BİLGİ TEMELLİ İKTİDAR ANLAYIŞININ YOLUNU AÇAN ETMENLER

I. <i>POLİS</i> VE EKONOMİK DEĞİŞİM	21
II. TARİHSEL SÜREÇTE ATİNA DEMOKRASİSİNE KISA BİR BAKIŞ	31
III. SOFİSTLERİN ETKİSİ	41
IV. SOKRATES VE SOKRATES'İN ÖLÜMÜ	51
V. KESİN/DEĞİŞMEYEN BİLGİNİN GEREKLİLİĞİ.....	62

İKİNCİ BÖLÜM

PLATON'UN BİLGİ GÖRÜŞÜ

I. DEMOKRASİNİN EPİSTEMOLOJİSİ OLARAK EMPİRİZMİN ELEŞTİRİSİ	70
A. Hayatını Duyumlara Bağlamış İnsanın Genel Durumu	79
B. Mağara Benzetmesi	86
II. <i>KALLİPOLİS</i> 'E UYGUN DÜŞEN EPİSTEMOLOJİ	93
A. <i>Anamnêsis</i>	93
B. Bölünmüş Çizgi Analogisi	103
C. Güneş Benzetmesi	118

D. Bilginin Yönetimi veya Filozof-Kralın Bilgisi	124
1. Politik uzmanlık bilgisi veya arkitektonik bilgi	130
2. Felsefe veya ahlaki bilgelik	135

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

PLATON'UN POLİTİKA GÖRÜŞÜ

I. GİRİŞ: ADALET TARTIŞMASI	144
II. PLATON'DA <i>POLİSİN</i> DOĞASI	154
A. <i>Polisin</i> Doğuşu	155
B. <i>Polisin</i> Görevleri	165
C. <i>Polisin</i> Sınıflara Ayrılması	173
D. <i>Polisin</i> Metafiziği ve İyisi	181
III. İDEAL <i>POLİSTE</i> EĞİTİM	185
A. Temel Eğitim	186
B. Yüksek Eğitim	196
IV. İDEAL <i>POLİSTE</i> ADALET	204
A. <i>Poliste</i> Adalet	205
B. İnsanda Adalet	216
V. İDEAL <i>POLİS</i> MÜMKÜN MÜDÜR?	220

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

PLATON'DA BİLGİ-POLİTİKA İLİŞKİSİ ÜZERİNE FELSEFİ DEĞERLENDİRMELER

I. PLATON'DA BİLGİ-POLİTİKA İLİŞKİSİ	233
II. KARL R. POPPER'İN PLATON'UN POLİTİKA FELSEFESİNİN ELEŞTİRİSİ ..	248
A. Karl R. Popper'in Bilgi Görüşü	252
B. Karl R. Popper'in Politika Anlayışı ve Ütopycılık Eleştirisi	265
III. PLATON'UN POLİTİKA FELSEFESİ ÜZERİNE ÇAĞDAŞ TARTIŞMALAR...	284

A. Demokrasiye İlişkin Çağdaş Tartışmalar	286
B. Çağdaş Demokrasi Eleştirisi İçinde Platoncu Yaklaşımlar.....	300
SONUÇ.....	312
KAYNAKLAR.....	328
ÖZGEÇMİŞ.....	341

ŞEKİLLER

	Sayfa No
Şekil 1. Mağara Benzetmesi	89
Şekil 2. Bölünmüş Çizgi Analogisi	105
Şekil 3 Güneş Benzetmesi	121

GİRİŞ

Polis sanatı olarak da adlandırılan *politikê tekhnê* en genel anlamıyla, toplumların tüm yurttaşları ilgilendiren kararları nasıl aldıkları ve toplumda iktidar aygıtının gücünün nasıl kullanıldığı ile ilgilenen sanattır (Berktaş, 2011: 11). Bu sanatı konu alan politika felsefesi ise iyi ve kötü yönetimlerin niteliğine, nedenlerine ve etkilerine ilişkin bir inceleme ve düşünme egzersizi olarak görülebilir (Miller, 2003: 2). Buna göre, politika felsefesi öncelikle iyi veya kötü yönetimlerin insan yaşamına ne şekilde etkide bulunacağına ilişkin yol gösterici bir sorgulama yaparken, aynı zamanda insanların kendilerinin belirlediği yönetim formlarını inceler. Ayrıca politika felsefesi aracılığıyla, insanlar iyi ile kötü yönetim arasındaki farkın bilgisiyle hareket ederek, bir yönetimi diğerinden daha iyi kılan özelliklere dikkat çekmeye gayret ederler. Sayılan tüm bu unsurlar politika felsefesinin niçin gerekli ve ne denli önemli olduğuna işaret ederken, toplumda politik bir bilincin edinilmesi gerekliliğine de ışık tutar. Çünkü politika felsefesinin temel sorularına cevap bulabilmek aynı zamanda insanların politik bir bilince sahip olmalarını gerektirir. Bu yönüyle de politika felsefesi yurttaşların bilinci ve eğitimi konusuyla ilişkilendirilir.

Bütün bu çok yönlü unsurlar göz önüne alındığında, politik bir bilinç geliştirmek ve politika ile ilgilenmek demek, basit bir şekilde yurttaşın (örneğin birkaç yılda bir yapılan seçimlerde oy kullanarak) sadece yönetime katılması ya da yönetimde yer alan birinin bu işlerle teknik bir düzlemde uğraşması anlamına gelmez. İnsanın bulunduğu her yer politiktir ve özünde politika ile ilgilidir (Berktaş, 2011: 30). Tüm yurttaşları ilgilendiren kararların alındığı sürece işaret eden, bu kararların neden ve etkilerine ilişkin düşünce egzersizi olan politikanın nüfuz etmediği herhangi bir yaşam alanından söz etmek pek de olanaklı değildir. Politika farklı biçimlerde ve derecelerde insan yaşamını bir şekilde etkileyen bir sanat olarak görülmelidir. Çünkü politika birbirinden ayrı ancak ilişkili olan insani alanların ortaya çıkıp sürdürülmesinde etkilidir (Berktaş, 2011: 30). Bu nedenle de insanın olduğu her yerde politika vardır ve insan, Aristoteles'in de söylemiş olduğu gibi, birlikte yaşamaya muktedir, ortak yaşama bilincine sahip bir varlık olduğundan *zoon politikon*'dur. Onu diğer canlı varlıklardan ayıran özellik ise onun *zoon logon ekhon* ya da bir diğer deyişle *animal rationale* olmasından ileri gelir. Buna göre insanın bir bilince

sahip olması, düşünen ve rasyonel bir varlık, akıl sahibi bir hayvan olması bir arada yaşamayı ve bu yaşama formu üzerine düşünmeyi olanaklı kılan önemli bir faktördür. Politika da bu bir arada yaşama etkinliğinin kendisi olarak tanımlanırken, politika felsefesi bu duruma ilişkin felsefi bir sorgulama ve araştırma yapar.

Birbirleriyle aynı olmayan insanların yaşam alanlarının düzenlenmesiyle ilişkili olan politika, bireysel farklılıklarla bir arada yaşamının nasıl mümkün kılınacağı ile ilgilidir. Eskiçağlardan beri süregelen bu problem farklı yönetim sistemleri içinde çözümlenmeye çalışılmıştır. Kimi zaman aristokratik yönetim biçiminin bir arada yaşama sorununa çözüm olduğu düşünülürken, kimi zaman monarşi kimi zaman da demokrasi bu problemin çözümü olarak görülmüştür. Bugün ise bu soru daha çok demokrasi ekseninde tartışılmaktadır. Bireyin evrensel haklarını ön plana alan, özgürlükçü bir tutum sergilemeye gayret eden bir yönetim biçimi olarak liberal demokrasi günümüzde en yaygın demokrasi modellerinden biri olarak kabul edilmektedir. Fukuyama bugünün geçerli tek sisteminin demokrasi olduğundan söz ederken de, tam da böylesi bir demokrasiden, yani liberal demokrasiden söz etmektedir. Düşünür, demokrasinin artık vazgeçilmez bir unsur olarak görüldüğünü ve dünyanın birçok bölgesinde bu yönetim biçimine ilişkin yükselen kuvvetli eğilimin de bir tesadüf olmadığını belirtmektedir (Fukuyama, 1999: 65). Demokrasinin çoğu zaman ana ilkeleri olarak görülen özgürlük ve eşitlik ilkeleri bir rastlantı sonucu değil, daha çok insan türüne özgü, insanın sahip olması gereken birtakım evrensel haklar kategorisinde somutlaşarak ön plana çıkmaktadır.

Demokrasinin insanlara özgürlük ve eşitlik vaadinde bulunarak birey-insanı devletten daha üst bir kategoriye yerleştirilmesi, başka bir ifadeyle bireysel hak ve özgürlüklere öncelik tanınması demokratik ön kabullerin vazgeçilmezliğinin sebeplerinden biri olarak değerlendirilebilir. Ancak demokratik siyaset ve onun farklı uygulama formları bugün bütün bu tanımlamaları ve vazgeçilmezliği içinde ciddi bir kriz yaşamaktadır. Demokratik siyasetin en temel problemlerinden biri meşruiyet sorunudur. Bu noktada demokrasiden kesinlikle vazgeçilmemesi gerektiğini belirten ancak liberal demokratik anlayışı da demokrasi olarak görmediğini vurgulayan Touraine de, bu meşruiyet sorununa dikkat çekerek, en çok sayıda bireye olası en büyük özgürlüğü veren, olası en büyük çeşitliliği tanıyan ve bunları koruyan politik yaşam biçimi olarak tanımladığı demokrasinin yeniden yapılandırılması gerektiğini vurgular.

Demokrasinin içinde bulunduğu kriz ve krize ilişkin farklı düşünürlerce ortaya konan demokratik işleyişe ve algıya ilişkin yeniden yapılandırılma talebi kanımca, bugün politikanın ayrılmaz bir bileşeni olarak görüle gelmiş olan bilgi problemiyle de yüksek derecede bağlantılıdır. Bilgi çağı olarak adlandırılan çağımızda bilginin engel olunamaz muazzam bir artışa, bu artışın yaratmış olduğu birikimin birtakım alanlarda kullanılmasına şahit olunmaktadır. Ancak ne var ki bilgi ve özellikle teknolojik gelişmelerin büyüme hızı, aynı oranda politik arenaya olumlu düzlemde etki etmemektedir. Bugün teknoloji bilgisinin üretiminin sosyal alandaki yansımaları haklar bağlamında pozitif bir geri dönüş sağlamamakta, bilginin artışıyla birlikte reel zemindeki demokratik siyaset bir gelişme göstermemekte, aksine bir yolda ilerleyerek ciddi şekilde yozlaşmaktadır.

Bugün demokrasinin yozlaşmasına ilişkin olarak öne sürülen nedenlerden birinin bilgi ve teknolojinin artış hızının takip edilemez bir nitelikte olması ve ortaya çıkan ürünün çoğu zaman bir katılma fırsatını bile bulamaması olduğu söylenebilir (Brown, 2010b: 172). Buna göre, ekonomik, toplumsal, politik ve kültürel değişimin hızı üretilen herhangi bir şey, henüz dolaşıma girmeden temel niteliklerini yitirme tehlikesi ile karşı kalmakta ve bu durum aynı biçimde fikirsel söylemlere de etki etmektedir (Brown, 2010b: 171). Teknik bir aygıtın üretildiği anda henüz özümsemeden demode olması, buna koşut olarak fikirlerin de (ya da kavramların da) ortaya çıktıkları/tartışmaya açıldıkları andan itibaren hızla tüketilmesi, yozlaşmaya yol açan etkenler arasındadır. Bu durumun ortaya çıkardığı sonuçlardan biri ise Brown'a göre, her ne kadar amaçsız, sınırsız, hedefsiz, bir insan gücüyle dolu bir dünyada yaşıyor olsak da, insanoğlunun daha önce hiç hissetmediği oranda büyük bir politik iktidarsızlık hissine sahip olmasıdır (2010b: 172). İnsanlar bunca bilgi ve teknoloji artışının arasında, politik arenadaki belirsizlik durumu ile birebir örtüşen tuhaf bir paradoks içinde kalmaktadırlar. Başka bir ifadeyle, yaşanmakta olan, her şeyin değiştirilebilir olduğu algısı ile aslında hiçbir şeyin değiştirilemez olduğu algısının eş zamanlı yürürlükte olduğu bir tuhaf duygu halidir. O halde bugüne egemen olan insanlık hali, belirsizlik halidir. Belirsizlik hâli ve hiçbir şeyin daha katılma fırsat bulamadan buhar olup uçup gitmesi yozlaşmaya sebep olan temel unsurlar arasında sayılabilir.

Lacan da Brown'a benzer bir biçimde bu çağda meydana gelen yozlaşma ve bozulmanın kaynaklarından birinin çağın getirdiği hızlı gelişim ve değişimden kaynaklandığını düşünmektedir. Bu konuya Lacan'ın bakışı Brown'inkinden bir noktada

farklılaşır. Teknoloji ve bilginin hızlı gelişimi belirsizlik ortamı yaratmakla beraber aynı zamanda bilgi ile iktidar arasında bir ayrışma da meydana getirmektedir. Buna göre, içinde bulunduğumuz bu çağda bilgi orantısız bir büyüme kaydederken, birçok şey öğrenilmekte ve teknoloji büyük bir hızla ilerlemektedir. Bu durum öncelikle büyümenin aslında öğrenilen bunca şeyin ne yapılacağı veya nasıl kullanılacağına bilinmemesi hususunu ortaya çıkardığına dikkat çekmeyi gerektirir (Žižek, 2010: 106). Duruma (örneğin) ekolojik kriz açısından bakıldığında şu türden bir sonuç ortaya çıkar: Küresel ısınmanın önüne geçilememesinin nedeni aslında ya hâlâ ilgili sürecin insanlık için önemini iktidarlarca yeterince bilinmiyor oluşu problemi ya da bilinse de bu bilgiyle ne yapılabileceği veya ne yapılamayacağı sorusu ile ilgili problemdir. Bu öne sürülen fikirlerden ilki zaten konuya ilişkin tamamen bir bilgisizliğe işaret ederken, ikincisi bilginin veya teknolojinin artışıyla aslında ne yapacağını bilmeksizin ortaya çıkan bir iktidarı ya da bilgi iktidarı olmayan bir iktidarın kendisini anlatır. Buna göre bilinçsiz olan iktidar, bilgi ile olan bağlarını da koparmış olan iktidar olarak ortaya çıkar. Bu iktidar modeli gelişen bilgi ve teknoloji ile değil, ancak sanılarla iş gören bir iktidar şeklinde, başka bir ifadeyle araçsal bir biçimde işlemektedir. Bilgi ile iktidar arasındaki bu kopuş, elde edilen bilginin politik hatta etik düzlemde bir karşılığını bulamadığının da önemli bir göstergesidir. Bilginin hızlı gelişimi karşısında onun nasıl kullanılacağına tam olarak bilinemediği (ya da pek de bilinme istenmediği) bu çağda, ayrıca iktidar veya politikanın bilgi ile ilişkisinin kopmasının ve elde edilen bilgilerin ne yapıp yapılamayacağına ötesinde bir durum da ortaya çıkmaktadır. Buna göre, bilginin yerine ikame edilen bir başka unsur görmek ve onun ne türden sonuçlar doğurduğuna ilişkin tespitte bulunmak gerekmektedir. Öyleyse demokrasinin yozlaşması yalnızca bilgi-iktidar veya bilgi-politika ilişkisinin kopmasıyla değil, aynı zamanda bilginin yerine neyin geçirildiği meselesiyle de yakından ilgilidir.

Bugün bilgi ile iktidar arasında olması gereken bağın bozulmaya başladığı ve bu çerçevede artık bilgi-politika bağının önemli derecede aşındığı söylenebilir. Bu kopuşla birlikte ortaya çıkan yozlaşmanın bir diğer önemli durağı ise bilginin yerini neyin doldurduğunun ilişkin tespittir. Bu tespit bugünkü demokrasi uygulamalarına bakılarak açık bir biçimde görülebilir. Buna göre günümüz demokrasilerinin önemli problemlerinden biri, iktidarın artık niteliksel olarak değil, bütünüyle niceliksel bağlamda eşitlik, özgürlük, adalet türünden ilkeleri işletmesinden ileri gelmektedir. Özellikle bugün liberal demokrasilerde görülen temsilciler yoluyla yurttaşların kendilerini ifade etmeleri gerektiği

olgusu, aslında bireylerin düşünsel bağlamda tam olarak isteklerini ortaya koyamadıkları, kendilerini bütünüyle gerçekleştiremedikleri bir ortamın oluşmasına neden olur. Buna göre seçim demokrasisi olarak da adlandırılabilir bu niceliksel demokrasi sistemi, eşitlik ve özgürlüğü de ancak seçimler yoluyla gerçekleştirilen basit bir sayma ilkesine dayalı bir sürece indirgemektedir. Genel oy hakkı olarak tanımlanan bu uygulama çoğu zaman saygın bir uygulama olarak nitelendirilebilmesine karşın, sonuçları açısından değerlendirildiğinde nitelikten yoksun bir uygulama olarak da adlandırılabilir. Sistemin nitelikten yoksun olmasından kastedilen şey, seçimlerin belli aralıklarla yapılıp yapılmamasından ziyade, sadece sayısal çoğunluğa bakılarak yöneticilerin seçilmesi ve kararların seçilen temsilcilerce verilmesi ile bağlantılıdır. Sayısal düzlemdeki çoğunluğun aldıkları kararlarla hareket etmek zorunda kalan bir toplumda ise temsil edilemeyen, azınlıkta kalan grubun haklarının ya da isteklerinin gerçekleştirilememesi, insanları demokratik bir sistemde farklılıklarla bir arada yaşamanın olanağının ortadan kaldırılması tehdidiyle karşı karşıya bırakır. Toplumdaki bireylerin temel ilkeler ya da etik değerler olmaksızın birtakım kararlar alması onların “bana göre” ya da “bana görünene göre” şeklinde başlayan ifadelerle karar vermesi anlamını taşır. Başka bir ifadeyle, bireyler aldıkları kararları ve gerçekleştirdikleri eylemleri sadece “kendilerine göre” doğru ve geçerli olan ilkeler ışığında değerlendirmektedir. Kısacası değerler, ilkeler ve değerlendirme sorununun hem bilgisel hem de etik düzlemde politikanın ve politika felsefesinin temel sorunu olarak belirlemektedir. Buna göre demokrasilerin sayısal çoğunluğa paralel bir şekilde işlerliğinin olması, sayısal çoğunluğu hakikat ve adaletin ölçüsü hâline getirir (Bensaïd, 2010: 30). Oysa nicelik fikrinin hakikatle bir ilişkisi olmadığı da aşikârdır (Bensaïd, 2010: 44).

Bugünkü uygulamalara bakıldığında, demokrasinin en önemli çıkmazlarından bir diğeri ekonomi ile politika arasındaki yozlaşmış ilişkidir. Buna göre, oy verme işlemi bir hak olarak ortaya çıkarken, aslında kararların ve uygulamaya konulan yasaların merkezinde daha çok pazar ya da büyük işletmelerin beyin takımına bağımlılık söz konusudur (Touraine, 2011: 318). Bu, politikanın artık halkın iradesinden kopması ve siyasi partilerin üretici bir işletmeye, seçilen kimselerin ise reklam kampanyaları yürüten iletişim danışmanlarına dönüşmesi anlamını taşır (Touraine, 2011: 318). Seçim demokrasisinde seçimler bir işletme gibi düşünülerek yönetilmekte ve demokratik siyaset reklam yarışmasına dönüşerek, en iyi reklam yapanın seçimi kazandığı bir pazarlama kampanyasına benzetilmektedir. O halde, demokrasi sermayenin tekeli altında işleyen bir

yönetim biçimine dönüşme tehlikesiyle karşı karşıya olup, seçimlerin ve dolayısıyla yönetim şeklinin bir kâr-zarar ilişkisi çerçevesinde şekillendiği bir sisteme dönüşmektedir. Buna göre bugün liberal demokrasi düşüncesi birtakım ilkeler çerçevesinde işletilmiyor olmasının yanı sıra (her ne kadar liberal düşünce tarihte ortaya çıktığı zaman diliminde bu temel ilke ve değerlerin savunuculuğunu yapmış olsa da), aynı zamanda kendisini “para”yı temele alarak meşrulaştırmaktadır. Politikanın bütün topluma etki etmiş olduğu fikri göz önüne alındığında, bu durumun tüm bireyler üzerinde önemli etkisinin olduğu açık bir biçimde dile getirilebilir. Buna göre, demokrasi insanı da hazlarının peşinde koşan, belli amaçlar için değil, günü kurtarmak adına tamamen isteklerini gerçekleştirme arzusu ile yanıp tutuşan, sadece şimdi anını yaşayan, yalnızca kendi tatminlerini karşılama amacı güden ve yalnız kendisi için yaşayan bir insan hâline gelir. Buna göre demokrasi insanı, ancak haz üzerinden kurulabilir (Badiou, 2010: 18).

Bugün demokrasinin krizi, hem bilgi ile politika arasındaki bağın kopmuş olmasından hem de kopan bu bağın yerini ekonomi siyasetinin, bir başka deyişle sermayenin almasından kaynaklanmaktadır. Böyle bir toplumda da önemli olan sadece kanaatler ve sanılar olabilir. Demokrasinin sermaye ile girmiş olduğu ilişki hızlı tüketen, hızlı bir değişim geçiren ve kanaatlerle hareket eden bir toplumu ortaya çıkarmıştır. Bugünün demokrasi insanları birtakım istekler ve hazlar elde etme doğrultusunda inançlar etrafında toplanarak malumatlarla hareket etmekte, dolayısıyla akıllarını da sadece araçsal olarak kullanmaktadırlar. Buna göre, demokrasi insanı her şeye karşı istek, değişim ve moda kipinde muamele eden biridir (Rancière, 2007: 52). Onun, günün modasına uygun bir biçimde sürekli değişim arz etmesi de bilginin ve teknolojinin hızlı değişimiyle yakından ilişkilidir. Teknoloji ve bununla beraber bilginin hızlı yükselişi, demokrasi insanının da hızlı bir değişim içinde olmasına ve sadece moda olana eğilim göstermesine neden olur. Buna göre, demokrasi insanı zorunlu ve zorunlu olmayan hazlar arasında hiçbir ayırım yapmaksızın işleyen bir akla sahip haz öznesi olarak (Rancière, 2007: 51), sadece anlık gelişmeleri takip eden bir bireye dönüşür.

Bugün demokrasinin meşruiyet probleminin temelinde yatan bu unsurlar aynı zamanda toplumun gerçek anlamıyla adalet, özgürlük ve eşitlik gibi temel değerler doğrultusunda yaşama olanaklarını da ortadan kaldırmaktadır. Öncelikle demokrasi sadece seçimlere indirgenemez bir yönetim biçimi olarak düşünülmelidir. Çünkü o, her bireyin

kendi fikirleri doğrultusunda katılımıyla gerçekleştiği zaman, farklılıklarla yaşama pratiğini olanaklı kılabilir. İnsanların bu sürece katılımlarının ise ne şekilde gerçekleşeceği başka bir tartışmanın kapısını aralar. Ancak bu kritik tartışma aynı zamanda demokrasinin meşruiyetine ve temeline ilişkin sorgulamayı tekrar gündeme getirir. Liberal demokraside adaleti sağlayacak bir temel olarak görülen insan haklarının dahi bugün artık mülkiyet hakkından ibaret olarak görülmesi, bir tür dışlama pratiği getirmiş ve bu nedenle eşitlik ve özgürlük, dolayısıyla da adalet ilkelerini beslemeyen bir anlayışın ortaya çıkmasını kaçınılmaz kılmıştır. Demokrasinin meşruiyetine ilişkin olan bütün bu problemlerin çözümü ise onu yeniden ele almayı gerektirmektedir.

Bilgi ile bağları kopmuş politikanın aynı zamanda temellerinden de yoksun kaldığı söylenebileceği gibi, bu bağın yeniden kurulması adalet, eşitlik ve özgürlüğün sağlanması için oldukça önemli ve gerekli bir unsurdur. Konuya ilişkin olarak felsefe tarihine bir göz atıldığında, iktidarın veya politikanın bilgi ile bağının kurulması ve bu yolla onun temellendirilmesi gerektiği savını sistemli bir biçimde ele alan ilk filozofun Platon olduğu hemen dikkati çekmektedir. Platon'un iktidarı veya politikanın nasıl olması gerektiği soruşturmasında çıkış noktasının dönemin koşullarından kaynaklandığı söylenebilir. Onun yaşadığı dönemle ilgili görmüş olduğu sorunlar çağının demokrasisinin ortaya çıkardığı problemlerden kaynaklanmaktadır. İÖ V. yüzyıl Atina'sında doruk noktasına ulaşan demokrasi ile bugünün demokrasi anlayışı arasında oldukça büyük farklar olmasına karşın, Platon'un demokrasiye ilişkin eleştirilerinin birçok düşünür tarafından bugün dahi ele alınıyor olması¹ ve tarihteki en radikal demokrasi eleştirisinin Platon tarafından yapılmış olması, onun düşüncelerinin yeniden ele alınarak bu tezin ana konusu olarak incelenmesini gerekli kılmıştır. Bu eksen çerçevesinde çalışmada Platon'un demokrasi eleştirisi ve öne sürdüğü ideal *polis* fikri ayrıntılı bir biçimde incelenerek, bilgi ile politika/iktidar arasındaki ilişki yeniden mercek altına alınacak ve son olarak günümüz demokrasi problemlerine çağdaş eleştiriler çerçevesinde çözüm önerileri üretilmeye çalışılacaktır.

Günümüz demokrasisinin problemlerine Platon felsefesi ile ışık tutma amacı taşıyan bu tezde, Platon'un fikirleri tarihsel bir temele oturtularak, farklı bakış açılarından çok yönlü bir perspektifle ele alınacaktır. Bu tezde de Platon'a ilişkin fikirler incelenirken Harvard University Press tarafından basılan Loeb edisyonu temele alınmış ve tezde

¹ Bu düşünürlerin başında Badiou, Brown, Nancy, Rancière gelmektedir.

parantez içinde Türkçe olarak adı verilen tüm Platon diyaloglarında bu edisyon kullanılmıştır. Çalışmada bu şekilde ele alınan Platon'un fikirleri, önemli yorumcuların da göz önüne aldığı metinler ve diğer değerlendirmelerle yoğrularak yeniden gözden geçirilip, aslında onun demokrasiye yönelik eleştirilerinin sadece aristokrat tutumundan ileri gelmediği, onun politikanın temeline mutlak bilgi anlayışını getirmesinin nedeninin de demokrat yönetimin problemlerine ve açmazlarına çözüm getirme amacından kaynaklandığı ortaya konmaya çalışılacaktır. Bütün bu çerçevede içinde şu önemli husus da özellikle belirtilmelidir ki, bir filozofun fikir ve eleştirilerinin incelenmesinin içinde yaşamış olduğu çağın tarihsel koşullarından soyutlanarak gerçekleştirilmesi, onun fikirleriyle ilgili olarak eksik bir yorum geliştirilmesine ve böylelikle de filozofun tam olarak anlaşılmasına neden olabilir. Bundan dolayı bu tezde Platon'un düşüncelerinin ve bilgi ile politika arasında kurulması gereken bir bağ olduğu fikrinin ortaya çıkışının daha açık bir biçimde anlaşılması, öncelikle hem demokrasinin Eski Yunan'daki gelişiminin incelenmesini hem de Platon'un yaşadığı döneme ilişkin tarihsel arka planın hesaba katılmasını gerekli kılmaktadır. Başka bir ifadeyle, tarihsel bakış açısı Platon'u anlamada büyük bir önem taşımaktadır.

Günümüzde bilgi ile iktidar arasında olması gereken bağın çözülmesi sonucunda meydana gelen problemlere, Platoncu bir perspektiften bakılarak çözüm önerileri sunma amacıyla ele alınmış olan bu tezde konu, izlenen yöntem uyarınca, dört bölüme ayrılarak ele alınmıştır. Birinci bölümde genel bir perspektif çerçevesinde Platon'un fikirlerini oluşum aşamasında etkileyen faktörler göz önüne alınacaktır. Bu etkilenimlerin en iyi biçimde anlaşılması için de Platon'un *kallipolisini* tesis edeceği yer olan *polis*in gelişim sürecine ve özelliklerini bakmak da son derece önemlidir. Bu nedenle ilk bölümde bir filozofu etkileyen üç temel etkenin ne olduğu özetlendikten sonra öncelikli olarak ve özellikle Atina'nın bu gelişim içindeki önemine işaret etmek için *polis*in tarihsel gelişiminin nasıl gerçekleştiği ve bu gelişim içinde demokrasi tohumlarının neden Atina'da atıldığı ele alınacaktır. Daha sonra Platon'un neden demokrasiye karşı çıktığının daha iyi kavraması açısından Atina demokrasisinin gelişim sürecine göz atılacaktır.

Bu gelişim sürecinin önemli hususlarından biri olarak görülen yurttaş kavramındaki değişikliklerin neye göre oluştuğunun açıklığa kavuşması özellikle günümüzde demokrasiyle ilgili olarak yapısal bir problem bulunduğu varsayımı için de önemli bir gösterge ve kaynak oluşturmaktadır. Solon ile başlayan bu süreçte hakların belli ürün veya

sermaye edinme yoluyla belirlenmesi, yönetimde söz sahibi olmanın bu koşullar uyarınca gerçekleşmesi demokrasinin çıkış noktasının ürün elde etme bağlamında bir gelir dağılımına bağlandığını göstermektedir. Bu hususta dikkat çekici olan şey ise, yönetimle ilgili hiçbir bilgi sahibi olmayan birinin yönetimde söz sahibi olabilmesi ve politik karar alma süreçlerinde konuya ilişkin hiçbir bilgiye dayalı davranış sergileyememesidir. Platon'un demokrasi karşıtlığının temeli de buna dayanmaktadır. Keza daha önceleri politikayı atadan veya aileden öğrenme devri, onun çağında sona ermiş ve artık daha geniş bir yurttaş kesimine yayılan yönetim her meslekten insanın yapabileceği bir iş hâline gelmiştir. Bu durum, ortaya yurttaşların politika konusunda eğitilmeleri gereksinimi doğurmuş ve Platon'un fikirlerini negatif anlamda etkileyen Sofistlerin felsefe tarihi sahnesinde yer almalarına neden olmuştur. Platon'un demokrasinin getirdiği bir ihtiyaç olarak ortaya çıkan Sofistlerden negatif düzeydeki etkilenişi göreceli bilgi anlayışı ve *rhetorikêye* dayalı eğitim düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Sofistlerin demokrasi içindeki yeri, politika bilgisinden uzak olan halka politika ve başka birçok alanda para karşılığında dersler vermekten meydana gelmekteydi. Bu dersler aslında özünde bir fikrin nasıl savunulacağını, karşı tarafın nasıl ikna edileceğini öğretiyordu. *Rhetorikênin* icracısı olarak görülen Sofistler görünüşün arkasında sürekli bir gerçekliğin ve kalıcı bir şeyin olmadığını düşünerek, sadece duyulara dayalı bir bilgi anlayışının ve dolayısıyla da görecelik ve öznelliğin savunucusu olmuşlardı. Keza görecelik ve öznelliğin olduğu yerde, hakikat iknaya indirgenmekte ve böylelikle ikna gücü kuvvetli olanın da sözünün doğru ya da geçerli kabul edilmesine, kuralların ona göre düzenlenmesine neden olmaktadır. Keza görecelik ve öznelliği tanımlayan “insan her şeyin ölçüsüdür” fikri toplumsal alanda ortak kanı oluşturmayı *rhetorikê* ile mümkün kılıyordu. *Rhetorikê* ise sanılarımızla vardığımız birtakım inançlara başkalarını ikna etmektir. Atina demokrasisindeki çatışma ve adaletsiz ortam da kaynağını bu bilgi anlayışında bulur. Bu manada göreceli bilgi anlayışı demokrasinin bilgi anlayışı olarak kabul edilir. Bu bilgi anlayışına göre işleyen demokrasinin aksaklıkları/açmazları Platon'u olumsuz bir açıdan etkileyerek, kesin/mutlak bir bilgi anlayışı arayışına itmiştir.

Platon'un bu düşüncesinin oluşum tohumları Sokrates'in fikirlerinde saklıdır. Sokrates'in bu noktadaki önemi bilginin genel olarak insanların hayatıyla, özel olarak da ahlaki hayat ve toplumların politik düzeni üzerinde oynadığı role yaptığı vurguda ortaya çıkar. O, hem karakter hem de düşünce yapısıyla ve pratikte göstermiş olduğu tavrıyla

kendini felsefe yoluna adanmış olduğunu göstermektedir. Sokrates için felsefe sadece kesin hakikatlerin sistemi değil, aynı zamanda hayat tarzıdır (Klosko, 2006: 33). Onun gözünde insanların erdemli bir şekilde yaşayabilmesi, başkalarından öğrenmeyle veya *doksalarla* sağlanamadığı gibi, sadece özü veya hakikati bulmakla da sağlanamaz. İnsanın bunu kendi yaşamında da, yani pratikte de gösterebilmesi önemlidir (Morrison, 2006: 111). Onun ahlâki düzeyde evrensel olana ulaşma arzusu ise demokrasinin ortaya çıkardığı problemlere çözüm getirme amacıyla gerçekleşmektedir. Tümellerin Sokrates'e kadar götürebileceğini (*Metafizik*: 987b 5-10, 1078b 15-20) söyleyen Aristoteles, Sokrates'in tümevarımsal konuşmalar ve genel tanımlamalar (*Metafizik*: 1078b 30) yapmak açısından büyük bir öneme sahip olduğunu öne sürer. Platon'un İdealar düşüncesinin oluşumunun ilk etkilerinin bu manada Sokrates'ten geldiğini ileri sürer. Sokrates kesin, nesnel, mutlak bir bilginin var olduğu inancındadır. Platon ise Sokrates'ten bu manada etkilenerek, kesin ve mutlak bir bilgi ile tesis edilecek bir toplumun, demokrasinin ortaya çıkardığı problemleri, meydana gelen adaletsizlikleri ve göreceliliğin getirdiği karmaşanın çözüme ulaştırmanın yolunu açacağını düşünmektedir.

Platon'un politika felsefesinde baştan itibaren, politika sanatına (*politikê tekhnê*) dair bir arayışın, yani yurttaşların gerçek iyiliğine hizmet etme, hakiki iyiyi yaratma veya hayata geçirme noktasında politik iktidarda kullanılacak belli bir bilgi formuna dönük bir arayışın içine girdiği söylenebilir (Wallach, 2001: 1). Onun bakış açısından iyi ve doğru bir yönetim biçiminin bilgiye dayanması gerekir. Filozof-kral örneğinin de göstereceği üzere, bilgiyle iktidar, toplumda birleşmesi gereken iki unsur olarak görülmelidir. Keza Platon'un demokrasi eleştirisinin temelinde de bu yönetim biçiminin bilgiden veya politik uzmanlıktan yoksun olduğu fikri yatar. Buna göre felsefeden yoksun bir yönetim biçiminin hakiki bilgiye ulaşma imkânına da sahip olmadığını varsayan (*Devlet* 487a-489a) ve bunun çoğu zaman karmaşa ve anarşiye, halkı hakiki mutluluktan uzaklaştıracak bir halk dalkavukluğuna yol açtığını savunan Platon, demokrasinin temelini sağlam bir bilgiye ve politik uzmanlığa sahip olmadığını düşünmektedir. Demokrasinin bütün problemleri de onun bu sağlam ve kesin bilgiden yoksun olduğunu düşündüğü *rhetorikêye* bağlı sadece ikna gücüne dayalı öznel, göreceli, herkesten herkese değişen bilgiden, başka bir deyişle neyin tam olarak doğru olduğunun bilinmemesinden kaynaklanmaktadır. Böylesi bir toplumda adaletsizlik her alanda görülen bir sosyal problem olarak ortaya çıkar. Bir tür duydu veya algılar bohçası hâline gelmiş bu insanlar, Platon'un yapmış olduğu ayrım

doğrultusunda ruhun üç kısmı göz önüne alındığında, sadece iştihaları ile hareket eden insanlar sınıfına girer. Tezin ikinci bölümü de işte ruhun en alt kısımları ile yönetilen insanın bilişsel durumu ve ruh hâliyle, Platon'un tesis etme çabası içinde olduğu *kallipolis* insanın arasındaki farkı vurgulamak amacını taşımaktadır.

Platon, demokrasinin temelinde bulunduğu empirik-demokratik bilgi görüşünü eleştirmekle kalmaz, böyle bir epistemolojiye bağlanmış, hayatlarını *doksalar* üzerine kurmuş insanların, gerçek bilgiye ve iyi bir hayatın tesisine dayanmayan bir politik düzen içindeki genel durumlarını anlatır. Öncelikle Platon, manevi hayattan yoksun, salt bir maddi varlık olarak görülen insanın genel hayat tarzının açıklanması aşamasında, önce bedensel istek ve arzuların bir sınıflamasını yaparak adil ve adil olmayan bir hayatın nasıl olduğunu gözler önüne sermeye çalışır. Platon'un gözünde adil olan kişinin mutlu olmasının nedeni, onun istek veya arzularını uygun bir biçimde onların peşinde sürüklenmeden tatmin etmeyi veya karşılamayı başarmasıdır. Bunu başaran adil kişinin aksine, adaletsiz kişi doğasına uygun düşen gereksiz arzularını tatmin etmeyi başaramaz. İyi ve mutlu bir hayat ise, filozofun yönetiminde gerçekleşen ve bütünüyle adil yaşanan hayattır. Platon daha sonra üç sınıfa ayırarak gerçekleştireceği ideal *polis* aslında ruhun kısımları ile de paralel bir biçimde ele almaktadır. Buna göre, ruh rasyonel ve irrasyonel kısımlardan oluşurken, iştihâ ve öfke ruhun irrasyonel kısımları oluşturmaktadır. Ruhun rasyonel olan kısmı ise akıldır ve ancak aklın ışığında yönetilen bir ruh mutluluğa ulaşabilir. İdeal *poliste* de aynı paralellik söz konusudur. Ruh akılla yönetilen insanlar, yani filozoflar yönetici oldukları zaman ideal *polis* tasarımı yani *kallipolis* tam manasıyla gerçekleşebilir. Keza irrasyonel kısım olan iştihânın her şeyden çok değer verdiği şeylerin yeme, içme ve cinsellik için duyulan istekleri tatmin etmek açısından gerekli olan para veya madde için beslenen arzu olmasından dolayı (*Devlet* 580d-581a), bu kimseler tarafından yönetilen bir toplumun mutluluğa erişebilmesi söz konusu olamaz. İşte demokrasi insanı da böyle bir ruh tarafından yönetilmekte ve sadece hazlar, istekler çerçevesinde hareket etmektedir. Ruhunun bu kısmıyla hareket eden biri, hakikatlerden habersiz, kendisi de dâhil olmak üzere her şeyin değiştiğini düşünen biridir. Platon bu insanın ruh halini daha açık kılmak için Mağara Benzetmesine başvurur. Bu benzetme bizlere sorgulanmamış, gerçek ahlaki değerleri ortaya koyma imkânı olmayan, sadece maddi değerlere düşkün ahlaki inanç sistemini temele almış bireyci bir politik sistemin resmini gösterir. Böylece Platon, insanları salt gördüklerine inanmaya sevk eden, onlara

yanlış fikirler ve değerler aşıl原因an, insanları yanılsamalara mahkûm olacak şekilde yetiştiren kötü toplumları eleştirir. Platon'un Mağara Benzetmesinin başında mahkûmları "bizim gibi" insanlar olarak nitelenmesi bu benzetmenin özünde sözde değerler peşinde koşan, hazlarla hareket eden kötü bir toplum modeli olan Atina toplumu olduğuna işaret eder ve benzetmeyle birlikte eleştirinin hedefinde olan sistemin aslında demokrasi olduğunu açık bir biçimde gösterir. Böyle bir demokratik toplumda ise önemli olan hakikat veya bilgi değil, kanaat ya da inançlardır. Demokratik düzenin bilgiden yoksun, sadece arzularına göre eylemde bulunan ve her biri bir ölçü olan bireyin mutluluğuna ve iyi bir hayata ulaşması için, gerçek bir dönüşüm yaşaması gerektiğini varsayar. Bunun içinde kesin ve mutlak bilgiye sahip filozofların yönetici olması gerektiğini öne sürer.

*Kallipolis*in ihtiyacı olan bilgi ise mutlak, değişmez hakikatlerin bilgisi ve dolayısıyla İyinin bilgisidir. Filozofların yönetici olmaları da, onların bu bilgiye sahip olmalarından ve böyle bir bilgiye sahip insanların adaleti sağlayacağı varsayımından ileri gelir. Bilginin hatırlama olduğunu düşünen Platon'a göre, insanlar zaten İdeaları daha önceden temaşa etmiştir. Ancak ruhun bedene girmesiyle beraber gerçekleşen unutma, insanların bu nitelikli yaşamdan uzaklaşmalarına neden olmuş ve tekrar hatırlamaları için felsefenin yolundan gitmelerini gerekli kılmıştır. İşte bu noktada onun meşhur benzetmelerinden bir başkası, Bölünmüş Çizgi Analojisi önemli bir metafor olarak karşımıza çıkar. Keza bu metaforla bir zihnin karanlıktan aydınlığa yol alışı ve İyiye uzanan yolda bu yükselişle beraber ne türden bir değişime uğrayacağı açıkça anlatılır. Bölünmüş Çizgi Analojisinin önemi *doksa* alanı ile *epistêmê* alanını birbirinden ayırması ve bu manada *doksa* alanındaki bir insanın zihin haliyle, *epistêmê* alanındaki insanın zihin hali arasındaki farkı nesnelereyle beraber açıklama olanağını taşımasıdır. Burada da demokrat insanın zihin hâli açık bir biçimde görülürken, *kallipolis*in yöneticisi olacak filozof-kralın da zihin hâli de anlaşılır kılınır. Bölünmüş Çizgi Analojisinden daha sonra ele alınan Güneş Benzetmesi ise filozofun ulaştığı son noktayı betimler bir nitelik taşımaktadır. İdeaların bilinebilmelerini sağlayan İyi İdeasının Güneşe benzetilerek açıklanması, her iki alan arasında bir ayırım yapma veya gelip geçici alanın yani duyusalların nasıl göründüklerinin anlatılmasını değil, İyinin bilgisine yaklaşamayan birinin adil veya doğru bir davranışın koruyuculuğunu yapamayacağı bilgisinden hareketle İyinin ne türden bir şey olduğunu göstermeyi amaçlar. İnsanlar İyinin ışığı altında bütün davranışların veya değerlerin ne olduğunu gerçekten kavrayabilecekleri için, bu, onların

doğru yoldan gitmelerini ve değerlerin koruyuculuğunu da en iyi şekilde yapabilmelerini sağlayacaktır. Platon'un politika felsefesinin en önemli unsurlarından biri toplumda adaleti tesis etmiş bir *kallipolisi* oluşturmak, diğeri ise söz konusu ideal düzende, bilginin filozof-kral üzerinden gerçekleşecek yönetimini hayata geçirmektir. Keza Platon'a göre, filozof-kral sadece İyinin kendisini temaşa etmek sonucunda ulaştığı bir bilgiyle toplumu yönetmemeli, aynı zamanda teknik bir yönetme bilgisine de sahip olmalıdır. Bu durumda önemli olan hususlardan biri aklın kullanımınıdır. Platon'un araçsal akıl anlayışı politik uzmanlık veya bilimsel yönetime özgü arkitonik bilgiyi oluştururken, amaçlar ve gerçek iyiyi hesaba katan tözel akılcılığı moral bilgiye dayalı ve yurttaşlar için iyi hayatı ortaya çıkarmayı amaçlayan bir bilgi anlayışına denk düşer. Buna göre, filozof-kral her iki aklın kullanımını kendinde barındıran bir kişi olarak karşımıza çıkar. Bir başka deyişle, ahlaki bir bilgeliğe sahip olan filozof, yönetme tekniğini de bilen kişidir.

Hem ahlaki bilgeliğe hem de yönetme bilgisine sahip olan filozofun tesis edeceği *kallipolis* aslında özcü bir tutumla insan doğasına göre şekillenen bir yapı sergiler. Tezin üçüncü bölümünde bu yapı irdelenecek ve adaletin insan doğasına göre nasıl şekilleneceği, bu şekillenme ışığında insanların doğalarına uygun eğitimin ne olması gerektiği incelenerek adaletin nasıl tesis edildiği ele alınacaktır. Bu bölümün son can alıcı noktası ise Platon'un ideal *polis*inin gerçekleşmesinin mümkün olup olmadığı ve Platon'un hangi amaçlarla böyle bir *kallipolis* tasavvurunda bulunduğuna bir kez daha işaret etme hedefidir. Platon, özellikle *Devlet*'te, en iyi yönetim biçiminin ne olduğu, kimin ve nasıl yönetmesi gerektiği sorularına yanıt vermeden önce, adalet konusunu ele alır. Özellikle *kallipolis*in tesis edildiği *Devlet* diyaloğa bakıldığında, tüm tartışmaların başladığı yerin adalet problemi olduğu ve diğer bütün toplumsal ve politik soruların, adalete ve yurttaşlar için iyi hayatın tesis edilmesine bağlı olduğu görülür. Platon'un adaletin tesisi için özellikle ön gördüğu prensip uzmanlaşmadır. *Uzmanlaşma prensibi* herkesin kendi işini yapması, başka birinin işine karışmaması anlamına gelir. Bu prensip adaletin tanımının da yapılmasına yardımcı olacaktır. Keza bir *poliste*, tıpkı ruhta olduğu gibi, herkesin kendi işiyle uğraşması bir uyum ve ahenk yani adaleti sağlamaktadır. Bu uyum ve ahengin ortadan kalkması *poliste* huzursuzluk ve kargaşaya, yani adaletsizliğe neden olur. Bir *poliste* de ahengin ve adaletin gerçekleşmesi ise herkesin kendi bulunduğu bilişsel durum çerçevesince işini yapması, eş deyişle bir başkasının işine karışmamasıdır. Platon demokraside görmüş olduğu kargaşa ve adaletsizliklerin önüne böyle bir adalet anlayışı ile

geçilebileceğini ön görür. Adaletin tesisi meselesi, *kallipoliste* sınıfların oluşması ve *polistekilerin* görev dağılımı paralel bir gelişim süreci göstermektedir. Bu gelişim belli bir insan doğası varsayımından kaynaklanmakta, insan doğasının gelişiminin belli bir yöne doğru gittiğinin kabulünü kendinde taşımaktadır. Bu nedenle *kallipoliste* adalet insan doğasının bir uzantısı olarak ortaya çıkmaktadır. Uyum ve ahenk de bu doğa ile uyumu gerekli kılmaktadır. Platon'un ideal *polis* tasavvurunda eğitimin dahi bu doğaya, yani sınıfların bilişsel düzeylerine uygun bir biçimde veriliyor olması bir belirlenimi ve bu belirlenim dışına çıkılmaması gerektiği savını beraberinde getirir. Bu durum aynı zamanda Platon'un insan doğası ve mutlak bilgi anlayışı çerçevesinde şekillenen devlet ve yönetim projesinin totaliter kılınması tehlikesini de beraberinde getirir. Platon'un politika görüşü çerçevesinde, akıl, bilgi ve bunlarla bağlantılı bir biçimde oluşturulan kurumlar göz önüne alındığında, ona böylesi bir *polis* modelinin pratikle bağdaşmadığı, yani gerçekleşmesi zor bir toplumsal yapı ortaya koyduğu, hatta bir ütopya olduğu eleştirisi getirilebilir. Ancak Platon mutlak bir bilgi anlayışı ve İdealar kuramı çerçevesinde tesis etmeye çalıştığı *kallipolisini* aslında tam manasıyla gerçekleştirme ya da pratiğe dökme çabası içinde değildir. Keza Guthrie, Popper, Cornford gibi düşünürlerin de bildirdikleri üzere, Platon'un politik düşünceleri sadece teoride geçerli olabilir. Platon da bu idealin gerçekleşmesinin zorluğunun farkındadır. Onun bu noktadaki amacının demokraside ve diğer bozuk yönetim biçimlerinde yaşanmakta olan aksaklıklara ve adaletin nasıl tesis edileceğine ilişkin birtakım çözüm önerilerinde bulunmak olarak da değerlendirilebilir. Bu nedenle Platon'un ideal *polisinin* tamamen pratikte uygulanabilir olup olmamasından ziyade, onun bilgi ile politika arasına kurmuş olduğu bağdan ne türden dersler çıkarılabileceği ve bu bağlamda bugüne ilişkin hangi önerilerin oluşturulabileceği hususunun daha büyük bir önem arz ettiği gözden kaçırılmamalıdır. Platon'un bu bağlamda ele alınması ise, günümüz demokrasisinin çıkmazlarına çözüm önerileri oluşturabilmek için bir kapı aralamasının yolunu açacaktır. Günümüz demokrasi problemlerine çözüm getirmesi ve demokrasinin meşruluğu sorununa yanıt aramak açısından Platon'un bilgi ile politika/iktidar arasında kurmuş olduğu bağ son derece önemlidir.

Bu bağlamda dördüncü bölümde öncelikle Platon'un bilgi-politika ya da iktidar arasında kurmuş olduğu bağ kısaca ele alınacak ve bu politikanın temeline yerleştirdiği mutlak bilgi anlayışının ortaya çıkardığı totaliter resmin ne türden bir totaliterlik taşıdığı açıklığa kavuşturulacaktır. Bu bölümde daha sonra Platon'un en derinden eleştiren ve onu

uç totalitarizmi inşa etmekle itham eden Popper ele alınacaktır. Popper'ın Platon eleştirisini anlama yolunda ilkin Popper'ın bilgi görüşüne, daha sonra ise tarihsicilik ve ütopyacılık eleştirisi çerçevesinde Platon soruşturması ele alınarak, düşünürün politika görüşü açıklığa kavuşturulmaya çalışılacaktır. Popper yanlışlanabilirliği kendine bilimsel bir yöntem olarak, bu çerçevede eleştirel akılcılığı da bir yol gösterici olarak görmüş ve bu yöntemin/geleneğin hem bilim hem de politik alanda görülen problemlere çözüm getirme niteliği taşıdığını açıklamaya çalışmıştır. Bu nedenle de tezin bu bölümünde Popper'ın politika görüşü ve Platon eleştirisi ele alınmadan önce bilgi görüşüne yer verilecektir. Popper geleneksel bilgi anlayışına karşı çıkarak, gerekçelendirme koşulunun yaratmış olduğu problemlere değinmiş ve hem empiristlerin ya da rasyonalistlerin görüşleri etrafında toplanmaksızın bir yandan da “hiçbir şey bilemeyiz” iddiasından sıyrılarak, nesnel bir karaktere sahip bir bilgi iddiasının nasıl olanaklı olduğunu gösterme çabası içinde girmiştir. Ona göre bu yöntem yanlışlanabilirlik ve eleştirel akılcılıktır. Düşünürün köktenci eleştirel tutumu bilgi -ve bilim- felsefesinde yeni bir paradigmanın doğmasına yol açmıştır. Bu paradigmada artık ne kesinlikten ne mutlaklıktan ne de doğruluktan söz edilebilir. Bilim her ne kadar doğruyu arayan bir etkinlik olsa da, bu etkinliğin varsayımları, hipotezleri ya da kuramları hiçbir şekilde doğrulanamaz. Görüldüğü üzere Platon'dan beri geçerli olan bilgi teorisinin temel kavramlarını ve belirlemelerini Popper askıya almıştır. Onun bu yaklaşımı aynı zamanda politika görüşünün de temellerini oluşturmakta ve demokrasiye benzer bir yönetim biçiminin olanağını oluşturmaktadır. Ancak Popper'ın yaklaşımında Platon'da olduğu gibi sınırları kesin çizgilerle belirlenmiş bir siyasi yönelim bulunmaz. Aksine kendi bilgi teorisine uygun düşen öznelarası rasyonel tartışmaya ve eleştiriye dayalı, kesinlikten ve mutlaklıktan uzak ama her zaman için daha iyiyi ve doğruyu arayan bir açık toplum fikri vardır. O, açık toplum fikrini öne sürerken ise kökleri Platon ve Aristoteles'e kadar uzanan bir özcülük ve tarihsicilik eleştirisi yapar ve bu yaklaşımların neden olduğu kapalı toplum soruşturmasını ayrıntılı bir biçimde ele alır. Bu noktada Popper'ın politika görüşleri de onun Platon, tarihsicilik, ütopyacılık ve dolayısıyla ve kapalı toplum eleştirisi ele alınarak serimlenmeye çalışılacaktır.

Dördüncü bölümün son kısmında ise Platon'un politika felsefesi üzerine çağdaş tartışmalar yer verilecektir. Ancak günümüz demokrasi uygulamalarına Platon gözünden eleştirel bir yaklaşıma geçmeden önce demokrasi uygulamalarına ilişkin çağdaş

tartışmalara temelcilik ve anti temelcilik noktasında değinilerek bugünün demokrasi uygulamalarının problemlerine kısaca göz atılacaktır. Daha sonra ise Platoncu bir yaklaşım çerçevesince demokrasi uygulamalarına ilişkin ne türden eleştiriler getirilebileceği ele alınarak, demokrasinin meşruluğu problemine değinilecektir. Bu noktada demokrasinin tanımlanması güçlüğü ve bu güçlüğe neden olan unsurlar derinleştirilerek problemin kaynağına ilişkin birtakım tespitlerde bulunulacaktır. Tezin genelinde de sık sık dile getirildiği üzere Platon sadece kendi çağının filozofu olarak değil, günümüz tartışmalarında da bir dayanak noktası olarak görülmektedir. Keza çağdaş demokrasi eleştirisi içinde Platoncu birtakım yaklaşımların da olduğu bu açıdan önem kazanır. Platon'u bu biçimiyle ele alan düşünürler Platon'u kendi demokrasi eleştirileri çerçevesinde referans olarak göstermektedirler. Bu nedenle Platon sadece kendi dönemi için değil, aynı zamanda bugüne ilişkin politik eleştirinin dayanak noktalarından biri olarak görülmelidir.

BİRİNCİ BÖLÜM

PLATON'UN BİLGİ TEMELLİ İKTİDAR ANLAYIŞININ YOLUNU AÇAN ETMENLER

Ünlü İngiliz düşünürü Whitehead, bütün bir felsefe tarihinin Platon'a düşülmüş dipnotlardan ibaret olduğunu söylemiştir. O, bununla elbette Platon'un ortaya koyduğu düşüncelerin sonradan hiçbir şekilde aşamadığını kastetmemektedir. Whitehead'in kast ettiği şey, daha ziyade Platon'un felsefenin, kendisinden sonraki düşünürler tarafından çok çeşitli yönleriyle ele alınacak bütün problemlerini, büyük oranda ele almış olmasında temellenmektedir. Bu durum onun ontolojik, etik, politik ve epistemolojik düşüncelerinin kendisinden sonraki düşünürler tarafından farklı yönleriyle ele alındığını göstermektedir. Epistemoloji alanında, bilginin olanağı, kaynağı, doğruluğu ve sınırları gibi hemen hemen bütün konu ve problemleri ele alan Platon, günümüzde üç farklı unsuru göz önüne alarak geliştirilen bilgi tanımlarının da kaynağında bulunur. Ayrıca Platon, bilgiyi nesnesinin veya konusunun yanı sıra entelektüel bir gelişme süreci olarak tanımlamış ve günümüzde tartışma konusu olan üç unsurlu bilgi anlayışının ilk kez konu edinmiştir.

Whitehead'in Platon'a ilişkin öne sürdüğü düşünce sadece epistemoloji alanında değil, aynı zamanda politika felsefesi için de geçerlidir. Platon, toplumun ve politik düzenin kaynağı konusunu tarihte sistematik olarak ilk kez ele alan düşünürdür. O, politik düzenin kaynağında insana özgü bir arayışın bulunduğunu, toplumu meydana getiren şeyin insanların temel ihtiyaçlarını karşılamak için giriştikleri işbirliği gereksinimi olduğunu göstermiştir. Ona göre, söz konusu temel ihtiyaçların karşılanması daha karmaşık ve nitelikli gereksinimlerin doğuşuna yol açmış ve bunların giderilebilmesi sonucunda da farklı yapıların ve sosyal sınıfların ortaya çıkması kaçınılmaz olmuştur. Gerçekten de *polis*in ve onu yönetenlerin iktidarının, herkesçe kabul edilebilir bir ahlaki/politik ilkeye dayandırılması gerekliliğini önceden gören Platon, politik düzenin adalet ilkesi üzerinde kurulması gerektiği sonucuna varmıştır. O, iyi yönetim biçiminin ne olduğu veya kimin yönetici olması gerektiği ve politikayla ahlak arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağı sorularına bu çerçevede cevap aramaya çalışmıştır. Platon'u yaşamı boyunca üzerinde çalıştığı en önemli politik problem, politika ile bilgi arasında kurulması gereken ilişki üzerinedir.

Düşünürlerin veya filozofların ürettikleri düşünceler, dönemlerinin problemlerine ilişkin aradıkları cevaplar birtakım faktörler sonucunda ortaya çıkmaktadır. Bu faktörler temelde üç başlığa indirgenebilir. Bunlardan ilki, filozofların kendilerinin içinde buldukları toplumsal ve politik koşullardır. Filozofların ele aldıkları konu ve problemler çoğu zaman sosyal ve politik koşullardan hareketle ortaya çıkarlar. Bu durum Platon için de geçerlidir. Platon, İÖ 431-404 yılları arasında yaşanmış olan Pelopponessos savaşlarını görmüş, Atina'nın bu savaşta aldığı yenilgi ve uğradığı bozguna tanıklık etmiştir (Mansel, 1984: 336-339). Tarihçiler (Pomeroy – Walter – Burstein - Roberts, 2004: 218), Atina'nın uğradığı bozgunun en doğrudan sonucunun, Perikles tarafından doruk noktasında ulaşılan demokratik düzenin yıkılışı ve “Otuzlar tiranlığı” olarak bilinen oligarşik yönetimin kurulması olduğu konusunda hemfikirdirler. Savaş müthiş salgınlar getirmiş, son yılında da kıtlığa, Atina kentinin düşüşüne, iç savaşa ve Otuzlar tiranlığının terör yönetimine yol açmıştır (Popper, 2008: 24). Aslında Platon, başlangıçta bu yeni yönetimle ilgili olarak iyimserlik sergilemiş ve oligarşinin savaş sonrası dönemde *polisi* yeniden yapılandırabileceğine inanmıştır (Coleman, 2000: 33). Ancak onun bu yöndeki ümitleri ve iyimserliği kısa bir süre içinde yerini umutsuzluğa bırakmıştır. Oligarşi, özellikle otuzların en önde gelen isimlerinden biri olarak Kritias'ın davranış ve tutumunda görülecek şekilde, ahlaki standartları yerle bir eden vahşi ve kötü bir yönetim tarzı sergilemiştir. Platon'un dayısı olarak da bilinen Kritias, tarihçilerin ve politika felsefecilerinin de belirttiğine göre acımasız ve menfaatçi biridir (Adams-Dyson, 2007: 3). Otuzlar tiranlığının kötü yönetimi Atina'daki hayatı baştan aşağı bozmuş ve pek çok insanı hem maddi hem de manevi açıdan derinden sarsmıştır. Platon, bundan sonra, yaklaşık olarak yirmi üç-yirmi dört yaşlarında, Thrasybulos'un liderliğinde gerçekleşen bir karşı çıkışa ve demokratik bir yasa ve düzenin yeniden tesis edilmesine tanıklık etmiştir. Bu yeni demokratik yönetim sırasında düşünür, bu kez de hocası Sokrates'in gerçek dışı bir ithamla suçlanıp idam edilmesine tanık olmuştur. Adams ve Dyson'ın da belirttiği üzere, bazı tarihçiler Sokrates'in suçlanması ve idam edilmesinin politik nedenlere dayandığı ve tamamen Otuzlar tiranlığının kendisinden nefret ettiği isimler olarak Kritias ve Alkibiades'le olan ilişkisinden dolayı bu olayın yaşandığını iddia etmektedirler (2007: 4). Her ne sebeple olursa olsun, Sokrates'in dönemin iktidarı tarafından idam edilmesi, Platon'un hayatında önemli bir dönüm noktası oluşturmaktadır. Platon, hocası Sokrates yüzünden zarar görmemek adına İÖ 399-386 yılları arasında, tam on üç yıl boyunca Atina'dan ayrıлып gönüllü bir sürgün hayatı yaşar

(Adams-Dyson, 2007: 4). Platon'un yaşamış olduğu bütün bu olaylar ve uzun bir zamandan beri gözlemlediği politik durum, onu dönemin bütün yönetim biçimlerinin kötü ve zararlı olduğu düşüncesine götürmüştür.

(...) Yaşananları ve kendi yaşımın ilerlediğini ne denli düşündüysem devlet işlerini doğru bir şekilde yapmak görevi de bana o denli zor geldi. Dostlar ve güvenilir arkadaşlar olmaksızın bunları yapmak mümkün değildi. Bizim *polisimiz* atalardan kalma geleneklerle ve ilkelerle yönetilmediğinden, onlardan yardım görmek de kolay değildi. Başka yeni arkadaşlar bulmak ise imkânızdı. Ayrıca yazılı yasalar ve gelenekler bozulmuştu ve benim gibi devlet işleri ile uğraşmaya can atan birini bile bu durum şaşırtmıştı. Bütün bunları düşünüp, her şeyin bütün direktifler arasında nasıl değiştini gördüğümde sersemledim. Sadece bu konuları değil, aynı zamanda yönetimin bütün olarak nasıl iyileştirilebileceğini düşünmeye devam ederken, politik eylem konusunda uygun bir an kolluyordum. Sonunda şimdiki *polislerin* hepsinin kötü bir şekilde yönetildiklerini anladım. Çünkü *polisler* yeniden elden geçirilmediğinde iyi yasalara da sahip olamazlar. Bu yüzden felsefeye iyi övgüler sunarken, hem politik hem de bireylerin bütün adalet formlarını anlama olanağının sağlanması gerektiğini söylemek mecburiyetindeydim. Öncelikle doğru ve gerçek filozofların politik mertebeye erişmeleri, gücü elinde bulunduran bu sınıfın Tanrıların yardımıyla *polislerde* başa gelmesiyle insan soyunun başına gelen kötülükler durmuş olacaktır (Platon, *Mektuplar*: 325c-326b).

Filozofların düşüncelerinin veya felsefelerinin oluşumunu belirleyen ikinci faktör, Sokrates örneğinden de anlaşılacağı üzere, çağdaşları veya kendilerinden önceki filozof ve düşünürlerden almış olduğu etkilerdir. Platon için bu durum onda çift yönlü olarak, yani hem pozitif hem de negatif bir şekilde işler. Pozitif etkinin Sokrates'ten geldiği açıkça görülebileceği gibi, negatif etkinin Sofistlerden geldiği söylenebilir. Negatif etki ile kastedilen, Platon'un Sofistlerin göreceli bilgi ve *rhetorikêye* dayalı eğitim anlayışlarının Atina toplumu üzerindeki olumsuz etkisini görmesi ve onlara karşı tepki geliştirmiş olmasıdır. Platon, gençlik döneminin politik düzenin karmaşası ve bozukluğunun İÖ V. yüzyılda etkin olan Sofistlerin eseri olduğunu düşünür. Onun olgunluk dönemi eserlerinin başta gelen eserlerinden bir olan *Devlet* adlı diyaloga, en radikal Sofist olarak görülen Thrasymakhos'la da başlamış olması da bu nedenle bir tesadüf değildir. Platon, eserde Thrasymakhos'un adaleti güçlünün çıkarıyla birleştiren, hakkı güce eşitleyen tutumunu Sofistlerin politik ahlaksızlığıyla birleştirir.

Platon'un Sokrates'ten aldığı pozitif etki, onun hocasının hayatı ve görüşlerini tanıtmak üzere ele aldığı Sokratik diyaloglarda da açıklıkla görüleceği üzere hocasının, bilginin genel olarak insanların hayatıyla, özel olarak da ahlaki hayatı ve toplumların politik düzeni üzerinde oynadığı role yaptığı vurguda ortaya çıkar. Sokratik diyalogların gösterdiği üzere, Sokrates kendileri için at sineği olma misyonunu üstlendiği Atinalıların sadece adaletsizlik içinde olmadıklarını, fakat aynı zamanda mutsuz olduklarını, madde ve

haz peşinden koşarak erdemsiz bir yaşam sürdüklerini görmüştür. Sokrates söz konusu adaletsizlik ve mutsuzluk halinin ise sadece bilgisizlikten kaynaklandığı tespitinde bulunmuştur. Ona göre, insanlar adaletin ve erdemin bilgisine sahip olmadıkları, aklın ve bilginin rehberliğiyle geçen bir hayat süremedikleri için mutsuz olmaktadır. Gerek Sokrates'in gerekse onun üzerinden Platon'un deneyim ve saptamalarına göre, hayatlarını akılları doğrultusunda sürdüremeyen insanlar bilginin değil, sadece duyulara dayalı sanı, inanç veya kanaatlerin geçerli olduğu görünüşler dünyasında yaşamaktadırlar. Böyle bir dünya sanı ya da inançların kolaylıkla değişebilmesi nedeniyle, insanların içinde maddi istek ve arzularını tatmin etmek için yaşadıkları, tutarsızlık veya değişkenlik içinde gerçekleşen bir düzen olabilir.

Bilgi eksikliği veya halkın aklın ışığında yönetilememesinin yarattığı bu olumsuz durum sadece tek tek bireyler için değil, bütün olarak toplum için de geçerliliğini korur. Otuzlar tiranlığının Atina toplumuna yaşattıkları, adaletin ve hakikatin bilgisinden yoksun insanların kendi bireysel eksiklerinin yanı sıra, bu yöneticilerin de tutumlarından kaynaklandığı göz ardı edilmemelidir. Böyle bir düzen içinde herkes, ne kadar yanılıya düşerse düşsün, kendi geleceğini belirleyebilir ve inançlarına uygun olarak kendisi için iyi olanı, inancına veya sanısına dayanarak seçebilir. Mutlak hakikatlerin varlığına ve böyle hakikatlerin bilgisinin olduğuna inanmayan demokrasi düzeninde ise, aklın rehberliğinden yoksun insanların sahip oldukları inanç veya sanılar, Sofistlerin önderliğinde ikna edici *rhêtôrlar* ve demagoglar tarafından kolaylıkla değiştirilebilir. Bu durum, politikanın bir sanat (*tekhnê*) olduğunu ve her sanatın ustaları tarafından icra edilmesi gerektiğini düşünen Platon'a göre, özellikle demokrasilerde önemli bir tehlike oluşturmaktadır. Çünkü demokrasiyle birlikte meydana gelen hayat koşulları çoğu zaman kararsız ve zayıf iradeli insanların ortaya çıkışına yol açar.

Filozofların görüşlerinin oluşmasında üçüncü faktör, ilgili filozofun mizacı, dünyaya bakış tarzı veya karakteridir. Geleneğe bağlı, *polisini* seven bir filozof olan Platon, dünyaya idealist bir perspektiften bakmaktadır. Buna göre, Sofistler mutlak hakikatlerin olmadığını ve dolayısıyla herkesin duyu temeli üzerinde kendi bilgisinin ve iyisinin kararını verebileceğini savunurken, o, söz konusu idealizmin bir gereği olarak, demokrasiye mutlak bir destek sağlayan göreceli bilgi anlayışına karşı, mutlak hakikatlerin bilgisinin varlığını savunur. Ona göre, özelde Atina'nın genel olarak da toplumların adil olarak yönetilmesi, bu mutlak hakikatlerin bilgisine veya bu bilgiye sahip insanların

yönetici olmalarından geçer. Başka bir deyişle, Platon iktidar ya da politikayı mutlak hakikatlerin bilgisiyle birleştirirken, politik çözümü kendi mizacı ve dünyaya bakışının bir sonucu olarak filozofların kral ya da kralların filozof olmasında bulur.

Bu noktaya kadar bir filozofun felsefesini nasıl oluşturduğuna ilişkin konu ele alınmış olup, temelde nelerden etkilenebileceği serimlenmeye çalışılmıştır. Bu bölümde ise önce dönemin toplumsal ve politik koşulları ayrıntılı bir biçimde incelenerek, tarihsel koşulların ve düşünürlerin Platon üzerinde yaptığı etkiler derinlemesine ele alınmaya çalışılacaktır. Bununla asıl amaçlanan, dönemin demokrasi geleneğinin temellerine inmek ve bu geleneğin oluşum aşamalarını ayrıntılı bir biçimde irdeleyerek, Platon'un Atina'daki politik krizi aşmak amacıyla geliştirmiş olduğu politika felsefesinin, yani dünya üzerine mutlak hakikatlerin bilgisine sahip filozofların toplumun yöneticileri olmaları gerektiğini dile getiren anlayışının nasıl oluştuğunu ayrıntılı bir biçimde betimlemektir.

I. POLİS VE EKONOMİK DEĞİŞİM

Platon'un tanıklık ederek tepki verdiği sosyal koşullar ile politik krizin kökleri İÖ VIII. yüzyıla kadar götürülebilir. Bu zaman diliminde sikkenin keşfi ve dolayısıyla pazarın inşası ile başlayan toplumsal dönüşüm Atina'nın İÖ V. yüzyıldaki en parlak dönemine kadar sürmüş olmakla beraber, Platon'un gözünden bakıldığında bu parlak dönemin ekonomik, politik ve toplumsal birtakım olumsuzlukları da beraberinde getirdiği, hatta doğrudan doğruya yarattığı söylenebilir. Bu bağlamda Atina'da politik ve toplumsal alandaki değişimlerin temelini daha çok ekonomik alandaki değişimlerle bağlantılı olduğu, bu ekonomik değişimlerin de Platon'un politika felsefesinin şekillenmesinde öncelikli rol oynadığı ileri sürülebilir.

Eski Yunan'ın karakteristik örgütlenme biçimi, çevirisi Türkçeye "kent-devleti" olarak yapılan *polistir*. Tarihsel bir perspektiften bakıldığında, toplumların kent-devleti şeklinde örgütlenmesine ilk olarak İÖ 3200'lerde Mısır ve Mezopotamya'da rastlanmakta olup, Eski Yunan'ın *polis* olarak örgütlenmesinin, daha evvel Mısır ve Mezopotamya'da oluşmuş olan kent-devletlerinden farklı bir şekilde ele alınması gerekmektedir. Çünkü Eski Yunan'daki *polis* örgütlenmesinin öne çıkan kendine özgü birtakım özellikleri vardır ve bu toplumdaki birçok gelişme ve değişimde de bu örgütlenme modelinin kendine özgü karakterinin etkisi olduğu sıklıkla vurgulanmaktadır. Ağaoğulları'na göre " (...) *polis*,

tarihte ekonomik ve siyasal yapısı ve buna bağımlı olarak bağrında oluşan düşünce sistemleriyle de ayrılır (Ağaoğulları, 2009: 12).” *Polis* ile kent-devletinin bir tutulamayacağını söyleyen Ağaoğulları, bu iddiasını kent-devletlerinde, *poliste*ki gibi ekonomik, toplumsal vb. değişimlerin varlığına karşın aynı sonuçların oluşmadığını göstererek açıklar (2009: 12). Eski Yunan örgütlenmesi olan *polis*, Mısır ve Mezopotamya’daki diğer kent-devletlerinden farklı olarak hem politik hem de toplumsal alanlardaki değişimlere ev sahipliği yapmıştır. Bu değişimlerin başlıca nedenleri arasında da çoğu zaman Eski Yunan’ın, özellikle de Atina’nın, demokrasi öncesi dönemde sikkenin icadıyla birlikte toplumsal hayatta ticari ve ekonomik etkinliğini artırması gösterilmektedir. Öte yandan Mısır ve Mezopotamya’da kurulan ilk kent-devleti örneklerine bakıldığında da birtakım ticari gelişmelere rastlanmaktadır. Ancak bu ticari gelişmeler her iki bölgede de Eski Yunandakilere benzer değişimlere yol açmamıştır. Başka bir deyişle, buralarda Atina’dakine benzer bir pazar, pazara bağlı olarak kültürel çeşitlik demokrasiyi yaratamamıştır. O bölgelerdeki kent-devletleri tam olarak *polis*lerde olan özellikleri taşımamalarının yanı sıra, merkezi bir yönetim altında da birleşerek, varlıklarını *polis* gibi sürdürememişlerdir.

Nil nehri çevresine kurulmuş olan Mısır’daki kent-devletleri, insanların yiyecek sıkıntısı yaşamalarını ve nehrin yükselerek yetiştirilen ürünlere zarar vermesini önlemek amacıyla Nil’i kontrol altında tutma gereksiniminden dolayı varlıklarını uzun süre koruyamamışlardır. Bu durum, birçok alandan dönemin bilim adamlarını bir araya getirme ihtiyacı çerçevesinde disiplinli bir bürokrasiyi doğurmuş; önceleri iki krallık altında yaşayan kent-devletleri daha sonraları tek krallık altında birleşmek zorunda kalmıştır (Berktaş, 1983: 171). Ancak bütün üretimin tek bir krallık tarafından denetlenmesi ve bölgenin çöllerle çevrili olması, uygarlıkların dış ticarete açılmasının önünü kesmiş ve bu durum zenginleşen etkin bir tüccar sınıfının ortaya çıkmasına engel teşkil etmiştir. Ayrıca Mısır’daki kent-devletleri kendi içlerinde bağımsız olmaktan uzak bir örgütlenmeye sahiptir. Ekonomik hareketlilik gerçekleşmiş olsa bile, kent-devletlerinin üretimi elinde tutan merkezi bir yönetim altında toplanması, sınıfların veya sermaye elde etmeyle ortaya çıkacak olan mücadeleleri önlemiştir. Bu durumun bir sonucu olarak da Mısır’da politik alanda herhangi bir sıçrama yaşanmamıştır.

Mezopotamya’da ise halk Mısır’da olduğu gibi sıkı bir denetim içinde değildir. Bu coğrafyada Mısır’daki merkeziyetçi yönetimin aksine birçok kent-devletinden oluşan çoklu

bir yapı söz konusu olmuştur. Bu kent-devletlerinin başında aynı zamanda din adamlığı da yapan aristokrat bir sınıf mevcuttur. Mezopotamya’da bütün ticaret ve ekonomi bu sınıfın elinde olduğundan, refah yaygınlaşmamış, politik ve toplumsal bir gelişim imkânı oluşmamıştır. Sonuç olarak “Mezopotamya’da da Mısır’da da aynı şekilde, ticaret, toprağı işleyenlerden haraç olarak alınan artık-ürünün bir bölümünü mala dönüştüren yönetici toprak sahipleriyle sınırlandırılmıştır. (Thomson, 1997: 89)” Dış ticaret veya iç üretimin artması ve mal birikiminin sağlanmasının toplumsal yapıdaki değişiminde ana neden olarak gösterilebilmesi için, bu birikimin nasıl değerlendirildiğinin ve dış ticareti kimlerin serbest bir şekilde yaptığının ve bu kimselerin ellerinde ne denli büyük bir güç bulduklarının bilinmesinin önemi büyüktür. Thomson’ın da belirttiği gibi, bir dönem Mısır ve Babil’de sömüren ve sömürülenler, yani aristokrat rahiplerle köylüler arasında bir tüccar sınıfı oluşmaya başlamış, ancak bu sınıfın ortaya çıkışı her yönüyle toprak sahiplerine bağlı olduğundan, bu durum Eski Yunan’daki gibi büyük bir etki yaratmamıştır (1997: 102). Böylece, aynı ismi taşıyan örgütlenme biçimlerinde, ticaretin gelişmesi ve ekonominin canlanması söz konusu olmadığı gibi, kısa bir süreliğine ortaya çıkan canlanma ve gelişme dönemlerinde bu durum Atina’dakine benzer sonuçları yaratmamıştır. Bunun nedeni Eski Yunan’da sosyal ve politik gelişmelerin olması ekonomik bir temele otururken, aynı zamanda bu canlılığı destekleyen, değişimi ortaya çıkarmayı sağlayan başka şartların da var olmasıdır.

Eski Yunan’da *polis* kendine özgü bazı niteliklere sahiptir. Ağaoğulları da böyle bir nedenden dolayı kent-devleti ile *polis* arasında bir ayrım yapmaktadır. Eski Yunan’da - özellikle de Atina’da meydana gelen dönüşümde- sikkenin icadının ve ticaretin büyük bir önemi olmasına karşın, değişime olanak sağlayan ortama, yani *polis*in kendine has özelliklerine de göz atmak gerekir. Çünkü demokrasinin temelinde yatan ekonomik hareketliliğin ortaya çıkmasında bu özelliklerin de katkısı olduğu açık bir şekilde görülmelidir. Eski Yunan’da *polis* genel olarak üç yönden incelenebilir: “Büyüklüğü (yüzölçümü, nüfusu), yüzölçümünün izin verdiği ölçüde ne çeşit bir manevi birliğin olduğu, politik bağımsızlık ya da özerkliği (Klosko, 2006: 5).” Bu türden bir örgütlenmenin sınırları deniz ve dağ gibi doğal oluşumların belirlemesiyle meydana gelmiştir, yani bu sınırlar zorunlulukla ya da bölgede yaşayanların aralarındaki anlaşmayla oluşturulmamış ve çoğu zaman spontane bir biçimde meydana gelmiştir. *Polis*lerin bu şekilde oluşan yüz ölçümleri, yurttaşların da politik ve dini aktiviteler için bir meydana

toplanaşına olanak da sağlamıştır (Starr, 1965: 208). Eski Yunan örgütlenmelerinin her birinin nüfusunun tam olarak ne kadar olduğu bilinmiyor olsa da, yurttaş olanların sayısı kullandıkları oylar sayesinde belirlenebildiğinden, ancak genel bir nüfus tahmini yapılabilmektedir. Örneğin, *polis*ler arasında en yoğun nüfusa sahip olan Atina, yurttaş sayısı açısından 40.000 nüfuslu olarak hesaplanırken bu rakam kadın, çocuk ve kölelerle birlikte 200.000 ile 300.000 arasında değişmektedir. (Klosko, 2006: 5; Hansen, 2006: 11). *Polis*ler arasında tarımsal üretim açısından en çok arazi de yine Atina'ya aittir. Sparta daha az bir tarım arazisine sahipken nüfusu da bu duruma oranlı bir şekilde daha azdır. Diğer *polis*ler her ikisinden de daha küçük bir yüzölçümüne ve buna oranla daha az nüfusa sahiptir. Nüfusun toprağa oranlanması, bu oranlamanın bozulması sonucunda öngörülen zorlukların ticaret ve kolonileşmeye imkân vermesi yüzünden önemlidir. Ticaret, ekonominin değişmesine neden olurken; değişen ekonomi, politik ve toplumsal hayatta farklılaşmanın ortaya çıkmasını sağlamaktadır.

*Polis*in ikinci bir özelliği olan manevi birliğinin araştırılması, yurttaşların ne türden bir dini etkinlik içinde bulunduğu sorusunun cevaplanmasını gerektirir. Eski Yunan'da yurttaşlar aynı zamanda hem politik hem dini her türlü etkinliğin içinde bulunabilir, kültürel faaliyetleri gerçekleştirebilir ve bunların sonucunda da *polise* katkı sunabilirlerdi. Genel olarak din, bir toplumun ya da topluluğun en önemli dayanaklarından biriydi. Eski Yunan toplumunda hâkim olan dini düşünce, İÖ VIII. yüzyıldan itibaren Homeros ve Hesiodos tarafından anlatılan Olympos Tanrılarında oluşan çok tanrılı dindi. Tanrılar insan biçimli olmalarının yanı sıra insanlar gibi kusurlu ve hatalıydılar. Ancak onlar ölümlü olmadıkları gibi, insanlar üzerinde baskın bir biçimde belirleyici değillerdi. Elllerinde güç bulunduran aristokrat sınıf ise aynı zamanda dinin temsilcileri olmadığından kutsal sayılmamaktaydı. Bu sebeple din politik alanını etkisi altına almıyordu. Eski Yunan'da din daha çok hayatın belirsizliklerini, bilinmeyenlerini açıklamada kullanılan bir yöntem olarak görülebilir (Freeman, 2005: 231). Ancak her kültürel etkinlik de tinsel bir boyut taşıdığı gibi (Freeman, 2005: 224), bu dinin de kültüre şekil vermesinde de büyük rolü olduğunu belirtmek gerekir. Örneğin, festivaller için bestelenen şiirler, Atina'da komedi ve tragedya unsurları olarak ortaya çıkmış, Tanrılara yapılan heykeller ve inşa edilen tapınaklar heykel ve mimari sanatının gelişmesini sağlamış, tüm bunlar da sosyal hayatın gelişmesinde önemli bir etken olarak varlığını sürdürmüştür (Starr, 1965: 238). Ancak sosyal hayatta kimi gelişmelere yol açması ile önemli bir yeri olan din, aynı

zamanda dogmatik olmayışı ve en üst sınıf olan aristokratların dini görevlerinin bulunmaması sonucunda değişimlere olanak sağlamasıyla toplumsal hayatın farklı noktalarının şekillenmesinde etkin bir rol oynamıştır.

Eski Yunan'da din manevi bir birlik sağlamasının yanı sıra, felsefenin gelişmesine katkıda bulunduğu gibi, Atina'da demokrasinin gelişmesinin olanağını da sağlamıştır. Dinin çok tanrılı olması, insanlarla Tanrılar arasındaki farklı bir ilişki kurulmasına neden olmuştur. Her *polis*in kurucu bir Tanrısı/Tanrıçası olmakla birlikte (örneğin Atina'nın Tanrıçası Athena'dır), insanlar sadece kendi *polis*inin Tanrı/Tanrıçalarına değil, bütün Tanrı/Tanrıçalara adaklar adarlar. Ayrıca bu Tanrılar baskıcı, insanlara emreden, onları boyunduruk altına almadıkları için, özgürlüklere yer açılmasına olanak sağlarlar (Arslan, 2008a: 59). Buna göre, Tanrılar iyi ya da kötü olanı gösterip, onları mutlaklaştırılmaz, ancak çeşitli konularda insanlara önerilerde bulunurlar. Bu aynı zamanda, iyi ve kötünün yokluğunda, dini inançların özel seçimle ilgili bir şey olması anlamına gelir. O halde, din insanların hayatları üzerinde önemli bir etkiye sahip olmakla beraber yine de bireysel tercihlere kalmış, dolayısıyla *poliste*ki yönetimin bireyin bu manevi işlerine karışmadığı, ona müdahale etmediği bir unsur olarak varlığını sürdürmüştür. Ancak bu durum mutlak hakikatleri kabul eden Platon'da değişecektir. Göreceli bilgi anlayışına karşılık mutlak bilginin varlığını öne süren Platon'a göre, din de bu anlamda farklılaşmaktadır. Platon'a göre din, özel kişisel alana sahip olmadığı gibi, politik bir nitelik taşıyan bir kurumdur (Arslan, 2008b: 382). Arslan'ın belirttiği üzere, din bu anlamıyla, kişi ile Tanrı/Tanrıçalar arasında özel, kişisel bir ilişki, inanç ve bu inanca uygun olarak Tanrılara ibadet etmeden ibaret değil, doğru inanca sahip olup, bu doğrultuda devletin ve yasa koyucunun eşliğinde yapılması gereken politik bir etkinliktir.

*Polis*in üç özelliğinden sonuncusu ise politik bağımsızlık ve özerklidir. Klosko'ya göre, (yasa açısından) politik bağımsızlığın, diğer bir deyişle özerkliğin (*autonomia*) özgürlük (*eleutheria*) ve (maddi olarak) kendine yeterli (*autarkeia*) ile birlikte ele alınması gerekir. Bunların üçü de birbirlerinden ayrılabilen özellikler olmamasına rağmen, *polis*in varlığı ve bağımsızlığı, (maddi olarak) kendine yeterli olmasına bağlıdır. Başka bir ifadeyle, "(...) bir Grek *polis*inin politik bağımsızlığı ekonomik bağımsızlığının kurulmasına bağlıdır (Klosko, 2006: 7)." Bu nedenle ekonomik alanda gerçekleşen değişiklikler *polis*in politik geleceğini de büyük ölçüde etkilemektedir. Özerk bir *polis*in varlığı, onun ne yasa ne de toprak açısından başka bir *polise* bağlı olmamasını da

beraberinde getirir. Bu da, *polis*in maddi olarak kendi kendine yetmesine ve ticari olarak tamamen ya da büyük oranda dışa bağımlı olmamasına bağlıdır. Diğer *polis*ler ile yapılan ticaret, hiçbir zaman *polis*in geleceğini onlara bağımlı hâle getirmeyecek şekilde yapılmalıdır. Ticari olarak dışa bağımlı olmamak, nüfusun yaşadığı bölgenin büyüklüğüne oranının uygun olmasını gerektirir. Önceleri bu oranlama mümkünken, daha sonraları nüfusun toprağa olan oranının artması, *poliste* yaşayanların dış kaynaklara yönelmesine neden olmuştur. Bu durum İÖ VIII-VII yüzyıllarda Eski Yunan'daki birçok *polis*² olduğu gibi Atina'yı da dışa açılmaya itmiştir. Böylece *polis*ler diğer bölgelerle ticaret yapmaya, başka yerlerde koloniler kurmaya başlamışlardır. Sikkenin icat edilmediği dönemde denizden yapılan ticaret, büyük altın veya gümüş külçeler yoluyla gerçekleşmiştir. Daha sonraları İÖ VII. yüzyılda Lidyalılar tarafından ağırlığı ve kalitesi üzerine garanti güvencesi verilen mühürlü sikkeler basılmaya başlanmıştır (Childe, 1995: 164). Sikkenin ekonominin değişmesine asıl katkısı ise, büyük külçeler halinde değil de, bozuk paraya benzer şekilde basılmasıyla sağlanmıştır. Önceleri basılan mühürlü sikkeler daha yüksek oranda bir değeri saptamaya yaradığı için sadece büyük tüccarların yani belli bir kesimin işine yaramaktadır, fakat değeri daha az olan bakır veya gümüş bozukluklar halinde basılan sikkeler küçük tüccarların işine yaramış, ürettikleri malların fazlalarını satmalarına kolaylık getirmiştir. Genelde her *polis*in ürettiği sikkeleri kendi içlerinde (iç pazarda) kullandığı öne sürülmesine rağmen (Thomson, 1997: 215)³ Atina'nın kullandığı sikkelerin çok daha geniş bir alana yayılmış olduğu görülmektedir (Freeman, 2005: 162). Bu durum, Atina'da küçük çaptaki tüccarların da ticarete çok yol katetmiş olduğu anlamında yorumlanabilir. Atina'daki sosyal ve politik alandaki dönüşüm de, kendi sermayelerini oluşturabilen tüccarların, bu şekilde aristokratların egemenliği altından çıkabilmeleri yoluyla mümkün olmuştur. Onların kendi birikimlerinin olması, bazı hakları talep etmelerinin, bu haklarla beraber sınıfsal yapının değişmesinin ve demokrasinin adımlarının atılmasının nedenidir. Bu şekilde oluşan Atina demokrasisinin temellerinin pazar ve sermayeyle atıldığı söylenebilir.

Atina'da toplumsal hayatta henüz ciddi değişimlerin gerçekleşmediği ve Solon'un demokrasinin ilk adımlarını atmadığı İÖ VIII. yüzyılda halkın sınıflanması iki şekildedir;

² Sparta bu noktada kolonileşmeye veya dışa açılmaya Atina kadar önem vermemiştir. Çünkü Sparta ürettiği ile yetinen bir toplumdur.

³ Thomson bu bilgiyi J. Hasebroek, *Staat und Handel im alten Griechenland*, Tübingen 1928, *Trade and Politics in Ancient Greece*, Londra, 1933'ten aktarmıştır.

“Aristokratlar” ve “aristokrat olmayanlar”. Aristokratlar, asil atalardan doğmuş, toprak beyleri olup aynı zamanda “atlılar” (*hippeis*) olarak da adlandırılmaktadırlar. Ağaoğulları bu dönemin koşullarını şu şekilde özetler (2009: 22); Aristokrat olmayanlar ise aristokratların verdikleri ile yetinen serbest emekçi köylüler ile meslek sahibi tüccarlardan oluşmaktadır. İÖ VIII. yüzyılın sonlarına doğru sikkenin keşfi ve bu sırada tarımla geçinen Eski Yunanlıların gelecekte yiyecek sıkıntısı çekeceklerini öngörmeleri nedeniyle, başka ülke topraklarında koloni kurma çabaları ve deniz ticaretine başlamaları sosyal tabakalaşmada da bir değişime yol açmıştır. Bu değişimin nedenleri arasında kolonileşme arzusu, hammadde elde etmek, ürettiklerini diğer ülkelere satarak ekonomik olarak gelişmek gibi girişimler sayılabilmekteyken, aynı girişimler artan nüfus yoğunluğunun azaltılmasının da bir çözümü olarak görülmektedir. Bu süreçte, Atina’da aristokrat olmayanların bir kısmı, yani dış ticarete açılan meslek sahibi tüccarlar para kazanmaya ve kazandıkları parayı biriktirmeye başlamışlardır. Diğer bir kesim olan köylüler ise bu ekonomik düzene ayak uydurmakta zorluk çekmiş, giderek daha çok aristokratların boyunduruğu altına girerek, onların kölesi olma konumuna gelmişlerdir. Demokrasinin adımlarının atılmasına olanak sağlayan kesim, ezilen köylü sınıfından ziyade, ticaret yaparak sermaye elde eden ve zenginleşen tüccar sınıfı olmuştur. Edindikleri sermaye, aristokrat kesimi tehdit edebilecek askeri güce sahip olabilme imkânını sunması nedeniyle aristokratların ayrıcalığı olan atlı birliğine karşı ağır silahlı piyadeler olarak (*hoplites*) çıkabilmelerini sağlamıştır. Günden güne genişleyen tüccar kesimi zaman içinde aristokratların toplumsal hayatta ayrıcalıklı olmalarına karşı gelmiş ve yönetimde hak sahibi olmak istemiştir. Sınıf mücadeleleri de bu dönemle birlikte başlamıştır.

Tüccar sınıfının yanı sıra aristokratlara karşı olan bir başka grup “borç kölesi” durumunda olan köylülerdir (Ağaoğulları, 2009: 22). Bu grup, başlarda aristokratlara sadece çalıştıklarının belli bir miktarını borçlarının karşılığı olarak veren bir kesimken; daha sonraları kabaran borçlarını iyice ödeyemeyecek hâle gelerek, onların kölesi olmuşlardır. Elllerinde aristokratlara karşı hiçbir güç olmaması, başkaldırmalarına ve birtakım haklar talep etmelerine engel olmuştur. Bu açıdan bakıldığında sermayenin, hak talebinde bulunma eyleminde belirleyici bir unsur olduğu görülmektedir. Bir kesim ancak eline güç geçip de yönetenleri tehdit edebilecek konuma geldiğinde hak talep edebilmiştir. Köylüler baskı altında olmalarından dolayı zaman zaman isyan etseler bile aristokratları tehdit edebilecek hiçbir şeye sahip olmadıkları için, onların isyanları da sonuç

getirememiştir. Zenginleşen tüccarların ise başkaldırılarının ve yönetimde hak taleplerinin başarıya ulaşması, onların *hoplites* olarak, *hippeis* olan aristokratları yıkıma uğratabilecek bir güce sahip olmalarından kaynaklanır. *Hoplites* olmak için ağır silahları alabilecek güce, yani sermayeye sahip olmak gerekmektedir. Tüccar sınıfı da yeni sermaye edinmiş kimseler olarak, aristokratların karşısında güç oluşturabilecek bir birlik olarak ortaya çıkmıştır. Bu türden bir tehdit oluşturma ancak para kazanma ile mümkün olduğundan, Badiou'nun da dile getirdiği gibi, para eşdeğerliliği sağlayan bir ilke olarak (2010: 19) sadece pazarın gelişip güçlenmesine değil, fakat esas demokrasinin oluşmasına ön ayak olmuştur. Sermaye Atina'daki sınıfsal değişim sürecinin başlangıcını ve en önemli dinamiğini meydana getirmiştir.

Sikkenin icadı Eski Yunan'daki *polisler* arasında Atina kadar gelişmiş olan Sparta'yı onun yapısal farklılıkları nedeniyle aynı derecede etkilememiştir. Başka bir deyişle, pazarın ve ekonominin sayesinde Atina'da özgürlük ve demokrasi gelişirken, Sparta'nın bu sürecin dışında kalmasına, tek biçimli bir yönetime sahip olmasına yol açmıştır (Roberts, 1994: 26). Buckley'in de belirttiği üzere, İÖ VIII. yüzyılın yarısında Spartalılar politik gelişmeler bağlamında diğer *polislerden*, gücünü meclis doğrultusunda kullanan bir toprak aristokrasisinin egemenliğine sahip olması noktasında ayrılmıştır. (Buckley, 1996: 48). Sparta'nın kendi sistemini oluşturmasında etkili olan kişi, devlet adamı ve yasa koyucu olan, yaklaşık olarak İÖ IX. ya da İÖ VIII. yüzyılda yaşadığı düşünülen Lykourgos'tur. Bu tarihleme, Sparta'nın Atina'dan farklı bir biçimde değişmeye başlamasının sikkenin icadından çok daha öncesine dayandığını göstermektedir. Sikkenin Sparta'da, Atina'da olduğu gibi bir değişime yol açmaması, ticaretin gelişmemesi Sparta'nın bu dönemde farklı ilke ve dinamikler üzerine kurulmuş olmasından kaynaklanır.

Sparta'yı eşit haklara sahip iki kral yönetmiştir. (Pomeroy – Walter – Burstein - Roberts, 2004: 103). Daha çok kendine yeter bir *polis* olarak varlığını sürdüren Sparta'nın ekonomik temellerini ise *Periokoi*⁴ ve *heliotlar*⁵ sağlamaktaydılar. Erkek ve yetişkin olanların hepsi, yani yurttaşlar, asker olarak görev yaparlardı. İnsanların hayatlarının neredeyse sürekli bir kampa benzediği Sparta'da gerek politik hayatın tesisinde gerekse kuralların konmasında en önemli rolü yasa koyucu kral Lykourgos'un oynadığı kabul

⁴ *Periokoi*lar *heliotlar*a göre, daha üst bir sınıf olup, daha çok ticaret ve endüstri ile uğraşırlardı, siyasal haktan yoksun ancak mülkiyet edinebilecek bir sınıftı. Lykourgos toprak reformu sırasında onlara da eşit bir şekilde toprak vermiştir (Plutarch, 1914: XIII 44-3).

⁵ *Heliotlar* ise devlete bağlı kölelerdi.

edilir. Onun, o zamanlar Girit'e, Asya ve Mısır'a seyahat etmiş olduğu bilinmektedir (Plutarch, 1914: IV 41-42). Plutarkhos'un anlattığına göre, Lykourgos önce çeşitli yönetim biçimlerini inceleyip yöneticilerinin önde gelenleriyle tanışıklık kurduktan sonra, bazı yasaları beğenerek, bu yasaları kendi ülkesinde de uygulama kararlılığını göstermiştir. O, Girit'ten, onların oldukça mütevazı ve ölçülü olan yaşama kurallarıyla, güzel birtakım alışkanlıkları olan insanlar olarak gördüğü İyonyalıların yaşama alışkanlıklarını karşılaştırmak ve böylelikle sağlıklı vücutları hasta bedenlerle kıyaslayarak hüküm veren hekimler gibi, sağlıklı bir karara varmak niyetiyle Asya'ya gitmiştir. Dahası onun ekonomi alanında eşitlik ortaya koymaya çalışması, altın veya gümüşe verilen değer azaltılması ve toprak reformu yönündeki girişimleri ile sonuç bulmuştur. Lykourgos, ilk önce altın ve gümüş paraları tedavülden kaldırmış, sadece demir para kullanılmasını emretmiştir (Plutarch, 1914: IX 44-4)". Para biriktirmeyi önlemek amacıyla yapılan bu uygulama, daha da ileriye gidilerek paraların taşınamayacak veya bir yerde saklanamayacak kadar büyütülmesi sürecini getirmiştir. Bu yolla parayı elde etmenin mutluluğa ulaşma yolunda bir araç olduğu düşüncesi ortadan kaldırılmaya çalışılmış, bu durum aynı zamanda ekonomide bir nevi eşitliği getirmiştir. Lykourgos'tan sonra da altın ve gümüş değersizleşmiş, demir para ise altın veya gümüş gibi değerli bir madenden yapılmadığından ülkeye dışarıdan ziyaretçi, tüccar ve başka birçok meslekten insanın gelmemesine neden olmuştur. Ayrıca Sparta'nın dışarı ile ticareti Atina'da olduğu gibi hareketli de değildir (Plutach, 1914: IX 44-45). Sikkenin icadından sonra bile gümüş ve altının Sparta'da değerinin olmaması bu işten kazanılan gelirin hiçbir işe yaramaz hâle gelmesi ticaretin canlanmasına da engel olmuştur. Böylece lüks hayat özentisi, para için işler yapma arzusu da son bulmuştur. Bütün bunların yanı sıra Lykourgos toprak reformuyla zenginliğin bir avuç insanın elinde toplanmasını da önlemeye çalışmıştır (Plutarch, 1914: XIII 44-2). Ona göre, herkes eşit koşullarda yaşamalı, ekonomik gelirin yüksekliği ile değil de, yetenekleri doğrultusunda üstünlük elde etmelidir (Plutarch, 1914: XIII 44-4).

Gerçekten de Sparta'nın bütünüyle kendine özgü kalması, bu *polis*in askeri gücünü arttırmayı amaçlayan mutlak anlamda bir düzenin yaratılmış olmasıdır. Onda bütün sosyal ve ekonomik ilişkiler insanları *polise* mutlak bir biçimde bağlamakla beraber, her an sefere çıkmaya hazır sürekli bir orduya dönüşmüş bir sistem bulunmaktadır (Balot, 2006: 38). Yetişkin her Spartalı, öncelikle askerdir. Bir evi ve ailesi olmasına rağmen, o, evinde

ailesiyle yaşamamış; günleri ailesinin ihtiyaçlarını karşılamakla veya üretici işlerle geçirmemiş, kendini tamamen ve sürekli bir eğitime adanmıştır (Balot, 2006: 38).

Spartalılar daha önce de belirtildiği üzere, dış ticaretle uğraşmazlardı. Minimum ekonomik şartlar altında yaşayıp, kendi ürettikleri ile yetinirlerdi (Balot, 2006: 38). Bunun nedeninin yabancı malların kendileriyle birlikte yeni talep ve fikirler getirmelerinden korktukları için olduğu öne sürülebilir. Ülke dışında hiçbir değeri veya geçerliliği olmayan demir parayı kabul edilebilir değişim aracı olarak gören Spartalılar, yabancılara da kuşkuyla bakmaktaydılar. Böylesi bir tutum, Sparta'yı dünyanın geri kalanına karşı kapalı bir konuma getirmekteydi. Sparta, Eskiçağda tamamen kendini merkeze alan, savaş ve ticarete kullanılacak gemileri olmayan büyük bir orduya sahip, kıyıya neredeyse kapalı bir iç güç haline gelmişti. Böyle bir durumda değişimlerden de etkilenmediler ve hiçbir zaman içinde buldukları sosyal koşulları iyileştirmeye ya da değiştirmeye yönelik girişimlerde bulunmadılar. Buna göre, Lykourgos'un, Popper'ın Platon'a yapmış olduğu (2008: 113) temel eleştiride olduğu gibi, durdurulmuş bir dünya yaratma çabasıyla, hiçbir değişimin ve dolayısıyla bozulmanın olmadığı, kendi içinde bir bütünlüğü olan bir toplum meydana getirmeye çalıştığı söylenebilir. Ancak Plutarkhos'un anlattığı üzere, Lykourgos aslında Sparta'yı birçok yere hükmeden bir dünya devleti haline getirmeyi değil, insanların mutlu, iyi ve iç huzura sahip bir biçimde yaşamasını sağlamaya çalışmaktadır. O, bu nedenle yurttaşlarının çok çalışmadan makul ve kanaatkâr bir yaşam sürmelerinin olanağını sunmaya çabası içindedir (Plutarch, 1914: XXXI 59).

Lykourgos'un bu şekilde bir sistem kurmasını mümkün kılan şey ise onun yasa koyuculuk inisiyatifi ve yasa yapma faaliyetini Tanrıların iradesi olarak sunmuş, yasa koyuculuğu Tanrısal bir faaliyet olarak takdim etmiş olmasıdır. Onun kurduğu bu düzen zamanla yönetim organizasyonu açısından birtakım değişikliklere uğramıştır. Buna başta iki kralın olması örneği verilebilir. Yönetimde tek değil, iki eşit hakka sahip kral bulunmaktadır. Bu değişimler yüzünden Sparta'nın yönetim biçiminin de karma olduğu söylenebilir. Toprak aristokrasisine bağlı yapılanma hem zenginlik hem de değer açısından her iki yöneticinin de ağır basmasına bağlıyken, aynı zamanda bu *polis*in krallıkla yönetilmesi monarşik, erkek yurttaşlar (ya da yurttaş tanımı içine girenler) arasındaki eşitlik ise demokratik bir yönetim biçimi görüntüsü veriyor olsa da, yönetimdeki oligarşik unsurlar monarşi ve demokrasiden daha fazla ağır basmaktadır (Pomeroy-Walter-Burstein-Roberts, 1999: 105).

Bu türden değişimler olmasına rağmen, Sparta'nın Lykourgos'tan kalan yasalara itibar etmesi, onu yine de farklı kültürlere açılan değişimden ve ticaretten uzak tutmuştur. Atina'nın, sikkenin icadıyla altın ve gümüşe verilen değerin artmasına ve sermaye birikimine ayak uydurması, özellikle de deniz ticaretinde çok ileri noktalara ulaşması karşısında Sparta, daha kendi içine kapalı ve Lykougos'un yasalarına bağlı bir biçimde askeri bir toplum olarak yoluna devam etmiştir. Kısaca o, Atina'nın geçirdiği değişimlerden uzak kalmış ve yeni düzene ayak uydurmakta yürürlükteki yasaları nedeniyle zorluk çekmiştir. İÖ IV. yüzyıldan itibaren de yavaş yavaş toplumsal ve politik açıdan çözülmeye başlamış olmasına rağmen, bu çözüme köklü yapısından dolayı Sparta'yı demokrasiye götürememiştir.

II. TARİHSEL SÜREÇTE ATİNA DEMOKRASİSİNE KISA BİR

BAKIŞ

Eski Yunan'da ortaya çıkan demokrasi (*dēmokratia*), halkın halk tarafından yönetildiği bir yönetim biçimi olarak tanımlanır. Bu yönetim biçimi tarihte ilk olarak Atina'da, doğrudan demokrasi formunda, aşağı yukarı İÖ VI. yüzyıl ile İÖ IV. yüzyıl arasında kalan iki yüzyıllık dönem içinde, zaman zaman tiranlık yönetimleri tarafından kesintiye uğratılmış olsa da her dönemde biraz daha geliştirilerek hayata geçirilmiştir (Coleman, 2000: 21). Onun, önce toprak sahibi zengin aristokratlar ile yoksul köylüler ve çiftçiler arasındaki çatışmaları çözüme ve sonra da birbirlerinden sosyal, ailevi ve dini geleneklerle ayrılmış insan gruplarını birleştirme çabalarının bir sonucu olarak ortaya çıkan Atina yurttaşlarıyla birlikte kendisini göstermeye başladığı kabul edilir (Coleman, 2000: 26). Söz konusu doğrudan demokrasinin, Eski Yunan'da belli bir ekonomik temeli olduğu veya ekonomik pazara dayandığı, köleler ve kadınlar dışta bırakılacak olursa, olmazsa olmaz koşulları olarak yurttaş sayılanlar arasında belli bir eşitlik düşüncesiyle özgürlüğü baştan sona hayata geçirdiği söylenebilir. Pazar, özellikle Perikles döneminde büyük bir güç kazanmış ve bu dönemde Atina'nın deniz ticareti yoluyla büyük bir güç haline gelmesiyle birlikte, demokrasinin maddi refah boyutunu tamamen oluşturacak şekilde, giderek gelişip varlığını pekiştirmiştir (Coleman, 2000: 28).

Coleman'ın belirttiği üzere, demokrasinin vazgeçilmez ilkelerinden biri olan eşitlik yani *isegoria*, Atina'da kamusal alanda konuşma noktasında, elbette köleler, kadınlar ve

Atinalı olmayanlar dışında herkesin eşit olması gerektiğini öngörmüştür (2000:28). Her yurttaşa topluluğun eşit üyesi olma hakkını kazandıran *isegoria*, Atina demokrasisinde her zaman *isonomia*, yani yasa önünde eşitlikle birlikte süregelmiştir. Söz konusu her iki eşitliğin de gerisinde, farklı zenginliğe, sosyal statüye, güç ve zekâya sahip bütün insanların insan olmak bakımından aynı olmaları anlamında doğaları itibarıyla eşit oldukları inancı bulunur (Coleman, 2000: 30). Hukuki eşitliği sağlayan politik düzenlemelerle ve çoğu zaman varlığını sürdüren politik istikrarla tatmin olan Atinalılar, bununla birlikte çoğu zaman ekonomik eşitsizliği anlaşılır ve doğal bir şey olarak görmüşlerdir. Özgürlük bağlamında ise, Atina’da anlaşılan ilk ve en temel özgürlük, kendine yeten çiftçi ve köylü yurttaşın özerkliği, yani kölelikten bağımsız olup kendi kazancını elde etme ve kendi kararlarını verme anlamında özerk bir birey olarak görülmesi anlamına gelmektedir. Bunu tamamlayan özgürlük ise, bir grubun egemenliğinden bağımsız olma anlamında politik özgürlük olmuştur.

Tarihsel olarak bakıldığında, Atina’da, İÖ VI. yüzyılın başlarına kadar tüccar sınıfının hak talepleri ve köylülerin toprak dağılımı ve borçları ile ilgili isteklerinin aristokratlarla aristokrat olmayanlar arasındaki çatışmayı daha da arttırdığı söylenebilir. Bu temel üzerinde, belli bir yurttaşlık anlayışıyla birlikte gelişen demokrasinin Atina’daki tarihinde sırasıyla Solon, Kleisthenes ve Perikles’in önemli roller oynadıkları kabul edilir. Nitekim Solon İÖ VI. yüzyılın başlarında gerek aristokratların gerekse aristokrat olmayanların onayıyla, aradaki bu çatışmayı düzeltmesi ve yeni yasalar yapması için *arkhon* olarak göreve getirilmiştir. O, bir aristokrat olmasına karşın, aristokratlara ayrıcalıklar sağlama çabasında olmamıştır. Yaptığı reformların başında, aristokratlara “borç kölesi” olan köylülerin durumunu düzeltmek için ortaya koyduğu toprak reformu gelmektedir (Ağaoğulları, 2009: 23). Borçları olan köylülerin topraklarına el koyan aristokratlardan bu topraklar alınıp, asıl sahiplerine verilerek ödemek zorunda oldukları borçlar affedilip, borç köleliği sorunu ortadan kaldırılmıştır.

Aristokratların yönetimdeki söz sahipliği ve ayrıcalıklı hakları Solon’un politik reformları ile sınırlandırılmıştır. Demokrasinin ilk adımları olarak anılan bu reformlar, sınıfsal yapıda ve yönetimde değişiklikler içermektedir. Önceleri ‘aristokratlar’ ve ‘aristokrat olmayanlar’ biçiminde şekillenmiş olan toplum, gelir dağılımına göre dört sınıfa bölünmüş ve yurttaşlar da sermayeleri oranında yönetimde söz sahibi olabilme hakkına

sahip olmuştur (Buckley, 1996: 71).⁶ Sermayeleri daha önceki birikimleri göz önüne alınarak değil, tarımdan elde ettikleri tahıl oranına göre hesaplanmıştır. Solon'un yasaları ile birlikte yönetim, gelirleri çerçevesinde tüm yurttaşlara ait bir alan hâline gelmiştir. Bu dönüşümle birlikte daha önce hiçbir hakkı bulunmayan ancak ticaretin gelişmesi ile birlikte sermaye sahibi olan aristokrat olmayanlar da *polis*in yönetiminde birtakım haklar elde etmiştir. Solon,

Ey halk, (size) yeterince çok ayrıcalık vermiş bulunuyorum,
Ne onurunuzu elinizden alarak ne de size onur vererek
Onlar güç ve varlıkla şereflendirilmişken,
Onlara da hiç kötü bir acı çektirmedim,
Her ikisine karşı da güçlü bir kalkanla durdum;
İkisinden hiçbirinin haksız yere üstün olmasına izin vermedim (Aristoteles, *Atinalıların Devleti*: 12.1).⁷

diyerek yapmış olduğu reformlarda hiçbir sınıfın savunucusu olmadığını, orta bir noktada durarak, her iki tarafın da haksızlığa maruz kalmasını önlemeye çalıştığını belirtmiştir. Aristokratlarla aristokrat olmayanlar arasındaki çekişmeyi tam bir hakem gibi düzenlemekle aslında günümüzdeki anlamıyla bir eşitlik kurduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü demokrasinin bu ilk adımları, halkın yönetimdeki yerini elde ettiği tahıl oranında belirlemekte ve bundan dolayı da sermayeye dayalı bir hak anlayışı içermektedir. Bu noktada, Atina demokrasisinin ekonomik biçimlenmeye uygun bir şekilde işleyip elde edilen sermaye çerçevesinde dönüşmüş olduğu söylenebilir.

Atina demokrasisinin gelişiminde yaptığı reformlarla önemli bir rol oynayan Solon'un baştan sona İyonya uygarlığından etkilendiği kabul edilir (Blok-Lardinois, 2006: 6). İyonya'dan esinlenen Solon'un, sadece ayrıcalıkları ortadan kaldırmakla yetinmeyip, bir hukukçu ve politikacı olarak yasalar önünde eşitlik ilkesinin tarihteki ilk savunucusu olduğu rahatlıkla ileri sürülebilir (Raaflaub, 2006: 393). Gerçekten politik faaliyetini, kendisi de hukuk önünde eşitlik idealinin hayata geçirilmesi olarak betimlemektedir. Solon bütün bunlar için elinden geleni yapmış ve bu yaptıklarını şöyle özetlemiştir;

⁶ İlk iki sınıf olan *Pentakosiomedimnoi* ve *hippeis* (atlılar) sınıfı yüksek memurluklarda görev alabildiği gibi, aristokratların meclisinde de söz hakkına sahiptir. Küçük çiftçilerden oluşan *zeugitai* sınıfı ise basit memurluklarda görev alabildikleri gibi beş yüzler meclisi olan *bulê*de de görev yapabilmektedirler. *Ekklesia* (halk meclisi) ve *heliaiada* (halk mahkemeleri) görev alabilenler ise işçilerden oluşan el emekçisi bir sınıftır. *Thetês* sınıfının katılabildiği *ekklêsia* ve *heliaiada*, bütün sınıflar seslerini duyurabilmektedir.

⁷ Parantez içindeki sözcük tarafımdan eklenmiştir.

Yasanın gücüyle adaleti bir araya getirerek
Söz verdiğim gibi bütün bunları başardım
Alt veya üst sınıftan her bir insan için
Adaleti sağlayacak benzer yasalar yazdım.
Değneği benden başka biri ele alsaydı,
Ahmak ve açgözlü bir adam, tutamazdı
Elinde halkı. Eğer memnun etmek isteseydim
Birbirine karşı iki gruptan birini,
Yine diğerinin dediklerini anlatsaydım
Polis çok sayıda insandan mahrum kalırdı.
Bu nedenle kendimi korumak için,
Köpek sürüsünün arasında kalmış kurt gibi
Dört bir yana dönüp durdum. (Aristoteles, *Atinalıların Devleti*: 12. 4)

Solon, yöneticinin keyfi ve şahsi davranış yerine, herkes için ve tüm zamanlar boyunca geçerli olacak yeni bir sistemin oluşturulması gerektiğini çok erken bir tarihte görmüştür. O, toplumun problemlerinin tek bir kişinin keyfi tercih ve davranışlarıyla çözülemeyeceğinin bilincindedir. Keza Solon tiranlığa ve mutlak monarşiye de karşı çıkar. Ona mutlak iktidar sunulmuştur, fakat o iktidarını bu şekilde kullanmaktan kaçınmıştır (Gehrke, 2006: 279). Solon, bütün eylemlerde bir risk bulunduğunu ve bir şey başladığı zaman, onun nasıl bir gelişme seyri göstereceğini hiçkimsenin bilmediğini kolayca fark etmiştir. Kendi yasalarını yürürlüğe koyduktan sonra kendisine Atinalılar için en iyi yasaları kaleme alıp almadığı sorulduğu zaman, onların kabul edebileceği en iyi yasaları yaptığını söyleyerek karşılık vermiştir (Plutarch, 1914: XV.2)

Yurttaşlar tarafından henüz yürürlüğe girmiş yasaların sürekli bir biçimde yerilmesi veya övülmesi, onlarla ilgili birtakım değişiklikler istenmesi hukuk tarafından getirilen koruyucu unsurların kaybolup gitmesine neden olabilir. Bunu gören Solon herkesi memnun etmenin mümkün olmadığını da anlayarak, kendisine farklı bir çıkış yolu aramış ve Atina'dan uzaklaşmayı herkes için bir çözüm yolu olarak görmüştür. Plutarkhos bu durumu şöyle anlatır:

Solon yasaları yürürlüğe girdiğinde bazıları onları övmek veya eleştirmek, bu yasalara birtakım eklemeler yapılmasını veya çıkarılmasını önermek için her gün Solon'un yanına gelirdi. Yasalar hakkında araştırma yapan ve sorular soran çok sayıda insan Solon'u bu yasaları öğretmesi ve onların herbirinin amaçlarını açıklaması için zorlardı. Soruları cevaplamanın boş olduğunu, cevaplamamanın ise kendisine düşmanlık getireceğini anlayan Solon, bu çıkmazdan kurtulmak ve yurttaşların hoşnutsuzluk ve itirazlarından kaçmak için (kendisinin de dediği gibi en iyi işlerde bile herkesi memnun etmek zor olduğundan) mazeret olarak başka yerlere seyahat etmek için gemi satın aldı ve Atinalılardan on yıllığına ayrılma izni alarak yelken açtı. Bu süre zarfında da Atinalıların bu yasalara alışmasını temenni etti (Plutarch, 1914: XXV. 4-5).⁸

⁸ Ayrıca bakınız, Aristoteles, *Atinalıların Devleti*: 11.1

Solon'un hukukun değeriyle yasanın kesinliğinin önemini tam olarak fark etmiş olduğu açıktır. Bu anlayışının bir sonucu olarak da, toplumdaki tüm tarafları memnun edecek en iyi hukuk sistemine dönük sonu gelmez arayıştan vazgeçmiştir. Başka bir deyişle, yönetebilmek için, kişinin yeterince iyi bir biçimde oluşturulmuş yasalar sistemiyle bir adalet sisteminin değerini takdir edebilmesi gerektiğini düşünmüş, hukuk ve adaletin mutlak değerine ve önemine vurgu yaparak, Lykourgos'tan farklı bir karakterde olduğunu göstermiştir. O, mutlak bilginin sadece Tanrı'ya özgü olup, hiçbir birey ya da sosyal grubun dünya üzerine ayrıcalıklı bir bakış açısına sahip olamayacağını bildiğinden, yasa koyuculuğunu Tanrısal bir temele oturtup meşrulaştırmaya kalkışmamıştır.

Mutlak bilginin imkânsızlığının bilincinde olan, adaletsizliğin ve yasa tanımayan tek kişinin mutlak iktidarın yol açacağı sosyal kötülöklere bu şekilde işaret eden Solon, dolayısıyla hukuk önünde eşitliği ve sosyal işbirliğini mümkün kılacak bir düzen peşine düşmüştür. Toplumsal işbirliği Solon'un politik düşüncesiyle eyleminin esas amacı olmuştur.

Kendi korkaklığınızdan acı çekiyorsanız eğer
Bunun için Tanrılara karşı öfke duyma,
Bu adamların gücünü muhafız olarak kullanmak amacıyla siz arttırdınız,
Bu yüzden bayağı bir köleliğin (itaatin) içindesiniz (Plutarch, 1914: XXX.6)⁹

(...)Kurnaz bir adamın sözlerine ve konuşmalarına gerçekten önem veriyorsunuz.
Sizin her biriniz bir tilkinin adımlarını izleyerek
İçinizde boş bir kafayla yürüyorsunuz (Plutarch, 1914: XXX. 2).
(...)

Solon, iktidarın tek bir kişiye veya belirli bir gruba verildiği takdirde, iktidarın sınırsız ve kontrol edilemez hâle geleceğini ve bu durumun da toplumsal işbirliğinin ve demokrasinin gelişimine engel olacağını da savunmaktadır. Bunun alternatifi, sınırsız iktidarın ortaya çıkışına engel olmak ve toplumsal işbirliğini sağlayacak koşulları oluşturmaktır. O, bu doğrultuda, yani yasa önünde eşitliği sağlamak ve toplumsal gelişmeyi sağlayacak koşullar yaratma noktasında borca dayalı köleliği ortadan kaldırılmanın yanı sıra, temel birtakım özgürlüklerin elde edilmesinin yolunu açmıştır. Solon özgürlük ve eşitliğin sağlanması açısından yapmış olduklarıyla ilgili olarak şunları söyler:

Dışarıya satılmış olanları Tanrı'nın kurduğu Atina'ya getirdim
Adaletsizce satılan birini ve adil bir biçimde satılan başka birini,

⁹ Parantez içindeki açıklama bana ait.

İhtiyaçlarının korkunç kısıtlamasından kaçan diğerlerini
Amaçsızca dolaşp artık Attika lehçesini konuşamayanları,
Burada utanç verici kölelikten acı çeken diğerlerini,
Efendisinin önünde titreyenleri özgürlüklerine kavuşturdum (Aristoteles, *Atinalıların Devleti*: XII.4).

Ayrıca Solon, pazarı ve ticareti tesis etmeye çalışmak, özgürlük ve eşitliği sağlamak, toplumsal işbirliğinin koşullarını yaratmak suretiyle *polis*in önünü açmıştır. Bununla birlikte, onun bütün bu çabaları, yapmış olduğu bütün reformlar, yurttaşlar arasındaki çekişmeyi tam olarak sona erdirememiştir. Starr bu durumu şu şekilde açıklar: “Aristokratik rekabet ve genel çatışmalar çok geçmeden tekrar politik zorluklara neden oldu, bunun sonucu olarak düzenli yapı bozuldu ve tiranlığın yolunu açtı (1965: 253).” Nitekim İÖ VI. yüzyılda, özellikle durumdan hoşnut olmayan kesimler, aralarında anlaşarak Peisistratos’un yönetime el koymasına için destek vermiştir. Bu durum göstermektedir ki Solon her ne kadar halkın her iki kesiminin desteği ile göreve gelmiş olsa da yapmış olduğu reformlar her kesimi memnun edememiştir. Kesimler arasındaki gelir dağılımının eşitsizliği ve sınıflar arasındaki ekonomik dengesizlik, Solon’un yapmış olduğu yasalarla da aşılamamıştır. Böyle olmasına karşın yönetimine el koyan Peisistratos, Solon’un yapmış olduğu yasalarla ilgili bir değişiklik yapmamıştır. Tiran olarak, bir zorba gibi halkı ezmek yerine, onları refaha ulaştırmak için çaba harcamış, ekonomiyi hızlandırdığı gibi alt sınıfların ekonomik düzeylerini de yükseltmeye çalışmıştır (Ağaoğulları, 2009: 36). Solon’un aşamadığı gelir dağılımındaki eşitsizliği çözmeye çaba göstermiştir. Peisistratos’un yönetimi bu nedenle çoğu zaman “*Kronos* zamanı (altın çağ)” olarak adlandırılmaktadır. Aristoteles bunu şöyle anlatır: “Çoğu zaman Peisistratos’un tiranlığının *Kronos* çağı olduğuna dair söylentiler duyulur; sonra yerine geçen oğullarının yönetimi daha sert davranarak onu aşmıştır (*Atinalıların Devleti*: 16.7).” Aristoteles ayrıca Peisistratos’u “halkına düşkün” ve “hayırsever” biri olarak tanımlar (*Atinalıların Devleti*: 16.8). Böyle bir tiranın, demokrasinin gelişmesine engel olmak yerine, demokrasiye katkılarda bulunduğunu söylemek yerinde olur. Onun tiranlığının genel olarak yapılan tiran tanımından farklı olduğu açıktır. Çünkü Platon’un da Aristoteles’in de yaptığı tiran tanımı Peisistratos’un yapmış olduğu yeniliklere ters düşer. Aristoteles, tiranlığı “(...) tek yöneticiye fayda sağlayan tek kişinin yönetimidir (...) (*Politika*: 1279b, 5-10), (...) politik despotlukla yürütülen monarşi biçimidir (...) (*Politika*: 1279b 15-20)” diye tanımlar. Platon ise, “başlarda cömert, sevecen biri gibi görünen zorbanın daha sonraları halkı buyruğu altında tutmak ve fakirlerin başkaldırılarını

engellemek için çatışmalara yol açacağını” belirtir (Platon, *Devlet*: 566e-567b). Bu türden tiran tanımlamalarının hiçbirine uymayan Peisistratos, yaptıkları doğrultusunda değil, ancak yönetime geliş biçimi açısından tiran olarak adlandırılabilir. Çünkü o, Solon’un da yapmaya çalıştığı gibi, *poliste* meydana gelen karmaşa ortamının üstesinden gelmeye çalışmış, onun demokrasi yolunda gelişmesine katkıda bulunmuştur. *Polis*, bu dönemde “(...) hem tarımsal üretimde hem de özellikle çanak-çömlekçilikte, ticaret ve işletmecilikte her zamankinden daha etkin hâle gelmiştir (Starr, 1965: 254).” Yasalara karşı saygısını hiçbir zaman yitirmediği gibi, uygulamalarını da hep yasalar çerçevesinde yapmaya çalışan Peisistratos sadece alt tabakadan halkın kalkınmasına yardım etmemiş, aynı zamanda yüksek soylular tarafından sevilen bir yönetici haline gelmiş, her iki kesimin istediği bir yönetici olmuştur. Ancak kendisinden sonra yönetimi ele alan oğulları aynı tutumu sürdürmemişlerdir. Kardeşi Hipparkhos’un öldürülmesi sonucunda Hippias daha acımasız birine dönüşmüş ve öc almak amacıyla çoğu kimseyi öldürtmüş, sürgüne yollayıp eziyet çektirmiştir (Aristoteles, *Atinaluların Devleti*: 19.1). Bu durum tiranlığın başkaları tarafından başa geçerek devam etmesini sağlamaktan ziyade demokratik halkın çoğunluğunun yönetime gelebilmesine olanak tanımıştır. Zenginleşen tüccar kesiminin gücü, kendilerinin bir başkası ya da herhangi bir tiran tarafından korunma ihtiyacını ortadan kaldırmıştır (Thomson, 1997: 246). Kısaca, onların güçleri kendilerine yeter hâle gelmiştir. Tiranlığın başlarda Atina’nın gelişimine katkı sunduğu söylenebilirken, Peisistratos’un oğullarının başa geldiği dönemden itibaren *polisi* daha gerilere götürmeye başladığı açıkça görülebilir. Thomson, Peisistratos ve oğullarının yönetimini, Atina demokrasi tarihindeki işlevlerini şu şekilde açıklar; “Tiranlığın işlevi geçiciydi. Toprak sahibi aristokrasi yönetimini zorlayarak ve onda bir yara açarak orta sınıfın, tiranlığın kendisinin de alaşağı edilmesini içermiş olan demokratik devrimin son aşamasında güçlerini sağlamlaştırmasını sağladı (1997: 246).”

Yaklaşık kırk dokuz yıl süren ve demokrasinin temellerini yükselen tüccar sınıfının konumunu güçlendirerek sağlamlaştıran Peisistratos ve oğullarının tiranlığı sona erdikten sonra, Kleisthenes, yönetimde çoğunluğa hak tanıma çabası nedeniyle halk tarafından desteklenmiştir. O, Solon’un yaptığı yasaların daha geliştirilmesi ve demokrasinin gereği olan halkın çoğunluğunun yönetime katılmasını sağlanması gerektiğini ön görmüştür. Kleisthenes’in bu yasaları yaparken iki amacı vardır; birincisi klanların ve *polise* bağlı başka birliklerin gücünü kırmak, ikincisi ise *polis*in asıl gücünü insanların eline yani halka

teslim etmek (Starr, 1965: 255). Kleisthenes önce Atina'yı on boya ayırmış, bu on boyun her birinden elli üye kura¹⁰ yoluyla seçilerek beşyüzler meclisini oluşturmuştur (Buckley, 1996: 101). Bu oran eski meclis sistemine göre, halktan daha fazla insanın yönetime katılmasına olanak sağlamıştır. Eski sistemde kan bağına göre oluşturulan birlikler artık kıyı, merkez ve iç olmak üzere üç bölgede toplanarak, eski aşiret ve kabileler oluşumlarının tamamen dağıtılmasına neden olmuş ve en azından insanların bütünüyle farklı temeller üzerine bölünerek politik birlik oluşturmalarını sağlamıştır (Field, 1948: 80). Farklı bölgelerdeki insanları da kapsayan kabile ruhu ile duygusal olarak birbirine bağlılık, böylelikle yavaş yavaş çözülmeye başlamıştır. Bu coğrafi ayırım artık kan bağına bağlı olan örgütlenme modelini günümüzdeki manasıyla mahalle modeline dönüştürmüştür. Özetle Kleisthenes döneminde, Atina yönetiminde halkın etkin olmasına ve *isonomianın*, yani hakların eşitliğinin gerçekleştirilmesine çalışılmıştır. Eski Yunan'da yapılan bu türden bütün düzenlemeler de, böylelikle demokrasinin gelişmesine önemli ölçüde katkıda bulunmuştur.

İÖ VI. yüzyıldan sonra da Atina'da toplumsal ve siyasal gelişmeler devam etmiştir. Çekişmelerle geçen uzunca bir dönem olmasına rağmen, İÖ V. yüzyılda Atina en parlak dönemini yaşamıştır. Sadece politik değil, ekonomik açıdan da bakıldığında, Atina bir *polis* olmaktan öte dünya devleti haline gelme çabası içine girmeye başlamıştır. İÖ VII. yüzyılda başlayan dışa açılım bu yüzyıldan sonra da hızla devam etmiş ve dış ticaret zamanla yerel ekonominin yerini almıştır (Klosko, 2006: 72). Tarımsal ekonomiye bağlı olan Atina'nın zaman içinde farklı bir ekonomik yönelime girerek bir anda büyümeye başlaması, tarımsal üretimin azalmasına yol açmıştır. Bir süre sonra Atina'daki üretim kendine yetmemeye başlamış ve *polise* dışarıdan tahıl getirilmesine ihtiyaç duyulmuştur. Atina'nın bu dönemde deniz gücüne sahip olmasının nedeni de, ekonomik olarak dış ticarete büyük oranda ihtiyaç duymasıdır. Bu büyüme, demokrasiyi geliştirmiş ve Atina'nın diğer *polis*ler üzerindeki etkinliğini arttırmıştır. Ekonomik değişimler, daha önce de belirtildiği gibi, politik değişimlerin tetikleyicisi olmuştur.

Atina demokrasisinin gelişim sürecine bu dönemde en büyük katkıyı yapmış olan yönetici Perikles'tir. Diğer sınıflara verilen haklar ve yurttaşların yönetime katılma yetkilerinin genişletilmesiyle, Atina'da demokrasinin oluşum sürecinin doruk noktasına

¹⁰ Kura, daha sonraları *arkhonluk* seçimi için kullanılan bir yöntem olmuştur.

ulaştığı söylenebilir. O, Solon, Peisistratos ve Kleisthenes zamanından beri var olan yasaların eksikliklerini gidermiştir (Bonnard, 2004: 226). Bu süreçte yurttaşların bir ödev olarak katıldığı halk meclisi (*ekklêsia*), -daha önceleri yetki alanı aristokratların meclisinden daha fazla değilken- artık *polis*in en etkili organı haline gelmiştir. Bu mecliste alınan kararlar *polis*in yönetiminde belirleyici bir rol oynamaktadır. Aristokratların meclisi olan *areopagus meclisi*, halk meclisini denetleme ve onların aldığı kararlar üzerine veto yetkisini yitirmiştir (Bonnard, 2004: 227). Yine, Bonnard'ın belirttiği üzere, dokuz kişilik bir heyetten oluşan ve önceleri Atina'yı yönlendiren *arkhonların* ise sadece halk meclisinin aldığı kararları uygulamakla yükümlü olmak dışında herhangi bir yetkisi kalmamıştır (2004: 227). *Polis* ile ilgili bütün kararlar artık halk meclisi, yani bütün yurttaşlar tarafından alınmaktadır. Çünkü Perikles'e göre, sadece seçkin yurttaşlar değil, bütün yurttaşlar yönetime katılmalıdır. Hem mecliste hem de mahkemelerde de görev alan halk, bu görevleri karşılığında topluma hizmet etmelerinden dolayı para kazanmaktadırlar. Daha önceleri yönetimdekilere veya mahkemeye katılanlara para verilmemesine karşın artık yönetime sadece boş zamanları olan insanlar değil, çalışmak zorunda olan halkın da katılacak olması onlara da para ödenmesine yol açmıştır. Kallet'in de belirttiği üzere, yaşamları boyunca kamusal işler görenler bu işleri para karşılığında yaparak aslında olmaları gereken mekânlarda yerlerini alabilmişlerdir (2007: 77). Böylece fakir halk da işlerini bırakarak meclis ve mahkemelere katılıp kendini ifade edebilme şansı bulmuş, daha önceleri sadece boş zamanları olan zengin kesimin katıldığı yönetim artık tamamen yurttaşlara açılmıştır.

Oldukça geniş bir alanda ticari ilişkileri sayesinde ekonomik bir güç haline gelen Atina'ya altın çağını yaşatan Perikles'in, demokrasinin gelişimine yaptığı katkı, toplumsal işbirliğinin ve demokrasinin olmazsa olmaz koşulu olarak pazarın ve ticaretin gelişmesine büyük oranda destek vermiştir (Raaflaub, 2007: 99). Başka bir deyişle, ekonomik özgürlük ve refahı kültürel ve politik gelişmenin temeli olarak gören Perikles açısından özgürlük aynı zamanda serbest ticaret anlamına gelmiştir. Nitekim başka toplumlarda üretilen mal ya da ürünlerin serbest bir biçimde, günümüz anlamıyla, ithal edilmesini *polis*in en önemli özelliklerinden biri olarak görmüştür.

Eski Yunan'daki anlamıyla demokrasi, kamunun zenginler tarafından rüşvetle beslenmesini önlemek için, maddi bir temele veya birtakım dayanaklara ihtiyaç duymaktaydı. Demokrasinin gelişimi ve güçlenmesi açısından zenginlerin, mahkemelerde

jüri görevi yapan, mecliste oy veren, yöneticilik yapan insanları beslemekten alıkonması gerekmektedir. Bunun sağlanması ise pazar ekonomisini zorunlu kılmaktadır. Buna göre, insanlar bir tür düzenlemeyle bu serbest piyasada kendilerine yer bulurken, aynı zamanda bürokrasinin de bu işten uzak kalması şarttı. Çünkü doğrudan demokrasi halkın, temsilcileri tarafından değil de, halk tarafından yönetilmesi anlamına gelmektedir. Onların yönetimde olması da özellikle ekonomik açıdan bağımsızlığı şart koşmaktadır. Bu yüzden Perikles'in pazar kurumunu ekonomi problemini çözenin, bolluk sağlamanın yanında, demokrasiyi koruyup geliştirebileceği için benimsemiştir (Kallet, 2007: 77). Bu manada demokrasi gibi özgürlükçü tutumların pazara, eleştirel tartışmayı ve demokrasiyi güçlendirdiği için önem verdiği söylenebilir. Çünkü ticaret demek, yeni değerlerle, yeni inanç ve düşüncelerle tanışmak demektir. Mal ve eşyalar arasındaki rekabet, kültürel bir karşılaşmaya yol açtığı için önem taşır. Kültürel tartışma ise, toplumsal düzen ve hayatın getirdiği problemlerle baş etmenin yolu haline gelen eleştirel tartışmaya, birbirini ikna etmeye ve demokrasiye götürür.

Demokrasiye son şeklini veren, onunla birlikte demokrasinin Atina'daki oluşum sürecini tamamladığı Perikles, fakir olsun zengin olsun herkesin yönetime katılması, yasalar önünde her kim olursa olsun herkesin eşit olması (*isonomia*) gerektiğini düşünüyordu. Demokrasi, onun *Cenaze Töreninde Söylev*'inde belirttiği gibi, az bir kesimin değil, çoğunluğun yönetimde yer aldığı bir yönetim biçimidir; Atina yönetimi de bu nedenle demokrasidir (Thucydides, 1956: XXXVII-2). Bu söylevde ayrıca yurttaşlık ile devlet işlerinde yer almanın aynı anlama gelmesi gerektiği de özellikle vurgulanır. Ona göre, devlet işlerine katılmayan yurttaş işe yaramaz bir insandır. Bu nedenle herkesin yönetime veya devlet işlerine katılması ödev olarak görülmektedir. Herkes özgürce bu işlerde yer almalı ve fikirlerini de ortaya koyabilme hakkına sahip olmalıdır. Politika belli kimselerin yaptığı bir sanat olmaktan uzak, herkesin yapabileceği, katılabileceği bir sanat olmalıdır. Perikles'in herkesin katılımını sağlamak amacıyla belli bir ücret ödenmesinin yolunu açması, konunun ehli olsun olmasın herkesin katılımına olanak tanınmasına neden olmuştur.

Atina'da genel olarak demokrasinin oluşum ve gelişme sürecine bakıldığında, bu düzenin üretilen tahıl, diğer bir deyişle sermaye çerçevesinde yükseldiği, Perikles dönemiyle birlikte de yurttaşların büyük oranda, eşit bir biçimde yönetimde söz sahibi olduğu ve pazar kurumuna da demokrasinin daha da çok gelişmesi adına önem verilmesi

gerektiği görülmektedir. Tüm bu süreç içinde gelinen noktada ise, demokrasi sistemi her ne kadar yönetimde veya karar mercilerinde her yurttaşın eşit olarak görev almasını öngörse de, birtakım görevlerde işinin ehli olmayan kimselerin bulunması dolayısıyla, o, kimi zaman bazı çıkmazların (adaletsizliklerin) yaşanmasının da nedeni olarak görülebilir. Bu durumun gerçekleşmesinde sadece yöneticilerin değil, aynı zamanda dönemin koşullarına uygun bir biçimde ortaya çıkmış olan Sofistlerin de etkisi vardır.

III. SOFİSTLERİN ETKİSİ

Perikles dönemiyle birlikte doruk noktasına ulaşan demokrasinin Atina'daki en önemli destekçileri, onu teorik açıdan temellendirip, felsefi yönden meşrulaştıran Sofistler olmuştur. Sofistler İÖ V. yüzyılda, yani *polis*in oldukça büyük bir dönüşüm geçirdiği, Atina'nın büyük bir güç haline geldiği bir sırada ortaya çıkmışlardı. “Ünlü Yunan tarihçisi ve denemecisi Ksenophanes'in “her isteyene para karşılığında bilgelik satanlar” diye tanımladığı Sofistlerin en ünlü ve önemli temsilcileri arasında Abderalı Protagoras, Leontinili Gorgias, Keoslu Prodikos, Elisli Hippias, Antiphon, Atinalı Thrasymakhos ve Kallikles bulunur (Cevizci, 2006: 139)”. Sofistler sadece Platon ve Aristoteles tarafından geliştirilecek olan klasik politika kuramının öncülüğünü yapmakla kalmayıp, aynı zamanda demokrasiyi temellendirmek üzere onun altyapısını kurup geliştiren uzun süreli bir gelenek oluşturmuşlardır.

Presokratiklerden sonra çağın gereklerine uygun olarak ortaya çıkan Sofistler, profesyonel olarak, yani para karşılığında eğitim veren kişilerdir. Onlar “ (...) ilk olarak ve öncelikle insanlara toplum içinde nasıl konuşacaklarını, halk meclisinde ve mahkeme salonlarında kendi fikirlerini nasıl savunacaklarını öğretmek istediler (De Romilly, 1992: 6).” Sofistler, çağın ruhuna uygun olarak demokrasinin temsilciliğini her şeyden önce dünya üzerine ayrıcalıklı bir bakış açısından vazgeçmek amacıyla yaptıkları söylenebilir. Onların temel özelliklerinin başında, her şeye karşı geliştirmiş oldukları eleştirel tavır gelmektedir. Sofistlerin eleştirel tutumları Eski Yunan toplumunda, o zamana dek hiçbir şekilde sorgulanmamış olan kurumlara, kendilerinden önceki felsefe faaliyetine ve dine yöneltilen bir sorgulama faaliyetinden meydana gelmektedir. Ama Sofistler Aydınlanma çağında eleştirel düşünceyi uyandırıp dine, gelenek ve göreneklerle bunlara dayanan kurumlara meydan okumakla kalmadıkları gibi, kendilerinden önceki felsefe anlayışına, Pythagoras, Parmenides, Demokritos benzeri düşünürler tarafından temsil edilen metafizik

yaklaşımına karşı çıkmışlardır (Cevizci, 2006: 145). Onlar, söz konusu filozofların görünüşün gerisindeki gerçekliğe veya varlığın hakikatine, rasyonel argüman veya metafiziksel bir kavrayış ile erişilebileceği görüşlerini kabul etmezler.

Sofistler tarafından paylaşılan ortak özelliklerden bir tanesi, değişmez ve mutlak bilgi anlayışına duyulan bir güvensizlik olduğu söylenebilir (Cevizci, 2006: 148). Buna göre var olan tek şeyin görünüş olduğunu öne süren Sofistler, şüpheli anlayış içinde her şeyden önce insanların sadece söz konusu fenomenleri bilebileceklerini dile getirdikleri bir anlayışa sahiptirler. Onlar, bütün insanların bilgi bakımından veya genel bilgisizlikleri noktasında bir ve aynı durumda olduğunu ileri sürmektedirler. İnsanlarda söz konusu genel bilgisizlik durumu içinde ortaklığı sağlayan şey ise duyular veya duyu deneyimidir. Akıl veya *logosun* kendisi aslında aristokratik bir öge olarak görüldüğünden, herkese eşit verilmiş duyular bütünüyle demokratik araçlar olarak düşünülmelidir. Eşitlikçi Sofistler için insanlar arasındaki eşitlik de duyular sayesinde bu şekilde sağlanabilir. Sofistler, dünya üzerine ayrıcalıklı bir bakış açısına sahip Pythagoras'ın, Herakleitos'un ya da Parmenides'in tersine empirizmi benimsemişlerdir. Onlara göre, bilginin biricik veya olabilecek tek kaynağı deneyim, özellikle de duyu-deneyimi olmak durumundadır. Onların fenomenalizmini ve empirizmini tamamlayan şey, hakikatin bireye, kişinin içinde bulunduğu bireysel duruma bağlı olduğunu öne süren görecelikten başka bir şey değildir.

Epistemeyi ve kesin bilginin yokluğunu olasılığa, *doksaya* veya sanıya bağlayan Sofistler, bilginin olmadığı yerde veya olasılık alanında doğal olarak iknayı temele alırlarlar. Bu nedenle bilime değil, iknayı temin edecek *rhêtorikêye* başvururlar. Örneğin Protagoras'a göre, *rhêtorikê* düzgün konuşma, düşünceyi en uygun ve en etkili bir tarzda dile getirip açıklama ve söz üzerinden ikna etme anlamına gelmektedir. Bilginin yokluğunda sadece sanı ya da kanaatin olabileceğini ileri süren Gorgias, hiçbir şeyin var olmadığını, var olsa bile bilinmeyeceğini, bilirse bile bu bilginin bir başkasına aktarılamayacağını söylemiştir (Kranz, 1994: 197). Buna göre, sanı ya da inançların kendileriyle sınanabileceği kesin bir gerçeklik yoktur. Durum böyle olduğunda, olasılık yalnızca ikna için değil, fakat aynı zamanda bir inancı kabul etmek ya da yadsımak için de tek ölçüt olur.

Bilginin göreceli olduğunu, gerçekte bilinebilecek olanın sadece duyulardan geldiğini öne süren Sofistler, gerçeklik ile görünüş, durağanlık ile değişme, varlık ile oluş

arasındaki tartışmalardan farklı olarak, görünüşün arkasında sürekli bir kalıcılığın olmadığını düşünerek, görecelik ve özneliğin savunucusu olmuşlardır (Guthrie, 1977: 47). Mutlak bir bilgi anlayışının ve buna bağlı olarak bilginin nesnel ölçütlerinin olamayacağını belirtmişlerdir. Mutlak bilgi anlayışının yokluğu, bilgiyi algıya indirgeme, bilginin ölçüsünün insan olması gerektiği anlayışını da beraberinde getirmiştir. Sofistlerin en önemlilerinden biri olan Protagoras bunu şu şekilde açıklar; “Bir yandan var olan olarak varlıkların diğer yandan var olmayan olarak var olmayan bütün varlıkların ölçüsü insandır. (Laertius, 1964: Θ, 51)” Protagoras, hakikatin insanüstü bir güç tarafından bilinmesi veya herhangi bir kimse tarafından bilinmeyeceği anlayışını reddederek, insanı ölçü olarak kabul etmiştir. Bilgi konusunda her şeyin ölçüsünü insan olarak belirlemenin yanı sıra, ahlak ve politika alanında da ölçünün yine insan olduğunu düşünmektedir. Ancak Protagoras politika alanında daha ılımlı bir düşünce ortaya koyar. Bilgi herkesten herkese değişirken toplumun meydana gelmesi uzlaşmaya bağlıdır. İnsanlar bu uzlaşımı bir araya gelerek oluştururlar. Bu insanların aynı zamanda normal olarak adlandırılması ortak paydada birleşmeyi kolaylaştırır. Bu noktada şeylerin ölçüsü aslında her insan tarafından değil, normal bir insan tarafından sağlanmalıdır. Protagoras, “(...) sadece hem her insanın başarılı bir görüş sahibi olmasını hem de normal olan bir inancı korumak için ortak duyunun doğruluğunu öğretmeye çalışmıştır, çünkü inanç normal yargıya başvurmalıdır (Barker, 1918: 70).” Protagoras’ın bu düşüncesindeki en önemli problem, kimin daha bilge olduğunu saptamak veya anlamakla ilgilidir. Çünkü bilge olanın saptanması da insanlara, zamana hatta yere göre bile değişebilir. Platon, *Theaitetos* adlı diyalogunda Protagoras’ın bu konudaki düşüncesini eleştirir. Protagoras, göreceli bilgi anlayışını savunurken, kendisini bir bilge olarak anlatmakta ve insanlara ders vererek de bu bilgeliğini göstermektedir (Platon, *Theaitetos*: 161d-e). Sanılarla hareket edilen bu noktada, bu türden bir bilginin sadece sanılarla sınırlı kalması, insanları Protagoras’ın bilgeliğine ve politika sanatında doğruyu gösterdiğine nasıl inandırabilir? Herkes için doğru olan farklıysa ve sadece *doksalarla* iş görülüyorsa hiçkimsenin bilgeliğinden söz edilemez.

Kesin bilginin yokluğuyla belirlenen bu durum, Sofistleri aklın gücü yerine iknanın gücüne, matematik ya da metafizik yerine *rhêtorikêye* başvurmaya yöneltmiştir. *Rhêtorikê* onlarda, bir arada yaşamaya mecbur insanların bir toplumsal işbirliği içine girmelerinin ve birbirlerini ikna etmelerinin en önemli aracı olup çıkmıştır. Atinalılara *rhêtorikêyi* ve politika sanatını öğreten Sofistlerden Protagoras, işte tam da bu hususu ortaya koyacak

şekilde uygarlığın veya toplumun kökeni konusuna eğilmiştir. Protagoras, Platon'un onun adını verdiği diyalogda, Prometheus efsanesine başvurur (Platon, *Protagoras*: 320c- 322e). Efsaneye göre, Tanrılar ölümlüleri yarattıktan sonra, Prometheus ve Epimetheus'a onları donatma ve tek tek her canlı türüne uygun güçleri dağıtma işini vermiştir. Protagoras'ın anlattığı efsaneye göre, Epimetheus kendisinin daha sonra gözden geçirebileceğini belirterek Prometheus'tan dağıtım işini kendisine bırakmasını istemiştir. Bunu yaparken de bütün türlerin yok olmasının önüne geçmeye çalışmıştır. Bu nedenle bazılarını hız verip, güç vermemiş; bazılarını silah vermiş, bazılarını ise başka güçlerle donatmıştır. Ancak pek de akıllı olmayan Epimetheus bütün gücünü hayvanlar için kullanmış ve insanoğlunun asıl ihtiyaçlarını karşılamamıştır. Prometheus'un yapılan işi gözden geçirme zamanı geldiğinde ise diğer bütün hayvanların hemen her yönden iyi olduklarını, yaşama savaşında yok olup gitmekten kurtaracak birtakım güç ve yeteneklerle donatılmış olduklarını görür. Fakat o, insanın çıplak, yalın ayak, yurtsuz ve silahsız olduğunu görünce, Hephaistos ve Athena'dan ateşle birlikte sanatların bilgisini çalıp, insanlara vermiştir. Lakin bu da yeterli olmamıştır. İnsanlar, topluluk halinde bir araya gelerek iyi düzenlenmiş *polis*ler kurarak kendilerini korumaya çalışmışlardır. Fakat topluluklar halinde bir araya geldikleri zaman, Protagoras ile Sofistlerin öğretmek amacıyla ortaya çıktıkları politika sanatından ve *rhêtorikê*den yoksun oldukları için birbirlerine zarar vermişlerdir. Bu durum insanların dağılmalarına ve yok olmaya başlamalarına neden olmuştur. Bundan dolayıdır ki, insan soyunun tamamen ortadan kalkmasından korkan Zeus, *polis*lere düzen getirecek şekilde, edep ve adalet duygusunu aktarması için Hermes'i yollamıştır.

Sofistler de Zeus'un Hermes'i göndererek yapmaya çalıştığına benzer bir biçimde bu adalet duygusunu kazandırma amacıyla politika sanatıyla *rhêtorikê*yi öğretmeye çalışmışlardır. Gerçekten de politik alana katılım sınırları genişlemiş olan, meclis ve mahkemelerde söz sahibi yurttaşların sayısının arttığı İÖ V. yüzyıl Atina'sında Sofistler, "zamanın tarihsel macera yazarı, teosofist, kuşkucu, fizyologlarıdır (Barker, 1918: 66)."¹¹ Onlar başta politika, matematik, ahlak olmak üzere akla gelebilecek her şeyle ilgilenmişlerdir. Ancak bu, onların her şey hakkında bilgi sahibi oldukları anlamına gelmemektedir; aslında onlar, öğretmiş oldukları alanlara dair derin bilgileri olmayan kimselerdir. Sofistlerin çoğu bu nedenle aynı zamanda *rhêtôr*dur ve insanlara da bu sanatı, yani *rhêtorikê*yi öğretmişlerdir. Bir başka deyişle, onların insanlara bir çeşit yöntem

¹¹ Barker, Dümmler'in *Prolegomena zu Platon Staat* eserinden aktarmıştır.

öğretmiş oldukları da söylenebilir. Ancak Sofistler insanların pratik amaçlarına hizmet ederken bir diğer yandan uzmanlaşp Sofist olmak ve bu yolda ilerlemek isteyen insanları da eğitmişlerdir (Guthrie, 1971: 37). Bu anlamda her sınıftan insan entelektüel kaygılar nedeniyle bilgi edinme arzusuyla bu kimselere başvurmuşlardır. Yönetime katılma amacıyla eğitim alan bu insanlar aslında sadece *rhêtorikêyi* öğrenmektedirler. Halk meclisinde derinlikli bilgi sahibi olmadan, orada bulunanları, bir yasa ya da herhangi bir karar almak için ikna etmede çok önemli bir yer tutan bu sanat, Sofistler tarafından insanlara öğretilen, diğer insanları –adil ya da değil– herhangi bir konuda ikna etmek için kullanılmaktadır. Bu sanatı öğretenler, oluşturulabilecek argümanları hem kurnazca hem de sistematik bir biçimde nasıl kullanacağını bilirler (De Romilly, 1992: 59). Hakların, bir durum karşısında haklılığın veya haksızlığın savunulmasını, birtakım kararların kabul edilmesini sağlayan bu sanat, İÖ V. yüzyılda Atina’da saygı gösterilen en yüksek sanat olmuştur. *Rhêtorikê* Gorgias’ın diyalogda söylediği gibi, “(...) hem insanların kendilerine özgürlük hem de birçok *poliste* diğerlerini yönetmeyi sağlar (Platon, *Gorgias*: 452d).” Bu dönemde politika sanatı ile *rhêtorikênin* özellikle Atina demokrasisi içinde birbirlerine yakın ve birbirini besleyen sanatlar olarak görülmesi kaçınılmazdır. “Çünkü hitabet sanatının amacı politika için yol hazırlamak ve bunu onun kendi silahlarıyla sağlamaktır (De Romilly, 1992: 7).”

Protagoras’ın göreceli bilgi anlayışı ve politika ile ilgili ortak duyum düşüncesi¹², onun demokrasi anlayışını destekler niteliktedir. O, açık bir şekilde demokrasinin en iyi yönetim şekli olduğunu ileri sürmemiş olmakla beraber, *polisteki* yurttaşların eşitliğine, düşüncelerini açıkça ifade edip, devlet işlerinde yer alma haklarına yaptığı vurgu, Protagoras’ın demokrasiye verdiği önemi ortaya koymaktadır (Arslan, 2008b: 35). Bütün bunların yanı sıra, bilgi alanında söylemiş oldukları göz önüne alındığında, onun mutlak hakikati ve dünya üzerine ayrıcalıklı bir bakışın imkânını reddetmesi nedeniyle farklı düşüncelerin ortaya konmasını gerektiren bir toplumsal birlikteliği kabul ettiği rahatlıkla görülebilir. Protagoras’ın bu düşüncesi ise ancak tek bir yönetim biçiminde gerçekleşebilir, bu da demokrasidir. Demokrasinin mutlak bilgi anlayışının olduğu bir *poliste* varlığını koruması zordur. Hakikate dayalı bir bilgiden söz edildiğinde, hakikate ulaşma söz konusu olduğunda, mutlak yasaların da varlığından söz edilebilir. Çünkü hakikate ulaşıldıkça

¹² Prometheus efsanesinde anlatıldığı üzere, adalet aynı zamanda herkeste ortak olan bir duygudur (Arslan, 2008b: 36-37).

*polis*in yönetiminin de hakikate uygun bir biçimde şekillenmesinden geri durulamaz. Hakikate ulaşan bir toplum, hakikat herkes için aynı olacağından demokratik bir yönetimin yani yurttaşların seslerini duyurmasının gereği de kalmaz. Yönetim de bilgi de adalet de değişkenlik göstermez.

Mutlak hakikatin ve değişmez bilginin varlığını inkâr eden Gorgias da, tam bir *rhêtôr* olarak *rhêtorikê*yi her şeyin hatta felsefenin üstünde görür (Kranz, 1994: 198). Bu sanat, *poliste* herkesi yönetmeyi sağlamasından dolayı (Platon, *Gorgias*: 452d) herkesi kendi düşüncesine ikna etmesi anlamında da yorumlanabilir. Gorgias, *rhêtorikê* ile ilgili düşüncesini şu şekilde anlatır;

Mahkemelerde yargıçları, meclislerde senatörleri, halk meclisinde üyeleri ya da başka bütün benzer politik toplantıların hepsinde söylenen sözleri ikna etme yetisi olarak adlandırıyorum. Hakikaten sözün gücü içinde hekim de beden eğitimsi de kölen olur. Satıcı sadece kendisi için değil bir başkası için de özellikle birçok şeye ikna edip konuşan senin için de para kazanmaya başlar (Platon, *Gorgias*: 452e).

Buna göre, *rhêtorikê*, özellikle Sofistler için herkesi etkilemenin, ikna etmenin, hatta kandırmanın, bir kimse için *poliste* yaşamı kolaylaştırmanın yolu olarak görülmüştür.

İÖ V. yüzyıl Atina'sında çok önemli bir yere sahip olan bu sanatın aynı zamanda demokrasinin işleyişinin de kolaylaşmasına katkıda bulunduğu gözlenmektedir. Bu dönemde bilgi anlayışının da genel-geçer bir bilgi anlayışından ziyade, herkesten herkese değişen, ölçünün insan olduğu ya da Gorgias'ın öne sürdüğü gibi iletişimin bile mümkün olmadığı bir bilgi anlayışı olduğu, demokrasinin işleyişine ve herkesin yönetimde hak sahibi olma arzusuna destek verdiği söylenebilir. *Rhêtorikê* bu nedenden dolayı Atina'da büyük önem kazanmıştır.

“Demokratik Atina'da politik alan, politik toplum ve yönetim arasında anlamsal bir ayrılık yoktur (Ober, 1998: 34).” Yurttaşlar hem yönetici hem de politikacıdır. *Rhêtorikê* bu dönemdeki politik işlerin yürütülmesinde, konusunun oluşturduğu alan olarak özellikle politika ile ilgili olmamasına rağmen, anahtar bir sanat olarak görülmüştür. Bu anahtar sanat her türden politik işlerin yürütülmesine olanak tanımıştır. Atina'da politika alan ve alınan kararlar, hatta yargılamalar ortak kaniya göre doğru görünen şey, yurttaşlara doğru gibi görünen anlamına gelmektedir ve Atina demokrasisi bilimsel hakikatler veya kanıtlanabilir doğrulardan ziyade ortak bir sanı (*doksa*) temeline dayanmaktadır (Ober, 1998: 35). *Rhêtorikê*nin işleyişinin olanağı da mutlak veya hakikate dayalı bilginin

olmamasına bağlıdır. Böylece hakikatin olmadığı bir yerde başkalarını, adil olsun olmasın, kendi düşüncelerine ikna etme imkânı da bulunmaktadır. *Rhêtorikê*, bu anlamda aynı mekânı ortak bir ideal çerçevesi içinde paylaşmanın, bireyler arasındaki toplum sözleşmesini gerçek anlamıyla hayata geçirmenin ve dolayısıyla toplumsal işbirliğinin sağlanmasının bir yolu ya da aracı olarak ortaya çıkıp gelişmiştir.

Oysa Platon sadece Sofistlere değil, onların temsil ettiği değer, öğrettikleri *rhêtorikê*ye, benimsedikleri politik bakış açısına, yani savundukları demokrasiye karşı çıkar. Hatta O, Atina'da İÖ V. yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkan ağır sosyal problemlerin ve politik krizin sorumlusu olarak Sofistleri görür. Schofield'in de belirttiği üzere Platon, bu eleştiriyi pek çok diyalogunda ortaya koyar (2006: 63-66). Söz gelimi 'erdem ne olduğu' konusunu tartışan *Menon* adlı diyalogda, Sokrates dönemin etkili figürlerinden biri olarak yönetici Anytos'a, Sofistlerin Atinalı gençlere erdem öğretmeye yetkili olup olmadıklarını sorar. Anytos buna karşılık şunları söyler:

Herakles aşkına, Sokrates, diline hakim ol. Yurttaş ya da yabancı olsun benim hiçbir arkadaşımın bu topluluğun arkadaşlıklarından etkilenmesine izin verecek kadar kendilerini kaptırmalarını istemem. Onlarla sık sık görüşenler apaçık zorbalık ve yıkım içindedirler (Platon, *Menon*: 91c).

Platon, olgunluk dönemi diyaloglarından biri olan *Devlet*'te de, Sofistlere yönelik eleştirisine devam eder. O, Sokrates'in ağzından Atinalı gençlerin bozulmasının tek sorumlusunun Sofistler olduğunu söyler;

Meclislerde, mahkemelerde, tiyatrolarda, orduda, kalabalığın bir araya geldikleri başka yerlerde, söylenen sözleri kötüleyip onayladıkları zaman, bağırarak ve alkışlayarak kayalarda, duvarlarda onların onaylarının ya da redlerinin iki misli yankılandığı insanlar bulunur. Söylenildiği gibi, böyle bir durumda genç bir adamın kalbi nasıl yerinde durur? Hangi eğitim buna dayanabilir? Övgü ve yergi seline kapılmaz, oraya sürüklenmez mi? Onların güzel dediğine güzel, çirkin dediğine çirkin demez mi? Onlar ne yaparsa onu yapmaz mı? (Platon, *Devlet*: 492b-c).

Platon demokrasiye ilişkin eleştirilerini sunarken, aynı zamanda birtakım analogiler de kullanır. Bunlardan biri Sokrates'in ağzından anlatılan gemi ya da sanatlar analogisi olup, o, burada bir yandan yönetim işinin bir sanat (*tekhnê*) olduğunu, sanatların da sanatkârlar tarafından icra edildiğinden hareketle, devlet gemisini yürütecek kaptanın bir uzman ya da sanatkâr veya filozof olması gerektiğini; bir yandan da politikada veya demokrasilerde filozofların hiçbir işe yaramadıklarını, değersiz hale getirildiklerini söyler (Platon, *Devlet*: 489a-b). Platon'un daha sonra ele aldığı benzetme ise Hayvan analogisidir. O, bu analogide

Sofistler ile sözde eğitim-öğretim faaliyetlerini hayata geçirdikleri toplum arasındaki ilişkilere bir açıklık getirir:

(...) Herkesin sofist olarak adlandırdığı ve onları kendilerine rakip olarak gördüğü para için çalışan özel öğretmenlerden her biri halk toplandığı zaman kafalarına bilgelik olarak adlandırdığı, görüş bildiren çoğu kimsenin inanışlarından başka bir şey sokmaz. Bu bir adamın incelediği büyük güçlü bir hayvanın arzularını, mizacını, ona nasıl yaklaşım dokunacağını, onu neyin vahşi ya da uysal yaptığını veya ne zaman vahşi ve uysal olduğunu, her bir durumdaki bağırma alışkanlıklarını ve yine onu uslandırıp azdıran sesleri öğrenmesine ve bu canlıların bilgisini edindikten ve zamanla ona bilgi dedikten sonra bu sanılar ve istekler hakkında yüce mi basit mi, iyi mi kötü mü, adil mi değil mi bilmeden koca hayvana ilişkin yargılarını bunlara göre vermesine benzer. Hayvanı mutlu eden şeylere iyi, kızdıran şeylere kötü der, bunlara ilişkin hiçbir şey düşünmez. Fakat bir başkası ile açıklanan yetersiz varlıkla iyi ve zorunluluk arasında ne kadar büyük bir fark olduğunu görmeden zorunlu olarak adil ve yüce olanın ne olduğunu söyler. Tanrı aşkına sence böyle biri tuhaf bir eğitmen olmaz mı (Platon, *Devlet*: 493a-493c)?

Bu analogi, Platon'un sadece Sofistlerle ilgili negatif görüşlerini değil, fakat demokrasiye yönelik olumsuz bakış açısını da verir. Onun bakış açısından, politik kararların tek bir kişi veya sınırlı sayıda insan tarafından değil de, kitleler bütünü tarafından alındığı bir demokraside veya halkın doğrudan yönetimiyle belirlenen politik bir sistemde, kararları alan yığınlar toplumdaki değerlerin biricik kaynağı haline gelir ve Platon'a göre, demokrasi, bu açıdan bakıldığında, totaliter bir sistem olmak durumundadır (Schofield, 2006: 64). Yani o, çoğunluk diktasına yol açan bir yönetim biçimidir. Üstelik halkın inanç veya görüşlerinin gücü toplumda aşağı veya bozuk bir değerler sisteminin ortaya çıkışına yol açar. Bu ise, değer veya erdem içeriğini belirleyen şeyin genelin veya halkın içgüdüleri, istek ve arzuları veya hoşuna giden şeyler olmasıdır. Sofist, bu içgüdü, istek ve arzuları hesaba katarak, "koca hayvanı mutlu eden şeylere iyi, kızdıran şeylere kötü" der. Bu sistemde ehil yönetici, toplumun peşinden değerleri belirleyecek, idealleri ortaya koyacak akıl, devre dışıdır. Çünkü Schofield'in de belirttiği üzere, Platon'a göre, hayvanın akli yoktur, fakat sadece içgüdüler ve hoşuna giden şeyler vardır. Buna göre de Sofistin, normal ya da ideal koşullarda bir hayvan bekçisi veya terbiyecisi olması, onu erdem ve gerçek değer yoluna çekecek şekilde terbiye etmesi gerekir. Oysa bunun tam tersi olur, hayvan onu kontrol edip yönlendirir (2006: 65).

Platon sadece demokrasi ve Sofistlere eleştirilerde bulunmaz, aynı zamanda *rhêtorikêyi* de eleştiri yağmuruna tutar. Onun *rhêtorikê* ile ilgili değerlendirmelerinin en açık ve en ayrıntılı bir biçimde yer aldığı diyalogu *Gorgias*'tır. Zaten esere, *rhêtorikênin*, başta Polos ve Menon olmak üzere pek çok insanın peşinden koştuğu, en önemli *rhêtôr* olan Gorgias'ın adını vermesi bu durumu en iyi şekilde açıklar (Schofield, 2006: 65).

Diyalogda Gorgias, *rhêtorikênin* kalabalıklar veya geniş topluluklar karşısında hayata geçirilen, onları ikna etmeye dönük bir sanat olduğunu belirtir (Platon, *Gorgias*: 452d-e). Gorgias'ın peşinden, kendisinden *rhêtorikêyi* öğrenmek amacıyla koşturanların söylediğine göre, *rhêtorikê* ahlaka ilgisiz bir sanattır (Platon, *Menon*: 95c). O, insanlara erdem öğretmek gibi bir iddiayla ortaya çıkmaz, fakat sadece güzel ve etkili konuşmayı, insanları sözün gücüyle ikna etmeyi öğretir. Politikacı veya yöneticiyi başa geçiren bu sanat, ona sözün gücüne dayanarak halkı ikna etme ve kendi politikalarını uygulama olanağı verir.

Platon, *Gorgias* diyalogunun birinci bölümünde (*Gorgias*: 449a-500e), *rhêtorikêyi* önce Gorgias'ın sadık bir öğrencisi olan Polos'un, sonra da Sofistliği benimsemiş etkili bir isim olan Kallikles'in ağzından bu şekilde ortaya koyar. Bu bölümde özellikle vurgulanan nokta, *rhêtorikênin* hakikate ilgisiz bir sanat olarak sadece güçle ilişkili olduğu, salt iktidar kurmaya yaramasıdır (Schofield, 2006: 66). Buna göre *rhêtorikê*, bunu uygulayanlara başka insanlara hükmetme gücü kazandıran bir sanat olmak durumundadır (*Gorgias*: 452d-454b). Ayrıca *rhêtôr* doğru ve yanlış, saygıdeğer ve bayağı olana, adalet ve adaletsizliğe ilişkin konularda bilgisizlik içinde olan, sadece inanç ya da sanılar üzerinden iş gören biridir. Dolayısıyla *rhêtorikê*, bilgiyle değil de, salt inançlar üzerinden iş gören bir sanattır (*Gorgias*: 458e-460d). Platon, bundan sonra eserin ikinci bölümünde, *rhêtorikêye* yönelik eleştiriye geçer (*Gorgias*: 501a-527e). O, bu noktada, bir kez daha *Devlet*'teki "Hayvan analogisi"ni anımsatacak şekilde, *rhêtorikênin* hakikate ilgisiz, sadece birilerini etkilemeye yönelik bir tür dalkavukluk sanatı olduğunu Sokrates'e söyler:

SOKRATES: (...) Sence hatipler yurttaşları konuşmalarıyla olabildiğince etkilemeyi amaçlamaları yüzünden , her zaman en iyi olanı düşünerek mi yoksa ozanları gibi yurttaşları sevindirmeyi mi düşünerek konuşurlar? Onlar kendi kişisel çıkarlarını düşünerek bu insanlara çocuklarla konuşur gibi yaparak iyi veya kötüyü ayırt etmeden mi konuşurlar?

KALLİKLES: Bu soru o kadar basit değil. Yurttaşların istediği gibi konuşanlar da var, senin söylediğin gibi davrananlar da var.

SOKRATES: Bu benim için yeterli. Bu şey iki türlüyse İki türlü konuşma yöntemi varsa, bunlardan birisi dalkavukluk yapan rezil popüler hatiplerdir. Diğeri ise vatandaşların ruhlarını olabildiğince iyi yapmaya uğraşan, dinleyenleri az veya çok hoşnut ettiğini görse de iyi olanı söylemek için çaba harcayan asil biridir. Ancak böyle bir *rhêtorikêyi* hiç görmedin. Söylediğin gibi birini biliyorsan, daha fazla merakta bırakmadan söyle bana.

KALLİKLES: Zeus adına yemin ederim ki, sana böyle birini söyleyemem. Bugünkü hatipler arasında böyle birisi yoktur (Platon, *Gorgias*: 502e-503a).

Platon, diyalogda *rhêtorikênin*, elbette iktidar kurmaya, güç uygulamaya yönelik bir sanat olması nedeniyle, sanılanın aksine, anti-demokratik bir yapıda olduğunu gözler önüne serer. Gorgias da, işte bu bağlamda, *rhêtôr*a veya onu kullanan politikacıya *poliste*, başkalarını iknanın gücüne dayanarak yönetmesine, onlar üzerinde her istediğini yapacak kadar bir güç

elde etmesine imkân verir (Schofield, 2006: 67). Hatta *rhêtôr* olan politikacı, kendisi için özgürlük sağladığı gibi, başkalarını da boyunduruk altına almaya olanak tanır. Hekimi, beden eğitimcini ve zenginleri kendileri için değil de, politikacı olan kendisi için çalışmaya çalışmaya ikna eder (Platon, *Gorgias*: 452d-e). Başka bir deyişle, iknanın gücü yöneticiye her istediğini yapması, birini öldürmesi, mallarını alması gibi her şeye karar verecek biri haline gelmesini sağlayacak kadar büyük bir güçtür (Platon, *Gorgias*: 466b-c). Bu ise onun demokrasinin hizmetinde olan, açık toplumun ve sosyal işbirliğinin gelişimine katkı yapmak bir tarafa, politik zorbalığı yaratan anti-demokratik bir sanat olduğunu gösterir.

Platon, yine bu noktaya kadar söylenmiş olanlardan hareketle, bu kez *rhêtorikênin* çelişik olan doğasını ortaya koymaya çalışır. Buna göre *rhêtorikê*, onu kullanan yöneticiye tam bir zorba haline gelmesini sağlayacak kadar büyük bir güce sahip olan bir politik araçtır. Fakat o aynı zamanda, akıl ve bilgiye dayanmadığı için, geniş yığınların veya halkın, gerçek iyiliğini gözetmek yerine, onların istek, içgüdü ve arzularına hizmet eden, onların hoşlarına giden şeyleri hayata geçirmeye çalışan bir tür kandırma sanatıdır:

SOKRATES: Az önce *rhêtôr*ların despotlar gibi istediklerini öldürdüklerini, istedikleri insanların mallarını alıp onları *polisten* dışarı sürdüklerini söylemiyor muydun?
(...)

SOKRATES: Benim sözlerimi çürütmek istiyorsan eğer, *rhêtorikênin* dalkavuklukla ilgisi olmadığını ve *polis*lere uygun olduğunu düşündüğü şeyleri yapan *rhêtôr*ların ve despotların hiç de iyi olmadığını, senin de söylediğin gibi, akıllarını kullanmadan düşündüklerini yapmalarının kötü olacağını göster. (Platon, *Gorgias*: 466d-467a).

Platon ayrıca *rhêtorikênin* yol açtığı bu durumun kendi çağına özgü bir durum olmayıp, Atina'nın bütün bir demokrasi tarihi için de geçerli olduğunu ileri sürer. Başka bir deyişle, o, *Gorgias*'ta, geçmişin Perikles, Kimon ve Themistokles gibi demokratik liderlerin halka dalkavukluk etmek yerine, yurttaşlarının iyiliği için, onlardan her birini daha iyi bir yurttaş kılmak için çalışmış oldukları düşüncesine karşı çıkar:

SOKRATES: (...) Sen beden eğitimi hakkında hiçbir şey bilmiyorsun. Bana söylediğin hizmetçiler istekleri yerine getirirler; onların hangisinin iyi, hangisinin kötü olduğuna kulak vermezler. Onların övgülerini kazanmak için bedenlerini şişmanlatırlar, sonra zayıflamalarına neden olurlar. Hastalanan bu kimseler kilo kaybetmelerini onları besleyenler bilgisiz olduğu için onlardan bilmezler.(...) Fakat o zaman orada şans eseri bulunan ve onlara tavsiyelerde bulunan insanlara bütün suçu atar, azarlayıp zarar verirler. Kötülüğün nedeni olan önceki ekibe övgüler dizerler. Şimdi Kallikles! Sen de onlar gibi davranıyorsun. Yurttaşları eğlendirenleri onların istediklerini yapıp, onları hoş tutan insanları övüyorsun. İnsanlar onların büyük bir *polis* yarattığını söylüyorlar, bu büyüklüğün sadece içindeki yarayı saklayan bir çıbandan başka bir şey olmadığını görmüyorlar. Çünkü bu insanlar *polis*i limanlar, tersaneler, surlar ve benzeri değersiz şeylerle doldurdukları zaman, adalet ve ölçülülük göz önüne alıyor. Zayıflık durumu ortaya çıktığında, o zaman kendilerine öğüt verenleri suçlayacaklar. Ama kendilerine bu sıkıntıları veren Perikles, Themistokles ve

Kimon'u övecekler. Elde ettiklerini kaybetmeye başladıkları gün gelip çatığında eğer kendinizi korumazsanız, suçlu olmamanıza rağmen benzer bir biçimde size de, Alkibiades'e de saldıracaklar, suç ortağı sayacaklar. Daha önceki dönemde yaşanmış olanlara benzer bir şekilde bugün de yanlış bir şeyin yapıldığını görüyorum. Devlet adamlarından biri *polisi* haksızlıkla suçladığında *polistekilerin* hepsi yüksek sesle kızıyor ve protesto ediyor. *Polise* çok emek vermelerine karşın kendilerinin haksız olarak yok edilmelerine karşı çıkıyorlar. Ama bütün bunlar tamamen yalan. *Polisin* yöneticisi, asla yönettiği *polis* tarafından baskıya uğratılmaz. Öte yandan devlet adamları ve sofistleri aynı yere koymak gerekir. (Platon, *Gorgias*: 518c-519c).

Platon, demokrasiye altın çağını yaşattıkları söylenen Perikles, Themistokles ve Kimon gibi önderlerin zamanındaki demokrasiyle kendi zamanındaki Sofistlerin de etkisiyle biraz daha yozlaşmış demokrasi arasında anlamlı bir farklılık olmadığına inanır.

Platon'un politik düşüncesini negatif anlamda derinden etkileyen Sofistler, görüldüğü üzere onun gözünde adaletsizliklerin meydana gelmesinin baş kaynaklarından biri, insanların uzmanlaşmaksızın her türden işi yapmalarının anahtarlarıdır. Bu durumda politik alanda büyük sıkıntıların yaşanmasına neden olmuş ve demokrasinin sorgulanması gereken bir yönetim biçimi olarak görülmesine olanak tanımıştır.

IV. SOKRATES VE SOKRATES'İN ÖLÜMÜ

Platon politika felsefesini oluştururken nasıl negatif anlamda Sofistlerden etkilendiyse, pozitif anlamda da en çok Sokrates'ten etkilenmiştir. Çok yönlü olan bu etkinin özellikle politika felsefesi üzerinden gerçekleştiği söylenebilir. Bunun da en önemli nedeni, aristokrat ailesinde pekçok siyasetçinin bulunması nedeniyle kendisine doğal olarak politik bir gelecek planlayan veya aktif siyasete girmeye hazırlanan Platon'u felsefeye çeken Sokrates'in, uzmanlara göre politika felsefesinin kurucusu olmasıdır (Balot, 2006: 113; Kamtekar, 2009: 340). Bu bağlamda Platon'un da Sokrates'ten pekçok yönden etkilenmiş olduğu söylenebilir. Onun her şeyden önce Sokrates'ten gerçek bir yurttaş ve sorumlu bir entelektüel olmanın ne olduğunu öğrendiği söylenebilir. Buna göre Sokrates, yurttaş sorumluluğu üstlenerek birtakım kamusal görevler yerine getirmiştir. Bu görevlerin en önemlisi, onun İÖ 406 yılında, meclisin çalışmaları için hazırlık yapmakla görevlendirilmiş komisyonlardan birine kura ile seçilmesi sonucunda yerine getirdiği görevdir (Balot, 2006: 113). Bu görevi esnasında Atinalı komutanların yargılanma tarzıyla ilgili olarak verdiği karar, Sokrates'in kurulu politik yapı veya düzenle ilk kez olarak karşı karşıya gelişine işaret etmesi açısından büyük önem taşır. Bu durumu *Sokrates'in Savunması*'nda Sokrates, ölüm korkusu nedeniyle hiçbir haksızlığa boyun eğmediğini

söyleyerek, deniz zaferinden sonra batan gemilerdeki ölüleri denizden toplamayan ve toplu bir biçimde yargılanan on komutanın duruşmasında kendisine yapılan baskıyı anlatarak açıklamaktadır (Platon: 32a-d). Her ne kadar bu dönemde yönetim biçimi demokrasi olsa da Sokrates üzerinde oldukça büyük baskı vardır. Ancak o, bütün baskılara karşı direnerek, korkusuz bir biçimde oyunu olumsuz yönde kullanmıştır.

Sokrates'in yasadışı uygulamalara karşı çıkışı bu olayla son bulmamıştır. İfade edilen satırların devamında Sokrates, demokrasiden sonra yönetime gelen Otuzlar tiranlığının, birini haksız yere yargılamak adına kendisini göreve çağırdıklarını belirtir. Bu olay, birçok insana yaptıkları gibi, Salamisli Leon'u da Atina'ya getirerek, suçsuz yere yargılayıp ölüme mahkûm etmek istemelerinden kaynaklanmıştır (*Sokrates'in Savunması*: 32c). Sokrates'e göre, suç işlememiş birinin bu şekilde yargılanması hem yasalara hem de vicdanlara aykırıdır. O da bu yüzden başına geleceklere aldırmandan bu görevden ayrılmıştır. Kendisinin de diyalogda dile getirdiği gibi, başına bir şeyler gelme olasılığı yüksektir, ancak Otuzlar tiranlığının iktidarı çok da uzun sürmemiştir.

Bundan sonra demokrasiye dönen yönetim biçimi de Sokrates için pek iç açıcı olmamıştır. Politik düzen görünüşte tamamen değişmiş gibi görünse de, Sokrates demokrasinin ilk zamanlarında kendisine karşı çok iyi davranan dostlarının varlığına rağmen, bu kez hayatına mal olacak bir tehditle karşılaşmıştır (Cevizci, 2006: 178). Demokrasinin merkezi olan Atina, İÖ 399'da Sokrates'i *polis*in Tanrılarına saygısızlık olan dinsizlikle, Meletos, Anytos ve Lykon ise Sokrates ile birlikte olan ve onun davranışlarını taklit eden genç insanlara baştan çıkarıcı etkide bulunması yüzünden suçlamış ve idam etmiştir (Nails, 2009: 323). Oysa ki Sokrates'in durumu bunun daha ötesindedir. Sokrates karşılaştığı bu sorunun temelini her şeyin özünü, her yerde olan biteni araştırması, yanlış ve doğruyu göstermesi olarak özetlemektedir (Platon, *Sokrates'in Savunması*: 23d). Bu nedenle onun yargılanması politik bir içerik taşımaktadır. Sokrates'e göre, kendisini suçlayanların başlıca üçü bütün toplumun rahatsızlık duyan belli kesimlerini temsil etmektedir. O, savunmada bunu şu şekilde dile getirir; "Meletos ozanların, Anytos el işçileri ve siyaset adamlarının, Lykon da *rhêtôr*ların hınçlarını dile getirmektedir (Platon, *Sokrates'in Savunması*: 23e-24a)". Cevizci'nin de belirttiği üzere suçlamanın aslı şöyle özetlenebilir;

Pek çok antik kaynağa göre, onun suçlanması politik bir gerekçeye, demokrasiye yönelik eleştirilerle belirlenen politik duruşuna, Atina ve demokrasi karşıtlığıyla ünlenen

Kharmides ve Kritias gibi yakın dostları üzerindeki çok güçlü etkisine dayanıyordu. Başka bir deyişle, Sokrates'e yöneltilen suçlama ve onun hakkında açılan dava, önemli ölçüde demokratik partinin ona karşı beslediği politik husumet ve düşmanlıkta yatmaktaydı (2006: 192).

Sokratik diyaloglarda da gösterdiği üzere, Sokrates insanları erdemli olma yoluna çağırmaya, yaptığı tartışmalarla erdemlerin özünü ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Bu yüzden suçlamanın temelinde, onun yurttaşlarla yaptığı tartışma ve konuşmalara şahit olan ve bu arada kendileriyle felsefi diyaloga giren gençlerin bu tartışmayı başkalarına da uygulamaları ve başkalarının bilgisizliklerini ortaya çıkarmaya çalışmaları bulunmaktadır. Gençlerin, kendilerini bilge sanan başka insanları da sorguya çekmeleri, bilgisizlikleri ortaya çıkan kimseleri artık rahatsız etmeye başlamıştır. Sokrates, bunlardan dolayı gençleri baştan çıkarmakla ve ahlaklarını bozmakla itham edilmiştir. Oysaki o, insanların kendilerinin farkına varmalarını, ruhlarını eğitmelerini ve hakikate ulaşarak erdemli bir yaşam süremelerini sağlamaya çalışmaktadır.

Sokrates'e ilişkin bir diğer suçlama, *polis*in Tanrıları dışında bir Tanrı inancı olduğuna ilişkindir (Platon, *Sokrates'in Savunması*: 26b). Sokrates bu suçlama karşısında yapmış olduğu savunmada Tanrılara inandığını belirtmiş; inandığı *daimon*ların ise, Nympha veya başka Tanrılardan olma olduklarını, dolayısıyla Tanrıları inkâr etmediğini söyleyerek kendisini savunmuştur (Platon, *Sokrates'in Savunması*: 27d-e). Özünde Sokrates'in *daimon*lara inanması, onun aslında Tanrıları inkâr etmediğinin bir göstergesidir. Ancak onun inandığı Tanrıların, *polis*in Tanrıları olmadığı açıktır. Bazı yorumculara göre, Sokrates *polis*in yaygın dininin Tanrılarına inanmadığından ve moral bir Tanrı inancı olduğundan dolayı dinsizlikle suçlanmıştır (Brickhouse-Smith, 2004: 115).¹³ Gençleri baştan çıkarmakla da suçlansa dinsizlikle de itham edilse de sonuç olarak Sokrates, aslında kendine karşı beslenen kin, mevcut yönetimle arasında oluşan düşmanlık yüzünden bu türden suçlamalara maruz kaldığını düşünmektedir (Platon, *Sokrates'in Savunması*: 28a). O, suçlamaların temelinde yatan asıl unsuru kendisini şöyle tanımlayarak gösterir; “Bana öyle geliyor ki Tanrı beni *polise* bazı sıfatlarla gönderdi; her gün sizi uyandırıyor, ikna ediyor, azarlıyor paylıyorum ve her gün, her yerde hiç durmadan sizin peşinizden ayrılmıyorum (Platon, *Sokrates'in Savunması*: 30e-31a).” Onun yargılanması, insanları rahatsız etmesinden, hatta uyandırma ve bilinçlendirme çabasından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle Sokrates, bunun sadece o dönemki *polis* yönetimiyle ilgili

¹³ Burada bazı yorumcular olarak kastedilenler Vlastos, Mcpherran ve Burnyeat'tir.

olmadığını, adalet için savaşanların her zaman bununla karşı karşıya kalacağını da düşünmektedir.

Ne size ne de başka topluluklarda gerçekten karşı gelen, *poliste* olan birçok haksızlık, ve kanunsuzluğu önlemek isteyen insanlardan hiçbiri kendini koruyamamıştır. Doğruluk için gerçekten savaşmak isteyen biri, kısa bir zaman olsun kendini korumak isteyen biri kamusal değil, halka kapalı bir yaşam sürmelidir (Platon, *Sokrates'in Savunması*: 31e-32a).

Eğer biri *poliste* olan aksaklıkları ve yanlışlıkları göstermeye başlarsa, o zaman başına bir şey gelmesi de kaçınılmaz olur. Buradan Sokrates'in daha sonra Platon'un zihninde oluşacak olan mevcut bütün yönetimlerin hepsinin kötü olduğu inancının temelinde bulunduğu sonucuna varılabilir. Onun bakış açısından, mevcut yönetimin nasıl bir yönetim sistemi olduğundan ziyade, yönetimin haksızlık ve adaletsizliğe yol açıp açmadığının daha büyük bir önem taşıdığı söylenebilir. Atina demokrasisi ile ilgili eleştirisi de bu sistemin adaletsizlik veya haksızlığa yol açması, işinin ehli olmayan, bilgi sahibi olmayan insanların, yani *doksalar* çerçevesinde yaşamlarını sürdürenlerin her şeye karar verme yetkisinde olmasıyla ilgilidir.

Sokrates'in davasındaki 500 jüri üyesi sıradan Atinalı erkeklerdi ve toplumdaki yurttaşların makul bir kesiti olarak temsil edilebilirdi. Çoğu yaşamak için çalışmak zorundaydı, az bir kesim gerçekten yoksul, az bir kesim ise belki de boş zamanı olan sınıftandı. Hiçbiri hukuk alanında profesyonel değil, fakat çoğu toplumsal retorik ve Atinalıları mahkeme ve meclisteki konuşmalarda kalabalık dinleyiciyi ikna etmeyi başarma yolunda bilgi sahibi olup, bu alanda deneyimliydiler (Ober, 1998: 167).

Bu türden bir halk mahkemesi sadece Sokrates'in davası özelinde kurulmuş değildir. Atina'ya özgü genel adalet işleyişi bu dönemde her dava için böyle işlemektedir. Hiçbir bilgi sahibi olmayan, hakikate ulaşmamış kimselerin önemli kararlarda görev alması adaletin sağlanmasında büyük zorluklara yol açmaktadır. Sokrates de, işte bu mahkeme tarafından suçlu bulunup idama mahkûm edilmiştir

Mahkemede hiçbir şekilde geri adım atmayan, ikinci bir savunmayla dünyaya bir kez daha gelse yine şimdiye kadar yapmış olduklarını yapacağını, yani Tanrı tarafından Atina'ya bela olmuş bir at sineği (Platon, *Sokrates'in Savunması*: 30e) olarak sorgulama ve tartışmalarıyla Atinalıları ahlak ve erdem yoluna davet ettiğini bildiren Sokrates, kendisini kaçırıp ölümden kurtarmak isteyen dostlarının teklifini kabul etmez. Bunun da nedeni olarak, Atina devleti ve yasalarıyla yapmış olduğu anlaşmayı gösterir. Ona göre, *polis* ve *polisin* yasalarıyla yurttaşlar arasında eşitsizlik ilişkisi vardır. Anne ve babaların çocuklara karşı, *polisin* de yurttaşlara karşı, onlara birtakım imkânlar sunmak gibi sorumlulukları

vardır. Bu nedenle her iki alanda da eşit bir ilişkiden söz edilemez. Ne çocuklar ne de yurttaşlar kendilerine imkânlar sunmayla sorumlu olan karşı tarafa keyfi davranışlarda bulunamazlar, onların kendilerine yaptıklarına aynı şekilde karşılık veremezler (Platon, *Kriton*: 50a-51b). Bu nedenle Sokrates ile *polis*in yasaları arasında da aynı türden bir ilişki söz konusudur. O, yasaların kendisine yapmış olduğu şeyi yapamaz ve mahkûmiyetinden kurtulmak için kaçma yoluna başvuramaz (Platon, *Kriton*: 51b-c). Buna göre, ölüme mahkûm edilen Sokrates aslında yasaların değil de, yasaları kötüye kullanarak onu ortadan kaldırmak isteyen insanların kurbanı olmuştur (Platon, *Kriton*: 51a).

Platon, Sokrates'in bir yurttaş ve entelektüel olarak tutum ve davranışlarından etkilenmiştir. Çünkü Sokrates için felsefe sadece kesin hakikatlerin sistemi değil, aynı zamanda hayat tarzıdır (Klosko, 2006: 33). Onun gözünde insanların erdemli bir şekilde yaşayabilmesi, başkalarından öğrenmeyle veya *doksalar*la sağlanamadığı gibi, sadece özü veya hakikati bulmakla da sağlanamaz. İnsanın bunu kendi yaşamında da, yani pratikte de gösterebilmesi gerekir (Morrison, 2006: 111). Başka bir deyişle, teoriyle pratik, düşünceyle eylem arasında tam bir paralellik kuran Sokrates, bir ahlak ve politika filozoflara uygun olarak, savunduğu düşüncelerle örtüşen bir hayat sürmüş, iyi ve ahlaklı yaşayan bir kimseye kendisi dışında hiçbir kötülük gelmeyeceğine inandığı için ölümden bile korkmamıştır (Platon, *Sokrates'in Savunması*: 41d).

Platon'un Sokrates'ten etkilendiği bir diğer husus, onun kendisini ölüme götüren politik koşullar ve krizlerle ilgili tespitidir. Buna göre, Sokrates, Atina'nın büyük bir güç hâline gelmesiyle birlikte, yönetimde sıkıntılar yaşayan, çoğunlukla bilgisiz yönetici ya da *rhêtôrlar*ın elinde kalan demokrasinin ve iki demokrasi dönemi arasında kalan Otuzlar yönetiminin oldukça derin bir politik kriz yarattığı sonucuna varmıştır. Bu durum ise Platon'un bir noktayı açık bir biçimde görmesine neden olmuştur. O, iyi düzenlenmemiş hangi yönetim biçimi olursa olsun, yeniden ele alınmadan ve filozoflar kral olmadan, yurttaşlarına mutluluk getiremeyeceği, yani adil olmayacağı düşüncesini taşımaktadır (*Mektuplar*, 326d-327b). Sokrates'e göre, bu durumun sorumluları yöneticiler olduğu kadar, o *poliste* yaşayan yurttaşlardır da. Daha önce de Platon'un *Kriton* diyalogunda belirttiği üzere, *polis*in yurttaşlarına karşı sorumlulukları vardır. Ancak Atina'daki politik kriz, aslında iki unsurdan biri olan yöneticilerin görevlerini yerine getirmediklerini göstermektedir. Ayrıca yurttaşlar da aynı şekilde iyi hayata ilişkin herhangi bir ön görüşleri olmaması, tamamen hazlar peşinde geçen bir hayat sürmeleri kendi sorumluluklarını yerine

getirmediklerinin göstergesidir. Krizin kaynağında bulunan ikinci güç olarak yurttaşlar ise, pazarın ve ticaretin sağladığı büyük bir zenginlik içinde olmanın yanı sıra, iyi hayatın gerçekte ne olduğundan yana tam bir bilgisizlik hali içinde yaşamaktadırlar. İnsanlar ruhlarına gereken özeni göstermeyi unutarak tamamen maddiyat ve lüks peşinde koşmakta, hayattan sadece haz elde etme çabası içindedirler. Göreceli bilgi anlayışının ve pazar ekonomisinin hakim olmasıyla birlikte, neyin iyi neyin kötü olduğuna ilişkin bir bilgiye de sahip olunamayan bu ortamda, yurttaşlar bir yanlışlık üzerine koşullanarak asıl değerlerden uzaklaşmışlardır (Cevizci, 2006: 222-223).

Sokrates, bu krizi yaratan şeyin demokrasi ve Atina'nın büyümesi olduğunu düşünür. Başka bir deyişle, ona göre İÖ V. yüzyıl koşullarında yurttaşların her birinin yönetimde söz sahibi olması olması sonucunda *rhêtôr* ve Sofistlere duyulan ihtiyaç, aristokratların salt politika bilgisini gereksiz kılmıştır. Bundan da yönetim biçiminin demokrasi olması ve Atina'nın büyük bir devlet haline gelmesi gibi iki önemli sonuç ortaya çıkmıştır. Buna göre, politikacı veya yöneticinin planını hayata geçirmesi için halkın oyuna ihtiyaç duyduğu bir demokraside, büyük bir askeri bilgiye sahip olmak veya gerçek bir politik lider olmak yeterli olmamaktadır. Politikacının istediklerini yerine getirebilmesi için halk meclisinde ikna edici bir şekilde konuşması gerekir. Yöneticinin halkın büyük bir çoğunluğuyla aynı eğitimi almadığı, onlarla ortak bir kültüre sahip olmadığı noktası dikkate alınır, onun halkı ikna edebilmesi için neyin onun hoşuna gittiğini, halka nasıl hitap edeceğini öğrenmesi gerekir. Ayrıca Atina'nın büyük bir güç olarak yeni konumu yönetim işini çok daha karmaşık bir hâle getirmiştir. Örneğin, bu yeni durumla birlikte, pek çok kararın mecliste enine boyuna tartışılmadan, tek bir gün içinde alınması gereği ortaya çıkmıştır.

Sokrates'in bu şekilde gördüğü durum, Platon'u kendisini derinden etkileyen iki önemli sonuca ulaşmasına neden olmuştur. Bunlardan birincisi, bir yurttaş ve filozof olarak kendisinin krizi aşmak için ne yapması gerektiğiyle ilgilidir. İkincisi ise, demokrasiyi bütünüyle sorunlu bir yönetim biçimi haline getiren Sokrates'in *polisi* kimin yönetmesi gerektiğiyle ilgili olarak almış olduğu karar ve bu bağlamda geliştirmiş olduğu argümanlardır. Daha önce de belirtildiği üzere mutlu ve adil bir yaşam için yurttaş ve yönetici olarak iki unsur bulunmaktadır. Değişim bu unsurlardaki düzenlemede yatar. Ancak Sokrates'ten etkilenen Platon, her ikisinin değiştirilmesi kolay olmadığından, özellikle yurttaşların değişimi için yönetimin iyi bir biçimde kurulması gerektiğini

düşünür. Keza Sokrates'in yurttaşlarla bu değişim sağlayacağını düşünmesi, yani tek tek bireyler üzerinden giderek, onlarla tartışıp, onlara bilgisizlerini göstermek suretiyle hakikati görmelerini sağlayarak yapmaya çalıştığı değişimin sonuçları açık bir biçimde görülmektedir. Bu noktada Platon değişimin gerçekleşmesi için, bireylerden yola çıkmayıp, *polis*in baştan inşasını ön görmesi Sokrates'in başına gelenlerle yakından ilgilidir. Çünkü bozuk bir düzen içinde bireylerin uyanıp, farkına varmalarını sağlayarak, daha erdemli bir dünya yaratmak arzusunu taşıyan biri için, Sokrates'in başına gelenlerin onun da başına gelmesi kaçınılmazdır.

Sokrates, bulunduğu toplumsal düzeni değiştirmek için, tek tek yurttaşlarla diyaloga girme yolunu izlemiştir. Ona göre, ahlaki bir değişim, toplumun daha iyi bir yaşam sürmesinin anahtardır. Sokrates, bu nedenden dolayı Atinalılara haz ve maddi istekler içinde süregelen, değerlerden uzak bir yaşamın yerine erdemli bir hayat sürmenin yolunu göstermeye çalışmaktadır. Bunu ise Atinalıların en çok bilmeleri gereken bir konuda, yani doğru ve iyi yaşanacak ahlaki bir hayatın ne olduğu hususunda ve böyle bir hayatı mümkün kılacak erdemler konusunda derin bir bilgisizlik içinde olduklarını gösterme çabası bulunur.

Sokrates'e göre, ahlaki birtakım nesnel değerler vardır. Sofistlerin söylemiş olduğu gibi bu değerler insandan insana değişmezler. Bu nedenle Sokrates, insanlara keşfedebilecekleri, onları mutlu yapacak nesnel bazı (moral) hakikatlerin olduğunu ve bireylerin kendiliğinden ahlaki bir yaşam sürebileceklerini düşünür (Klosko, 2006: 41). Atinalıların ahlaki bir yaşama ulaşabilmeleri ise hayatı sorgulamaları ile birebir ilişkilidir. Bu yüzden de Sokrates, "Atinalıların gerçek değerlere ve ruhun değerlerine erişebilmelerinin, ruhlarına gereken özeni göstermelerinin sağlanabilmesi için onlara bilgisizliklerini göstermek gerektiği sonucuna varmıştır (Cevizci, 2006: 234)." Bu aynı zamanda kendini bilmeyi gerektirir. Kendini bilmek ise öncelikle aslında bildiğini sandığı hiçbir şeyi bilmediğini farketmek demektir. Bunun bir sonraki adımı ruhuna dönerek, onu tanımaya, oradaki ahlaki hakikatleri keşfetmeye başlamaktır (Arslan, 2008b: 122).

Sokrates'e göre ise Atinalılar aslında kendini bilmemekte, böylelikle bilgisizliklerinin farkına varamamaktadırlar. Üstelik onların bu bilgisizliği aynı zamanda her şeyi bildiklerini düşünmelerini de içermektedir. Onlar aslında üzerinde konuşulacak ve tartışılacak fazla bir şeyin olmadığını düşünerek, kendilerine göre doğru gelen şeyin ya da

etraftan duyduklarının gerçek olduğuna inanmaktadırlar. Cevizci'nin de belirttiği üzere, Atinalılar, geleneksel ahlakın yıkıldığı, yerine yeni bir pazar ya da başarı ahlakının yerini aldığı bir kriz döneminde, insan yaşamının gerçek amacına, insanın nasıl yaşaması gerektiğine, ahlaki bir hayatı ortaya çıkaracak erdemlere ilişkin bilgiden gerçekte yoksundurlar ve ahlaki konularda sadece sağdan soldan veya Sofistlerden işittikleri birtakım inanç veya sanılara sahiptirler (2006: 234). İnsanların bu durumdan uyanması, bilgisizliklerinin farkına varmaları ise bu durumun onlara gösterilmesi ile mümkündür. Ancak Sokrates, insanların bu erdemsiz ve sanılarla dolu yaşamlarının yanlışlığını, onlara doğrudan öğretmek ya da hakikatleri anlatarak değil, onları rahatsız ederek yapar. Bu da onun misyonunun, kendisinin de belirttiği gibi, at sineği olarak tanımlanmasının yolunu açar ve o, bir ata yapışan at sineği gibi *polis*in kendisine yapışmış, insanları uyandırmayı kendine görev edinmiştir (Klosko, 2006: 43).

(...) Bana öyle geliyor ki Tanrı beni bu nedenle¹⁴ bu *polise* yerleştirdi; Bütün gün her yerde her birinizi dürtüyor, uyarıyor ve peşinizden geliyor. Benim gibi size gelen başka birini kolayca bulamayacaksınız, beyler, dediklerimi dikkate alırsanız beni esirgeyin. Ama belki de, uykusundan yeni uyandırılmış biri gibi, canınız sıkılarak Anytos'un sözlerine uyup, beni kolayca öldürebilirsiniz. Tanrı sizin dikkate alıp size acıdığı için benim yerime başka bir at sineği gönderinceye kadar, yaşamınızın geri kalanını uyuklayarak geçirirsiniz (Platon, *Sokrates'in Savunması*: 30e-31a).

Sokrates'in söz konusu bu reformu hayata geçirme yolunda uyguladığı yöntem *elenkhostur*. Bu yöntem konuşulan konu hakkında karşı tarafın argümanlarını çürütmeye böylece aslında bildiği şeyleri bilmediğini göstermeye çalışan bir yöntemdir. Özellikle Atinalıların durumu göz önüne alındığında, onların fikirleri sadece sanılardan ibaret olup, bunları hakikat saymaktadırlar. Sokrates'in de muhatapları ile yaptığı konuşma tam da bu noktada başlar. Yöntemin ilk aşaması, karşıdaki kişinin bazı moral konularda bildiklerini ortaya çıkarmak, ikinci aşaması ise, onları çürütmeye girişmektir (Klosko, 2006: 44). Sokrates bu yöntemi kullanırken, muhatabına sadece tartışılan şeyin ne olduğunu değil, fakat aynı zamanda mantıksal bir kanıtlama kurmak için konuya ilişkin fazladan sorular sormaktadır (Klosko, 2006: 44).

Sokratik diyaloglara bakıldığında, ele alınan konuların genel ahlaki kavramlar olduğu görülmektedir. *Euthyphron*'da "Dindarlık nedir?", *Lakhes*'te "Cesaret nedir?", *Lysis*'te "Dostluk nedir?", *Kharmides*'te "Ölçülülük nedir?", *Devlet*'te "Adalet nedir?" şeklini alan "x nedir?" sorusunu sorarak, onlardan ilgili erdemini doğru tanımını, bu konuda

¹⁴ At sineği olduğu için.

sahip oldukları bilgiyi aktarmalarını ister (Cevizci, 2006: 236). Örneğin *Menon* diyalogunda Sokrates muhatabı Menon ile erdem ne olduğunu tartışır. Menon erdem ne olduğunu bildiğini sanan ve buna göre erdem tanımlamalarında bulunan biridir. O, diyalogda üç temel erdem tanımı yapar; Başlangıçta “çocuğun, hem kız çocuğunun hem de erkek çocuğunun, erdemi başka, ister özgür, ister köle olsun yaşlı bir adamınki başkadır (Platon, *Menon*: 71e) ” diyerek tek tek erdemlerin neler olduğunu anlatır. İkinci olarak cesaret, ölçülülük, bilgelik gibi değerlerin erdem olduğunu söyleyerek daha farklı bir tanımlama yapar (Platon, *Menon*: 74b). Son olarak Menon, erdem güzel şeyleri arzu etme gücü olduğunu söyleyerek bir başka erdem tanımı yapar. (Platon, *Menon*: 77b). Sokrates Menon’un yaptığı her bir erdem tanımına karşılık bir takım mantıksal argümanlarla sorular sorarak erdem Menon’un tanımladığı şey olmadığını gösterir. Böylece Menon erdem kendisinin değil, farklı görüşlerinin tanımını yapmakta olduğunu farkederek (79c). Bu noktada zihinsel bir karışıklık, bir bilememe hali içine düşer (*aporia*). Hatta diyalogda kendisini bu duruma sokan aslında bilmediğini gösteren Sokrates’i de, dokunanı ve yaklaşanı uyuşturan bir balık türüne benzetir (Platon, *Menon*: 80a-b).

Cevizci, *Menon* diyalogu üzerinden anlatılan bu yöntemi şu şekilde özetler; Sokrates, tartışma ya da diyalogun akışı içinde, sadece sorduğu birtakım sorularla muhatabının başlangıçta öne sürmüş olduğu tanımı, içerdiği birtakım tutarsızlıkları göstererek çürütür. Daha sonra birtakım tanım denemelerinin ardından, muhatabı başlangıçta öne sürdüğü tanımı tamamen reddetmesiyle birlikte, aslında bilgisizlik içinde olduğunu anlamasını sağlar. Sonuç olarak, onun karşısındaki kişinin bilgisizlik itirafıyla belirlenen *aporia*, entelektüel yönden ne yapacağını bilememe, zihinsel bir karışıklık ya da uyuşma hâlidir. Bu zihin karışıklık hali bilginin üzerine yükselecek bir zemin hazırlar (Cevizci, 2006: 236).

Sokrates’in bu şekilde genel tanımlamalara ya da diğer bir deyişle tümellere ulaşma çabası, Atinalıların daha erdemli bir yaşam sürmelerini sağlama amacını taşır. Bununla birlikte o, hiçkimseye herhangi bir şey öğretmemekte, doğrudan bir bilgi vermemektedir. Bu nedenle ironi yapar ve aslında kendisinin de hiçbir şey bilmediğini belirterek muhatabıyla birlikte araştırma içine girer. İroninin, çürütmenin gerçekleşmesindeki en önemli yeri karşı tarafı yücelterek, onun daha rahat konuşmasını sağlamaktır. Başlangıçta hiçbir şey bilmediğini sanılan Sokrates, zamanla sorduğu sorularla karşı tarafı *aporia*

haline sokar. O bunu yaparken, *elenkhos* yönteminin temelinde doğrudan bir bilgi aktarımı olamayacağı için, soru-cevap yöntemini kullanır (Guthrie, 1971: 127). Bu soru-cevap yöntemi Sokrates'in karşısındakine sorular sorarak bildiği şeyleri bilmediğini ve aslında konuya ilişkin Sokrates'in bilgi sahibi olduğunu yavaş yavaş farketmesine yarar. Bilmediğini farkedenden insanlar ise bir sonraki aşamada bilgiye ve bilmeye gebe kaldıklarından kendi kendilerine erdemlerin tanımlarına ulaşma çabası içine girerler. Bilginin başkasına damla damla akıtılamayacağını düşünen Sokrates'e göre, bilgiye gebe kalan insan genel doğrulara ya da tümellere kendisi ulaşır (Cevizci, 2006: 240-241). Bu da Sokrates'in yönteminin doğurtma aşamasıdır.

Guthrie, erdem tanımlarında yapılan araştırmanın öze ilişkin olduğunu ve iki aşamayı içerdiğini belirtir; İlki ilgili konu ile ilgili her iki tarafın verdiği örneklerin toplanması, ikincisi ise, onlarda ismini aldıkları erdemle ortak niteliğinin bulunması için toplanmış örneklerin incelenmesidir (Guthrie, 1971: 112). Guthrie'nin bu açıklaması, Aristoteles'in Sokrates'in iki başarısı olduğu fikriyle benzeşmektedir. Tümellerin Sokrates'e kadar götürebileceğini (*Metafizik*: 987b 5-10, 1078b 15-20) söyleyen Aristoteles, Sokrates'in tümevarımsal konuşmalar ve genel tanımlamalar (*Metafizik*: 1078b 30) yapmak açısından büyük bir öneme sahip olduğunu öne sürer. Arslan'ın da belirttiği üzere, Sokrates, tikel ve özel örneklerden, genel bir kavrama erişmektedir (2008: 125). Buna göre, insanların ruhlarında moral hakikatlerin bulunduğu inanan Sokrates, önce tartışılan konuyla ilgili özel durumları ele alır, daha sonra ise bu tikellerden genel tanımlara ulaşmaya çalışır.

Sokrates, bu tartışmalar üzerinden, yine Platon üzerinde çok etkili olacak bir başka temel hakikati gösterir. Onun kesin, nesnel, mutlak bir bilginin var olduğu inancındır. Sokrates söz konusu tartışmanın güçlüğünü göstermek amacıyla, tartışmaya başlarken, kendisinin bir bilgisizlik hali içinde olduğunu belirtmeye önem verir. Bununla birlikte, onun bilgisizliği, Sofistlerin ima ettikleri türden, salt *doksalarla* iş gören, yani görünenler alanında gördüklerini gerçek sanan, sadece duyular veya deneyim yoluyla birtakım inançlara sahip olan kimselerin bilgisizliği değildir. O, bu bilgisizlik iddiasını sadece bir maske olarak takınır ve muhatabından bilgisini göstermesi için yüreklendirmek adına kullanır. Ancak Sokrates tartışmalar veya erdem tanımlamaları üzerinden varılacağını düşündüğü mutlak bir bilginin varlığına inanır. Bu anlamda kesin ve mutlak bilginin olduğuna inanan bir filozof olarak kabul edilebilir. Bu bilgi ise yöneticilerin ve bütün

yurttaşların sahip olmaları gereken moral bilgidir, erdemlerin veya neyin iyi, neyin kötü olduğuna ilişkin bir bilgidir. Böylece Platon da, Sokrates'in tartışmalarında aradığı bu bilgi türünü ontolojik olarak temellendirmeye çalışarak İdealar kuramını ortaya koyacaktır.

Sokrates'in demokrasiye yönelik eleştirisinin temelinde de, pek çok Sokratik diyalogda da gösterildiği üzere (Platon, *Kriton*: 44d; *Protagoras*: 319b-d ; *Gorgias*: 454c-455a ; *Gorgias*: 459a-461c) demokrasinin bilgisizlerin yönetimi olduğu inancı bulunur. Sokrates'e göre, bu bilgisizlik Atinalıların bozulmasıyla sonuçlanmıştır. Buna göre o, Atina demokrasisinin işleyişindeki aksaklıkların, hakikatin özüne dair bilginin elde edilmesi yoluyla ustalaşan kimseler tarafından düzeltilebileceğini düşünmüştür. Çünkü Atina demokrasisi işinin ehli olmayan insanlar tarafından yönetildiği için aksaklıklar ve adaletsizlikler son bulmamaktadır. Bir yasayı oluştururken veya bir yargılamayı adil bir biçimde gerçekleştirebilmek için bu konularda usta olanların sözlerine kulak vermek gerekir (Platon, *Kriton*: 48a). Bir konuda usta veya bilgili olabilmek mutlak bilgiyi zorunlu kılar.

Sokrates, erdem ile bilgi arasında bir bağlantı kurarak, kötülüğün, erdemsizliğin ve bu türden zevke dayalı davranışların da bilgi yoksunluğundan ortaya çıktığını öne sürer. O, insanın doğası gereği, kötü sanılan şeyin, erdemsizliğin peşinde koşmasının pek mümkün olmadığını da belirtir (Platon, *Protagoras*: 358c-d). Buna göre, insan bilerek kötülük yapmaz (Platon, *Protagoras*, 355a-b). Çünkü insanı cehalete, erdemsizliğe götüren şey bilgisizliktir. Bu nedenle bilgi sahibi olan kimseler, erdemsiz olamazlar. "Eğer biri o konuyla ilgili bilgiye sahipse yanlışa düşmeyecektir (Penner, 2007: 169)". Sokrates'in bilgi olarak kastettiği şey, her şey hakkında malumat sahibi, görünürde inanç veya sanılara sahip olmak değildir. "O, örneğin, erdem sahibi olmak için zorunlu bilginin, insan yaşamının işlevinin keşfi ve bunun gibi şeyleri içermesini iddia eder (Guthrie, 1971: 127)." Buna göre bilgi, insan hayatının anlamının bilgisidir (Arslan, 2008b: 130). Böylece daha önce de belirtildiği üzere, bilgi, insanın kendini ve dolayısıyla ruhunu keşfetmesi ve bunun sonucunda erdemli bir hayat yaşamasıdır.

Bu noktadan da Sokrates'in Platon'u derinden etkileyen bir başka yönü daha çıkar. Sokrates politik krize bir çözüm getirmek için, krizi yaratan taraftan birine, yani yurttaşlara yönelerek, onlar üzerinden bir ahlaki reformu hayata geçirmeye çalışmıştır. Bununla birlikte, onun bu girişimi, büyük çabasına rağmen başarıya ulaşmamıştır. Aktif politikada

yer almayan, bilgili veya yönetici için gerekli bilginin olanağına inanan filozof, zamanın kurnaz politikacıları için kolay bir yem olmuştur. Nitekim Sokrates, zamanın Anytos ve Meletos benzeri politikacıları tarafından mahkemeye verilip susturulmuştur. İşte bu durum, Platon'a gideceği yeri belirlemek açısından belirleyici bir rol oynamaktadır. Buna göre, Platon, Sokrates'in deneyiminden hareketle, politik krizi aşmak için, iki unsurdan biri olan yurttaşlar üzerinden değil, krizi yaratan diğer unsur olan *polis* üzerinden gitmeyi seçecektir. *Polisi* dönüştürmek topyekûn bir değişikliği getireceği gibi, sistem içinde Sokrates gibi olanların kaybolup gitmesine de yol açmayacaktır. Onun ideal *polis* tasarımının temelinde de bu durum vardır. Bütün bunların yanı sıra, Platon, yine Sokrates'in deneyiminden hareketle, *polisi* bilginin yönetmesi, doğal olarak da filozofun yönetici olması gerektiği sonucuna varır. O, çözümün Sokrates'e iktidar vermekten, yani filozofu kral yapmaktan ve politik olarak bilginin yönetimini kurmaktan geçtiğini savunacaktır.

V. KESİN/DEĞİŞMEYEN BİLGİNİN GEREKLİLİĞİ

Demokrasinin Otuzlar tiranlığı yönetiminden sonra (İÖ 404-403) yeniden yapılandırılması ve bu yapılanma sürecinde Sokrates'in idamla cezalandırılması Platon'un politik alandaki gerçekleri görmesini sağlamıştır (Klosko, 2006: 1). Çünkü Platon'a göre, “(...) zamanın en adil (...) (*Mektuplar*: 324e)” ve suçlamayı “(...) bütün insanlar içinde en az hak eden adamı (...) (*Mektuplar*: 325b)” idam ile cezalandırılmıştır. Onun cezalandırılması, işinin ehli olmayan insanların mahkemelerde, halk meclislerinde veya *polisteki* her türden karar mercilerinde yer almasından kaynaklanır. Platon, bu türden adaletsizliklerin meydana gelmemesi için *polis*in bilgiyle yani *epistêmê*yle ve şeylerin özüne ulaşılarak hakikatler ışığında yönetilmesi gerektiğini düşünmektedir. Oysa, Platon'a göre, İÖ V. yüzyılda Atina demokrasisinin popüler liderleri, *rhêtôrlar*, gerekli politik uzmanlığı sağlayamazlar; çünkü onların yetenekli olduğu olduğu alan *kesin bilgiye* (*epistêmê*) dayalı olmayan *rhêtorikê*dir, onlar sadece pratiğe yani deneyime bağlıdır (Ober, 1998: 161). Bu nedenle demokrasi, öz veya hakikate dayalı bilgi eksikliğinden dolayı iyi işleyen ve adaleti yerine getiren bir sistem olmaktan uzaktır. Atina bozuk bir sistemle yönetilmektedir. Bu da bilgisizlik ya da hakikatin bilgisine sahip olmama durumunda olan bir yönetimin her şeyi yıkıp dökmesinin ve o poliste yaşayan bazı

insanların başına belalar açmasının nedeni sayılabilir (Platon, *Mektuplar*: 336b). Bu nedenle yöneten kimseler işinin ehli ve bu sanata (*tekhnê*) sahip insanlar olmalıdır. Bir *polis*i yönetenler ancak bilen kimseler, bilgelik (*sophia*) yolunda ilerleyen, bilgi (*epistêmê*) sahibi filozoflar olabilir.

Bu manada Platon, tamamen Sokrates'in açtığı yoldan ilerler. Sokrates'in tek tek yurttaşlarla konuşarak ve tartışarak değiştirmeye çalıştığı ahlaki ve politik çöküntünün çözümünü, Platon tamamen yepyeni bir *polis* yapılanması ile mümkün olabileceğini görmüştür. Ayrıca ahlaki değerlerin değişmez ve genel-geçer bilgisini gösterme çabasında olan Sokrates, Platon'a politik yönetim için bilginin kaçınılmaz olduğunu, halkın yönetimi yerine bilginin yönetimini geçirmenin mümkün ve doğru olduğunu göstermiştir. Bir *polis*i yönetmek ya da karar mercilerinde yer almak, birçok sanatta olduğu gibi, bu işin ustası olmayan kimseler tarafından icra edilmemesi gerekmektedir. Her türden sanatta olduğu gibi, yönetme sanatında da bilenler tarafından icra edilmesi gerekliliğini Platon, *Gorgias* diyalogunda Sokrates'in ağzından onları gemicilerle kıyaslayarak anlatır; Diyalogda gemicilerin insanların kendilerini ve mallarını tehlikelerden nasıl koruduklarını, onları bir yerden başka bir yere hiçbir şekilde böbürlenmeden sağ salım taşıdıklarını anlatarak işinin gereğini yapmanın önemini vurgular (Platon, *Gorgias*: 511d). Buna göre, Sokrates devlet hekimliği yapmanın da hiçbir eğitim almadan sanatın ustalığına ermeden yapılmaması gerektiğini söyleyerek, her sanatın ustası tarafında icra edilmesi, politikanın da o işin ehli kimseler tarafından yapılması gerekliliğine bir kez daha vurgu yapar (Platon, *Gorgias*: 514d-e).

Bir sanatın icracısını, sanatında başarılı bir uzman haline getiren şey ise bilgidir. Bilginin imkânı noktasında aynı geleneğin önemli bir ismi olan Aristoteles, *tekhnê*yi, deneyimden (*empeiria*) veya tikellerin bilgisinden farklı olarak tümelin ve nedenlerin bilgisini içeren ve öğretilebilir olan bir şey olarak ifade eder (Aristoteles, *Metafizik*: 981a). *Tekhnê*nin bu konusu, tamamen Sokrates tarafından Sokratik diyaloglarda üzerine vurgu yapılan özelliklerdir. Söz gelimi *Gorgias*'ta *tekhnê*nin tümelin ve nedenlerin bilgisi olma özelliğine işaret ederken (Platon, *Gorgias*: 464c-465a), Protagoras'ta *tekhnê*nin öğretilebilirliğine vurgu yapar (Platon, *Protagoras*: 319b-c, 361a-c). Bununla birlikte *tekhnê*nin onun bu bağlamda değindiği bir başka özelliği daha vardır. Bu da ilgili *tekhnê*nin ortaya çıkaracağı ürün (*ergon*) veya amacıyla ilgili bir bilgidir (Platon: *Gorgias* 447d-454b; *Protagoras* 318a-319d, *Euthydemus* 288e-292d). Buna göre, sanatkârın üreteceği

ürün veya meydana getireceği eserle, yerine getirmekte olduğu işlevle ilgili sağlam bir bilgisi veya kavrayışının (*phronêsis*) olması gerekir. Bu, yöneticiye uygulandığında, bu yönetici kendisinin ne yapacağıyla, yurttaşları daha iyi kılmanın yollarıyla ve adaletin aslında ne olduğuyla ilgili bir bilgisinin olması gerektiğini söylenebilir. Ancak Platon'un *Gorgias*'ta verdiği gemiciler örneğinin de olduğu gibi, onların, insanları bir yerden bir yere sağ salim taşımanın dışında, başka hiçbir işe karışmamaları gerekir. Çünkü onların yaptıkları şeyler insanların ruhlarına neyin faydalı ya da neyin zararlı olduğunu söylemez (Platon, *Gorgias*: 511e). Bu durum da her sanat icracısının sadece kendi sanatıyla ilgilenmesi gerektiğini başka bir sanata bulaşmaması gerektiği sonucunu getirir.

Bu noktada önemli görülen ve tezin ilerleyen kısımlarında Platon'un politika görüşü çerçevesinde ayrıntılı olarak ele alınacak olan *uzmanlaşma prensibi* ve adalet yani herkesin kendi işini yapması büyük önem taşımaktadır. Çünkü bozuk olarak görülebilecek bütün yönetim biçimlerinde ve özellikle demokraside, herkesin her konuya özellikle de yönetme işine karışması *poliste* kargaşayı ve adaletsizliği doğurmaktadır. Atina demokrasisinin durumu da aynen bu şekildedir. *Protagoras* diyalogunda Sokrates'in dillendirdiği üzere, herhangi bir karar almada herkes bu karar için oy kullanma hakkına sahipken, inşaat yapılmasında bu sadece bunu icra edecek bilgiye sahip kişinin gözetimi altında gerçekleşmektedir (319b-d). Oysaki Platon'un *Devlet*'te de gösterdiği üzere, toplumun mutluluğu ancak herkesin kendi işini yapmasından, bildiği işi icra etmesinden geçer.

Atina demokrasinin temel ilkelerinden biri olan kura yöntemi ise Platon'un eleştirdiği bu durumun yani insanların başka işlere yani kamusal işlere karışmasının başlıca nedenlerinden biridir. Cevizci'nin de belirttiği üzere, Sokrates, Atina demokrasisini, yönetimde ya da kamusal alanlarda yer alacak kimseleri kura ile belirlemesinden dolayı eleştirir (2006: 215). Yönetme işi ehil ellere bırakılması; herhangi bir işle uğraşmanın değil, sadece bu işin bilgisine sahip kimseler tarafından icra edilmesi gereken bir sanattır. Bu sanatın diğer sanatlardan hiçbir farkı olmadığından, yönetici ya da kamusal herhangi bir konumda, politika bilgisine sahip olmayan kimselerin bulunmaması veya kura ile belirlenerek bu yerlere getirilmemeleri gerekmektedir. Nasıl ki gemiyi gemici, inşaatı mimar yapıyorsa, *polisi* de gerçek politikacı yönetmelidir.

Cevizci bu noktada, söz konusu eleştiri çerçevesi içinde, yönetimin bir sanat olduğu ve bütün sanatlar gibi teknik bilgiye ihtiyaç duyduğu düşüncesini göstermek amacıyla Aristoteles'in *Retorik* adlı eserini işaret eder. Eserde Aristoteles özellikle kura ile ilgili düşünceleri şu şekilde ortaya koyar;

Betimleyici koşut, Sokrates'in sözleri ile tanımlanır. Kamu görevlileri kura ile seçilmemelidir, Bu, atletlerden yarışmaya uygun olanların seçilmesi yerine kura ile belirlenmesine benzer ya da bir dümene geçen gemicilerin seçiminde kuraya başvurmak gibi; dümenci olarak bilen değil de kuradan kim çıkarsa onu almak zorunda olmaya benzer (Aristoteles, *Retorik*: 1393b).

Bu alıntıya göre, bir yarışma için atletlerin seçimi, hastaları iyileştirmek için hekimlerin ya da gemi seyahatleri için gemicilerin görevlendirilmesi için nasıl ki kuraya başvurulmuyorsa, kamu görevlilerinin seçimi de aynı biçimde kurayla belirlenmemelidir. Bütün bu sanatlar için işinin ehli olan iyi bir atlet, usta bir gemici veya işinin eri bir hekim aranıyorsa, kamu işleri ve politika sanatı için de aynı şekilde bu işin erbabı kimseler göreve getirilmelidirler. Nasıl ki gemi kullanmayı bilmeyen birine gemi emanet edilmiyorsa, işinin ehli olmayan biri de kamu görevinde yer almamalıdır ya da nasıl ki hekim olmayan birine hasta emanet edildiğinde, hastanın iyileşmesi mümkün değilse; kamu işine kurayla gelen ve hiçbir uzmanlık bilgisine sahip olmayan kimseye de, *polis*in huzurunu kaçıracağı ve adaletsizlikler meydana getireceğinden dolayı yönetme işi verilmemelidir.

Bütün bunlardan dolayı Platon'a göre de politika alanında adil ve doğru bir yönetimin gerçekleşmesi *epistêmê*ye ve bununla bağlantılı bir biçimde dünya üzerine ayrıcalıklı bir bakış açısına sahip filozofların varlığına bağlı olmak durumundadır. Politikadaki değişimin yanı sıra göreceli bir bilgi anlayışının Atina'da yarattığı karmaşayı gören Platon, adaletin sağlanmasının yolunun, yönetici konumundaki filozof veya filozofların bilgisinin değişmeyenler üzerine kurulması ile oluşturulabileceğini düşünür. Sofistlerin ortaya koyduğu göreceli bilgi anlayışında hakikatin tek olduğunun kabul edilmesi mümkün değildir. Bu çerçevede birbirine karşıt olan iki fikrin de doğru kabul edilmesi, Atina demokrasisi pratiğinde de görüldüğü gibi, pekâlâ olanaklı hâle gelir. Adaletin gerçekleşmesini olanaksız kılan bu durum, tıpkı Atina'da olduğu gibi *polis*i kaosa sürüklemekten başka bir sonuç doğurmaz. Bu nedenle Platon *İdeal polis*ini değişmez mutlak bilgi anlayışı üzerine kurar.

Daha önce de belirtildiği üzere, adalet Platon'un ideal *polis*inin en temel erdemidir. Ona göre, adalet kendi sahip olduğu işi yapmaktır (Platon, *Devlet*: 434a). Kimsenin bir

başkasının işine karışmaması, herkesin kendi işini yapması adaletin sağlanmasını olanaklı kılar. Platon'a göre, bir *poliste* herhangi bir işle kazanç sağlayanların savaşı olmaya kalkışması veya savaşçılardan birinin *polis*in yönetimine katılma arzusunda olması ve bunu gerçekleştirmek istemesi, bir kargaşaya yol açacağı gibi, *polisi* de yıkıma götürür (Platon, *Devlet*: 434b). Herkes kendi işi ile ilgilenmelidir. Çünkü Platon, işinin ehli olmayan kimselerin bu işleri yapmaya kalkışmalarının, Atina demokrasisinin işleyişi içinde adaletsizliğe nasıl neden olduğunu görmüştür. Bir önceki bölümde de belirtildiği gibi, Sokrates'in yargılanması da bir anlamda yine işinin ehli olmayan kimselerin yasaları kendi çıkarları doğrultusunda kullanmaları sonucunda meydana gelmiştir. Platon yönetime katılmada sadece politika sanatını bilmeyi değil, her işin ehil kişiler, yani onun bilgisini en iyi bilenler tarafından yapılması fikrindedir. Kunduracı, marangoz veya diğer bütün meslek sahipleri bildikleri uzmanlaştıkları işin dışında başka bir işle uğraşmamaları, hangi işte ehillerse, o işle meşgul olmaları gerekmektedir. Bu nedenle, Platon yönetimde de yine işinin ehli insanların olması gerektiğini düşünmektedir. Bu konuda usta kimseler ise ancak filozoflar olabilir.

Polislerde yönetici ya da şimdi bizim kral diye adlandırdıklarımız felsefeyi ciddi bir şekilde ve yeterince bilmedikçe, şu iki şey, politika gücüyle felsefe birleşmedikçe, doğaları gereği diğerini dışta bırakarak birine kendisini adanmış olan çok sayıda kimse, bundan zorla alıkonulmazsa, bizim polis ve bütün insanoğlunun beladan kurtulması mümkün olamaz (Platon, Devlet: 473d).

Bu duruma göre, karmaşadan kurtulmanın tek yolu ya *polisi* yönetenlerin filozof olması ya da filozofların *polisi* yönetmesidir. Bir *polis* karmaşadan, adaletsizlikten ve başıboşluktan ancak hakikati ve dolayısıyla yönetim işini iyi bilen filozofların sayesinde kurtulabilir.

Platon da tam da bu noktada ideal *polisi* hakikatlerin temelinde oluşturabilmek için İdealar kuramını ortaya koyar ve bu temel üzerinde adil bir *polis* oluşturmaya çalışır. Daha önce de vurgulandığı gibi, hakikat temelinde oluşturulan bir *polis* aynı zamanda adaletli de olacaktır. Diğer bir deyişle, yasa koyucu ve yönetici olan filozofun İdealara, yani hakikatlere ulaşmış olması *polisi* adaletli ve sağlam kılacaktır. Böylece yasalar bu hakikatlere göre yapılabilir, uygulayıcılar da bu hakikatler çerçevesinde kalacakları için keyfi bir şekilde yönetimde bulunma arzusu içine girmezler. Bu şekilde de karmaşa ortamının oluşmaması, *polis*in devamlılığı ve yurttaşların mutluluğu sağlanabilir.

Filozofların hakikatin kendisine erişmeleri, İyi ile olan ilişkileri adalet ve diğer değerler için faydalı olacaktır (Klosko, 2006: 170). İyiye mümkün olduğunca yaklaşabilen

yöneticiler, doğru ile yanlış, hakikat ile sahteyi artık birbirinden ayırabilecek durumdadır. Onlar, *doksalarla* iş görerek yanlışlara kapılmayacak, hakikate ulaşmış olmakla adaleti tam olarak sağlayabilecektir. Çünkü *doksa*, *epistêmê*den daha karanlık ancak mutlak bilgisizlikten daha aydınlıktır. Platon'a göre, *doksa* ne bilgi ne de bilgisizliktir ve *epistêmê* de değildir. Platon, insanların birçok değerler üzerinde bu bilgi ile bilgisizlik arasında kaldığını düşünür. Bu bilgi türüne, Platon'un eleştirdiği Sofistlerin, Atina demokrasisinin yargıçları ve yöneticilerinin sahip olduğu söylenebilir. Onların sadece *doksalarla* hareket ettikleri, verdikleri kararlar veya öğrettikleri her şeyin *doksalarla* yakından ilişkilidir. Platon'a göre, bu türden insanlar güzel şeylere bakıp güzelin kendisini göremeyen, onu görenin peşinden gidemeyenlerin ve birçok adil şeylere bakıp adaletin kendisini göremeyenlerin, hemen hemen her şey üzerine *doksa* sahibi oldukları söylenebilir, onlar *doksaların* arkasındaki hakikatleri göremezler (Platon, *Devlet*: 479e). Onların arkasında olan ve filozofların ulaşabildiği bilgi kesin, mutlak ve değişmez hakikatler olan İdealardır. Tek tek güzellerin ya da tek tek adil şeylerin bilgisi, yani *doksalar* insanları karanlıktan aydınlığa çıkarmada yeterli olamazlar. Bunun için daha açık bir bilgi türüne ihtiyaç vardır. Tek tek olan şeylerin ardındaki hakikati görmek, onların bu açık bilgisini kavramak, ancak belli bir eğitim sürecinden geçmiş olan filozoflar tarafından gerçekleştirilebilir.

Tek teklerden yola çıkarak hakikate doğru ilerlemek sanıların ardındaki hakikatlerin görülmesi daha açık bir şekilde *Şölen* adlı diyalogda ele alınmıştır. “Bir adam bu şekilde eğitildiği zaman güzel şeyleri sırayla ve doğru bir şekilde görüp, aşkla ilgili bilgilerin artık nihai amacına vardığı zaman, birdenbire muhteşem, benzersiz bir güzel görünür (Platon, *Şölen*: 210e).” Bu nedenle eğitim hakikatlerin göz önüne serilmesinde, *doksaların* ardındaki hakikate ulaşmada önemli bir yer tutar. Filozof ise gözlerinin önüne serilen bu hakikatler sayesinde, *polis*i en iyi şekilde yönetecek olan kişidir.

Sonuç olarak bir *polis*in adaletle yönetilmesi ve adil yasaların yapılması, yönetimde bu bilgiye sahip olan birinin, yani filozofun olmasına bağlıdır. Eğer kendisi yönetimin başına geçemiyorsa, Platon'un *Yasalar*'da da belirttiği gibi (Platon, *Yasalar*: 710c-d), o *polis*in başındaki yöneticiye bir filozofun eşlik etmesi, adaletin sağlanmasında etkili olacaktır. *Epistêmê* ile yapılan yasalar sayesinde, o *polis* İyinin ışığında erdemlerin en önemlisi olan adaletle yönetilecektir

İKİNCİ BÖLÜM

PLATON'UN BİLGİ GÖRÜŞÜ

Platon politikayla ilgili görüşlerini ağırlıklı olarak *Devlet*, *Devlet Adamı* ve *Yasalar* olmak üzere üç diyalogda ele almaktadır. Bu eserlerde Platon, Atina demokrasisine yönelik eleştirilerinin ötesine geçerek, politik iktidarın etik temellerine, kimin ve nasıl yönetmesine gerektiğine ve politik iktidarın nasıl olması gerektiğine ilişkin bir araştırmaya girişir. Üç eser bu noktada birleşirken, bazı bakımlardan farklılıklar gösterir. *Devlet*'te etik-politik bir bakış açısı öne çıkarken, *Devlet Adamı*'nda metodolojik-politik bir sorgulama, *Yasalar*'da ise teolojik-politik bir inceleme önem kazanır. Ancak bu üç eseri birleştiren bir başka önemli nokta, her üçünün de bu tezin ana veya temel argümanını oluşturacak şekilde, politik yönetimde bilginin önemine, bilgi ile politik iktidarın birleşmesi gerektiğine işaret etmesinden meydana gelir ve buna göre, söz konusu üç politik diyalogda da Platon, sadece bilginin insanın eylemini erdemli veya ahlaki kılmamasının yanı sıra, insanları mutlu ve hayatlarını da yaşanmaya değer hâle getireceğini savunur (Lane, 2006: 170).

Platon'un politika felsefesinde baştan itibaren politika sanatına (*politikê tekhnê*) dair bir arayışın, yani yurttaşların gerçek iyiliğine hizmet etme, hakiki ahlaki iyiyi yaratma veya hayata geçirme noktasında politik iktidarı kullanacak belli bir bilgi formuna dönük bir arayışın içine girdiği söylenebilir (Wallach, 2001: 1). Onun politika felsefesinin temeli bilgidir, ancak bu bilgi Atina demokrasisinin temelinde yer alan göreceli bilgi değildir. Keza Platon, genel olarak demokrasiyi, özel olarak da zamanının Atina demokrasisini eleştirir ve onda göreceli bir bilgi anlayışının yer almasını en önemli problem olarak öne sürer. Platon, ayrıca iyi bir politik yönetimin en önemli ve tek ölçütünün, sanı, *doksa* ya da inanç değil de, gerçek bilgi ya da *epistêmê* olduğunu savunur. Bu, onun politika felsefesi üzerine olan söz konusu üç temel diyalogunun en temel ilkesidir.

Lane'e göre, *Devlet*, *Devlet Adamı* ve *Yasalar*, birbirlerinden amaçları bakımından iki açıdan farklılık gösterirler (2006: 171). Platon'un bireyin kendisi veya ruhuyla *polis* arasında bir analogi ya da çok yakın bir benzerlik ilişkisi kurduğu *Devlet* diyalogundaki amacı, yönetici/yöneticilerin bilgisinin hem ruh ve hem de *poliste* sağlanacak olan adalet, iyilik ve mutluluğun anahtarı olduğunu göstermektir. *Devlet Adamı*'nda ise söz konusu yöneten veya yönetici bilgisinin neden oluşabileceğini ve bu bilgiye dayanan yönetimin

yapısının ne olduğunu gözler önüne sermeyi hedefler. *Yasalar* ise bilginin *polis*in yapısında, *polis*in dayandığı ilkeyi gösterecek şekilde nasıl meydana geldiğini ortaya koymayı amaçlar. Yine Lane'e göre, bu üç diyalogun farklılık gösterdiği başka bir nokta daha vardır. Bilginin yönetimine vurgu yapmak bakımından birleşen *Devlet*, *Devlet Adamı* ve *Yasalar*, Platon'un politika felsefesinin argümanlarının temelinde bulunan psikolojik ve epistemolojik öğretilerin değişmesi noktasında farklılık gösterirler. Ayrıca *Devlet* ile *Yasalar*'ın bilginin yönetmesi veya yönetici gücün bilgi olması gerektiği temel iddiası üzerine birtakım politik ve hukuki yapılar inşa ettiği yerde, *Devlet Adamı* söz konusu temelin anlamını ortaya koymaya yönelir (Lane, 2006: 171).

Bu diyaloglardan en temel olanı, hiç kuşku yok ki politika felsefesine sadece etiğin değil, fakat aynı zamanda belli bir epistemolojinin ve metafiziğin eşlik ettiği *Devlet*'tir. Diyalogda politika felsefesi etik-politik bir düzlemde ortaya konur. *Devlet*, politikayı etik bir boyuta taşırken, öncelikle ahlaki bir değer olarak adaletin ve etiğin neden ve nasıl bu kadar büyük bir öneme sahip olduğunu (Wallach, 2001: 218), mevcut yönetim biçimlerinin neden dolayı oldukça kötü veya bozuk olduğunu gözler önüne serme amacı güder. Diyalogda ilk bakışta etiğin politikayı gölgede bıraktığı dahi söylenebilir. Fakat daha ayrıntılı bakıldığında, eserde sadece *polis*in uzlaşım sal politikasının değil, fakat bir dostluk politikasıyla kişinin kendisine ve geleceğine dönük bir ilgiyle belirlenen bir politikanın varlığı ortaya konarak, politika etiğin ayrılmaz bir parçası hâline gelir. Bunun nedeni ise, Platon'un bütün bir felsefesinin en temel kabulü olarak politik rejimlerin, birer amaç olmayıp sadece birer araç oldukları inancıdır. Ona göre, politik rejimler, kendi içlerinde birer amaç olmayıp, insanlara kendilerini gerçekleştirebilme, olabildiği ölçüde iyi, doğru ve mutlu olma imkânı verme noktasında birer araç olmak durumundadırlar.

Platon'un bakış açısından hakiki bir hayat sürebilen, kendilerini tam olarak gerçekleştirebilen veya mutlu olabilen insanlar filozoflardır. Mutluluk veya özünü gerçekleştirme aklın ve bilginin uyumlu yönetimine bağlıdır. Akıl ile bilgiyi bu amaç doğrultusunda kullanabilenler ise sadece filozoflardır. *Devlet* diyalogunun ana tezine göre, diğer insanlar veya filozof olmayan sıradan kimseler, bu dünyadaki hayatları sırasında ancak aklın ve bilginin yönetimini hayata geçirecek olan bir *kallipoliste* yaşadıkları sürece, kendileri için söz konusu olabilecek bir mutluluğa erişebilirler. Çünkü onlar ideal *poliste* doğalarına uygun düşen hayatı yaşayarak, kendilerini daha iyi veya daha mutlu kılma imkânına sahip olabilirler. Buradan hareketle, Platon'un da yeni bir politika felsefesi,

tamamen akıl ve bilgiye dayalı yeni bir yönetim anlayışı geliştirmeye çalıştığı söylenebilir. Fakat Platon bunun yanı sıra zamanının özellikle demokratik yönetim biçimlerinin neden kötü olup, demokrasiyi savunmak amacıyla geliştirilen argümanların felsefeden ziyade Sofistliğe uygun düştüğünü gösterecek bir politika felsefesi oluşturmayı amaçlar. Bu yüzden o, *Devlet*'te sadece bir politika felsefesi ortaya koymaz, aynı zamanda da özellikle demokrasiye yönelttiği, onun değere ve erdeme kayıtsız kalıp göreceli bilgi anlayışının, hatta bilgisizliğe değer verdiği eleştirisinin temelinde mutlak ve metafizik öğeler barındıran yeni bir kavramsal dil geliştirir. Bir başka deyişle, Platon *epistemeye* dayalı kendi iktidar veya yönetim anlayışını ortaya koymadan önce, karşı çıktığı demokrasinin temelinde bulunan *doksayı* ya da daha doğrusu demokratik epistemolojiyi eleştirir.

I. DEMOKRASİNİN EPİSTEMOLOJİSİ OLARAK EMİRİZMİN ELEŞTİRİSİ

Platon'un bakış açısından iyi ve doğru bir yönetim biçimi bilgiye dayanmalıdır. O, politikada filozof-kral örneğinin de göstereceği üzere, bilgiyle iktidarın birleşmesi gerektiğini savunur. Onun demokrasi eleştirisinin temelinde de bu yönetim biçiminin bilgiden veya politik uzmanlıktan yoksun olması yatar. Buna göre felsefeden yoksun bir yönetim biçiminin hakiki bilgiye ulaşma imkânından yoksun olduğunu varsayan (*Devlet* 487a-489a) ve bunun çoğu zaman karmaşa ve anarşiye, halkı hakiki mutluluktan uzaklaştıracak bir halk dalkavukluğuna yol açtığını savunan Platon, demokrasinin temelini sağlam bir bilgiden ve politik uzmanlıktan yoksun olduğunu düşünmektedir. Onun bu görüşünü en büyük açıklıkla ifade ettiği diyalog *Devlet Adami*'dir. Platon *Devlet Adami*'nda farklı yönetim biçimlerini sınıflarken, demokrasinin de içlerinde yer aldığı doğru olmayan yönetim biçimlerinin tek doğru yönetimle, yani politik bilgiye, uzmanlık bilgisine veya devlet adamlığının bilgeliğine sahip yönetim biçimiyle olan uyumsuzluğuna dikkat çeker (291d-293c). Buna göre, onun demokrasiye yönelttiği eleştirinin temelinde, bir yönetim biçimi olarak demokrasinin gerçek politik bilgiden yoksun olması vardır. Platon gemici ile *polis* arasında bir analogi kurarak, *polis*in doğru yönetiminin tek ölçütünün, onun işinin ehli olan bilgili biri tarafından yönetilmesi olduğunu belirttikten sonra, bu durumun yönetilenler için iyi bir şey olup olmadığını sorar. Elealı Yabancı ise bu duruma şöyle cevap verir:

YABANCI: Fakat zor kullanma onu uygulayan kişi zenginse adil, fakirse adil değil midir? Yoksa zengin ya da fakir olsun bir adam, iknaya ya da başka bir şeyle yazılı kanunlara uysun ya da uymasın, insanlar için iyi bir iş yaparsa bu, bilge ve iyi bir insanın, tebaasını yönettiği doğru bir yönetimin en temel ilkesi olması gerekmez mi? Bu tıpkı bir dümcenin dikkatini her zaman gemi ve denizcilerin iyiliği için gemiyi dikkatle kullanmasına, kanun yazmak yerine kendi kanunlarını uygulayarak gemidekileri korumasına benzer. Böylece yasalardan ziyade bilgiyi daha güçlü kılarak, *polisi* bu ilkeyle yöneten bir adam doğru bir yönetim sergileyemez mi? Bilge yönetici ne yaparsa yapsın, yanlış düşmez. Büyük bir ilkeyi sürdürdükleri sürece her zaman yurttaşları koruyabilecek bilgelik ve bilgi eşliğinde mutlak adaleti dağıtarak onları geçmişte olduklarından daha iyi hâle getirirler, öyle değil mi? (Platon, *Devlet Adamı*: 296d-297b).

(...)

YABANCI: Kim olursa olsun çok sayıda insan, bir topluluğu *polisi* bilgelikle yönetmek için politik bilgiye sahip olamaz. Fakat tek doğru yönetim biçimi küçük bir azınlıkta ya da bir kişide aranmalıdır. Diğer yönetim biçimleri ise, daha önce söylediğimiz gibi, doğru yönetimin bazen iyi, bazense kötü taklitleridir (Platon, *Devlet Adamı*: 297b-c).

Burada da demokrasinin doğru yönetim için gerekli olan politika, sanat, bilgi ve akıldan yoksun olduğunu belirten Platon, onun bilgisizlik üzerine yükseldiğini veya demokratik bir epistemolojiye dayandığını gözler önüne serer. Söz konusu demokrasinin epistemolojisi, *doksaya* dayalı empirik ve dolayısıyla göreceli bir bilgidir. Bu göreceli bilgi anlayışı, aynı zamanda demokrasinin önemli bir savunucusu olan Sofist Protagoras tarafından, insanın ölçü olduğu öğretisi üzerinden geliştirilmiştir. Buna göre, Atina'daki yurttaşlık tamamen uzmanlık bilgisinden yoksun sıradan yurttaşlar tarafından belirlenmekte, politik kararların alındığı halk meclisinde de gerekli politika sanatından ve bilgisinden yoksun olan yurttaşlar, karar alma süreçlerine kendilerine iyi ve doğru *görünen* fikirlere destek vermektedirler.

Platon demokrasinin temelinde yer alan göreceli bilgi anlayışını, tamamen bilgi konusuna ayırdığı *Theaitetos* adlı diyalogda ele alır. *Theaitetos* diyalogu, Platon'un genel olarak *Menon*, *Phaidon*, *Phaidros*, *Devlet* gibi *epistêmêye* ve İdealara ilişkin düşünceleri bir yönüyle ele aldığı diyaloglarından daha sonraki bir dönemde ortaya konmuştur (Bostock, 1988:1; Sedley, 2002:1-2). Diyalogun hemen başlarında parlak bir matematikçi olan Theaitetos, kendisiyle beraber bilginin (*epistêmênin*) ne olduğunu soruşturan Sokrates'e "...bilen kişi algıladığını bilir (...) bilgi algıdan başka bir şey değildir (Platon, *Theaitetos*: 151e)" yanıtını verir. Bu noktada Platon, bilgiyle algıyı özdeşleştiren bu iddiaya karşılık, algıyı gerçek ya da var olana ilişkin yanılmaz bir kavrayış olarak düzenleyerek, bilginin biri var olanla ilgili, diğeri de yanılmaz olmaktan oluşan iki temel özelliğini ortaya koyar (Cornford, 1989: 58). Daha sonra onun bu empirist bilgi tanımını, empirizmin doğal olarak içerdiği göreceliğe gönderme yapacak şekilde, Protagoras'ın "bir

yandan var olan olarak varlıkların diğer yandan var olmayan olarak var olmayan bütün varlıkların ölçüsünün insan olduğunu” (Laertius, 1964: Θ, 51) dile getiren ölçü-insan öğretisiyle birleştirir (Platon, *Theaitetos*: 152a). Her şeyin insana görüldüğü gibi olduğunu, aynı rüzgârın üşüyen biri için soğuk, terleyen biri içinse sıcak olduğunu dile getiren bu anlayış (Platon, *Theaitetos*: 152b), bilginin birinci ölçütünü, yani yanılmazlık ölçütünü sağlar. Burası Protagoras ile Platon’un tam olarak uyuştugu noktadır (Cornford, 1989: 59). Fakat ikinci ölçüte gelince, burada iki filozof arasında tam bir ayrılığın ortaya çıktığı kolaylıkla görülebilir. Nitekim Platon, Protagoras’ın ölçü-insan öğretisini tam bir fenomenalizmle birleştirerek, *aisthesisin* sadece görünüş (*phainomenon*) düzeyinde kaldığını, varlığın, hatta rüzgârın kendisine ulaşamadığını ortaya koyar. O, Protagoras’ı, rüzgârın kendisinin ne olduğunu bilemeyeceğimizi, onun farklı algılara sahip veya kendilerine farklı görünen kimseler için farklı olduğunu bildiren birisi olarak yorumlar. Bu konuda Platon yorumcuları arasında da tam bir görüş birliği bulunmaktadır (Fine, 2003: 133; Burnyeat, 1990: 11; Cornford, 1989: 60-61). Taylor da, Platon’un Protagoras’a atfettiği görüşün, algılayan iki kişi tarafından bilinebilecek olan ortak bir gerçek dünyanın varoluşunu yadsıdığını ileri sürer:

Gerçekliğin kendisi, benim sadece benim için bilinir olan özel dünyamda, seninse sadece senin için bilinir olan başka bir özel bir dünyanda yaşıyor olmamız manasında bireyseldir. Bu yüzden, eğer ben rüzgârın rahatsız edici bir şekilde sıcak olduğunu söylerken, sen de nahoş bir şekilde soğuk olduğunu söylersen, her ikimiz de doğruyu söylemiş oluruz, çünkü bu durumda her ikimiz de “gerçek” rüzgârdan, yalnızca kendimizin içine girebileceği özel bir dünyaya ait olan “gerçek” rüzgârdan söz ediyor oluruz. Bu özel dünyalardan hiçbir iki tanesi tek bir ortak bileşene sahip değildir ve her birimizin kendi kişisel dünyamız hakkında yanılmaz olduğumuza inanabilmemizin nedeni budur. (...) O¹⁵, öznelarası iletişim tarafından öngörülen “ortak çevrenin” gerçekliğini yadsır (Taylor, 1926: 326).

Bu yüzden, yani Protagorasçı empirizmin gerekli kıldığı fenomenalizmini gözler önüne serebilmek için, Platon bir sonraki aşamada, bilgiyi algıya eşitleyen bilgi anlayışını Herakleitosçu varlık veya akış öğretisiyle birleştirir (Platon, *Theaitetos*: 152c-153d). Her şeyin sürekli bir akış içinde olduğunu bildiren bu öğretiden, o iki temel sonuç çıkarır: Bunlardan birincisi, Herakleitosçu akış öğretisinin özsel unsurlarından biri olarak *karşıtların birliği* anlayışdır. Cornford bu görüşü şu şekilde açıklar; “Bir şeye onu aynı zamanda <küçük> ya da <hafif> olarak adlandırmaksızın karşıtlardan birinin adını veremezsiniz, eş deyişle, ona <büyük> ya da <küçük> diyemezsiniz (1989: 69).” Protagoras’ın empirizmini ve görecelilik anlayışını baştan sona destekleyen bu öğretiye

¹⁵ Protagoras.

göre, hiçbir şey salt kendi başına bir şey değildir. Karşıtların birliği ya da karışımını duyu yoluyla algılanan bireysel varlık veya tikel şeylerin özsel ya da ayırt edici bir özelliği hâline getiren Platon'un, daha önce *Devlet* diyalogunda aynı konuyla ilgili olarak söylemiş olduklarıyla tam bir paralellik gösterir. Platon, daha öncesine tarihlenen *Devlet*'te, Güzelliğin Kendisine veya Güzellik İdeasına değil de, çok sayıda güzel şeyin olduğuna inanan kimselere, aynı anda çirkin görünmeyen tek bir güzel şey olmadığını söyler (Platon, *Devlet*: 479a). Buradan hareketle, karşıtların birliğinin rüzgârın hem sıcak hem de soğuk olduğuna inandığı için, Protagoras tarafından da savunulmuş olan bir öğretiyi olduğu sonucuna varılabilir ve bu nokta, Platon, Protagoras ve Herakleitos arasındaki ortak noktayı oluşturur (Cornford, 1989: 69).

Platon'un Herakleitosçu akış öğretisinden veya Protagorasçı empirizm ile Herakleitos'un varlık görüşünün birleşiminden çıkardığı ikinci önemli sonuç ise, insanların aslında "var" olarak gördükleri şeylerin aslında sadece yer değiştirme, hareket ve birbirlerine karışma yoluyla sürekli oluş içinde olduğu sonucudur (Platon, *Theaitetos*: 152e). Platon, bu önemli sonucu, onu kendi algı kuramının bir parçası hâline getirecek şekilde, Protagoras'ın öğretilerinde önemli bir düzeltmeye giderek ortaya koyar. Buna göre, Protagoras'ın ölçü insanı, doğal olarak algı veya duyusal alanda, var olanın değil de, oluşa gelenin ölçüsüdür. Protagoras'ın öğretisi bir anlamda, artık Platon'un duyusal veya duyu yoluyla algılanabilir dünyanın bilinebilirliğiyle ilgili kendi algı öğretilerine karşılık gelecek şekilde, algının her zaman var olanın algısı olduğunu bildiren bir tezden, algının oluş süreci içinde olanın algısı olduğunu bildiren bir teze doğru evrilir (Cornford, 1989: 70).

Platon, *Theaitetos*'un sonraki bölümlerinde, özel olarak Protagoras'ın öğretisini genel olarak da empirizmi eleştirmeye geçmeden önce, söz konusu algı kuramını daha ayrıntılı olarak ortaya koymaya yönelir. Empirizmi eleştirmeyi ya da algının bilgi olma iddiasını, algının nesnelere hiçbir zaman gerçek bir varlığa sahip olmadıkları, ancak her zaman oluşmakta ve değişmekte, dolayısıyla da bilinemez oldukları temel fikrini çürütmeyi amaçlayan Platon, algının ve algının nesnelere doğasıyla ilgili ayrıntılı bir kuram öne sürer.

SOKRATES: Onlar için¹⁶ şimdiye kadar söylediğimiz her şeyin kendisine bağlı olduğu evrenin gerçekte hareket olup, bundan başka hiçbir şey olmadığı biçiminde bir ilke vardır. Hareket ise iki türdür. Her birinin sonsuz sayıda tezahürü vardır ve bu türlerin biri etkin diğeri pasif güce sahiptir. Bu ikisinin bir araya gelmeleri ve birbirleriyle sürtünmesinden

¹⁶ Materyalistler için.

sayıca sonsuz, ancak daima çift olan ürünler çıkar. Her çiftin, algılanan ve diğeri her zaman algılanan ve algının nesnesiyle birlikte meydana gelen algı olmak üzere iki ögesi vardır. Algılara şunlara benzer isimler verebiliriz; görme, işitme, koklama, soğuşu hissetme, sıcağı hissetme ve yine, hazlar ve acılar, istekler ve korkular, bunlar gibi başka başka isimler. Çok fazla sayıda isme sahip olanlar bir o kadar da isimsiz olanlar vardır. Öte yandan algılanan şeyler, bunların herbiriyle benzerdir. Örneğin her çeşit renk görme hareketine türlü renkler, aynı şekilde işitme eylemlerine sesler ve tüm diğer algılara yakınlıklarına göre diğer algılanan şeyler aynı anda ortaya çıkarlar. Bizim için bu öykü daha önce söylemiş olduklarımızla ilgili bir anlam içeriyor mu, Theaitetos? Ne dersin?

THEAITETOS: Tamamen değil, Sokrates.

SOKRATES: Bak şimdi, şu öyküyü bir bitirelim. Bunun anlamı elbette, bütün bu şeylerin, daha önce de söylediğimiz gibi, hareket içinde olduklarıdır ve onların hareketlerinde bir hızlılık ya da yavaşlık vardır. Yavaş türden hareket yer değiştirme olmadan ve kendisi yerine göre olur ve o, bu şekilde ürün verir; ancak ortaya çıkan ürün, onlar bir yerden bir yere doğru hareket ettikleri ve hareketleri yer değiştirmeden ibaret olduğu sürece meydana gelir. O hâlde bir göz ve ona uygun olan başka bir şeyle yakınlaşması nedeniyle beyazlığı ve algiya doğurduğunda ki, ikisinden başka hiçbir şey tarafından meydana getirilmemiş olsaydı, bu durum meydana gelmezdi. Görü gözlerden beyazlık da birden diğerine hareket ederken rengi meydana getirmesiyle ortaya çıkınca, göz görüyle dolu hâle gelir ve o anda görmeye başlar; Ancak görü değil de gören bir göz hâline gelir. Rengin oluşumunda ister bir odun, ister bir taş, her ne olursa olsun, nesne beyazlıkla dolar, beyazlık olmaz, ancak beyaz bir şey hâline gelir. Böylelikle, geri kalanlar da katı, sıcak ve buna benzer her şey aynı şekilde olur. Onlardan hiçbirinin, biraz önce de söylediğimiz gibi, salt kendi başına bir varlığı olmayıp, tüm çeşitlilikleri içinde, birbirleriyle ilişkiye girdikleri zaman, hareketlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkarlar. Bunun için onların da söylediği gibi, hangisinin etkin hangisinin edilgin olduğuna ilişkin olarak sağlam bir fikre sahip olmak imkânsızdır. Çünkü edilgin bir güçle karşılaşınca kadar etkin güç diye bir şey yoktur, tıpkı kendisine karşılık gelen etkin bir güçle karşılaşınca dek, edilgin bir gücün olmaması gibi. Bir şeyle karşılaşan ve bir etkin güç olarak davranan da, başka bir zamanda başka bir şeyle karşılaşır, edilgin bir güç olarak ortaya çıkar (Platon: *Theaitetos*:156a-157a).

Platon'un, Protagoras'un ölçü-insan öğretisinden ve bu öğretiye uygun düşen Herakleitosçu varlık anlayışından türettiği algı kuramına göre, duyum ve algıları doğuran fiziki nesnelere gerçekte yavaş değişmelerden ibarettir. Fiziki nesnelere, daha sonra Aristoteles'in de göstereceği üzere, sadece bir *dynamist*ler, yani bu nesnelere hakkında söylenebilecek tek şey, onların insanların duyu-organlarına etki etme kapasitesine sahip olduklarıdır. Bilgiyi algıya eşitleyen anlayış, her ne kadar bilginin yargıyı da içermesi nedeniyle insanı belli bir entelektüel güce sahip bir varlık olarak gösteriyor olsa bile, insan da burada nesneden gelmekte olan hızlı hareketi karşılamak için, bir zihin olarak değil de, sadece bir duyu-organları bohçası olarak ele alınır. Böyle bir durumda veya insanı salt haz peşinde koşan maddi bir varlık olarak gören anlayışta, insan daha iyi bir ölçü olma noktasında, domuzdan daha iyi bir durumda olamaz (Bostock, 1988: 92). Manevi veya rasyonel bir boyuttan yoksun olduğu için, onda ne bir entelektüel ne de ahlaki veya iyi bir hayattan söz etmek mümkün olur.

Söz konusu demokrasinin epistemolojisinin veya böyle bir demokratik epistemolojinin temelinde bulunan Protagorasçı göreceliğin hem genel olarak hem de

özelde politik kültür düzeyinde en büyük sıkıntısı, onun kendi kendisini çürütücü bir yapıda olmasıdır (Burnyeat, 1976: 172-185). Buna göre, yurttaşın özgürlüğünün bir göreceliğe dayandığı Atina'nın halk meclisi, günün birinde yurttaşların iyi olduğunu düşündükleri şeyi temele alarak birtakım politik kararlar alabilir. Yurttaşların iyi olduğunu düşündükleri bu şey ise *polis* için gerçekten de iyi olacaktır; fakat aynı yurttaşlar, bir süre sonra kararlarının hatalı ve *polis* için zararlı olduğuna inanma durumuna da gelebilir (Keyt-Miller, 2004: 306-307). Her insanın bir ölçü olduğu böylesi bir durumda, Sokrates'in de işaret ettiği gibi, daha iyi ve doğru yasalar koyacak bir devlet adamına olduğu kadar, insanları *rhêtorikê* üzerinden eğitmeye ve daha iyi insanlar yapmaya çalışan Protagoras'ın eğitimine de yer kalmaz. Bunun da nedeni her şeyin ölçüsü olan insanların veya yurttaşların ölçü olmasının sonucu olan bilgeliklerinin Platon'a göre, gerçekte bilgisizliklerini devlet adamının olduğu kadar insanlara politik *aretêyi* veya yurttaşlığı öğretmek iddiasıyla ortaya çıkan Protagoras'ın sahip olmak durumunda olduğu uzmanlık bilgisini tümüyle gereksiz hâle getirmesidir (McDowell, 1987: 179).

SOKRATES: Araştırmamızda şu noktaya ulaşmıştık sanırım; sadece hareketin gerçek olduğunu ve bir insana her ne görünürse görünün o kişi onu nasıl görüyorsa öyledir diyenler, başka konularda da özellikle adalet konusunda da düşüncelerini sürdürmek istiyorlar. Örneğin, *polis* hangi yasayı yaparsa yapsın, onlar yürürlükte olduğu sürece, onu yapan devlet için adildir. İyi konusuna gelindiğinde, hangi yasa olursa olsun, bir *polis*in çıkarına yararlıdır diye ortaya koyduğu şeyin yürürlükte kaldığı sürece yararlı olduğu idiasını sürdürüp bununla uğraşmaya cesaret edememiştir, öyle değil mi?

THEODOROS: Kesinlikle.

SOKRATES: Bu yüzden de o, sadece adı kastetmez, asıl mesele ad verilmiş olan şeydir.

THEODOROS: Evet.

SOKRATES: Her ne ad verilirse verilsin yasa yapmada *polis*in amacı kendi yararlıdır ve onun bütün yasaları kendi inanç ve yeteneklerine uygun biçimde kendi yararına olanlardır. Yoksa *polis* yasalar yaparken, başka bir şeyi mi amaçlar?

THEODOROS: Hayır.

SOKRATES: Peki, *polis* amacına her zaman ulaşır mı? Yoksa çoğu zaman atladığı birtakım şeyler de olur mu?

THEODOROS: Çoğu zaman birtakım şeyleri atlar.

SOKRATES: Eğer yararlı olanların dahil olduğu bütün bir sınıfı kapsayan bir soruyla başlarsak, herkes bunu daha kolay kabul eder. Bana öyle geliyor ki bütün bu sınıf gelecekle ilgilidir. Yasa yaptığımız zaman bunu daha sonraki bir zamanda yararlı olacakları düşüncesiyle yaparız. Buna haklı olarak 'gelecek' adını verelim.

THEODOROS: Kesinlikle.

SOKRATES: Öyleyse gel de Protagoras ya da onunla aynı düşünceyi paylaşan başka biri için şu soruyu soralım; Protagoras, söylediğiniz gibi insan her şeyin beyazın, ağrının, hafifin ve ayırım yapmaksızın her şeyin ölçüsüdür. İnsan kendisinde, bu şeyleri sınayacak bir ölçüye sahiptir. Onlar hakkındaki fikirleri duygularıyla uyarsa, düşüncelerinin doğru ve gerçek olduğuna inanır. Böyle değil mi?

THEODOROS: Evet.

SOKRATES: Peki şunu söyleyebilir miyiz; Protagoras, insan henüz olmamış şeyler hakkında kendisinin bir ölçüsü var mıdır ve onun bu düşündüğü bu şeyler gerçekten onları düşündüğünde var olur mu? Örneğin ısıyı ele al. Meslekten olmayan kimse az biraz ateşleneceğine, hekim olan bir başkası bunun tam karşısına düşündüğü zaman, kimin fikrini

doğru kabul edeceğiz. Belki her ikisini de. Adam, hekime göre ateşli ya da hararetili olmayacak, kendisine göre ise ikisi de olacak.

THEODOROS: Bu çok saçma.

SOKRATES: Bir şarabın gelecekte tatlı mı yoksa acı mı olacağı sorusuna gelince, burada bir flüt çalgıcısının değil de, çiftçinin yargısı geçerlidir, sanırım.

THEODOROS: Elbette.

SOKRATES: Peki, bir müzik parçasının ahnekli ve akortlu olup olmayacağı sorusuna gelince, burada bir jimnastik öğretmeni bir müzisyenden daha iyi bir görüş bildirmez mi, daha sonra çalındığında jimnastik öğretmenine çalınan parça uyumlu gelmez mi?

THEODOROS: Kesinlikle.

SOKRATES: Sonra, bir ziyafet hazırlanacağı zaman, konuk olan biri, eğer aşçılıkta uzman değilse, yiyeceklerin tadı konusundaki görüşleri bir aşçıdan daha az değerli olacaktır. Bir birey için şimdi ya da geçmişte hoş olmuş olanı hiç tartışmaya gerek yok. Fakat gelecekte her bir insana hoş olacak ya da görünecek şeylerden Sence, Protagoras, mahkemede her birimizi ikna edecek argümanlar konusunda özel bir eğitim almamış birinden daha iyi bir görüş bildirebilecek misin?

THEODOROS: Kesinlikle Sokrates,o bu konuda herkesten üstün olduğunu üstüne basa basa söylüyor.

SOKRATES: Zeus aşkına, dostum, ben de böyle düşünüyorum. Eğer yandaşlarını ne kahin olduğuna ne de gelecekte ne olacağını ya da ne görüneceğini ondan başka kimsenin bilemeyeceğine inandırmıyorsa, hiçkimse kendisine onunla konuşmak için çokça paralar dökmezdi.

THEODOROS: Çok doğru.

SOKRATES: Elbette yasa yapma ve yarar getirme meseleleri hep gelecekle ilgili ve herkes yasa yapmada bir *polis*in daha büyük yararlar elde etmede sık sık başarısız olduğunu kabul edecektir.

THEODOROS: Elbette.

SOKRATES: Öyleyse ustana çok haklı olarak şunu söyleyebiliriz; bir insanın bir başka birinden daha bilge olduğunu ve daha bilge olanın da ölçü olduğunu kabul etmesi gerekir. Fakat benim gibi bilgisiz biri ölçü olmak zorunda değildir, her ne kadar az önceki argüman beni kendime karşı ölçü kılmaya çalışıyor olsa da (Platon: *Theaitetos*:177c-179b).

Platon, bilgiyi algıya eşitleyen empirizme yönelik eleştirisinin genel çerçevesi içinde, demokrasinin temelinde olduğuna inandığı epistemoloji anlayışını, yani Protagoras'ın göreceliğini veya ölçü-insan öğretisini, şu hâlde kendi kendisiyle çelişen bir öğretiyi olduğu gerekçesiyle reddeder. O, bu çerçeve içinde, demokrasinin temelinde bulunan epistemolojinin, bilgiden ziyade bilgisizliğe veya en iyi durumda kişiden kişiye değişen duyuma, *doksa* ya da inançlara dayandığını gösterir. Protagorasçı göreceliğe bu açıdan çelişik olduğu gerekçesiyle karşı çıkan Platon, *Theaitetos* adlı diyalogda, burada kalmayıp bilgisizliğin kaynağında bulunduğunu ileri sürdüğü ikinci öğretiyi, yani Herakleitosçu ontoloji veya varlık anlayışını çürütmeye geçer (Platon, *Theaitetos*: 181c-183b). Bunun da nedeni, hiç kuşku yok ki, günümüzde kullanılan tüm bilgi tanımlarının temelinde bulunan Platon'un, bilgi veya bilgisizlik durumunu sadece zihin hâli veya entelektüel durum üzerinden değil, fakat aynı zamanda konusu ya da nesnesiyle ele almasıdır.

Algı veya *aisthesis*in nesnesi, diyalogun başında ölçü-insan öğretisine hemen Herakleitos'un akış öğretisinin eklenmesinden de belli olduğu üzere, duysal şeyler, tekil durumlar, özellik veya nitelikler, tikel olgulardır. Bu bağlamda her şeyin, yani duysal nesne, durum ve özelliklerin sürekli olarak değişmekte olduğunu öne süren Herakleitosçu öğretiye göre, şey veya nesnelere iki türden değişmeye maruz kalırlar. Bunlardan birisi hareket veya yer değiştirme hareketi (*phora*), diğeri de başkalaşma, niteliksel değişmedir (*alloiôsis*) (Platon, *Theaitetos*: 181c-e). Tek tek bütün duysal varlık, durum ve niteliklerin bu iki bakımından sürekli olarak değiştiğini ileri süren Herakleitosçu anlayışa göre, hiçbir şey hiçbir zaman kendi kendisiyle aynı kalmaz. Platon bu noktada, her şeyin değişiyor olması durumunda, dilin kendisinin ve dildeki sözcüklerin sabit bir anlama sahip olamayacaklarına işaret eder (Platon, *Theaitetos*:182e). Söz konusu değişmeden dolayı, algının bilgi olduğunu dile getiren yargı ya da önermede sözcüklerin anlamı sürekli olarak değişeceği için, o, hiçbir zaman doğru ya da kendisiyle aynı kalan bir önerme olamaz.

Platon, *Theaitetos* diyalogundan iki temel sonuç çıkarır. Değişme içinde olanın, bu değişimin türü veya hızı her ne olursa olsun, sabit bir anlamı olamaz; dahası o, hiçbir şekilde bilinemez. Çünkü onun için şimdi kurulan bir önerme, kendisi değişme içinde olduğundan, çok kısa bir süre içinde çelişğine dönecek ve geçersiz hâle gelecektir. Aynı bağlamda tikellerin veya tek teklerin de bilinemeyeceği, bilginin her durumda tümelin bilgisi olmak durumunda olduğunu ima eden Platon, Cornford'un da belirttiği üzere, şu sonucun çıkarılmasını ister. "Herakleitosçu sürekli akış veya değişmeden bağımsız olan ve dolayısıyla bilinebilir veya akıl yoluyla kavranabilir bir varlıklar sınıfının varoluşunu olumlamadığı sürece, hiçbir bilgi tanımı çelişğinden daha doğru olamaz (Cornford 1989: 186)". O, ayrıca burada, Protagorasçı öğretinin temeli olan Herakleitosçu öğretiyi çürütürken, henüz İdealardan hiç söz etmeden, aslında İdealar olmadığında sadece bilginin değil, aynı zamanda anlamın ve dolayısıyla söylemin de imkânsız olduğunu gözler önüne sermeye çalışır (White, 1987: 162).

Platon, *Theaitetos*'un birinci bölümünde Protagorasçı göreceliği, ondan ayrılmaz olan Herakleitosçu varlık anlayışını reddettikten sonra, bir kez daha bilginin bilen zihin ile değişmez nesnelere olarak İdeaları gerekli kıldığına işaret edecek şekilde, algının bilgi olma iddiasını çürütür (Platon, *Theaitetos*:184b-186e). Çürütmenin özellikle birinci bölümünde (Platon, *Theaitetos*:184b-185e), algının bilgi olması hâlinde bile, hiçbir zaman bilginin

tümünü oluşturamayacağı veya temsil edemeyeceğine işaret edilir. Dahası, algının yargıyı içermesi nedeniyle, bilgide algı yoluyla gelen duyu-verileri üzerinde düşünüp onları yorumlaması gereken bir zihnin kaçınılmazlığına gönderme yapılır. İşte bu zihin (*nous*), yargılarında “var olur”, “-den farklıdır”, “ile aynıdır” benzeri, özel bir duyunun kendine özgü duyum kanalından geçerek zihne ulaşan algı nesnelere olmayıp, duyunun bütün nesnelere ortak olan terimleri kullanır. Duyuların eseri olmak yerine, zihnin kendi araçsallığı sonucunda kazanılan bu ortak terimler, gerçekte cins isimlerinin anlamı olup, Platon’un *Phaidon*’dan itibaren İdealar adını verdiği şeylere karşılık gelirler (Bostock, 1988: 118-119). O, şu hâlde, demokrasinin temelinde bulunan epistemolojinin ana unsurunu oluşturan göreceli algının bile, fazladan algı verileri üzerinde düşünüp yargı veren bir zihin ile onun düşünme ve yargılamalarından kullanacağı ortak terimlerin karşılıkları olarak İdeaları gerekli kıldığını açıklıkla ortaya koyar.

Platon, bu noktada da kalmayıp, çürütmenin algının bilgi olma iddiasına uygulanan ikinci bölümünde (Platon, *Theaitetos*:186a-186e), algının bilgiyle örtüşmesi bir yana, hiçbir biçimde bilgi olmadığını gösterir. Bunun nedeni ise elbette, algıya konu olan nesnelere, algının kendi alanı içinde bile, bilginin nesnelere sahip olmak durumunda olduğu hakiki gerçeklikten yoksun olmasıdır (Cornford, 1989: 191). Başka bir deyişle, insandaki duyumsama veya algı yeteneğinin “vardır” veya “var olur”un anlamını hiçbir şekilde kavrayamayacağını öne süren Platon’a göre, o, varlığın gerçekliği ya da hakikatine asla ulaşamaz (Crombie, 1963: 29). Platon, bu çerçevede, insanın kendi duyu-nesnesinin doğrudan algısının bile bilgi diye adlandırılmayacağını, bunun da söz konusu duyu-nesnesinin, değişmeyen gerçek bir şey olmayıp, sürekli olarak değişen ve dolayısıyla oluşmakta olan bir şey olmasından kaynaklandığını ortaya koyar (McDowell, 1987: 189). Buradan hareketle, Platon’un demokrasiyle yönelik en temel eleştirisinin, onun bilgiye dayanmayan, bilgisizlik üstüne yükselen ve dolayısıyla hakikate götüren felsefe yerine kandırma ya da aldatmayla belirlenen Sofistliğe dayanan bir yönetim olmasına dönük olmasından meydana geldiği sonucu çıkartılabilir.

A. Hayatını Duyumlara Bağlamış İnsanın Genel Durumu

Platon, demokrasinin temelinde bulunduğu empirik-demokratik bilgi görüşünü ortaya koyup eleştirmekle kalmaz, böyle bir epistemolojiye bağlanmış, hayatlarını *doksalar* üzerine kurmuş insanların, gerçek bilgiye ve iyi bir hayatın tesisine dayanmayan bir politik düzen içindeki genel durumlarını anlatır. Söz konusu insanların genel durumlarıyla ilgili bu anlatım, bir yandan onların genel hayat tarzlarına, hazla belirlenen mutluluk anlayışlarına, diğer yandan da entelektüel durumlarına ilişkin bir tasvirden meydana gelir. Bunlardan ilki *Devlet*'in dokuzuncu kitabında, ikincisi ise Mağara benzetmesi üzerinden *Devlet*'in yedinci kitabında anlatılır. Platon'da *polis*in düzeni ve yönetimi için önemli bir temel olan bilgi, aynı zamanda bireyin hayatının devam etmesi ve doğru yaşaması noktasında da önemli bir rol oynar.

Manevi hayattan yoksun, salt bir maddi varlık olarak görülen insanın genel hayat tarzının açıklanması aşamasında, Platon önce bedensel istek ve arzuların bir sınıflamasını yaparak adil ve adil olmayan bir hayatın nasıl olduğunu gözler önüne sermeye çalışır. Onun bu sınıflamayı yaptığı yer, insanlar arasında en mutlusunun adil, buna karşın en az mutlu olanın adaletsiz kişi olduğunu gösterdiği satırların hemen sonrasındır (Platon, *Devlet*: 576a-580c). Platon'un gözünde adil olan kişinin mutlu olmasının nedeni, onun istek veya arzularını uygun bir biçimde peşinde sürüklenmeden tatmin etmeyi veya karşılamayı başarmasıdır. Bunu başaran adil kişinin aksine, adaletsiz kişi doğasına uygun düşen gereksiz arzularını tatmin etmeyi başaramaz. Platon bu düşüncesini, *Devlet*'in bu bölümünde, filozofun düşünüşle geçen ve bütünüyle iyi/adil yaşanan ahlaki hayatının en hoş ve en güzel hayat olduğunu göstererek kanıtlar (Gossling - Taylor, 1984: 98-99). Söz konusu kanıtlama öncelikle, onun kişinin ruhundan hareketle inşa edeceği bilgiyle yönetilen ideal *polis*i tesis edecek üç sınıfın oluşturulmasında temele alacağı üç ayrı insan tipinin bulunduğunu göstermekten oluşur. Bu üç insan tipinden ilki, bilgelik-sever insan olarak filozof (*philosophos*), ikincisi şan şeref peşinde koşan zafer-sever/ün-sever (*philonikos/philotimos*) insan ve sonuncusu da, madde peşinden koşan insan olarak görünüş-sever ya da para-sever (*philodoksos/philokerdês*) kişidir. Platon'un düşüncesine göre, bu üç tip insandan her biri kendi baskın arzularına sahiptir (*Devlet*: 580c-581c) ve bu insan tiplerinden her biri kendi arzularına uygun düşen hazlardan birini ya da bazılarını en hoş, ona fazla keyif ve mutluluk veren haz olarak öne çıkarmaktadır (*Devlet*: 581c-e). Bu hazlardan hangisinin en hoş, en değerli haz olduğuna karar verilirken kullanılan araçlar,

doğal olarak tecrübe, bilgelik ve akıl olduğundan ve söz konusu araçlara da yalnızca filozof sahip olduğundan, Platon bir tek onun yargısının belirleyici olduğunu ve onun hayatının da en hoş ve en nitelikli hayat olduğunu ileri sürer (*Devlet*: 581e-583a).

Bu üç insan tipinden her biri, ruhun ayrı bir parçası tarafından yönetilir; bu parçalardan her birinin kendine özgü arzusu (*eros*) ve bu arzuyu tatmin etmenin sonucu olan kendi hazzı vardır. Buna göre, para veya madde-sever insan ruhun en aşağı parçası olan iştiha (*epithymêtikon*) tarafından yönetilir. Onun arzusu, her şeyden çok değer verdiği yeme, içme ve cinsellik için duyulan istekleri tatmin etmek açısından gerekli olan para veya madde için beslenen arzudur (*Devlet* 580d-581a). İkinci insan tipi olan ün-sever/zafer-sever kişi ise, ruhun öfke (*thymoeides*) kimi zaman da irade olarak adlandırılan parçası tarafından idare edilir. Onun hayatı, tamamen gücün, zaferin ve yüksek ünün temin ettiği hazlara adanmış bir hayattır. Oysa akıl ve bilgi tarafından yönetilen filozof, hakikatlerin kendisini öğrenip bilmenin verdiği hazlara değer verir.

- Bu yüzde ilkin üç çeşit insan vardır, deriz. Bilgeliksever, zafersever ve parasever insan.
- Doğru.
- Bu üç ayrı insana göre de üç ayrı çeşit haz vardır, değil mi?
- Tamamen doğru.
- Eğer bu üç sınıfın insanlarına hangisinin hayatının en zevkli olduğunu sorman gerekseydi, Her biri kendi hayatından söz edeceğinin farkında mısın? Para kazanmaktan memnun olan biri onurun verdiği hazzın veya öğrenmenin değerinin hiç para kazanmak kadar yarar getirmeyeceğini söylemez mi?
- Doğru.
- Onursever biri paradan gelen hazzı kaba bulmaz mı? Öğrenmenin hazzı ise öğrenme onur sağlamadığından, ona boş ve saçma gelmez mi?
- Öyle olur, dedi.
- Bilgelikseverin hakikati bilme zevkini diğer hazlara kıyasla daha da önemseydiğini, gerçeklikle ve çoğu kez öğrendiği şeylerle meşgul olduğunu görmez miyiz? Bilgeliksever bunları diğer hazların uzağında görmez mi? Bunlara kelimenin tam anlamıyla zoraki istekler der; hayat zorlamada bunların bırakılabileceğini söylemez mi? (Platon, *Devlet*: 581c-e).

Arzuları bu şekilde ruhun parçalarına göre ayırıp sınıflayan Platon, burada kalmayıp onları daha sonra zorunlu ve zorunlu olmayan hazlar olarak ikiye ayırır. Aslında bu bölünme, başta White olmak üzere pek çok yorumcunun da belirttiği gibi, esas itibarıyla iştihanın arzularını ortaya çıkarmak, iştiha tarafından yönetilen, bilgiden yoksun para-sever insanın tamamen aşağı ve gereksiz hazların belirlediği, değersiz bir hayat sürdüğünü göstermek için yapılır (White, 1979: 215). Bunlardan zorunlu arzular, (I) inkârı veya insandan söküp atılmaları mümkün olmayan hazlar ve (II) tatmin edilmeleri fayda sağlayan

arzulardır. Zorunlu olmayan hazlar, insana fayda sağlamadığı gibi, zarar da verebilen hazlardır.

Kimi istekler de vardır ki, genç yaşımızda kendimizi kurtulabiliriz onlardan. Üstelik bu isteklerden insana bir fayda gelmediği gibi, tam tersine kötülük gelir. Böylelerine zorunlu olmayan istekler demek doğru olmaz mı? (Platon, *Devlet*: 559a).

Buradan hareketle, Platon açısından ruhun her bir parçasının biri zorunlu diğeri zorunlu olmayan iki arzusu olacak şekilde toplam altı tür arzu bulunduğu sonucuna varmak mümkündür. Fakat o, burada kalmayıp, fazladan bir hazzın zorunlu bir haz olması için (I) ya da (II)'nin kapsamı için girmesinin gerekli olmadığını belirtir:

- Sağlık ve sıhhat için yemek yemek istemez miyiz? Yemeğin kendisi için olsun lezzeti için olsun bu zorunlu bir istek sayılabilir.
- Bence de.
- Yiyecek isteği iki açıdan zorunludur. Bu isteği karşılamak faydalı ve ölmek için şarttır.
- Evet.
- Lezzet de sağlığa yardımcı olduğu sürece zorunludur (Platon: *Devlet*: 559a-b).

Ekmeğe duyulan istek, hayat için gerekli olup, bu isteğin karşılanması faydalı bir haz olarak ortaya çıkar. Oysa tuz, biber veya çeşitli lezzetlere duyulan istekler karşılanmadığı zaman insan ölmez. Ama bu türden istekler yine de gerekli arzular olarak ortaya çıkar. Tıpkı hayat için gerekli veya kaçınılmaz olanın peşinden koşmamız gibi, bize fayda sağlayanın da peşinden koşarız (Reeve, 2006: 44). Reeve buna göre, zorunlu hazların bir tarafta hem (I) ve hem de (II)'nin kapsamı içine hazlar, diğer tarafta ise sadece (II)'ye ait hazlar olmak üzere, iki türü olduğunu söylemektedir (2006: 44).

Platon, arzu ve dolayısıyla hazlarla ilgili söz konusu ayrıntılı sınıflamanın ardından, sadece ruhun iştihâ parçası tarafından yönetilen para-sever insanın hayatını, onun maddi hazların peşinden koşmakla geçen yaşamının niteliğini gözler önüne serilebilmek için, iştihânın zorunlu olmayan hazlarını da kendi içinde iki alt türe ayırır:

- Zorunlu olmayan istek ve arzular arasında, bana öyle geliyor ki, bir de bozuk olanlar vardır. Bunlar sanırım doğuştan bulunur herkeste; ama yasalarla ve akılla ittifak yapmış iyi arzularla bazı insanlar bunların hepsinden kurtulabilir; insan akıl yoluyla da bunları içinden söküp atabilir ya da sayılarını, güçlerini azaltabilir.
- Hangilerinden bahsediyorsun, dedi.
- Biz uyurken uyanan istekler. Ruhun uysal, yönetici ve düşünen tarafı uykuya daldığında, tıka basa yiyip içmiş pinekleyen vahşi ve hayvani yanı sızır ve uykudan uyanır, dışarı fırlamak ve kendi isteklerini yapmak için can atar. Utanç ve ölçsüzlükle, her şeyden kurtularak, kalkışmayacağı iş kalmaz, bilirsin. Annesiyle yatmaya bile girişir. İnsan, Tanrı, hayvan başka hiçbir şeyden çekinmez. Dökmeyeceği kan, yemeyeceği halt kalmaz. Utanmazlık ve aşırılığın son kertesine varır. (Platon: *Devlet*: 571b-d).

İştihanın arzularının çok büyük bir bölümü, şu hâlde, hem gereksiz ve hem de kanunsuzdur ve söz konusu arzular, dahası tatmin edilemeyen veya tatmin edilmeleri olağanüstü zor olan hazlardır (Reeve, 2006: 45). Bu arzuların kölesi olanlar, sadece hayatlarını mahvetmekle kalmazlar, kanunları çiğnemek suretiyle başkalarına ve sosyal düzene zarar verirler:

Anasının babasının geriye başka hiçbir şeyi kalmasa, içindeki istekler de küme küme birikse, önce birinin evine ya da gece geç saatte yürüyen birinin kaftanına el atıp bulaşır veya kutsal yerleri soyar. Bütün bu olup bitenler sırasında güzel ve kötü şeyler hakkında edindiği adil sayılan düşüncelerinin yerlerine yenilerini koyarak azat eder (..) Daha kanunları, babasını sayarken, gönlü demokrasiye bağlıdır ve bu yeni düşünceler ancak rüyalarında baş gösterebilir; şimdiyse, tutkunun baskısı altında, uyurken yaptıklarını devamlı uyanırken yapar olur. Artık hiçbir suçu işlemekten, hiçbir haltı yemekten, hiçbir hareketten kaçınmaz. İçindeki kargaşa ve düzensizlik ortasında, tutku dizginleri eline alır, kanunsuz ve başıboş bir şekilde bir tiranın *polis*i baskıyla yönetmesi gibi, o da öyle davranır (...) (Platon: *Devlet*: 574d-575a).

Platon'un arzularla ilgili söz konusu oldukça ayrıntılı tablosu, iştihanın zorunlu arzularıyla gereksiz arzularının birtakım alt türlere bölünmesinden ibaret değildir (Reeve, 2006: 45). Reeve'nin devamında da belirttiği üzere, Platon söz gelimi paranın koruyucular veya bekçiler için zararlı olduğunu söyler. Bununla birlikte, onlar söz konusu arzudan, eğitim yoluyla sakınmayı öğrenebilirler. Çünkü bu, Platon'un bilgiyi temele alıp belli bir iyi veya ahlaki hayat tarzına dayanan ideal *polis*inde işlerini icra ederken, hiçbir şekilde ihtiyaç duymayacakları, kendileri için zorunlu olmayan bir arzudur. Fakat üreticilerin zorunlu arzuları ancak para yoluyla karşılanabileceği için, bu arzu onlar için bir zorunluluk taşır (Platon, *Devlet*: 580e-581a). Onlar işlerini olabildiğince iyi yapabilmek için paraya ihtiyaç duyarlar (Platon, *Devlet*: 421d-422a). Paraya veya maddeye duyulan arzu, demek ki, üreticiler için gerekli bir arzudur. Bu örneğin de gösterdiği üzere, bir arzunun bir kişi için zorunlu bir arzu olup olmadığı, o kişinin ruhuna hangi kısmın hâkim olduğu ile yakından ilgilidir.

Bütün bunlar dikkate alındığında, Platon'da, arzularla olan ilişkileri üzerinden birtakım patolojik tiplerin ortaya çıktığı söylenebilir (Reeve, 2006: 47). Söz konusu patolojik tipler, rasyonel yapıları ve hakikate dair bilgileriyle seçkinleşen filozofların veya Platon'un yeni baştan inşa etmeye çalışacağı ideal *polis*inin filozof-kralları dışında kalan insanlar arasından çıkar. Bu patolojik tipler, genel itibariyle kendilerini salt maddi veya bedenden oluşan varlıklar olarak gören, gördüklerinin gerçek olduğunu sanan, dünyaya dair bilgileri duyuşal şeylerin algıya dayalı bilgisinden meydana gelen görünüş veya

madde-severlere karşılık gelir. Onların en patolojik olanı yasa tanımayan, baştan sonra gereksiz istek ve arzular tarafından yönetilen zorba kişi ya da tirandır (Platon, *Devlet*: 575a-b). O, daha çok yiyecek-içecek arayışında, şehvet düşkünlüğünde bir sınır kabul etmez, hiçbir şekilde sınır tanımaz. Bu tip zorbalarda, *pleoneksia* veya hiçbir sınır tanımadan hep daha çok şeye sahip olma arzusu, doyumsuzluk doruk noktasına ulaşırken, tamamen kontrolsüz hâle gelir (Reeve, 2006: 47). Bu tip insan, adaleti güçlü olanın çıkarına eşitleyen Sofist Thrasymakhos'un adalet duygusundan dahi yoksun, zorba insanıdır (Platon, *Devlet*: 343e-344c, 348b-350c, 545a-b).

Platon'un sözünü ettiği ikinci önemli patolojik tip, demokrasi insanıdır. Onun da en önemli özelliği, ruhun iştiha parçasının egemenliği altında geçen bir yaşam sürmesidir. Dahası o da, gerçek bilgiden yoksun olarak, görünüşlere bel bağlayan biridir. Bu demokrat insanı yöneten de, en azından çoğu zaman gereksiz veya zorunlu olmayan arzulardır. Bununla birlikte, onu yöneten gereksiz hazlar, büsbütün kanunsuz arzular değildir. Yani, arzuların veya iştihanın tatmininde, iyi hayata dair bir kavrayıştan ve dolayısıyla bilgiden yoksun olduğu için kendisine sınır koymasa da, kendisi için getirilen sınırlamaları tanır. İşte bundan dolayı, *pleoneksianın*, onun üzerindeki negatif etkisi, zorba kişi üzerindeki etkisinden daha da sınırlıdır (Reeve, 2006: 48).

- Daha sonraki yaşamında o, zorunlu zevklerden daha çok zorunlu olmayan zevkler için daha çok para, çaba ve zaman harcamış olmaz mı? Fakat eğer talihi iyi olursa bu çılgınlığı uzun sürmez, daha da yaş aldığında bu ateşli kargaşa yavaş yavaş söner. İçinden kovduğu değerler geri dönerse, ötekilerin akınına tamamen izin vermez, bütün zevkleri eşitlik zemininde denkleştirir ve kurar; Sanki kura çeker gibi bıkcıncaya kadar rasgele bir kendini istediği bir zevkin emrine verir, sonra başkasına döner. Hiçbirini küçümsemez. Her birini eşit bir biçimde yüreklendirir.

- Kesinlikle.

- Aklı da hakikati de anlayıp kabul etmez. Biri bazı zevklerin güzel ve iyi arzulardan, diğerlerinin ise kötü olanlardan ortaya çıktığını ve birini geliştirmemiz, diğerini basturmamız gerektiğini söylerse bütün bunlara kafasını sallar, hepsinin birbirine benzediğini ve eşit değerde olduğunu söyler.

- Onun aklındaki de kesinlikle budur.

- Böylece günlerini, canının her istediğini yaparak geçirir. Bir gün şarap içip sarhoş olur, flüt çalıp kendinden geçer türkü dinler, sonra su içip perhiz yapar, zayıflar; bir zaman egzersiz yapar, başka zaman boş boş oturur, hiçbir şeye aldırılmaz; sonra felsefeyle meşgulmüş gibi görünür, birden politikaya ilgilenmeye başlar, kürsülere çıkıp aklına eseni söyler. Eğer askerliğe özenirse oraya koşar; Zengin biri olursa kendi yaşamında hiçbir zorlama ya da emir altında kalmaz. O, bu hayatı bütün yaşamı boyunca bağlı kaldığı bağımsız, özgür ve mutlu bir yaşam olarak adlandırır.

- Eşitliğe düşkün birinin yaşamını çok iyi anlattın doğrusu, dedi.

- Birçok değişikliklerle dolu bu adamın türlü türlü farklılıkları olduğunu düşünüyorum. Kendi içinde pekçok nitelik ve kurallar barındıran birçok kadın ve erkeğin bu yaşamında isteyebileceği renkli ve eğlenceli biridir.

- Evet öyle.

- Peki, böyle bir adamın demokrasi yanlısı olduğunu söyleyip, onu haklı olarak demokrat diye adlandırabilir miyiz?
- Elbette (Platon: *Devlet*: 561a-562a).

Platon'un üçüncü tip patolojik insanı oligarşi insanıdır (Platon, *Devlet*: 553a-555b). Söz konusu oligarşik insanı yöneten veya belirleyen şey de arzulardır. Bununla birlikte, o, esas olarak zorunlu arzular tarafından yönetilir. Oadaki oligarşik yapıyı belirleyen şey, elbette para-severliğidir (Platon, *Devlet*: 554a). Onun ruh yapısı oligarşiye tutumluluğu ve çalışkanlığıyla da benzer. Bedenin isteklerini yeterince doyurur; bunun dışında kalan hevesleri boş ve faydasız görür (Platon, *Devlet* 554a). O, başta yiyecek, içecek ve cinselliğe dönük hamlelerinde yasaların, geleneklerle göreneklerin ve bir şekilde oluşmuş sosyal tabuların kendisine getirdiği sınırlamaları kabul etmenin yanı sıra kendi kendisine de birtakım sınırlamalar getirir ve dolayısıyla, o *pleoneksianın* kendisinde yapacağı olumsuzluktan, demokratik insana göre daha az etkilenmektedir (Reeve, 2006: 48).

Söz konusu bu üç patolojik tipin, yani zorba, demokrat ve oligarşik insanların ortak özelliği para-sever olmaları ve ruhun en aşağı parçası olan iştihâ tarafından yönetiliyor olmalarıdır.¹⁷ Bu durum ilk kez, Platon'un dördüncü patolojik tipini meydana getiren timokratik kişi veya ünsever insan ile aşılr. Çünkü onu yöneten parça, iştihâ değil de, ruhun öfkelenen kısmıdır. Zorunlu istekleri olduğu kadar gereksiz istekleri de yumuşatıp ölçülü hâle getirmiş bu kişidir.

Bilirsin, evin delikanlısını sever görünen hizmetçiler de, ona gizlice hep bu türden sözler söylerler. Babasının bir borçlunun, kendine yanlış yapanın peşine düşmediğini gördüklerinde, çocuk büyüdüğü zaman hepsini cezalandırması gerektiğini ve böylece babasından daha erkek olduğunu öğütlerler. Çocuk dışarı çıkınca gene bu türler sözler işitir ve görür ki, *poliste* herkes yalnız kendi işiyle meşgul kimseleri budala sayıyor, çok az saygı görüyor. Oysaki başkalarının işlerine karışanlar onurlandırılıp övülüyor. Bütün bunları işiten ve gören delikanlı, bir yandan da babasının sözlerini dinler, onun yaptığı işlere bakar, onları başkalarının yaptıklarıyla karşılaştırır ve her iki tarafın etkisi altında kalır. Babası onun ruhundaki rasyonel yanı besler, geliştirir. Diğerleri isteklerini, tutkularını. Aslında doğası gereği kötü olmayan, fakat ister istemez kötülere bulaşan delikanlı, kendini çeken iki yanın yüksek ruhu ile tutku ortasında bir yol tutar; hem kibirli hem de şeref düşkününü bir insan olur (Platon, *Devlet*: 549e-550a).

Platon'un tiplerinin sonuncusu filozof veya felsefi düşünen insandır (Platon, *Devlet* 473c-541b). Reeve, filozof olanı filozof-kraldan ayırmakta ve bu nedenle de onu patolojik insanların sonuncusu olarak görmektedir (2006: 48). Bu insan, rasyonel arzular tarafından, gerçeğe ulaşma, hakikati bilme isteği tarafından yönetilir. Hakikati arayan, gerçekliği

¹⁷ Ancak Santas'a göre, demokrasi insanının ruhunda tek bir yanın yönetiminden söz edilemez. Ruhun bütün parçaları eşit bir biçimde ruha hâkimdir. Esasen bu insanın herhangi bir önceliği yoktur (Santas, 2001: 62).

kavrama isteğiyle yanıp tutuşan bu insan, sadece iştihanın değil, ruhun öfkelenen, özleyen parçasının istek ve arzularını önemli ölçüde söndürüp tamamen ölçülü hâle getirmiştir. Bu yüzden o, *pleoneksianın* etkisi altında neredeyse hiç kalmayan kişidir. Henüz Platon'un *kallipolisinin* filozof-kralı olmayan felsefi düşünen tip de dâhil olmak üzere her biri, birer insan tipini yansıtır. Platon'un temelinde bilgiyle belli bir iyi hayat anlayışı bulunacağı ideal *polisinde*, onlardan her birine bir normal insan tipi karşılık gelecektir. Buna göre, zorba, demokrat ve oligarşik insan tipleri, ideal *poliste* toplumun ihtiyaç duyduğu mal ve eşyaları üreten çiftçi veya üretici tip olacaktır; orada, timokratik veya ünsever kişiye ise toplumun koruyucu tipi karşılık gelecektir; felsefi düşünen, rasyonel arzuları tarafından yönetilen filozof ise *kallipoliste* filozof-kral olacaktır (Reeve, 2006: 48).

Beş ayrı insan tipinin *kallipoliste*, bu şekilde üç normal insan tipiyle eşleştirilmesi bir tesadüf olmayıp, temel bir gerçeğe dayanır. *Kallipolisin* kurulmasındaki temel amaç ruhun irrasyonel kısımları olan iştiha ve öfke parçalarına sahip kimselerin akıl tarafından yönetilerek daha mutlu bir hayat yaşamalarını sağlamaktır. Ruhları bu irrasyonel kısımlarla yönetilenler ruhun aşağı kısımları tarafından yönetildikleri, kendi akıl ve bilgileriyle iyi bir yönetim sağlayamayacakları için kendi kendilerinin yönetimine değil, dışsal bir etkiye, yani filozof-kralların yönetimine, yani akıl ve bilgisine ihtiyaçları vardır (Reeve, 2006: 48).

- Niçin el işçiliği yapanı, elleriyle çalışanı hor görürüz? Şundan başka ne söyleyebiliriz; Bu işçilerin en iyi yanı o kadar zayıftır ki, içindeki hayvanları idare edip dizginleyemez. Onlara hizmet eder onlara yaltaklanma yolundan başka bir şey öğrenmez.
- Öyle görünüyor.
- O hâlde, Böyle birinin daha iyi birininkine benzer bir biçimde yönetilmesi için içindeki Tanrısal yanıyla yöneten bir adamın kölesi olması gerektiğini söylemez miyiz? Çünkü biz Thrasymakhos gibi, kölenin zarar görmesini, ezilmesini istemiyoruz. Tanrısal ve akıllı biri tarafından yönetilmenin herkes için daha iyi olduğunu düşünüyoruz. İster içimizdeki bir alışkanlık olsun, ister olmasın, içimizde olması daha iyi tabii, kılavuzumuz ve yönetimimiz hep aynı olduğundan mümkün olduğu kadar birbirimizin benzeri ve dostu oluruz, öyle değil mi? (Platon, *Devlet*: 590c-d).

Buna göre, Platon'un sözünü ettiği ayrı insan tipleri, bilginin yönetimini hayata geçiren bir filozof-kralın idaresi altına girdikten sonra, patolojik olarak kendilerini bozup kötü bir hayata sevk eden bir arzu yapısına sahip olmak yerine, gerçek amaçlarına, kişisel mutluluğa ve ahlaki bir hayata erişeceklerdir. Platon, böyle bir hayatı mümkün kılacak politik düzenin bilgi yoluyla inşasına geçmeden önce, söz konusu patolojik tiplerin, arzu yapılarına ek olarak, bir de entelektüel durumlarını gündeme getirir. Onun bunu olabilecek en iyi şekilde yaptığı yeri ise Mağara benzetmesidir.

B. Mağara Benzetmesi

Platon'un kendilerini ruhun aşağı parçası olarak iştihanın hizmetine vermiş, iyi ve mutlu bir hayata erişemeyen, bilgiden yoksun insanların entelektüel durumlarını betimlemek amacıyla geliştirdiği Mağara benzetmesi, en önemli ve en ünlü benzetmelerinden biridir. Bu benzetme yardımıyla Platon, patolojik insan tiplerinin, bilginin aydınlığından yoksun kalmış sıradan insanların durumlarını veya zihin hâllerini betimler. Başka bir deyişle, Mağara benzetmesi zorba, demokrat ve oligarşik insanları, bir mağaranın içinde tutsak hâldeki insanların içinde zincire vurulmuş, sadece duvardaki gölgeleri görmeye mahkûm edilmiş tutsaklara benzetir. Bu mahkûmlar durumlarından memnun olarak, hayatlarını duvardaki gölgeler, gölgelerin hareketleri, gölgelerden geldiğine inanılan sesler üzerinde tartışmak suretiyle geçirirler ve dolayısıyla özgürleşmeye veya özgürleştirilmeye karşı direnç gösteren insanlardır (Pappas, 1995: 146).

Mağara benzetmesi, aynı zamanda politik anlamı veya mesajları olan bir benzetmedir (Ferguson, 1922: 18; Sze, 1977: 128). Çünkü Platon, Mağara benzetmesi üzerinden sorgulanmamış, gerçek ahlaki değerleri ortaya koyma imkânı olmayan, sadece maddi değerlere düşkün ahlaki inanç sistemini temele almış bireyci bir politik sistemi eleştirir. Başka bir deyişle, o, insanları salt gördüklerine inanmaya sevk eden, onlara yanlış fikirler ve değerler aşıl原因, insanları yanılsamalara mahkûm olacak şekilde yetiştiren kötü toplumları eleştirir. Benzetmenin hemen başında (Platon, *Devlet*: 515a), mağaranın içindeki mahkûmların “bizim gibi” insanlar olduğunu söylemeye özen gösteren Platon'a göre, mağaranın içi, demokrasiyle yönetilen ve insanlara kendileri ve toplumlarıyla ilgili yanlış fikirler aşılıp sözde değerlere yönelten kötü bir topluma, yani Atina toplumuna karşılık gelir. Buna göre Platon, bireylerin, toplum dışında, birbirlerinden yalıtılmış olarak yaşayan varlıklar olmadıklarını iyi bilen birisidir (Annas, 2009: 257). Mağaranın içinde mahkûmları etkileyen başka insanlar vardır. Annas'ın da belirttiği üzere, bunlar politik anlamda sorgulamayan, kendi çıkarlarını düşünen ve rahatlarına düşkün kimselerdir. Onların yaşadıkları toplum yüzeyde var olan, ticaret, binalar ve limanlarla ilgilenen, maddi başarıyı en yüce değer olarak empoze eden bir toplumdur (2009: 257).

Söz konusu toplumda, önemli olan hakikat ve bilgi olmayıp, insanlara iyi bir kamusal görüntü sunmak ve onların kanaatlerini belli şekillerde yönlendirmektir. Bir insan, Mağara benzetmesinde gösterildiği üzere, pozitif olarak yanlış ve yapay değerleri

ödüllendiren, sırf açgözlülük ve bireysel çıkarı teşvik eden, zeki insanları sadece güçlerini ve kendi öz-çıkarlarını hayata geçirmeye yönelten bir toplumda yaşıyorsa eğer, onun doğal olarak yanlış tercihlerde bulunmaya, kendisi için gerçekten de değersiz olduğunu görebileceği işler yapmaya mahkûm olduğu söylenebilir (Annas, 2009: 258). Onun bu durumdan çıkmasını sağlayacak tek şey, bilginin veya felsefenin getireceği aydınlıktır. Mahkûmun bunu hayata geçirmeyi mümkün kılacak, kendi içsel aklı yoksa bu durumda devreye girecek olan dış akıldır, yani filozof-kralın aklı ve bilgisidir, onun tarafından yönetilecek yeni bir toplum düzenidir (Annas, 2009: 258). Benzetmenin politik yönden de, mesajı açıktır: Mağaranın dibinde zincirlere vurulmuş olarak duvardaki gölgelere bakan mahkûmların durumu, bir yönüyle onların kendileriyle ilgili hatalı bilinçlerinin eseri olmakla birlikte, esas itibarıyla onları yanlış görüşlere ve değerlere bağlanacak şekilde koşullayan politik toplumun eseri olmak durumundadır (Cevizci, 2006: 313).

Mağara Benzetmesini, Platon *Devlet*'te şu şekilde anlatır:

- Şimdi, dedim, bizim doğamızı eğitilmiş ve eğitilmemiş diye karşılaştırmalı olarak bir düşün. Yer altında önde bütünüyle ışığa açılan bir girişle, içinde insanların olduğu mağramsı bir yerin görüntüsünü canlandır zihninde. Orada çocukluklarından beri kımıldamadan dursunlar diye, ayaklarından ve boyunlarından zincirlenmiş sadece karşıya bakabilen, zincirleri yüzünden kafalarını çeviremeyen insanlar düşün. Arkalarında belli bir mesafede yüksek bir yerde yanan bir ateş var. Ateşle mahkûmlar arasında yukarıya çıkan bir yol ve bu yol boyunca kukla oynatanların izleyicilerle kendi aralarına koydukları üzerinde gösteri yaptıklarına benzer alçak bir duvar. Böyle bir yeri getirebiliyor musun gözünün önüne?
- Getirebiliyorum.
- Bu duvarın arkasında ellerinde her çeşit alet taşıyan, taştan, tahtadan her türden malzemeden yapılmış, kiminin konuştuğu kiminin sessiz kaldığı insana, hayvana benzer şekiller, silüetler düşün.
- Garip bir sahne ve ilginç mahkûmlar.
- Tıpkı bizler gibi. Bu durumdaki insanlar ateşin ışığının karşılarında duran mağaranın duvarın vurmasıyla oluşan gölgelerin dışında kendilerini ve yanlarındakini görebilirler mi?
- Ömürleri boyunca başlarını oynatamadıklarına göre nasıl görsünler?
- Arkalarından elip geçen nesnelere asıllarını da böyle görmezler mi?
- Kesinlikle.
- Şimdi bu adamlar birbirleriyle konuşacak olurlarsa, sence bu gördükleri gölgeleri adlandırırken onların asıllarını adlandırdıklarını sanmazlar mı?
- Zorunlu olarak.
- Eğer mahkûmlar onların karşısındaki duvarlardan yansıyan bir sesle karşılaşsalar ve bu ses arkalarından geçenlerden birinin olsa, sence bu sesi gölgenin sesi sanmazlar mı?
- Zeus aşkına, sanırlar.
- Bu mahkûmlar böyle yapma şeylerin gölgelerinden başka hiçbir şeyi gerçek olarak da kabul etmezler, değil mi?
- Kesinlikle.
- Düşün şimdi: Bu adamlar serbest bırakılıp, bu zincirlerinden ve içinde buldukları cahillikten kurtarılıp, bu tür şeylerin gerçeklerini gördükleri sürece nasıl bir tavır takınırlar? Tutsaklardan biri zincirlerinden kurtarılarak aniden ayağa kalkmaya, başını kaldırıp yürümeye ve gözlerini ışığa çevirmeye zorlandığında, bütün bunların hepsi acı ona acı verir, değil mi? Işığın parlaklığı yüzünden daha önce gölgelerini gördüğü nesnelere kavrayamaz.

Eğer biri ona daha önceki gördüklerinin gölgeler olduklarını, bir aldatmaca olduğunu söylese, fakat şimdi hakikate daha yakınsın, asıl varlıklara dönüksün, daha gerçekçi görüyorsun dese ne cevap verir sence? Önünden geçen her şeyi birer birer ona gösterse, bunların ne olduğunu sorsa sence şaşırıp kalmaz mı? Demin gördüğü şeyler, şimdi ona gösterilenlerden daha gerçek gelmez mi?

- Daha gerçek gelir.

- Ya o, ışığın ta kendisine bakmaya zorlansa, gözünde bir acı hisstmez mi? Anlayamadığı bu şeylerden uzaklaşmak, kaçmak istemez mi? Kendi gördüğü şeyleri, gösterilen nesnelere daha açık ve kesin bulmaz mı?

- Öyle.

- Peki biri onu alıp, zorla dik ve sarp yokuştan çıkarıp gitmesine izin vermeksizin güneşin ışığına yaklaşırsa canı yanmaz, buna karşı koymaz mı? Işığa gelip gözleri kamaştığında bizim gerçek dediğimiz şeylerin birini bile göremez hâlde gelmez mi?

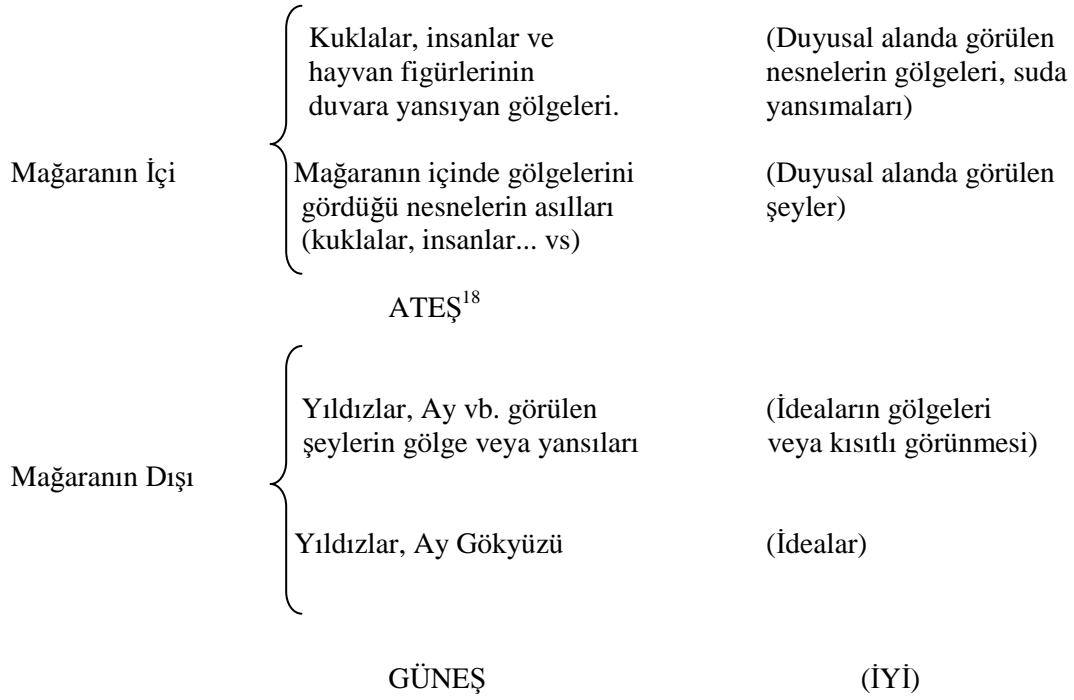
- Hemen göremez herhâlde.

- Yukarıdaki nesnelere görebilmesi için buna alışması gerekir. İlk önce kolayca görebileceği şeyler gölgelerdir. Sonra insanların ve diğer nesnelere sudaki yansımaları, sonra da kendileri. Sonra gökteki görünüşleri ve göğün kendisini gece sayesinde daha kolay görecektir. Daha sonra yıldızların ve ayın ışığına sonra da güneşin aydınlığına ve sonra da güneşin ışığına bakacak.

- Elbette.

- Sanırım en sonunda güneşin kendisine, sudaki ya da başka bir şeydeki yansımalarıyla değil, kendi yerinde ve kendi kendine görebilir. (Platon: *Devlet*: 514a-516b).

Benzetmeye göre, ışığa açılan uzun bir girişi olan bir yeraltı mağarasının en dibinde insanlar, çocukluklarından beri, ayaklarından ve boyunlarından zincire vurulmuş olarak hareketsiz bir şekilde oturmakta ve yalnızca önlerini görebilmektedirler. Onların arkasında, yüksekte bir yerde bir ateş yanmakta ve ateşle bu insanlar ya da mahkûmlar arasındaki yolda küçük bir duvar ya da perde bulunmaktadır. Duvarın arkasında ise, konuşan, ellerinde türlü türlü araçlar, taştan ya da tahtadan yapılmış insana, hayvana ve daha başka şeylere benzer kuklalar taşıyan insanlar geçmektedir. Mağaranın dibinde oturan mahkûmlar yalnızca, ateşin aydınlığıyla duvara vuran gölgeleri görebilmektedirler. Ayaklarından ve boyunlarından zincire vurulmuş, hiçbir şekilde kıınılmayan bu mahkûmlar mağaranın duvarındaki gölgeleri duvara gölgesi vuran nesnelere karıştırmakta, duvarın arkasından yankılanan seslerin duvardaki gölgelerden geldiğine inanmaktadırlar. Bu mahkûmların sahip oldukları sanı ya da malumat, gölgelerin, Platon'un terminolojisi ve dolayısıyla mağaranın dışındaki hakiki varlıklar dikkate alındığında, "gölgelerin gölgelerinin" duyularla kazandıkları sözde bilgisidir.



Şekil 1 Mağara Benzetmesi

Akıl ve felsefe yoluyla aydınlanmamış insanın zihinsel durumuyla ilgili olarak olabilecek bu en kötümser ve karanlık tabloda, mahkûmlar başkaları tarafından etkilenen pasif insanlar olarak ortaya çıkarlar. Onlar bu yönleriyle, kendilerine dair bir bilinçten yoksun, kim olduklarını dahi bilmeyen insanlardır. Kendilerini bilmeyen bu mahkûmlar, gerçek doğalarından ve hakiki ihtiyaçlarından yana aslında bir bilgisizlik hâli içindedirler. Onların zihin hâlleri, durumun veya mağaranın doğası gereği, olabilecek en karanlık ve en belirsiz bir hâldir. Bunun da nedeni, onların görünüşle gerçekliği birbirine karıştırmasıdır. Başka bir deyişle, duvarda gördükleri gölgeleri, duydukları yankıları hakikat olarak kabul etmeleridir. Söz konusu gölge ya da yankıların nedenleri veya kaynaklarıyla ilgili olarak hiçbir fikre sahip değildiler.

Duvardaki gölgeleri gören insanların zihin hâli, Platon'daki en aşağı inanç veya biliş düzeyini temsil eden *eikasiya* karşılık gelir. Onlar sadece bu gölgeleri görebilir ve

¹⁸ Bölünmüş Çizgi benzetmesinde bu türden bir aracı nesneden söz edilmez. Oysaki mağarada ateşin ışığının nesnelere vurmasıyla duvarda gölgeler oluşmaktadır. Ateş bu nedenle Güneşin mağaranın içindeki temsili sayılabilir. Aynı aracı nesnenin Güneş benzetmesinde de olduğu görülür. İyinin duyusal alandaki karşılığı olan Güneşi Mağara benzetmesinde, Güneşin mağaradaki karşılığı olan ve yeryüzüne vuran ışığını ateş temsil etmektedir.

gölgelerin kendilerini gerçeklik olarak sayarlar. Arkalarından gelip geçen insanların duvara yansımalarını gördükleri gibi, onlar için işittikleri sesler de bu gölgelerin kendi sesleridir. Sesler de gölgeler de asıllarının hatalı bir biçimde yorumlanabilmesine imkân veren yansımalarıdır. Örneğin adalet, bu zihin hâlindeki insanlara, tıpkı *rhêtorikê*yi icra edenlerin, politikacılarla Sofistlerin yaptıkları gibi farklı bir biçimde gösterilebilir ve birtakım konularda insanların yanılgılara sürüklenmesine neden olup adaletsizlik ve hatta karmaşaya neden olabilir (Cross-Woozley, 1964: 220). Adaleti kendince yorumlayan biri, *rhêtorikê* sayesinde bilgi sahibi olmayan ve sanılarla hatta en alt düzeyden bir zihin hâli ile hareket eden jüriyi ikna edebilir, mahkeme heyetini yanıltabilir. Bu zihin hâlindeki insanlar yanılgılara, kandırmalara kolay bir biçimde kapılabilirler.

Gölgeler alanında yaşayan bu mahkûmlar, aynı zamanda kavramların bilgisinden de yoksundurlar. Onlar, alıntılanan metinde de işaret edildiği gibi, konuştuıkları zaman gölgeler hakkında konuşurlar. Söz gelimi içlerinden birinin duvarda gördüğü bir kitap gölgesiyle ilgili olarak “bir kitap görüyorum” dediği varsayıldığında; o, gerçek bir kitaptan söz ettiğini düşünmekle beraber, aslında kitabın gölgesinden söz etmekte ve kitap sözcüğünü kullanmaktadır. Yanılgı içindeki bu insanlar, dillendirdikleri kavramların, gölgesi düşen şeylere değil de, gördükleri gölgelere gönderme yaptığını sanmaktadırlar. Kitap sözcüğünün gerçek gönderisi, onun göremediği bir şeydir. Platon bununla da kalmayıp, benzetme üzerinden dilde geçen kavramların görebildiğimiz fiziki nesnelere adları olmayıp, gerçekte görmediğimiz, ancak akıl yoluyla kavrayabildiğimiz şeylerin, yani İdeaların isimleri olduğunu söylemek ister. Gerçekliğin en az iki derece uzağında yaşayan bu mahkûmların zihinleri bulanık, kafaları tamamen karışık bir hâldedir.

Bütün bunların dışında çok daha kötü bir durum daha vardır ki bu da, gölgeleri hakikat sayan bu insanların kendi durumlarına alışmış ve bundan çok hoşnut olmalarıdır; Onların bu hoşnutluk içinde yaşamlarını sürdürmeleri kendilerini bu karanlıktan kurtarmak için girişilen her bir çabaya karşı koymalarına neden olur (Cevizci, 2006: 312). Cevizci bu durumu şu şekilde özetler: Bu kişilerin kendilerinden ve durumlarından hoşnut olma hâlleri, Platon açısından, bir yönüyle de bu insanların kendileriyle ilgili yanlış bir bilince sahip olmalarından kaynaklanır. Felsefi düşünmeyen ve dolayısıyla, mağaranın duvarındaki gölgeleri gerçek sanan bütün insanları standartlaştırırken, onların sahip oldukları tüm inançları bir ve aynı düzeye indirgeyen Platon, mahkûmlarla felsefi düşünen

aydınlanmış insanları birbirlerinden kesin çizgilerle ayırarak ve onları bilişsel bakımdan farklı dünyalarda ikamet ettiklerini söyleyerek, karşı karşıya getirir (2006: 312).

Bu tutsaklar, zincirlerinden kurtarılarak bu bilgisizlik hâllerinden çıkmaları sağlandığında, ateşin ışığından dolayı bir göz kamaşması yaşarlar. Mağaranın dibinde zincire vurulmuş olarak yaşayan bu mahkûmlardan biri bir şekilde zincirlerinden kurtarılıp ayağa kaldırılırsa ve önce, duvarda gölgelerini gördüğü nesnelere kendilerine ve ateşe çevrilse, onun bu duruma alışması zor olur. Onun alışmış olduğu gölgelerden kurtularak yeni duruma alışmasının zorluğu sonucunda, daha önce gördüğü şeyler ona daha gerçek görünmeye devam edecektir. Bu duruma giderek alışan ve daha önce hakikat saydıkları gölgelerin asıllarını gören mahkûmlar, artık farklı bir zihin hâli içinde bulunmaktadır. Çizgi benzetmesinde *pistis* zihin hâline paralel olan bu durumdaki insan, doğruyu veya yanlış bir önceki zihin hâline nazaran, inançları doğrultusunda daha iyi çözümleyebilir. Cross ve Wozzley'a göre, zihnin bu durumunda elde edilen düşünceler ilk elden, *eikasia* durumunda gölgeleri gören insanların fikirleri ise ikinci elden edinilenlerdir (1964: 221). *Pistis* zihin hâlindeki insanlar, ilk elden fikir elde ediyor olsalar bile, felsefi düşünceden hâlâ uzaktırlar Hem gölgelere bakan hem de gölgelerin asıllarını gören mağaranın içindeki insanlar, *doksa* içinde yer alıp sadece sanılarıyla hareket ederler. Mağarada zincirlerinden kurtarılmış olan insanın zihin hâli, gölgelere bakan bir insandan daha aydınlık, fakat mağaranın dışına çıkabilmiş birinden de daha karanlıktır.

Söz konusu mahkûm, iki aşamadan sonra artık o dik yokuştan çıkmaya başlar ve mağaradan gözlerini kamaştıracak olan gün ışığına doğru yol alır. Bu insanlardan biri mağaranın girişine geldiğinde, karanlıktan aydınlığa giden bu yolda, gözleri önceleri bulanık görecektir ancak daha sonra göksel cisimleri seyredecektir. Mahkûm söz konusu dönüşümü gerçekleştirebilirse eğer, onun güneş ışığında canı çokça yanacak ve bu acı nedeniyle mağaranın eski mahkûmu belki de yeniden mağaraya geri dönmek isteyecektir. Mağaranın bir şekilde dışında kalmayı başarabilecek olursa, eski mahkûmun gözlerinin güneş ışığına alışması için belli bir zaman geçmesi gerekecek ve o daha sonra ilk olarak gölgeleri, insanların ve nesnelere sudaki yansımalarını görebilecektir. Mağaranın dışına çıkan insan, ancak bundan sonra, yani mağaranın loş karanlığına alışmış gözlerinin dış dünyanın güneş ışığına alışması için belli bir zaman geçtikten sonra, gölgelerini, sudaki yansımalarını gördüğü nesnelere kendilerini ve nihayet gökyüzünü ve gökyüzündeki ayı, yıldızları görebilecektir. O her şeyin sonunda Güneşin bizzat kendisini görerek, mevsimleri

ve yılları meydana getirenin, gözle görülen dünyayı düzenleyen, kısacası her şeyin kaynağının Güneş olduğunu anlayabilecektir. Bununla birlikte, onun bunu tek başına yapabilmesi mümkün değildir.

Mağara Benzetmesinin verdiği ikinci önemli mesaj da budur. Bu mesaja göre, mağaranın dışında olan filozof-kralın, dışarıda, kitlelerden uzak bir biçimde kendi gönlünce düşünüş içinde olması gibi bir tercihi söz konusu olamaz; o mağaraya dönerek, mağaradakileri, gerekirse onlara rağmen aydınlatmak, onları doğru koşullayacak toplumu yaratmakla görevlidir (Platon, *Devlet*: 519c-d).¹⁹ Platon, düşünme potansiyelinin kaybedilmeyeceğini ön göremesinin yanı sıra, aslında, bilgiye engel olan şeyin, insanın bilişsel yeteneklerinden ziyade, insanın mağara içinde oluşu, mağara içinde işgal ettiği konum olduğunu düşünmektedir. Bir göz karanlıktan ışığa, Platon'a göre, ancak bütün bir beden dördürülmesiyle çevrilebilir. Hatta bununla da kalınmayıp, bu bilginin edinilmesi ve bütün bir ruhla birlikte, özü ve varlığın en aydınlık bölgesini temaşa edebilmesi için, oluş dünyasına sırt çevrilmesi, yani mağaranın dışındaki gerçek varlıkların görülmesini gerektirir.

Platon, demokratik düzenin bilgiden yoksun, sadece arzularına göre eylemde bulunan ve her biri bir ölçü olan bireyinin mutluluğa ve iyi bir hayata ulaşması için, gerçek bir dönüşüm yaşaması gerektiğini varsayar. Bu dönüşüm bütün bir ruhun evrenin kaynağı olan İyi İdeasının ışığına döndürülmesi anlamına gelen gerçek bir dönüşüm olmak durumundadır. Bu dönüşüm ise ancak filozof, eğitimci rolünü üstlendiği zaman mümkün olabilir. Platon hayatı boyunca insanların gerçek mutluluk ve iyi ahlaki hayatlarının yapılacak seçime bağlı olduğunu, doğru seçimi mümkün kılacak ve iyi bir hayatı temin edecek şeyin bilgi olduğunu, onların haz ve acılarla ilgili olarak yanlış bir seçim yaptıkları zaman, hatalarının bilgi eksikliğinden kaynaklandığını savunmuştur. Eksikliği duyulan bilgiyi, iyiyi kötüden ayırmayı mümkün kılan bir yetenek ya da erdem olarak düşünüşü öğretme, yani mahkûmları mağaradan çıkarma işini, o, filozofa verir. Fakat bunun olabilmesi için, filozof üzerinden gerçekleşecek yönetimin tesis edilmesi gerekir. Platon bu ideal yönetimi tesis etmeden yani *kallipolisi* kurmadan önce, filozofun bilgisini ele alır.

¹⁹ Bu noktada toplumsal koşulları yaratacak olan filozofun da işi kolay değildir. Mağaranın dışına çıkmış biri geri dönüp de, hiç mağaradan çıkmayan kişilerle gördükleri üzerine konuştuğu zaman toplum içinde kimi zaman gülünç bir durumlara düşebilir veya bu kişi diğerlerini mağaradan dışarı çıkmaya ikna etmeye kalkışırsa, kendini sonu ölüme varan bir tehlikenin içinde bulabilir (Platon, *Devlet*: 517b).

II. KALLİPOLİS'E UYGUN DÜŞEN EPİSTEMOLOJİ

Platon, bilgi konusunu olabilecek en ayrıntılı bir biçimde ele almış filozofların başında yer almaktadır. Bugün dahi yapılan bilgi tartışmalarının temeli Platon'da bulunabilmektedir. Bilginin, sırasıyla özne, nesne ve bu ikisi arasında öznenin yönelimselliğine bağlı olarak ortaya çıkan ürün olacak şekilde, üç kurucu ögesi olduğunu düşünen Platon, bilgi tanımlarında onu ayrı ayrı hem ürün, hem bilginin öznesi, hem de bilginin nesnesi üzerinden tanımlayan bilgi öğretileri geliştirmiştir (Cevizci, 2012: 129). Bununla birlikte, bu tezin amacına daha uygun düşen Platonik bilgi tanımı, bilginin öznesi ve nesnesi üzerinden yapılanlardır. Bunlardan şimdilik önce gelen de bilgiyi öznesiyle tanımlayan bilgi tanımı veya anlayışıdır. Bu anlayış iki ayrı Platonik bilgi tanımı ortaya çıkarır. Platon bilgiyi, Mağara benzetmesinde görülen ve daha sonra Bölünmüş Çizgi Analogisinde anlatılacağı üzere, entelektüel bir gelişme, zihinsel açıklık (*sapheneia*) ve kavrayıştaki ilerleme süreci olarak tanımlar. Buna göre, bilgi, gölgelerin gölgesine dair yanıltıcı bir algı (*eikasia*) ile gölge ya da görünüşleri duyu yoluyla idrak etmeye dayalı bir inançtan (*pistis*) sırasıyla değişmez ve tümel gerçekliklere ilişkin önce varsayımsal (*dianoia*) sonra da noetik (*noesis*) ve en sonunda Güneşin ya da daha doğrusu İyi İdeasının kendisine dair mistik bir kavrayışa doğru bir yükselişten meydana gelir. Söz konusu entelektüel gelişme veya zihinsel ilerleme sürecinin olmazsa olmazı, mağaranın içinden dışına veya duysal alandan düşünülür alana geçişi mümkün kılan bir manevi dönüşüm olmak durumundadır. Bu dönüşümün sağlanmasının en temel öğelerinden biri ruhun ölümsüzlüğüdür. Ruhun ölümsüz olması bilginin konusunu oluşturan İdeaların daha önceden temaşa edilmesine olanak tanımıştır. Ancak ruh bedene girdiğinde daha önceden temaşa etmiş olduğu İdeaları unutmuştur. Onların hatırlanması aynı zamanda entelektüel gelişme veya zihinsel ilerleme sürecinin tamamlanmasını sağlayan en önemli unsurdur.

A. Anamnêsis

Bilgiyi esas olarak bilen özne üzerinden tanımlayan söz konusu anlayışın, biraz daha özel versiyonu, bilginin kaynağı ya da bilme yetisi üzerine yoğunlaşan anlayıştır. Platon, bu bağlamda ruhun varoluşunu ve ölümsüzlüğünü ileri sürer. Bu manada o, insanın bir beden (*sôma*) ile ruhtan (*psykhê*) meydana gelen bir varlık olduğunu savunmaktadır. Beden öldüğü zaman ruh da yok olup gitmez. Ayrıca, Platon, Sokratik anlamda tek tek her

kişinin bireysel olarak kişisel özerklik yoluyla geliştirebilen yargılama ve akıl yürütmeye yetili olması anlamında bir ruha sahip olduğunu söylemekle yetinmez. Sadece Tanrısal bir ölçütün kendisine verildiği, varlık üzerine özel ya da ayrıcalıklı bir bakış açısına sahip filozof-kralın bilgiye dayalı yönetimini tesis edilebilmesi için, ruhun Tanrısal bir parçaya ve ölümsüzlüğe sahip olması gerekmektedir. Ruh, bu dünyaya gelmeden önce ezeli-ebedi hakikatlerle tanışmış olup, İyi İdeasının bilgisine ulaşmak için de ölümsüz olmak durumundadır.

Platon ruhun yapısını üç şekilde ele alır. Demos'un da belirttiği üzere, ona göre, ruh her şeyden önce harekettir. İkinci olarak *erostur* ve son olarak da karışımdır (1939: 78). Ruhun ilk ve temel özelliğinin hareket olması, onun özünü oluşturmasının yanı sıra, sürekliliğine de işaret eder. Platon, *Phaidros* adlı diyalogda ruhun özünün kendiliğinden hareket olduğunu şu şekilde açıklar:

Bütün ruhlar ölümsüzdür. Çünkü sürekli hareket hâlinde olan şey ölümsüzdür: Başkasını hareket ettiren veya başkası tarafından hareket ettirilen şeyin ise hareketi kesildiğinde, yaşamı da sonlanır. Sadece kendi kendine hareket ederse, kendisini terk edemeyeceği için, harekettten kesilmez (Platon, *Phaidros*: 245c-d).

Bir şeyin kendiliğinden hareket hâlinde olması o şeyin hareketinin sonsuzluğunu ve dolayısıyla da ölümsüzlüğünü gösterir. Bu türden bir varlık herhangi bir şeyden meydana gelmemiştir. Hareketinin ilkesi kendisi olduğu için, bu hareketin son bulması veya ortadan kalkması gibi bir durumdan da söz edilemez. Fiziksel alanla ilişki içinde olan ruh da bu türden bir varlık konumundadır. Ruh, herhangi bir başka ilke tarafından harekete geçirilmediğinden, ruhun hareketi de son bulamaz ya da onun kendisi ortadan kalkamaz. Ruh, kendi kendisinin ilkesi ve kendiliğinden hareket edendir. İlişki içinde olduğu madde/beden ortadan kalksa bile, hareketinin nedeni madde/beden olmadığından, yani hareket nedeni kendinde olduğu için ruh hareketini devam ettirir ve ölümsüzlüğünden herhangi bir şey kaybetmeden yeniden başka bir bedende doğar (Demos, 1939: 80).²⁰

Platon'a göre, kendiliğinden hareket eden ruh, diğer her şeyin ana ilkesidir ve kendisinden sonra gelenlerden üstündür. Platon, *Yasaların* beşinci kitabında da ruhun kendiliğinden hareket olarak tanımlanabileceğini (Platon, *Yasalar*: 896a), bu kendiliğinden hareketin bütün hareketli ve hareketsiz nesnelere ana ilkesi (Platon, *Yasalar*: 895b) ve

²⁰ Bir şeyin veya varlığın hareket halinde olması Parmenides tarafından bir tür tamamlanmamışlık veya oluş halinde olma olarak görülmekteydi. Ancak Platon'a göre, ruhun hareketliliği onun yok olup gitmesine değil, ölümsüzlüğüne işaret eder.

bütün varlıklardaki her değişikliğin ve hareketin nedeni olduğunu anlatır (Platon, *Yasalar*: 896b). Ruh hareket hâlinde olduğu için aynı zamanda değişim içindedir. Değişim ruhun daha iyi ya da daha aşağı konumlara gelmesine olanak tanır. Platon, *Yasalarda* ruhun neden bir değişme içinde olduğunu şu şekilde açıklar:

Değişimin nedeni kendi içinde olduğunda ve değişim sırasında kaderin düzenine ve yasaya göre hareket ettirildiğinde ruhta paylaşılan her şey değişir: azıcık karakter değişikliği olursa, yeryüzü üzerinde yer değiştirir, ama büyük ve daha adaletsiz bir değişim olduğunda, insanlar, hem yaşarken hem de bedenlerinden ayrıldıktan sonra, korkunç düşler sayesinde gördükleri Hades ya da benzeri adlar verdikleri yeraltının derinliklerine gider. Ruh kendi isteği ve güçlü bir ilişkisinden dolayı erdem ya da kötülük yolunda büyük değişikliklere uğradığında, tanrısal erdemle birleşirse kendisi de, belirgin biçimde tanrısal olursa, o da buna bir yolda devam eder ve daha iyi bir yere gelmek için bulunduğu yeri değiştirir; tersi bir durum olduğunda bu, kendi yaşamının tam tersi konumuna çevirir (Platon, *Yasalar* 904c-e).

Ruhun hareketi onun her iki alan arasında geçiş yapmasını mümkün kılar. Hareket etmeyen ruh, var olduğu biçimiyle, yani olduğu şekliyle kalır ve daha yukarı ya da daha aşağı konumlara gelemediği zaman, bu durum ruhun değişim içinde olmadığını gösterir. Yukarıdaki alıntıda da görüldüğü üzere, ruhun yapmış oldukları göz önüne alındığında, hareketlilik sayesinde Tanrısal bir mertebeye erişebileceği gibi, adaletsizlik yolundan gittiğinde tam tersi bir yöne de sapabilir. Ruhun her iki alana ilişkin hareket edebilme durumu, onun aynı zamanda İdeaların bilgisine sahip olduğu gibi gelip geçici olan şeyleri tanınmasına da olanak tanımaktadır. Bir başka deyişle, ruhun bir döngüden diğerine hareketi sayesinde iki yolu birleştirmesi sonucunda, duyusalların bulunduğu dünyada bilimsel bilgi araştırması yapması mümkün olur (Frede, 1996: 45). Bu anlatılanlara göre, ruh her iki alan arasında geçiş yapabilecek bir niteliğe sahip olmakla beraber, Demos'un üçüncü özellik olarak belirttiği ruhun karışım olduğu düşüncesini de desteklemektedir.

Platon'a göre, ruh, bölünen varlık ile bölünemeyen varlığın (Platon, *Timaios*: 35a), Tanrısal olan ile olmayanın (Platon, *Phaidros*: 246a-e), sınırlı ile sınırsızın (Demos, 1939: 87) karışımıdır. Böylece ruh İdeaları kavrayabildiği gibi, duyusal olan şeyleri de idrak edebilir. Çünkü o her iki alanla -hem İdealar hem de duyusal olanlarla- bağlantılı bir karışımdan meydana gelmiştir. Platon bunu *Timaios* adlı diyalogunda şöyle anlatmaktadır:

Bölünmez ve her zaman aynı kalan varlıkla, maddelerde bulunan geçici ve bölünebilen olanı birleştirerek bunların her ikisinin karışımından, aynı şekilde, aynı olan ile farklı olanın

dışında ortalama varlık meydana getirdi. Böylece onu bölünemez olanla maddelerin bölünebilir olanının arasında birleştirdi (Platon, *Timaios*: 35a).²¹

Ruh, bir karışım olduğuna göre, o ne saf Tanrısal ne de saf ölümlü olandır. İkili bir çehresi olan ruh, kendinde arzuyu da taşıması, onun aynı zamanda *eros* olması anlamını da beraberinde getirir. Ruhun kendinde bir arzu taşıması ruhun kendisine içkin bir arzu durumuna sahip olduğunun göstergesidir. Bu durumu anlatan temel kavram *erostur*. *Eros*, ruhun meydana gelmesinden (oluşmasından) itibaren sahip olduğu temel niteliktir. O, hareket ve karışım olduğu kadar *erostur* da. *Eros* da İdealar gibi doğuştandır ve ruhun bir özelliği olarak bulunur. Onun İyiye arzulama yolunda ilerlemesine imkân tanır. Platon *erosu*, Demos'un da belirttiği gibi, bedenden zihne, tekilden bütüne, somuttan soyuta giden bir şey olarak ele alır ve *eros* daha iyi bir yaşama doğru yol almada bir kuvvetlendirme faktörüdür (1939: 85). *Şölen* diyalogunda ise *erosun* daha iyi bir yaşama ulaşmasının adımları şu şekilde anlatılır.

(...) sırf daima güzel olana tırmanmak için, bu güzel şeylerden başlayarak, tıpkı bir merdivenden çıkar gibi, bir tanesinden iki tanesine, iki tanesinden bütün güzel bedenlere ve güzel bedenlerden güzel alışkanlıklara güzel alışkanlıklardan güzel öğrenilen şeylere, güzel öğrenilenlerden de güzelin kendi bilgisiyle alakalı olan o bilgiye ve en sonunda güzelin kendisini bilinceye dek (Platon, *Şölen*: 211c-d).

Ruhun Güzelin kendisine ulaşma çabası ve arzusu, onun *eros* olmasından kaynaklanmaktadır. Ruhun Güzelin Kendisine ulaşması, İdeaların bilgisine doğru yol alma arzusu *eros* sayesinde gerçekleşir. Bu nedenle ruhun İdeaların bilgisine ulaşma çabası onun aynı zamanda *eros* olmasıyla da ilişkilidir.

Eros ise aradalıktır. O, ne tam bir Tanrısal olan ne de tam bir ölümlü olandır. Onun aradalığı arzulamasıyla ilgilidir. Çünkü ne Tanrısal olan ne de ölümlü olan şey, herhangi bir arzu içinde olamaz. Arzulama *erosun* bilge ve cahil olmamasından, bu ikisinin arasında yer almasından kaynaklanır. “(...) *eros* da filozof olmak zorundadır. Filozof olduğu için de bilge ile cahil arasında bulunur (Platon, *Şölen*, 204b)”. Bilge olan Tanrısal bir nitelik taşıdığı için hiçbir şeyi arzulamadığı gibi, cahil olan da İyiye bütünüyle yoksun olduğu için İyiye karşı bir arzu içinde değildir. “Hiçbir Tanrı felsefe yapmaz ya da bilge olmayı arzulamaz, -öyledir çünkü- (...) cahiller de ne felsefe yaparlar ne de bilge olmayı arzulamazlar. Tam da budur cehaletin kötülüğü (...) yoksun olduğunu düşünmeyen bir adam yoksun olduğunu hissetmeyen biri, bir şey arzulayamaz (Platon, *Şölen*: 203e-204a).” Bütün

²¹ Loeb metinde “Varlık” olarak *ousia* kelimesi geçmektedir.

bunlara göre *eros* arada olandır ve o ne cahil ne bilgedir. Ruhun kendisinin karışım olduğu göz önüne alındığında o ne tamamen Tanrısal olandan yoksun ne da tamamen ölümlü olandan bütünüyle uzaktır.

Tanrısal olandan bir parça içeren bu ruh, Platon'da ölümsüzdür. O, ruhun ölümsüzlüğünü kendisinden ayrılmaz olan ruh göçü öğretisiyle birlikte bilgi problemiyle ve insanın bildiği bir şeyi de bilmediği bir şeyi de öğrenemeyeceğini dile getiren öğrenme paradoksuyla ilişkili olarak (Platon, 80e), *Menon* adlı diyalogda ortaya koyar. Buradaki amaç, paradoksu aşmak ve bilgi problemine bir çözüm getirmektir. Demokrasinin epistemolojisi olarak Protagoras'ın empirik ve göreceli bilgi anlayışına karşılık, rasyonel bir bilginin imkânını gözler önüne sermektir. Çözüm, bilginin *anamnêsis* (anımsama) olduğunu ileri sürmekten oluşur. Buna göre Pythagorasçılarının görüşlerinde Presokratik felsefenin işlevleri materyalist terimlerle açıklanan ruh anlayışına karşıt bir *psykhe* görüşüyle karşılaşan Platon, bir beden ve bir ruhtan meydana gelen insanı insan yapan ögenin ruh olduğunu, ruhun esas temaşa ya da düşünme faaliyeti tarafından belirlendiğini ve yine onun ölümsüz olduğunu kabul etmiştir (Arslan, 2008b: 308-309). O, ayrıca ruh göçünü de kabul eder; zaten *anamnêsis*i mümkün kılan dayanak ya da temellerden biri ruhun ölümsüzlüğü ise, diğeri ve çok daha önemlisi ruh göçüdür. Ayrıca *anamnêsis*, en azından empirik olmayan bir bilginin mümkün olduğunu göstermek amacıyla geliştirilmiş olup, bilginin ruh tarafından bedene girmeden önce kazanılmış olmasını varsayar.

Ruh göçü öğretisi, Platon'da genel olarak bilinen şekliyle, yani insan ruhunun yaşayışının niteliğine bağlı olarak, dünyaya farklı insan ya da hayvanlarda yeniden geleceğini öne süren bir öğreti şeklinde anlaşılmalıdır. Platon'un özellikle ruhun ölümsüzlüğünü vurgulama adına kabul ettiği ruh göçü, onun doğum öncesi varoluşuna işaret eden bir öğreti olarak ortaya çıkar. Ruh göçü inancını mümkün kılan *anamnêsis*, Platon için, rasyonel olarak tartışılabilir felsefi öğretilerden ziyade, rahip veya rahibelerden duyduğu bir dini bir inançtır (Platon, *Menon*: 81a). Platon *Menon* diyalogunda her ne kadar ruh göçü ile ilgili bilgisini bir kulak aşinalığı olarak anlatıyor olsa da bu felsefi öğreti için Pythagorasçılarının etkisi de azımsanamaz (Aristoteles, *Metafizik*: 987a 30).

Platon, öğrenmenin imkânını ruhun ölümsüzlüğü üzerinde temellendirerek, hatırlama ile mümkün olabileceğini belirtir. Düşünüre göre, insanın ya da ruhun bilgiye

(*epistêmê*) ulaşması veya öğrenmesi demek, onun daha önceden bildiği, yani ruhun doğum öncesi varoluşu esnasında kazanmış olduğu ancak bir beden içine hapsolunca unutmuş olduğu şeyleri hatırlaması demektir. O, *Menon*'da bilginin, öğrenmenin ve araştırmanın ne olduğunu şu şekilde açıklar:

Var olan her şey birbirine benzediğinden ve ruh her şeyi öğrendiğinden dolayı, araştırma için cesaretimiz varsa ve bu araştırmadan bıkmamışsak, bir tek şeyi hatırlamakla -insanların öğrenme dediği şey- başka tüm şeyleri keşfetmememiz için hiçbir neden yoktur (Platon, *Menon*: 81d).

Phaidros adlı diyalogunda da, o, bilgi ve öğrenmeyi bir kez daha ruhun ölümsüzlüğüne vurgu yaparak benzer şekilde şöyle anlatır:

(...) hakikat nedir asla görmemiş olan bir ruhun insan şekline bürünmesi imkânsızdır. Çünkü insan olabilmek için duyusalların çokluğundan akılla elde edilen biri ve idea denilen şeyi anlamak gerekir. Bu, onların bizim ruhumuzun bir Tanrının peşinden gittiğinde ve bizim şimdi varlık dediğimiz şeylere doğru baktığında gördüğü şeyleri hatırlaması demektir (Platon, *Phaidros*: 249b-c).

Eğer bilgi ve öğrenme hatırlamak ise ve bu bilgi ruhun daha önce varoluşunda kazanılmış bir bilginin anımsanmasından ibaretse, ruhun ölümsüz olması gerekir. Yani insandaki Tanrısal parça, Tanrısal bir karakter taşıyıp, tıpkı Tanrıların kendisi gibi ölümsüzdür. Bu özellik, aynı zamanda *anamnêsis* de destekleyen temeli oluşturur. Ruh ölümsüzdür ve öğrenme ruhun daha önceden kavradığı, temaşa ettiği gerçeklikleri yeniden hatırlamasından başka bir şey değildir.

Ruhu ölümsüzlüğü ile ilgili iddia *Phaidon* adlı diyalogda ayrıntılı bir biçimde ele alınır ve burada *anamnêsis*, Platon'da bilginin konusunu ya da nesnesini oluşturan İdealarla ilişkili olarak gündeme gelir. Burada, daha sonra Platon'da bilgiyi nesnesi üzerinden tanımlayan bilgi anlayışına geçildiğinde ele alınacak olan İdeaların, ruh tarafından daha önceki varoluşu sırasında temaşa edildiği ima edilir. Benzerin benzerini bildiğinden hareketle²², tıpkı duyuların tekil varlıklara yönelmesi gibi, ruh da düşünülür gerçeklikler olarak İdealara yöneldiğinden, ruhun da aynen İdealar gibi ezeli-ebedi, yani ölümsüz olması gerekir:

(...) bütün bu şeyler, güzel, iyi ve bunlar gibi başka her varlık var ise, duyularımız önce kendimizde keşfettiğimiz bu bilgilerden geliyorsa ve onları bu bilgilerle kıyaslıyorsak, biz bu dünyaya gelmeden önce, bu varlıkların var olduğu gibi, ruhumuzun da var olması gerekir (Platon, *Phaidon*: 76d-e).

²² “Benzer benzerini çeker” ilkesi daha önce Empedokles'in düşüncesinde açık bir biçimde görülmektedir (Fr. 90).

Bilginin ve öğrenmenin yolu anımsamadan geçiyorsa eğer, ruhun da daha önceki varoluşunda temaşa ettiği İdealar gibi ölümsüz olması kaçınılmaz bir zorunluluktur. Nitekim *Phaidon*'da eşitlik üzerine yapılan tartışmada eşitliğin kendisinin daha önceden temaşa edilmiş olduğu ve ruhun bedene girmeden önce kavrandığı belirtilir (Platon, *Phaidon*: 74e-75c). Platon, eşitlik kavramının duyulardan veya tek tek eşit olan şeylerden soyutlama yoluyla kazanılacak bir kavram olduğunu kabul etmez. Tam tersine, eşit gibi görünen şeylerin eşit olduklarının tanınabilmesi için, eşitlik kavramının daha önceden kazanılmış, yani *a priori* olması gerekir. Başka bir deyişle duyulardan gelen eşitliğin gerçekte Kendinde Eşitliğe atfedilebilmesi ya da onunla ilişkili olduğunun anlaşılabilmesi için, Eşitlik İdeasını önceden kavramış veya temaşa etmiş olmak gerekir. Tekil eşitler veya eşit gibi görünen şeyler, ruhta örtük olarak bulunan *a priori* kavramların belirli hâle gelmesine, unutulmuş bilginin hatırlanmasına yararlar. Bütün bu savların izleğinde, diyalogda hem ruhun ölümsüzlüğüne hem de hatırlamaya vurgu yapacak biçimde şöyle bir sonuca ulaşılır:

Eğer dünyaya gelmeden önce elde etmiş olduğumuz bilgileri dünyaya gelirken unutursak, dünyaya geldikten sonra duyularımızı kullanarak daha önceden sahip olduğumuz bilgileri yeniden elde edersek, öğrenme dediğimiz şey, bizdeki bilgilerin yeniden elde edilmesi olmaz mı? (Platon, *Phaidon*: 75e)

Phaidon diyalogu dışında, daha önce *Şölen* diyalogundan yapılan alıntıya bakıldığında da, diyalogda duyulardan yola çıkılarak Güzelin Kendisinin hatırlanmasına nasıl adım adım gidildiğinin anlatıldığı görülür (Platon, *Şölen*: 211c-d). Güzel bir bedeninin aslında kendisinin Güzelin Kendisi olmadığını onun güzelliğinin kaynağının başka bir varlıksal düzlemde olduğunu görmek, İdeaları yavaş yavaş hatırlamak yolundaki ilk adımdır. Bu hatırlamanın gerçekleşmesi de Güzelin Kendisinin daha önceden temaşa edilmesi ve kavranması ile birebir ilişkide olunmasını gerektirir ve bütün bunların olabilmesi için ruhun ölümsüzlüğünün temel dayanak alınması şarttır.

Scott, hatırlamanın gerçekleşmesi için *Phaidon*'da ortaya atılan dört genel koşulu şu şekilde formüleştirir:

Eğer y tarafından x bize hatırlatılacaksa,
(i) x'i daha önceden bilmeliyiz (73c 1-3).

- (ii) Sadece y 'i tanımamalı²³ x 'i de düşünmeliyiz (73c 6-8).
- (iii) x , y gibi, aynı bilginin nesnesi değil, fakat başka bilginin nesnesi olmalıdır. (73c 8-9).
- (iv) x , y 'ye benzediğinde, y 'nin x ile olan ilişkisinde tamamen eksik olup olmadığını düşünmeliyiz (74a 5-7) (Scott: 1995: 55).

İlk madde herhangi bir şeyi hatırladığımız zaman o şeyin daha önceden kavranmış olması gerektiğini bize söyler. Bu söyleme göre, İdeaların bilgisinin daha önceki bir zamanda edinilmiş olmaları gerekir. İlk önermedeki x burada *Phaidon*'da eşitlik örneği çerçevesinde Kendinde Eşitlik; *Şölen*'da ise Güzelin Kendisi veya Kendinde Güzel olarak alınabilir. Öyleyse x , bedene gelmeden önce temaşa edilmiş olan İdeaları temsil etmektedir.

İkinci önermede öne sürülen düşünce, duyularımızla algıladığımız herhangi bir şeyi tanımaya başladığımızda, bilinmeye çalışılan şeyin aslında sadece o şey olmadığı noktasına vurgu yapar. Eğer İdeaların bilgisinin izinden gidiliyor ve hakikate ulaşmaya çalışılıyorsa, başka bir ifadeyle öğrenme sürecinin gerçekleşmesi arzulanıyorsa veya daha önceden ruh tarafından temaşa edilmiş olan hakikatler hatırlanmaya çalışılıyorsa, o hâlde sadece duysal olan o şeyi tanımaya çalışmamalı, aynı zamanda x 'i yani İdeayı da düşünmeli ve böylece o İdea, hatırlanmalıdır. Başka bir deyişle, güzel bedenlerin tanınabilmesi için, o bedenlerin ardındaki Güzel İdeasının önceden kazanılmış bilgisine gerek duyulur.

Üçüncü önermede ise x 'in kavram oluşturma esnasında kullanılması gerekliliğinden bahsedilmektedir. Diyaloğa göre, bir kimse deneyimlediği veya algıladığı o şeyin dışında olan başka bir şeyi düşünür. Burada Scott, deneyden gelen bir sanının oluşturulmasından ziyade, başka bir bilme türünün nesnesi olan bir kavramın oluşturulmasından söz etmektedir. O hâlde bu koşula göre, hatırlama, kavram oluşturma olarak da ele alınabilir. İdeanın duysal olanın tanınması sırasında düşünülmesi aslında o aşamada felsefi bir çıkarım yapıldığı anlamını gelir. Hatırlama sıradan çoğu insanın düşüncelerinden uzak bir biçimde gerçekleşen bir süreçtir. Hatırlama ya da öğrenme gerçekleşirken, aslında sıradan bir açıklama yapılmaz ve o süreçte amaçlanan duysal bir eşitliğin tanınması da

²³ Scott burada Eski Yunancada *gignoskô* anlamına gelen ve İngilizce karşılığı olan *recognize* olan tanımak sözcüğünü kullanmaktadır. *Tanımak* sözcüğü, daha çok duysal olan şeylere ilişkin şeylerin bilgisi edinmek anlamına gelir. *Bilmek* ise Eski Yunancada *epistomai* olarak karşılır ve bu terim bilimsel bilgiyi bilmek olarak Türkçeleştirilebilir. Bu nedenle bilmek daha çok İdeaları kavramak ve İdeaların bilgisine erişmek demektir. Scott da eserinde bu konuya dikkat ederek bu ayrımı belirgin bir biçimde ortaya koymak için iki farklı İngilizce kelime kullanmasına rağmen, Kahn gibi felsefe tarihçileri bu ayrıma çok da dikkat etmemişlerdir. Bu nedenle kimi felsefe tarihi anlatımlarında duysallara ilişkin de *tanımak* kelimesi yerine *bilmek* sözcüğünün kullanıldığı görülmektedir.

değildir. Aslolan İdea olan Eşitliğin bilgisinin anımsanmasıdır. Buna göre, hatırlanmış bir İdea yoksa ve hatırlama, kavram oluşturmaya açıklama manasında alınırsa, herhangi bir ilişkisel bağ olmadığında, eşit tahta da eşit tahta olarak bilinemez. Scott, bu düşüncenin aynı zamanda *Menon*'daki paradoksa da görülebileceğini söyler (1995: 57). O, Platon'un kavram oluşturma manasında da hatırlamayı kullandığını bu düşünceye ekler. Ancak bu türden bir kavram oluşturma, sıradan bir düşüncede kullanılan kavramlardan oluşmadığını da ekler (Scott, 1995: 58). Hatırlamanın son genel koşulu ise, duyusalarda görülen eşitlik ile Kendinde Eşitliğin arasında bir özdeşliğin olmamasına işaret etmektedir. Duyusal olan bir eşitlik veya herhangi bir duyusal nesne, Kendinde Eşitliğe meydediyor olsa bile onunla özdeş olması mümkün değildir. Her zaman İdea olan Eşitlikten daha eksik olmak durumundadır.

Platon, burada, genel kavramların veya şeylerin gerçek doğalarının bilgisinin duyular yoluyla kazanılmadığını, bu bilginin kaynağında insanın duyulardan hiçbir şekilde yardım görmemiş zihninin bulunduğunu söylemektedir. Buna göre ruhun bir şeyin gerçek doğasıyla meşgul olduğunu, onun belli bir anda nasıl görüldüğüyle değil de, gerçekte nasıl olduğuyla ilgilendiğini söyleyen (Platon, *Phaidon*: 65c-d) Platon açısından insan zihninin yöneldiği şey veya esas konusu hakikattir. Bir insan olarak Sokrates'in özü veya gerçek doğası, onun kel olmasından veya kalkık bir burna sahip olmasından meydana gelmez. Onu bir insan olarak kavramak onun insanlığının gerçek doğasını kavramak anlamına gelir. Platon'a göre, Sokrates'in gerçekten insan olup olmadığına hüküm verebilmek için, önceden bir İnsan İdeası veya kavramına sahip olmak gerekir. O, genel kavramlara veya şeylerin doğalarına ilişkin bu türden bir bilginin bu dünyada, ruh bedenle bir aradayken kazanılamayacağını ileri sürer (Platon, *Phaidon*: 66d-e). Genel kavramlar ve soyut fikirler, duyusal deneyimin sonucu olmayıp, olsa olsa koşulu olabilir. Başka bir deyişle, işitilen veya görülen dünya hakkında bir şeyler bilebilme durumuna gelmenin, oradaki ayrı insanları tanıyabilmenin nedeni önceden İnsan İdeasına sahip olmaktan geçer.

Platon, daha önce algının eleştirisi üzerine olan alt bölümde de belirtildiği üzere, duyuların ya da algının bilinen veya bilinecek olan şeylere dair kavrayışı ve bilgiyi yönlendirmediğini, fakat sadece bu türden öz ya da doğalara ilişkin olarak ruh tarafından daha önceden kazanılmış ve kendisinde örtük bir biçimde bulunan bilginin hatırlanmasını sağladığını düşünmektedir. Ayrıca, bilginin temelinde duyuların bulunduğu veya bilginin algıyla elde edildiği kabul edilirse, bu oldukça kötü sonuçları beraberinde getirecektir.

Platon, meydana gelen kavga, çatışma ve savaşların sadece bedenden ve beden in istekleriyle arzularından kaynaklandığını, bütün savaşların zenginlik elde etmek için yapıldığını, bunun en önemli sebebinin ise herkesin kendi istediğini hayata geçirme durumundan ve ruhların beden ile arzularının hizmetine koşulmasından kaynaklandığını ileri sürer (Platon, *Phaidon*: 66b-67b). Buna göre, insanı aklı yerine, bedeni ve arzularıyla tanımlamanın ve insanların buna göre hareket etmelerinin sadece epistemolojik değil, fakat sosyal ve politik sonuçları da olmak durumundadır.

Platon, *Phaidon*'da işte bu noktada, ruhun ölümsüzlüğünü bir kez daha öne sürerek, ruhun özlerin bilgisini bu dünyaya gelmeden önce kazandığını, yani gerçekliği dolaymsız olarak temaşa ettiğini, beden adı verilen hapis haneye kapatılınca bu bilgiyi unuttuğunu öne sürer (Platon, *Phaidon*: 75a-77a). Hakiki özlere ilişkin kavramların unutulmuş bilgisinin hatırlanması sürecinde duyu yoluyla algılanan tekil veya somut varlıklar önemli bir rol oynar. Gerçekten de Eşitliğin anımsanmasında, eşit şeyler insana eşitlik kavramını hatırlatıcı bir rol oynar. Bu noktada sıklıkla akıllara gelen soru ise, insanların anımsadığı için mi kavradığı, yoksa kavradığı için mi anımsadığı sorusu olmuştur. Yalçinkaya, bu soruya şöyle cevap verir (2005: 109): Nesnelere dünyasındaki bazı şeyler ruhları harekete geçirir ancak zihinler, bu ruhların niçin bu şeyler tarafından harekete geçirildiklerini anlamazlar. Anlayamadıkları için de hatırlayamazlar. İdeaların bilgisine sahip olan filozoflar ise hatırlamaktan öte kavrayabilirler. Akıllarını kullandıkları için kendilerini coşkunu luğa sürükleyen şeyin özüne nüfuz edebilirler ve ruhun bir zamanlar görmüş olduğu hakikatleri hatırlayabilirler. Hatırlamak, herkes için kolay değildir. Aslında insanların hepsi İdeaları daha önceden temaşa ettikleri için bu dünyada onları hatırlamaya karşı yetileri vardır. Ancak;

Bir zamanlar dünyevi şeylerden önce kısa bir biçimde görülen varlıkları yeryüzüne düşükten sonra, bazı kötü etkileşimler nedeniyle adaletsizliğe yüzünü dönen ve daha önce gördüğü bu Tanrısal şeyleri unutan bütün ruhlar için hatırlamak kolay değildir (Platon, *Phaidros*: 250a).

Ayrıca Yalçinkaya, *Phaidros* adlı diyaloga da işaret ederek (224c), ruhun hatırlamaya başladıkça fiziki dünyayla ilişkisinin gevşemeye başladığını ve İdealara yönelerek sıradan insanlardan ve onların ruhsal düzeylerinden farklılaştığını, bu nedenle diğer insanlarla kıyaslandığında, daha sıra dışı kaldığı için farklı zihinsel düzeye sahip bu kişinin sapıtıldığı yolunda sıra dışı bir nitelendirme yapıldığını belirtir (2005: 104-105).

Scott da, *Phaidon*'da Sokrates'in anlatım dilinin birinci çoğul şahıs üzerinden olmasının bir tesadüf olmadığını, bunun aynı zamanda öğrenmenin iki düzeyi arasında bir ayrım olduğunu göstermede önemli olduğunu düşünmektedir (Scott, 1995: 60). Bu öğrenme düzeylerinden biri, filozof olmayan herkesin yapabileceği sıradan düşünme, diğer düzey ise İdeaların felsefi bilgisinin elde edilmesine ilişkin düşünmedir.²⁴ İlk düzeyde kalan kimseler, Platon'a göre, aslında güzel şeylere bakan ancak güzelliği göremeyen, onun ardından gitmeyen, sanıların ardındaki hakikati bilemeyenlerdir (Platon, *Devlet*: 479e). İkinci düzey ise sadece filozoflar tarafından gidilebilecek bir yolu temsil eder. Platon, *Devlet* adlı diyalogunun altıncı kitabında da filozofun neyi elde etmeye çalıştığını açıkça belirtmektedir. Filozof, gerçekten var olana erişmeye çabalayan ve hiç yılmadan özün peşine düşendir (Platon, *Devlet*: 490a-b). Bu alıntı Scott'ın söylemiş olduğu, iki tür düşünüş biçimi olduğunu, sıradan insanlarla filozofların farklı düzeylerde düşünme biçimlerine sahip bulunduğunu anlatmaktadır. Bu bağlamda sıradan insanlar tek teklerle/çokluklarla uğraşırken, özün peşine düşen filozofların, Yalçınkaya'nın da belirttiği gibi, hatırlamanın yanı sıra kavrama açısından da farklı bir düşünüş biçiminde olduklarını kabul etmek yanlış olmaz.

B. Bölünmüş Çizgi Analogisi

Platon, *kallipolis*'in epistemolojisini ortaya koyarken, yani demokrasinin savunuculuğunu yapan Sofistlerin empirizmine, yanılabilirliğine ve göreceliğine karşı en önemli adımı, kesin, mutlak ve değişmez bilginin imkânını, öne sürdüğü Bölünmüş Çizgi Analogisinde atar. O, burada bilginin yanılmazlığını ve varolanın bilgisi olduğunu ileri sürerken, bilgiyi bu kez daha ziyade nesnesiyle veya konusu üzerinden tanımlama yoluna gider. Platon, bilginin tanımı gereği hiçbir zaman yanlış olamayacağını, nesnesinin onu yanlışlayabilme durumunda olmaması gerektiğini düşünür ve bundan, doğal olarak, bilginin nesnesinin değişmez ve dolayısıyla da, zaman ve mekânın dışındaki nesnel gerçeklikler olarak İdealar olması gerektiği sonucunu çıkarır. Bu, *anamnêsis* ve ruhun ölümsüzlüğü görüşüyle beraber *Menon* ve *Phaidon* diyalogundan itibaren bilginin nesnelere olarak düşünülen, bir şekilde araştırılmakta olan İdeaların artık açık bir biçimde anlatılması anlamına gelir.

²⁴ Scott'ın burada vurgulamaya çalıştığı iki ayrı düzeydeki düşünme biçimi, farklı düşünüş biçimleriyle farklı inanç ve bilgi türleri manasında yorumlanabilir. Bu yorum *doksa* ve *epistêmê* ayrımı olarak da düşünülebilir.

Mağara benzetmesiyle paralel olarak varsayılabilir olan²⁵ Bölünmüş Çizgi Analojisi, Platon'un Mağara benzetmesinde mağaranın içi ve dışı olarak kavramsallaştırılan iki varlık tasarımını veya görünüş-gerçeklik ayrımını da verir. Bölünmüş çizgide *episteme-doksa* veya bilgi-sanı ya da rasyonel/entelektüel bilgi-duyusal ayrımı da söz konusu metafiziksel ayrım üzerine inşa edilir. Dolayısıyla analogi, çizginin bütününe, *horaton* (görülen) ve *noeton* (kavranan) olmak üzere ikiye ayrılmasıyla başlar. Sonra bu iki alan, çizgi üzerinde eşit olmayan bir biçimde yeniden ikiye bölünerek, nesne veya varlık karşılıklarının neler olduğu gösterilir.

Eşit olmayan iki parçaya bölünmüş bir çizgi canlandır ve daha sonra parçalardan her birini aynı oranda ikiye böl, biri görülür kısım biri düşünülür kısım. Sonra görülen alanda onların birbirlerine göre aydınlık ve karanlık derecelerine göre bir parça elde edeceksin. Kopyalar parçası. Kopya dediğim şey, önce gölgeler, sonra suda ya da parlak düzeylerde görülen şekiller ve bunlara benzer şeylerdir (...) şimdi bir tarafına kopya ya da görüntü dediğim çizginin öbür yarısını al. Burada, bizimle ilgili canlı varlıklar, yetiştirilmiş her şey ve el yapımı her çeşit nesnenin olduğunu varsay (Platon, *Devlet*: 509d-510b).

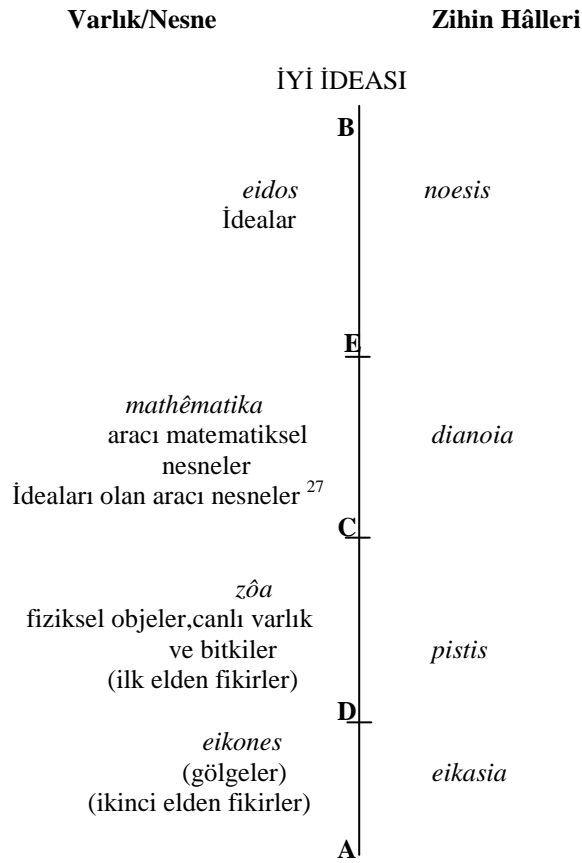
Çizgide varlık/nesne²⁶ türleri arasındaki ilişki, neden-sonuç, orijinal-suret veya gerçeklik-kopya ilişkisidir. Çizginin üst kesitiyle gösterilen İdealar alanı veya akıl yoluyla kavranabilen *noeton* alanının çizginin alt kesiti tarafından temsil edilen duyu yoluyla elde edilenler *horaton* dünyasının varlık nedenidir. Çizgi, Platon tarafından, kendisinden sonra, özellikle bütün bir Ortaçağ kültürü boyunca büyük bir önem kazanacak olan en yüksekte olanın en gerçek ve en değerli olduğu ön kabulüne uygun olarak, dikey bir biçimde kurulur (Cevizci, 2006: 296). Çizginin üst tarafında ise, İdeaların bir anlamda varlık sebebi olan İyi İdeası yerleştirilir.

Çizgi analogisinde, daha fazla ilerlemeden, üç tür zihin hâli veya sırasıyla bilgi, sanı ya da kanaat ve mutlak bilgisizlik durumlarına karşılık gelecek şekilde, üç tür zihin hâli nesnesinin birbirinden ayrıldığı söylenebilir (Sedley, 2007: 259). Bunlardan birincisi,

²⁵ Çizgi, Mağara hatta Güneş Benzetmelerini farklı biçimde yorumlayanlar da bulunmaktadır. Ancak burada söz edilen, geleneksel yorum çerçevesinde her iki benzetmenin paralel olarak görülmesidir. Örneğin, Ferguson'un Bölünmüş Çizgi Analojisine ilişkin yorumu Mağara Benzetmesi ile Çizgi Analojisi arasında paralellik kurulmasına olanak tanımaz. O, Güneş Benzetmesinde olduğu gibi, çizginin alt kısmını çizginin üst kısmının bir sembolü olarak görmektedir. Ferguson'a göre, Mağara Benzetmesi ise sadece o dönemin politik düzenine işaret eden bir benzetme olabilir. Mağaranın içi Atina'nın o dönemki koşullarını betimlerken, benzetmedeki asıl amacın Bölünmüş Çizgi Analojisindeki gibi zihnin dört halini göstermek olmadığı bu yorumun öne çıkardığı düşünceler olduğu belirtilebilir (Ferguson1922: 18).

²⁶Bölünmüş Çizgi Analojisinde sadece varlıklardan değil aynı zamanda Platon'a göre varlık olarak görülemeyecek olan nesnelere de söz edilmektedir. Çizginin tamamında bulunan ve zihinsel hallerin konularını oluşturan her şeyi betimlemek açısından tezin bundan sonraki kısmında varlık/nesne biçiminde bir kullanım benimsenecektir. Burada varlık *epistêmênin* konusunu, nesne ise *doksa* alanının konusunu belirtmek için kullanılacaktır.

çizgide BC kesitiyle gösterilen İdealar alanıdır. Mutlak, bütünüyle gerçek ve değişmez varlıklar olarak İdealar *epistêmênin* konusunu oluşturur veya nesnelere karşılık gelirler. Bu İdealardan meydana gelen gerçeklik alanı, mutlak varlık dünyasını tanımlar. İkincisi ise bir bütün olarak BA çizgisinin altında yer alan mutlak yokluk dünyasıdır. Söz konusu mutlak yokluk alanı tam bir cehaletin, mutlak bilgisizliğin veya yanlışın konusu olmak durumundadır. CA kesitiyle temsil edilen alan ise ne bütünüyle varlık ne de tümüyle yokluk olan, dolayısıyla hem var hem de yok olan oluşun dünyasıdır. CA kesiti daha önce anlatılan mağarının iç kısmıyla paraleldir ve *doksa* veya sanının konusunu oluşturur. Bu kesit bütünüyle gerçek olmayan, sürekli değişim içinde olan, gelip geçici nesnelere oluşmaktadır.



Şekil 2 Bölünmüş Çizgi Analjisi

²⁷ *Dianoianın* nesnelere matematiksel aracı şekil/sayılar olması gerektiği düşüncesi, ilgili konuya ilişkin iki karşıt görüş ele alınarak anlatılmıştır. Geleneksel yorum çerçevesinde de her düşünüş biçiminin bir ontolojik karşılığı olduğu kabul edildiğinden şekilde matematiksel aracı nesnelere gösterilmiştir. Ancak bu noktada İdeaların kısıtlı bir görünümü olduğu görüşü de kabul edilebilir. Bu çetrefilli tartışma içinde, filozofun eğitimi veya hakikate ulaşma yolu ele alındığında, burada kullanılan yöntemin, bu zihin halinin nesne karşılığında daha önemli olduğu söylenebilir.

Mutlak bilgisizlik durumu dışta bırakıldığında, Platon'da biri mutlak varlık ya da gerçeklik alanını, diğeri ise oluş dünyasını konu alan iki ayrı biliş tarzı veya zihin hâlinin epistemolojik açıdan değerini belirleyen şeyin, esas itibarıyla konuları veya nesnelere ve onların nesnelere bağlı olarak sahip oldukları açıklığı (*saphêneia*) olduğu söylenebilir (Cevizci, 2006: 297). Platon, *doksanın* konusu içine giren nesnelere bilginin yani *epistêmênin* konusu olamayacağını, onlarla sadece sanılar elde edilebileceğini düşünmektedir. Platon'un *Devlet*'te de belirttiği üzere, bilginin konusunu ancak İdealar oluşturabilir (Platon, *Devlet*: 477e). Gelip geçici olan hiçbir şey bilginin konusunu oluşturamaz. Değişen şeyler belli bir zamanda belli bir türden olmakla beraber, süreklilik arz etmediği için bir çelişki içermektedir (Allen, 1961: 325-35). “Duyusal dünya için, inanç ya da kanaatten daha fazlası söz konusu olamaz. Bu yüzden inançtan bilgiye, *doksanın epistemeye* doğru bir hareket, sadece zihin hâli, bilme yetisi bakımından değil, fakat bilgi ya da kavrayışa konu olan nesne bakımından da bir değişikliği gerektirir (Cevizci, 2006: 298)”.

Bilginin konusunu oluşturan İdealar alanını temsil eden BC kesiti ile oluş alanını temsil eden AC kesitinin *Devlet* 510a-b'de söylendiği üzere, ana çizginin ilk bölünme oranıyla yeniden ikiye bölünmesi sonucunda, ortaya dört ayrı zihin hâli ve buna bağlı olarak bu zihin hâllerinin dört ayrı konusu çıkar. Mağaranın içini temsil eden AC kesitinin alt bölmesine olan AD çizgi aralığında yansılar, suda ve parlak yüzeylerde görülen gölgeler bulunmaktadır. Burada insan sadece gölgelere bakarak orijinaleri tahmin eder (Platon, *Devlet*: 509d-510b). Gölgelerin gölgelerini gerçek sayan buradaki insanın zihin hâli *eikasia* olarak tanımlanır. Bu anlamıyla *eikasia* gölgelerden bir mana çıkarmak anlamına gelir. Bu zihin hâli içindeki insanlar, Adam'ın da öne sürdüğü üzere, ikinci olarak gölgelerin kendilerini gerçek sayarlar (Notopoulos, 1933: 197²⁸).

Söz konusu en aşağı zihin hâliyle onun mutlak yokluğa yakın nesnelere üzerinden Platon, burada demokrasinin savunuculuğunu yapan, bilgisizliğe ve dolayısıyla yanılabilirliğe dayalı Sofistlerin sanatıyla, *kallipoliten* atacağı şiir sanatının gerçek yerini göstermek ister. Sofistliğin insanlara gölgelerden başka hiçbir şey sunmadığını, bu sanatçıların zihin hâlleri içinde en karanlık ve yokluğa en yakın bölgesinde bulduklarını ileri süren Platon'a göre, bir sanat ya da disiplinin değerinin ölçütü, onun insanları hakikate

²⁸ Notopoulos şu künyeleri işaret eder; James Adam, *Republic of Plato*, Cambridge University Press, 1902, II s.72; R. L. Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, Macmillan and CO Ltd., London, 1922, s. 246).

yaklaştırması veya ondan uzaklaştırmasında bulunur. Bu yüzden onun gözünde ressam, tragedya yazarları ve ozanlar, gölgelerin gölgesi üzerinden iş gören, insanları gerçeğin en az iki derece uzağına götüren kimselerdir. Onların ortaya çıkardıkları ya gölgelerdir ya da gölgelerin gölgeleridir (Platon, *Devlet*: 598b, 599a). Bu kimseler hakikati resmetmedikleri veya anlatmadıkları gibi, hakikatten de en uzak konumdadırlar. Ortaya çıkardıkları eserler, aslında hiç bilmedikleri sanatların benzetmeleridir. Bu insanların yaptıkları iş, bilmedikleri şeyleri başkalarına aktarmak olduğundan, onlar da onlara inananlar da *eikasia* zihin hâli içindeki insanlar olarak görülebilirler. Çünkü onlar sadece en alt düzeydeki gölgeler ve yansılarla uğraşırlar. Platon, bu konuyla ilgili olarak bir ressamın marangoz resmi yapmasının örneğini vererek durumu daha da açık kılar (*Devlet*: 598b-c). Bu örneğe göre, iyi bir ressam, öyle bir marangoz resmi yapar ki uzaktan çocuklara ve bilgisizlere gösterildiğinde, tam bir marangoz görünüşü çizdiği için onları kandırabilir. Ozanlardan Homeros'un yapmış olduğu şey de benzetmelerle şiirler yazmaktır. O, tam bilgisine sahip olmadığı sanatları anlatır ve anlatım yoluyla sanki onları bilirmiş gibi izleyicisine sunar. Oysaki Homeros, ne şiirlerinde anlattığı gibi bir hekim ne bir savaşçı ne de bir devlet adamıdır (*Devlet*: 559a-600a). Yine Platon'dan bir örnekle benzetme yapan bu insanların durumları şu şekilde özetlenebilir: Ozan kullandığı süslü kelimelerle bilmediği bir sanatı anlatmaktadır ve bu sanatı öyle ritimli ve düzenli bir biçimde ortaya koyar ki bunun ahengine kapılanlar onu sanki gerçek bir kunduracı veya savaşçı sanır (Platon, *Devlet*: 601a-b). Platon'un *eikasia* zihin durumundaki insanların bu hâllerini eleştirmesi ve bu yolla ozanların, ressamların, tragedya yazarlarının da bu eleştirilerden nasibini almaları, aslında hakikaten bilmedikleri bir şeyi biliyormuşçasına anlatmalarından ileri gelmektedir. Bu görüşler çerçevesinde Sofistlerin durumunun ozan, yazar, ressam vb. insanlardan daha farklı olmadığı daha anlaşılır olmaktadır. Onlar, gölgeler ve yansımaları kabul etmelerine rağmen, kazanan argümanı bütün düşüncelerin tek nesnesiymiş gibi aldıklarından *eikasia* zihin hâli içindedirler (Sichel, 1982: 320). Onların temele aldıkları yansımalarından ortaya çıkan sonuç da yine sadece yansıma doğurur.

Çizginin AD aralığı bu şekilde gölgelerden ibaretken, *eikasia* zihin hâlinin bir üstünde, yani DC aralığında zihin hâli *pistis*dir. *Pistis*, *Devlet* diyalogu 509d-510b satırlarından da anlaşılacağı üzere, canlı varlıklar, bitkiler ve insan elinden çıkma şeylerin sanılarının edinildiği; *eikasia* zihin hâlinde seyredilen gölge ve yansının asıllarının konu edildiği bir üst noktadaki zihin hâlidir. *Pistis*, duyu yoluyla algıladığı şeyleri gerçek sanan,

algılarına dayalı olarak değişenin bilgisini edinmeye çalışan ortalama insanın zihin hâlidir. Bu hâl, insanların artık gerçek sandıkları gölgelerin gerçek olmadıklarını keşfettikleri mağarada artık asıl olanlara döndüklerinde, hakikat sandıkları gölgelerin hakikat olmadıklarını fark ettikleri bir zihin hâlidir. Söz konusu zihin hâli, *eikasiadan* daha açık bir hâl olmakla birlikte, onun konu aldığı şeyler, duyuşal dünyanın sürekli değişen varlıkları olduğu için, burada da bilgiye ulaşmak mümkün değildir. *Eikasia* ile *pistis*, sırasıyla gölgelerin gölgelerini ve gölgeleri konu aldıkları için, bilgiyi değil de, sadece kavram anlamında *doksanın* konusunu oluştururlar.

Bölünmüş Çizgi Analojisinde *epistêmênin* konusu dâhilinde olan, değişmeyen varlıkların alanı olarak kabul edilecek kesit şekil 2’de BC aralığı ile gösterilmektedir. Burada ruh duyuşal nesnelere değişken alanından akıl yoluyla kavranan İdeaların mutlak dünyasına doğru yükselmektedir. Bu varlıkları kavramak, matematiksel bilimleri ve felsefeyi öğrenmekle mümkündür. Duyusal alandan düşünülür olana geçildiğinde, burası kendi içinde matematiksel bilimlerle diyalektik ya da felsefenin nesnelere gösteren iki ayrı bölmeye ayrılır:

Böldüğümüz çizginin ilk parçasında, daha önceki kısımda nesnelere taklidini ele alan ruh, araştırmalarına ilkeye uzanmayan fakat sonuca götüren hipotezlerden gitmek zorunda kalır. Diğer parçada ise ruh, hipotezden ilerleyip hipotezi aşan, artık diğer kısımda kullanılan kopyaları kullanmadan, sadece ideallara dayanarak, düzenli bir biçimde ideallara ilerlemek durumundadır (Platon, *Devlet*: 510b-c).

Bunlardan matematiksel bilimlere özgü biliş tarzının nesnelere oluşan kesit (CE) için, Platon herhangi bir belirlemede bulunmaktan ziyade, onları tanımlayan koşulları şu şekilde sıralar: Buna göre, CE kesiti ile temsil edilmek durumunda olan nesnelere, düşünülür nesnelere olmak (Platon, *Devlet*: 509d, 510b, 511a), matematiksel düşünmenin nesnelere olmak (Platon, *Devlet*: 510c, 511b), felsefi kavrayışın nesnelere tamamen ayrı olmak (Platon, *Devlet*: 511c), gerçeklik bakımından inancın nesnelereyle felsefi kavrayışın nesnelere arasında bulunmak (Platon, *Devlet*: 511e), üst kesitteki nesnelere suret ya da görünüşleri olmak (Platon, *Devlet*: 510b, 510e) gibi koşulları yerine getirmeleri gerekir (Cevizci, 2006: 299).

Bütün bu özelliklere sahip matematiksel bilimlerin konu aldığı nesnelere ontolojik statüsü konusunda, Platon yorumcuları arasında bir ayrılık söz konusudur. *Dianoia* zihin hâline ilişkin yorumlardan biri Hackforth’a aittir. Hackforth, CE aralığının nesnelere İdealarla, duyuşallar arasında bir tür arada kalmışlığı göstermediğini öne sürer (1942: 1).

Ona göre, bu durum Platon'un kendi düşüncelerinden ziyade Aristoteles (*Metafizik*, 987b 15) tarafından anlatılanlar doğrultusunda çıkarılabilecek bir yorumdur. Bu yapılan yorumun ise bir yanlış anlaşılma sonucu ortaya çıktığını söyleyerek, CE çizgisinin de tıpkı EB aralığı gibi, İdealardan oluştuğunu iddia eder. Hackforth, bu konuyu ayrıntıları ile ele aldığı makalesinde, CE ile EB aralığının İdeaları arasında daha farklı bir biçimde ayırım yapmaktadır (1942: 1-9). Ona göre, CE aralığı sayı İdealarının bulunduğu bir aralıkken, EB aralığı ahlaka ilişkin veya değerlere ilişkin İdeaların bilgisinin edinildiği bir zihin hâlidir. Bu düşünceye göre Hackforth, geleneksel olarak kabul edilen, ara matematiksel öğelerin varlığını kabul etmez.

Ferguson, Hackforth'un da onayladığı matematiksel nesnelere aracı nesnelere olarak kabul edilmemesi gerektiği düşüncesini farklı bir eksenden hareket ederek ortaya koyar. Ancak o, Hackforth'ununkiye benzer bir biçimde CE ve EB aralıkları için matematiksel ve ahlaki İdealar ayırımı yapmaz. Ferguson daha çok, daha önce de Güneş Benzetmesinde bahsedilen sembolizm düşüncesi üzerinden yola çıkarak, çizginin alt kısmı ile ilgili olan düşüncenin üst kısmıyla da ilişkili olduğunu söyler ve alt kısımdaki ilişki üst kısımda da geçerliliğini koruduğunda, ara matematiksel nesnelere söz etmenin mümkün olamayacağı sonucuna ulaşır (1921: 150). Bu durum AD aralığındaki zihin hâlindeki birinin, DC aralığındaki zihin hâlinin nesnelere üzerinde daha kısıtlı düşünmesi anlamına gelir. Bu sembolizm düşüncesine göre, *eikasia* hâlinde görülen nesnelere, *pistis* hâlindeki nesnelere daha kısıtlı bir görünümü olarak kabul edildiğinde, aynı ilişkinin çizginin üst kısmında da geçerliliğini koruduğu ve *dianoia* zihin hâlinin de, İdeaların daha kısıtlı bir görünümü olduğu yorumunu kaçınılmaz kılar. Bu iki durumda da göz veya akıl artık asılları gördüğünde yeni bir nesne veya varlıkla karşılaşmamaktadır. Her iki aralığın nesnesi bir üst çizgi aralıklarının nesnelere daha kısıtlı, sınırlı ve yanılı barındıran görünümünden başka bir şey değildir. Ferguson'un bu yorumu bölünmüş çizginin alt kısmının sembolik anlatımının kabul edilmesine, çizginin üst kısmında da bu kabulün aynı biçimde yorumlanmasına olanak tanımaktadır.

Bir diğer Platon yorumcusu olan Guthrie'ye göre de, *dianoianın* nesnelere farklı yöntem ve anlama dereceleri yoluyla görülen İdealar olduğunu belirtir (Guthrie, 1975: 509). Guthrie, üst kesitin (CB aralığının) nesnelere farklı yöntem ve anlama dereceleri yoluyla görülen İdealar olduğunu, *dianoianın* matematiksel nesnelere gibi bir aracı varlığa sahip olmadığını belirtir. Guthrie'nin bu iki çizgi aralığında ontolojik bir farklılık

görmemesi, Ferguson'un düşüncesine benzemektedir ve her iki düşünür de onların İdeaların başka bir görünümü (kısıtlı) olduğu ve aracı matematiksel nesnelere bu zihin hâlinin nesnelere olmadığı konusunda hemfikirdir. Bu yorumlara göre, *noesis* ile birlikte yepyeni bir nesne ile karşı karşıya kalınmamakta, ancak bu iki zihin hâli arasında anlama dereceleri ve yöntem açısından farklılık görülmektedir. Bu nedenle Guthrie'ye göre, yöntem ve anlama derecesi önem taşımaktadır ve *dianoia* zihin hâlinde uygulanan bu matematiksel yöntem diyalektik için bir ön hazırlık, bir idmandır (1975: 510). CE aralığında geçerli olan matematiksel yöntem, anlama derecesinde henüz ilkelerin kendisine doğru bir yükselme yaşanmadığı ve burada apaçık bir kavrama gerçekleşmediği için *noesisten* ayrılmalıdır. Ancak bu ayırım nesnelere açısından farklı olmayı içermez.

Hackforth, Ferguson ve Guthrie'nin dışında bir de *dianoianın* nesnelere aracı matematiksel nesnelere olarak kabul eden yorumcular da vardır. Bunların başında gelen Aristoteles, *Metafizik*'te matematiksel nesnelere aracı olarak kabul edilmesinin nedenini ezeli-ebedi olmak açısından İdeaya benzer; ancak sayıları bakımından İdealar gibi tek ve biricik olmamasından kaynaklanması ve bu sebeple İdealardan ayrılarak, aracı bir yerde konumlanması gerektiği ile bağlantılı bir biçimde ele alır (*Metafizik*: 987b 15). Ayrıca Aristoteles, Platon'un duyuşal şeylere ve İdealara ek olarak, bu ikisinin arasında bir yer işgal eden nesnelere olarak bir varoluşu öne sürmekte olduğunu belirtir (*Metafizik*: 987b 15). Cevizci'nin de belirttiği üzere, Aristoteles'in dışında Wedberg, (1955: 109), Hardie (1936, 39-45), Findley (1974: 129-34) ve J. Brentlinger (1963: 166) gibi Platon uzmanları tarafından da benimsenen bu yoruma göre, matematikçi hem duyuşal nesnelere hem de tümellerden hiçbir şekilde söz etmez, ancak sadece akılla anlaşılabilir tikeller üzerine konuşur (1994: 65). Cevizci makalesinde, Aristoteles ve *dianoianın* nesnelere matematiksel aracı nesnelere olduğunu düşünen diğer yorumcuların fikrini temellendirmek için şu örneği verir (1994: 68); Pythagoras teoremi, kâğıda ya da kara tahtaya çizilmiş üçgenler hakkında olamaz. Bu şekilde bir teorem olsaydı bu onun genel-geçerliliğine zarar vereceği gibi, sadece kimi zaman doğru kabul edilmesine neden olurdu. Teoremin zorunlu olarak doğru olduğu kabul edildiğinde, onun İdeal Üçgenle bir bağının olduğu söylenebilir ancak onun üzerinde çalıştığı nesnenin tam manasıyla İdeal Üçgen olduğu İdeaların özelliklerinden dolayı söylenemez. Bu teoremin konusu ne İdeal sayılar/nesnelere ne de duyuşal sayılar/nesnelere olabilir. Bunlar ancak her ikisi arasında kalan matematiksel nesnelere olmalıdır.

Bu konuya ilişkin olarak yine bir başka örnek de sayılar üzerinden verilebilir: Buna göre, iki ile ikinin toplanması İdea olan ikiyi oluşturmaz. Bir diğer deyişle İki olan İdea sayısı iki tane birin toplanması sonucunda da bir araya gelmemektedir. O hâlde İdea sayılarından farklı ancak duyusal alan içinde olmayan aracı bir nesnenin olması gerekir. Bu da Aristoteles'in önemle tartıştığı İdea sayıları ile duyusallar arasında matematiksel sayıların olanağını sağlamaktadır (*Metafizik*: 1081a-1086b 10). Bu yoruma göre, Platon'un anlayışında diğer İdealarla birlikte ve onlarla tam olarak aynı ontolojik düzeyde bulunan İdeal sayı ve İdeal şekiller ve matematiksel ara nesnelere olarak düşünülür sayılar ve şekiller vardır; İkinciler birincilerden, onların bir ya da biricik olduğu yerde, kendilerinin birçok olmalarıyla ayrılırlar (Cevizci, 2006: 300).

İdealara taşıdıkları özellikler açısından bakıldığında, onların matematiksel araştırmalarda kullanılmayacağı açık bir biçimde görülür. İdeal bir karenin ya da herhangi başka bir şeklin İdeası matematikte kullanıldığı biçimiyle alan çevre hesaplamaları yapılamaz. Onlar zaman ve mekânda yer almazlar. Ayrıca Aristoteles'in de belirttiği üzere İdea sayıları birbirleriyle toplanamazlar, çarpılıp, bölünemezler. Onlar tek ve biriciktirler. Oysaki matematiksel sayılar için aynı durum söz konusu değildir. Buna göre de matematiksel aracı nesnelere *dianoianın* konusu olarak kabul edilebilirler. Ancak bu zihin hâlinde sadece matematiksel nesnelere bulunmasının kabulü, İdeaları bulunan ahlaki, politik veya estetik kavramların herhangi bir hipotezli araştırmasının olup olmadığı sorusunu akla getirmektedir. Örneğin *Menon* diyalogunda yapılan erdem araştırmasında kullanılan yöntem de matematikseldir (varsayımsaldır). Diyalogun 86e-87b satırlarında erdem öğretilebilir olup olmadığı sorusu hipotez yöntemi kullanılarak oluşturulmaktadır. Geometri araştırmacılarının sık sık başvurduğu bu yöntem bu kez bir geometri sorusu için değil, erdem ile öğretilebilirlik arasında bir bağlantı kurmak için kullanılmaktadır. Cevizci'nin *Menon* diyalogu çevirisindeki açıklama kısmında bahsettiği gibi, 'Erdem bilgi ise öğretilebilir' hipotezini ele alarak, erdem ve öğretilebilirlik arasında varsayımsal bir ilişki kurulmaktadır (2007: 98). Buna göre bu önerme matematiksel yöntemde olduğu gibi bir hipotez kullanılarak oluşturulmuştur ve erdem zaten bilgi değilse, bu varsayım kendiliğinden çökecektir. Ancak burada da görüldüğü üzere, erdem ve öğretilebilirlik arasında kurulan koşulsal ilişki matematiksel bir yöntem çerçevesinde ele alınmasına rağmen, matematiksel sayı/nesnelere iş görülmemektedir. Kendinde bir erdem tanımlaması henüz yapılmazken, herhangi bir kişinin erdeminden de söz edilmediği için bu

değer duyusallarla ilişkisi bağlamında ele alınmamaktadır. Hipotetik yöntem burada erdeme ilişkin bir araştırma olup, aracı bir konumdadır. O hâlde *dianoia* zihin hâlinde kullanılan bu yöntem, sadece İdeaları olan matematik öğeler için değil fakat aynı zamanda İdeaların tümüne ulaşmada ön hazırlık aşaması olarak da görülebilir.

Konu veya nesnelere ister matematiksel İdealar, ister İdeaların kısıtlı görünümü, ister matematiksel ara nesnelere olsun, *dianoia* zihin hali ve bu zihnin durumunun bilimleri olarak aritmetik, geometri, harmoni ve astronomi gibi matematiksel bilimler, düşünceyi kavranan alana yöneltmek, varlığa dair niceliksel ve yapısal bir açıklama getirmek açısından büyük bir önem taşırlar (Pappas, 1995: 144).

- Peki, parmaklar büyüklük, küçüklük bakımından ele alınacak olursa, göz bunu yeterince görebilir mi? Parmaklardan birinin ortada ya da yanda olması mı bir fark yaratır yoksa bununla bağlantılı olarak dokunmakla da kalınlık, incelik, katılık, yumuşaklık hissi de fark yaratır mı? Diğer duyular bu tür şeyleri kavramak için yeterli midirler? Bunlardan her biri için işler şöyle yürümez mi? Öncelikle katı olanı kestirecek olan duyu, bununla ilişkili olarak yumuşak olanı da kestirmek zorundadır. Duyu kendi algısı içinde katılık ve yumuşaklığı ruha aynı şekilde duyurur

- Öyle.

- Sonra ruhun durakladığında, kendisine yumuşaklıkla aynı şekilde duyuran katılık hissini bildiren şeyin ne olduğunu sormaz mı kendine? Eğer duyu ağırlık hafif, hafifi de ağır gösterirse ağırlığın ve hafifliğin ne manaya geldiğini sormaz mı?

- Evet, gerçekten bu bildirmelerin bir tuhaflığı var. Tekrar düşünmek gerekir.

- Bu duraklamadan, insanın hesaplama ve düşünmeyi yardıma çağırması, şeylerin bir tek şeyle mi, iki şeyle mi ilgili olduğunu kavramaya çalışması doğal mıdır öyleyse?

- Şüphesiz.

- Eğer o, iki şey olarak görünürse, ikisinden biri ona ötekenden ayrı bir şey olarak görünür, değil mi?

- Evet.

- Her biri tek, ikisi birden iki olduğuna göre, ruh ikinin anlamını ayrı ayrı kavrar. Eğer ikisini düşüncede hiç ayıramazsa, bir tek şey olarak görürdü.

- Doğru.

- Oysa duyular, büyüklüğü ve küçüklüğü ayırmadan, birbirine karışmış olarak görür demistik, değil mi?

- Evet.

- Bunu açıklığa kavuşturmak için düşünce, büyüklüğü, küçüklüğü, duyuların tersine, birbirinden ayrı olarak görmek zorundadır.

- Doğru.

- Buna benzer bir deneyim içinde aklımıza gelen soru, büyüklüğün ve küçüklüğün ne olduğudur, değil mi?

- Tamamiyle.

- Böylece kavrananla görüneni de ayırt etmiş değil miydik?

- Doğru.

- İşte az önce de anlattığın gibi, bazı nesnelere düşünceleri uyandırıp bazılarının uyandırmadığını söylerken, uyandıran şeylerin duyulara farklı izlenim bıraktığını, diğerinin ise düşünceyi hiç uyandırmadığını anlatmak istiyordum.

- Şimdi anlıyorum ve doğru geliyor düşüncem bana.

- Peki, birlik ve çokluğu nasıl sınıflandırırın?

- Bilmiyorum.

- Daha önce anlatılanlardan bir çıkarım yap. Eğer birlik onun kendisi tarafından yeterince görülürse ya da başka duyular tarafından kavranırsa, daha önce parmak örneğinde de

açıkladığımız gibi, bu özün kavranmasını sağlamaz. Fakat onda bazı çelişkiler olur, birlik yerine çokluk gibi görünürse, onların arasında bu konuda yargıda bulunacak bir şeye ihtiyaç olurdu. Bu da ruhu duraklatır ve düşünceyi uyandırarak araştırma yapmak ve böyle bir birliğin ne olabileceğini kendine sordurmak zorunda bırakır. Böyle bir çalışma ruhu varlığın özüyle karşı karşıya getirir (Platon: *Devlet*: 523e-525a).

Buna göre, aritmetikte birliği kavrama, İdeaların birliğini kavramaya yardımcı olur. Deneyimdeki tekillerin doğrudan algısı, ruhun İdeaları kavramasına yardımcı olmaz. Doğrudan bir algılama iki karşıt duyum sağlamadığından zihni uyandırmaz (Platon, *Devlet*: 523b). Ancak algıda karşıtlık meydana gelirse, zihin çokluğun ardındaki birliği kavramak için çaba harcar. Platon, diyalogda, iki karşıt duruş uyandırmayan nesnelerin düşünceyi gerektirmediğini belirterek yukarıda alıntılanan parmak örneğini verir (*Devlet*: 523b-524a). Başparmak, işaretparmağı ve ortaparmağa bakıldığında onların parmak olarak algılanması düşüncede herhangi bir kıpırdama yaratmaz. Bunlar, bu şekliyle insanda düşünme yetisini uyandırmaz. Düşünmeyi uyandıran şey kalınlık, incelik, katılık ve yumuşaklık gibi karşıtlık içeren özelliklerdir. Katı olanı kestiren duyu aynı zamanda yumuşaklığı da algılar. Hem katılık hem de yumuşaklık algısı karşıt duyuları gündeme getirmek suretiyle, insanı araştırma yapmaya ve düşünmeye yöneltir. Parmaklara dokunulduğunda da duyular, önce katı olanı hissederken, daha sonra yumuşak olanı hissederek. Katılık da yumuşaklık da birlikte algılanır. Platon'a göre, düşünme de işte bu noktada başlar. Edinilen iki ters izlenim insanı düşünmeye zorlar. Katı olanın da yumuşak olanın da ne olduğunun düşünülmesi, incelenmesi ve hesaplanması gerekir.

Dianoia ya da matematiksel bilimler, Platon'a göre, ruhun gözünü hakikatlere veya varlığın özüne çevirmek ve bilgi elde etmek yolunda ilk büyük adımı atar. *Doksa* ile *epistêmê* arasında bir köprü görevi gören varsayımsal bilgiye sahip olanlar hem bilimlerin kendi kendileriyle hem de gerçek varlıkla ilintilerini geniş bir görüşle kavrayabilecek (Platon, *Devlet*: 537c) duruma yükselirler. Platon, kendisi açısından çok büyük bir önem taşıyan tümdengelimsel bilgi türü alanları olarak matematiksel bilimleri iki bakımdan eleştirir (Cevizci, 2006: 304).

- Şunu anlattığımda söylenenleri daha iyi kavramış olacaksın. Geometri ve aritmetik ve buna benzer konular üzerinde çalışanların araştırmalarında tek olanı, çift olanı, şekilleri, üç tür açıyı ve buna benzer diğer şeyleri birer varsayım olarak aldıklarının ve onları bilinen ve mutlak hipotezler olarak gördüklerinin sanırım farkındasındır. Onlar bu hipotezlerin herkes için apaçık olduklarını düşünüp, hem kendileri hem başkaları için bir temel sayarlar. Onlar bu hipotezleri başlangıç sayarak, bu noktadan itibaren tutarlı bir biçimde devam ederek, çalışmalarını yola koydukları bu çalışmalarını araştırmayla bitirirler.
- Kesinlikle, bunu biliyorum.

- O hâlde, onlar aslında görülür alandaki şekilleri düşünmemelerine, araştırmalarını karenin kendisi ve köşegenin kendisi için yapıyor olmalarına rağmen, görülür alandaki nesnelere kullanır ve onlar hakkında konuşurlar. Bu bütün her şey için geçerlidir. Çizdikleri şekiller, onların suda gölgeleri ve görüntüleri olan şeylerdir; onlar bu şeyleri sadece görüntüler olarak kullanırlar. Ancak aslında zihinle görülebilen gerçekleri araştırmaktadırlar (Platon, *Devlet*: 510c-e).

Buna göre, matematik kesin ve mutlak olmayan, sadece hipotezlere dayanan bir bilimdir. Bu bilimde birtakım varsayımlar üzerinde hesaplamalar ya da akıl yürütmeler yapılmaktadır. Bu şekilde elde edilen bilgideki varsayımlar çöktüğünde elde edilen sonuç da onunla birlikte doğruluğunu kaybeder. Bundan dolayı da bu bilgiyle elde edilen hiçbir şey mutlak doğru olarak alınamaz. Bunun dışında matematik hâlâ duysal alanla ilişki içinde olup, duysal varlıkları değil de İdeaları düşünerek hesaplama yapılan bir bilimdir. Matematikçiler, hesaplamalarında şekiller, sayılar vb. birtakım duysal alana ilişkin nesnelere göz önünde bulundurlar. Buradan da anlaşılacağı üzere, geometri gibi matematiksel bilimlerin sezgisel olarak değil de, ardışık adımlardan geçerek ilerleyen bilimler olmaları ve şekillerden yararlanıyor olmaları nedeniyle (Platon, *Devlet*: 533c), Platon, matematikçileri felsefede olduğu gibi duysal olana hiçbir şekilde dayanmamak anlamında bütünüyle *a priori* olan bilimlere düzeyine yükselmedikleri, salt tutarlılıkla yetinip, yeterince eleştirel olmadıkları için eleştirmektedir (Pappas, 1995, 142).

Bölünmüş Çizgi analogisinin BE kesiti ise, zihin hâli veya bilme tarzı olarak *noesistir* ve bu bilme tarzında artık diyalektik yöntem kullanılmaya başlanır; bu zihin hâlinin bilgisinin nesnelere alanında İdealar bulunmaktadır. Bu zihin hâli içinde artık matematikçinin kullanmış olduğu birtakım varsayımlar ortadan kalkar ve hakiki varlıklar üzerine bir düşünüş gerçekleştirilir (Owen, 1965: 139-45; Hare, 1965: 30-31). Bölünmüş Çizgi Analogisinde İyi İdeasına en yakın olan bu zihin hâlinde insan artık duysal alanla ilişki içinde değildir.

Hipotezler öne sürerek ilkelere gitmeden varsayımlar kullanan *dianoia* zihin hâlindeki insan, *noesis* zihin hâline geçtiğinde, varsayımları birer dayanak olarak alarak varsayımların üstüne, bütünü ilkesine yani İdeaların bilgisine yükselir.

Şimdi düşünülür alanın diğer kesitiyle, aklın kendisinin diyalektiğin gücüyle, var olan her şeyin hipotetik olmayan ilk ilkesine kadar yükselmek için, hipotezleri, ilkeler olarak değil de, gerçekte her ne ise onlar olarak, yani merdivenin ilk adımı ya da sıçrama tahtası olan hipotezler olarak kavradığını anlar. Buraya yükseldikten sonra, duylardan gelen herhangi bir nesneyi başvurmaksızın idealardan hareket ederek, idealara ulaşır ve idealarda son bularak aşağı doğru iner. (Platon, *Devlet*: 511b-c).

Bu zihin hâli veya bilgi türünün konusu veya nesnelere İdealardır. Burada diyalektikçi, *dianoia*da kullanılan hipotezleri birer birer atarak, yani dayanak olarak aldığı varsayımların üstüne çıkarak İdeanın kendisine yükselir. Diyalektik yapan veya onu yöntem olarak kullanan ise her şeyin özüne ulaşma çabası içinde olan filozoftur (Platon, *Devlet*: 534b). Filozof bu yöntemi kullanarak artık duyusal hiçbir şeyi içermeyen bir biçimde İdeaları elde eder ve özlere ulaşma yolunda ilerler. Başka bir deyişle, kavrayışsal biliş tarzı yalnızca İdealar düzeyinde gerçekleşir ve onun nesnelere sadece İdealardır. Dolayısıyla burada zihin duyu-deneyiminden mutlak olarak bağımsız olup, duyusal hiçbir şey kullanmaz. Platon'a göre, *noesis* adı verilen zihin hâli *dianoia*dan daha açıktır (Platon, *Devlet*: 511c). Böyle açık bir zihin hâlinin nesnelere de aynı özelliği taşımaktadır ve ezeli-ebedi, mutlak, değişmeyen, biricik İdeaların bilgisi bu türden bir zihin hâli içinde diyalektik yöntemle kavranarak elde edilir. Bu aşamaya gelmiş olan ruh, artık özleri kavramaktadır, İyinin kendisine yaklaşmış durumdadır ve değişmez mutlak İdeaların bilgisine eriştiği için artık varsayımlara dayalı bir çıkarımda da bulunmaz.

Bütün bunlardan hareketle, *dianoia* ile *noesis*, matematiksel bilimlere özgü dolaylı bilgi ile felsefe veya diyalektikçe özgü dolaylı düşünme veya matematikçi ile diyalektikçi arasındaki temel farklar şöyle sıralanabilir:

1. Matematiksel bilimlere görülebilir öğelerle iş görür ve temele koyduğu varsayımlar hakkında herhangi bir şüphe duymaz, onların hakikatle ilişkisini araştırmaz. Oysaki diyalektikçi üzerinde düşündüğü kavramların hakikatle ilişkisini kurar, varsayımları sadece basamak olarak kullanır ve ilkelere ulaşır. Bu ilkelere başka kavramlara ulaşarak duyusal olan hiçbir şeyi bu kavrama etkinliğinin içinde barındırmaz. Yani, çıkarımsal düşünmede varsayımlar sanki birer ilkeymiş gibi alınırken diyalektik yöntemde akıl bu varsayımları ilke olarak almaz ancak bunların varsayım olduğunu bilerek onları birer basamak olarak görür ve bu varsayımların üstüne yükselir (Platon, *Devlet*: 511 b-c). Bu noktadan sonra ise insan duyusal hiçbir şeye başvurmadan “(...) ideaların kendisinden idealar yoluyla idealara gider ve idealarda son bulur (511c).”

2. Diyalektik ile matematik arasında kopya-asıl veya rüya-uyanıklık karşıtlığına benzer bir ilişki vardır (Annas, 2009: 280). Matematik diyalektikğin bir gölgesi olup, diyalektik orada kullanılan kavramların asılları ile iş görmektedir. Matematikçi hem içinde bulunduğu ruh hâli açısından hem de elde ettiği sonuçlar açısından belli bir bulanıklık hâli

içindeyken, diyalektikçi açık bir biçimde hakikate doğru yürümekte, zihnin apaçık bir noktaya doğru uzanmasına olanak tanımaktadır.

3. Matematik, üzerinde çalıştığı ögeye, varsayımların hakikat olmalarından söz edilemeyeceği için tam olarak bir neden veremezken, diyalektik hakikat olan İdealarla iş gördüğünden dolayı ona neden verir.²⁹

4. Matematiğin ilkeleri koşullu veya dolaylıdır ancak diyalektiğin ilkeleri koşullu değildir (Arslan, 2008b: 322).

5. Matematikçi veya bilim adamı varlığa niceliksel ve yapısal bir açıklama getirirken, ulaştığı hakikatler kaçınılmaz olarak kısmi olmak durumundadır. Oysa diyalektikçi varlığa dair bütüncül ve birlikli bir açıklama getirir. Geniş bir görüşe yükselerek (Platon, *Devlet*: 537c), kuşatıcı ve mutlak hakikatlere erişir.

Buna göre diyalektikçi, hangi konuda olursa olsun, her şeyin özünü yöntemle (diyalektiğin yöntemi olarak, toplama ve bölme yöntemiyle) kavramayı başarabilen (Platon, *Devlet* 533b), her şeyin özünün bilgisine ulaşan (Platon, *Devlet* 534b) kişidir. Bununla birlikte, diyalektik düşünce, zihin hâllerini ve onların nesnelere konu alan Mağara ve Bölünmüş Çizgi Analojilerine ilişkin incelemelerden de anlaşılacağı üzere, sadece veya yalın bir biçimde, İdealara ilişkin teorik ya da önermesel bir bilgi gücü veya yetisinden meydana gelmez. O, aynı zamanda en birlikli (Platon, *Devlet* 462a-b), en yüksek derecede kendine yeten (Platon, *Devlet*: 369b-c) ve en yüksek ölçüde mutlu (Platon, *Devlet*: 420b) polis ya da toplumu inşa etmek durumunda olan pratik bir güç olmak durumundadır. Bu yüzden, İdeaların sadece diyalektikçi filozofun dünyayı açıklamak için ihtiyaç duyduğu ezeli-ebedi ve değişmez ilk örnek ya da nedenler olması yeterli değildir; onların aynı zamanda sözünü ettiğimiz pratik güce sahip diyalektikçinin içinde, *polis*i nasıl değiştireceğini veya *kallipolis*i nasıl inşa edeceğini belirleyen İdealar olması gerekir. Diyalektikçinin sadece bilen değil, uygulayan olması gerektiği düşüncesi, Platon'un *Devlet* diyalogunun sonlarına doğru kullanma, imalat ve taklit sanatları arasında yaptığı ayırdan çıkarılabilir:

- Her şeyle ilişkili olan üç sanat var: Kullanma sanatı, yapma sanatı, benzetme sanatı.
- Evet.

²⁹ Platon'un diyalektiğin bir neden verdiği düşüncesi Aristoteles tarafından eleştirilir. Ona göre Platon, ikiye bölmede bazı özellikleri neden bir gruba verip diğer gruba vermediğini açıklayamamaktadır. Örneğin Platon insanı ele alırken, onu canlı-cansız ikilisinden canlıya, canlıları da karada ve suda yaşayanlar olarak ayırıp insanı karada yaşayanlar grubu altına alır. Ancak Aristoteles'e göre, Platon hangi sebeple insanı ilk grup değil de ikinci grup altına almadığını neden ve zorunluluk göstererek açıklayamaz (Arslan, 2007: 86).

- Bir eşyanın, bir hayvanın veya bir davranışın özellikleri, kusursuzluğu, güzelliği ve doğruluğu gözetir mi? Her biri doğasına ya da kullanımına uygun yapılmaz mı?
- Öyle.
- Bu durum bir şeyi kullananın deneyim sayesinde onu herkesten daha iyi bilmesi, yapan kişiye de onun iyi ya da kötü olduğunu söylemesine zorunlu olarak olanak tanır. Örneğin flüt çalan biri flüt yapana onun nasıl olması gerektiği ile ilgili bilgi verir, o da flüt çalan dinler ve flütü ona göre yapar.
- Elbette.
- Demek ki bilgi sahip olan, flütün iyi ve kötü taraflarını söyler, diğeri de ona inanarak flüt yapar.
- Evet.
- Bir çalgı yapan bilen adamı dinlemiş olduğu için, onun iyi ya da kötü olması hakkında doğru bir fikre sahip olur ve onun dediğini yapar. Kullanan ise gerçek bilginin sahibidir (Platon, *Devlet*: 601d-602a).

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere, herhangi bir şey türünün esas olarak kullanıcıları ve bu arada yapıcıları o şeyin gerçek bilgisine sahiptirler. Söz konusu bilgiye ise, Bölünmüş Çizgi Analojisinde de görüldüğü üzere, sadece diyalektik düşünceye yükselebilenler sahip olabilir. Buradan çıkartılacak sonuç açıktır: Diyalektik düşünceye sahip olanlar, insanlara bir şeyin nasıl yapılacağını söyleyen kimseler olmak durumundadırlar. Bu teorik ve pratik güce tam olarak sahip olanlar, Platon'un şemasında *kallipolisi* bilginin yönetimini hayata geçirecek şekilde idare edecek olan filozof-krallardır. Bunun da nedeni, filozof-kralın onun ideal *polisini* oluştururken uygulamaya sokacağı ayrıntılı eğitim programından başarıyla geçmiş olması, yaklaşık elli yıllık bir eğitim almış olmasıdır. Söz konusu eğitim programının doruk noktasını ise, İyinin veya İyi İdeasının bilgisi oluşturur (Platon, *Devlet*: 540a-b). Dolayısıyla, bir bütün olarak İdeaların bilgisine sahip olduktan başka, onun nasıl kullanılacağını da bilen diyalektik düşünceye sahip filozof-kral, Platon'un sorununu giderebilecek, yani onun karşı çıktığı yönetim biçimlerinin doğru alternatifi olan ideal yönetim biçimini hayata geçirmeyi başaracak kişidir.

Fakat bunun için, sadece *noesisin* konusu olan İdeaların bilgisi yeterli değildir. *Noesis* zihin hâlindeki kimselerin ruhlarını aydınlığa kavuşturacak olan varlığın ta kendisinin bilgisine ulaşmaları gerekir (Platon, *Devlet*: 540a). Bu bilgi, diyalektik düşünceyi *daimonundan* aldığı güçle hayata geçiren Sokrates örneğinde olduğu gibi, dünya üzerine ayrıcalıklı bir bakış açısına sahip olan filozofun ruhuna düşecek kıvılcıma (Platon, *Mektuplar*: 341c-d), Tanrısal esine bağlı olmak durumundadır. Platon, söz konusu filozof-kralın Tanrısal karakterini, onun on beş yıllık bir uygulama deneyiminin ardından, İyi İdeasının bilgisiyle nasıl aydınlandığını şu sözlerle anlatır:

- O zaman beş diyelim. Onları tekrar mağaranın içine yolladıktan sonra, deneyimde başkalarından geri kalmayınlar diye, savaş işlerini ve gençlere özgü diğer işleri yönetmeye

zorlayacaksın Bu işlerde kendilerini kanıtlasınlar. Bakalım onları dört bir yana çeken isteklere direnebiliyorlar mı yoksa bunların peşinden mi gidiyorlar?

- Buna ne kadar zaman veriyorsun?

- On beş yıl. Elli yaşına geldiklerinde hâlâ yaşıyorlarsa, bütün işlerde ve bilgilerin bütün formlarında her biri kendilerinin en iyi oluşunu ispatladığında, varılacak en son amaca doğru yere getireceğiz. Onların ruhlarının gözünü yukarı doğru çevirip, ışığın kendisine bakmaya zorlayacaksın ve İyinin kendisini seyrettiklerinde onlar bunu *polis*in yurttaşların ve kendilerinin yaşamlarını doğru bir biçimde düzenlemek için örnek olarak alacaklar. Her biri zamanlarının büyük çoğunluğunu felsefeye ayıracaklar. Sıraları geldiğinde severek değil, zorunlu oldukları için *polise* hizmet etmekte emek sarf edecekler ve onun yararı için devlet işleri ile uğraşacaklar. Sonra, *polis*in koruyucusu olarak yetiştirmek üzere kendilerine benzer şekilde başkalarını da eğitecekler ve mutlular ülkesine göç edip, orada yaşayacaklar. *Polis* onların anısına anıtlar dikecek. Ve Apollon rahibesinin diyeceğine göre ya Tanrılar ya da mutlu ruhlar için kesilen kurbanlar onlar için de kesilecek (Platon, *Devlet*: 539e-540c).³⁰

Platon, İyi İdeasının, *kallipolisi* inşa edecek filozof-kralın bilgisinin doruk noktasını oluşturan ve dolayısıyla, Aristoteles'in de belirttiği üzere (Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*: 1095a), insan eyleminin erişebileceği iyilerin en yükseği olan politik ve ahlaki iyinin bilgisini de içeren bilgisini ve bu bilginin mistik karakterini bir başka benzetmeyle, Güneş Benzetmesiyle ortaya koyar. Bölünmüş Çizgi Analojisinde *noesis*in de üstünde bulunan İyi İdeası, ancak bir benzetme aracılığı ile anlatılabilir. *Devlet*'te Bölünmüş Çizgi ve Mağara benzetmelerinden önce anlatılan İyi İdeası bir benzetme kullanılarak açıklanmaya çalışılır (507a-509b). Buna göre, Platon İyinin özünün tam anlamıyla tanımlanamayacağını, onun ancak bir benzetme yoluyla açıklanabileceğini düşünerek, onu duyuşal alandaki nesnelere yaşam kaynağı olan Güneşe benzeterek anlatmaya çalışır.

C. Güneş Benzetmesi

Güneş düşüncesi Eski Yunan'da Platon'dan önceki dönemlerde de büyük önem taşımıştır. Başka bir deyişle Güneş sembolik olarak ilk defa Platon tarafından kullanılmamıştır. Notopoulos, Güneşin Eski Yunan tarihindeki sembolik kullanımına değinerek, bu kullanımın Platon'da ne şekilde ele alındığını belirtmeye çalışır (1944a: 163-

³⁰ Platon'un burada filozofun kim olduğuna ilişkin anlattıkları ile *Şölen* diyalogunda yapmış olduğu filozof tanımlaması birbiriyle paralellik içermez. *Şölen* diyalogunda filozof hakikate erişmiş olan, İyiyi tüm varlığı içinde temaşa etmiş biri olarak tanımlanmaz. Bu diyalogda filozof yolda olandır. Bilgiye âşık olandır. Oysa *Devlet* diyalogunda devleti yönetecek olan filozof sanki bütün hakikati temaşa etmiş olan biri gibi tanımlanır. Ancak Platon *Phaidon* diyalogunda da *Şölen* diyalogundaki filozof tanımını destekler bir biçimde, aranan bilgiğe bu hayatta sahip olunamayacağını belirtir (68b). Joseph Beatty'e göre, filozofun hakikati tamamen temaşa etmiş olan biri mi yoksa yolda olan biri mi sorusunun cevabı ikilem oluşturmaktadır (1976: 562-564). Beatty konuya ilişkin görüşleri ayrıntılı olarak ele almaktadır. Onun görüşü Platon'un filozofunun bilge olmayacağı filozof kalacağı üzerinde temellenir (1976: 569). Ayrıca filozof bütün hakikate, bir süre sanılar alanında kalacağından dolayı (politik alanda sorumlulukları olduğundan) tam olarak sahip olamaz (Beatty, 1976: 571). Bu konu tezin ana eksenine bağlantılı olmadığından dolayı burada ayrıntılı olarak ele alınmayacaktır.

167)³¹. Buna göre, Güneş Platon'dan daha önceki zamanlarda da Tanrı ile eşdeğer bir şey olarak görülmüş ve ona önemli bir yer atfedilmiştir. Notopoulos, Güneşin inançsal yönünün kökenlerinin çok daha eskilere dayandığını ve eski insanların derin düşüncelerinde yer aldığını belirtir (1944a: 165). Örneğin, her şeyi duyan ve gören etik bir Tanrı olan *Helios*, çeşitli kültürlerin taptığı Yunan *Pantheon*'unun resmi Tanrısıdır (Notopoulos, 1944a: 165). Bunun dışında Notopoulos'un makalesinde de bildirdiği üzere, Pindaros ışık ve karanlık sembollerini bilme ve bilgisizlik bağlamında kullanır. Hesiodos da *Theogonia* adlı eserinde aydınlıktan sorumlu olan *Theia*'nın, tıpkı Platon'da İyinin Güneşi meydana getirmesine benzer bir biçimde, Güneşi meydana getirdiğini söyler (Hesiodos, *Theogonia*: 371). Ayrıca Güneş sadece bu inançsal köken içinde bir öneme sahip değildir, onun dinsel inançla bağlantılı olarak bilimsel ve kozmolojik yönleri de vardır (1944a: 167). Platon da Güneş benzetmesini İyiyi açıklamak için kullanır. Düşünür İyiyi, Güneşin Tanrısal özelliğini kullanarak açıklamaya çalışır. O, *Devlet*'te İyi ile Güneş arasında şöyle bir benzerlik kurar.

İyinin neslinden gelenin bu³² olduğunu kastettiğimi anlamam gerekir. İyi, onu kendine uygun biçimde olarak meydana getirmiştir. Kavranan alanda kavrama ve kavramanın nesnesi için İyi ne ise, güneş de görülen alanda görme ve görmenin nesnelere için odur (508b-c).

Göze görme gücünü veren Güneştir ve nasıl ki gözün görme yetisinin gerçekleşmesini sağlayan Güneş ise, İyi de insanın akılla görmesini veya kavrayabilmesini sağlar. Güneş, gücüyle bu dünyadaki canlı her şeyin varlığa gelişini temin eder veya aracılık işlevi gören ışığıyla bizim duyuşsal nesnelere görebilmemizi sağlar. Benzer şekilde, İyi İdeası da düşüncenin, felsefi bilginin nesnelere olan İdeaların ve dolayısıyla da,

³¹ Notopoulos, Platon'un Güneş ve Işık benzetmesi konusuna girmeden önce birbirinin devamı niteliğinde iki makale yazmış ve bu makalelerden ilki giriş niteliğinde olup, Platon'dan önceki dönemde Güneşin Eski Yunan için olan önemini inanç, bilim ve hatta kozmoloji (Presokratikler) ile ilişkili olarak felsefi açıdan ele almıştır.

Bu bakışa göre, Eski Yunanlılar, Mısırlıların ve Perslerin Güneşe tapındıklarından haberdardır. Ayrıca kendi geleneksel Tanrıları arasında *Helios*'un da olduğu gözden kaçmamalıdır. Bu Tanrının çeşitli alt kültürlerde kutsal yeminlerin ahlaki Tanrısı olması da ayrıca dikkat edilmesi gereken bir noktadır. Yine makalede bildirildiği üzere Pindaros da şiirlerinde bu noktayı göstermiştir. Aeschylus ve Sophokles de Güneş ve onun ışığını ele almıştır. Örneğin Aeschylus Güneşin bir Tanrı olduğunu ve onun ışığının da kutsal olduğunu öne sürmüştür.

Notopoulos, Güneşin sadece dini temellerini değil, fakat aynı zamanda kozmolojik ve bilimsel açılarından da o dönemde ne kadar büyük bir değere sahip olduğunu önemle belirtir. Pythagoras, Xenophanes, Herakleitos, Parmenides gibi birçok filozofun felsefelerinde Güneşin ne denli önemli bir yer teşkil ettiğini anlatır. Ayrıntılı bilgi için ilgili makalenin kendisinden bilgi edinilebilir.

³² Bu sözcüğü, burada diyalogdan alıntı yapılan yeri önceleyen cümlelerden de anlaşılacağı üzere, Güneşin yerine geçmektedir.

düşünülür alanın varlığından sorumlu olup, onları hakikatin ışığında bilmemizi mümkün kılar. Platon açısından İyinin hakikat yolunda temin ettiği bu ışık işlevi olmasaydı eğer, bilginin öznesiyle nesnesi arasında hiçbir bağ kurulamazdı.

Platon için Güneş, duyuşsal ve değışen alana ait, maddi bir niteliğe sahip bir şey olmasına karşın sonsuz, ışığı kendine yeter ve bu dünyadan bağımsızdır; dünya onun ışığına muhtaçtır (Notopoulos, 1944b: 223). Işığın kendisi ve görmeyi sağlayan göz her ne kadar bir şeylerin görülmesine olanak tanıyan araçlar olsa da, her ikisi de Güneşin kendisinden farklı olmak durumundadır. Çünkü Güneş bu iki aracının da üstünde yer almaktadır. Platon *Devlet*'te Güneş'i Tanrısal olanla ile bir tutarak onun bu dünyadaki her şeyin görülebilmeyeine olanak sağlayan bir kaynak olduğunu belirtir (508a-b). Güneşin kendisi her ne kadar meydana gelmemiş olsa da³³ (509b) onun göz kamaştıran ışığı bu dünyadaki şeyleri görmemizi mümkün kılmasının yanı sıra kendisi de bu şeyleri meydana getiren konumundadır. Öyleyse, o, sadece bu şeylerin görülmesini sağlayan değil, fakat aynı zamanda bu şeylerin nedenidir de. Bu nedenle kendisi varolan diğer şeylerden farklı, onlar gibi aynı öze sahip olmayıp onlardan daha üst konumda yer almaktadır. Güneşin meydana gelmemiş olmasının özellikle vurgulanması, onun gelip geçici olmadığına işaret etme amacını taşır. Ferguson'un da belirttiği üzere, o büyüyüp gelişmez, ancak başka şeylerin büyüyüp gelişmesine olanak tanır (1921: 134). 508b-c arasında yapılan alıntıda da görüldüğü üzere, *Devlet*'te Güneş İyi tarafından meydana getirilen bir varlıktır. Ancak bu meydana getirme bir üretim değil daha çok ondan türemedir (Ferguson, 1921: 134). İyinin Güneş'i bu şekilde meydana getirmesi ise İyi benzer bir biçimde Güneşin kendisinin de meydana getirdiklerinden farklı olduğunu ortaya koyar. Çünkü Güneş, İyiden türediği için, onun özelliklerini taşımaktadır. Bu nedenle Güneş maddi bir şey olmasına karşın, İyiye benzer bir biçimde, şeylerin görülmelerine ışığı ile olanak tanımasının yanı sıra onların meydana gelmelerinin sebebi de olmalıdır.

Güneşin meydana getirdiği şeylerden ayrı olması gibi, İyi İdeası da bilinen diğer İdealardan farklı olmalıdır. Onun diğer şeylerden ayrı olması, İyinin kendisinin ne İdealarla aynı derecede hakiki ne de *epistêmê* olduğu manasına gelir (509a). İyi İdealar gibi bir varlık olmamasının yanı sıra, hakikate dayalı bilginin nesnelere olan İdealardan daha fazlasıdır, tıpkı Güneşin yeryüzündeki hâline benzer biçimde en parlak olandır. İyi İdeası

³³ Çünkü İyinin neslinden türemiştir.

sadece İdeaların ve onların bilgisinin hakikatin ışığı altında kavranması için güç verendir. İnsanların İdeaları bilebilmeleri İyinin ışığına bağlıdır. İyi, düşünceyle görmeyi şu şekilde sağlamaktadır:

Ruh ilgisini hakikatin ve varlığın aydınlattığı bir nesneye çevirdiği zaman onları kavrar, bilir ve tam bir kavrama ortaya çıkar (...) İyi İdeası bilinen şeyler olarak bilginin ve hakikatin varlığının nedenidir. Bilgi ve hakikatin ikisi de güzel olsa da İyi o sandığın şeylerden daha da güzel ve farklıdır (Platon, *Devlet*: 508d-e).

Cross ve Wozzley, Güneş ile İyi arasında kurulan benzerliği şu şekilde şemalaştırır (1964: 202).

	Güneş	=	İyi	
Görünülür Alan	Işık	=	Hakikat	Kavranılır Alan
	Görmenin Nesnelere	=	Bilginin Nesnelere	
	Görme	=	Bilgi	

Şekil 3: Güneş Benzetmesi

Şemada Cross ve Wozzley *horaton-noeton* ayırımına vurgu yapmaktadır. Ancak bu ayırım göz ardı edildiğinde, Ferguson'un öne sürdüğü, Güneşin İyinin açıklaması olarak kullanılan bir benzerlik olduğu yorumu kabul edilebilir. İyinin daha ayrıntılı bir açıklaması onun ancak bilinen bir şey ile örneklendirilmesi yoluyla yapılabilir. Ayrıca Irwin'in de belirttiği gibi, Platon'un bu benzetmeyle, İdeaların bilgisiyle gelip geçici olanlar arasındaki ilişkiden daha çok İyinin ne olduğunun farkına varılmasını amaçladığı yorumu görmezden gelinemez (Irwin, 1995: 271). Bu nedenle Platon da diğer benzetmelerde, diğer türdeki düşünme biçimlerine geçmeden önce İyinin ne olduğunu, neye benzediğini anlatmak için bu türden bir analogi kurmuştur. Bu benzetme, İyinin nasıl bir şey olduğunu göstermesinin dışında, Annas'ın da öne sürdüğü ve Cross ve Wozzley'nin şemada gösterdiğine benzer bir yoruma da geçit sağlar. Bu yoruma göre, Güneş İdealarla tek tek şeylerin, bir başka deyişle *noeton* ile *horaton* alanı arasındaki ayırımı da göstermektedir (Annas, 2009: 245). Buna göre İyi İdeasının, Güneş kullanılarak açıklanması aynı zamanda İdealarla 'çokluklar' arasındaki ayırımı yapmak açısından önem arz eder (2009: 245). Düşüncenin nesnesi olan İdealar İyinin hakikati ile kavranırken, İdealardan farklı olan çokluklar Güneşin ışığı ile

görülebillerler. Buna göre nesnelere görünmesini sağlayan ışık Güneş tarafından, hakikatin kavranması ise ancak İyi tarafından sağlanabilir. Ancak bu düşünce ne Irwin (Irwin, 1995: 271) ne Ferguson (1921: 137)³⁴ ne de Sze (1977: 128) tarafından kabul edilmez. Güneş Benzetmesi Çizgi Analogisi ile kıyaslandığında bu düşünürlerin İyinin çizginin üst kısmı, Güneşin de bu çizginin alt kısmına paralel geldiğini söylemenin pek imkânı olmadığını öne sürdükleri görülür. Buna göre Güneş Benzetmesi İyiyi örneklemeden öte bir analogi olmayıp, iki alan arasındaki ayrıma işaret etmek amacıyla kullanılmamıştır. Bu görüşler çerçevesinde İyinin ne olduğunu açıklama çabası, benzetmede kullanılan Güneşin, sadece gelip geçici alan içinde örnek olarak alınmasıyla açıklanmaya çalışılmıştır.

Devlet diyalogunun Güneş Benzetmesinden önce gelen 505a'dan 507a'ya kadar olan kısımda, İyinin ne olduğu tartışmasının yapıldığı görülür. Bu aralıktan önceki satırlarda geçen konuşmalar da İyinin ne olduğunun açıklanmasına bir hazırlık niteliği taşımaktadır. Diyalogun 504d ile 505a satırları arasında koruyucuların uzun bir eğitim yolundan giderek en yüksek bilgiye ulaşmaya çabalamaları ve onların yönetici vasfında olmaları gereksiniminden bahsedilmektedir. Burada İyiye ulaşma çabasında olan filozoflardan söz edilmesi, onların amacının tanımlanması yani İyinin ne olduğunun açıklanması gereksinimi doğurur. Bu çerçevede Güneş Benzetmesi ele alındığında onun iki alan arasındaki ayrımı göstermek yerine, İyinin ne olduğunu anlatma çabası içinde olduğu görülmelidir. Çünkü burada aslolan gelip geçici alanın açıklanması veya duyusalların nasıl görüldüklerinden ziyade İyinin bilgisine yaklaşamayan kimsenin herhangi adil veya doğru bir davranışın koruyuculuğunu yapamayacağı bilgisinden hareketle İyinin ne türden bir şey olduğunun ortaya konmaya çalışılmasıdır. Böylece, insanlar İyinin ışığı altında bütün davranışların veya değerlerin ne olduğunu gerçekten bilecekleri için, bu, onların doğru yoldan gitmeleri ve değerlerin koruyuculuğunu da en iyi şekilde yapabilmelerini sağlayacaktır.

Platon'un Güneş Benzetmesinde İyiye ilişkin tanımlaması, yani "*ti estin auto to kalon? (Kendinde İyi nedir?)*" sorusunun cevabını tam olarak vermemektedir. O, bilginin en yüksek aşaması olan İyiyi sadece İdealarla ilişkisi bağlamında ele alarak aslında "*poios ti estin auto to kalon? (Kendinde İyi nasıl bir şeydir?)*" sorusunun cevabını verir. Bu

³⁴ Ferguson burada sadece Güneşin İyiyi sembolize ettiğini belirtmez, fakat aynı zamanda bu sembolleştirmenin çizginin alt bölümünün üstü daha iyi açıklamak için gerekli olduğunu söyler ve Güneş ile çizginin alt kısmını bir aralarak her ikisinin de sembolik olduğunu öne sürer. Bu tartışma, daha sonra "Çizgi Benzetmesi" alt bölümünde ele alınacaktır.

noktada İyinin tam olarak tanımlanmadığı, ancak onun ne türden bir şey olduğu sorusuna cevap verildiğini belirtmek İyinin tanımlanmasının zorluğunu göstermek açısından önemlidir. Bütün bu benzetme çerçevesinde İyi, kaynağı kendi olan hakikatin ışığı yoluyla bilginin nesnelere kavranmasının olanağını sağlayan ve kendisi bu varlıklardan farklı olan her şeyin üstünde yer alan ve Tanrısal bir mertebede olan en yüksek İdeadır.

Annas'a göre, İyi İdeasına ilişkin iki düşünce kabul edilebilir (2009: 246). Bunlardan ilki İyinin şeyleri/İdeaları bilinir kılması, ikincisi, onları bilinir kılmanın yanı sıra gerçekte neyse o yapmasıdır (2006: 246). İlk düşünceye göre özellikle çoğu modern filozof olguları ve değerleri birbirinden ayırmaktadır. Bir şeyin iyiliği değerle ilgili bir konuyken, olgular bu şeyin açıklanmasında pek rol oynamaz. Ancak Platon olgularla değerleri birbirinden ayırmaz ve değerleri olguların açıklanmasında temel olarak görür. Olgularla değerler bu anlamda birbirlerinden tamamen ayrı, farklı yollardan bilinen meseleler değildirler. Hatta Platon için değerler olgulardan daha iyi bilinebilir ve insanların anlayışının en temelini oluştururlar.

İkinci düşünceyi Annas, İyinin varlığın ötesinde olması üzerine kurmaktadır (Annas, 2006: 246-247). Buna göre, Platon, tıpkı duyumsal bilginin ve duyusal nesnelere meydana gelişlerinin nedeni olan Güneş nasıl ki nesnelere farklı onlardan daha öte bir durumdaysa, İdeaların var olmalarının ve bilinebilirliklerinin nedeni olan İyi İdeasının da var olan İdeaların ötesinde olduğunu söyler. Özellikle Yeni-Platoncular arasında yoğun tartışmalara yol açmış olan bu düşünce şu anlama gelmektedir: İyinin kendisi şeylerin doğasını kavramaya, onlara ilişkin bilgi edinmeye temel olarak alınıyorsa, onun aynı zamanda şeylerin doğası (varlığı) için de temel olması gerekmektedir. Bunun aksi bir durumda bilginin/kavrayışın varlığı gerçekte olduğu şekliyle yansıtmasından veya ifade etmesinden söz edilemez. Olgulara ilişkin bilgiyle değerlere ilişkin bilgi arasında hiçbir boşluk, bir ayrılık bulunmadığını öne süren Platon açısından, dünyadaki olgular ile değerler arasında mutlak bir farklılık yoktur ve bu nedenle de İyinin kendisi dünyaya ilişkin kavrayış açısından temel olarak alındığında, İyi ve diğer değerler varlık alanındaki her şey kadar gerçek olduklarından, onların kendilerine özgü veya türetimsel ya da öznel şeyler olmalarından söz edilemez (Annas, 2006: 248). Varlık düzeninde her şeyin tepesinde bulunan İyi İdeası, dünyayı anlaşılır hâle getirmeye yönelik her tür çabanın temelinde bulunur (Denyer, 2007: 286)

Cevizci'ye göre, İyi İdeasının varlığın ötesinde olması Platon'un onu aşkın bir ilke olarak öne sürmesi onun çift yönlü bir karaktere sahip olduğunun göstergesidir (2006: 309)

Bu açıdan bakıldığında, onun en yalın bir biçimde veya sadece varoluşun ötesinde olmayıp, daha ziyade veya esas itibarıyla bir varlığa sahip olan her şeyden farklı olarak varlığının tanımlanamaz olduğu anlamına gelir. Öte yandan, İyinin diğer İdealarla olan ilişkisi, bir İdeanın ilgili olduğu veya kendilerine uygulandığı fenomenlerle olan ilişkisine benzer. Ama diğer İdeaların İyinin ışığında tanımlanabildikleri yerde, İyinin kendisi akli bir zeminde sadece başka bir şeyin ilkesi olarak anlaşılır. Buna göre, o, varlığın temeli olduğu için, varlığın ötesindedir; bu yüzden de, İyi İdeası ancak başka her şeyden soyutlanarak veya yalıtılarak tanımlanabilir (Cevizci, 2006: 309).

Söz konusu İyiyi ve amacı bilen Tanrısal bir karaktere sahip filozof-kral, dünyayı bu İyi İdeasına uygun bir biçimde ve amaçlı olarak değiştirip *kallipolisi* inşa edecektir (Rosen, 2005: 229).

D. Bilginin Yönetimi veya Filozof-kralın Bilgisi

Platon'un politika felsefesinin en önemli unsurlarından biri toplumda adaleti tesis etmiş bir *kallipolisi* oluşturmak, diğeri ise söz konusu ideal düzende, bilginin filozof-kral üzerinden gerçekleşecek yönetimini hayata geçirmektir. Bu husus son derece açık olmakla beraber, söz konusu bilginin tam olarak neden meydana geldiği konusu yeterince açık değildir. Çünkü Schofield'in de işaret ettiği üzere (Schofield, 2006: 137), Platon'da *kallipolisin* başında olacak filozof-kralın ideal *polis*i yönetirken mutlaka sahip olması gereken iki bilgi vardır. Bunlardan birincisi, *kallipolisteki* işbölümünün zorunlu sonucu olarak ortaya çıkan uzmanlıkların bilgi ve becerilerine de yön verip anlam yükleyecek ve onları kontrol altında tutup bütünüün çıkarı ve mutluluğu doğrultusunda örgütleyecek bir bilgi türü olarak, kuşatıcı ve kapsayıcı politik uzmanlık bilgisidir. Diğeri ise, özellikle Bölünmüş Çizgi Analogisiyle Güneş Benzetmesine ilişkin incelemeden de anlaşılacağı üzere, felsefi bilgeliğe, özellikle de ahlaki bilgeliğe dayalıdır.

Toplumda adaleti tesis edip, bütünüün mutluluğuna gerçek bir katkı yapmak durumunda olan filozof-kralın yönetimine temel oluşturacak şekildeki iki bilgiden her ikisi de Platon'un başta *Devlet* ve *Devlet Adamı* diyaloglarından ortaya çıkar. Bunlardan hangisinin daha önemli olup öne çıktığı, ikisi arasında nasıl bir ilişkinin bulunduğu konusu, Platon'da ideal *polis*in gerek oluşturulmasında ve gerekse yönetilmesinde büyük bir önem taşır. Ayrıca, bu konu politika felsefesinin kendisinin veya epistemolojisinin temel konularından biri olup, günümüzde de yapılan tartışma konularının içinde yer alır. Söz

gelimi İspanya ve Rusya'nın, 20. yüzyılın son çeyreğinde kendilerini faşist ve komünist rejimlere özgü ideolojilerin etkisinden çıktıktan sonra, çoğunlukla serbest pazar ekonomisinin talepleriyle ihtiyaçlarını çok iyi bilen teknokratlar tarafından yönetilmeye başladıkları söylenebilir (Schofield, 2006: 137). Bilimsel veya salt bilgiye dayalı yönetim ya da teknokrasi diye tanımlanabilecek bu anlayış, dünyanın ve toplumsal yapının oldukça karmaşık olmasından uzmanlığa dayalı bir yönetimi, teknik veya bilimsel bir yönetimi kaçınılmaz hâle getirir. Muhafazakârlar, salt araçları hesaba katan, tekniğe dayalı bu yönetim tarzının, dünyanın maddi zorunluluklarına uygun düşüp toplumun ve insanların dünyevi ihtiyaçlarına cevap verse bile, onların manevi ihtiyaçlarına veya bir bütün olarak iyi hayata yabancı kaldığını öne sürerler (Schofield, 2006:137). Dolayısıyla da temelinde oldukça güçlü ve sağlam ahlaki bir felsefe ve dini bir dünya görüşünün bulunduğu bir liderlik sistemi veya yönetim tarzının savunuculuğunu yaparlar.

Kallipolisi yönetecek filozof-kralın yönetiminde temele alacağı bilgi türleriyle ilgili bu ayrımın, Platon'un bilginin taşıyıcısı veya üreticisi olarak akıl anlayışıyla da yakın bir ilişkisi olduğu söylenebilir. Başka bir deyişle, ideal yöneticinin bilgisinin politik uzmanlıktan mı yoksa felsefeden mi, bilimsel bir yönetim bilgisinden mi yoksa moral bir bilgelikten mi meydana geldiği hususu, onun rasyonalizminden de ayrılmazdır. Yani politik iktidar ile bilgi arasında yakın bir ilişki kuran Platon'un iki ayrı bilgi tasarımı onun benimsemiş olduğu iki ayrı akılcılık anlayışıyla yakından ilişkilidir. Platon'un araçsal akıl anlayışı politik uzmanlık veya bilimsel yönetime özgü arkitektonik bilgiyi oluştururken, amaçlar ve gerçek İyiyi hesaba katan tözel akılcılığı moral bilgiye dayalı ve yurttaşlar için iyi hayatı ortaya çıkarmayı amaçlayan bir bilgi anlayışına destek verir.

Platon, *Devlet* adlı diyalogunda, filozofu hakikati arayan olarak anlatır (475e). Bu insanlar İdeaların kendisine ulaşım, onları temaşa ederler. Hakikatin kendisini kavrarlar ve bu kavrayış da filozofların filozof olmayanlardan farklı bir düşünüş biçimine sahip olduğunu gösterir. Onları sanı-severlerden ayıran şey, hem sevdikleri nesnelere neye ilişkin oldukları hem de zihin hâllerinin farklılığıdır (Cross-Woozley, 1964: 139). Buna göre, filozofların ruhu aklın yönetimi altındadır, bilgilerinin nesnelere İdealardır ve bu kişiler zihinsel açıdan gerçek bir kavrayış hâli içindedirler. Son dönemin önemli Platon yorumcularından biri olan Annas, işte bu bağlamda aklın, hakikati bilmek ya da İdeaları temaşa etmenin yanı sıra, ruhu yönetmek işlevinin de olduğunu ileri sürer (Annas, 2009: 126). Aklın yönetiminin ruhta bir uyum yakalamayı da beraberinde getirmesi gerekir.

Filozofun akli, ruhta uyumu ve her alanın kendi işini görmesinden dolayı adaleti yakalar ve adalet de ancak böylesi bir akılla sağlanabilir (Platon, *Devlet*: 443c-d). Aynı şekilde Klosko da, Annas'ın aklın işlevleri olarak belirlediği iki görevi, aklın araçsal ve normatif kullanımı olarak iki farklı kullanımı içinde değerlendirir (2006: 78).

Cevizci'nin de belirttiği üzere, "Platon ruhsal düzen, psikolojik ahenk ve dolayısıyla mutluluğa ulaşmanın, sadece ruhta dizginleri aklın ele aldığı, yöneticinin ruhun akli parçası olduğu takdirde söz konusu olabileceğini söyler. Akıl yönetme hakkını, Bölünmüş Çizgi Analogisi'nde de ifade edildiği üzere, daha yüksekte olanın varlık, güç ve değer bakımından üstünlüğünü kabul eden, nedenselliğin yukarıdan aşağıya doğru olduğunu savunan Platon'da, gücünden ve bilgisinden alır (2006: 322)." Buna göre, akıl tarafından yönetilen bir ruh yönetici olacak olan filozofa aittir.

Aklın iki şekilde kullanımından söz edilebilir. Bunlardan ilki herkeste olduğu düşünülen hayatı basit bir biçimde devam ettirmek için gerekli olan araçsal akıldır. Bu akıl, bir tür ölçüp biçmeyi olanaklı kılan, birtakım inanç ve kanaatlere sahip olunmayı sağlayan, insanların yaşamları ile ilgili planlarını hayata geçirmeye olanak tanıyan ve böylece arzu ya da dürtülerini çoğu zaman denetim altına almalarını sağlayacak olan akıldır (Cevizci, 2006: 322). Cevizci, Platon için araçsal aklın ne manaya geldiğini ve bu bağlamda toplumsal yaşamdaki önemini şu şekilde anlatır

Araçsal aklın, buna rağmen göz ardı edilemeyecek bir önemi olup, o en azından arzulara yenik düşmeye engel olur, hayata tutarlı ve amaçlı bir yaklaşımı mümkün kılan disiplini sağlar. Bu amaçların gerçek değerini, neliğini veya niteliğini hiç tartışmayan araçsal akli işlevini yerine getiren insanın tatmin edilmeyi bekleyen arzuları var olmaya elbette devam eder, fakat o, bu tür istekleri, kendilerini gösterdikleri her seferinde düşüncesizce tatmin etmeye çalışmak yerine, ilgili insanın bütünsel amaçlarına uygun düşecek şekilde en iyi nasıl ve ne zaman karşılması gerektiğini bilir. Buna göre, araçsal aklın görevi, ruhun tatmin edilmeyi bekleyen çeşitli arzularını tutarlı bir hayat planına uygun olarak, belli ölçüler içinde tatmin etmeye çalışmaktır (Cevizci, 2006: 322).

*Kallipolis*in hayat geçmesi için insanların araçsal akla sahip olmaları yeterli değildir. Bu nedenle araçsal aklın dışında bir aklın bir başka kullanımına gereksinim duyulur; Tözel akıl. Böylesi bir teori, hem yönetme hem de hakikati bilme ve kendi amaçları doğrultusunda ruhu yönlendirme işlevi göz önüne alındığında, değerlerle işlenmiş aklın amaçları doğrultusunda hareket eden, düşünen ve eyleyen insanı evrensel bir aşamaya ulaştırır. Tözel akıl, aklın en yüksek kavrayış biçimidir. Tözel akıl insan hayatının akla uygunluk ölçütünü insanın evrenle kurduğu ilişki çerçevesinde açıklamaya çalışır. Bu ilişki bütünlüklü bir karaktere sahip olmalıdır. Horkheimer da, araçsal-tözel akıl ayırımına ilişkin

olarak Platon'u örnek verir. Platon'un *Devlet* adlı yapıtında, tözel akla göre yaşayan insanın aynı zamanda mutlu bir hayat süreceği anlatılmaktadır. Bu bağlamda Horkheimer da, tözel akıl kuramının odağında, davranışlarla amaçların birbirine basit bir şekilde uydurulması değil, bugünden bakıldığında daha mitolojik ya da manevi bir düşünce dizgesine aitmiş gibi görünen en büyük iyilik, en yüksek amaçların gerçekleşme biçimi, en yüksek mutluluk vb. gibi düşünceler olduğunu belirtir (Horkheimer, 2004: 4).

Horkheimer'a göre aklın normatif kullanımı veya tözel aklın dışında amaçlar doğrultusunda bütünle olan uyumu değil de mantıksal ve hesaplayıcı, bir amaca uygun araçları bulma yeteneği olan araçsal akıl bulunmaktadır. Aklın bu kullanımları birbirinden farklı işleyişlere sahip olsa da, tözel akıl araçsal akı dışarıda bırakmaz, ancak olguyla değeri birbirinden ayıran modern hayatta tözel akıl, metafizik bir kategori olarak değerlendirildiğinden, düşünüre göre günümüzde yürürlükte olan tek akıl türü araçsal akıldır (2004: 4). Horkheimer'a göre, araçsal akıl, bir amacın kendi içinde değerli olup olmadığını belirleyemez ve ideallerin benimsenebilirliği, eylem ve inançların ölçütleri, etik ve politikanın temel ilkeleri vb. konular hakkında hiçbir söz söyleyemez. Araçsal aklın egemenliğinde bütün hayati kararlar, aklın dışındaki etmenlere bağlı duruma gelir (2004: 6). Bu yüzden, pratik, etik ve estetik kararlarda doğruluktan söz etmenin pek de önemi kalmaz. Çünkü akıl artık kendi amaçları doğrultusunda değil, kendini de dışlayarak araçlar doğrultusunda düşünme eğilimi içinde hareket eder. Ancak (özellikle modern hayatta) bu araçlar –araç olduklarından- evrensel olmadıkları için, Platon'un İyi İdeası, *eudaimonia* vb. ideallere ulaşma amacı gibi bir hakikati içerir nitelikte de değildir.

Platon'da araçsal akıl tözel akla hizmet ettiği ölçüde değer kazanır. Araçsal akıl, zaten daha önce de Horkheimer'ın belirttiği gibi, tözel akıldan tamamen ayrı, onun dışında kalan bir akıl da değildir. O hâlde araçsal akıl ile tözel akıl bir arada varlığını sürdürebilir. Ancak toplumun geneli rasyonel yetilerini sadece araçsal bir biçimde kullanırsa, bu kullanım sadece pratik durumlara uyum sağlayabilmenin, inanç veya sanılar elde etmenin ötesine geçemediğinden aklın amaçsal bir kullanımından söz edilemez olur. Klosko'ya göre, çoğu insan aklını bu biçimde, yani araçsal olarak kullanır (Klosko, 2006: 80). Bu kişiler deneyime dayalı bir biçimde yalnızca inanç, kanı ya da sanılara sahip olur ve yaşamları boyunca akıllarını, kendileri dışında belirlenen pratik amaçlar doğrultusunda birtakım araçlar oluşturmak için kullanır. Klosko, Platon'da araçsal aklın görevinin, ruhun çeşitli arzularını bir hayat planına uygun olarak olabildiğince yüksek bir biçimde tatmin

etmek olduğunu söyler (2006: 81). Bu durum, insanın hayata bakışını bir şekilde amaçsız olmaktan kurtarır ve hayata daha tutarlı bir biçimde yaklaşmasını sağlar. Belirlenen amaç doğrultusunda kullanılan araçlar veya tatmin edilmesi gereken bölümler, insanın bu amaçtan farklı olan arzularını denetim altına almaktadır. Bu da insanın boş ve amaçsız arzular peşinde koşmasını, bir şekilde oradan oraya savrulmasını engellemektedir. Cevizci, bu konuya ilişkin olarak aklın bu şekilde kullanımının Platon için yeterli olmadığını söyleyip, aklın nesnel yani İyi İdeasıyla bir olmayı amaçlayan kullanımının önemli olduğunu belirtir (2006: 322). Araçsal aklın Platon için neden yeterli olmadığı, böyle bir kullanımın, planlanan hayatın neliği hakkında herhangi bir soruşturma yapmaya yeterli olmaması hususuyla açıklanabilir. Aklın nesnel kullanımının önüne geçebilecek bir biçimde ortaya çıkan araçsal akıl, beraberinde kavramların da içlerinin boşaltılmasına ve onların kendilerinin arzulanmasına değil de, başka şeylere ulaşma tutkusu içinde “araç” olarak kullanılmalarına yol açmaktadır. Kavramların içeriklerinin boşaltılması onların biçimselleşmesine neden olur. Oysa tözel akıl adalet, erdem, bilgelik, cesaret, iyi vb. gibi kavramları düşünsel köklerinden koparmadan amaç olarak ele alır ve onları nesnel bir hakikat teorisi içerisinde değerlendirir (Horkheimer, 2004: 16). Araçsal aklın kullanımıyla arkitektonik bilginin veya politik uzmanlık bilgisinin örtüştüğü yerde, felsefi veya moral ya da ahlaki bilgelik aklın söz konusu normatif kullanımıyla örtüşmektedir.

Aklın normatif kullanımını veya tözel akli öne çıkartan Platon, bununla da kalmayıp, amaçsal ya da normatif kullanımı içinde, aklın “tek yanlı” ve “bütünsel” yönetimi diye bir ayrım yapmaktadır (Klosko 2006: 106). Buna göre, normatif akıl sadece akli parçayı mutlaklaştırarak, salt kendi iyisini gözeterek ve yalnızca düşünürse, onun yönetimi tek yanlı bir idare olur. Oysa normatif aklın “bütünsel yönetimi”, ruhun, akıl da dahil olmak üzere, her bir parçasına hakkını veren bir idare tarzıdır. Klosko, bunu aklın doğrudan kullanımı olarak da adlandırır (2006: 78). Bu kullanım, bir bölümün diğer bölümleri yöneterek onların da taleplerini karşılaması ve bu yolla bölümler arasında bir uyum oluşturmasıdır. Bu yönetim biçimi, bütün bölümlerin kendi işlevini görmesi sonucunda ortaya çıkan ölçü ve uyum sayesinde adaleti sağlamaya yarar. Platon bunu adalet ve adaletsizlik bağlamında, *Devlet*'teki ahenkle de bileştirerek şu şekilde açıklar:

(...) insan, ruhundaki ilkelerin her kısmın kendi işini yaptığında, diğer bir kısma karışıp burnunu sokmadığında acı çekmez. Fakat o, kelimenin tam anlamıyla kendi kendini yönetip düzenlemelidir ve tıpkı müzikteki üç terim olan alçak, yüksek, orta bütün nota ve duraklamalar gibi bu üç ilkeyi birbiriyle uyumlu bir biçimde bir araya getirerek kendi

kendisinin dostu kalmalı ve bütün diğeri de bunların arasında olmalıdır. Ayrıca bu üçü birbirine bağılı olarak insanın kendi içinde bütünlüklü çokken ölçülü ve uyumlu bir olmasını sağlamalı (Platon, *Devlet*: 443d-e).

Bu düşünceye göre, ruhtaki her bir parçanın kendi doyumuna ulaşması ve birbirleri ile olan uyumu, ruhu akıl tarafından yönetilen filozofun uyum ve ölçülü olmasına olanak tanır. Bu nedenle ruhun sadece tek yönlü yönetilmesi değil aynı zamanda bütünsel yönetilmesi de önem kazanır. Ruhta uyum olmadığında yani ruh bütünsel bir biçimde yönetilmediğinde, ruha akıl hâkim de olsa diğeri irrasyonel olan kısımlar tatmin olmadığı için ruhsal yaşantıda uyumsuzluk ortaya çıkar ve bu da adaletsizliği doğurur. Platon, *Devlet*'te, ruhtaki parçalardan birinin işgüzarlık yaparak kendi işi dışında başka bir alanın işine karıştığı zaman, bu parçanın ruhun bütünsel hareketine olumsuzluk getireceğinden dolayı büyük ölçüde ölçsüzlük ve karmaşaya neden olacağından bahseder (444b). Platon'un bu düşüncesinden de her parçanın kendine ait görevleri olduğu ve bu görevleri yerine getirmesi gerektiği anlayışı ortaya çıkar.

Platon'un düşüncesinde normatif veya tözel aklın bütünsel yönetimi bireyde adaletin sağlanması için büyük bir önem taşımaktadır. Buna göre filozofun ruhu, tek bir kısmın doyuma ulaşması ve onun arzularının yerine getirilmesiyle değil, her bir parçanın kendine özgü isteklerinin makul bir biçimde tatmin olması sonucunda mutluluğa ulaşabilir. Bunun için de ruhta tam bir düzen ve ahengin oluşturulması gerekmektedir. Bu uyum ise her bir kısmın sadece kendine özgü isteklerini gerçekleştirilmesi ve ruhun başka bir parçasını da bu istekler doğrultusunda yönlendirmemesiyle mümkün olabilir.

- (...) Doğamızın madde-sever ile zafer-sever yanının istekleri bilgi ve akılı takip ederse, onun arzularının peşine düşerse, aklın sağladığı hazları kazanır. Hakikati takip ettiklerinden onlar için olabilecek en doğru hazlardan zevk alırlar. Bu hazlar hem onlar hem de kendileri için uyundur. Zaten en iyi olan şey zaten kendi olan şey değil midir?

- Evet, kendi olan şeydir.

-Bütün ruh, bilgelik-sever kısmının kılavuzluğunu kabul etse ve diğeri iki kısmın anlaşmazlığıyla da dolu olmazsa, içindeki her bir parçanın hepsi, kendi işlevini yerine getirir ve böylece adil olur. Her biri kendine uygun hazların yanı sıra en iyi hazları, olabilecek en gerçek hazları tadar (Platon, *Devlet*: 586d-587a).

Cevizci'nin belirttiği üzere, Platon burada aslında İnsan İdeasını veya kendini gerçekleştirmiş bir filozofu anlatmaktadır (2006: 323). Cevizci bu alıntıya ilişkin sözlerine şu şekilde devam eder:

İnsanların çok büyük çoğunluğunun hiç de böyle olmadıkları, milattan önce dördüncü yüzyıl koşullarında, sözde değerlerin peşinde, iştihanın hayatını sürdürdükleri açıktır. Platon'un bakış açısından, hayatlarını anlamlı ve tutarlı bir biçimde planlayabilecek

durumda olmayan bu insanların ruhlarına iştiha hâkim olduğu için, onlar orantı, düzen ve ahenk düşüncesini kaybetmişlerdir; onlar bu yüzden hayatlarını dar ve önemsiz dürtüleri tatmin etmeye adanmış olup, başka hiçbir şey düşünemezler. Hayatlarını iştihanın oligarşik yönetimi altında tüketen bu insanlarda, ahlaki edep ve utanç duygusu tamamen körelmiş olup, onlar bir davranışı salt arzulanmış hedefleri, istenen amaçları sağladığı ölçüde ahlâkî ve değerli bir davranış olarak nitelerler (Cevizci, 2006: 322-324).

İnsanlar için iyi hayatı sağlayacak şey, filozof-kralın, aklın bütünsel kullanımını içinde, tıpkı bireysel aklın ruhun her bir parçasına hak ettiği değeri vermesi gibi, toplumun bütün katmanlarına, İyi ve Adalet İdealarına uygun olarak hak ettiklerini vermesidir. Bunu sağlayacak olan şey de, elbette felsefedir, filozof-kralın sahip olması gereken ikinci bilgi türü olarak felsefi veya moral ya da ahlaki bilgeliktir. Bununla birlikte, tıpkı aklın tözel ya da normatif kullanımının araçsal kullanımını dışta bırakmaması gibi, ahlaki bilgelik veya İyi İdeasının bilgisi bilimsel yönetim bilgisi olarak arkitektonik bilgiyi dışta bırakmaz, hatta onu tamamlar.

1. Politik Uzmanlık Bilgisi veya Arkitektonik Bilgi

Platon'un arkitektonik bilgi³⁵ düşüncesi, *Devlet*'in X. kitabında ortaya konan düşünceye uygun bir biçimde, kendisine ait başka bilgi ve uzmanlık türlerini kontrol altında bulundururken, birtakım amaçlara ulaşmada doğru araçların kullanılmasıyla ilgili bir bilgi türü şeklinde ifade edilir. Söz konusu bilgi türü, Schofield'in de işaret ettiği üzere (Schofield, 2006: 147), Türkçeye basiret, kendini bilme, ölçülülük, veya özdenetim diye çevrilebilecek olan *sôphrosunê*, erdeminin tartışıldığı, Sokratik bir diyalog olarak *Kharmides*'te ortaya konur. Schofield diyalogu üç hususta inceler (2006: 147). Burada *sôphrosunê*'nin öncelikle ikinci düzeyden ve kendi üzerine dönen bir bilgi formu olduğu, yani kendisi de dâhil olmak üzere, bütün bilgi formlarını içeren bir bilgi olduğu ifade edilir. İkinci olarak kişinin onun sayesinde hem kendisinin neyi bilip neyi bilmediğini, hem de başkalarının neyi bilip neyi bilmediklerini öğrenme imkânı kazandığı, söz gelimi gerçek hekimi şarlatandan ayırt etme şansı elde ettiği belirtilir. Son olarak böyle bir arkitektonik bilginin tümüyle yararlı veya işe yarayan bir bilgi olduğu ortaya konur (Platon, *Kharmides*:171d-172a). Başka bilgi ve uzmanlık türlerini denetleyip değerlendiren, onları belli birtakım amaçlar doğrultusunda örgütleyip kullanan söz konusu arkitektonik bilgi alıntidan da anlaşılacağı üzere, politik yönetimler için gerekli bir bilgidir ve onun yönetimde kullanılması doğru bir idare veya iyi bir politik yönetimden beklenen en büyük

³⁵Arkitektonik bilgi kavramı Schofield kullanılmakta olup, politik uzmanlığı gerektiren bilgi anlamına gelmektedir (bkz: Schofield, 2006: 144).

fayda olarak mutluluğu sağlar (Schofield, 2006: 148). Platon'un burada ideal bir yönetimin temeli olarak öne sürdüğü veya geliştirdiği bilgilerin arkitektonik bilgisi anlayışının, Sokrates'in erdemi bilgiye eşitleyen görüşünden bağımsız olduğu rahatlıkla söylenebilir (Schofield, 2006: 148).

Söz konusu politik uzmanlık bilgisinin veya arkitektonik bilginin öne çıktığı esas yer, Platon'un *Devlet Adamı* adlı diyalogudur (Wallach, 2001: 339). *Devlet*'ten sonraya tarihlenen bu diyalogun amacı politik yöneticinin sanatını, devlet adamının işini tanımlamayı, onun kim olduğunu ve nasıl bir görev yüklendiğini ortaya koymaktır. Platon'un sözcüsü olarak Sokrates'in yerini Elealı Yabancı'nın aldığı eserin mantıksal yapısı itibarıyla beş ana bölüme ayrıldığı söylenebilir (Cevizci, 2011: 22). Bunlardan birincisi, devlet adamı veya politik yöneticiyi ve sanatını (*tekhnê*), toplama ve bölme yöntemi üzerinden tanımlamaya çalışan bölümdür (Platon, *Devlet Adamı*: 257a-268d). İkinci bölüm, farklı tarihsel dönemlerle ilgili, ideal yönetici olarak Tanrı ile insanları yöneten kral veya devlet adamı arasında bir benzerlik tesis etmeyi amaçlayan, bir masal ya da efsaneden meydana gelir (Platon, *Devlet Adamı*: 268d-274e). Üçüncü bölüm, politik yönetimi bilgi ve gerçeklikle ilgili birtakım örnekler üzerinden anlatmayı amaçlar (Platon, *Devlet Adamı*: 274e-283b). Dördüncü bölümde ise, diyalektik düşünce devlet adamına birtakım ölçütler getirme işine koşulur (Platon, *Devlet Adamı*: 283b-287b). Son ve en uzun bölüm ise devleti yönetme sanatının, devlet adamının bilgisinin temel ilkelerine ilişkin açıklama getirilir (Platon, *Devlet Adamı*: 287b-311c).

Platon, *Devlet Adamı* adlı diyalogunda yönetici olacak kişiyi yani devlet adamının tanımlarken, *Sofist* diyalogunda Sofistin ne olduğunu araştırırken kullandığı ikiye bölme yöntemi olarak da bilinen toplama-bölme yöntemini kullanır (258a-b). Öncelikle belli bir cins altında toplanması gereken devlet adamı, bilgili insanlar arasına alınarak bilgi başlığı altına alınır (258b). Bilgi altında toplanan devlet adamının pratik (*praktikês*) mi yoksa teorik (*gnôstikês*) mi olduğu tartışılır ve sonunda devlet adamının sanatı ya da bilgisinin teorik olduğu, ancak bunun matematikçi ya da bilim insanının bilgisinden daha ziyade bir evi planlayan ya da tasarlayan birinin bilgisi olarak görülebileceği tespitinde bulunulur (Platon, *Devlet Adamı*: 259c). Teorik bilgi daha sonra hüküm veren ve yöneten olmak üzere ikiye ayrılır. Bunlardan birincisi, aritmetik veya geometri benzeri sadece hakikati kavramakla, zihinsel kavrayışla ve nihayet hüküm vermekle ilgili olan kritik veya eleştirel bilimler ya da sanatlar, ikincisi ise doğru eylemlerin gerçekleştirilmesi amacı

doğrultusunda kural koyan, emir veren yönetici, yönlendirici bilimlerdir (Cevizci, 2011: 23; Platon, *Devlet Adamı*: 259e-260b). Devlet adamı yönlendirici bilimlerin kapsamına girmektedir. Daha sonra yönlendirici bilimler başkalarının emirlerini yayan kimseleri aktaran isimsiz (Sayre, 2006: 12) ve kendiliğinden emir verenler olmak üzere ikiye ayrılır ve yöneticinin bilgisi kendiliğinden emir verenler kapsamına girer. Bölme işleminin sonraki aşaması emirlerinin canlı varlıkları gelişmesi, yetiştirilmesine mi ilişkin olduğu yoksa cansız varlıkların meydana getirilmesi ile mi ilgili olduğu gözetilerek yapılır (Platon, *Devlet Adamı*: 261b). Devlet adamının bilgisi bu durumda elbette ki ilk sınıfın kapsamı içine girer. Daha sonra canlı varlığın nasıl bir varlık olduğu üzerinden yapılan ayırmda devlet adamının bilgisinin bireylere değil, gruplara ilişkin, suda değil, karada yaşayanlar için olduğu sonucu ortaya çıkar. Bölme işlemi bu şekilde devam ettiğinde devlet adamının evcil, boynuzsuz, kanatsız ve iki ayaklı insan sürüsünün çobanı veya yöneticisi olduğu ortaya çıkar.

Eserde, belli bir mantıksal düzlemde ve ayrıntılı olarak yapılan tanım, bölmeyi gerçekleştiren Elealı yabancıyı tatmin etmez ve bu aslında Platon'un kendisiyle ilgili bir tatminsizliktir (Cevizci, 2011: 22). Platon diyalogda devlet adamının sanatını daha iyi belirlemek ve ifade etmek amacıyla, diyalektiği tamamlayacak şekilde bir masal anlatır. Masal birbiriyle karşıt koşullar içeren iki farklı çağdan, Kronos ve Zeus çağından söz eder. Kronos insanların yarı Tanrılar tarafından yönetildiği mutluluk içinde yaşadıkları bir çağdır, bu çağ aynı zamanda altın çağ olarak da adlandırılır. İnsanların topraktan çıktıkları bu çağda, Tanrılar evreni bütünüyle kontrolü altında tutarken, insanları olabilecek en iyi şekilde gözetip yönetmiştir. Aslında tam bir bolluğun hüküm sürdüğü, hiçbir isteğin ve çalışmanın olmadığı bu çağda mala mülke ve politik bir yönetime de ihtiyaç duyulmamıştır. Mevsimlerin güzel olduğu, insanların çoğu zaman açık havada çıplak dolaştığı ve otların üzerinde uyuduğu bu çağda aynı zamanda yiyecek elde etme sıkıntısı da yoktur, bütün bu refah ortamı içinde insanlar arasında bir çatışma ya da savaş olasılığı da söz konusu değildir (Platon, *Devlet Adamı*: 272a-b). Zeus çağında ise tam tersi bir durum söz konusudur. İnsanların bugün yaşadıkları çağ Zeus çağıdır. Savaşların, açlığın, mal-mülk edinme kaygısının bulunduğu, Kronos çağında olduğu gibi Tanrıların yardımının alınmadığı Zeus çağında, politikaya da sanata da bilgiye de ihtiyaç duyulur. Ancak bu zamanda yönetici sanatı artık Kronos çağında olduğu gibi mükemmel bir uyumu yakalayamaz, durdurulmuş bir hayatı sunamaz (Wallach, 2001: 341).

Bu masaldaki en temel yapılan hatalardan biri devlet adamı olan yöneticiyle, Tanrısal yönetici arasında kurduğu analogiden kaynaklanmaktadır. Cevizci Platon'un kurmuş olduğu bu analogideki hatayı şöyle özetler;

Tanrı, Kronos çağında, sürünün çobanı olarak, insanları gerçekten gütmüş, onlara bakıp kendilerini büyütmüş ve yetiştirmiştir. Üstelik bu yönetim ya da gözetim işi sırasında, ilahi bilgisi dışında hiçbir şeye ihtiyaç duymamıştır. Tarihsel dünyanın devlet adamının veya beşinci yüzyıl Atina'sının politik yöneticisinin, artık insan sürüsünü bakma, gözetme ve yetiştirme gibi bir işi yoktur. Onun görevi artık aralarında anlaşmazlıklar çıkan insanları yönetmektir (Cevizci, 2011: 25).

Diyalogda usta birinin yönetici olması gerektiği çerçevesinde tartışma yapılırken, Zeus çağında Tanrısal bir yönetimin kurulamayacağı ve burada kurulan yönetimin ancak ikinci en iyi yönetim olabileceği sonucuna doğru uzanılır (Rowe, 2005: 240). Başka bir deyişle, Platon'da *Devlet*'ten *Devlet Adamı*'na geçişle birlikte, yeni bir devlet adamı tanımına veya anlayışına geçiş söz konusu olur. Nitekim *Devlet Adamı*'nın sonraki bölümlerinde devlet adamı, insanları besleyen ve gözetken bakıcı ve beden eğitmcilerinden (Platon, *Devlet Adamı*: 276e), Tanrılardan (Platon, *Devlet Adamı*: 274e; 275b-c), tiranlardan (Platon, *Devlet Adamı*: 276e), insan için faydalı çeşitli ürünleri vücuda getiren zanaatkârlardan (Platon, *Devlet Adamı*: 287b-289b), toplumdaki hiyerarşide din görevlileri de dâhil olmak üzere, daha aşağı düzeyde hizmet veren kamu görevlilerinden (Platon, *Devlet Adamı*: 289d-290e) ve gerçek devlet adamının kötü kopyaları veya bozuk taklitlerinden (Platon, *Devlet Adamı*: 291a) ayırt edildikten sonra, devlet adamlığının özü ortaya konur. Buna göre devlet adamının işi veya görevi, bir tür dokumacılık olmak durumundadır (Platon, *Devlet Adamı*: 279b-283d). Yani o, hiçbir şekilde homojen olmayıp, kişilik tiplerine sahip farklı insanlardan meydana gelen toplumda, iyi işleyen, sağlam ve herkese hakkını veren adil bir düzen kurmak durumundadır.

Politik yöneticide gerçekleşen bu değişiklik, doğal olarak yönetici veya devlet adamının sahip olması gereken bilgi türü veya tarzında da bir değişikliğe yol açar. Çünkü *Devlet*'in veya *Devlet*'te geliştirilen politika felsefesinin projesi, *kallipolis*in veya en iyi *politeianın*, yani en iyi toplumsal ve politik sistemin inşasıdır. Diyalog, söz konusu projeyi, toplumsal işlev ya da görevlerine göre, birbirinden ayrılmış, üyeleri kimin yönetmesi ve kimlerin yönetilmesi gerektiği konusunda fikir birliğine ulaşmış üç sınıflı bir yapı üzerinden hayata geçirir ve filozof-kral düşüncesi, en azından önceden oluşturulmuş bir yapı ya da fikrin mümkün olduğu ölçüde gerçeklik kazanabilmesini temin edecek bir yol ya da araç olarak gündeme getirilir (Schofield, 2006: 175). *Yasalar*'da ise durum daha

farklıdır. Bu diyalogda gündeme gelen yönetim biçimi daha ziyade bir teokrasidir yani en iyi *polis* burada bir teokrazi olarak düşünülür. Bunun da nedeni, *Yasalar*'daki *polis*in, kamusal akıl ve dolayısıyla insani istek ve tutkuların üstünde olan bir şey şeklinde yorumlanan yasalar tarafından yönetilen bir *polis* olmasıdır (Platon, *Yasalar*: 713c-714b). Fakat burada yasa koyucunun yasaları yaparken, yurttaşları ilgili yasalar konusunda ikna ederek ilerlediği, yasa koyma faaliyeti sırasında halkın rızasını alarak gerçekleştirdiği varsayılır (Platon, *Yasalar*: 693b-3; 700a; 719e-723b). Bütün bunların yanı sıra Schofield'in de belirttiği üzere, *Yasalar*'da filozof-kraldan söz edilmez, fakat yönetme ile ilgili birtakım kurallardan bahsedilir (2006: 177).

Devlet Adamı'nda yaklaşım daha farklıdır. Diyalog, esas olarak devlet adamıyla hekim arasında kurulan analogiden hareketle gelişir ve ondaki *politeia*, sadece uzmanlıkla yöneten, *polisteki* işleri ve hayatı elinden geldiği ölçüde ve adalete uygun bir şekilde geliştirip yöneten bir *polisten* oluşur. Esas olarak *Devlet*'in ve bu arada *Yasalar*'ın konusu olan, toplumun birliğe ve mutluluğa kavuşacak şekilde nasıl düzenlenmesi gerektiği konusu, burada neredeyse hiç gündeme gelmez (Schofield, 2006: 175). Rıza veya *Yasalar*'da yasa koyucunun yönetilenlerden aldığı onay meselesine *Devlet Adamı*'nda, sadece yönetim biçimleri sınıflanırken, sadece politik uzmanlık bilgisiyle ve hukuka uygun olarak yöneten bir kimsenin yönetimini, oligarşinin, zorbalığın ve demokrasinin despot yönetiminden ayırt etmek için gündeme gelir (Schofield, 2006: 175).

Dolayısıyla devlet adamı veya politik yöneticide önemli olan tek şey, *Devlet Adamı* diyaloguna göre bilgidir ve bu bilgi de, *Devlet*'te olduğu gibi, bir etik bilgi, ahlaki bir bilgelik veya İyi İdeasına ilişkin bir bilgiden ziyade, yönetim bilgisidir, politik uzmanlık bilgisidir. Diyalog, bu bilgi dışında, yönetilenlerin zengin ya da yoksul olmalarının, devlet adamının yönetimine rıza verip vermemelerinin ve yöneticinin yasaya uygun olarak yönetip yönetmemesinin pek bir önemi olmadığına işaret eder. Söz konusu uzmanlık bilgisi, tıpta ya da başka bir yönetim biçimi söz konusu olduğunda hesaba katılacak tek doğru ölçüttür. Dolayısıyla *Devlet Adamı*'nda bir *polis*in doğru bir yönetim biçiminin tek doğru ölçütünün politik uzmanlık bilgisi olduğu sonucuna varılır (Platon, *Devlet Adamı*: 292c-293d).

Devlet Adamı diyalogunda ulaşılan sonucun, politikada önemli olan tek şeyin uzmanlık bilgisi veya bilimsel bir yönetim tarzı olduğudur. Bu, aslında liberallerin

önemsedikleri bir yönetim biçimi olarak teknokrasiye işaret eder. Buna göre bir yönetimin bilimsel ve dolayısıyla iş gören iyi bir yönetim olması noktasında, *Devlet*'te olduğu gibi, toplumun nasıl düzenlenip organize edileceğinin veya yönetimin yönetilenlerin rızasına dayanıp dayanmamasının bir önemi yoktur. Bir hekim veya devlet adamında önemli olan şey, onun hayata geçirdiği uygulamaların uzmanlık bilgisi tarafından biçimlendirilip biçimlendirilmediğidir. İşte bundan dolayı, *Devlet Adamı*'da politik yönetici, *Devlet*'in gemiyi iyi ve mutlu bir hayatın hüküm sürdüğü bir adaya veya topraklara sağ salim çıkarmak durumunda olan kaptan ya da gemiciden ziyade hekime benzetilir. Söz konusu yöneticinin, *Devlet*'te, kendi hâline bırakıldığında Mağara'nın dışında yaşamak, düşünüşle geçen bir hayat sürmek isteyen, fakat zorunluluktan dolayı veya yurttaşlarını kurtarmak adına mağaraya zorunluluk nedeniyle geri dönen filozof-kraldan farklı olduğu açıktır. Bu yüzden devlet adamının sanatı veya bilgisi de farklı kişilik tiplerini bir araya getirmek, onların bir arada var olmalarını sağlayarak uyumlu bir beraberlikten sağlam bir dokuma ya da kumaş çıkartmakla ilgili olan bir sanattır. O, *Devlet*'in filozof-kralı yerine, uzmanlığı hepsi de *polis*in hayatına, zenginliğine ve refahına katkıda bulunan diğer uzmanların faaliyetlerini düzenlemekten, birbirleriyle uyumlu hâle getirmekten meydana gelen bir bilimsel yönetici olmak durumundadır.

Bununla birlikte, söz konusu sanat ya da uzmanlık bilgisinin, Platon'da, Kahn'ın da söylediği üzere, diğer bilgi türüyle, yani ahlaki bilgelikle tamamlanmasında veya *Devlet Adamı*'nın politik yöneticisinin arkitektonik bilgisinin temeline moral veya felsefi bilginin yerleştirilmesinde ise büyük yarar vardır:

Platon'un görüşüne göre, resmi bilginin konusu, filozof-kralın sanatın nesnesi İyinin kendisi, İyi İdeası olmak durumundadır. Böyle bir bilgi tam da, bütün bir toplumu gerçekten iyi olanın ışığında yönettiği ve zenginlik, özgürlük ve toplumsal ahenk benzeri ilk elden veya temel iyilerin doğru kullanımını sağladığı gibi, yöneticilerin ellerinde diğer bütün sanatların işleyişiyle ürünlerinin doğru kullanımına rehberlik edeceği için yararlı olacaktır. (Kahn, 1996: 209).

2. Felsefe veya Ahlaki Bilgelik

Platon, *Devlet*'te *Devlet Adamı*'nın politik uzmanlık bilgisine sahip yöneticisinden önce, *kallipolisi* düzenleyip bir bütün olarak toplumu yönetecek filozof-kralı anlatmış ve onun bilgisini felsefi veya moral bilgelik üzerinden tanımlamıştır. *Devlet*'te *Devlet Adamı*'ndan farklı bir politik yönetici tipiyle karşı karşıya olunduğu ve bu yöneticinin politik dünyaya veya topluma şekil verirken kullanacağı bilginin *Devlet Adamı*'nda sözü

edilen arkitektonik bilgiden farklı olduğu açıklıkla görülmektedir. Platon, filozof-kral hipotezindeki paradoksu, politik projesinin temelinde bilginin yönetimini kurma amacının bulunduğu *Devlet*'te, şu sözlerle ifade eder:

Eğer bizim *polis*lerimizde filozoflar yönetici olmaz da ya da bizim şimdi kral ya da yönetici dediklerimiz gerçekten yeterince felsefeyle ilgilenmezse, yani politik güçle felsefi akıl birleşmezse, herkese yalnız kendi yapacağı iş zorunlu olarak verilmedikçe, sevgili Glaukon, bence bizim *polis*imizin ve insan ırkının başı dertten kurtulamaz. Bu gerçekleşene kadar, açıkladığımız teori, imkân dâhilinde gerçekleşemez, gün yüzü göremez. Çoktandır beni konuşmaktan alıkoyan şey buydu; Bireysel ya da toplumsal hayatta mutlu olmanın başka bir yolu olmadığını söylemek de kolay değildir, tabi (Platon, *Devlet*: 473c-e).

Bu alıntıya göre, filozof-kralın veya filozofların bu dünyaya yabancı olmalarının, onları işe yaramaz hâle getirdiği düşüncesine karşılık Platon, filozofları *kallipolisi* kuracak ve kurulmasından sonra da yönetecek tek uygun veya doğru insanlar hâline getiren şeyin aslında onların bu dünyaya ait olmamakla ilişkili olduğunu söylemektedir. Buna göre *polis*in tüm yapılarıyla yurttaşların karakterlerine uygun şekli vermek için gerekli olan mutlak gerçekliklere yani İdeaların bilgisine ve aydınlanmaya ancak onlar sahip olabilirler. Sadece içinde yaşadığımız maddi dünyada ikamet edenlerin söz konusu ideal varlıkların veya ezeli-ebedi gerçekliklerin bilgisinden yoksun oldukları yerde, filozoflar, sadece moral ve metafiziksel bir kavrayışa değil, fakat aynı zamanda bir görü keskinliğine ve bütün karakter erdemlerine sahiptirler (Schofield, 2006: 160).

Platon'un filozof-krala dair açıklamasından olduğu kadar, filozof tanımından da kolaylıkla görebiliriz. O da filozof sözcüğünü, bütün antik filozoflar gibi, "sever" veya "âşık" anlamına gelen Grekçe "*philos*" ile "bilgelik" anlamına gelen "*sophia*" sözcüklerinden meydana gelen bileşik bir sözcük olarak kurar. Buna göre âşıklar cazibesine kapıldıkları varlığı tüm yönleri veya bütün boyutlarıyla sevmedikleri sürece gerçek birer âşık olamazlar (Schofield, 2006: 159). Bu yüzden filozoflar bilgeliğin her türüne tutkulu bir istek ya da arzuyla bağlanan kimselerdir. Onlar bilinebilecek her şeyi, ama özellikle de ezeli-ebedi ve mutlak hakikatleri bilmek isterler. Bilgelik-sever insanlar olarak filozofların bilgeliklerinin konusu, gerçek bilgilerinin nesnesi, bununla birlikte esas İdealardır.

İdealar, deneyimden elde edilen algı/duyu bilgisinin nesnelere tersine, değişmez ve kalıcıdır. Bu bağlamda Platon'un İdealar kuramına ilişkin temel düşünceleri Herakleitosçuluk, Sokratesçilik ve Pythagorasçılık olmak üzere üç teorik çerçeve tarafından şekillendirildiği söylenebilir (Notomi, 2006: 194). Notomi'ye göre, bu üç çerçeveye

sırasıyla üç özellik karşılık gelmektedir: “Öncelikle duyusal şeyler daima değişim hâlinededirler ve bilgi tarafından hiçbir zaman yakalanamazlar; ikincisi değişmeyen formlar evrensel tanımın ve bilginin nesnelere olarak ayrı bir biçimde vardır; üçüncüsü duyusal şeyler formlardan pay alarak vardır (2006: 194).” Ancak Notomi, bu etmenlerin yanı sıra, Platon’un İdealar kuramının şekillenmesinde Parmenides’in ve Protogaras’ın bakış açılarının da etkili olduğunu ekler. Platon’un, Herakleitosçu akış hâlindeki nesnelere bilgisinin yakalanamayacağı anlayışına karşılık, *epistêmênin* imkânını oluşturan İdeaların özelliklerine bakıldığında, Parmenides’in varlık anlayışının Platon’un varlık ve bilgi kuramı üzerinde oldukça etkili olduğu açık bir şekilde görülmektedir. Platon, Protagoras ve onun gibi düşünen Sofistlerin İÖ V. yüzyılda etkin olan göreceli bilgi anlayışına karşılık mutlak bilginin imkânını tesis etme çabası içindedir. Ayrıca İÖ V. yüzyılda hâkim olan göreceli ahlâk anlayışının da Platon’un göreceliliğe başkaldırısını şekillendirdiği söylenebilir.

Platon’un İdealar kuramına yönelmesinin sebebini belirlerken; Cross, Woozley, Klosko ve Cevizci, Cherniss’in³⁶ düşüncesi veya tezinden yola çıkarlar (Cross-Woozley, 1965: 183-185, Klosko, 2006: 88, Cevizci, 2006: 285). Cherniss, bu teorinin önemli etik, ontolojik (metafizik), epistemolojik sorunların hemen hemen hepsine cevap verecek bir nitelik taşıdığını iddia etmektedir (1935: 445-446). Bu iddiaya göre, “gerileme ve kriz çağının, Sofistlerin de güçlendirdiğine inandığı, moral kuşkuculuğun çeşitli hatta aşırı formlarının varlığından ciddi şekilde rahatsızlık duyan Platon, yapabileceği ilk ve en önemli şeyin ahlâki standartları sağlam bir zemin üzerine tesis etmek olduğuna inanmıştır (Cevizci, 2006: 285).” Cherniss, bu tesisin gerekliliğini dönemin koşullarını da ortaya koyarak şöyle izah eder; “Beşinci yüzyılın sonuna kadar, bu alanların her birinde insan deneyiminin görülür gerçekleri ile bu alanlardan birinin diğeriyle ya da bunlardan hiçbiri ile uzlaşma ihtimalinin olmadığını gösteren son derece çelişkili doktrinler geliştirilmiştir (1935: 445).” Klosko ve Cevizci’nin de Cherniss’in söyleminden yola çıkarak işaret ettiği üzere, İdealar kuramı, mutlak bilgi için gerekli zemini sağladığından, Protagoras’ın ‘insan her şeyin ölçüsüdür’ düşüncesini de içeren genel kuşkucu öğretiyeye karşı çıkılmasına olanak sağlayabilir (Klosko, 2006: 89, Cevizci, 2006: 285). Ahlak ve politika alanlarında yaşanan

³⁶ Harold Cherniss, “The Philosophical Economy of The Theory of Ideas”, *The American Journal of Philology*, Vol. 57, No.4, s. 445-446. Cherniss’in, İdealar kuramının aynı anda etik, epistemoloji ve ontolojik problemlere çözüm bulan son derece ekonomik bir teori olduğunu ileri süren tezinin yer aldığı söz konusu makalesinin Türkçe tercümesi için bkz., H. F. Cherniss, “İdealar Kuramının Felsefi Yönden Sağladığı Tasarruf”, *Platon Felsefesi Üzerine Araştırmalar* (der. A. Cevizci), Ankara Gündoğan Yayınları, 1990, ss. 40-50.

sorunlar da kuşkucu öğretinin olumsuzlanmasıyla aşılabılır. Bu teori, aynı zamanda hakiki varlığın doğası ve evrene ilişkin metafiziksel sorulara da yanıt verecek niteliktedir (Cevizci, 2006: 285). Bütün bu bilgiler ışığında, Platon'un İdealar aracılığıyla temelinde *epistêmênin* olduğu sistematik bir yapı kurduğu; bu öğretinin, aynı zamanda düşünürün metafizik, ahlak ve politika öğretilerinin de temel dayanağı olduğu ileri sürülebilir.

İdealardan yeniden söz konusu hakikatlere sahip olan filozoflara dönülecek olursa, onların İdealarla, yani ezeli-ebedi olanla meşgul olan, bu dünyaya veya politik alana verecekleri formun ilk ya da ideal örneğini temaşa eden kimseler oldukları söylenebilir. Onların bilgelik için duydukları tutkulu aşk, hep var olan, kalıcı bir gerçekliği açımlayacak bütün araştırma ve disiplinlere beslenen arzuya ifade edilir (Platon, *Devlet* 485d). Onların söz konusu felsefi kavrayış için gerekli bütün entelektüel kapasitelere sahip olmanın dışında, sabır ve sebatkârlık benzeri meziyetlerle, bütün ahlaki erdemlere sahip olmaları gerekir. İşte bilgi nin *Devlet*'te, Platon tarafından ortaya konan bu birliği, daha önce Sokrates tarafından ifade edilen erdemin bilgi olduğu tezi veya neyin iyi olduğu bilindiği takdirde, onun zorunlulukla hayata geçirileceği düşüncesini oluşturmaktadır.

Filozofun devlet adamı olabilmesini mümkün kılan şey de onun her zaman hem Tanrısal hem de insani olan şeylerin bütünü kavrama arzusu içinde olmaktır (Platon, *Devlet* 486a). Filozof, matematiksel bilimler alanında uzun yıllar eğitim gördükten sonra, diyalektik düşünce evresine yükselip bilimlerin birbirleriyle ve gerçekliğin doğasıyla olan ilişkileri üzerine kapsayıcı, kuşatıcı bir bilgi elde eder (Platon, *Devlet* 537b-c). Bu bilgi tamamen İdeaların bilgisi olup, uzmanlık ya da arkitektonik bilgi değildir (Schofield, 2006: 161). Buna göre, Platon önce İdealar aracılığıyla dünya üzerine ayrıcalıklı bir bakış açısına sahip olan filozofun İdealara, ezeli-ebedi, mutlak hakikatlere dair kavrayışının niteliği üzerinde durur. Sonra da söz konusu bilgi ve kavrayışın toplumun politik faydasına dönük bir şeye nasıl dönüştürüleceği, politik düzenin söz konusu bilgiyle nasıl şekillendirileceği konusunu ele alır.

- Gerçekten Adeimantos, ezeli-bedi hakikatlere seyre dalmış birinin, gözlerini insanların önemsiz meselelerine çevirmek, nefret ve öfkeyle dolup onlarla dalaşmak için hiç boş vakti olmaz Fakat o, ezeli-ebedi değişmez, kalıcı gerçekliklerin birbirlerine zarar vermeden doğru olduğunu, aklın yasalarına uyduğunu gördüğü için gözlerini onlardan alamaz. Onlara benzemek için büyük çaba sarf ederler. Kendilerini olabildiğince ona benzer kılmaya, mümkün olduğunca da onu özümsemeye çalışırlar. Sence insan böyle bir hayranlıkla bağlanmış olduğu şeylere özenmekten, onlara benzemekten kendini alabilir mi?
- İmkânsız.

- Tanrısal düzenle bu denli iç içe olmuş bilgelik-sever birinin kendisi de insan olmanın izin verdiği ölçüde, Tanrısal ve ölçülü olur. Ancak çok defa hemen hemen her yerde, halkın arasında cefa çeker, haksızlığa uğrar.
- Kesinlikle doğru.
- Eğer insan sadece kendini düzeltmekle kalmayıp, bazı zorlamalarla orda gördüğü şeyleri bireyde ve toplumda uygulamaya kalkarsa, sence ölçülülüğü, adaleti ve bütün toplumsal değerlerin kötü bir önderi mi ortaya çıkar?
- Hiç de değil.
- Fakat halk, bizim filozoflar üstüne söylediklerimizin doğru olduğunu anlarsa, filozoflara karşı yine düşmanlık besler mi? *Polis* bu Tanrısal modeli kullanan sanatçıların yolundan gitmezse eğer, hiçbir zaman mutluluğa ulaşamaz dersek, bize inanmaz mı?
- Halk doğruyu anlayınca, filozofa düşman olmaz artık. Ama filozoflar aklındaki bu yolu nasıl çizecekler sence?
- Devleti ve insan karakterlerini, üstüne resim yapılacak bir bez gibi ele alacaklar, önce bu bezi temizleyecekler. Bu da kolay bir iş değildir. Biliyorsun ki ilk başlangıç noktası onların hiçbir şekilde bugünkü kanun koyuculara benzemeyecek olmalarıdır. Filozoflar ister bir tek insanı, ister bütün bir devleti ele aldıkları zaman, kanunları çizmeden önce, insanın da devletin de temiz olmasını isterler, temiz değilse kendileri temizlerler.
- Doğru.
- Sence bundan sonra kuracakları devletin taslağını çizmezler mi?
- Herhâlde.
- Sonra çalışma sırasında, bedenlerin renklerini çeşitli uğraşlarla katıp karıştırarak, sık sık bir yandan adaletin, güzelliğin, ölçülülüğün ve şeylerin özüne benzer her şeye, diğer yandan insanoğlunun üretmeye çalıştığı taslağa bakarlar. Tabiri caizse, Homeros'un insanlarda Tanrının benzeri veya gölgesinin ortaya çıktığını dile getirmesine benzer bir biçimde insanlık için aynı hükmü uygularlar.
- Doğru.
- Yaptıklarından bir vuruş ya da darbeyi silerler, başka bir yeri tekrar boyarlar, çizerler, ta ki oluşturdukları insanlar Tanrılara hoş görününceye kadar.
- Bu yapılmış en iyi resim herhâlde.
- O hâlde daha önce dediğin kimseleri, güç ve kaba kuvvetle bize saldıranları bu şekilde ikna etmiş; böyle bir politik sanatçının ya da ressamın, daha önce *polis*i kurmak için görevlendirip övdüğümüz kişi olduğuna, yani filozof olduğuna inandırmış olmaz mıyız? Peki, şimdi söylediğimiz şeyleri duydukları zaman artık daha nazik davranmazlar mı?
- Eğer akıllarına yatarsa, nazik davranırlar.
- Başka nasıl münakaşa edebilirler ki bizle? Filozofların varlığa ve hakikate tutkun olmadığını söyleyebilirler mi?
- Bu gerçekten çok saçma olur (Platon, *Devlet*: 500b-501d).

Buna göre filozofların yönetici olmaları onların kavradıkları mutlak hakikatler çerçevesinde karakterlerinin ahlaki bir biçimde şekillenmesi ve daha da önemlisi İdealara ilişkin bilgileri kadar iyiliğe de sahip olmalarını gerektirir. Onlar, öncelikle ideal *polise* ilişkin öne sürdükleri taslağı hayata geçirmek adına, üstünü temizledikleri temiz bir bez üzerine resim yaparcasına, yepyeni bir *polis* kurmaya çalışırlar. Bu *polis* sadece boş bir tabloyu kendi bilgileri ışığında Tanrısal bir modeli örnek almanın, yani salt bilginin yanı sıra, iyiliği yani iyi karakteri de gerektirir. Bu bağlamda İdeaların bilgisine sahip olan filozofların aynı zamanda da adil, soylu, ölçülü ve buna benzer erdemlere sahip olmaları gerekir.

Schofield, filozofun bu karakter yapısıyla birlikte artık kutsal bir otorite, dini bir kişilik, yasa koyucu bir peygamber veya Tanrı'nın yeryüzündeki cisimleşmiş hâline karşılık

geldiğini söyler (2006: 162). *Devlet* adlı diyalogun 497b-c aralığında da ideal politik sistemi tesis edecek insani karakterin Tanrısal bir kişilik olması gerektiği belirtilmişti. Schofield aynı türden incelemenin *Devlet*'ten hareketle *Yasalar* diyaloguna geriye dönülerek yapılabileceğini belirtir (2006: 162), Platon da *kallipolisi* Tanrılar ile Tanrıların çocuklarının evi veya yaşadıkları yer olarak tanımlar ve örnek bir yönetim biçiminin başka yerde aramaya gerek olmadığını, konuşulana benzer bir yönetimin elden geldiğince gerçekleştirilmeye çalışılması gerektiğini söyler (Platon, *Yasalar*: 739d). Kullanılan kutsal söylem, sadece Platon'un ideal *polis*i oluşturacak filozof-kralın kimliğini veya kişiliğini ifade ederken nasıl bir idealleştirme süreci içine girdiğini gösterir. Söz konusu filozof kralın bilgisi, öncelikle ve esas itibarıyla mutlak gerçeklikler ve moral değerler olarak İdeaların bilgisidir. O, tıpkı duyuşsal veya maddi dünyayı vücuda getirir veya şekilsiz maddeye şekil verirken, kendisine İdeaları model alan Demiurgos gibi, politik alanı şekillendirir veya *kallipolisi* kurarken İdeaları kendisine örnek alan Tanrısal bir figür olarak ortaya çıkar (Schofield, 2006: 162).

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere, Platon ideal *polis*i de hakikatlerin bilgisiyle gelip geçici olan alanda ezeli-ebedi İdealara benzer bir düzen yaratmaktadır. Bu nedenle filozof sadece hakikatlerin bilgisine sahip değil, fakat aynı zamanda pratik bir uzmanlığa da sahip olmalıdır. Uzmanlık bilgisi daha önce de *Devlet Adamı*'nda anlatılan ve bir önceki alt bölümde ayrıntılı bir biçimde açıklanan arkitektonik bilgidir. Ancak filozof olacak yöneticinin bilgisi, bundan ibaret değildir. Onun bilginin yönetimini hayata geçirirken sahip olması gereken esas bilgi, İyinin bilgisidir.

Öğrenilecek en büyük şey İyi İdeasıdır. Adalet ve bütün öteki değerler, onun referansı ile faydalı ve işe yarar olabilirler. Biraz sonra söyleyeceğim şeyi, İyi hakkında yeterince bilgimiz olmadığını bildiğinden eminim. Eğer onu bilmiyorsak, onun bilgisi olmaksızın diğer şeyleri ne kadar bilirsek bilelim, bize hiçbir faydası olmaz İyiyi elde etmeksizin diğer şeyleri elde etmenin hiçbir yararı yoktur. (Platon, *Devlet*: 505a).

İyi İdeasının bilgisiyle tamamlanan bilgelik, artık kendisine iktidar verilmiş olan Sokrates'in bilgeliği olarak görülebilir. Burada tasarlanan söz konusu filozof-kral ile onun sahip olması gereken bilgelik, Sokratik diyaloglarda çizilen Sokrates resmi ile onun bilgeliğinden sadece iki bakımdan farklılık gösterir. Birincisi, daha önce de sözü geçen, Sokrates artık, sadece iktidarsız bir filozof, güçten yoksun olduğu için, ahlaki reform projesi başarısız olduktan başka, zamanın yönetimde bulunanlara da kolayca yem olmuş bir filozof değildir. Tam tersine, onun filozofluğuna iktidar verilmiştir. İkinci olarak da

Sokrates'in bilgeliği artık Sokratik diyaloglarda gündeme gelen ve bilmediğini bilmekten oluşan bir bilgelik değildir. Onun bilgeliği bundan böyle mutlak gerçekliklerin ve moral veya felsefi hakikatlerin bilgisinden meydana gelir.

Platon'un politika felsefesini belirleyen ilk unsur bilgi ise, ikinci temel unsur etik ve değerdir. Başka bir deyişle, *Devlet*'in ana argümanını belirleyen unsurlardan birisi epistemoloji ise diğeri etik veya ruhta bir uyumla ortaya çıkacağından dolayı, aynı anlamda kullanılabilir psikolojidir (Wallach, 2001: 248). Bunlardan birincisi söz konusu olduğunda, daha önce Sokrates zaten, özellikle sanatlara ilişkin analogi üzerinden, yönetici bir bilginin, bir bütün olarak hayatı yönetip, ruhun iyiliğini mümkün kılacak bir bilginin, iyi ve kötüye dair bir bilginin mümkün olduğunu belirtmişti. *Devlet* diyalogu da bu bilginin bir bütün olarak niteliğini gözler önüne serer, onun mutlak hakikatler olarak İdeaların ve moral hakikatlerin, özellikle de İyi İdeasının bilgisi olduğunu açıklıkla ifade eder ve bu yüzden de *polis epistêmê*ye bilgiye sahip olanların, yani filozof-kralların yönetmesi gerekliliği ortaya çıkar (Lane, 2006: 175). Platon, bunu daha da açık bir biçimde gösterebilmek için, politika felsefesini etiğe dayandırır veya *Devlet*'teki politik incelemeyi bundan böyle etiko-politik bir inceleme olarak geliştirir. Onun *Devlet*'e adalet konusuyla girmesinin nedeni de işte budur. Eserde adaletin öncelikle bireyde var olduğunu ve bireye gerçekten yarar sağladığını söyleyecek olan Platon, onun bilgelik, cesaret ve ölçülülükle birlikte, ruhun barış ve esenliğine katkı yaptığını savunacaktır. Oysa adaletsiz insan, ruhu düzensiz ve bölünmüş olduğu için, sefil olan bir insandır. Ruha uygun ve doğru düzenini sağlayan şey, onun akıl ya da bilgi tarafından yönetiliyor olmasıdır (Wallach, 2001: 248). Bu durum ancak filozofların aklının bu yöneticiliği gereği gibi yapıp insan hayatını bir bütün olarak bilgiyle yönetmesiyle mümkün olur. İnsanların büyük bir çoğunluğu için bu durum geçerli değildir. Onların akılları ya görevlerini yapmaya yetmeyecek kadar güçsüzdür ya da bilginin hakiki nesnelere yükselmeyi başaramaz. Bu yüzden, onların iyi bir hayat sürebilme, mutlu ve adil olabilme imkânları dışarıdan gelecek bir akla ve dolayısıyla hayatlarının başka birinin, yani filozof-kralın akli ve bilgisi tarafından desteklenmeye bağlıdır ve aklın bu yönetiminin gerçekleşmesi için bireyin ruhuyla *polis* arasında kurulacak analogiyle adalet temelini kurulmasına bağlıdır (Hall, 1981: 53).

Lane'e göre, *Devlet*'teki argümanın yapısı bu argümanın merkezinde bir yanıla epistemoloji diğeri yanıla psikoloji bulunduğu gösterilerek açıklanabilir (2006: 177). Bunlardan epistemoloji üzerinde yeterince durmuş olarak, ikincisi söz konusu olduğunda

Devlet'te ortaya çıkan psikolojinin ruhu çoğullaştırıp politize ve Platonize ettiği rahatlıkla söylenebilir. Platon'un diyalogda, her ruhun parçaları olduğunu belirterek onu, akıl, kızgınlık ve iştihâ olarak üçe ayırdığı bir kez daha belirtilmelidir. Ruhun söz konusu yapısı sadece çoğul değil, fakat politiktir de. Bu ise ruhun *polise* olan benzerliği göz önüne alındığında, onun küçük bir *polis* ve kendisinde düzen tesis edilmesi gereken politik bir unsur olarak görüldüğü anlamına gelir. Ruhta sakıncalı olarak görülecek uyumsuzluk, irade veya kızgınlığın akıldan yana değil de iştihadan yana olması ve bu şekilde ruhun naklın yönetiminden çıkmasıdır. Ruhun Platonize edilmesi ise, ruhun en iyi ve gerçek yöneticisinin akıl olduğu, onun yönetiminin bilgiye dayandığı tezine karşılık gelir. Buna göre aklın veya filozof kralın yönetimiyle ilgili meşrulaştırma, onun diğer iki parça tarafından bu iş için seçilmiş olması olgusundan gelmez, ancak onun yönetiminin en iyi yönetim olup bireyi adalete ve mutluluğa götüren tek yol olmasından kaynaklanır (Lane 2006: 177).

Ruhta aklın neden yönetmesi gerektiğinin açıklaması, aklın Platon'un teleolojik dünya görüşüne göre, özsel bir düzenleyici, dünyada iyi düzenin varoluşuna katkı yapmaya yönelmiş bir güç olması olgusunda yatar (Lane, 2006: 178). Buna göre akıl ruhu yönetirken, aslında düzenleme veya düzene sokma gibi doğal bir işlevi hayata geçirir. Bununla birlikte, politik yöneticinin veya filozof-kralın İdeal *poliste*ki, aklın ruhtaki yönetimine karşılık gelen yönetimi, diğerinin tersine doğal değildir. Yani, teleolojik olarak en iyi olanı meydana getirme anlamında doğal olmamak durumundadır. Ruhun parçaları arasındaki psikolojik ilişkinin doğal olduğu yerde, politik ilişki doğal değildir. Politik alanda aklın veya bilginin yönetimi, yönetilmeye muhtaç başka insanlardaki aklın zayıflığı veya yolunu şaşırmasıyla dolaylı, zorunlu veya kaçınılmazdır. İşte bundan dolayı, yani teleolojik olarak İdeaları temaşa etmeye ve ruhta adaleti tesis etmeye yönelmiş akıl, aklın başka insanlardaki zayıflığını gidermek için, bu dünyadaki değişme ve kusurlardan uzaklaşıp İdealara yönelir. Bu dünyadaki insanların hayatlarını en iyi şekilde yaşamalarına katkıda bulunacak olan bilgi, dolayısıyla mutlak hakikatler olan İdealara ilişkin bilgidir (Lane, 2006: 178).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

PLATON'UN POLİTİKA GÖRÜŞÜ

Platon'un politika felsefesi ile ilgili düşünceleri, daha önce ikinci bölümde de belirtildiği üzere, *Devlet*, *Devlet Adamı* ve *Yasalar* olmak üzere üç eserde toplanabilir. Ancak politikaya ilişkin görüşlerinin ayrıntılı bir analizinin yapılabilmesi için, onun *Mektuplar* adlı eserinin de incelenmesine gerek duyulur. *Mektuplar*, ilk üç eserde, ama özellikle de *Devlet*'te ortaya konan teorik düşüncelerin pratiğiyle ilgili önemli ipuçları verir. Bu yüzden bu eserlerin filozofun sadece politik düşüncesini anlamak için değil, aynı zamanda politika ile bilgi arasında kurduğu ilişkiyi gözlemleyebilmek ve kişisel deneyimleri ışığında şekillenen politik görüşündeki değişimleri takip edebilmek açısından da mercek altına alınması gerekir. Örneğin *Devlet* diyalogunda anlatılan ideal *polis* yani *kallipolis* düşüncesi *Yasalar*'da görülmez, bu eserde daha çok ikinci en iyi *polis*in nasıl kurulacağı ele alınır. Diyalog ya da eserlerdeki bu farklılıklar da düşünürün politik perspektifindeki değişimi görmek açısından önem arz eder.

Platon'un politik düşüncesinde bu türden önemli değişimler olmasına rağmen, o, aslında hiçbir eserinde politikayı bilgiden ayırmayarak politik perspektifindeki sabit unsuru tekrar tekrar gözler önüne serer. Politikaya bakışının temelinde bilgi, başka bir ifadeyle hakikatin kavranışı bulunmaktadır. Bu nedenle çalışmanın ikinci bölümünde Platon'un bilgi anlayışı ayrıntılı bir biçimde ele alınmış ve konuyla bağlantılı epistemolojik tartışmalara yer verilmiştir. Bununla birlikte, onun politika felsefesinin, *Devlet*'teki incelemenin etiko-politik bir inceleme olarak gelişmesi dikkate alındığında, yine daha önce de işaret edildiği üzere,³⁷ etik bir temeli vardır. Çünkü Platon, özellikle *Devlet*'te, en iyi yönetim biçiminin ne olduğu, kimin ve nasıl yönetmesi gerektiği sorularına yanıt vermeden önce, adalet konusunu ele alır. *Devlet* diyalogunda tüm tartışmaların başladığı yer adalet problemidir ve diğer bütün sorular, adaletin ve yurttaşlar için iyi hayatın tesis edilmesine bağlıdır.

Platon, bu çerçevede içinde, *Devlet* diyalogunda, birey ile *polis* arasında bir analogi kurar; adaletin ve iyi hayatın sadece *poliste* değil, fakat aynı zamanda neden bireyde de kurulması gerektiğini araştırır. *Polisin* temelinde yer alan söz konusu analoginin etik

³⁷ İkinci bölümün sonu.

boyutunu atlamak ve bazı politika felsefesi ile uğraşan düşünürlerin yaptığı gibi, *Devlet*'teki incelemenin *poliste* adaletin ne olduğuna ilişkin bir tartışmayla sona erdiğini düşünmek,³⁸ Platon'un politika felsefesini farklı anlamak, onda bireyin *polis*le olan ilişkisinin nasıl kurulduğunu görememek, Platon'u uç bir totalitaryanizmle suçlamak anlamına gelir. Platon'u bu şekilde uç bir totaliteryanizmle suçlayan filozofların başında Karl Popper gelmektedir. Popper, bir sonraki bölümde de ayrıntılı bir biçimde ele alınacağı üzere, tarihsiciliği ve dolayısıyla ütopyacı anlayışları, totaliter yönetime yol açtıklarını düşündüğünden, bireyin kendisini görmezden geldiğini ve tek önemli olanın *polis* olduğunu ortaya koyduğunu idda ettiği Platon'u da kökten eleştirmektedir.

Popper'ın bu düşüncesinin daha iyi anlaşılabilmesi ve Platon'un *polisi* bireyden daha öne koyup koymadığının görülebilmesi için, Platon'da adaletin ne olduğunun neden adalete gereksinim duyulduğunun ve *kallipolis*in oluşum aşamalarının incelenmesi gerekmektedir. Bütün bunların yanı sıra, Platon'un *polis* ve bireyle kurmuş olduğu paralelliğin açıklığa kavuşturulması ve toplumsal yapının araştırılması da Platon'un totaliter olup olmadığının belirlenmesi ve demokrasiyi neden eleştirdiğinin politik anlamda da daha net anlaşılması için gereklidir.

I. GİRİŞ: ADALET TARTIŞMASI

Platon'un *Devlet* adlı diyalogu adalet üzerine bir tartışmayla başlar ve *poliste* olduğu kadar, bireyde adaletin nasıl meydana geldiğini soruşturur. Önce *polisteki* adalete ilişkin tartışmanın yapılmasının nedeni ise, Sokrates'in adalet tartışmasındaki ana muhatabı olan Thrasymakhos'un adaleti önce *poliste* ele alıp, söz konusu adalete ilişkin görüşünü bireyin hayat tarzına uygulaması ve bireyde adaleti *pleoneksia* ilkesiyle, yani hakkından veya payından daha fazlasını elde etmeye çalışmayla açıklamasıdır (Hall, 1981: 52). Buna göre, Sokrates, birlikte adaleti tartışacakları muhataplarına, *polis* ile birey arasında bir benzerlik tespit ettiğine inandığı için, önce *poliste* adaleti ele almayı önerir. Bu ikisinden *polis* daha büyük olduğu için, *poliste* adaleti bulmak ve sonra da onu bireye uygulamak daha kolay ve doğru olacaktır:

³⁸ Söz konusu Platon yorumcularının başında Popper (2008: 115; 116) ve Sabine (1969: 60; 82), bulunmaktadır.

- Giriştiğimiz iş kolay değil. Bence çok keskin bir göz ister buna. Bu da bizde olmadığına göre, araştırmaya şu yoldan gidelim: Gözümüz çok keskin olmadığına göre bize uzaktan küçük harfler okutulmak istense ve sonra biri, aynı harflerin başka bir yerde daha büyük olarak bulunabileceğini fark etse, onu kullanabiliriz.
- Evet Sokrates. Ama adalet araştırmasında bu buluş ne işe yarayacak.
- İşte ben de bunu anlatacağım. Bir insanda adalet varsa, sanırım, bütün bir *poliste* de vardır, değil mi?
- Elbette.
- Peki, *polis* bir insandan daha büyük, değil mi?
- Evet, daha büyüktür.
- Belki, daha büyük olan bir şeyde adalet daha büyük ölçüde vardır ve onu anlamak daha kolaydır. Onun için isterseniz, adaletin ne olduğunu önce toplumda arayalım. Sonra aynı araştırmayı insan üzerinde yaparız. Böylece daha küçük olan örnekte daha büyüğe benzeyen yanları araştırırız (Platon, *Devlet*: 368d-369a).

Platon, *poliste* ve bireyde adaletin ne olduğuna ilişkin görüşlerini öne sürmeden önce, *Devlet* diyalogunun hemen başında Sokrates ve muhataplarının genel olarak adalet üzerine konuşmalarına şahit olunur. Bu tartışmanın önemi bireyde ve *poliste* adaletin ne olduğunu, nasıl tesis edileceğini belirlemeden önce, o dönemde belli geleneklerden gelen kimselerin adaletle ilişkin bakış açılarını, adaleti ne şekilde tanımladıklarını gözler önüne sermektedir.

Platon'un *Devlet* diyalogu adalet üzerine iki uzun girişle başlar. Buna göre diyalogun birinci kitabı adaleti tanımlama çabasını içerirken, ikinci kitapta ilk kitapta öne sürülen iddialara ilişkin tartışmaların yapıldığı görülür (Irwin, 1995: 169). Kephalos ile başlayan tartışma Polemarkhos ve Thrasymakhos'un görüşlerini öne sürmesiyle devam eder. İkinci kitaptaki adalet araştırması ise Glaukon ve Adeimantos'un Thrasymakhos'un görüşlerine ilişkin sundukları argümanlar çerçevesinde yürütülür. Bu diyalogda her ne kadar genel hatlarıyla adalet tanımlanmaya çalışılsa da, Platon'un erken dönem diyaloglarında olduğu gibi, *Devlet*'in ilk kitabında adaletin aslında ne türden bir kavram olduğu üzerinde durulur. İkinci kitapta yeniden ele alınan bu mesele Glaukon'un fikirleri ile birlikte incelendiğinde, Sokrates'in muhataplarının adaletle ilişkin tanımlamaları da şekillenmiş olur.

Devlet'in ilk bölümünde adaletin neliğine ilişkin birkaç yönden tanımlama sunulmaya çalışılır. İlk kitapla beraber ikinci kitap da göz önüne alındığında, adalet araştırmasını yapan tartışmacıların görüşlerinin, genel hatlarıyla o dönemki hâkim eğilimin/eğilimlerin yoğun etkilerini taşıdığı fark edilmektedir. Konuşmacıların görüşleri geleneksel, radikal ve faydacı olmak üzere üç başlık altında toplanabilir (Barker, 1918: 177-186). Buna göre, Kephalos adaletle ilişkin geleneksel bir yorum öne sürerken,

Thrasymakhos özellikle İÖ V. yüzyılın son yarısında ortaya çıkan Sofist görüşün bir temsilcisi olarak radikal bir adalet tanımı yapar (Barker, 1918: 177-187). İkinci kitapta konuşmaya katılan Glaukon'un görüşleri ise Thrasymakhos'un görüşlerini destekler nitelikte olup adaletin getireceği faydalı sonuçlar üzerinde durmaktadır. Bundan dolayı da Barker, Glaukon'un görüşlerini faydacı olarak tanımlar. Sokrates'in iki kitaptaki muhatapları bu üç konuşmacıdan ibaret değildir. Ancak daha sonra incelenecek olan farklı fikirlerin genelde bu üç grupta toplanabileceği söylenebilir.

Kephalos'un adalet tanımı Sokrates ile yaşlılık üzerine yapmış oldukları bir konuşmayla başlar. Konuşma "adalet nedir?" sorusuyla değil, yaşlılığın nasıl rahat geçirilebileceği üzerine bir girişle açılır (Platon, *Devlet*: 329a-e). Zengin bir tüccar olan Kephalos, insanların yaşlılık dönemlerindeki rahatlıklarının zenginlikten kaynaklandığı sanısına kapıldığını belirtir (*Devlet*: 329e). Ona göre, ölçülü ve iyi huylu olan biri yaşlılık zamanında da sıkıntı çekmez (*Devlet*: 329d). Yaşlılık döneminde geçirilen sıkıntılı zamanlar özünde insanın adil bir yaşama sahip olmamasından kaynaklanmaktadır. Ancak sadece adil bir yaşam sürmek insanı tek başına mutluluğa ulaştıramaz. Özellikle Kephalos'un *Devlet* diyalogunun 330a'sındaki "(...) ne akıllı bir adam yoksulluk içinde yaşlılığa kolay katlanabilir, ne de akılsız adam zengin olmasına karşın kendinden memnun ve neşeli olabilir (Platon, *Devlet*)" sözleri insanın ancak ve ancak hem zenginlik hem de adalete sahip olduğu zaman yaşlılık döneminde mutluluğu elde edebileceğine işaret eder. Kephalos bütün hayatı boyunca hem adalet erdemine sahip olmak hem de zengin olmak için aynı biçimde çaba göstermemiştir. Dorter'a göre, Kephalos, en alt düzeyde para sahibi, hırsları ve düşkünlükleri olan sıradan bir insan örneğidir (2006: 25). Kephalos'un konuşmaları onun ruhunun istekler peşinde koşan bir insan ruhu olduğunun bir işaretidir (Dorter, 2006: 25). Onun dindarlığı Tanrısal olana ya da Tanrıya olan aşkından değil, öldükten sonra yaptıkları karşılığında çekeceği cezayı düşünmesinden kaynaklanır. Buna göre, Kephalos erdemler ışığında bir yaşam sürmek arzusuyla yanıp tutuşmamakta, yaşlılığın zorunlulukla getirdiği bazı düşüncelerle adalete yönelmektedir. Kephalos'a göre adaletin doğruyu söylemenin yanı sıra "alınan şeyin geri verilmesi" şeklindeki tanımlaması da, insanların Hades'e başkalarına ve Tanrılara olan borç yükleriyle gitmemek gerektiğini kabul eden bir görüş üzerinden şekillenen adalet açıklamasıdır. (Platon, *Devlet*: 330a-331b). Burada da görüldüğü üzere, adalet, kendi için istenen bir erdem değil, paraya benzer

bir şekilde, Hades'te acı çekmemek adına istenen bir araç olarak zenginlikle eşdeğer konuma sahiptir.

Sokrates ise Kephalos'a adaletin her zaman doğruyu söylemek ve alınan şeyin geri vermek olamayacağını, hatta bunların zaman zaman adaletsizlik yaratacağını örneklerle anlatarak adaletin başka bir biçimde tanımlanması gerektiğini söyler (Platon, *Devlet*: 331c-d). Bu noktadan sonra sözü Polemarkhos devralır. Polemarkhos, Kephalos'un düşüncesini destekler nitelikte olan Simonides'in adalete ilişkin düşüncesini temel alarak açıklamasına başlar. Kephalos'un "alınan şeyin geri verilmesi" olarak tanımladığı adalet kavramı, Simonides tarafından "herkese borçlu olunan şeyin ödenmesi" olarak dile getirilir (Platon, *Devlet*: 331e).

Polemarkhos'a göre, belirtilen iki görüş de birbiriyle uygunluk içindedir. Borçlu olunan şey aynı zamanda emanet edilen şeydir. Ancak her emanet edilenin tekrar geri verilmesi adalet tanımının içine alınamaz. *Devlet* 331c-d'de anlatıldığı üzere, çıldırmış birinin silahı bizde emanetken, o kişi istediği zaman silahını ona geri vermek tam da adaletsizlik yaratmak anlamını taşıyacağından "herkese borçlu olan şeyin ödenmesi" tanımı aynı zamanda adaletsizliğin tanımlanması olacaktır. Sokrates ise aslında zaten Simonides'in bu manayı kastetmemiş olabileceğini, adalet söyleminin "herkese hakkının verilmesi" olarak yorumlanabileceğini belirtir (Platon, *Devlet*: 332c). Herkese hakkının verilmesi Polemarkhos'un yorumuyla, "dosta iyilik düşmana kötülük yapmak" anlamındadır. Bu noktadan sonra Sokrates adaleti sanat olarak ele alarak ilk itirazını temellendirir (Dorter, 2006: 27; Pappas, 1995: 34) ve adil davranışın ne olduğu araştırmasına koyulur. Ancak Sokrates ile Polemarkhos arasında geçen konuşma adil insanın tanımlanması sorunsalını şöyle bir noktaya götürür:

- Peki, bir orduyu korumasını en iyi kim bilir? Düşmanın niyetlerini gizlice öğrenmesini, sırlarını çalmasını bilen değil mi?
- Elbette.
- Demek bir şeyin en iyi koruyucusu, en iyi bekçisi o şeyin en usta hırsızdır da.
- Öyleyse, adil olan biri paraya bekçilik yapmayı bildi mi onu çalmasını da bilir.
- (...)
- Yani adil birinin hırsız olduğu sonucuna varıyoruz (Platon, *Devlet*: 334a).

Diyaloğun bir sonraki tartışma durağı sanmak ile bilmek arasındaki farka dayanmaktadır. Öncelikle birinin iyi veya adil olduğunu sanma, onun hakikaten adil biri olduğu anlamına gelmemektedir. Görünürde iyi insan aslında kötü; kötü insansa aslında iyi biri olabilir. İnsanların adil olarak nitelendirdikleri her şey görünürde iyi olsa da hakikatte

farklı olabilir. Burada görünüş-gerçeklik ve sanı-bilme arasındaki ayırmadan söz edilmektedir. Buna göre, “dosta iyi, düşmana kötü davranmak” fikri dost veya düşman olan *görünüşte* dost veya düşmansa, “adil davranacağım” veya “adalet içinde olacağım” derken insanın kendisini tam tersi bir durum içinde bulmasına yol açabilir. Dost sandığı düşmana iyi, düşman sandığı dosta ise kötü davranır. Bu davranış adil olmadığı gibi, adaletsizliklere neden olur. Platon’a göre, bu şekilde bir tanımlama insana özgü bir erdem olan adaleti tam anlamıyla açıklamaz (Platon, *Devlet*: 334d). İnsana özgü olan hiçbir şey başkalarına kötülük yapmayı kapsamaz. Başkalarına kötülük yapma kişiyi adaletten ve adil bir insan olma yolundan uzaklaştırır (Platon, *Devlet*: 334c).

Devlet’in ilk kitabında son tartışma Thrasymakhos ile Sokrates arasında geçer. Bir Sofist olan Thrasymakhos’a göre, “adalet güçlüünün çıkarına olandır” (Platon, *Devlet*: 338c). Her toplumda kim yönetimde güçlüyse yasaları da kendi çıkarına göre yaparak onlara uymayanları cezalandırır. Demokrat yönetim kendine göre yasalar yapacağı gibi, bir tiran da kendine göre yasalar yapar; yönetenler neyin adil ve doğru olduğunu kendilerine göre belirlerler (Platon, *Devlet*: 338e-339a). Thrasymakhos’un bu görüşünde adil olma, yasa veya hukuk ile aynı anlama gelmektedir (Strauss, 1987: 37). Her *polis* kendi yasa koyucusunun yaptığı yasalarla yönetilir. Bu yasalara uyma ve uymama da adalet veya adaletsizliği beraberinde getirir. Yönetimde olan kişi/kişilerin gücü doğrultusunda ortaya konan yasalara *poliste* yaşayanların uymaları gerekmektedir. Böylece Thrasymakhos’a göre adalet de başta olan güçlü insan ya da insanların işine gelen bir erdem olarak ortaya çıkar. Oysa adil bir düzen, bir veya bir grup insanın diğerlerinden fiziksel olarak daha güçlü olması şeklinde basitçe ele alınamaz; bu nedenle *polis* adalet ekseninde inşa edilen yasalarla yönetilmediği takdirde, güçlü insanın/insanların yönetimde olması sonucu ortaya çıkan durum ancak adaletsizlik olur (Irwin, 1995: 174).

Sokrates’in Thrasymakhos’a itirazı yöneticilerin yanılıp yanılmadıkları tartışması üzerinde yükselmektedir. Onların yanılabilirlikleri kabul edildiğinde, bazı yasalar adalet getirebileceği gibi, bazılarının adalet getirmeyeceği sonucuna pekâlâ ulaşılabilir. Buna göre mutlak olarak adaleti sağlayacak yasalardan da söz edilemez. O hâlde, yönetici hem adil hem de adil olmayan yasalar inşa etme potansiyeline sahip olduğuna göre, güçlüünün işine gelen sadece adalet değil, aynı zamanda adaletsizlik de olur. Güçlünün işine gelen, işine gelmeyen kadar adil olabiliyorsa, adaletin Thrasymakhos’un söylediği biçimde tanımlanmasının önü de böylelikle kapanmış olur.

Thrasymakhos, pes etmeden devam eder ve ona göre, tam anlamıyla yönetici olan biri adaletsizlik yaratacak yasalar ortaya koyamaz (Platon, *Devlet*: 341b). O, işini gerektirdiği biçimde yapar ve bu yüzden sanılara kapılarak adil sandığı adaletsiz yasalar yapmaz. Zaten bir yönetici bu şekilde yasalar ortaya koyuyorsa, onun tam anlamıyla yönetici olduğundan da söz edilemez. Dorter'a göre, Thrasymakhos'un "tam anlamıyla" ifadesini kullanması, yönetmenin saf bilimi ile herkese hakkının verilmesi arasındaki farklı düşünceleri birbirinden ayırmadaki başarısızlığını gösterir (2006: 37). Çünkü nasıl ki hekimlik sanatı hekimin işine geleni değil de beden işine geleni göz önüne alıyorsa (Platon, *Devlet*: 342c), tam anlamıyla yöneticinin de yasaları kendi işine geldiği gibi değil, aslında yönetilenlerin çıkarına uygun olacak şekilde yapması gerekir (Platon, *Devlet*: 342d). Tam anlamıyla bir yönetici ise, sanatının veya biliminin gerektirdiği gibi kendini değil de yöneteceği topluluğu düşünerek yasalar yapmalı ve bu şekilde toplumda adaleti sağlamalıdır. Bu durumda Thrasymakhos'un "adalet güçlünün işine gelendir" sözü geçerliliğini koruyamaz. Ancak Thrasymakhos, yöneticinin aslında yönetilenlerin çıkarına uygun olanı değil de kendi çıkarına uygun olanı düşündüğünü tekrar belirterek Sokrates'in bu görüşlerine de karşı çıkar. Ona göre, yönetici her daim güçlüdür ve bu yüzden her daim kendi işine geleni yapar. Thrasymakhos, uygulamaya bakıldığında da, adil birinin her zaman adil olmayan biri karşısında haksızlığa uğradığını, adalet ve adillığın de başka biri karşısında çiğnendiğini ve güçlünün ya da yönetenin işine yaradığını belirtir (Platon, *Devlet*: 343c-d). Thrasymakhos burada her ne kadar "tam anlamıyla bir yönetici"den söz ediyor olsa da aslında ilk öne sürdüğü adalet tanımına sadık kalmayı arzulamaktadır. O hâlde Thrasymakhos adaleti hâlâ "güçlünün işine gelen" olarak tanımlama yanlısıdır. Çünkü işini "tam anlamıyla" yapan bir yönetici kendisini değil, daha çok yöneteceği toplumu düşünerek yasalar yapmalıdır.

Devlet'teki yöneticiye ilişkin bu görüşler Chu tarafından üçe ayrılarak incelenir (2007: 62). Thrasymakhosçu yönetici yönetimde kendi yararına uygun olanı arayan, yönetme işindeki amacından sapmayan ve hataya düşmeyen, başkasına avantaj sağlarken kendi yararını da güvence altına alan biridir. Özgecil yönetici ise kendi yararını düşünmeden sadece yönetilenlerin yararını düşünen ve başkalarına yararlı olacak şeyleri garanti altına alandır. Chu, Sokratesçi yöneticinin, hem yönetmede kendi yararını arayan hem de yöneticinin kendi yararını göz önüne almaksızın, başkasına faydalı olanı emreden bir yönetme sanatını kendine amaç olarak edinen bir yönetici olduğunu söyler (2007: 63).

Buna göre, Sokratesçi yönetici, yönetimde kendi yararını aramak açısından Thrasymakhosçu yöneticiyle paralellik taşımaktadır. Ancak bu ikisi, Thrasymakhosçu yöneticinin yönetme sanatının amacını yerine getirirken kendi yararını *istemsiz olarak* düşünmesi, Sokratesçi yöneticinin ise yönetme sanatını yerine getirirken kendi yararını *dolaylı olarak* düşünmesi bakımından birbirinden ayrılır. Thrasymakhosçu yönetici ilkin kendi yararını düşünürken, Sokratesçi yönetici ilk elden böyle bir hesabın içinde değildir. Bu türden Sokratesçi bir yöneticinin adaleti de sadece kendisinin veya sadece başkalarının faydasını değil, kendi de dâhil olmak üzere herkesin adaletini sağlayacak bir yapı olarak yorumlanmalıdır.

Thrasymakhos'un adalete ve adil insana dair görüşleri genel olarak üç başlık altında toplanarak incelenebilir. Sokrates de adaletin adaletsizlikten daha değerli olduğunu bu üç argüman üzerine getirdiği açıklamalarla yapmaktadır. Bunlardan ilki, adil bir insanla adil olmayan bir insanın iş yapmaları sonucunda adil olan kişinin çoğu kez zarara uğradığına ilişkindir (Platon, *Devlet*: 343e-344a). Buna göre, kendi için fayda sağlayacak olan adil olmayan kişi, bütün fırsatlarını kullanarak diğer insanlardan daha iyi bir konuma geçer (Irwin, 1995: 177). Adil olmayan kişi adil olan kişiden daha iyi bir konumdadır. Sokrates ise Thrasymakhos'un bu fikrine karşılık olarak, aslında adil birinin birlikte iş yaptığı kişilerden sadece adil olmayanı aşmak istediğini belirtir; buna karşılık adil olmayan biri ise, aynı durumda, karşısındaki kişi adil olsa da olmasa da onu aşmak isteyecektir (Platon, *Devlet*: 349d). Buna göre, örneğin işinin ehli bir sanatçı ancak kendisinden daha az bilen birini aşmak ister. Oysa bilgisiz olan biri hem bilgili birini hem de bilgisiz birini aşmak ister. Bu durum adil ve adil olmayan insan teziyle paralel bir biçimde okunduğunda, adil olan kişinin bilgili insan gibi değerli, adil olmayan kişinin ise bilgisiz bir insan gibi değersiz bir konumda yer alacağı savı öne sürülebilir. O hâlde, adil olmayan kişi kötü ve bilgisiz, adil kişi ise bilge ve iyi olur (Platon, *Devlet*: 350c). Bu noktada Sokrates adil birinin adil olmayan birinden daha değerli olduğunu vurgulamış olmaktadır.

Thrasymakhos'un ikinci görüşü adil olmayan birinin adil olandan daha güçlü olduğu savıdır (Platon, *Devlet*: 344c). Sokrates'e göre, adil olan kişi daha bilge ve daha iyi olduğu için aslında adil olmayandan daha güçlü olmalıdır (Platon, *Devlet*: 351a). Zaten bir ailede, toplulukta veya *poliste* güçlü olan veya etkin olan değer adalet değil de adaletsizlik olursa, o zaman o yerde çatışmadan başka bir şeyden söz edilemez. Adaletsizliğin olduğu her yerde kargaşa ilgili ortama hâkim olur. Adalet iyi geçinmeyi sağlarken, adaletsizlik

insanlar arasına geçimsizlik sokar ve onları birbirine düşürür. Adaletsizlik sadece iki veya daha fazla kişinin olduğu topluluklarda değil, bireylerin kendisinde de hüküm sürdüğünde insanın kendi kendisiyle anlaşmazlığa düşmesine ve iş göremez hâle gelmesine neden olmaktadır (Platon, *Devlet*: 352a).

Sokrates'in Thrasymakhos'un adaletsizliğe övgüler sunan sözlerine karşılık son argümanı ise adaletsiz birinin adil birinden daha mutlu olup olmadığına ilişkindir (Platon, *Devlet*: 352d). Bu argüman aynı zamanda adaletin ne türden bir şey olduğuna dair en yakın cevabı da içerir.

Sokrates F erdemi ile F'nin işlevi ya da esas faaliyeti arasında bir bağlantı kurar: iyi bir bıçak kesmede iyidir, iyi bir göz görmede iyidir ve buna benzer. O, ruhun erdeminin de ruhun yönetme, düşünme, yaşama olan esas faaliyetine bağlı olduğu sonucunu çıkarır (Irwin,1995:179).

Irwin'den yapılan bu alıntıda özetlenen vurgudan yola çıkılarak şu söylenebilir: Sokrates'te ruhun kendine has faaliyetlerini yitirmesi, tıpkı bıçağın kesememesi, gözün görememesi gibi, yönetememesi, düşünememesi veya yaşayamamasına neden olur. Buna göre,

I. Ruh kötü olduğunda işlevini veya esas faaliyetini gösteremeyeceği için, onun yönetimi de kötülükten başka bir şey meydana getirmez (Platon, *Devlet*: 353e).

II. Oysa ruhun erdemi adaleti, onun yoksunluğu ise adaletsizliği beraberinde getirir.

III. Buna göre, adil adam veya adil ruh iyi bir biçimde yaşarken, adil olmayan kötü bir biçimde yaşar.

IV. Sonuç olarak, adil kişi mutluyken, adil olmayan kişi acınacak hâldedir (Platon, *Devlet*: 354a).

Bu argümanlar adaletsizliğin mutlu bir yaşam getirmediği gibi adil olmayan kişinin adil olan kişi karşısında güçlü olmadığını öne sürmeye yeter derecededir. Son olarak görülmektedir ki Sokrates'e göre asıl zarara uğrayan da yine adil olmayan kişidir.

Sokrates'in hem Kephalos'la hem de Thrasymakhos'la yaptığı tartışmaya bakılırsa *Devlet*'in ilk kitabında sadece adaletin ne türden bir kavram olduğu üzerine fikir alışverişinde bulunulduğu söylenebilir. Sokrates ve muhatapları arasında geçen mütalaada adaletin ne olduğunun tanımı henüz yapılamamıştır. Nitekim Sokrates *Devlet* diyalogunun ilk kitabının sonunda adaletin ne olduğu bilinmedikçe ona sahip olanların mutlu olup

olmadığının da bilenemeyeceğini söyler (Platon, *Devlet*: 354a) ve kavramın tanımın henüz yapılamadığını kabul eder.

Devlet'in ikinci kitabının açılışıyla birlikte, Glaukon ve Adeimantos'un söze karışmasıyla adaletin ne olduğu tartışması tekrar ele alınır. Bunun için Glaukon önce iyileri (ya da değerleri), iyi olarak tabir edilene göre üçe ayırarak inceler ve adaletin bunlardan hangisine daha uygun olduğunu belirler (Platon, *Devlet*: 357b-d).

1. Kendisi için değer verilen.
2. Sadece kendisi için değil, aynı zamanda verdiği sonuçlar bakımından değer verilen.
3. Kendisi için değil de, sağladığı sonuçlar bakımından değer verilen.

Glaukon'a göre, mutlu olmak isteyen insanın aradığı adalet bu üçünden en iyisi, yani hem kendisi için hem de verdiği sonuçlar bakımından aranan bir iyi olarak ortaya çıkar (Platon, *Devlet*: 358a). Ancak Glaukon'un bu görüşü genel olarak kabul görmez, çünkü uygulamaya bakıldığında insanların adaleti sadece iyinin üçüncü kategorisi içinde kabul etmekte oldukları söylenebilir. Adalet, zor elde edilen bir değer olduğundan kendisi için değil, insanlara ün, şan gibi sağladığı faydalar bağlamında istenen bir değer olarak ortaya çıkmaktadır. Glaukon, Thrasymakhos'un adaletle ilgili düşüncelerini de savunarak, üç adımla kendi fikirlerini açıklama yoluna girer (Irwin, 1995: 182):

1. Glaukon önce adaletin kaynağı ve doğasını açıklar. Bu Irwin'e göre, karşılıklı saldırıyı engelleme, insanları güvence altına alma amacını gütmektedir. Bu açıklama adaletin kendisi üzerinde yoğunlaşmayı değil, sonuçlarına odaklanmayı gerektirir.
2. Bu sözleşmecî görüş uygulamada adaletin iyi bir şey olarak değil, sadece zorunlu bir şey olarak görülmesi gerektiğini gösterir. Gyges'in yüzüğü bunu örneklemektedir.
3. Adil olmayan birinin yaşamının adil olan birinin yaşamından daha iyi olduğu sanıldığından dolayı, insanlar çoğunlukla adil olmayan bir tavır içine girerler (Platon, *Devlet*: 358c).

Glaukon'un ilk görüşü, aslında sözleşmecî anlayış çerçevesinde şekillenmektedir. İnsanlar arasında adalet, kendisi için istenen bir değer olmayıp, doğurduğu sonuçlar

bakımından bir değere sahiptir. Glaukon adaletin, haksızlığa uğrayanlarla haksızlık yapanlar arasında dengeleyici bir unsur olarak ortaya çıktığını vurgular. Irwin'in de belirttiği üzere, bu durum adaletin, karşılıklı anlaşmazlıklar ve ele geçirme arzusu sonucunda meydana gelebilecek olan saldırganlığı engellemede önemli bir unsur olduğunu gösterir. Adalet bu manada insanları güvence altına alan, onların güvenliğini sağlayan bir araç olarak tanımlanabilir.

Glaukon'un ikinci görüşü, adaletin sağlanmasında ceza sisteminin önemli olduğunu belirtmektedir. Buna göre insanlar, doğaları gereği kendilerinde olanın fazlasını istemeye meyillidirler. Aralarındaki paylaşımı veya insanlar arası eşitliği sağlayacak unsur ise adalettir (Platon, *Devlet*: 359c). Glaukon'un verdiği Gyges'in yüzüğü örneği bu hususu çok iyi bir biçimde açıklamaktadır (Platon, *Devlet*: 359c-360c). Bu örnek özetle adaletsizlik yapma fırsatına sahip herkesin bu yoldan gideceğini, adil olmayacağını gösterir. O hâlde adalet zorunluluktan dolayı güvenliğin sağlanması, insanların uyum içinde yaşaması gerekçesiyle uyulan, ancak kendi için istenen bir değer olmaksızın geçerli olan bir yasa olarak tanımlanabilir.

Glaukon'un son görüşü diğer görüşlerle paralel gitmektedir. İnsanlar sadece sonuca bakarak değil fakat aynı zamanda adaletsizlikler sonucunda ceza görüp görmemelerine göre adaletin yolundan gidip gitmemeye karar verirler. Buna göre, adaletin uygulamadaki yansımalarına bakıldığında, çoğu zaman adil olmayanın adil olandan daha kârlı çıktığı söylenebilir. İnsanlar adil olsalar dahi kendilerine faydadan çok zarar getireceğini düşündükleri için adil görünmek istemezler. İnsanların gerçekten adil olma çabası artık adaletsizlik yapamamalarından kaynaklanmaktadır. Adeimantos, insanların korkaklık, yaşlılık ve yetersizlik yüzünden adil davrandıklarını; fırsatları olduğunda ise yine adaletsiz davranacaklarını söylemektedir (Platon, *Devlet*: 366d-e). Burada da yine, Glaukon'un verdiği örnekte olduğu gibi, insanların sadece zorunda kaldıkları ve bir ceza ile karşılaşacaklarını düşündükleri zaman adil olacakları öngörülmektedir. Dolayısıyla adaleti övenler genelde artık adaletsiz davranamayacak durumda olan kişilerdir. Keza Adeimantos'a göre, ozanlar da adil olmayı önerirken, yukarıda belirtilen çerçevede, bu yolun ne kadar meşakkatli bir yol olduğunu da söylemeden geçmezler (Platon, *Devlet*: 364a).

Kephalos, Polemarkhos, Thrasymakhos, Glaukon ve Ademinatos'un Sokrates ile tartışmalarında adaleti, kendisi için istenen ve insanların mutlu olması için tek başına yeterli bir değer olarak değerlendirmedikleri; bu bağlamda güçlü olanın belirlediği bir değer, eşitlik sağlamada dengeleyici bir araç olarak aldıkları ve adil olmayanın adil olandan çoğunlukla daha mutlu olduğu sanısı çerçevesinde yorumladıkları görülmektedir. Bu değerlendirmeler ve yorumlar empirik kanıtlarla desteklenmektedir. Kısaca adalete ilişkin tartışma düzleminde, Sokrates dışındaki konuşmacılar adaletin o çağın koşullarında nasıl uygulandığına bakarak araştırma yapmaktadır. Platon'un çabası ise *olandan çok olması gerekene* ışık tutmak yönündedir. *Olması gereken* ise aynı zamanda *olanın* hem etik hem de politik bağlamda eleştirisinin yapılmasına olanak tanır.

Platon, işte bu noktada, adaletin gerçekte ne olduğunu gözler önüne sermek, toplumun temelinde olması gereken normatif ilke olarak adaletin neliğini ortaya çıkarmak ve adil toplumun özelliklerini ifade edebilmek amacıyla, bir yandan *polis*in kökenine diğer yandan da toplumda adaletin tesisine ilişkin olarak tarihsel bir açıklama geliştirmeye girişir.

II. PLATON'DA *POLİSİN* DOĞASI

Platon'a göre politikanın mekânı olan *polis* doğal bir sürecin sonunda meydana gelir. *Kallipolis*, onun oluştuktan sonra üstlendiği görevler ve *polis*in sınıflara ayrılması da aynı sürecin parçası olarak görülebilir. Canlı bir organizma gibi düşünülmesi gereken *polis* ancak bütün gelişim aşamalarını tamamladığında *kallipolis* gerçekleşebilecek ve böylelikle insanlar adalet ve mutluluk içinde yaşayabileceklerdir. Ancak *kallipolis*in gerçekleşmesi sadece belli bir sürecin rastlantısal bir şekilde tamamlanması sonucunda oluşmaz. *Poliste* yaşayanlar birtakım eğitim süreçlerinden geçmek ve aldıkları eğitime göre *poliste*ki sınıfsal pozisyonlarını belirlemek durumundadırlar. Sınıfsal pozisyonlar mutlak ve değişmez pozisyonlar değildir. Platon, insanları doğaları gereği bir sınıflandırma içine sokar ama aynı zamanda sınıflar arasında da geçişe imkân tanır. Eğitim süreci de kimi zaman sınıflar arası geçişte çocukların ve gençlerin ne türden bir mayaya sahip olduklarını göstermektedir.³⁹ Ancak eğitimin en önemli işlevi, *epistêmê* sahibi insan veya insanların

³⁹ En alt sınıf olan üreticilerin bu türden bir eğitim sürecinin içinde olup olmadığı tartışma konusudur. Bu tartışma "Temel Eğitim" adlı alt bölümde ele alınacaktır.

yönetici olmalarını mümkün kılmasıdır. Çünkü *kallipolis* gerçekleşmesi eğitilmiş kimselerin yönetici olmasıyla, başka bir deyişle bilginin iktidara gelmesiyle yakından ilişkilidir.

Bu bölümde öncelikle *polis*in doğası ayrıntılandırılmaya çalışılacak, söz konusu doğanın ve devlette adaletin tesisinin *poliste*ki sınıflandırma ile olan bağı ortaya konacaktır. *Poliste*ki bu sınıfların eğitiminin nasıl gerçekleştiği gösterilerek filozofun eğitiminin aşamaları ele alınacak, filozofun neden yönetici olması gerektiğinin nedenleri gösterilecektir. Ayrıca insanda ve *poliste* adaletin nasıl sağlandığı insanın erdemleri ile *polis*in erdemleri arasında paralellik kurularak açıklanacak ve son olarak Platon'un bilgi temelli iktidar görüşünün ya da filozof-kralın yönetiminin yani ideal *polis*in imkânı sorgulanacaktır.

A. *Polis*in Doğuşu

Platon'un politika görüşlerini ortaya koyduğu *Devlet*, *Devlet Adamı* ve *Yasalar* adlı diyaloglar incelendiği zaman *polis*in oluşumunun tek bir etmene bağlanamayacağı sonucu ortaya çıkar. Bu nedenle bu üç diyalogda *polis*in oluşmasının temellerinin anlatıldığı öykülere ve mitoslara göz atmak ve düşünürü göre insanın neden bir arada yaşama ihtiyacı duyduğunu belirlemek gerekmektedir.

Platon *Devlet*'te insanların bir arada yaşama arzusunun onların birbirlerine olan ihtiyaçlarından kaynaklandığını öne sürer (Platon, *Devlet*: 369b). İnsanın tek başına kaldığı zaman kendi kendine yetememesi, yaşamını sürdürebilmek için başkalarına olan ihtiyacını ortaya çıkarır. Birden fazla gereksinime sahip olan insanın bu ihtiyaçlarını karşılamak da sadece tek bir insanın yardımıyla mümkün olamaz. Bu nedenle bir insanın yaşamını sürdürebilmesi, birden fazla insanla ortak bir yaşama adım atması ile olanaklı hâle gelir. Buna göre, insan bir eksiğini veya ihtiyacını karşılamak için başka bir insana, diğer bir eksiği için de bir başkasına başvurur. Diğer insanlar da aynı şekilde başkalarına başvurur ve bir arada ortak bir yaşam sürmeye başlarlar.

Platon'a göre, insanların en temel ihtiyacı genellikle kabul edildiği üzere yiyecektir (*Devlet*: 369d). İnsan yaşamını sürdürebilmek için her şeyden önce besine gereksinim duyar. Bu ihtiyacın ardından barınma ve giyecek gelir (*Devlet*: 369d). Yiyecek, barınma ve giyecek ihtiyaçlarının karşılıklı olarak giderilmesi herkesin bir başkası için iş yapması

sonucunda ortaya çıkar (Strauss, 1987: 43). Buna göre, herkes aslında birbiri için üretimde bulunur. Bu düzen kendiliğinden gelişir, yani insanlar bu düzeni aralarında herhangi bir sözleşme yaparak yapay bir biçimde oluşturmamıştır. Bu temel ihtiyaçlar çerçevesinde asgari düzeyde kendiliğinden oluşan bu topluluk çiftçi, inşaatçı, dokumacı ve ayakkabıcı olmak üzere en az dört kişiden meydana gelir (Platon, *Devlet*: 369e). Böyle bir toplumda çiftçi sadece kendisi için üretimde bulunmaz, fakat aynı zamanda topluluktaki diğer üç kişi için de üretimde bulunur. Aynı şekilde diğer üyeler de birbirlerinin ihtiyaçlarını kendileri dışındakiler için üretimde bulunarak karşılarlar. Nitekim Platon için bir kişinin sadece tek bir sanat alanına yeteneği olduğundan, o kişiden aynı anda hem çiftçi hem inşaatçı hem ayakkabıcı hem de dokumacı olarak kendisinin bütün ihtiyaçlarını karşılaması da beklenemez. Yeteneği doğrultusunda tek bir sanatla uğraşması, işini daha iyi yapması olanağını yarattığı gibi, bu durum o kişiye üretimde de kolaylık sağlar. İşbölümü ilkesi olarak tanımlayabileceğimiz bu ilkeyi Annas, *uzmanlaşma prensibi* olarak adlandırır (2009: 74). Bu prensip Platon'un ideal *polis*inin temelini oluştururken, onun doğasında ne bulunduğu sorusunun cevabını göstermek açısından da önemlidir. Prensibe göre, bazı insanlar doğaları bakımından bazı şeyleri yapmaya diğerlerine nazaran daha eğilimlidir. *Uzmanlaşma prensibi*, günümüzde anlaşıldığı gibi, kişinin kendi istediği veya dilediği işte uzmanlaşması değildir. Platon için birinin kendi işini yapması, diğerler ile oluşturulan rollerle uyum içinde çalışarak bir kimlik oluşturması demektir. Bu durum da insanlar arasındaki doğal farklılıkların toplumda tamamlayıcı bir rol oynadığına işaret etmektedir (Annas, 2009: 75). O hâlde, toplumda herkesin kendi işini yapması toplumun uyum ve düzen içinde olmasına da olanak tanır. Bu nedenle bu yapılanma içinde çiftçiliği bilen ya da bu işi en iyi yapacak olan, o işin peşine düşmelidir. İnşaatçı, ayakkabıcı ve dokumacı için de aynı durum söz konusudur. Temel ihtiyaçları karşılamak amacıyla bir araya gelen bu insanların iş bölümü yaparak çalışması veya üretmesi, toplumdaki düzeni ve huzuru da beraberinde getirmektedir.

Annas'ın *uzmanlaşma prensibi* olarak adlandırdığı ilkeye Reeve farklı bir yorum getirir. Herkesin kendi doğal eğilimleri sonucunda hekim, koruyucu, yönetici, inşaatçı duvarcı vs. gibi meslekleri icra etmeleri için doğduklarına işaret eden *tek eğilim öğretisini* (TEÖ) Reeve *uzmanlaşmanın kurallı prensibi* (UKP) olarak adlandırır (2006: 172). Platon *Devlet* diyalogunun ikinci kitabından beşinci kitabına kadar bu öğretiyi kabul etmiş gibi görünse de, Reeve Platon'un asıl amacının bu öğreti ve prensibi savunmak olmadığını öne

sürer (2006:172). Örneğin, Platon *Devlet*'in 454d satırında hekim ile marangozun farklı doğalara sahip olduğunu belirtilerek TEÖ ve UKP'yi destekler. Ayrıca 455e'de kimi kadınların hekimliğe yatkın olduğunu belirtirken, kimlerinin müziğe kimlerinin ise bunların hiçbirine doğaları gereği yatkın olamayacağı söylenmektedir. Bunun dışında *Devlet* 370a-b'de insanların doğaları gereği birbirlerine benzemedikleri belirtilirken ve 374a-c'de savaşçı sınıfının ortaya çıkışında kunduracının savaşçı olamayacağı ve bir insanın birçok sanatta yer almaması gerektiği öne sürülürken de aynı düşünce desteklenmektedir. Ayrıca *Devlet* 394c'de Platon, ozanların yapmadıkları bir iş üzerine dizeler yazmasını ehil olmadıkları bir konuda görüş bildirmelerinden dolayı eleştirmektedir. Bu satırlar çerçevesinde Platon, insanların doğaları neyi gerektiriyorsa o işe eğilmeleri ve yaşamları boyunca tek bir işe bağlı kalmaları gerektiğini düşünmektedir. Reeve'ye göre ise kendisinin *tek eğilim öğretisi* olarak adlandırdığı Platon'un bu düşüncesi asıl fikrinin gölgesinden başka bir şey değildir.

Platon, bir insanın bir şeye yatkın olup olmadığını, kolay öğrenip öğrenmediği ölçütü ile belirler (*Devlet*: 455b). Buna göre, doğası gereği yatkınlık bilişsel bir güçtür. Reeve'nin itirazı tam da bu noktadadır. Çünkü Platon'un bilişsel güce sahip olma fikri, bir marangozun çömlekçiden nasıl ayrıldığı hakkında detaylı bir açıklamada bulunulması için yeterli değildir (Reeve, 2006: 173). Bu nedenle zanaatkârların hepsi aynı bilişsel durumda olmalıdır. Öte yandan yönetici, koruyucu ve üreticiler farklı bilişsel güçlere sahiptirler. Çünkü bir koruyucu, kendi işinin yükümlülüklerini yerine getiremediği takdirde çiftçi ya da işçi olmalıdır (Platon, *Devlet*: 468a). Platon bunu söylerken, marangozun çocuğu eğer marangozluk işinde yetenek sahibi değil ise, bu çocuğun çömlekçinin ellerinde büyümesi gerektiği fikrini benimsemez. Bu nedenle Reeve, Platon'un politik düşüncesinde bir insanın sadece tek bir sanat alanında yetişmesi gerektiğinden bahsedilemediğini –ve aynı zamanda bahsedilemeyeceğini- iddia eder (2006: 173-174). Zanaatkârlar arasında tek bir sanatta uzmanlaşmadan söz edilmediği gibi burada asıl önemli olan sınıfsal uzmanlaşmadır. *Devlet*'in 434a-b satırlarında geçen konuşma da Reeve'nin bu görüşünü destekler niteliktedir. Platon bu satırlarda kunduracının dülgerin işine karıştığında ya da onun işini yapmaya kalktığında bir kargaşa çıkmayacağını, ancak savaşçı veya yönetici olduğunda bir kargaşadan söz edilebileceğini dile getirir (Platon, *Devlet*: 434a-b). Böylelikle Reeve'ye göre, Platon, TEÖ'yü kabul etmemekte, bunun yerine, bir kişinin kendini bilişsel gelişiminin üst limitine göre düzenlemesi olarak görülebilecek *tek üst sınır*

öğretisini (TÜSÖ) kabul etmektedir (2006: 174). Platon'un bu öğretiyi kabul etmesi demek, *sözde uzmanlaşma prensibini* (SUP) de kabul etmesi anlamına gelmektedir. Bu prensip *kallipoliste* her bir insanın hayatı boyunca bilişsel olarak üretici, koruyucu ve yönetici sınıflarından sadece birinde olmaya yatkın olması demektir. SUP ile UKP arasında bu noktada ne türden bir fark vardır? İlki *kallipoliste* üçlü ayrımı dikkate alırken ikincisi bunu dikkate almaz. Buna göre, *polis*in kurulmasının ilk aşamasında UKP geçerli iken *kallipolis*in kurulması ile birlikte artık SUP geçerli olmalıdır. Reeve UKP'nin anlatılmasının faydalı bir simge veya adaletin gölgesi olmaktan başka bir şey olmadığını ve *Devlet*'te UKP'nin anlatılmasının adaletin ne olduğunu bulmada bir aşama olarak görülmesi gerektiğini belirtir (2006: 175). Bu görüş ise Platon'un *Devlet* diyalogundaki şu sözlerle desteklenebilir:

Gerçekten öyle görünüyor ki Glaukon, doğası gereği ayakkabıcı olan birinin ayakkabıcılık yapması, kendi işinden başka hiçbir işle meşgul olmaması, marangozun marangozluk yapması ve diğerlerinin de bu şekilde çalışması prensibi adaletin izini bulmaya yardımcı olmaktadır (443c).

*Polis*in ilk oluşumunda UKP, adaletin izini bulmak için anlatılır ve aslında burada kastedilen SUP olsa da *poliste* UKP'nin olmadığı iddiasında da bulunulamaz. *Kallipolise* kadar uzanacak olan *polis*in oluşumunda meydana gelen ilk topluluğun temelini UKP'ye dayanmakta olduğunu, ancak daha sonraları bu prensibin yerini başka bir prensibe bırakacağını belirtmek gerekir.

Yaklaşık dört-beş kişiden oluşan *polis*in ilk aşamasında toplumdaki insanların birbirlerinin ihtiyaçlarını gidermek amacıyla kendi işlerini yapabilmeleri için farklı araçlara ihtiyaçları vardır. Bu ihtiyaçların karşılanması ise temel ihtiyaçların elde edilmesinde araç olarak kullanılacak aletleri yapan başka insanların *poliste* yer almalarını gerektirir. Örneğin, çiftçinin tarla sürmede kullanacağı sapan, çapa gibi aletleri yapacak olan marangoz, demirci gibi ustaların da bu topluluğa katılması zorunluluk hâline gelir ve böylece toplum büyümeye başlar. Sadece çiftçi için değil diğer dört kişinin alet-edevat ihtiyacını karşılamak da yine daha birçok insanın topluluğa katılmasına olanak sağlar. *Polis*in büyümesi bu insanlarla da sınırlı değildir. Hammaddenin elde edilmesi başkalarının da bu toplumda yer almasına fırsat tanıyacağından toplum genişleyerek büyümeye devam eder. Yavaş yavaş üretilenlerin satılması için alım-satım işiyle uğraşanlar ortaya çıkar. Böylece günümüzün terimiyle ithalat gelişir. Alım-satımın gerçekleşmesi için paraya da

ihtiyaç duyulur. Satıcılar, tüccarlar, gündelikçiler derken toplum muazzam bir şekilde büyür; neredeyse şehirleşme süreci başlar.

Herkesin kendi işini gördüğü ve birbiri için üretimde bulunduğu bir toplum Platon'a göre, ürettikleri birbirine yeten, barış, bolluk ve bereket içinde yaşayan henüz hiçbir biçimde bozulmamış bir toplumdur (Platon, *Devlet*: 372b-373a). Bu toplum Reeve'nin de belirttiği üzere, iyi ve güzel *polis*in (*kallipolis*), yani mutlu insan toplumunun oluşmasındaki üç aşamadan ilkidir (Reeve, 2006: 170). Bu aşamada insanlar kendilerine yeter olmadıkları için birbirlerinden farklı görevlerde iş görerek yaşamlarını devam ettirmektedirler. Bu nedenle *polis*in ortaya çıkışında insanların doğaları gereği kendilerine yeter olmamalarından ötürü, toplulukta farklı işler yapan kimselere de gereksinim duyulmasının etkisinin büyük olduğu söylenebilir (Pappas, 1995: 61). Dolayısıyla Platon için insanların topluluk hâlinde yaşamaları kendi doğalarının bir gereğidir.

Bu ilk dönemde insan, temel ihtiyaçlarının dışında herhangi bir lüks tüketimde bulunmaz, zaten kimse de henüz böyle bir eğilim içinde değildir. Kötülük; açlık, fakirlik, baskı, hükümet, savaş ve hayvanları yeme olmadığından uyku hâlinindedir (Strauss, 1987: 43). Annas tarafından böylesine mutlu bir topluluk bu hâliyle *Altın Çağa* bir gönderme olarak görülür (Annas, 2009: 77). Çünkü bu aşamada hiçbir adaletsizliğin, haksızlığın savaşın, huzursuzluğun, mücadelenin olmadığı insanların huzur içinde bir arada yaşadığı bir toplumdan söz edilmektedir.

Annas'ın *Altın Çağa* bir gönderme olarak değerlendirdiği *Devlet* diyalogunda *kallipolis*in ortaya çıkışını gösteren ilk aşama, *Devlet Adamı* diyalogunda da benzer bir biçimde ele alınır.⁴⁰ Bu diyalogda insanlığın o dönemki *polis* düzenine geçmeden önce, bir *Altın Çağ* veya *Kronos dönemi* mitosunu anlatılır (Platon, *Devlet Adamı*: 271d-272b). Bu dönemde evrenin tüm hareketleri Tanrılar tarafından düzenlenmektedir. Yiyecek açısından bolluk, bereket vardır ve insanlar arasında baskı, hükümet, yönetim, açlık, kötülük vb. birtakım olumsuzluk yaratabilecek unsurlar olmadığından kavga, çatışma, mücadele, savaş meydana gelmez. O dönemde insanlar hiçbir lükse sahip değildirlere; ancak yiyecek gibi temel ihtiyaçlarını doğadan karşılayabilirler. Mevsimler güzel olduğu için henüz barınma ya da giyinmeye de gereksinim duymazlar. Bu çağdan sonra ise çatışmaların, savaşların, kötülüğün hüküm sürdüğü Zeus çağına geçilir.

⁴⁰ Annas her ne kadar *Devlet* diyalogunda anlatılan ilk aşamayı Altın çağ olarak değerlendirse de, *Devlet*'te *Devlet Adamı*'nda anlatılan mitosa paralel bir yaşamdan söz edilmemektedir.

Devlet Adamı'nda anlatılan mitosa göre, Tanrı evrenin gidişatına yön verir, ona akıl ve can verir ve evreni istediği gibi davranması için kendi hâline bırakır. Evrende bir tür geri dönme eğilimi olduğundan, bazı zamanlar tersine hareket eder. Bu dönemde olup bitenlerden hayvanlar da insanlar da oldukça büyük oranda etkilenirler. *Kronos* çağının barışçıl ortamında evren Tanrılar tarafından düzenlenmektedir. Ancak evrenin değişme zamanı geldiğinde, her şey tersine döner. Büyük bir karmaşa ve deprem olur. Bu karmaşanın ardından yine bir sükûnet dönemi gelir ve bir düzene geçilir. Ancak yeni sükûnet döneminin önemli bir özelliği vardır. Bu dönemde evren artık *Kronos* zamanındaki gibi barış içinde değildir. Tanrılardan gelen iyiliğin yanı sıra artık maddeden gelen kötülük de evreni sarar. Tanrılar evrene yardım etmeyi bıraktıkları için insan ancak hatırlayabildiği kadarıyla o Tanrısal düzeni devam ettirebilir. İnsan unuttukça Tanrılardan gelen iyilik azalır ve ortaya çıkan düzensizlik nedeniyle yavaş yavaş kötülük hâkim olmaya, çatışmalar, mücadeleler hatta savaşlar ortaya çıkmaya başlar. İnsanlar Tanrıların yardımı olmadığından yiyecek sıkıntısı da çekerler. Onların yardımı insanlara tam olarak ulaşmadığı için insanlar da artık kendi kendilerini yönetmeye başlarlar. Böylece her şeyin barış içinde olduğu o çağ son erer ve çatışmalar, uyku hâlindeki kötülük ortaya çıkar.

Kronos ile Zeus çağları ele alınırken aslında; biri evrenin dönüşünün Tanrılar tarafından yönetildiği, diğeri ise Tanrının bu dönüşün bitmesine olanak tanıdığı ve onun isteği ile köklü bir değişimin gerçekleştiği dönem olmak üzere iki kozmik dönemden bahsedilmektedir (Lane, 1998: 100). Bu iki kozmik dönem arasındaki en temel fark Kronos döneminin bir yaderklik, Zeus döneminin de özerklik dönemi olarak görülmesidir (Lane, 1998: 113). Yaderklik döneminde insanlar Tanrıların buyurduğu düzen çerçevesinde yaşamlarını sürdürmektedirler. İnsanların kendi kurallarından veya topluluklarından bu dönemde söz edilemez. Zeus döneminde ise, artık bu döngüden çıkmış olan insanlar kendi kendilerini yönetmeye, kendi yasalarını oluşturmaya başlayarak özerk bir konuma geçerler. Elealı Yabancı da tam da bu hususa işaret ederek muhataplarına bir soru yöneltir: İnsan bolluk içinde her şeyin barış ve sükûnet hâlinde olduğu dönemde mi yoksa artık kendi yasalarını oluşturduğu fakat kötülüğün, çatışmanın ve buna benzer olumsuzlukların bulunduğu dönemde mi daha mutlu olmaktadır (Platon, *Devlet Adamı*: 272b)? Aslında bu soru bir anlamda huzur, sükûnet, bolluk ve bereketin insanın mutlu olması için yeterli olup olmadığını sorgular. Elealı Yabancı'nın kendi sorusuna cevabı ise şöyledir:

Eğer Kronos'un yetiştirdikleri, bütün bu boş vakitlerini sadece insanlarla değil, aynı zamanda hayvanlarla da konuşma kabiliyetlerini kullanarak geçirselerdi, tüm bunları felsefi bir bakış açısıyla hayvanlarla ve birbirleri ile bir araya gelerek yapsalardı ve bazı özel güçlere sahip doğanın hepsinden bunları öğrenselerdi, başkalarının hissettiğinden farklı bir düşünüşe sahip olabilirdi. O dönemki insanların da bugünkülerden ölçülemeyecek derecede çok mutlu olacaklarına karar vermek kolay olurdu (Platon, *Devlet Adamı*: 272b-c).

İnsanların konuşma yeteneklerini işlevsel kılmaları ya da felsefe yapmaları onların akıllarını kullanmaları anlamına gelir. Elealı Yabancı'nın bu sözlerinden, insanın sadece huzur, bolluk, bereket ve barış içinde olmasının onun mutluluğunun doğrudan garantisi olarak görülemeyeceği yorumu çıkarılabilir (White, 2007: 45). Zeus döneminde her ne kadar insan olumsuzluklar içinde kalsa da felsefi düşünüş gerçekleştirip, kendi kendini yönetebilmesinden dolayı onun mutlu olabilmesi imkânından söz edilebilir. Ancak Elealı Yabancı, Kronos döneminde yapılan tartışmaların veya o dönemdeki bilgi seviyesinin tam olarak ne olduğu bilinmediğinden bunu bir tahminden öteye götürememektedir. *Devlet Adamı* diyalogu çerçevesinde insanların kendi kendilerini yönettiği politik düzene ya da Zeus çağına geçişin aklın kullanımı ile de bağlantılı olduğu ileri sürülebilir. Bu durum aynı zamanda insanın sorumluluğu ele alması olarak görülebilir.

Platon, *Yasalar* adlı eserinde ise insanın politik yaşamının uzun yıllar önce başladığını düşünür (677a). Ancak bu iddiaya ilişkin elde kesin veriler de yoktur. Eski zamanlardan bu yana birçok toplum oluşmuş, bunlardan bir kısmı ortadan kalkmış, bir kısmı büyüdüğü gibi aynı zamanda küçülenleri de olmuş, iyi olanlar olumsuzla doğru sürüklenirken kötü olanlar da daha iyi devletlere dönüşmüşlerdir. Bunca değişim içinde de birçok devlet modeli denenmiştir.

Yasalar'da politik bir topluluğun başlangıcı ise işitilen bazı öykülerden çıkarılmaktadır. Öykülere göre, tufan, salgın hastalık ve buna benzer birtakım felaketler sonucunda -insanların büyük çoğunluğu felaketlerden kurtulamadığından- insan soyundan çok az kişi kalmıştır (Platon, *Yasalar*: 677a). Platon'a göre, bu insanlar felaketten önceki toplum düzeninden habersiz bir biçimde dağlarda yaşayan az sayıda bir insan topluluğunun üyeleridir. Onların eski düzenden habersiz olmaları felaketten sonraki yaşayışlarını etkiler ve hırs, savaş, kavga ortamından uzak olmalarına imkân tanır. Felaketten sonraki bu dönem *Devlet*'te de *Devlet Adamı*'nda da anlatılan bolluk dönemiyle paralellik taşır. Bu dönemde yaşayan insan sayısının azlığı, otlak ve yiyecek sıkıntısının olmaması her şekilde kullanılacak alet-edevat olması da yoksulluğun da ortadan kalkması anlamına

gelmektedir. İnsanların sayılarının az olması, aynı zamanda yalnızlıklarına son vermek için herkesin birbirine iyi davranmasına ve birbirini sevmesine yol açar. *Yasalar*'da anlatılan dönemle *Devlet* ve *Devlet Adamı*'nda anlatılan dönemler arasında çok temel bir ayrılık vardır. İnsan toplulukları yazılı olmayan ve atalarından kalan sözlü yasalar çerçevesinde yönetilmektedir. Bu yönetim bir devlet adı altında değil, ailelerin kendi içlerinde bir yönetim oluşturmasıyla, bir tür reislik yönetimiyle gerçekleşir. Platon'un *Devlet* ve *Devlet Adamı*'ndaki açıklamalarından farklı olarak, *Yasalarda* ilk toplumların da politik bir karakter taşıdığı tespiti gözden kaçırılmamalıdır (Ruhi, 2005: 248-249).

Yasalar'da Platon'un bu tespitten sonra ele aldığı aşama, büyüyen toplulukların artık daha da büyümesiyle birlikte genişlemeye başlamalarıdır (681a). Dağ eteklerinde tarıma elverişli yerde daha büyük evler yapılır ve vahşi hayvanlardan korunmak yani güvenlik gerekçesiyle evlerin etrafına setler çekilir. Bu evlerde de yine daha az nüfuslu aile döneminde olduğu gibi reislik yönetimi görülür. Her ev kendi örf ve adetlerine göre töreler oluşturur ve çocuklarını bunlara göre yetiştirir. Evler çoğaldıkça daha da büyüyen toplumda, her bir ev kendi yasalarını da koruyarak birliğe katılmaya başlar. Artık yavaş yavaş bir *polis* oluşmaktadır. Gruplar içindeki temsilcilerle her bir evin yasaları tartışılarak en uygun olan yasa modeli seçilir ve bu model büyüyen toplumun yasası olarak ortaya çıkar. Belli bir yasaya kavuşan bu toplumda yöneticiler de seçilmeye başladığında artık reislik düzeninden bir tür krallığa ya da aristokrasiye geçilmiş olur.

Platon, *Yasalar*'da her ne topluluk olursa olsun -aile, *polis*, irili ufaklı başka topluluklar- her birinde mutlaka bir yöneticinin olduğunu söylemektedir (689e). Ancak ne *Devlet* ne de *Devlet Adamı*'nda özellikle insanların az sayıda oldukları bolluk dönemi ya da *Altın Çağ* olarak adlandırılan dönemde bu türden bir yönetme veya yönetilme ilişkisinden söz edilmemektedir. *Yasalar*'da ise bolluk dönemine benzer bir biçimde tasvir edilen felaket sonrası dönemde de yöneten ve yönetilen grubun olduğu görülmektedir. Her dönemde yönetme ve yönetilme ilişkisinin olduğu fikrinin kabul edildiği *Yasalar* diyalogunda belirtildiğine göre, anne-babanın çocukları, soyluların soylu olmayanları, yaşlıların gençleri, efendilerin köleleri, güçlülerin güçsüzleri, bilgelerin bilgisizleri, kazananların da kaybedenleri yönetmesi gibi ilkeler söz konusudur (690a-690d). Sonuç olarak, *Yasalar* diyalogu bağlamında yönetenler ve yönetilen grupları, ilk oluşumdan en geniş oluşuma, en küçük gruptan en büyük gruba kadar her türden topluluk içinde vardır.

Polisin meydana gelmesinin temelini oluşturan bu üç diyalogdaki anlatılardan, insanın doğası gereği bir arada yaşamaya eğilimli olduğu yorumu çıkarılabilir. Bu nedenle toplumun veya *polis*in oluşması insanın doğasının bir uzantısıdır. Ayrıca *Devlet ve Devlet Adamı* diyaloglarındaki ilk topluluklarda politik bir yapının olmaması ancak daha sonra toplulukların büyüyüp genişlemesi sonucunda *polis*in meydana gelmesi, bu devlet modelinin tarihsel olduğu yorumunu getirirken, *Yasalar*'da toplumun bolluk döneminde dahi reislik kurumunun olduğundan bahsedilmesi, politik birliğin ezeli olduğu düşüncesini de beraberinde getirmektedir (Ruhi, 2005: 249-250). *Yasalar*, diğer iki diyalogdan farklı başka bir durumu daha ortaya koymaktadır. Bu diyalogda anlatılan öyküye göre, insanın diğer insanlarla paylaşım içinde olması onun kendi kendine yetememesinden kaynaklanmamaktadır. Keza *Yasalar*'da anlatılan dönemde herkese yetecek kadar yiyecek olmasının yanı sıra giysi, kapkacak, barınak ve hatta yataklar bile bulunmaktadır. Öyleyse insan aslında ihtiyaç için değil, doğası gereği başkalarıyla iletişim kurma arzusu içindedir ve bu nedenle de doğası gereği toplum içinde yaşayan, politik bir varlıktır.

Bu bölümün başında Reeve'nin *Devlet*'te ele alınan ilk toplum modelinin *kallipolise* uzanan politik düzenin ilk aşaması olduğunu söylediği belirtilmişti. İlk aşamadan sonra temel ihtiyaçların dışında *poliste* lüks olarak adlandırılan şeylere karşı birtakım arzuların doğması Platon için ikinci aşamaya geçişin habercisidir. İnsanlar temel ihtiyaçlarını karşıladıkları dönemde bir süre yaşadıkları bunlarla yetinmeyip, yatak, masa, eşya, tatlı, kokular, resim, dikiş, nakış, altın gibi aslında en temel ihtiyaç sayılmayacak birtakım şeyleri de elde etme arzusu içinde olmaya başlarlar (Platon, *Devlet*: 373a-b). Bir başka deyişle arzuların serbest bırakılması lüks toplumuna gidişatı işaret eder (Alvey, 2011: 829). Toplum bu ucu olmayan istekler doğrultusunda gitgide daha da büyümek zorunda kalır. Avcılar, resim ustaları, ozanlar, *rhapsodos*lar, işçiler, süs yapan insanlar, dadılar, hizmetçiler, berberler, aşçılar ve bunlar gibi daha birçokları belli sayıdaki insanları barındıran topluluğa katılırlar. Alvey, toplumdaki bu sınırsız arzunun modern ekonomistler için heyecana sebep olduğunu belirtir (Alvey, 2011: 829). Çünkü *poliste* olsun günümüz devletlerinde olsun ekonominin canlı tutulması insanların sınırsız arzuları sayesinde, lükse olan düşkünlükleri ile sağlanır. Platon, *Devlet*'ten önce ele aldığı diyaloglarından biri olan *Phaidon*'da da maddi isteklerin insanların gereksiz ve çok sayıda lüks şeylere düşkün olmalarına yol açtığını belirtir (66c-d). Açgözlülük, para ve mal

biriktirme hırsı bu ikinci toplumsal aşamanın oluşmasında çok önemli bir rol oynar (Alvey, 2011: 829).

İlk toplum, sadece insana özgü bir yaşayış olmadığı için aynı zamanda “Domuz Toplumu” olarak da adlandırılır (Platon, *Devlet*: 372d). Bu toplum aynı zamanda, çatışma ve savaş olmaksızın huzurlu ve dengeli olduğundan dolayı “Sağlıklı *Polis*” (Strauss, 1987: 43), zorunlu ihtiyaçlar doğrultusunda herkesin birtakım temel isteklere sahip olduğu ve kimse aşırıya kaçmadığından dolayı da “Ölçülü *Polis*” veya “Son Derece Zaruri *Polis*” (Christian, 1988: 62) olarak da anılır. İkinci toplumda ise, domuz toplumunu yönetmek için domuz çobanlarının varlığına ve toplum genişledikçe bu toplumu yönlendirecek kimselere ihtiyaç duyulur. Çünkü otlakların, tarlaların ve arazilerin yetersizliğinden dolayı, insanlar başkalarının mallarına göz dikmekte ve onları ele geçirmek istemektedirler. Bu dönemde zorunlu hâller dışında da insanlarda mal-mülk edinme düşkünlüğü olmasından dolayı çatışma hatta savaşlar meydana gelmektedir. Bu çatışmalar/savaşlar insanların işlerini bırakarak sürekli savaş işlerinin peşinde koşmasına neden olur. Ancak savaşmak da tıpkı tarla sürmek, ayakkabı yapmak, ev yapmak, dadılık yapmak türünden işler gibi bir sanattır. Bu nedenle doğaları gereği savaşçı olacak bir sınıfın oluşması gerekir. *Uzmanlaşma prensibi* dolayısıyla bu sınıfın üyesi olan insanların da doğaları bu işi yapmaya elverişli olmalıdır. Örneğin, savaşçı sınıfı, *polis*in güvenliğini sağlayabilmek için yurttaşlarına karşı yumuşak ancak düşmanlarına karşı sert mizaçlı olmalıdır (Platon, *Devlet*: 376a). İlk *poliste* yer almayan bu grubun ortaya çıkmasıyla *polis* “Askeri Kamp *Polisi*” veya “Arındırılmış *Polis*” (Strauss, 1987: 43) olarak anıldığı gibi, zaruri ihtiyaçların dışında açgözlülüğün getirdiği lükse düşkünlük nedeniyle de “Lüks *Polis*” (Christian, 1988: 63) olarak adlandırılır. Bu *poliste* güvenlik oluşturulmuş, savaş ve çatışmalar önlenmiş ve dış tehditlerden *polisi* koruyacak tedbirler alınmıştır, bu yüzden burada insanlar rahat bir biçimde yaşayabilirler.

*Kallipolis*in oluşumunun temellerini oluşturan bu ideal *polise* uzanan iki aşama aynı zamanda bir *polis*in temellerinin üç ayağından ikisine işaret etmektedir. Hiçbir kötülüğün olmadığı, herkesin sadece temel ihtiyaçlarını giderdiği ilk *polis* aslında ekonomik ihtiyaçlar doğrultusunda meydana gelmektedir (Cross-Woozley, 1964: 80). Bu nedenle de bu toplum ekonomi toplumu olarak da adlandırılabilir. İnsanların bu en temel ihtiyaçlarının karşılanması onların ruhlarının üç bölümünden birine karşılık gelir. Bu şekilde yaşayan insanlar sadece ruhlarının istek veya arzu kısmını doyurmaktadır. İnsanlar

arzuları çerçevesinde üretimde bulunmaktadır. İkinci *poliste* ise, ruhun irade ya da kızgınlık bölümünün arzuyu doyurma isteğini dizginlediği görülmektedir. Savaşçı sınıfının olması iştihanın istekleri nedeniyle meydana gelebilecek kargaşayı önlemek, düşmanları durdurmak için oluşturulur.

Her iki *polis* düzeninde de insanların mutlu olmalarından söz edilemez. İlk *poliste* -veya ekonomi toplumunda- insanların neden mutlu olamadığı daha önce açıklanmıştı. İnsanlar boş zamanlarında birbirleri ile felsefeyi göz önünde bulundurarak iletişim içinde değildiler. Alıntıda da (Platon, *Devlet Adamı*: 272b-d) belirtildiği üzere “felsefeyi göz önünde bulundurma” sözü ruhun akıl kısmını kullanmayla ilişkilendirilmelidir. Bu nedenden dolayı ilk *poliste* barış, huzur ve sükûnet olmasına karşın insanların mutlu olmasından kesin bir dille olmasa da⁴¹ söz edilemez. İkinci *poliste* de insanların birbirleri ile çatışma yaşadığı, bir başka deyişle olumsuz koşulların ortaya çıktığı görülmektedir. Ancak *Devlet Adamı*’nda Elealı Yabancı’nın yapmış olduğu yorum çerçevesinde ikinci *polisteki* insanların mutlu olup olmadığı sorusu yanıtlanmaya çalışılırsa, bu toplumda da *polisi* aklın yönetmemesinden dolayı insanların mutluluğa tam olarak erişebilmelerinden söz edilemeyeceği yorumu getirilebilir. Bütün bu yorumlara göre, insanlar sadece ekonomi veya güvenlik için uygun şartlar sağlandığı zaman değil, fakat aynı zamanda bütün bunlara aklın ışığı katıldığı zaman mutluluğa uzanan yol açığa çıkabilir. Nitekim ikinci *polisten* sonraki aşama da *kallipolise* uzanmaktadır ve *kallipoliste* Platon’un ahlak ve politika felsefesinin ereği olan iyi hayat ve mutluluk vardır.

B. Polisin Görevleri

Eski Yunan’da ve İtalya’daki politik yaşam birliği klasik çağlardan beri *polistir* (Barker, 1918: 19). Bu türden bir politik yaşam, çok çeşitli aile, kabile ve ırkı kendi içinde barındıran özerk bir yapılanmadır (Voegelin: 2000:185). Platon’un politik görüşünü bir *polis* yapılanması üzerine kurmasına neden olarak yaşam birliği ve özerklik gösterilebilir. Sınırlarının darlığı, ancak bu darlığın beraberinde getirmiş olduğu belli sayıdaki insan nüfusu ve temel kaynaklarının bu insan topluluğuna yeterliliği, özerkliğe imkân tanıyan başlıca özellikler olarak sayılabilir. Bu özelliklere göre *polis* ekonomik olarak kendine

⁴¹ Çünkü Elealı Yabancı o dönemdeki bilişsel seviye tam olarak bilinemediğinden sorduğu soruya net bir cevap verilmesinin mümkün olmadığını belirtir.

yeterli olmalıdır. Ekonomik yeterliliğe sahip bir politik birlik, beraberinde politik bağımsızlığı taşır. Politik bağımsızlık ise, o *poliste* yaşayan yurttaşların kendi manevi yaşamları içinde mutluluğa ulaşabileceklerinin öngörülmesini sağlayan bir özelliktir. *Polisin* hem maddi hem de manevi açılardan belirleyici olan bu bağımsızlığı orada yaşayanların kendilerine özgü bir yaşam kurabilmelerinin ilk adımını oluşturur.

İlk bölümde belirtildiği gibi, Klosko da, genel *polis* anlayışının üç temel özelliği olduğunu göstermektedir: Büyüklüğü (yüzölçümü, nüfusu), yüzölçümünün izin verdiği ölçüde ne çeşit bir manevi birliğin olduğu, politik bağımsızlık ya da özerkliği (Klosko 2006: 5). Nüfusun yüzölçümüne ve otlak alanlarına oranı aynı zamanda ekonomik özerkliğin temelini oluştururken, belli sayıda insanın belli orandaki yüzölçümü içinde yaşaması aynı zamanda manevi olarak birliğe ve dolayısıyla *poliste* yaşayanları mutluluğa ulaştıracak sürece girmelerine olanak tanımaktadır. Manevi birlik ve yüzölçümünün kendine yeterli oluşunun getirdiği ekonomik özerklik ise politik olarak bağımsız olma sonucunu doğurur.

Polis yapılanması birtakım doğal durumların sonucunda ortaya çıkmaktadır. Sınırlarının belirlenmesinden insanların ekonomik ortaklığına ve manevi birliğine kadar her şey doğal bir süreç içinde gelişir. Platon'un da anlattığı mitos ve öykülerdeki *polis* yapılanmasının temelleri incelendiğinde, *polis* insanların ortak kararları sonucunda oluşmadığı görülür. Bu aşamada ortaya çıkan sınır ve ekonomik hareketlilik de doğanın izin verdiği ölçüdedir.

Platon'a göre, *polis* yapılanmasının özellikleri geleneksel politik yapılanmanın özelliklerinden birkaç noktada ayrılmaktadır. Barker'ın da göstermiş olduğu üzere *kallipolis* ekonomik, askeri ve felsefi olmak üzere üç temel özelliğinden söz edilebilir (1918: 190-198). Ancak bu sınıflama aynı zamanda ekonomi, güvenlik ve iyi hayatın tesisi olarak da adlandırılabilir. İdeal *polis* içinde barındırdığı üç özellik de onun doğuşundan *kallipolise* uzanan *polis* yapılanmaları ile paralellik göstermektedir. İlk *polis* daha önce de belirtildiği gibi ekonomik bir örgütlenmeyi gösterirken, ikinci *polis* sınırların genişlemesi ve güvenliğe duyulan gereksinim nedeniyle Strauss'un da adlandırmasıyla askeri kamp *polis* olarak görülmektedir. Son olarak *kallipolis* Platon'a göre, iyi bir hayatın tesisini kurma olanağına sahip bir yapılanma olarak ortaya çıkmaktadır. Buna göre ilk *polis* ekonomik, ikinci *polis* güvenlik odaklı olup askeri, son aşamadaki *kallipolis* ise Barker'ın

deyimiyle felsefi faktörü göstermektedir. Ayrıca *kallipolis* geçmişte geçirdiği aşamaları da kendi içinde barındırmaktadır. Bu nedenle ideal *polis*in ekonomik, güvenlik ve felsefi temeller üzerine kurulduğu, bu öğeleri içerdği göz önünde bulundurulmalıdır.

*Polis*in en temel öğelerinden biri ekonomik faktör olarak belirlenir. Önceki alt bölümde anlatıldığı ve *Devlet* diyalogundaki öyküden de anlaşılacağı üzere, insanların en temel ihtiyaçları olan beslenme, barınma ve giyinme ancak diğer insanlarla bir arada yaşayarak temin edilebilir. İnsan bütün bu ihtiyaçlarını tek başına gidererek yaşamını sürdüremez. Bu nedenle de insan bir toplum içinde yaşamalı ve temel gereksinimlerini toplumun diğer üyeleri ile birlikte karşılamalıdır. İnsan bu türden bir doğaya sahip olduğundan dolayı da diğer insanlarla birlikte yaşamak zorundadır. Bu yüzden insan doğal olarak kendini *polis* yaşamının içinde bulur.

İnsanların bir arada yaşamaları bireyselci ya da bireyci yaklaşımla değil, başkalarıyla ortak hareket etme anlayışı ile mümkün olabilir. Ortak hareket etme de daha önceden de bahsi geçen *uzmanlaşma prensibini* gerektirir. Yiyecek, giyecek ve barınma arzusu, ortak hareket etme olmaksızın hiçbir memnuniyet veremez (Barker, 1919: 190-191). Bu ortak hareket ise işlerin kendiliğinden doğal bir biçimde bölümlenmesi yoluyla ortaya çıkar (Alvey, 2011: 829). Bir insan bir konuda yetenek sahibi olduğunda, kendi ihtiyacı olan bir şeyi karşılamasının yanı sıra, o şeye gereksinim duyan başka birinin ihtiyacını da en iyi şekilde karşılayabilir. Başka bir insan da hem o kişinin hem kendisinin hem de başka kimselerin ihtiyacını iyi bir biçimde karşılayabilir. İlk toplumun oluşumunda tarla süren birinin hem kendi hem de diğerlerinin ihtiyaçlarını karşıladığı, aynı şekilde ev yapmada usta birinin de tarla sürenin ihtiyacını karşılayabileceği gibi, başka kimselerin de barınmasını sağladığı görülmüştü. Bir insanın aynı anda kendi için hem yiyecek hem giyecek hem de barınma ihtiyacını karşılamasının zorluğu göz önüne alındığında, kendisi bu işlerden hangisinde daha iyi ise o işi yapması, hem kendi hem de herkesin ihtiyacını karşılaması açısından önem arz ettiğinden bir toplulukta yani *poliste uzmanlaşma prensibinin* kendiliğinden ortaya çıkmış olduğu sonucuna ulaşılabilir. Böylece herkes kendi yeteneğine uygun işi en iyi biçimde yapar ve diğer insanlarla birlikte temel ihtiyaçlarını karşılayabilir. Burada görülmektedir ki, *polis*in bağlayıcı gücü insan doğasında bulunur (Barker, 1918: 191). Çünkü insan, doğası gereği farklı ihtiyaçları olan bu nedenle de kendine yetemeyen, yaşamını sürdürebilmesi için başkalarına gereksinim duyan ve böylece sosyal olabilen bir varlıktır (Cevizci, 2006: 327-328) Doğasından

getirdiği bu yetersizlik başkaları ile ortak yaşamı zorunlu kılar ve bu durum da beraberinde uzmanlaşmayı getirir.

Platon, *Devlet ve Devlet Adamı* diyaloglarında insanların bir arada yaşamalarını her ne kadar ekonomide temellendiriyor olsa da *Yasalar*'da birbirlerinin gereksinimlerini karşılamadıkları dönemde de bir arada yaşadıklarına, hatta politik bir birlik içinde olduklarına ilişkin bir öykü anlatmaktadır. Bu noktada da insanların sadece kendi kendilerine yetemedikleri için bir arada yaşamak durumunda olduklarından söz edilemez. İnsanların bir araya gelmesi kendi yalnızlıklarına son vermek içindir. O hâlde *Devlet* diyaloguna bakıldığında, insanların bir araya gelmelerini ekonomik nedenler sağlarken, özellikle *Yasalar*'da insanların bir arada yaşamalarında, ekonomik nedenlerden farklı bir nedenler kümesinin geçerli olduğu savı ileri sürülebilir. Bu çerçevede insanın ihtiyaçtan ya da değil, yalnız yaşayamaması ve doğası gereği toplumsal bir varlık olması en temel öge kabul edilmelidir.

Kronolojik sıralama içinde *poliste* ekonomik ögenin nasıl yer aldığı üzerine şu şekilde bir yorum getirilebilir: *Devlet*'te insanlar ilk aşamada ihtiyaçları doğrultusunda bir araya gelirken *Devlet Adamı* ve *Yasalar*'da insanların ilk bir araya gelişleri temel gereksinimleri karşılamak için değildir. *Devlet Adamı*'nda Kronos döneminden sonra gelen Zeus döneminde yiyecek sıkıntısı çekilmesi ve kötülüğün devreye girmesi, insanları işbirliği yapmaya teşvik eder. *Devlet*'te ilk dönemde ortaya çıkan *uzmanlaşma prensibi*, *Devlet Adamı*'nda ikinci dönemde yani insanların yiyecek sıkıntısı çektiği dönemde ortaya çıkar. Bu noktada, her iki dönemde de ekonomik nedenlerin ortak bir çalışma hayatına yol açtığı öne sürülebilir. Ancak *Yasalar*'da durum farklıdır. İnsanların bir arada yaşamaları ekonomik nedenlerden ziyade maneviyata dayanır. Bu durum insanlar arasında bir işbölümü veya uzmanlaşmanın olmadığı yorumunu getirmeye tam olarak izin vermediği gibi, *polis*in temel ögesinin ekonomi olmasına da izin vermez. Ancak Barker'ın ekonomi, güvenlik ve felsefi olarak belirlediği temel öğeleri *Devlet Adamı* ve *Yasalar* bağlamında ele almadığı, sadece *Devlet*'ten yola çıkarak belirlediği öne sürülebilir. Sonuç olarak *Devlet*'e göre, ekonomik faktör insanların bir arada yaşamalarına olanak tanıyan ve *polis*i oluşturan en temel öğelerden ilki olarak görülmelidir. Keza bu temel öge aynı zamanda toplum sınıflamasında en alt düzeydeki üretici sınıfına karşılık gelir. Bu sınıfın görevi toplumun temel ihtiyaçlarını gidermektir. Ekonomik öge aynı zamanda ruhun üç

bölümünden iştihaya karşılık gelmekte ve ruhun bu kısmının doyurulması ile paralellik göstermektedir.

Bütün bunlar özetlenecek olursa, toplumun ekonomik alanıyla işe başlayan Platon, her insanın kendi doğasına uygun düşen işi yapmasını mümkün kılıp temellendiren bir işbölümü ilkesi veya *uzmanlık prensibi* geliştirir. Söz konusu ilkeye göre her bir insanın tek tek bütün işlerini kendi başına yapmaya çalışması, sözgelimi beslenmek amacıyla ekmek yapması, elbiselerini dokuması ve evini yapması yerine, doğası itibarıyla uygun düştüğü işi yapması gerekir. Bu durum, toplumun kaynaklarından yararlanmada büyük bir etkinlik ve verimlilik sağlar. Platon'un bu görüşünün temelinde, insanların toplum içinde yapabilecekleri işler bakımından doğal yönden eşit olmadıkları gözlemi bulunur:

- Bunlardan her biri kendi işini diğerlerinin kullanımına açacak mıdır? Örneğin, tek başına olan çiftçi dört kişi için yemek üretecek, dört misli zaman ve emek harcayıp onlarla paylaşacak mı? Yoksa onları düşünmeden, zaman ve emeğini dörde bölüp yalnız kendi için birini yiyeceğine, birini ev yapmaya, birini elbise, birini de kundura yapmaya mı ayıracak? Diğer insanlarla hiçbir şey paylaşmayıp sadece kendi işini mi düşünecek?
- Yok, canım, dedi Adeimantos, ilk söylediğin daha kolay.
- Değil mi ya? Bana şunu hatırlattın şimdi. Bizim doğamız birbirine benzemez, birbirinden farklıdır ve kimi doğası gereği bir işe uygunken, diğeri başka bir işe uygundur, değil midir?
- Öyle.
- Bir insan birçok sanatla uğraştığı zaman mı daha güzel iş çıkarır, yoksa tek sanatla mı?
- Tek sanatla tabii (Platon, *Devlet*: 369e-370b).

İnsanlarda doğal yetenekleri bakımından bir farklılık bulunduğuyla ilgili bu tespit, insanın doğası ve değeriyle ilgili bir farklılığa işaret etme noktasında büyük bir önem kazanır. İnsanlar, Platon'a göre, özleri itibarıyla, sanatları farklı statülerde olabilirler. Onlar doğalarından gelen yetenekleri doğrultusunda birbirlerinden farklılaşırlar. Bununla birlikte, doğal yetenek bakımından söz konusu olan eşitsizlik, Platon'un bireyde adaletin ayrıntılarına geçmeden önce ortaya koyduğu bir adalet tanımını dikkate alındığında, adalet ya da değer bakımından söz konusu olan bir eşitlikle tamamlanabilir veya telafi edilebilir.

Diyalogda Sokrates, *polis*le birey arasındaki politik analogiyi ortaya koymadan önce, aslında bireyde adaletin bir ilk tanımını verir. Bu ilk tanıma göre, ruhun ayırt edici fonksiyonu “rasyonel yönetim, ölçüp biçerek idare” olmak durumundadır (Platon, *Devlet*: 353d). Bu tür bir faaliyette yetkinlik, adaleti meydana getiren şey olmak durumundadır. Adaletin, demek ki, asli ya da içsel karakteri ruhun akla dayalı öz-denetimi veya yönetimi olmak durumundadır. Ruhun kendi özüne uygun düşen işi en iyi şekilde yapması, doğal fonksiyonunu layıkıyla hayata geçirmesi olarak adalet tanımını, doğal olarak, her insanın

doğasına uygun düşen işi olabilecek en iyi şekilde yapması olarak adalet anlayışına götürür. Bu şekilde yaklaşıldığında, bir birey iki açı veya yönden ele alınabilir. Bir insan olarak o, değer bakımından, yani adalete erişme kapasitesi bakımından diğer bütün insanlarla eşit durumdadır. Ancak adalet, insanların sınıflarını belirleyen işin en iyi şekilde yapılmasını da yetkinliğinde bulur. Buna göre yurttaşların yetenekleri doğrultusunda toplumsal alandaki yerleri eşit değildir. İnsanın bu iki yönü birbiriyle çelişmek yerine birbirini tamamlar. İnsanların doğal yetenekleri bakımından söz konusu olan farklılıktan kaynaklanan *uzmanlaşma prensibi*, daha sonra göreceğimiz üzere, toplumdaki adaletin temelini oluşturur. Çünkü uzmanlaşma, sadece yurttaşların ekonomik yeteneklerinin etkin ve verimli kullanımıyla sonuçlanmaz, fakat çok daha önemlisi toplumda adaleti yaratır.

Ekonomik faaliyetten sonra gündeme gelen ikinci faaliyet türü güvenliktir. Başka bir deyişle, *polis*in görevlerinden ikincisi güvenlik ögesidir. Güvenliğe ihtiyaç ya da Barker'ın deyimiyile *poliste* askeri faktörün ortaya çıkışı, *Devlet*'te insanların önceki *poliste* zorunlu olan gereksinimlerin ötesine geçerek nakış, altın, boyama vs. lüks ihtiyaçlara eğilim göstermeleriyle başlar (Platon, *Devlet*: 373a). İnsanların isteklerinin sonu olmadığından dolayı, topluluğa başka insanların katılımı da büyük çapta olur. Farklı iş kollarından birçok insanın topluluğa katılması nüfusun artmasına yol açar. Böylece daha çok toprak ihtiyacı ortaya çıkar; bu da komşularla savaşmayı beraberinde getirir. Platon'a göre savaş, kötülüğün kaynağı olan şeyden, başkalarından daha çok mal edinme hırsından doğar (Platon, *Devlet*: 373e). Böyle bir *poliste*, toplumun varlığını korumak görevini üstlenmek için de başka insanlara ihtiyaç duyulur.

Platon'a göre, savaşmak da bir sanattır. Bir ayakkabıcı nasıl sanatını icra ediyorsa, bir savaşçı da sanatını öyle icra etmektedir. Her ikisi de sanatlarına aynı derecede önem verir ve en iyi şekilde yapmaya çalışır. *Polis*in ilk oluşum aşamasında bahsedilen *uzmanlaşma prensibi* çerçevesinde bir ayakkabıcının yaptığı işin güzel olması için nasıl ki çiftçi veya duvarcının bu işi yapmaması gerekiyorsa, savaşçı için de aynı prensip geçerlidir. Savaşçı, çiftçi ayakkabıcı veya duvarcıdan farklı bir bilişsel güce sahip olmalı ve sanatını da bu şekilde icra etmelidir.

Dama veya zar oyununu çocukluktan beri oynamamış fakat bunu asıl işi olarak sayan bir kimse bu oyunda yeterli olmamasına karşın; toprağı ekip biçen birinin, ayakkabı ve buna benzer sanatlarla uğraşanların aynı zamanda savaşçı olması bu kadar kolay olabilir mi? Bir adamın eline hiçbir araç almadan sanatkâr veya atlet olmasına karşın, eline kalkan veya diğer savaş silahları alan biri ağır zırhlar içinde veya çoğu savaşta bulunarak yetenekli bir

savaşçı faydalı olamaz da, ne bunların her birinin bilgisini edinmeyen ne de onun kullanımını yeterince deneyimlemeyen biri mi faydalı olur (*Devlet*: 374c-e)?

Platon'a göre, koruyucuların yaptığı iş önemlidir ve bu nedenle de onların başka hiçbir işle uğraşmadan kendi sanatlarını yapmaları gerekmektedir. Bu şekilde insanların sadece isteklerini doyurdukları *polise* artık irade de katılmış olur (Dorter, 2006: 66). İrade *poliste* güvenlik ve askeri öğeyi temsil eder.

Polisin özellikleri arasında yer alan güvenlik öğesi, *Devlet Adamı* ve *Yasalar* diyaloglarından ziyade *Devlet*'ten yola çıkılarak belirlenmektedir. Ancak *Devlet*'in dışında özellikle *Devlet Adamı* diyalogunda Platon açık bir biçimde dile getirmiyor olsa da, oluşan *poliste* güvenlik öğesinin yer aldığı öngörülebilir. *Polise* güvenlik öğesinin katılımı bir tür *Altın Çağ* olarak adlandırılan dönemin sona ermesiyle başlar. İnsanlar Kronos zamanında yiyecek ihtiyaçlarını bolluk içinde olduklarından dolayı karşılayabilmektedirler. Giyecek ve barınmaya ise mevsimlerin güzelliği ve sıcaklığı nedeniyle hiç ihtiyaç duymamaktadırlar. Her şey kendilerine yeter durumdayken, evrenin zamanı tamamlanıp evrendeki değişimin başlamasıyla birlikte Tanrılar artık insanlardan uzaklaşmaya başlar. Kronos döneminin sona ermesi ile birlikte insanlar kendilerine bakan Tanrıların yardımını alamadıklarından aciz ve korunmasız kalırlar (Platon, *Devlet Adamı*: 274a-b). Daha önce topraktan kendiliğinden ortaya çıkan yiyecekleri artık insanların yetiştirmeleri gerekmektedir. Zeus döneminin başlamasıyla birlikte maddiyatın getirdiği kötülük, çatışma, çıkarlar artık güvenli ortamın sonu olur (Platon, *Devlet Adamı*: 273a-b). Bu nedenle *poliste* insanların bir arada yaşamaları için temel ihtiyaçları sağlayacak bir grubun olmasının yanı sıra güvenliğin sağlanmasına yardımcı olacak güvenlik güçlerinin de olması gerekir.

İnsanların temel ihtiyaçlarının giderilmesine paralel olan ekonomik öge ve insanlar arasında çatışma, savaş gibi durumların ortaya çıkmasından kaynaklanan askeri veya güvenlik öğesi, insanın sadece fiziki ihtiyaçlarını karşılayan bir varlık olmamasından ötürü yeterli olmaz (Cevizci: 2006: 330). Çünkü insan bu ihtiyaçlarını karşılayan bir varlık değildir. İnsan fiziki ihtiyaçları bakımından birçok varlık türüyle paralellik gösterirken, manevi açıdan farklılık göstermektedir. Bu manevi özellik de *-polis* ile insan Platon'da paralel olarak ele alındığı için- *polis*in bir özelliği olarak ortaya çıkmaktadır. Manevi kaynak olan akıl sayesinde insanlar, birbirlerini anlamayı ve anlamaları doğrultusunda da birbirlerini sevmeyi öğrenerek bir arada olabilirler (Barker, 1918: 195). İşte bu sebeple

*polis*in de birliğini tesis edecek olan nihai organizasyon akli örgütlenme olmalıdır (Barker, 1918: 195).

Aklın insan için önemi “Platon’un Bilgi Görüşü” adlı başlık altında anlatılmıştı. Ruhun üç bölümünden biri olan akıl ruha hâkim olduğu zaman, insan aklın amaçları doğrultusunda hareket eder ve böylece insan bilgeliğe ulaşma, İyiyi temaşa etme yoluna girebilir. Ruhun İyiyi temaşa etme yolunda hareket etmesi onun mutluluğa ulaşması anlamını taşımaktadır. Ruh ancak evrensel olanın, yani İdeaların bilgisine sahip olduğunda mutluluğa ulaşabilir. Mutluluğu veya *eudaimoniayı* ise insan ancak hakikatlerin bilgisine ulaştığında yani aklın yolundan gittiğinde elde edebilir. Buna göre, üçe bölünen ruhta ancak akıl ruha hâkim olduğu zaman hakikatlere ulaşılabilir ve ruhun her bir parçası kendi işlevini yerine getirdiğinde, insan *eudaimoniaya* ulaşabilir. Tek yanlı olarak kendi değerleri çerçevesinde ruhu yönetmesinin yanı sıra, akıl aynı zamanda bütünsel bir biçimde diğer kısımların ihtiyaçlarını da gözeterek ruha hâkim olmalıdır. Ancak bu şekilde *eudaimoniaya* ulaşan bir insandan söz edilebilir.

Aklın *poliste* ne türden bir konumlanması vardır? Ruh özellikle tözel akıl yönetimindeyse, insan bencil olmaktan uzaklaşır; çıkarları doğrultusunda düşünmeyi bir kenara bırakarak, aklın değerleri doğrultusunda hareket eder. Bir *poliste* de ekonomi ve irade öğelerinin bulunmasının yanı sıra tıpkı insanın ruhunda olduğu gibi akli temsil eden ve bunun sonucunda mutlu bir yaşama olanak tanıyacak bir öğenin de bulunması şarttır. *Poliste* mutluluk, tıpkı insanda olduğu gibi, sadece fiziki ihtiyaçlar doğrultusunda hareket ederek elde edilemez. Bir insan topluluğu olan *polis*in mutluluğa ulaşması ise adaletin ne biçimde tanımlandığı ve yönetenlerin nasıl bir akla dayanarak devleti yönettiği ile yakından ilişkilidir. İnsan ve *polis* yapılanması bu noktada paralellik taşır. Her ikisi de doğaları gereği mutluluğa yönelirler ve mutluluğu ararlar. Ancak *poliste*ki yöneticilerin akıllarının ne şekilde işlediği, *polis*in insanlara mutluluk sağlayıp sağlayamayacağı hususunda büyük önem taşır. Örneğin, *Devlet*’in ilk kitabında (343c) Thrasymakhos’un yapmış olduğu adalet tanımında, bir yönetimde ancak yönetenin işine yarayan ve onu gözetken kararlar vermesi şeklinde bir düşünce öne sürülür. Buna göre, adalet de güçlünün yani yönetenin işine gelen olarak tanımlanır. Ancak bu türden bir yönetim adil değil; tam tersine bireyci, bencil ve çıkarıcı olarak adlandırılabilir. Güçlünün işine gelenin adil olduğunun kabul edildiği böyle bir yönetimin hareket ettiği bilginin de sadece güçlünün kabul ettiği veya onun sanılarından oluştuğu söylenebilir. Platon’un politik görüşü bilgi

anlayışı ile birlikte ele alındığında, *polis*in Thrasymakhos'un ön gördüğü üzere yönetenlerin çıkarı doğrultusunda işlememesi gerektiği pekâlâ söylenebilir. Bu noktada önemli olan ise aklın işleyişidir. Özellikle tözel akılla yönetilen bir *poliste* yaşayanlar mutluluğa ulaşabilir. Böyle bir *poliste* yönetici aklını bütün saflığı ile kullanarak gerçek iyinin ne olduğunu kavrar ve bu kavrayıştan hareketle *polise* büyük bir aşkla bağlanarak ona tüm varlığıyla hizmet eder (Cevizci, 2006: 330). İnsan nasıl ki aklın yol göstericiliği ve ruha hâkim olması ile *eudaimoniaya* ulaşabiliyorsa, *polis* de böyle bir akılla yönetildiği zaman mutluluğa ulaşabilir.

C. *Polisin Sınıflara Ayrılması*

Platon'a göre, *polis* insana benzer bir organizmadır. Bu nedenle de Platon, insan ruhu ile *polis* arasında bir paralellik gözeterek *polisi* sınıflara ayırır. Ona göre, insan ruhu sadece akıldan oluşmaz. Ruh her birinin kendi işlevini yerine getirdiği üç bölümden meydana gelir. Bir *polis*in oluşum aşamaları⁴² ve onun özelliklerinden⁴³ söz edildiğinde, hem özelliklerinin hem de oluşumunun ruhun kısımları ile bağlantılı olduğu görülür. *Polisin* oluşum aşamalarına bakıldığında, temel ihtiyaçlar doğrultusunda oluşan ilk topluluk insan ruhunda iştiha kısmına karşılık gelir. Askeri kamp *polisi* olarak adlandırılan ikinci toplum ile birlikte ortaya çıkan güvenlik ihtiyacının ruhtaki karşılığı iradeye veya kızgınlık kısmına tekabül ederken, *kallipolis* ile birlikte hâkim meydana gelen yönetici sınıfı ruhta akla karşılık gelir. Her üç öge de aynı zamanda *polis*in özellikleri arasında yer alır ve *polis* ekonomik, güvenlik ve iyi yaşama ihtiyaçlarını karşılayan bir organizma olarak ortaya çıkar. Ekonomi temel istek ve ihtiyaçları karşıladığından yine ruhun iştiha kısmıyla paralellik taşırken; güvenlik iradeyle ve son olarak iyi yaşam ya da başka bir ifadeyle felsefi bir yaşam akılla paralellik taşır. Ruhun bölümleri ile *polis* arasındaki bu organik bağ toplum sınıflamasında da geçerliliğini korur. Ruhun bölümleri, bu bölümlerin hangilerinin ruha hâkim olduğuna bağlı olarak, farklı sınıflardaki insanlara karşılık gelir. Bütün insanların ruhu iştiha, irade ve aklı içerir; ancak bu bölümlerden hangisi ruha hâkim ise insan toplumdaki o bölüme karşılık gelen sınıflamaya dâhil olmalıdır. Örneğin, sadece arzuları ile hareket eden biri maddiyata düşkün biri olacağından dolayı üretici sınıfına dâhil

⁴² *Polisin* oluşum aşamaları sırasıyla sağlıklı *polis*/domuz *polisi*, askeri kamp *polisi* ve *kallipolistir*.

⁴³ *Polisin* özellikleri ekonomi, güvenlik ve iyi hayatın tesisidir.

olurken, ruhuna akıl hâkim olan biri bilgelik yoluna uzanacağı için yönetici sınıfında yer almalıdır.

Üç sınıflı toplum anlayışı Platon'da esas olarak yönetenler ve yönetilenler olmak üzere iki ana gruba ayrılarak oluşmaktadır (Arslan, 2008b: 408). Yönetilenler, *polis*in temel ihtiyaçlarını karşılayan, tüm maddi ürün ve malların dağıtımını ile uğraşan kesimdir. Arslan, bu tanımlamanın yanlış anlaşılması için özellikle bu kesimde Platon'un sadece işçi sınıfı veya emekçileri kastetmediğini, toplumun bütün üretici güçlerini, toplumun varlığını sürdürmek için ihtiyacı olan maddi-ürün veya malların üretimi ve dağıtımını için çalışan kesimlerin tümünü kastettiğini belirtir (2008b:409). Bu kesime, bu sınıfın yalnızca ücret karşılığı çalışan bir kesimden oluşmadığını da ekleyerek, tarımla uğraşan çiftçileri ve köylüleri, kendi adına çalışan her türlü serbest meslek sahibini, üretilen malları pazarlayan veya değiş-tokuşunu yapan tüccarları, her türlü büyük-küçük esnafı ve üreticileri de dâhil eder (2008: 409). Buna göre, bu sınıf *poliste* her türden ekonomik faaliyette bulunanlardan oluşmaktadır.

Yönetenler ise yöneticiler ve onların yardımcısı olmak üzere iki gruba ayrılırlar. Bunlar, üreticilerin tam tersine hiçbir ekonomik faaliyette bulunmayan, para kazanmayan, sadece üreticilerin çalışmaları sonucunda elde edilenlerle geçimlerini sağlayanlardan, toplumu barış ve güvenlik içinde yaşatacak olan memur, askeri ve sivil yönetici kısacası hizmetlilerden meydana gelmektedir (Arslan, 2008b: 409). Yöneticiler *polisi* hakikatin ışığı altında yönetip, hakikat doğrultusunda karar alan kişilerdir. Onların yardımcısı ise bu kararları uygulamakla mükellef olup, *polis*in güvenliğinden sorumludurlar.

İkinci *poliste* lüks arzusuyla ortaya çıkan çatışma ve savaşları önleyecek olanlar *kallipoliste* yöneticilerin yardımcısı olan askerlerdir. Bu insanlar filozof değildirler. Onların filozoflarla aralarında önemli bir fark vardır. Yöneticiler bilgeliksever insanlarken, yardımcılar ise onurseverdirler⁴⁴ (Reeve, 2006: 183). Yardımcıların ruhuna irade hâkimken, filozofların ruhuna akıl hâkimdir. *Phaidros* diyalogundaki at arabası örneğinden yola çıkılarak filozoflarla onların yardımcısı arasındaki ilişki yorumlandığında, yardımcılarının adil bir *poliste* ne denli önemli görevleri olduğu daha net bir biçimde anlaşılır. *Phaidros* diyalogunda akli temsil eden arabacının hakikati görmesine rağmen

⁴⁴ Reeve'nin onursever (*honour-lovers*) sözcüğü ile karşılaşmış olduğu sınıf, Platon'un *Devlet*'inde de onursever (*φιλότιμος*) olarak karşılanmasının yanı sıra, kimi zaman zafersever (*φιλόνομικον*) sözcüğü ile karşılanmaktadır.

kendi imkânlarıyla ona gidemediği ve açık renkli atın yani iradenin gücüyle ancak aklın amacını gerçekleştirebileceği anlatılır (254d). Bu örneğe benzer bir biçimde *polis*in yönetiminde de yardımcıları yöneticilere tıpkı iradenin akla yaptığı gibi destek verir ve *polis*i hakikatin ışığında yönetmelerine imkân tanır. Sonuç olarak *poliste*ki filozof ruhtaki aklın temsiliyken, onun yardımcıları iradenin, en alt sınıf oluşturan üreticiler ise iştihannın *poliste*ki temsilcileridir.

Platon *Devlet*'te ruh ile eşleştirdiği toplum sınıflamasını *Fenike mitos*u ile inandırıcı kılmaya çalışır (414d-415c). Bu masalın anlatılmasındaki amaç insanların bu mitosa inanarak kendi sınıflarından memnun olmasını sağlamak ve başka sınıfların işine karışmalarını önlemektir. Bu masal aynı zamanda *maden mitos*u adıyla da anılır (Reeve, 2006: 187). Mitosa göre, toplumdaki herkes birbirinin kardeşidir, ancak insanların birbiri ile kardeş olması herkesin eşit olduğu ve eşit bir biçimde yönetimde bulunacağı bir sisteme, yani bir tür demokrasiye geçit verileceği manasına gelmez. Çünkü Tanrı insanların kimilerinin mayasına altın, kimilerinin mayasına gümüş, kimilerinininkine ise demir ve bakır katmıştır. Bunlardan mayasına altın katılanlar *polis*i yönetecek olan kimselerdir. Gümüş katılanlar onların yardımcıları, demir ve bakır katılanlar ise çiftçiler ve işçiler olarak *poliste* yer alırlar. Bu masal Platon'un *poliste* üç sınıf olması fikrini benimsediği gösterir. Sınıfların kendi içlerinde hamur birliği olduğu fikri kabul edildiğine göre, belli bir sınıftan doğan çocuk o sınıfa benzemek durumundadır. Ancak her sınıfın kendine benzer çocuklar dünyaya getireceği düşüncesi, sınıflar arasında bir geçiş olamayacağı anlamını da taşımaz. Çünkü Platon'a göre, "arada bir altından gümüş gümüşten de altın doğduğu olabilir (*Devlet*: 415a)". Yöneticilerin çocukları bakır veya demirle katışık bir biçimde doğarlarsa, o zaman yönetici değil, üretici sınıfına dâhil olmalıdırlar. Çiftçi veya işçi sınıfında mayasında altın veya gümüşle katışık doğan çocuklar olursa, onlar da gözlemlenerek yöneticiler veya onların yardımcıları sınıfına yükselebilirler. Bu mitos Platon'un insanların kalıtsal olarak bir şeyler getirdiğine inandığını göstermesinin yanı sıra, sınıfına uygun bir karakterde doğmayan bir çocuğun da olabileceği ihtimalini göz önüne alarak sınıflar arası geçişe olanak tanıdığına işaret etmektedir. Ayrıca çoğu zaman da, bu mitos Platon'un totaliter bir politika yürüttüğünü; insanları kastlara ayırarak, onların buldukları pozisyonları haklılandırmaya çalıştığını gösteren bir masal olarak değerlendirilir (Pappas, 1995: 72-73). Nussbaum ise Platon'un bu masalı insanların karakterleri ile meşgul oldukları işlerin paralellik gösterdiği

sanısından yola çıkarak ele aldığını belirtir (1998: 18). Ancak Platon, *Devlet* 414c’de masalı “asil bir yalan” olarak tanımlarken, aslında bir yandan da onun gerçeği tam olarak yansıtmadığını göstermeye çalışır. Keza Nussbaum da, Platon’un yöneticilerin çocuklarının doğduklarından itibaren farklı davranabileceklerini, pratikte yöneticilerin, onların yardımcılarının veya üreticilerin çocuklarıyla eşit derecede başarı sağlayamayacağını da göz önüne aldığını düşünür (1998: 19). Bu nedenle masal bir yalan olarak nitelendirilir. Platon’un insanların böyle bir masala inanmalarını sağlama arzusu, *poliste*ki insanları, kendi işlerini başka kimsenin işine karışmadan memnuniyet içinde yapmalarına ikna etme amacını taşır (Nussbaum, 1998: 18-19).

Platon’un sınıflı toplumu Strauss’a göre ise, tam bir kast sistemidir (1987: 49). Ona göre, *kallipolis*in kurulması insanların doğaları temele alınarak yapıldığında, bu *poliste* yaşayanların doğası gereği eşit oluklarından da söz edilemez. Buna göre, insanların erdemler elde edebilmesi onların doğalarından kaynaklanan bir eşitsizlik söz konusu olduğundan dolayı mümkün olamaz. Eşitsizlik farklı eğitim ve alışkanlıklar kazanmaya kadar indirgenir. Buna göre, her sınıfın insanı aynı şekilde eğitim alamadığından farklı erdemlere sahip olur ve bu da farklı yaşam biçimlerini doğurur. İşte bütün bunlardan dolayı Strauss Platon’un *kallipolis*ini kast sistemine benzetir ve bu sistemin Eski Mısır’da kurulan kast sistemini hatırlattığını söyler.⁴⁵ Strauss, bu sistemi insanlara farklı yaşam biçimlerini zorunlu kılmasından dolayı kast olarak adlandırır. Temeldeki en önemli fark, üst sınıfın yani yönetici ve yardımcılarının komün bir yaşam, yönetilenler sınıfının ise komün olmayan bir hayat sürmeleridir. Strauss’a göre, bu şekilde kurulan bir *poliste* sınıflar arası geçiş birtakım güçlükler doğurur.

Arslan’a göre ise, Platon’un öne sürdüğü sistem, kast sistemi sınıflar arası geçişe müsaade etmeyen, insanın doğduğu sınıfta yaşamı sonlanana kadar kaldığı bir sistem olduğundan, kast sistemi olarak görülemez (2008b: 409). Platon’un kurmaya çalıştığı *polis* sınıfsal olup, hiyerarşik bir yapı sergilemektedir. Onun burada oluşturmaya çalıştığı sistem insanlar arasında bir ayırım yapmayı amaçlamaktan çok, *epistêmê*ye sahip olanların yönetimde bulunmasını amaçlamaktadır. Platon’a göre böyle bir sınıflamada herkes yetenekleri doğrultusunda kendi işlerini yapmalıdır. İÖ V. yüzyıl Atina’sında görüldüğü üzere, sanılarla hareket edenlerin yönetimde bulunması adaletsizlikten başka hiçbir şey

⁴⁵ Ancak Eski Mısır’daki sistemde yönetici olanlar filozoflar değil, rahiplerdir. Strauss ayrıca bu bilgi için Platon’un *Timaios* diyalogunda 24a satırını işaret eder (Strauss, 1987: 49).

getirmemiş ve birçok haksızlığa geçit vermiştir. Bu nedenle Platon *poliste* yetenekleri doğrultusunda bir sınıflama yapılmasını gerekli görür ve insanların da bu sınıflamadan memnun kalmalarını arzu eder. Bulunduğu sınıftan memnun olma ya da kendi sınıfını kabullenme özellikle üreticiler için önemlidir. Onlar diğer iki sınıf tarafından yönetilmeyi kabul ederler ve yönetime karışma arzusu içinde olmazlar (Purshouse, 2006: 48). Böylece işinin ehli olmayan kişiler ve para kazanma arzusu içinde yanıp tutuşanların yönetime karışması engellenmiş olur.

Arslan'ın Platon'un *kallipolisini* bir kast sistemi olarak görmeden sınıfsal ve hiyerarşik bir sistem olarak kabul etmesi ve Purshouse'un Platon'un neden böyle bir sistem ortaya koyduğuna ilişkin düşüncesi, Strauss'un güçlük olarak adlandırdığı durumu açıklığa kavuşturmaya yetmemektedir. Düşünürü göre, problemin asıl kaynağı, doğası gereği üretici sınıfında doğmuş ancak *meden mitosunda* da anlatıldığı gibi, mayalarında altın veya gümüş olan çocukların yönetici sınıfına geçebilme potansiyelinde yatmaktadır (Strauss, 1987: 49). Onların yönetici sınıfına geçmelerine olanak tanıyan meziyetler, doğdukları anda bilinemez. Üretici sınıfındaki çocuklar komün bir hayat sürmediklerinden dolayı, anne-babalarını ve kardeşlerini tanıyabilirler. Oysaki yöneticilerin çocukları ne anne babalarını ne de kardeşlerini tanıyabilirler. Sınıflar arası geçiş olduğunda da anne-babalarının kimler olduğunun bilindiği ve dolayısıyla yöneticiler sınıfının kurallarının bozulduğu bir durum ortaya çıkar (Platon, *Devlet*: 457d). Strauss bu zorluğun, mutlak bir komün yaşamın bütün sınıflarda geçerli olması veya sınıflar arası geçişi ortadan kaldırmak suretiyle iki şekilde çözülebileceğini belirtir (1987: 49). Aristoteles ise *Politika* adlı eserinde, Platon'un komün yaşamının sadece yönetici sınıfı ile sınırlandırılıp sınırlandırılmaması hususunda henüz tam bir karara varmamış olduğunu belirtir (1264a 13-17). *Polisteki* herkesin komün hâlinde yaşaması, yöneticiliğe, yönetici yardımcılığına ya da üretici olmaya meziyetli olanların bu sınıflara dâhil edilmelerinde ortaya çıkacak olan zorluğu giderir. Bütün sınıflar için komün bir yaşamdan söz edilmediğinde ise, üretici çocuklarından hangilerinin yönetici veya yönetici yardımcısı olarak seçileceği konusunun yanı sıra, sınıflar arası geçiş olanaklı olduğunda Strauss'un öne sürdüğü diğer zorluk tekrar günyüzüne çıkacaktır.

Toplumun üç sınıfa ayrılması o sınıflardaki insanların ruhlarının nasıl işlediği ile de yakından ilgilidir. Mitosta anlatılanlarla ruhun kısımları şu şekilde paralellik taşımaktadır: Mayasında altın olanların ruhuna akıl, gümüş olanların ruhuna irade, demir veya bakır

olanların ruhuna ise iştiha kısmı hâkimdir. Bu yorumdan da, anlatılan mitosta adı geçen mayaların ruhtaki bölümlerden hangisinin ruha hâkim olduğu ile bir paralellik taşıdığı anlaşılmaktadır. Hem *maden mitosu* hem de ruhu hangi bölümün yönettiği aynı zamanda üç çeşit insan karakterini de belirlemektedir (Klosko, 2006: 142).

- Peki, insanın ruhunda yöneten taraf hangi yanındır? Kimi durumlarda bu, kimi durumda da diğer iki yan değil midir?
- Öyle.
- Bu yüzde ilkin üç çeşit insan vardır, deriz. Bilgeliksever, zafersever ve parasever insan (Platon, *Devlet*: 581b-c).

Ruha hükmeden kısma göre, o insanın ne türden bir karaktere sahip olduğu belirlenebilir.

Paraseverler üretici olan sınıfı temsil ederken, zaferseverler (şanseverler) yöneticilerin yardımcıları olan ve güvenlikten sorumlu olan gruptur. Bilgelikseverler de *kallipolisi* hakikatin ışığında yönetecek olanlardır. Bu gruplardan her biri kendi hayatlarından oldukça memnun olmalıdır. Platon da *Devlet*'te bunu şu şekilde açıklar (581c-e):

- Para kazanmaktan memnun olan biri onurun verdiği hazzın veya öğrenmenin değerinin hiç para kazanmak kadar yarar getirmeyeceğini söylemez mi?
- Doğru.
- Onursever biri paradan gelen hazzı kaba bulmaz mı? Öğrenmeninkini ise öğrenme onur sağlamadığından, bu ona boş ve saçma gelmez mi?
- Öyle olur, dedi.
- Bilgelikseverin hakikati bilme zevkini diğer hazlara kıyasla düşündüğünü, gerçeklikle ve çoğu kez öğrendiği şeylerle meşgul olduğunu görmez miyiz? Bilgeliksever bunları diğer hazların uzağında görmez mi (*Devlet*: 581c-e)?

Her bir sınıfın kendi bulunduğu konumdan memnun olması, bir diğer sınıfa öykünmemesi toplumda bir işbirliği olduğunu da gösterir. Daha önce bahsi geçen *sözde uzmanlaşma prensibi* (SUP) gereği her insan kendi sınıfının işini yapmalı ve bir başka sınıfın işine karışmamalıdır. *Poliste* geçerli olan SUP, ruhun kısımlarının her birinin kendi işini görmesi gerektiği ilkesine benzer. Akıl, iştihanın veya iradenin işine karışmadığı gibi, irade de aklın ve iştihanın işine karışmamalıdır. Aynı şekilde iştiha da diğerlerinin işine karışmadığında ve her bir kısım kendi işini yaptığında, ruh adil olur. Buna göre, bir bilgelikseverin yapması gereken yöneticilik işine parasever veya zafersever karıştığı zaman o toplumun adil ve huzurlu olmasından söz edilemez. Bahsi geçen üç sınıflamada herkes sadece kendi işini yaptığı zaman ideal *poliste* adaletten söz edilebilir. Platon'un bu nokta üzerinde özellikle durmasının nedeni, İÖ V. yüzyılda Atina'nın politik koşullarında toplumun her kesiminden insanın (üretici olanın da asker olanın da) yönetici olmasından

dolayı ortaya çıkan birtakım adaletsizlikler ve adaletsizlikler sonucu beliren çatışmalardır. Bu nedenle filozoflar da onların yardımcıları da üreticiler de kendi işlerini yapmalı ve kendi sınıflarının ilgileri doğrultusunda eğitim alarak erdem sahibi olmalıdırlar.

Platon'un politik düşüncesinde önemli bir yer tutan sınıflı topluma ilişkin bir başka önemli tartışma, kurmaya çalıştığı *poliste* kölelerin bulunup bulunmadığı tartışmasıdır. Çünkü eğer kölelerin *poliste* varlığından bahsedilebiliyorsa, sorulması gereken soru şudur: Onların hangi sınıfa dâhil edilmesi gerekir? Platon'un kölelere ilişkin düşüncesi farklı şekillerde yorumlanmaktadır. Vlastos, birçok Platon yorumcusunun Platon'un *polisinde* kölelerin olduğunu kabul etmediğini anlatır ve onların aksine ideal *poliste* kölelerin de bulunduğunu öne sürer (Vlastos, 1968: 292). Vlastos'un belirlemesine göre, John Wild⁴⁶ da Platon'un *polisinde* bütün zorunlu üretimin sanatçılar tarafından yapılmasından dolayı köleliğe fazlasıyla yer verildiğini söylemektedir. Bütün üreticiler sınıfını *polis*in kölesi olarak görür. Ancak Platon'un kendi eserlerinde bu sınıfın köle olduğuna ilişkin hiçbir ibare bulunmaz. Ayrıca Vlastos makalesinde, G. R. Morrow'un⁴⁷ da Platon'un kölelik sınıfına ilişkin bir iması olmadığı düşüncesini aktarır (Vlastos, 1968: 292). Platon *polis*in üç sınıfından biri olarak köleler üzerine herhangi bir fikir beyan etmemiştir. Wild ise Morrow'un bu düşüncesinden farklı bir biçimde, Platon'un *polisinde* köleliğin bulunma ihtimalini göz önüne alarak, bu sınıfın *Devlet*'te bahsi geçen üç sınıfın dışında olabileceğini ve *polis*in bir parçası olarak görülmemesi olasılığının bulunduğunu belirtir (Vlastos, 1968: 292). Bu iki farklı iddia, Platon'un köleliğe ilişkin yeterince açıklamada bulunmadığını ve bu konunun da farklı yorumlara yol açabilecek türden karmaşık bir konu olduğunu göstermek açısından önemlidir. Ancak her iki fikir de köleliğin olma ihtimali üzerinde –farklı açılardan da olsa– dururken, Vlastos Platon'da köleliğin olduğunu açık bir biçimde kabul eder (Vlastos, 1968: 291-295). Platon'un, *Devlet* 433d'de herkesin kendi işini yapması gerektiğine ilişkin uzmanlaşma prensibini açıklarken söylediği şu sözler, ideal *poliste* köleliğin olduğu şeklindeki yorumu kuvvetlendirir: "(...) yoksa çocuk, kadın, köle, hür insan, işçi, yöneten, yönetilen, herkesin başkasının işine karışmadan kendi işini yapması mı? (...)" Diğer bütün insanlar arasında kölelerin de bulunduğunu varsaymak, onların ideal *poliste* de bulunduğuna ilişkin önemli bir işaret olarak görülebilir. Ancak Calvert bunun bazı Platon savunucuları tarafından Platon'un zaman

⁴⁶ "Plato's Modern Enemies and The Theory of Natural Law", (Chicago 1953), s. 50-51.

⁴⁷ "Plato's Theory of Man", (Cambridge, Mass, 1946), s. 107

zaman ideal *polisi* anlatmayı unutarak veya bırakarak Atina'nın o günkü şartlarından bahsetmeye başladığı yönünde yorumlandığını hatırlatır (1987: 367). Bu görüş genel olarak kabul görmez. Ancak bu kabul görmeme, yukarıdaki alıntıya dayanılarak ortaya atılan köleliğin bir sınıf olarak ideal *poliste* bulunduğu anlamını da doğrudan içermez.

Vlastos, kölelerin zihinsel hâlden söz ederek bu insanların ne tür bir sınıfa dâhil olabileceklerine ilişkin ipucu verir. Ona göre, bu zihinsel tanımlama *Yasalar* 966b'ye bakılarak yapılabilir.

Atinalı: Anlamamalılar fakat ya akıl yürütürken bunu gösteremezlerse?
Kleinias: Senin söylediğin ancak köleye yakıştır.

Kölelerin zihinsel hâli en alt düzeyde olmak durumundadır. Buna göre, köleler ya üreticiler sınıfına dâhil olabilir ya da Calvert'in dile getirdiği gibi, onların zihin hâlini üreticilerinkinden bile aşağıda görmek *poliste* dördüncü bir sınıfın ortaya çıkmasına neden olur. Calvert bu konuyu uzun bir biçimde makalesinde tartışır ancak Calvert'in de Vlastos'un da gözden kaçırdığı bir nokta vardır. *Devlet* diyalogunda kölelere ilişkin olarak açıklama yapılmasa da *Yasalar*'da kölelerin kimler olabileceğine dair anlatımlar bulunur. Bu eserde kölelerin nasıl insanlar olmaları gerektiğini anlatan 777d'den itibaren başlayan satırlar, kölelerin boyun eğmelerinin sağlanması için onların buldukları halktan olmamaları ve bu insanların aynı dili de konuşmamaları gerektiğini söylemektedir. Buna göre, eğer *poliste* köle olacaksa, bunlar farklı yerlerden gelmiş, hatta belki savaş esiri olarak düşmüş insanlar olmalıdır. O hâlde, bu kimselerin *polis*in yurttaşı sayılmaları da pek mümkün değildir. Çünkü onları yurttaş olarak saymak, onların aynı zamanda belli bir sınıfa dâhil olmalarına olanak tanımak demektir. Böyle bir durum da Calvert'in öne sürdüğü dördüncü sınıfın ortaya çıkması sonucunu getirir. Dördüncü sınıfın olduğu iddiası ise Platon'un ruh ve toplumsal sınıflamanın paralel olduğu teorisi açısından kabul edilemez bir görüştür.

Kölelere ilişkin akıllarda kalan bir başka soru, köleliğin neden üçüncü sınıfa dâhil olamayacağıdır. Atina'da köleler sahipleri olan bir tür mülk gibi görülen canlılardır. Üçüncü sınıfa dâhil olduklarının kabul edilmesi noktasında bu canlıların sahiplerinin kimler olabileceği problemi ortaya çıkar. Keza yönetici ve yardımcılarının servet edinmeleri yasak olduğundan onlar kölelerin sahipleri olamazlar. O hâlde kölelerin sahipleri olabilecek tek bir sınıf kalır: Üreticiler. Peki, Platon'a göre üreticiler köle sahibi

olabilirler mi? Calvert üreticilerin de köle sahibi olabilecek nitelikte olmadığını ileri sürse de (Calvert, 1987: 369), Platon *Yasalar*'da yurttaşların işlerinde kendilerine yardımcı olacak yeterli sayıda uygun köle edinebileceklerini belirtir (778a). *Devlet*'te mal mülk edinebilen tek bir gruptan bahsedildiğine göre, köleler ancak üreticilerin sahip olabileceği bir kesim olmak durumundadır ve bu üç sınıfın dışında ancak farklı bir sınıf oluşturmadan, sınıfsız bir grup olarak *poliste* yer almak durumundadırlar.

D. *Polisin Metafiziği ve İyisi*

Bu noktaya kadar anlatılanlar ışığında Platon'da *polis*in bireylerin sadece bir toplamı olmayıp, bir birlik meydana getirdiği tespitinde bulunulabilir. Hatta Platon'un *Devlet*'teki en temel düşüncesinin, bireyleri belli birtakım özgül ilişki ya da temel bağlar yoluyla bir birlik içinde bir araya getirmek olduğu söylenebilir. Bu yüzden bireylerin yalnız bir toplamını bir birlik hâline getiren ilişkilerin ya da bağların ne olduğu konusu, Platon'da özel bir önem kazanır. İşte bu bağlamda Platon, *polis*in kurucu unsuru yaptığı birliğin, onun gerek veya olmazsa olmaz koşulu olduğunu söyler:

- (...) Sanırım birliğini kaybetmeyecek şekilde istediği kadar büyümesine izin versinler ama bu birliği bozacak kadar fazlasına değil.
- Çok güzel.
- Öyleyse koruyuculara başka bir uyarıda bulunmak gerekir: *polisi* her şekilde koruyabilmek için, onun ne çok büyük ne de çok küçük sınırları olmalıdır. O yeterli ve bir bütün olarak kalacak sınırlara sahip olmalıdır.
- O hâlde koruyuculara epeyce iş düşüyor.
- Demin de onlardan buna benzer bir sınırlama istemiştik. Koruyuculardan yozlaşmış bir çocuk doğarsa, onun ötesi sınıflara gönderilmesi gerektiğini söylemiştik. Başka sınıflardan doğan üstün çocuklar da, koruyucu sınıfına gönderilmeliydi. Bunda amacımız, yurttaşlarımızın hangi işe uygunsalar yalnız o işi yapmaları, böylece birçok işe bölünmeden bir tek bütün kalmalarıydı. Böylece *polis* de, çokluk değil, birlik içinde kalır (*Devlet*: 423b-d).

Platon'a göre, ideal *polis*in birlik içinde kalması orada birliğin bozulmamasına bağlıdır. Ayrıca 423a'da da belirttiği üzere, zengin ve yoksulun bir arada olduğu ve sürekli çatışma içinde kalınan durumlarda devlet birliğini koruyamaz. Bütün bunlara göre, Platon birlik düşüncesini negatif bir şekilde, çatışmanın olmayışı olarak açıklamaktadır (Cantu, 2010: 22). Birlik gibi görünen ancak kendi içinde farklı gruplar barındıran bir toplum aslında birliğini oluşturamamıştır. Bu ifadeye göre ise, birlik negatif bir biçimde ifade edildiğinde, çatışma hâlinde ayrı çıkar gruplarına bölünmemiş bir *polis*in olmazsa olmaz koşulu, kurucu unsurudur.

Platon ideal *polis*inin temel düşüncelerinden biri olan birlik düşüncesini sadece negatif bir biçimde değil, aynı zamanda pozitif ifadelerle de dile getirmektedir (Cantu, 2010: 23). Buna göre *polis*in birliğinin pozitif yönlerini meydana getiren gerek koşulların birincisi ahenk veya barış ya da keyif ve kederde bir olma (*onomia*), ikincisi ise işlevsel olarak birleşmiş veya bir bütün olma koşuludur. Demek ki, *polis*in birliği, olumlu özellikleriyle alındığında, her şeyden önce onu meydana getiren bireylerin birbirleriyle belli bir uyum içinde olmalarını, birbirlerine düşmanlık hisleriyle değil de muhabbet hisleriyle bağlanmalarını gerektirir. Nitekim Platon söz konusu uyum veya ahenk (*onomia*) koşulunu, daha önce Reeve'nin de belirttiği üzere kardeşlik kavramıyla ilişkilendirir (2006: 187). Ancak bu kardeşlik kavramı, gerçek anlamda bir eşitlik olarak değil, sadece *poliste* birliğin bozulmasını önleme çabası için ortaya atılmaktadır. Böylece Nussbaum'un da belirttiği üzere, Platon'un insanların böyle bir masala inanmalarını sağlama arzusu, *polisteki* insanları, kendi işlerini başka kimsenin işine karışmadan memnuniyet içinde yapmalarına ikna etme amacını taşır (1998: 18-19). Bu şekilde de insanların birbirlerine olan bağı artırılmış olur (Platon, Devlet: 415a-d).

Bunun dışında Cantu'nun öne sürmüştüğü ikinci pozitif unsur, *poliste* bireylerin kimin yönetmesi ve kimlerin yönetilmesi gerektiği konusunda anlaşma veya fikir birliği içinde olmalarıdır (2010: 24).

- Kimin yöneteceği konusunda yönetenle yönetilenlerin hemfikir olduğu bir *polis* var mıdır, bu koşul bizimkinde bulunur değil mi?
- Elbette.
- Bu yurttaşlar arasında ölçülülük erdemi yönetenlerde mi yönetilenlerde mi bulunur?
- Her ikisinde de, sanırım.
- Görüyorsun ki, az önce ölçülülükle uyumu birbirine benzetmekle kötü bir şey yapmamışız.
- Neden?
- Ölçülülük, toplumun sadece bir parçasında bulunan yiğitlik ve bilgelik gibi değildir. Bilgelik de ölçülülük de farklı sınıfların erdemidir. Ölçüyse bütün topluma yayılır. Bütün yurttaşlar arasında tam bir düzen kurar. Aşağı, orta, yukarı, güçlü, güçsüz, zengin, fakir herkes aynı ahenge uyar. (Devlet: 431d-432a).

Platon, bir bireyler topluluğunu *polis* hâline getiren şeyin, yurttaşlar arasındaki birlik, ahenk ve uyum olduğunu ileri sürerken, bu konuda üçüncü olarak acı ve sevinç ortaklığını, keyifte ve tasada birliği verir:

- Bir *polis* için birken çok olmaktan başka bir kötülüğün; ya da bir arada ya da bütün olmaktan başka bir iyiliğin olduğunu söyleyebilir miyiz?
- Söyleyemeyiz.

- Yurttaşlar doğum ya da ölüm gibi şeylere sevinip üzüldüklerinde sevinç ya da acı insanları birbirine bağlayan unsurlar olmaz mı?
- Kesinlikle.
- Aynı olan olaya kimilerinin sevinip kimilerinin üzülməsi, bu duyguların bireyselleşmesi bir çözülme yaratmaz mı? (*Devlet: 462a*)

Bir bireyler topluluğunun, salt bir toplam değil de, gerçek bir topluluk ya da *polis* olması için yerine getirilmesi gereken ikinci pozitif koşul veya ilişkiler kümesi işlevsel ilişkiler olup, bu ilişkiler sayesinde *poliste*ki insanların birbirleriyle bütünleşmesi sağlanmış olur. Platon'un söz konusu görüşüne göre, *polis*, her biri kendine özgü işlevleri olan ve birlikte faaliyet göstermeleri gereken ayrı, ama karşılıklı olarak bağımlı parçaların bir sistemidir. Parçaların birbirlerine karşılıklı olarak bağlı olduğu bu sistemde, her parçanın bütün içinde yerine getireceği, bir şekilde uzmanlaşmış olduğu, kendine özgü işlevleri vardır. Başka bir deyişle, *poliste*, daha önce de ayrıntılı olarak anlatıldığı üzere, bir iş bölümü vardır. Bu da *polis*in belirli özgül görev ya da işlevleri yerine getirmekle yükümlü bireylerin oluşturduğu sınıflardan meydana geldiği anlamına gelir. Ancak bu düşünce sadece Platon'da ortaya çıkmış bir şey değildir. Tam tersine, *polis* akıl tarafından insan doğasının çok çeşitli potansiyellerinden ve insanların çok çeşitli ihtiyaçlarından hareketle keşfedilmiş doğal bir yapı olmak durumundadır. Fonksiyonel bir bütün olarak *polis* kavrayışı, bireyler arasındaki işlevsel ilişkilere yol açar (Cantu, 2010: 24).

Polisin kökeni veya kaynağında, daha önce de belirtildiği üzere, bireylerin kendi kendilerine yetememeleri olgusu bulunur (Platon, *Devlet: 369b*). Bu yüzden, onlar ihtiyaçlarını karşılamak için birbirleriyle ilişkiye girmeye ve işbirliği yapmaya ihtiyaç duyarlar. Platon işte bu olgudan yola çıkarak, bir grup birey arasında, onların ihtiyaçlarını karşılama amacına yönelik görev veya fonksiyonlara bağlı olarak doğal bir düzenlemenin çok organik bir biçimde geliştiğini varsayar. *Poliste*, insan doğasının ihtiyaçlarını karşılama amacına dönük bu düzenlemeyle birlikte, kendilerine uygun işi yerine getiren üreticiler, savaşçılar ve yöneticiler olmak üzere üç sınıf ortaya çıkar. Bu sınıflar, sırasıyla üreticiler, savaşçılar (yöneticilerin yardımcıları) ve yöneticiler sınıfıdır. Bunlardan üreticiler sınıfı, bireylerin ihtiyaç duyduğu mal ve eşyaları üreten çiftçiler, zanaatkârlar ve tüccarlardan meydana gelir. Savaşçılar ise *polis*in güvenliğinden sorumludurlar. Buna karşın, yöneticiler sınıfı, *polisi* yönetme işinde uzmanlaşmıştır. Buna göre ise, bu üç parçanın işlevsel olarak birlik kazanmış bütünde, bir araya gelen uzmanlığa dayalı işlevleri vardır.

Platon'da, bir grup bireyi, salt bir insan kitlesi olmaktan çıkarıp, birliği olan bir bütün hâline getiren şey, onların birbirlerine bağlı parçalardan oluşan bir sistem ya da bütün hâlinde örgütlenmesidir. *Polis*, işte bu şekilde birbirlerine bağlı üç parçadan oluşan bir sistem olarak düzenlendiği takdirde, orada sınıfları veya parçaları meydana getiren bireyler ya da yurttaşlar arasında bir bağ ve fonksiyonel ilişkileri olur (Cantu, 2010: 26). Bu ilişkiler aynı zamanda her sınıfın kendi işlevlerini yerine getirmesini sağlayan erdemlere sahiptir. Bu erdemler daha önce de anlatıldığı üzere, dört tanedir. İkiyi yani bilgelik ve cesaret belli sınıfların, yönetici ve savaşçıların erdemiyken, ölçünlük ve adalet her sınıfın sahip olması gereken erdemler olarak ortaya çıkmaktadır.

Polisin yurttaşlarının birtakım erdemlere sahip olması aynı zamanda ideal olan toplumun bütününün bu erdemleri kendinde taşımasını gerektirir. Bu erdemlere sahip olan bir *polis* artık tam anlamıyla iyi demektir (Platon, *Devlet*: 427e). Yurttaşlarının erdemlerle donandığı bir *polis* de doğal olarak aynı erdemlere sahip, bilge, cesur, ölçülü ve adil olmak durumundadır. Erdemler ile *polis*in işlevsel bütünlüğü arasındaki yakın ilişki, bir yandan onun neden dolayı erdemlere sahip olması gerektiğini ortaya koyarken, bir yandan onun gerçek amacını ifade eder ve buradaki temel amaç, *polis*in en yüksek iyiye ulaşmasını temin etmektir (Cantu, 2010: 29). Bu ise ondaki parçaların iyiyi hayata geçirecek, en azından iyiye yakın bir biçimde düzenlenmesiyle mümkün olur. Buna göre, *polis*in en yüksek iyisi, her şeyden önce onun bir olmasından, birliğe sahip olmasından meydana gelir. Söz konusu birliği, önce negatif terimlerle karşıt çıkarılara sahip parçaların çatışma ya da bölünmesinin olmaması durumu olarak tanımlayan Platon, daha sonra onu pozitif terimler üzerinden bir organizmanın durumuyla açıklar (Cantu, 2010: 29).

Bütün bunlara göre, bireylerin *poliste*ki mutluluğu herkesin kendi işini yapması, ancak aynı zamanda çatışma ve savaştan uzak bir biçimde bütün olması ile yakından ilişkilidir. Böyle bir ideal toplumda acı ve sevinçler hep birlikte paylaşılırken, yöneticilerin ve yönetenlerin kimler olması gerektiği hususunda da bir fikir birliği oluşur. Bu fikir birliği aynı zamanda *poliste* meydana gelebilecek düşünce ayrılıklarına, birtakım çatlaklara engel olacaktır. Ancak *poliste* böyle bir birlik insanlar kendi hâline bırakılarak sağlanamaz. Buna göre, insanlar sadece kendi doğalarına bırakılarak geleceklerini tayin etmezler.⁴⁸

⁴⁸ Üreticiler sınıfının eğitimi için oldukça derinlikli tartışmalar vardır. Bu tartışmalar “İdeal *Poliste* Eğitim” adlı bölümde ele alınacaktır. şimdilik bu konuya ilişkin olarak Platon'un sadece yöneticiler ve onların yardımcılarının eğitimini dikkate aldığı, üreticilerin eğitiminden pek de bahsetmediği söylenebilir.

Gelecekte -özellikle savaşçı ve yöneticilerin- nerede ve nasıl olacaklarını, *kallipoliste* hangi işlevsellik içinde yer alacaklarını belirleyen eğitim olmak durumundadır. Buradan hareketle, Platon'un politika felsefesinin temelinde, şimdiye kadar anlatılmaya çalışıldığı üzere, sadece epistemoloji ve etiğin değil, fakat eğitim felsefesinin de önemi olduğunu belirtmek gerekir.

III. İDEAL POLİSTE EĞİTİM

Platon'un ideal *polisinde* eğitim, bu yapının birbirlerine bağlı parçalarını oluşturacak insanların, özellikle de bu *polisi* yönetecek kimselerin yetiştirilmesiyle ilgili bir faaliyet olarak oldukça önemli bir yer tutar. Bu yüzden Platon'da eğitim genel olarak, oyun çağındaki çocuğun ruhunu, büyüdüğünde mükemmel bir yurttaş olması için, işinin erdemini gerektiren şeye yönlendirmek şeklinde tanımlanır (Platon, *Yasalar*: 643e). Ayrıca doğru bir eğitimin, ideal *polis*in yurttaşlarını hem beden hem de ruh yönünden güzel ve iyi yapması gerekir (Platon, *Yasalar*: 788c). Platon, ideal *polisinde* eğitimi kamusal bir faaliyet olarak görüp, bu hizmetten her yurttaşın faydalanması gerektiğini söyler. Platon'a göre, bir genç veya çocuk babasından daha çok *polis*in malı olduğundan eğitimin zorunlu olması gerekir (Platon, *Yasalar*: 804d). Oysaki Atina'da eğitim süreci bu denli bir zorunluluk içermediği gibi, çocukların eğitim alması daha çok ailelere bırakılmıştır (Barker, 1918: 212). Gençlerin eğitiminden *polis* değil, aileler sorumludur. Bazı zamanlar aileler çocuklarını *polis*in ihtiyaç ve özelliğine uygun yetiştirmez ve bunun sonucunda çocuklar içinde yetiştikleri *polise* yabancı kalırlar. Böyle bir eğitim sistemi olan bir *polis* de yetersiz ve bilgisiz devlet adamları tarafından yönetilmeye mahkûm olur (Barker, 1918: 212). Platon da Atina eğitim sistemini temelde bu noktadan eleştirir ve bu nedenle eğitimin devlet eliyle zorunlu bir biçimde verilmesi gerektiğini düşünür. Böylece aynı eğitim sisteminde yetişmiş olan yurttaşlar kendi içinde buldukları *polise* yabancı kalmayacakları gibi, iyi birer yurttaş, toplumun kendisine yüklediği sorumlulukları layıkıyla yerine getirecek hizmetkârlar ve bilgili, ehil devlet adamları olarak yetiştirilmiş olurlar.

Sparta'daki eğitim sistemi Atina'dakinden biraz daha farklıdır. Zaten Platon'un ideal *polisinde* oluşturmaya çalıştığı eğitim sistemi de Sparta'nınkiyle kimi yönlerden benzerlik taşır. Örneğin, Sparta'da Atina'da olduğu gibi çocukların eğitiminde ailelerin

değil, *polis*in söz hakkı vardır (Barker, 1918: 213). Savaşçı bir toplum olan Sparta'da çocuklar da buna uygun bir biçimde askeri disiplin altında yetiştirilirler. Bütün bunların yanı sıra, Sparta eğitim sistemi fiziksel ve ruhsal aktivitelerin tamamını kapsayan bir sistem değildir. Barker'ın da belirttiği üzere, Spartalılar arasında hiç Yunan edebiyatı okumamış kimseler vardır (1918: 214). Fiziksel aktivite ve sadece cesareti oluşturacak nitelikte olan müzik eğitimini kapsayan Sparta eğitimi gerçekte gençlere dört dörtlük bir eğitim sunmaktan uzaktır. Platon, fiziksel temelli bir eğitimin mükemmel bir yurttaş (Platon, *Yasalar*: 643e) yetiştirmede yeterli olmayacağını bilincindedir. O, temelde asker ve yöneticiler yetiştirilmesi doğrultusunda bir eğitim tasarlar ve genel olarak insan zihninin de eğitilmesinin gerekli olduğunu belirtir (Barker, 1918: 215). Platon'un eğitim teorisi bu nedenle sadece politik ihtiyaçlar doğrultusunda asker yetiştirmek üzerine kurulu olmayıp, insan ruhunun eğitilmesini de içermektedir.

Platon'un eğitim görüşü temel ve entelektüel (ya da yüksek) olmak üzere iki ana başlık altında toplanabilir (Cevizci, 2006: 336). Temel eğitim (Platon, *Devlet*, 376e-412b), genel bir eğitim olup, karakterlerin ne yönde şekillendiğinin belirlenmesi açısından son derece önemlidir. Bu eğitim sürecinin sonucunda yüksek veya entelektüel eğitime kimlerin devam edeceği belirlenir. Yüksek eğitim ise yönetici olacak kimselerin temel eğitimden sonra devam ettikleri, akıl ve felsefe ile aydınlatılan zihinlerin *polis*i yönetmelerine olanak tanıyan bir eğitim olarak ortaya çıkar. Temel eğitim, ideal *polis*in bütün yurttaşlarının eğitilmesine hizmet eder. Bu yüzden bu bölümde önce Platon'da temel eğitimin ne olduğu ve bütün sınıfların alabileceği bir eğitim olup olmadığı tartışılacak, daha sonra entelektüel eğitimin nasıl verildiği anlatılarak, yüksek öğretimin bir parçası olan ve bütün bilimlerin tacı (Platon, *Devlet*: 534e) ve en yüksek bilgi olarak (Platon, *Devlet*: 505a) görülen diyalektik eğitiminden bahsedilecektir.

A. Temel Eğitim

Platon, ideal *poliste* temel eğitimi Atina'nın geleneksel eğitiminden çok da fazla uzaklaşmadan planlar. Eskilerden beri süregelen beden için jimnastik, ruh için müzik eğitimi yolunu kabul eder ve bu yolu temel eğitimin başlangıç noktası yapar (Platon, *Devlet*: 377a). Bedenin eğitilmesi nasıl tek başına yeterli değilse, ruhun eğitilmesi de –

aslında son derece önemliken- mükemmel bir yurttaşın yetiştirilmesi için tek başına yeterli olamaz. Beden ve ruhun birlikte eğitilmesi gerekir.

Temel eğitimin ayrıntılarına geçmeden önce bu eğitim için en çok tartışılan hususa, bu eğitimin kimler için olduğu sorusuna göz atmakta yarar vardır. Sosyal bir eğitim olan temel eğitim, yurttaşların karakter gelişiminde önemli bir yer tutar. Zira insanların karakterleri yaşamlarının ilk evrelerinde gelişmeye başlamaktadır. Bu nedenle bu dönemde verilen eğitim oldukça önemlidir. Bu eğitimi kimlerin alacağı konusunda, literatürde veya Platon yorumcuları arasında, iki farklı görüş ortaya çıkmıştır. Bu görüşler özellikle sınıflar arası geçiş olanağını belirlemek bakımından önemli bir rol oynar. Özellikle üretici sınıfının ne türden bir eğitim sonucunda mayasında altın veya gümüş bulunanların arasına katılabileceği sorusunun yanıtının bulunmasına yardımcı olur.⁴⁹ Ayrıca, üretici sınıfın askerler gibi mi, yoksa sanatları doğrultusunda mı yetiştirileceğine açıklık getirerek, askerlerle üretici sınıfının eğitiminin ayrı olup olmayacağını da gösterir.

Cornford, Platon'un *Devlet* adlı diyalogunun açıklamalı çevirisinde yer alan dipnotta, 376e-412b satırlarında bahsi geçen temel eğitimin bütün sınıflara açık olduğunu belirtir (1974: 154). Irwin de Platon'un temel eğitimi yönetici ve yardımcılarının ötesine uzandırdığını, ancak bunu hiçbir zaman dillendirmediğini belirterek Cornford'un görüşüne ortak olur (1977: 330-331). Vlastos ise temel eğitimin müziksel kısmının sadece filozof olacıklara değil, bütün yurttaşlara yönelik olduğunu belirterek Cornford ve Irwin'in fikrinin yalnızca bir kısmına ortak olur (1973: 137).⁵⁰ Ancak Irwin'in de belirttiği gibi, Platon bunu tam olarak hiçbir zaman açık seçik olarak dile getirmez. Bu konuya ilişkin en ayrıntılı tartışmayı yapanlar Hourani (1949: 58-60) ve Reeve'dir (2006: 186-191).

Hourani, ileri düzeydeki eğitimin sadece koruyucular için olduğu konusunda bir şüphe olmadığını ve bunun hemen hemen herkes tarafından kabul edildiğini belirtir. Ancak o, Cornford'un da ele aldığı noktadan yola çıkarak, Platon'da temel eğitimin üreticileri de kapsadığı fikrinin *Devlet*'in hiçbir yerinde bulunmadığına dikkat çeker. Hourani, üretici sınıfın üyelerinin yöneticilerin tam tersi bir eğitim sürecinden geçtiğini, onların daha çok teknik bir eğitim aldığını belirtir. Ona göre, *Devlet*'te üreticiler kendi sanatlarını icra etmek için teknik bir eğitim alırlar. Bu teknik eğitim Cornford'un herkese açık olduğunu öne

⁴⁹ Sınıflar arası geçiş daha önce Strauss'un konuya ilişkin eleştirileri bağlamında ele alınmıştı.

⁵⁰ Vlastos'un bu iddiası beden eğitiminin ise asker olacıklara verilmesi anlamını taşır. Böylece düşünür üreticilerle askerlerin eğitimi arasında bir ayrım yapar.

sürdüğü temel eğitimden farklıdır. Bu eğitim, bir ayakkabıcının ayakkabı yapmayı öğrenmesi türünden bir eğitimidir (Platon, *Devlet*: 457d). Hourani makalesinin sonunda sınıflar arası geçişi de Irwin, Cornford ve Vlastos'tan farklı bir biçimde ele alarak, 18-20 yaşına gelmiş ve teknik eğitim almış birinin mayasında altın veya gümüş bulunan bir insan olabileceğini, güvenlik eğitimi alan, diğer bir deyişle profesyonel temel eğitim alan birinin de demir veya bakıra dönebileceğini belirterek, Platon'da sınıflar arası geçişin tamamen mümkün olduğunu ileri sürer.

Platon, Hourani'nin iddia ettiği üreticilerin teknik bir eğitim alıp almaması hususunda pek bir şey söylemez. Ayrıca teknik eğitim sadece yaptıkları sanatla ilişkili olduğundan, onların içinden hangilerinin yönetici veya yönetici yardımcısı olabileceğini tam olarak gösterebilecek bir nitelik taşımaz. Bu nedenle sadece teknik eğitim almış olan üreticilerin içinden mayasında altın veya gümüş olanların da kolay kolay ayırt edilemeyeceğinin göz önüne alınması gerekir. Konuya ilişkin olarak bir başka bakış açısı *Devlet* 460c'den hareket edilerek oluşturulabilir. Bu satırlarda, doğan çocukların özel bir kurula bırakılması gerektiği düşüncesi belirtildikten sonra, satırların devamında şunlar dile getirilir:

(...) en iyilerin çocuklarını bir yuvaya, *polis*in başka bir yerinde ayrı oturan bakıcıların evine alacaklar. Aşağı düzeydekilerden doğanların ve başkalarının doğuştan bir eksikliği olan çocuklarını da gizlilik içinde hiçkimse onları görmesin diye saklayacaklar (...)

Bu alıntıda, Platon'un daha aşağı düzeydeki yurttaşların çocuklarının yönetici ve yönetici yardımcılarının çocuklarıyla karışık bir biçimde büyümeleri için aldığı bir önlem dikkat çeker. Buna göre, aşağı düzeydeki kimselerin çocuklarının farklı bir yerde de olsa, temel bir eğitim gördüğü düşüncesi öne sürülebilir. Ancak aynı alıntı başka bir şekilde de değerlendirilebilir. Örneğin Hourani'nin de ileri sürdüğü gibi, iyi yurttaşların dışında kalan grupların eğitim süreçlerinden hariç bırakılması şeklinde de yorumlanabilir (1949: 59). Hourani'nin bu fikrini destekleyecek düşünce *Timaios* diyalogunda bulunmaktadır.

Bundan başka yalnız iyilerin çocuklarını büyütüp, kötülerinkini de *polis*in diğer bölgelerine gizlice dağıtmamız ve bunlar büyürken aralarında hak eden var mı diye onları daima izlemek gerektiğini, onların arasına iyilerden hak etmeyenleri gönderip, hak edenleri tekrar iyilerin arasına almamız gerektiğini söylemiş miydik (Platon, *Timaios*: 19a)?

Bu alıntıda geçen “onları daima izlemek” tümcesi son derece önemlidir. Bu ne türden bir gözlemdir? Temel bir eğitim verilirken, bu, çocukların gelişimine bakılarak yapılan bir

izleme mi yoksa sadece aldıkları birtakım teknik eğitimler sırasında neler yaptıklarına ilişkin bir izleme midir? *Timaios*'tan yapılan bu alıntıda kötü olanlara verilen eğitimden söz edilmez ve *Devlet* 460c'de söylendiği gibi iyilerin çocuklarının eğitiminin mükemmel olması için de kötü olanların, onlardan ayrılması gerektiği düşünülmektedir.

Platon'un düşüncesinde temel eğitimi kimlerin alacağı üzerine tartışan bir diğer isim olan Reeve ise, bu eğitimin geleceğin üreticilerini yetiştirmek için değil, geleceğin askerleri (Platon, *Devlet*: 398b; 386b-c) ve yöneticilerini (Platon, *Devlet*: 383c; 387c; 401b; 402c) yetiştirmek için verildiğini öne sürer (2006:186). O, bu hususa ilişkin olarak yedi tane gerekçe sunar. Bunlardan ilki soyaçekim yoluyla oluşturulan sınıflarla ilgilidir. Buna göre, üreticiler kendi soyları doğrultusunda, yönetici ve yönetici yardımcıları kendi soylarının gerektirdiği biçimde eğitim alırlar. Reeve, soya çekimsel sınıflamayı Platon'un *Devlet* 415a'da açıkladığını ve bu durumun üretici çocuklarının doğal değerlerinin temel eğitim almanın önkoşulunu oluşturmadığını belirtir (2006: 186). Temel eğitim Reeve'nin bu düşüncesine göre, farklı önkoşulları gerektirir. Keza bu fikir düşünürün diğer fikirleriyle birlikte ele alındığında daha büyük bir anlam kazanır. Ayrıca geleceğin üreticilerinin temel eğitim alması, daha önce de Irwin ve Hourani'nin de söylediği gibi Platon tarafından hiç dile getirilmez (Reeve, 2006: 186). Bunun dışında Reeve'ye göre, temel eğitimin her bir basamağının gerekliliği iyi asker yetiştirmek adına ve onların onuru arzuladıkları yoluyla savunulur. Üstelik yapılan temel eğitim programı üretici sınıf için tam olarak uygun bir program değildir. Çünkü bu eğitim programında yetiştirilenlerden çocukluklarından itibaren yiğitlik, bilgelik, dini bütünlük gibi erdemlerin taklidini yapmaları beklenir. Oysaki üreticilerden bu türden erdemler beklenmemesi onların temel eğitim almalarının gerekli olmadığı sonucunu doğurur.

Reeve, *meden mitosunda* anlatılan mayasında, altın veya gümüş olanlardan bu şekilde doğmayıp, mayasında demir ve bakır olanların arasına gönderilmesinin, *polisteki* her sınıftan insanın temel eğitim aldığı varsayımı hesaba katıldığında anlamsız olduğunu belirtir (2006: 187). Üretici sınıf diğerleriyle aynı onur eğitimini alıyorsa, mayaları altın veya gümüşe uygun olmayan çocukların onların aralarına gönderilmelerinin bir anlamı yoktur. Reeve, temel eğitimin üreticiler için olmadığı iddiasını desteklemek için öne sürdüğü bu düşüncelerin yanı sıra, onların diğerlerinden farklı bir eğitim aldığını belirten en önemli göstergenin Platon *Devlet* 456d'de olduğuna işaret eder:

Bu *poliste* bunlardan hangisinin daha iyi olduğu içine doğuyor, anlattığımız eğitimi alan koruyucuların mı yoksa ayakkabı yapma sanatında eğitilmiş ayakkabıcıların mı?

Alıntıda geçen “anlattığımız eğitim” sözü temel eğitime gönderme yapar. Buna göre, koruyucuların aldığı eğitim ile üreticilerin aldığı eğitimin birbirinden farklı olması gerekir. Koruyucular beden ve ruhun bütünlüğü içinde bir eğitim görürken, ayakkabıcı veya herhangi bir sanatla uğraşanlar kendi işlerinin gerektirdiği doğrultuda eğitim görürler. Ayrıca temel eğitimin ilk aşaması olan müzik eğitiminin de birtakım ölçütleri vardır. Keza temel eğitim de öncelikle müzikle başlar (Platon, *Devlet*: 376e). Ancak müzik eğitimi almadan önce bazı koşulların yerine getirilmesi gerekir.

O hâlde diyorum ki, ölçülülüğün cesaretin, cömertliğin, yüce gönüllüğün biçimlerini, bunların benzerleri veya karşıtlarını her yerdeki bağlamları içinde bilemezsek, hem kendilerini hem de onların gölgelerini algılayamazsak, küçük büyük her şeyde onları göz ardı edersek ne müzik eğitimi görebilir, ne kendimizin ne de koruyucuların eğitimini üstlenebiliriz, değil mi? Bunlar aynı sanat ve aynı çalışma alanları değil midir (Platon *Devlet* 402b-c)?

Platon’un bu satırları yüce-gönüllülük, cömertlik ve cesaret gibi erdemlerin ne olduklarının bilinmemesinin hem kendilerinin hem de gölgelerinin algılanamamasından dolayı zaten müzik eğitime engel olduğuna işaret eder (Reeve, 2006: 188). Üreticilerin önce gölgelerini gördükleri erdemlerin kendilerine sahip olma gibi bir faaliyetleri söz konusu değildir. Onların erdemleri bu denli bilmesi zaten onların görevlerini yerine getirmeleri için de gerekli değildir. Reeve yukarıdaki alıntıya dayanarak, Vlastos’un iddiasının aksi yönünde bir fikir ileri sürer ve müzik eğitimi almadan önce sağlanması gereken bazı koşul ya da gerekli ölçütlerin olmasından hareketle, bu eğitimi üretici sınıfının alamayacağı noktasına gelir.

Hourani de Reeve de Platon’un söyledikleri çerçevesinde temel eğitimin üretici sınıfı için geçerli olmadığını öne sürerler ve üreticilerin kendi sanatları doğrultusunda bir teknik eğitim aldığını belirtirler (2006: 189). Bu fikri, daha önce Hourani’nin de göstermiş olduğu gibi, *Devlet* 456d’deki satırlar desteklemektedir. Söz konusu bölümde açık bir biçimde temel eğitim alan koruyucularla, sanatına ilişkin eğitim alan sanatkarlar karşılaştırılmaktadır. O hâlde sanatkarların aldıkları eğitim, kendilerine ilişkin olan işleri daha iyi yapmaktan öte bir anlam taşımamaktadır.

Bütün bu görüşler çerçevesinde Platon’un metinlerinde, üreticilerin temel eğitim alabileceklerini açık bir şekilde dile getirmediği, onların temel eğitim alabileceğini öne sürenlerin ise sınıflar arası geçişte üreticiler sınıfından birinin nasıl mayalarında altın veya

gümüş olanlardan ayrılabilceği hususunu daha da açık kılabilmek adına böyle bir görüş ileri sürdükleri iddia edilebilir. Ancak Hourani'nin sözlerine bu noktada dikkat çekilecek olursa, üreticilerin arasından mayalarında altın veya gümüş olanların seçilmesi, ancak onların aldıkları teknik eğitim sonucunda gerçekleşebilir. Arslan da bu konuya ilişkin olarak Hourani ve Reeve'nin fikrini paylaşmaktadır. Ona göre, Platon yönetilenler grubunun eğitilmesine ihtiyaç duymamakta ve bu konuyu önemsememektedir (2008b: 410). Üreticiler doğaları gereği yetenekleri doğrultusunda sadece *poliste* yaşayanların gereksinimlerini karşılamakla mükelleftirler. Bu nedenle de yönetilen grubunun temel eğitim almaları Platon için önemli ve zorunlu değildir. Cevizci de temel eğitimi *polis*in askerlerinin ve koruyucularının eğitimi olarak tanımlayarak (2006: 336), bu eğitimin askeri görevleri en iyi biçimde yerine getirecek bir sınıfın yaratılması amacına hizmet ettiğini bildirir (2006: 336). O, söz konusu eğitimin aynı zamanda özellikle koruyucuların eğitimi olduğunu dile getirerek (2006: 338) bu eğitimin üreticiler sınıfını kapsamadığını öne sürer.

Temel eğitimin nasıl olduğu konusuna geri dönülecek olunursa, bunun Platon açısından karakterin duygular yoluyla terbiye edilmesi ve bu çerçevede bir tür karakter eğitimi olarak görülmesi gerekmektedir (Cevizci, 2006: 338). Bu eğitim geleneksel veya Eski Yunan eğitimini takip eder; bu yüzden o, müzik (kültürel⁵¹/sanat/*mousikê*) ve fiziksel (beden/*gymnastikê*) eğitim olmak üzere ikiye ayrılarak incelenebilir (Platon, *Devlet*: 376e). Ancak geleneksel olan kültürel eğitimle Platon'un öngördüğü müzik eğitimi arasında önemli birtakım farklar söz konusudur (Guthrie, 1975: 450). Bu eğitim, özellikle parçaların karışık kısımlarına birlik verecek olan ritim, uyum, simetri nitelikleri açısından estetik değerlerin ahlaki mükemmellekle bir araya gelmesini sağlar (Guthrie, 1975: 451). Ahlaki bir mükemmellekle oluşturulmuş bir karakter eğitimi hedeflendiğinden, bu eğitim geleneksel Yunan eğitimi sırasında yapılanlardan farklı uygulamaları içerir.

Müzik eğitimi, söz sanatları ve masallardan oluşup, teoloji, taklit yoluyla ezberden anlatılar, şan ve melodiyi içermektedir. Geleneksel Yunan eğitiminde çocuklar şiirler aracılığı ile hikâyeler anlatılarak yetiştirilirlerdi (Guthrie, 1975: 451-452). Ancak çocukların eğitiminde, söz sanatları ve hikâyeler Platon'un *polis*inde farkı bir biçimde ele

⁵¹ Guthrie, "*mousikê* eğitimi"ni "sanat eğitimi (Cevizci, 2006: 338)" veya "müzik eğitimi" olarak değil, "kültürel (*cultural*) eğitim" olarak İngilizceye çevirmektedir. *Mousaların* ilham verdiği bütün sanatlar bu başlık altına girer. Bu bölümde bu eğitim genel olarak "müzik eğitimi" olarak adlandırılacaktır. Bu eğitim üreticilerin sanatlarının eğitimi ile karşılaştırılma olasılığı yüzünden adlandırmada "sanat eğitimi" ifadesi kullanılmayacaktır. Keza o dönemde sanat ve zanaat ayrımı olmadığından üreticilerin yaptıkları işler sanat olarak adlandırılmaktaydı.

alınarak kullanılır. Platon için bu türden bir eğitim, temelde bilgi görüşü ve hakikatle ilişkili olduğundan ve bu eğitimin sonuçları toplumsal bir sorumluluk getireceğinden dolayı, onun politik yaşamla da iç içe olması gerekir (Cevizci, 2006: 338). Bu nedenle söz sanatlarının özellikle hakikatle olan ilişkisi sorgulanmalıdır. Platon da buna istinaden söz sanatlarını ikiye ayırarak inceler; hakikate uygun olanlar ve yanlış olanlar (*Devlet: 377a*). Anlatılan hikâyelerin hakikat olup olmadıklarının önemi, insanların çocukluk çağlarında nasıl ve ne şekilde yetiştirilirse ona uygun biçimde şekilleneceği düşüncesinde yatar. Bu nedenle anlatılan masalların gözden geçirilmesi ve uydurma olanların, yani *polise* kötülük getirecek olanların belirlenmesi gerekmektedir. Platon, özellikle Eski Yunan'da en çok okunan ozanların, Homeros ve Hesiodos'un, eserlerinde uydurulmuş olduğunu düşündüğü masalları inceler. Ona göre, bu ozanlar Tanrıları ve kahramanları olduklarından farklı bir biçimde göstererek, hakikate yakın olmayan söylemlerde bulunurlar. Örneğin, Hesiodos'un Uranos'un çocuklarına kötü davrandığını ve Kronos'un da bu nedenle babasından öğ aldığını anlatması, Tanrıları olduklarından farklı bir biçimde yani kötü olarak göstermekten başka bir şey değildir (Platon, *Devlet: 377e*). Bu anlatıların, *poliste* yaşayanları kindarlığa düşmanlığa sevk edeceğinden dolayı yasaklanması gerekir. İnsanların daha iyiye ve güzelliğe yönlendirilmeleri amacına uygun masallar anlatılmalıdır.

Hiçbir yurttaşın hiçbir zaman birbirinden nefret etmemesine bunun günah olduğuna ikna etmek istiyorsak çocuklara küçüklükten itibaren kadın erkek bütün büyükler tarafından bu türden şeylerin anlatılması gerekir (Platon, *Devlet: 378c*).

İnsanları iyiliğe ve güzelliğe yönlendirecek olan eğitim, hakikate uygun olanların anlatılmasından meydana gelir; çünkü bu anlatılarla çocukların karakterlerinin gelişmesi sağlanacaktır. Hakikat Platon için, sanatın içinde tam manasıyla bulunmaz. Sanat daha çok insanların sanı veya inançları ile oluşturdukları, hakikatten uzak bir eylem alanıdır. Çünkü ozan, başkalarının sözlerini aktarırken bir başkasıymış gibi davranarak, başka birinin yerine geçer ve sözünü olmadığı birinin kişiliği veya karakterinde dile getirerek aslında gerçeklikte karşılığı olmayan sözleri dile getirir ve böylelikle hakikati çarpıtır. O, kendi dilinden değil, başkasının anlattıklarını başkasının başına gelenleri kendisi üzerinden aktarır (Platon, *Devlet: 393a-c*). Sadece söz sanatlarında değil, diğer sanatlarda da aynı durum söz konusudur. Bir ressam da bir şeyin resmini çizerken taklit ettiği şeye ne kadar yakın bir çizim yapıyor olsa da aslında onun gölgesinden başka bir şey ortaya çıkarmamaktadır. Dolayısıyla, bu sanatlar birer taklit sanatları olarak, İdealara götürmek,

hakikati vermek bir tarafa, gölgelerin gölgelerini yaratmak suretiyle, insanları hakikatten uzaklaştırırlar:

Bu yüzden yazı ve benzetme sanatının hakikatten uzak iş ürettiği; bizim akıldan uzak yanımızla ilişkili olduğu ve hiçbir sağlıklı ruhun ve hakikatin arkadaşı, dostu olmadığı konusunda anlaşmamız gerektiğini söylüyorum (Platon, *Devlet*: 603a-b).

Platon, sanatı ve ozanların yapmış oldukları eserlerin hakikatten ne denli uzak olduklarını İdealar kuramıyla örneklendirerek açıklar: Ressamın çizdiği bir masa düşünülün. Platon'a göre masanın kendisi zaten bir gölgedir; ressamın çizdiği masa ise gölgenin gölgesinden başka hiçbir şey değildir. Çünkü resimdeki masa ideal masanın gölgesi olan, bir işçi tarafından maddi dünyada yapılmış masanın resme aktarılmış hâlidir. Platon bunu gerçeğin üç derece uzağında olan bir gölge ya da imaj olarak nitelendirir (Platon, *Devlet*: 593e). Tragedya ve komedy ozanları da diğerleri gibi, hakikatten uzak bir şekilde üretimde bulunurlar. Bu nedenle benzetme sanatı insanı hakikatten uzaklaştıran ve çoğu zaman yanılgılara düşüren bir sanat olarak ortaya çıkar. Taklitçi veya benzetmeci ortaya koyduğu eserlerde her şeyin küçük bir yönünü göstermekte olduğundan, ortaya çıkan eserler de ancak hakikatten uzak gölgeler olabilir (Platon, *Devlet*: 598b). Ozanlar da birer benzetmeci veya taklitçi olduğuna göre, onlar da sadece gölgeler ortaya çıkarırlar. Homeros'un savaşa katılmadan bir savaşı anlatması ya da bir kişinin yönetici olmadan yönetici gibi konuşması, insanlara öğütler vermesi veya bir kişinin hiçbir hastayı iyileştirmeden bir hekimmiş gibi hastalıkla ilgili bir şeyler anlatması da sadece hakikatten uzak oluş durumunu gösterir (Platon, *Devlet*: 599b-e). Ozanların veya diğer sanatkârların hakikatten uzak olması, Platon'un bakış açısına göre sahtekârlığın bir göstergesi olmak durumundadır:

Ürettiği şeyler gerçekliğin üç derece uzağında olan sanatçı, Platon'un bakış açısından, hatta bir yalancı ve bir sahtekârdır; onun insanların düş gücünü okşayarak halka kusurlu taklitleri yutturmaya çalışan retorikçi ve sofistten hiçbir farkı yoktur (Cevizci, 2006: 339).

Platon'un müzik eğitiminde çocukların karakterlerini geliştirirken amaçladığı husus, onların hakikatten uzaklaşmamalarını ve onları uzaklaştıracak birtakım öğelerin *polis*in dışında tutulmasını sağlamaktır.

Platon için, sanatların hakikate uzak ya da yakın olmaları bu denli önemli olduğu için, anlatımların da buna uygun biçimde gerçekleşmesi gerekir. Ozanların anlatımlarında taklidi kullanması özellikle tragedya ve komedyalarda kullanılan bir anlatım türüyken

ozanın olanı biteni kendi dilinden anlatması bir başka anlatım türü olarak ortaya çıkar (Platon, *Devlet*: 394c). Platon, bu anlatım türlerinden ikisine de *polisinde* birkaç koşul eşliğinde yer verir. Öncelikle taklit Platon için *poliste* kesinlikle hüküm sürmemesi gereken bir anlatım türüdür. Taklit yapması gereken kişiler ise ancak toplumun belli bir kısmı olmalıdır. Örneğin koruyucuların ne komedyada ne de tragedyada yer almalarına ne de bu türden oyunlarda taklide başvurmalarına müsaade edilir. Onların sadece kendi işleri ile meşgul olmaları ve başka hiçbir işin taklidini yapmamaları gerekir (*Devlet*: 395b-c). Keza erdemli olması gereken koruyucular ne duygusal olarak çöküntü içine girmeli ne de gülünç hâle düşmelidir. Onların bu tür durumların taklidini yaparak aşağı türden duygulara alışmamaları gerekir. Bu nedenle komedyalarda taklit yapma işi köle ve yabancılara verilmelidir, hiçbir özgür yurttaş bunları öğrenip bu tür taklitlerde bulunarak bunları alışkanlık hâline getirmemelidir (Platon, *Yasalar*: 816e). Tragedyalarda ise eğer zayıf karakterli insanlara yer verilecekse, bunların aşağı kadın ve erkekler tarafından canlandırılması gerekir (Platon, *Devlet*: 388a). Ancak zaten *poliste* tragedya eseri olarak onun varlığına ve düzenine zarar vermeyecek, en güzel ve en üstün yaşamın taklidi olan devlet düzenine uygun bir biçimde yazılmış eserler kabul edilir (Platon, *Yasalar*: 816a-d). Bu türden bir eser Tanrıların, Tanrıçaların, kahramanların ve tragedyada geçen diğer karakterlerin zayıflıklarını göstermez, insanları bunlara özendirmez. Bu düzene uygun olan eserler sadece iyi insanların taklit edildiği, onların sahnelendiği ve onların taklidinin yapıldığı eserlerdir (Platon, *Devlet*: 397d). Çocukluktan itibaren böyle eserlerle büyümüş olan yönetici ve yönetici yardımcıları sadece iyi ve erdemli insanların anlatıldığı eserlerle uç duygulara kapılmadan büyüyecekleri için, iyi ve erdemli olmaya özenecekler ve bu yüzden sadece onların taklidini yapacaklardır.

Temel eğitimde müzik eğitiminin bir diğer ayağı şan ve melodidir. Bu eğitim insanların içindeki iyiliğin, huzurun oluşturulmasında büyük önem taşıırken, insanlarda düzeni oluşturacak olan ritmin sağlanmasını amaçlar (Platon, *Devlet*: 400c). Bu düzenin oluşturulabilmesi ve insanlarda yozlaşmanın engellenebilmesi için, makamlar ve ritimlerden hangilerinin Platon'un *polisine* uygun olup olmadığının belirlenmesi gerekir. Bu belirleme koruyucuların hangi karaktere sahip olmalarının istendiği hususunda da ipucu verir. Platon, gevşek makamların koruyucuların eğitiminde onları hüzne sürükleyeceği için alınmaması gerektiğini söyler (*Devlet*: 398e). Gençlerin savaşlarda, zor anlarında ve en mutsuz zamanlarında bile yiğit bir biçimde davranmalarını sağlayacak; barış zamanında ise

zor kullanmadan, giriştikleri işleri başarmalarını temin edecek, ancak bu başarılar sonucunda kibire kapılmayıp ölçülü ve ılımlı davranmaya olanak tanıyacak makamlar⁵² kabul edilmelidir (*Devlet: 399a-c*).

Platon'a göre, iyi söz, iyi uyum, iyi erdem, iyi ritim, saflığa dayanır; Ancak saflık aklın zayıflığı anlamında değil, karakter ve zihnin iyi ve güzelce donatılması manasında kullanılır (Platon, *Devlet: 400e*). Zihnin bu şekilde donatılması, gençlerin çocukluklarından itibaren güzele benzeme ve bu çerçevede ona ulaşma arzusu taşımalarına yol açar. Bu nedenle insanların karakterlerinin iyi bir biçimde şekillenmesinde müzik eğitiminin oldukça büyük önemi vardır. Ritim ve uyum insanın ruhunun derinliklerine iner ve insanı yüceleştirir (Platon, *Devlet: 401d*).

Platon'un temel eğitimi sadece ruhu içermez. Ruhun yanı sıra beden de eğitilmesi gerekmektedir. Gerçekten de beden eğitimi iyi bir eğitimin temelini oluşturur. Platon ruhun eğitiminde geleneksel Eski Yunan eğitiminden farklı bir sistem önerse de, beden eğitiminde geleneksel olandan çok da farklı bir eğitim önermez. Ancak ruhta olduğu gibi beden eğitiminde de aşırılıklara kaçılmaması gerekir (Platon, *Devlet: 404d*). O, örneğin Eski Yunan'daki atletlerin eğitimini aşırı olarak nitelendirir ve yemeleri gerekenin dışında beslendikleri zaman onların bedensel dengelerinin bozulacağını söyleyerek (Platon, *Devlet: 400a*) *polisteki* koruyucuların eğitiminin iyi ve dayanıklı bir savaşçı yetiştirmeyi hedeflemesi gerektiğini düşünür (404a-b). Belli türden yiyecekler yemeleri onların yaşamlarına düzen verdiği gibi, bedene de sağlık verir. Platon bu durumla, müzikteki düzen ve düzensizliğin insana getirdikleri arasında bir analogi kurar. Bütün ritimleri içine alan karışık melodilerin insan ruhunda düzensizlik ve karmaşa yaratması gibi, her şeyi yemek de bedende aynı düzensizliği yaratır. Bütün bunların yanı sıra, Platon'a göre, insan aşırı sağlık kaygısına da kapılmamalıdır (*Devlet: 407b-c*). İnsan böyle bir durumdayken erdeme giden bütün yolları kapatmış olur. Çünkü böyle biri sadece hastalanıp hastalanmayacağı korkusuyla yaşar; günümüzdeki deyişle hastalık hastası olur.

Gerek beden eğitiminin gerekse sanat eğitiminin amacı insanı ne çok sert ne de çok gevşek yapacak bir biçimde yetiştirmektir. Platon'a göre, bir kişi kaba ve sert mizaçlı olacağı için ne sadece beden eğitimi ile aşırı gevşek olacağından dolayı ne de sadece müzik

⁵² Platon, burada Dor ve Frigya makamlarını kabul eder. Dor makamı günümüzde söylenen marşlara benzerken Frigya makamı ondan daha yumuşak ancak hüzünlü sözlere de pek uymayan bir makamdır. Platon, ritimler için de aynı yolu izler. Onlar da makamlarla aynı özellikte olmalıdır (Platon, *Devlet: 400a*).

eğitimi ile yetiştirilmelidir (*Devlet*: 410d-e). Bu iki eğitimin uyumlu bir aradalığı sertliğe ve gevşekliğe yol açmaz, böyle bir eğitim alan biri hem sağduyulu hem de cesur olur. Sadece beden eğitimi almak, müzik eğitimini göz ardı etmek ruhun eğitilmesine olanak tanımamak anlamına gelir. İşte bu durum felsefe ve bilgiye olan ilgiyi de köreltir; insanın bu alanlara karşı eğilimini azaltır. Bu temel eğitim, insanı hem ruhsal açıdan hem de bedenen eğitir; ruhu felsefeye, bedeni ise iyi bir savaşçı olmaya hazırlar.⁵³

B. Yüksek Eğitim

Yirmi yaşına kadar temel eğitim alan çocuklar arasından seçilenler, bu yaşlardan itibaren daha üst seviyede bir eğitim almaya başlarlar. Onlara çocukken verilen bilgiler artık daha düzenli bir biçimde verilerek, onların hem o bilgileri hem de o bilgilerin varlıkla olan ilişkisini kavrayıp kavrayamadıklarına bakılır (Platon, *Devlet*: 537b). Bu eğitimi alan gençlerin geniş bir bakış açısına yükselip yükselemeyeceği ölçülür. Yaklaşık on yıl sürecek olan bu eğitimde (Platon, *Devlet*: 537d) gençler; aritmetik (sayı ve hesap bilgisi) (521d-526c), düzey geometrisi (526c-528b), katılar geometrisi (528b-e), astronomi (528c-530d) ve harmoniden (530d-531c) oluşan dersler alırlar.

Bu eğitimin temel eğitimden en önemli farkı ruhu somut olandan soyut olana doğru çevirmeyi, yani düşünmeyi ve akıl yürütme yapabilmeyi sağlamasıdır. Temel eğitim alan kimseler her ne kadar dağınık bir şekilde bir bilgi ediniyor olsalar da akıl yürütmelerle ve soyut düşünmeyle hareket edememektedirler. Annas'ın da belirttiği gibi, gençler aritmetik, geometri, astronomi ve harmoni eğitimini bu konularda uzman veya usta olmak için değil, *a priori* akıl yürütmeyi öğrenmek için almaktadırlar (2009: 273). Gençlerin iyi hesap bilgisi edinmeleri, iyi bir geometrici veya gökbilimci ya da harmoninin derinlikli bilgisine sahip olmaları, Platon'un öngördüğü eğitim sisteminin asıl problemi değildir. Platon için, asıl önemli olan, ruhun deneyimde yol almaksızın, gençlerin soyut düşünme becerisi edinmeleridir. Yoksa amaç gençlerin tek tek bu alanlarda uzmanlaşmaları değildir. Platon'un temel eğitim olarak belirlediği müzik ve beden eğitimi sadece alışkanlıklar kazandırır ve deneyimle birebir ilişki içinde oldukları için soyut düşünme biçimini edinmelerinde gençlere katkıda bulunmaz (Platon, *Devlet*: 522a-b). Beden eğitimi doğan

⁵³ Temel eğitimin öğeleri ve amaçlarına bakıldığında bu eğitimin üreticiler sınıfı için hiç de uygun olmadığı açık bir biçimde görülmektedir. Üreticilerin sağduyulu ve cesur olmaları değil, üretimleriyle sanatlarıyla *polise* katkıda bulunmaları gerekmektedir.

ve ölen yani oluş içindeki gelip geçici şeylerle ilgilenmeyi gerektirirken, müzik eğitimi de ruhta uyumu, düzeni oluşturmaya ve çocuklara ne türden masallar anlatılması gerektiğine yardımcı olarak deneyim alanına ilişkin bir düzenleme getirir.

Yüksek eğitimde genel olarak verilen derslerin doğaları hakkında üç temel ilke belirlenebilir (Annas, 2009: 273-276). Yüksek eğitimin temel eğitimden farkı da bu noktalarla daha ayrıntılı bir biçimde ortaya konabilir.

1. Bu eğitim programı bazı kavramların zihnin İdeaları tanınmasına, bunların arasında *birlik* ve *bütünlük* olduğunu fark etmesine neden olur.

2. Yüksek eğitimdeki dersler ruhun kavrayan yönünü ortaya koyar.

3. Bütün bu çalışmalar saftır, deneyimden uzaktırlar.

Yüksek eğitim programının ilk özelliği *birlik* ve *bütünlüğe* vurgu yapmaktadır. İdeaların birliği onları tekillerden ayırmaktadır. Aritmetikteki birliği kavrama İdeaların birliğini kavramaya yardımcı olur. Ancak deneyimdeki tekillerin doğrudan algısı, ruhun İdeaları kavramasına yardımcı olmaz. Doğrudan bir algılama iki karşıt duyum sağlamadığından zihni uyandırmaz (Platon, *Devlet*: 523b). Ancak algıda karşıtlık meydana gelirse, zihin çokluğun ardındaki birliği kavramak için çaba harcar. Platon *Devlet*'te iki karşıt duruş uyandırmayan nesnelere düşünceyi gerektirmediğini belirterek, parmak örneğini verir (523b-524a). Başparmak, işaretparmağı ve ortaparmağa bakıldığında onların parmak olarak algılanması düşüncede herhangi bir kıpırdanma yaratmaz. Bunlar, bu şekliyle insanda düşünme yetisini uyandırmaz. Düşünmeyi uyandıran ise, kalınlık, incelik, katılık ve yumuşaklık gibi karşıtlık içeren özelliklerdir. Katı olanı kestiren duyu aynı zamanda yumuşaklığı da algılayacaktır. Hem katılık hem de yumuşaklık algısı karşıt duyular gerektirdiği için insanı araştırma yapmaya ve düşünmeye yöneltir. Parmaklara dokunulduğunda da duyular, önce katı olanı hissederken, daha sonra yumuşak olanı hissederek. Katılık da yumuşaklık da birlikte algılanır. Platon'a göre, düşünme de bu noktada başlar. Edinilen iki ters izlenim insanı düşünmeye zorlar. Katı olanın da yumuşak olanın da ne olduğunun düşünülmesi, incelenmesi ve hesaplanması gerekir. Annas da aritmetik için, konuya ilişkin olarak birliği ve bu birliğin deneyimde oluşmayacağını vurgulayan şu örneği verir: Bir kitap çok sayfaya sahip olsa bile, aritmetiksel olarak çok değil, sadece birdir (2009: 273). Kitaptaki çok sayıdaki sayfa değil, ancak kitaptaki birlik insanı düşünmeye, çokluğun ardındaki birliği kavramaya iter. Bunun için sayma ve aritmetik,

anlamanın en yüksek aşaması olan birliğe ulaşmada yol gösterici en önemli çalışmalardır (Annas, 2009: 273).

Sayma ve hesap, yani aritmetik bilgisi herkesin teslim edeceği gibi, empirik alanda da fayda sağlayan, insanların her türden işlerinde kullandığı bir bilgidir. Platon da *Devlet*'te aritmetiğin her bilimin ya da sanatın başvurduğu bir alan olduğunu belirterek onun pratik kullanımındaki faydasına da değinir (522c-e). Platon, öte yandan hesap ve sayı bilgisinin çeşitli işlerimizdeki kullanımının insanı öz varlığa götürmeyeceğinin de pekâlâ farkındadır. Bu bilgi gereğince kullanılmadığı zaman insanı düşünmeye sevk de etmez. Aritmetiğin birçok işte pratik amaçlı kullanımının yanı sıra zihni düşünmeye itecek olan diğer kullanımı, insanın öz varlığa doğru yola çıkmasının olanağını sağlar.

Öz varlığa yola çıkma ruhun kavrama hususunda eğitilmesi ile mümkündür. Ancak bu noktada Platon'a yapılan en önemli itiraz, aritmetik veya geometri eğitimine ilişkin değil, astronomi ve harmoni derslerine ilişkindir. Bu derslerin bilgi olmadığı yönünde genel bir kanı vardır. Bu çalışma alanları, çoğunlukla, matematiksel alana uzak hatta tam olarak empirik alana bağımlı çalışma alanları olarak görülür. Bu yüzden astronomi ve bununla bağlantılı olarak kulak yoluyla işitilen ve Platon'un astronomi ile kardeş olarak saydığı harmoninin (*Devlet*: 530d) nasıl duyusal olandan uzak bir biçimde ele alınacağı tartışmalıdır (Annas, 2009:275).

Geometri bilgisi için de, astronomi ve harmoni bilgisi gibi empirik olanla uğraştığı gerekçesiyle duyusal olandan nasıl uzak kalacağı türünden bir tartışma yapılabilir; çünkü geometrinin de diğer bilgi alanları gibi, empirik alanda kullanımından da söz edilebilmektedir (*Devlet*: 526e). Ancak Platon geometriyi bu kullanımı ile ele almaz. Çünkü Platon'a göre, geometri, "(...) ruhu varlığın özünü seyretmeye zorlarsa, uygundur, eğer meydana gelen şeyleri seyretmeye zorlarsa, uygun değildir (*Devlet*: 526e)" Bu önermeye göre Platon'un yüksek eğitimde kullandığı bilgi türlerinin iki türlü kullanımından söz edilebilmektedir ve bu bilgiler farklı bir biçimde ele alınarak, insanların kavramayı öğrenmelerinde aracı olabilirler. Geometri ile uğraşanlar her ne kadar dörtgen, uzunlama, ekleme gibi sözler kullansa da, bütün çalışmanın gerçek nesnesi saf bilgidir (*Devlet*: 527a). Sadece geometrinin değil, diğer bilgilerin veya bilimlerin de yüksek eğitimde kullanılan yanı sıra saf olan kısımlarıdır ve onların saf olan yanları ile gerçekleştirilen

eğitim zihnini kavrama yanının geliştirilmesine olanak tanımaktadır. Platon'un da yüksek eğitimde verilmesini uygun gördüğü dersler, bu açıdan önem taşır.

Astronomi ve harmoninin, empirik alana yakın çalışmalar oldukları hâlde bilgi veya bilim olarak ele alınıp, matematiksel olana yakın görülmelerinin eleştirildiği, yukarıda belirtilmişti. Platon'un bu alanlara matematiksel bir perspektifle yaklaşması deneyimde gerçekleşen olayları esas kabul etmek adına değil, ruhun kavrayan yönünü geliştirmek adınadır (Platon, *Devlet*: 530-b-c). Astronomi derslerinde gökte olan bitenler üzerinde durulmaz (Platon, *Devlet*: 530b-c). Gök cisimlerini incelemek ya da gözlemlemek insan zihninin kavrama yanının gelişmesine hiçbir katkıda bulunmaz. Aynı şekilde harmoni eğitimi de böyledir. Kulağın sesleri ölçüp bimesi eğitime bir şey katmaz. Bu türden çalışmalar hep pratik alana yöneliktir. Oysaki Platon'un arzuladığı eğitimin nihai hedefi, pratik alanda gök cisimlerine ilişkin derinlikli bilgi sahibi olmak ya da seslerin ölçülerini sayma ve harmoni bilgisine sahip olmak değildir. Harmoni alışması kulağa gelen sayıları aramak değil, düzenli sayıların ne olduğunu sormak, aralarındaki ayrılıkları düşünmek demektir (Platon, *Devlet*: 531c). Bu bilimlerle uğraşmak aynı zamanda yapılan pratik çalışmaların ötesine gitmeyi, bir başka deyişle çokluğun ardındaki birliğe ulaşmayı amaçlamalıdır. Astronomi de harmoni de bu anlamıyla aritmetik ve geometri ile ilişkilidir. Bunlar "diyalektik" gibi *zihinsel disiplinler*dir (Gentzler, 2005: 488). Bir tür zihin jimnastiğinin yapılmasına olanak tanıyan bu bilimler, soyut düşünme becerisinin edinilmesini ve geliştirilmesini sağlarlar.

Aritmetik, geometri, astronomi ve harmoninin dışında bu bilimlerin de üstünde bir başka bilim daha vardır: Diyalektik. *Dialektik* "sorular ve cevaplar yoluyla tartışma" olarak Türkçe'de karşılanabilir. Ancak Platon'un düşüncesinde diyalektik sadece bu anlamıyla karşılanabilecek kadar dar içerikli bir kavram değildir. Bu kavram öncelikle Platon'un diyaloglarında görülen karşılıklı konuşma şekli ve en az iki tarafın varlığını gerektiren, soru cevap yoluyla mevcudiyet bulan Sokratik konuşmaların gelişmiş hâli olarak kabul edilebilir. Diyalektiği temelde bu şekilde tanımlayan Annas onun bu tanımına *Devlet* diyaloğunun birinci kitabını örnek olarak gösterir (2009: 282-283). Buna göre diyalektik, szelliği ve insanlar arası değişimi hatta bir biçimde iletişimi gerektirir (Annas, 2009: 283). Bu yöntem insanın aydınlığa doğru yürümesine olanak tanıdığından aynı zamanda bir eğitim metodudur. (Kuuradı, 2009: 101). Soru-cevap yöntemi ile eğitim verilmesine olanak tanıyan diyalektik hem *yürüyüş* hem de bu yürüyüşe eşlik edecek olan

ustalık olarak iki başlığa ayrılarak incelenebilir (Kuçuradi, 2009: 99). Bu çerçevede diyalektik, yürüyenle onu yürüten arasında geçen soru-cevap diyalogu ile daha aydınlığa yürüme etkinliği olarak tanımlanabilir. Mağara benzetmesine bakıldığında, mağaranın dışında doğru uzanan yürüyüşe usta olarak eşlik edecek kişi mağaraya geri dönerek, gölgeleri seyreden elleri-kolları ve boynu bağlı olan bir kimseyi bilgisizlik hâinden aydınlığa doğru yürütür. Bilgisizlik hâinden bilgiye yükseliş, yürüyen kimseye bir yürütenin eşlik etmesidir. Bu yürüyüş ustanın yürüyene bir şeyleri aktararak doğrudan öğretme yoluyla değil, soru-cevap metodu ile karşılıklı bir tartışma ile gerçekleşir. Ancak diyalektik bu manada hakikate yaklaşmış birini yani ustayı gerektirmektedir. Çünkü usta ile onunla birlikte yürüyen kişinin tartışarak, aydınlığa doğru yürümeleri ustanın yürüyeni yönlendirmesi ile mümkün olabilir.

Diyalektik bir diğer anlamıyla Kuçuradi'nin deyişiyle, bir bilme türü bir bilme çeşidi (*epistêmê*) olarak ele alınır. Bu bilme Annas'ın düşüncesinde herkesin kendisi için yaptığı bir etkinlik olarak ortaya çıkar (2009: 283). Ustasıyla birlikte yürüyen kişinin ulaşacağı nokta bu bilme biçimidir. İdeaları kavrama çabasıdır. Platon için *polisi* yönetecekler de işte bu bilgiye sahip olanlardır. Bölümüş Çizgi analogisinde de Mağara benzetmesinde de görüldüğü üzere, İyiyeye ya da Güneşe ulaşmadan önce İdealarla düşünen kimse *noesis* zihin hâli içinde artık sadece kavramlarla iş görerek düşünür, anlar ve kavrar. O insanda duyuşsal olan hiçbir şeyin izi yoktur artık. Platon bunu *Devlet*'teki şu sözleri ile dile getirir: “Diyalektik metot varsayımları ortadan kaldırarak orada teyit etmek için ilkenin kendisine yükselen araştırma metodu değil midir (533c-d)?”

Varsayımlı veya matematiksel düşünme, içinde duyuşsal olan birtakım öğeleri barındırırken diyalektik düşünme ve bilme çeşidi bu tür öğeleri kendinde barındırmaz, çünkü diyalektik düşünme bilinmeyenle örülü olamaz. Bu nedenle diyalektik, özellikle *Menon* diyalogunda açık bir biçimde görülen matematiksel yöntemle bir benzerlik taşımaz. Matematiksel yöntem temele bir hipotez almakta, o hipotezi doğru kabul ederek üzerine tartışma yapmaktadır. Diyalektik ise temele hipotezler olarak onlar sanki hakikatmiş gibi tartışma yapmaz, bu yolu kullanarak aydınlığa ulaşmaya çalışmaz. Usta birlikte yürüdüğü kimseye yolu göstermeye çalışırken, o kişi zaten zihninin içinde bulunduğu hâl dolayısıyla temel ilkeleri (İdeaları) çoktan biliyor olur; hakikate doğru yol almada diğer İdealara ulaşmada da yine kavramları kullanır. Matematiksel yöntemde ise ele alınan hipotezin hakikatle ilişkisi tam olarak bilinemeyeceğinden ulaşılan sonuç da bulanık olmaktan öteye

gidemez. Bu nedenle matematiksel yöntemin konuya dolaylı bir biçimde, diyalektik metodun da konuya doğrudan yaklaştığı söylenebilir. Matematiksel yöntemde varsayımlar sanki birer ilkeymiş gibi alınırken diyalektik yöntemde akıl bu varsayımları ilke olarak almaz, ancak bunların varsayım olduğunu bilerek onları birer basamak olarak görür ve bu varsayımların üstüne yükselir (Platon, *Devlet*: 511 b-c). Bu noktadan sonra ise insan duyusal hiçbir şeye başvurmadan “(...) ideaların kendisinden idealara gider ve idealarda son bulur (511c).”

Diyalektik, karşılıklı konuşma ve bir bilgi türü (*epistêmê*) olarak tanımlanmasının yanı sıra, bir tür akıl yürütme yöntemidir de. Diyalektik yöntemle birlikte birbirleri ile ilişkisi olmayan birbirinden ayrı İdealar düşüncesi artık İdeaların birbirleri ile ilişkilendirilmesiyle değişme uğrar (Arslan, 2008b: 338). Diyalektik yöntemde kullanılan İdeaların birbirleri ile ilişki içinde olmaları zorunlu olduğundan *Phaidon*, *Şölen* hatta *Parmenides* diyaloglarında olduğu gibi, kendi başlarına bağımsız ve birbirleriyle ilişkili olmayan tözler olma durumundan çıkmaları gerekir. Onların türlere dönüşmeleri özellikle *Phaidros*, *Sofist* ve *Devlet Adamı* diyaloglarında açıkça görülmektedir. Diyalektik yöntemin *Devlet*'teki “İdeaların kendilerinden İdealara ulaşma” olarak tanımlanma çabasının *Phaidros*, *Sofist* ve *Devlet Adamı* diyaloglarında daha açık bir biçimde ele alınmaktadır. Böylece diyalektik, herhangi bir söz sanatından ayrılarak belli bir düzende düşünme biçimi, diğer bir deyişle bölme ve toplama yöntemi olarak ortaya çıkar. Keza her türden soru-cevap etkinliği ve düşünme biçimi de diyalektiğin kapsamı içine girmez. *Phaidros* diyalogunda 263e-264a satırlarında Phaidros'un aktardığı Lysias'ın sözleri⁵⁴ bir konunun nasıl ele alınmayacağını, yani diyalektiğin nasıl olmaması gerektiğini gösterir niteliktedir. Bu satırlar aslında konuşmanın (*logos*) hiç de belli bir düzende olmadığını, ilgili konunun başından itibaren ele alınmadığını göstermektedir. Bu konuşmada daha çok sonuç göz önünde tutulmaktadır (264b). Sonra söylenmesi gereken önce dile getirilmiş, önce anlatılması gereken ise hiç söylenmemiştir. Platon, burada konuşmayı canlı bir organizmaya benzetip, baş, gövde ve ayaklar olmak üzere iki uç ve bir orta kısmın bulunmasının doğru olacağını belirterek bir konuşmanın nasıl bir düzen içinde gelişmesi gerektiğini göstermektedir (*Phaidros*: 264c). Konuşmak ve düşünmek için bölme ve toplamanın yapılması şarttır. Bölme ve toplama her iki etkinlik için de düzen ve sistematik

⁵⁴ “Yaptıklarımın ne olduğunu biliyorsun, öyle ki bunların düzenlenmesinin bizim faydamıza olduğunu da duydun. Sana âşık olmadığım için istediğim şeyi geri çevirmek zorunda olmadığım konusunda ısrar ediyorum. Onlar aşkları bittiği zaman yaptıkları iyi şeyler için de pişmanlık duyarlar.”

düşünmeyi, akıl yürütmeyi beraberinde getirir. Bu nedenle diyalektik, ne örnekte verilen konuşmaya ne de herhangi bir biçimde gerçekleştirilen soru-cevap etkinliğine benzer. O bu yönüyle bütün söz sanatlarından ayrılan bir düşünme biçimi olarak ortaya çıkar. Onu diğer sanatlardan ayıran özellik şudur:

Birincisi, incelemesi istenen konuyu bir tanımlama ile aydınlatabilmek amacıyla, dağınık kavramları toplu bir görüşle tek bir fikir etrafında toplamaktır (...) İkincisi, fikri acemi bir kasap gibi rastgele yerinden parçalamamaya dikkat ederek, tabii eklem yerlerinden öğelerine ayırmaktır (Platon, *Phaidros*: 265d-e).

Diyalektik ile uğraşanlar kavramlarla toplama ve bölme işleminin nasıl yapıldığını bilen kişilerdir (Arslan, 2008b: 335). *Devlet Adamı* diyalogunda devlet adamının kim olduğu araştırılırken de aynı yöntem kullanılır. “Platon’un Bilgi Görüşü” adlı bölümde de gösterildiği üzere, öncelikle devlet adamı kavramı bir başlık altında toplanır ve daha sonra bölme işlemi yapılarak tanımlanmaya çalışılır. Bilgi başlığı altında toplanan devlet adamı kavramı pratik ve teorik bilgeliğe diye ikiye ayrıldıktan sonra hüküm veren ve yöneten olarak tekrar bölünür. Bu şekilde devam eden bölümlerle sonucunda da devlet adamı tanımlanmış olur.

Bütün bunlara göre, diyalektik yöntem, türlere göre bölme yetisi olarak tanımlanır (Sayre, 2006: 37). Bu yöntemi kullananlar bir çeşit kavram analizi yapmaktadırlar. Ancak onların her türden kavramın analizini yapabilmeleri, her konuda usta oldukları anlamına gelmez. Diyalektikçi çalışmanın her bir dalının önemli özelliklerine ilişkin bir kavrayışa sahip, her biri için uygun olanı anlayarak en iyi hangi yoldan gidileceğini gören ve bütün bilimlerde hakikate uygun olana ulaşan kişidir (Annas, 2009: 285).

Sürecin sonunda diyalektikçi İyiye yaklaşır hatta onunla doğrudan temas geçebilir. Ancak bu aşamada, artık tamamen aydınlanan zihnin diyalektik yönteme ihtiyaç duyduğu da söylenemez. Çünkü diyalektik, İyiye ulaşma yolunda kullanılan bir yöntemdir. İyiye ulaşıp onu temaşa eden kişi artık bu yöntemle İdealara ulaşmaya devam etmez. O tamamen aydınlanmış ve hakikatin kendisini görmüştür. Uzun süre kavramlar üzerinde çalışmak hakikatin ruhta bir anda parlamasına neden olur. İyinin keşfi ruhta bir kıvılcım çakması ile gerçekleşebilir (Platon, *Mektuplar*: 341c-d).

Uzun bir eğitim sürecinden geçen filozof, diyalektik eğitimini tamamladıktan sonra *polis*i yönetmek için hâlâ hazır değildir. Platon’un *Devlet*’te öngördüğü üzere bu kişinin mağaraya geri dönmesi gerekir (539e-540a). *Polis*in içinde on beş yıl boyunca her türden

işte denenmeli, birilerinin peşinden gidip gitmediğine, birilerine kanıp kanmadığına bakılmalıdır. Bütün bu zorlu aşamaları başarıyla tamamladıktan sonra elli yaşını aşkın yaşlara ulaşmış bu kimseler artık hakikatin kendisine dönmelidir.

Platon'un filozoflara atfettiği bu görev onların asıl arzularının dışında *doksa* alanı içinde yer almaktadır. Politika alanı veya bir *polis*i yönetmek her ne kadar ideal olan bir *polisten* söz ediliyor olsa da gelip geçici alanda kurulan bir ideal olduğundan filozof her daim *doksa* alanı ile ilişki içinde olmalıdır. Filozof hem hakikatin peşinden koşan hem de gelip geçici alanda *polis*i yönetecek olan kişidir. Filozof, hakikatin peşinden koşan kişi olarak mutluluğa ulaşabilecekken, bir *polis*i yönetme görevi kendisine verildiğinde mutluluğa ulaşması o denli kolay olmaz. Platon'un *Devlet* diyalogu 519b-c aralığında, yaşamlarını bilgi yolunda tüketenlerin kendi istekleri ile devlet işlerine karışmak istemeyecekleri belirtilir. Çünkü onlar bu hayatta yaşayabilecekleri mutluluğa zaten ulaşmışlardır. Buna göre, bir *polis*i yönetmek filozofa mutluluk getirmez, tam tersine onu mutluluk yolundan alıkoyar. Bu nedenle de filozof politik işlere karışmak istemez. Ancak Platon, filozofun onu mutluluktan alıkoyacak işlerle yani politikayla da ilgilenmesi gerektiğini düşünmektedir. Politik güç ve felsefe adil bir *polis*in kurulabilmesi için bir arada bulunmalıdır (Platon, *Devlet*: 473d). Bu nedenle yönetici filozof olmalıdır. Keza yöneticinin filozof olması onu mutluluğa ulaştırarak diğer işlerinden uzaklaşması anlamına da gelmektedir. Filozof sadece bilgiye âşıktır ve bilgelik peşindedir. Mutluluğa da ancak bu yolla ulaşabilir. Ancak Platon, filozofa mutluluğu tadacağı hâliyle *poliste* yer vermez, filozoflar ancak yönetici olarak *poliste* bulunabilirler (Cross; Woozley, 1964: 138). Onlar aslında arzulamadıkları, kendiliklerinden istemedikleri yöneticilik sıfatıyla toplumda yer edinebilirler.

Bir filozofun hem hakikatin peşinde olması hem de yönetici olması Platon'un *uzmanlaşma prensibine* de uygun değildir. Bilgelik peşinde mutluluğa ulaşmak ve yönetmek iki ayrı uzmanlaşma alanı gerektirmektedir. Filozofun doğasının özelliği sonsuz varlığın bir çeşit bilgisiyle büyülenmiş olmasıdır (Platon, *Devlet*: 485a-485b). O, sonsuz varlığın veya onun bilgisinin parçalarını edinmeyi arzulayan kişidir. Buna göre, filozof bilgiye (*epistêmêye*) âşık olan, bu şekilde mutluluğa ulaşacak biri olarak tanımlanmalıdır. Beatty'e göre, Platon'un *Devlet* 485d satırlarında anlattığı hidrolik argüman, filozofun hakikati aramaktan öteye gidemeyeceğini gösteren en önemli noktalardan biridir (1976: 554). Bu argümana göre, bir insanın arzularının neye karşı çok güçlü bir eğilimi varsa,

diğer şeylere karşı da o denli zayıf bir isteği olur (*Devlet*: 485d). Hakikatin peşinden giden, onu arayan bir filozofun potansiyel olarak ruhtaki irade veya iştiha yanlarının zayıf olması gerekir. Felsefeyle yapılan uğraş, diğer hiçbir şeye zaman ayırmamaya neden olur, çünkü âşık olunan şey felsefi düşünme ve onunla elde edilecek bilgidir (Beatty, 1976: 554-555). Bu nedenle filozoflar devlet işlerine karışmak istemezler ve sadece hakikatin peşinde olmak isterler. Platon, filozofları *polis*i yönetmekle görevlendirerek, onların daha aşağı bir hayatta yaşamaya mecbur bırakır (*Devlet*: 519d). Fakat Platon'un bilgi ve politika görüşleri hakkında unutulmaması gereken en önemli nokta, her iki alanın birbirinden ayrılmadan düşünülmesi gerektiğidir. Filozofların kendi arzuları çerçevesinde istediklerini yapmalarına yani bilgeliğin peşinden gitmelerine izin verilmesi, *polis*in adil bir biçimde yönetilmesine ve toplumun mutluluğuna hiçbir katkıda bulunmaz. Oysa onların yönetici olması *polis*in birliğini ve düzenini sağlamaları anlamına gelmektedir. Filozofların bilgisi, filozoflar yönetici oldukları veya toplumda iş gördükleri zaman, *polis*in adil bir biçimde işleyişini sağladıkları ve mutlu bir düzen kurdukları zaman faydalı olabilir.

IV. İDEAL *POLİSTE* ADALET

Adalet, *Devlet*'in ana konusu ve tartışma alanını oluşturur. Adaletin ne olduğu tartışmasıyla başlayan eserin birinci kitabı, adeta adaleti konu alan Sokratik bir diyalog gibi görünür. Bununla birlikte, eserin ikinci kitabından itibaren tartışmanın konu alanı genişler ve onun bir erdem olduğu ifade edilirken, bireysel mutlulukla olan ilişkisi üzerinde durulur. Bu ana tema, yani adaletin bir erdem olduğu düşüncesi kitap boyunca hep korunurken, *polis*-insan analogisi üzerinden adalet önce *poliste*, sonra da bireyde araştırılır. Adaletin bir erdem olduğu düşüncesi veya adaletin bir erdem olarak tanımlanması, Platon'un *Devlet*'te gerçekleştirdiği soruşturmanın etiko-politik bir soruşturma olduğunu, söz konusu adaletin, sadece hukuki bir kavram olmayıp, gerçekte ahlaki bir değer olduğunu bir kez daha gözler önüne sermeye yarar (Cevizci, 2006: 335). Buna göre, adaletin erdemle özdeşleştirilmesi, sadece erdemini iyi ve ahlaki bir hayatın merkezinde yer aldığını değil, fakat aynı zamanda başka insanlarla olan ilişkilerde de ortaya çıkan bir erdem türü olarak adaletin sosyal ahlakın en temel formu olduğunu düşündürür. Gerçekten de adalet, bireylerin sosyal ve politik alandaki işlerde geliştirmiş

oldukları ahlaki alışkanlıklarla eylem tarzları ve kurumları düzenleyen bir değer olduğu için, en önemli toplumsal erdem olarak görülür.

Adalet erdem olarak görüldüğünde ise, Platon'un bu dünyada hiçbir şeyin boşuna olmadığını, canlı-cansız her varlığın bir amacı veya kendine özgü fonksiyonu olduğunu dile getiren teleolojik dünya görüşüne göre, bir şeyin kendi fonksiyonunu layıkıyla veya iyi bir şekilde yerine getirmesi anlamına gelir. İşte bundan dolayı, eserde Platon, Sokrates'in ağzından, *polis*in ve insanın erdemlerini ele almaya geçmeden önce, atın, bıçağın, gözün ve buna benzer her şeyin hatta ruhun erdeminden söz eder (Platon, *Devlet*: 352e-353d). Bu şekilde anlaşıldığında, ruhun veya karakterin bir yönelimi veya durumu ya da niteliği olarak erdem, iyi bir nitelik olmak durumundadır. Adaletin de bir erdem olduğunu söyleyen Platon, onun bir canlı, nesne veya kurumun doğası gereği veya karakteristik bir tarzda yaptığı şeyi, fonksiyon ya da eylemi iyi bir biçimde yapmasını mümkün kılan durum ya da niteliğidir. Bu noktadan sonra araştırılması gereken husus, bir birey ya da *polis*i adil kılanın ne olduğu ve onun adalet erdemine sahip olmasının nasıl sağlanabileceğidir.

A. *Poliste* Adalet

Platon *Devlet*'teki adalete dair araştırmasında işe en küçük birimden, yani bireyden başlar ve büyük birimden küçük birime doğru yol alır. Bunun nedeni Sokrates ile Adeimantos arasında geçen konuşmada yapılan bir benzetmeyle açıklanır (Platon, *Devlet*: 368d-369a). Açıklamaya göre, gözü iyi görmeyen birinin uzaktan küçük harfleri okuyabilmesi mümkün olamaz ama eğer o kişi aynı harflerin başka yerde bulunabileceği fikrini edinip eğer oraya doğru yönelirse, önce büyük harfleri okur daha sonra ise küçük harfleri büyük harflere göre inceleyebilir. Adalet araştırması veya adalete karşılık gelen durum veya niteliğe ilişkin soruşturma için de aynı kural geçerlidir. Tek bir insanda bulunan adaletin aynı zamanda bütün bir *poliste* de bulunacağı fikri göz önüne alındığında, *polis*i incelemek insanda adaleti incelemeyi kolaylaştıracaktır. Platon'a göre, "(...) daha büyük olan bir şeyde daha fazla adalet vardır ve onu kavramak daha kolaydır (...) (Platon, *Devlet*: 368e)." Bu nedenle adaletin *poliste* ne olduğunun araştırılması, onun insanda ne olduğunun araştırılmasına büyük oranda katkı sunacaktır.

Platon'un adalete ilişkin araştırmasının ilk durağı *polistir*. *Poliste* adaleti araştırmak veya adaletin ne olduğunu ortaya çıkarmak, öncelikle bu kurumun ne olduğunu bilmeyi

gerektirir. *Polis*, yurttaşların ortak iyilik ve mutluluğu için bir araya geldiği bir örgütlenme ya da organizasyon şeklidir. O, bu şekilde ele alındığında, adalet bir erdem olarak ve erdem de bir şeyin kendine özgü faaliyet türünü gereği gibi veya en iyi şekilde yerine getirmesi diye tanımlandığında, *polis*in bir erdem olarak adaletinin, herkese hak ettiğinin verilmesinden meydana geldiği söylenebilir. *Polis*in temelinde, daha önce de anlatıldığı üzere, insanların “kendilerine yetememeleri” olgusu bulunur. İşte bu durum, toplumda işbirliğini yaratan en temel olgudur. Demek ki, Platon’un düşüncesine göre, farklı insanlar ve bu insan tiplerinden meydana gelen farklı gruplar, farklı şey ya da işler yapabilirler ve toplumda, kimin neyi yaptığına bağlı olarak iyi ya da kötü işbölümleri ortaya çıkabilir. *Devlet*’in özellikle başlarında ortaya atılan temel düşünceye ya da *uzmanlaşma prensibine* göre, bir toplum, farklı insanlar farklı iş ya da meslekleri yaptıklarında, kendi doğalarına uygun düşen işi icra ettiklerinde ancak iyi işleyip düzene kavuşur. Onun söz konusu ana düşüncesinin arka planında, insanlar arasında kimin neyi en iyi şekilde yapabildiğini belirlemeye yetecek kadar farklılık bulunduğu, kimin neyi iyi yapabildiğini belirlemeyi mümkün kılan özellik ya da ölçütler olduğu varsayımı yatar. Bu özelliklerin ortaya çıkması için, insanların doğaları veya ruhlarında baskın çıkan parçaya bağlı olarak doğalarına uygun düşen işleri iyi yapmalarını mümkün kılacak eğitim imkânlarının var olduğu ileri sürülebilir.

Poliste adaletin ne olduğunu bilebilmek için, bu organizasyonun yapısına bakmak gerekir. *Polis*in yapılanmasına bakmak ise onun nasıl oluştuğuna ve geliştiğine bakmak anlamına gelir. Çalışmanın “*Polis*in Doğuşu” başlıklı bölümünde *polis*in gelişimi adım adım ele alınmış ve incelenmişti. İlgili bölümde de görüldüğü üzere *polis*in birinci *polisten* başlayıp ikinci *polis* ve *kallipolise* uzanan serüveni aynı zamanda toplumdaki sınıflanmanın, ruhun kısımları ile de bağlantılı bir biçimde, nasıl gerçekleştiğini göstermektedir. *Poliste* adaletin ne olduğu tartışması, işte onu meydana getiren grup ya da sınıflar arası ilişki ile yakından bağlantılıdır. Platon, ideal *polis* düzeninde her birinin kendine has özellikleri olan üç sınıf olduğundan söz etmektedir. *Uzmanlaşma prensibine* göre oluşan bu sınıflar *polis*in yapısının birliğini de oluşturmaktadır. Platon’un ideal toplumda bulunduğunu varsaydığı farklı ilgilere sahip bu sınıflar *polis*in ihtiyaçları doğrultusunda bir uyum ya da düzen oluşturmaktadır (Annas, 2009: 104). Platon hakiki bir *polis*in de parçalanmış değil, birlik hâlinde bir yapıya sahip olması gerektiğini belirterek (Platon, *Devlet*: 422e), sadece oluşturmaya çalıştığı yapının gerçek olduğunu, diğerlerinin

ise ideal *polis* olarak sayılamayacağını düşünür. Platon'un yaşadığı dönemdeki toplumsal yapıda, kendi içinde birçok farklı grubu barındırmasına rağmen, bu grupların uyum içinde önemli bir birlik oluşturduklarından asla söz edilemez; bu nedenle düşünürüne göre, o toplum gerçek *polis* olarak görülemez (Platon, *Devlet*: 423a).

Poliste adaletin sağlanmasının adımları onun temel yapısının belirlenmesiyle atılabilir. Birlik düşüncesinin tesisi de yine bu temel yapı taşları ile belirlenebilir. Bu birlik için bazı fiziksel koşulların da belirlenmesi gerektiğini düşünen Platon'a göre bu koşullar gerekli ancak yeterli değildir. Fiziksel koşulların dışında toplumun sınıflandırılması ve erdemler de büyük önem taşır. Bu nedenle birlik fikri, topluma her katılan insanın kendi yetenekleri doğrultusunda toplumdaki üç sınıftan birinde yer almasını gerektirir. Daha önce *maden mitosu* olarak adlandırılan ve sınıflamayı insan doğasına da bağlayan öyküde de anlatıldığı üzere insanların sınıflarının belirlenmesi *uzmanlaşma prensibine* dayanır. Bu türden bir örgütlenme, birlik fikrinin devamı için büyük öneme sahiptir. Herkesin kendi yeteneği doğrultusunda iş görmesi aynı zamanda adaletin de tesisi için oldukça önemlidir. Çünkü daha önce de belirtildiği gibi, yönetici vasfına sahip olmayan birinin yönetici olması *polis*in adaletsizliğe sürüklenmesine neden olacaktır. Platon, bunun örneğini İÖ V. yüzyıl Atina'sında açıkça görmüştür. Herkesin üyesi olduğu sınıf kapsamında iş görmesini öngören *maden mitosu* kendi içinde birtakım çıkmazlar taşısa da Platon'un burada vurgulamaya çalıştığı asıl husus herkesin bildiği ve yeteneği doğrultusunda iş yapmasıdır. Çünkü ona göre adaletsizlik *polisteki* her bir sınıfın kendi işinin dışındaki işlerde de söz sahibi olmasından kaynaklanır (Platon, *Devlet*: 433c-434a).

Platon adaleti, *polisteki* dört erdem ya da değerden biri olarak ele alır. Ona göre, bir *polis*in doğru bir biçimde kurulması kendisinde bu dört değeri barındırması ile yakından ilişkilidir (Platon, *Devlet*: 427e). Dört ana erdem olarak tanımlanabilecek bu değerlerin yanı sıra Annas, erdem birliği ile onun parçaları arasındaki ilişkinin ele alındığı erken dönem diyaloglarından biri olan *Protagoras* diyaloguna atıfta bulunarak, Platon'un aslında erdem bütününi oluşturan beş erdemden söz ettiğini ve *Devlet* diyalogundaysa bu fikrini değiştirmiş olduğunu belirtir (Annas, 2009: 110). Bu dört değere ek olan diğer erdem dindarlık veya kutsallık (*hosiotês*) erdemidir. Bu erdem Tanrı ve onunla ilgili ritüelleri içermektedir. Ancak *Devlet* diyalogunda bu erdem temel erdemler arasında yer almamaktadır. Annas, Platon'un *Devlet* diyalogunda bu erdemi neden temel erdemler arasına almadığını, *hosiotês*in adaletten farklı bir erdem olmadığına karar vererek tercih

yapmış olmasıyla açıklar (Annas, 2009: 110). Ancak Annas bu noktada adalet ile dindarlığın eylemleri arasındaki farklılıklardan dolayı bu erdemlerin bir tutulamayacağını da öne sürer (2009: 111). Özellikle dindarlığın adak adama, kurban kesme ve dinsel görevler sebebiyle ortaya çıkan davranış ve eylemleri, adaletin davranış ve eylemlerinden oldukça farklıdır. Bu fikre göre, Platon'un aslında bu iki erdemi aynı biçimde ele almaması gerekir. Ancak Platon için dindarlığın diğer erdemlere nazaran daha içe dönük, daha içsel bir değer olarak ortaya çıkması, onu temel erdemler arasında saymamasının nedeni olarak da gösterilebilir. Ayrıca *Yasalar* adlı eserinde Platon için dindarlığın ne denli önemli olduğu da bilinmektedir. Ancak dindarlık *Devlet*'te *polis*i oluşturan temel bir erdem değil, sadece insana özgü daha içsel bir değer olarak kalmaktadır.

Doğru bir biçimde kurulan bir *poliste* bulunması gereken erdemler ise sırasıyla bilgelik (*sophia*), cesaret (*andreia*), ölçülülük (*sôphrosynê*) ve adalettir (*dikaiosynê*). Toplum bu erdemlerin temelinde yükselmelidir. Buna göre, birliğin sağlanması için erdemlerin bazılarının toplumdaki bazı sınıflara ait olması gerektiği düşünülürken, bazılarının ise bütün sınıflarda olması gerektiği düşünülür. *Poliste* ilk bakışta görülen bilgelik erdemi, toplumdaki kararların bilgelikle verilmesi ile yakından ilişkilidir. İyi karar verme bilgili olmanın bir tezahürüdür. Platon toplumda birçok bilgi çeşidi olduğunu, ancak *polis*i yönetmede bilginin diğerlerinden farklı olarak ele alınması gerektiğini belirtir (Platon, *Devlet*: 428b-c). Örneğin, tahta malzemelerin en iyi nasıl üretildiği düşüncesi ya da topraktan ürün elde etme fikri *polis*in yönetilmesinde kullanılması gereken bilgiyle aynı değildir. Bu tür fikirlere sahip kimseler işinin ehli bir dülger veya çiftçi olabilir. O hâlde *polis*i yönetenin sahip olması gereken, kendi işiyle ilgili yani toplumu bir bütün olarak ele alan ve *polis*in başka *polis*lerle ilişkilerini iyiye götürecektir, kararları bilgece verecek olan bir bilgi türü olmalıdır. Platon, bu bilginin yöneticilerde bulunan koruyuculuk veya yönetim bilgisi olduğunu düşünmektedir (*Devlet*: 428d). Bu türden bir bilgi ile alınan kararlarla yönetilen bir *polis* de aynı şekilde bilge olur. *Polis*in bilgece yönetilmesine olanak sağlayan bu erdem (yani bilgelik) bu nedenle yöneticilerin erdemi olarak kabul edilir.

Poliste bulunması gereken ikinci erdem cesarettir. Cesaret *polis* için savaşacak insanlar için gerekli bir erdemdir ve bu erdem *polis*i korumaya yardım eder (Platon, *Devlet*: 429c). Bu nedenle cesur insanların *polisteki* görevinin sadece orada hazır bulunmak olmadığı, aynı zamanda *polis*i de cesaretle donatmak olduğu söylenebilir

(Annas, 2009:113). Bu erdem genel kabule göre, savaşçı konumdaki yöneticilerin erdemi olarak ele alınıyor olsa da bütün *polis*in cesaretle donatılması söz konusu olduğundan, filozofların da bu erdeme sahip olmaları gerektiği öne sürülebilir. Ancak *polise* bu erdemi aşılacak olanlar filozoflar değil, bir tür askeri ve koruyucu göreve sahip olanlar, yani onların yardımcılarıdır. Yönetici veya filozofların yardımcılarının zihinleri filozoflarınki gibi akıl tarafından yönetilmez. Bu kişilerin bu yüzden neden korkulup korkulmayacağı üzerine sadece doğru sanıları vardır. Onlar *polise* cesaret erdemini aşılarken sadece eğitimle elde ettikleri doğru sanıları ile hareket ederler. Doğru sanı ise, başka birinin eğitim dışında edindiği sanılarla eşdeğer değildir. Örneğin eğitimle elde edilmemiş köle veya bir hayvanın sanısı yasa yapmada hiçbir etki sahibi olamaz (Platon, *Devlet*: 430b). Buradaki doğru sanı *epistêmê*ye yakın olan kimi zaman *epistêmê* kadar değerli olan ancak *epistêmê* ile eşdeğer görülemeyecek bir sanıdır.

Platon'un düşüncesine göre, *poliste* bulunması gereken üçüncü değer ölçülülüktür. Ölçülülük, istek ve arzuların kontrol altına alınması veya kendine hâkim olmadır (Platon, *Devlet*: 430e). Platon'un tasarladığı *poliste* düşkünlüğe yol açacak acılar veya aşırı zevkler olmamalıdır. Bu tür zevk veya acı tarafları eğitimle kontrol altına alınmalıdır. İnsanlar eğitim yoluyla ve akılları sayesinde düşkünlüklerden, tutkuları ile hareket etmekten uzak dururlar. Platon, bilgelik ve cesaretin *polis*in özellikle belli bir kesimine ait erdemler olduğunu belirtirken (*Devlet*: 432a), ölçülülüğün toplumdaki bütün sınıfların hepsi için aynı oranda geçerli olması gerektiğini düşünür. Üreticiler sınıfı da filozoflar da onların yardımcıları da ölçülülük erdeminden paylarını almalıdırlar. Herkes kendinin nerede konumlanması gerektiğini bu erdeme sahip olarak bilebilir. Bu nedenle bu erdem aynı zamanda kendini bilme olarak da adlandırılabilir.

Platon'un erken dönem diyaloglarından *Gorgias*'a bakıldığında *Devlet*'te ölçülülük olarak verilen tanımın adalet için geçerli sayıldığı görülür. *Gorgias* diyalogunda ölçülü olma, arzu ve istekleri kontrol altına alma ve kendine hâkim olma adalet olarak anlatılmaktadır (Platon: 491d). Oysaki *Devlet* diyalogunda kendini kontrol altına alma tanımı ölçülülük için kullanılmaktadır. Annas bu noktada şu soruyu sorar (2009: 118): Platon bir diyalogda A'yı B yoluyla, diğer diyalogda da B'yi A yoluyla mı açıklamaktadır? Bu soruya Annas, aslında Platon'un *Gorgias* diyalogunda bireylerin ölçülülüğünü anlattığını, *Devlet*'te ise *polis*in ölçülülüğünden söz ettiğini belirterek bir cevap verir (Annas, 2009: 118). Ona göre, bu türden bir ölçülülük tanımı da adalete giden yolda bir

kaldırım taşıdır. Başka bir ifadeyle, *Gorgias* diyalogundaki adaletle benzerlik taşıyan ölçülülük tanımı adaletin ne olduğunun yolunu da açmaktadır. Keza ölçülülük de adalet de belli bir sınıfın erdemi olarak değil, bütün sınıflarda olması gereken bir değer olarak görülmektedir. Bu nedenle Annas'ın bu yorumuna Platon'da ölçülülük ile adaletin birbirleriyle yakından ilişkili olduğu savı da eklenebilir.

Polisin dördüncü değeri ve aslında en önemli temel değerlerinden biri ise adalettir. Toplumda işbölümünü, her bir insana doğası ve aldığı eğitime uygun en iyi yapabileceği işi verme ilkesine, yani *uzmanlaşma prensibine* göre hayata geçirmek adaletin ta kendisidir:

- Şimdi dinle beni. Kendi *polisimizi* kurarken, başlangıca genel bir ilke koymuştuk ya, sanırım onun bir türüsü adaletin ta kendisidir.
- Evet, söylemiştik.
- Herkesin kendi işini yapması, başkalarınınkine karışmaması adalettir. Bunu herkesin ağzından çoğu kez işitiriz, kendimiz de sık sık söyleriz.
- Söyleriz evet.
- Dostum, bu kesin anlamda ele alınırsa, herkesin kendi işini yapması adalet olabilir. Bunu nereden çıkartıyorum biliyor musun?
- Hayır. Fakat sen söyle bana.
- *Poliste* incelediğimiz ölçülülük, yiğitlik ve bilgeliği inceledikten sonra geriye onları doğuran, yaşatan, koruyan bir tane erdem kalıyor. Diğer üçünü bulduktan sonra geriye kalan için adalet dememiş miydik?
- Evet, ister istemez.
- Evet ama, *polisimizin* en iyi olmasında katkı sunacak olanın hangisi olduğuna karar vermeliyiz. Yönetenlerle yönetilenler arasındaki düşünce birliği mi, yoksa askerlerde korkulacak korkulmayacak şeyleri gösteren yasaların korunması mı ya da *polisin* yönetiminde akıllı kimselerin olması mı veya onun iyiliğinin baş nedeni olan çocuk, kadın, köle, özgür insan, işçi, yöneten, yönetilen herkesin, başkasının işine karışmadan kendi işini yapması mı?
- Karar vermek gerçekten çok zor.
- O hâlde *polisin* erdemleri arasında ölçülülük, cesaret ve bilgelik kadar, herkesin kendi işini yapması ilkesi vardır.
- Öyle.
- *Polisin* erdemli olmasına katkıda bulunan bu ilke adalet değil midir?
- Tam anlamıyla öyledir.
- Bir de şunu düşün. *Poliste* yargılama işini yönetenlere vermeyecek misin?
- Elbette.
- Onlar karar verirken neyi amaçlayacaklar? Başkalarına ait şeylere bulaşmayacakları gibi, kendilerinkinden de mahrum kalmayacaklar, değil mi?
- Bundan başka bir şey olamaz.
- Adalet bu mudur, peki?
- Evet.
- Buna göre adalet, birinin kendi işine sahip olması ve onu yapmasıdır.
- Öyle.
- Bakalım şu konuda da anlaşır mısın benimle: Marangoz, kunduracının, kunduracı da marangozun işini üstlenirse, onun alet-edavatını, saygınlığını alırsa ya da aynı adam her iki işi birden yapmaya kalkışırsa, sence bunlar polise büyük zarar vermez mi?
- Verir.
- Ama doğası gereği sanatçı olan ya da para kazanan biri serveti, gücü ya da kuvveti yüzünden baştan çıkıp böbürlenip, savaşılar arasına yükselmeye kalkışırsa, ya da savaşıclardan biri, hiç de uygun olmadığı hâlde, koruyucular arasına katılmak isterse,

- onların araçlarını, saygınlığını alırsa ya da bir adam bütün bu işleri bir arada yapacak olursa, sen de bu değişimin ve işgüzarlığın *polis*i mahvedeceğine inanmaz mısın?
- Kesinlikle inanırım.
 - Varolan bu üç sınıfın işgüzarlık yapıp birbirlerinin işlerine karışıp yerlerini değiştirmeleri, *polise* büyük zarar verecektir. Bu da haklı olarak en büyük suç olarak adlandırılır, değil mi?
 - Elbette.
 - Birinin kendi *polisine* böyle büyük bir zarar vermesine adaletsizlik demez misin?
 - Nasıl demem?
 - O hâlde adaletsizlik budur. Şimdi adaletin tam tersini ele alalım. Para kazananlar, koruyucular ve onların yardımcıları her birinin *poliste* kendilerine uygun işlevlerini yerine getirmelerine adalet denir. *Polisi* adil yapan da budur, değil mi?
 - Bence başka türlü olamaz. Budur. (*Devlet*: 433a-434d)?

Buna göre, ideal ve adil toplum, yurttaşların kendi doğalarına uygun düşen fonksiyonu en iyi bir biçimde yaptıkları zaman ortaya çıkan, bir iş bölünmesi ya da farklılaşması üzerine bina edilmiş bir toplumdur. Gerçekten de adalet, diğer erdemleri mümkün kılan ve *polis*i geliştiren bir erdemdir. Platon'a göre, adalet *poliste* herkesin kendi işini yapması ve sahip olmasıdır. Adalet erdemi bu tanımıyla daha önce bahsi geçen *uzmanlaşma prensibi*yle yakından ilgilidir. Herkesin kendi işini yapması düşüncesi herkesin uzman olduğu konuyla ilgilenmesi anlamına gelmektedir. Buna göre, kunduracı kunduracılık değil de, yönetici yardımcısı veya yönetici olmak isterse o zaman *poliste* adaletten söz edilemez. Daha önce de açıklandığı gibi, Platon *uzmanlaşma prensibini* aslında insanın sadece tek bir iş yapmasından ziyade tek bir bilişsel düzeye ait iş yapması anlamında kullanmaktadır. Ona göre, bir kunduracının dülgerin işine karışması onun aletlerini kullanarak iş görmesi *poliste* büyük oranda bir adaletsizlik doğurmaz (Platon, *Devlet*: 434a). Ancak farklı bilişsel düzeydeki insanlar birbirlerinin işlerine karışırsa, o *poliste* adaletsizlik meydana gelir. O hâlde *poliste* adaletsizlik ancak üç sınıfın birbirlerinin işlerine karışması sonucu ortaya çıkmaktadır (Platon, *Devlet*: 434b-c). Bu nedenle herkes kendi bilişsel düzeyine uygun ve bildiği işi yaptığında adalet de toplumda tesis edilmiş olur. Bu erdem sadece toplumsal anlamda önemli bir değer oluştururken, aynı zamanda *polisteki* diğer değerlerin varlığının teminatıdır da. Örneğin kendi işini yapmayan bir savaşçı veya üreticinin yönetici olması hâlinde adaletsizlik ortaya çıkacağı gibi, adaletin olmadığı bir *polis*in bilgelikle yönetilmesinden de artık bahsedilemez. Cesaret erdemine sahip olmayan üreticinin ise savaşçı olmak istemesi de *polis*i cesaret erdeminden yoksun bırakır. Bu nedenle Platon'a göre, adalet aynı zamanda diğer erdemleri mümkün kılan ve *polis*i geliştiren bir erdemdir.

Poliste bütün bu değerlerin bulunuyor olması, onun ideal olduğunu gösterir. Bir *poliste* bütün sınıflar kendi işini gördüğü, o toplum ölçülü, cesur olduğu ve bilgelikle yönetildiği zaman, onun doğru bir biçimde tesis edildiği söylenebilir (Platon, *Devlet*:

435b). Ancak Platon'a göre doğru bir biçimde kurulmamış yanlış *polis* biçimleri de vardır. Platon *Devlet*'te bu yönetim biçimlerinin insanların huyları ile bağlantılı olarak dört tane olduğunu belirlerken, *Devlet Adamı*'nda başlangıçta yasaya uygun olma veya uygun olmama bağlamında beş tane yanlış devlet biçimi olduğunu söylemektedir (Platon: 291e).

Platon, *Devlet Adamı* adlı diyalogda yönetim biçimlerini önce tek, azınlık ve kalabalık olmak üzere üçe ayırır (291e). Tek kişinin yönetimi veya monarşi yasaya uygun ve uygun olmama durumuna göre iyi ve kötü olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Platon yasaya uygun bir monarşinin krallık, yasaya uygun olmayan tek kişinin yönetiminin tiranlık olduğunu belirtir (*Devlet Adamı*: 291e). Bir *poliste* azınlığın yönetimi de yine aynı biçimde ikiye ayrılmaktadır. Azınlığın yasaya uygun yönetimi aristokrasi, yasaya uygun olmayan yönetimi ise oligarşidir (Platon, *Devlet Adamı*: 291e). Çoğunluğun yönetiminin (demokrasinin) ise bu biçimde bir ayrımı yoktur. Platon'a göre çoğunluğun zenginlere zorla ya da isteyerek emretmesi ya da emretmemesi, yasalara uygun davranıp davranmaması demokrasinin farklı isimlerle anılmasını gerektirmez. *Devlet Adamı* diyalogunda da Platon demokrasinin (çoğunluğun yasaya uygun veya yasaya uygun olmayan şekilde yönetmesi) her koşulda adaletsizlik doğuracağını düşünmektedir. Düşünür, bu şekilde bir ayırım yaptıktan sonra bir *polisteki* yanlış yönetim biçimlerinin aslında farklı bir biçimde sınıflandırılması gerektiğini öne sürer. Çünkü ona göre yönetim sadece birinin, birkaçının veya çoğunluğun başta olmasına göre veya onların zengin fakir olmalarına hatta zorla veya isteyerek yönetme biçimine bakılarak sınıflandırılmamalıdır (Platon, *Devlet Adamı*: 292a). Bu noktada Platon yönetim biçimleri ile bilgi arasında yakından ilgi kurar. Yönetim biçimleri yönetme bilgisi olup olmamasına göre birbirinden ayrılmalıdır. Yönetme bilgisi *Devlet Adamı* diyalogunda en uygun kararı vermek anlamına gelmektedir (Platon, *Devlet Adamı*: 293d-e). Ancak Platon'a göre çoğunluk veya azınlık bu şekilde bir bilginin kendisine erişemez ve doğru bir yönetim biçiminin gerçekleşmesi bir, iki veya az kişinin yönetime gelmesiyle meydana gelebilir (*Devlet Adamı*: 292d-293a). Bu az sayıdaki kişi veya kişilerin zengin veya fakir olmaları ve onların yönetiminin yasalara uygun olup olmaması yönetimin doğru kabul edilmesi için bir önem arz etmez. Platon'a göre, yönetim biçimleri arasında gerekli olan şey yöneticinin gerçekten *epistêmêye* sahip olmasıdır (*Devlet*: 293c). Diğer özelliklere sahip olmak gerçekten yönetme bilimine sahip olmakla birebir ilişkili değildir. Yönetme bilimine sahip biri *polis*in iyiliği için *polisi* tekrar düzenlemek durumunda kalabilir. Bunun için de bazı kişileri öldürebilir veya sürgüne

gönderebilir, bazı insanları *polisten* dışarı yollayabilir ya da başkalarını *polise* kabul edebilir (Platon, *Devlet Adamı*: 293d). Bu noktada yönetimde olanların yapmaları gereken tek şey, bilgi ve doğruluk içinde *polisi* yönetmektir. Bu nedenle yasalardan daha çok yöneticinin bilgisi önemlidir. Yönetici bilgisiyle hareket ettiğinde yasaların pek de önemi kalmaz. Çünkü bu şekilde *polisi* bilgece yönetmiş olur. *Poliste* bulunması gereken erdemlerden biri olan bilgelik, aynı zamanda adaleti de beraberinde getirmiş olur. Çünkü yönetme bilimi, dönemin koşullarına uygun bir biçimde daha çok güncel sorulara cevap verebilir ve çözüm üretebilir (Platon, *Devlet Adamı*: 294b-c). *Devlet Adamı* diyalogunda Platon özellikle şunu vurgulamaktadır: Bilge bir yönetici, güçlü yasalardan daha iyidir (294a).

Devlet adlı diyalogda yönetim biçimleri *Devlet Adamı* diyalogundan daha farklı bir şekilde, özellikle insan doğasıyla paralel bir biçimde ele alınır. Platon'a göre yanlış *polis* modelleri timokrazi, oligarşi, demokrasi ve tiranlık olmak üzere dört başlık altında incelenebilir. Düşünür burada aristokrasiyi dışarıda bırakmış ve bu düzenin insanını gerçekten iyi ve adil olarak nitelendirmiştir (Platon, *Devlet*: 544e). İlk yanlış yönetim biçimi Platon'a göre Lakedimaonialıların timokrasisidir. Bu yönetim biçiminde insanlar sadece onur ve zafer peşinde koşarlar. Sadece bu türden arzuların peşinden koşan insanların bulunduğu bir *polis*in bilgelikle yönetildiğinden, orada yaşayan herkesin ölçülü olduğundan ve aynı zamanda herkesin kendi işini yaptığından söz edilemez. Bu tür insanlar ruhlarına önem vermeyip, bedenlerine son derece büyük özen gösterirler. Bu yönetimde, yönetici olarak başta bulunanların bilgi ile uzaktan yakından ilgisi olmadığı gibi, sadece bedensel olarak güçlü olanlara hürmette bulunulacaktır (Platon, *Devlet*: 547e). Ayrıca bu türden bir *poliste* her bilişsel düzeydeki insan diğerinin işine karışacaktır. Nitekim böyle adaletsiz bir toplumda da mutlu bir yaşamdan söz etmek pek de mümkün olmayacaktır.

Platon'a göre, bir diğer yanlış yönetim biçimi oligarşidir. Oligarşi yönetimi altındaki insanlar daha çok paraya önem verirler. Paraya bu denli değer verme her şeyin önüne paranın geçmesine neden olur. Böylece paraya aşırı hürmet etme veya değer verme türünden farklı durumlar ortaya çıkar (Platon, *Devlet*: 551a). Övgü toplayanlar zenginlerdir. Bu nedenle daha önceleri onur veya zafer peşinde koşanlar artık paranın peşinde koşmaya, onu elde etmeye çalışırlar. Bu türden bir yönetim biçiminde belli bir kesim zenginliği elinde tutarken, diğer kesim tamamen fakir kalır. Bu fakirlik

tahammülsüzlük aşamasına geldiğinde, toplumsal isyana dönüşür. Bu isyan sonucunda fakir kimseler zengin kimseleri alt ederler ve yönetim artık zenginlerin elinden alınır.

Demokrasi Platon tarafından oligarşiden türeyen bir yönetim olarak anlatılır. O, bu türden bir yönetimi herkesin özgür olduğu serbestçe düşüncelerini söyleyebildiği ve dilediklerini yapabildikleri bir düzen olarak tanımlar (*Devlet*: 557b-c). Rengârenk bir elbise gibi her çeşit insanı kendisinde barındıran demokrasi, insanların en çok arzuladığı yönetim biçimidir (Platon, *Devlet*: 557c). Platon'un demokrasi yönetimine olan karşı çıkışının temelinde yaşadığı dönemdeki olayların etkisi olduğu daha önce de belirtilmişti. Bu türden bir yönetim biçimi altında insanlar doğru kurulmuş *poliste* yani *kallipoliste* bulunan hiçbir erdeme sahip olamazlar. Herkes birbirinin işine karıştığı gibi kimse ölçülülükten de pay almaz. Belli bir düzenin de olmadığı bu yönetim biçimi, insanların sadece canlarının istediğini yaptığı ve kendi işleri dışında istedikleri her işe karıştıkları için haksızlıklarla doludur. Bu yönetim biçimi altında herhangi biri, yönetme bilgisine sahip olmadan sadece halkın isteği doğrultusunda *polisi* yönetebilir. Oysaki Platon'un özellikle *Devlet Adamı*'nda bir yönetim biçiminde yönetme bilimine sahip olan birinin yönetici olması gerektiğini özellikle vurguladığını tekrar hatırlamak gerekmektedir.

Yönetim biçimleri içinde son olarak tiranlık ele alınır. Demokrasiden sonra, yani herkesin dilediğini yaptığı bir yönetim biçiminden sonra ortaya çıkan kargaşaya bir son vermek ve *polisi* düzene sokmak için başa tek bir kişi gelir. Tiran başlarda herkese dostça davranırken sonraları yurttaşlar kendisine karşı gelmesin diye onları baskı altında tutmaya başlar (Platon, *Devlet*: 566e). Yönetimini belli bir yönetim bilgisi ile idame ettirmediğinden ve kendi çıkarları doğrultusunda karar almasından dolayı bu toplumda adaletten ve mutluluktan bahsetmek de mümkün olmaz.

Platon'un hem *Devlet* hem de *Devlet Adamı* diyalogları bağlamında, düşünür için *poliste* adaletin sağlanması, yönetimde kimin olduğundan çok yönetimdekinin hangi bilinç düzeyinde olduğuna bağlıdır. Herkesin kendi işini yapması olarak tanımlanan adalet, *poliste* bulunan üç sınıfın üyesi olanların kendi buldukları sınıfsal pozisyonlarının bilinci doğrultusunda davranmalarını ve bu sınıftaki insanların yapmaları gereken işin bilgisiyle hareket etmelerini gerektirir. *Devlet* adlı diyalogda ele alınan dört yanlış yönetim biçimi ayrıntılı olarak incelendiğinde, aslında bu yönetim biçimlerinin belirlenmesinde yöneticinin yönetim bilgisine sahip olup olmamasının etkin olduğu söylenebilir. Keza

Platon için herkesin kendi işini yapması belirleyici unsur olduğundan, *Devlet Adamı* diyalogunda vurgulanan bu çok önemli husustan sonra yanlış yönetim biçimlerini bu şekilde sıralamak yerine sadece hakiki bir bilgi (İyinin etik-politik bilgisi) ile oluşturulan ve oluşturulmayan yönetim biçimleri olarak ayırmak daha doğru olur. Çünkü etik ve politik temele bağlı bir yönetim bilgisi ile yönetilen bir *polis*in adil olması da kaçınılmaz olarak görülmektedir. O hâlde adaletin, kendi kendinin işini görmek anlamının aynı zamanda yaptığı işin bilgisine sahip olmak manasını da içerdiği gözden kaçırılmamalıdır.

Devlet'e ve burada ifade edilen adalet erdemine dönülecek olursa, adaletin bir erdem olmasının nedeninin, insanların iyi oldukları şeyi yapmalarının iyi bir şey olmasından kaynaklandığı söylenebilir. Buna göre, insanların bildikleri işi yapmalarının iyi olması ilkesi, adalet ilkesinden başka bir şey değildir. Demek ki adalet, doğal yeteneğe ve dolayısıyla erdeme dayalı bir tür işlev farklılaşması ilkesi olmak durumundadır. Çünkü Sokrates'in de göstermiş olduğu üzere, erdem, bir şey ya da öznenin ona işlevini iyi bir şekilde yerine getirme imkânı veren bir durum ya da özelliktir. İşte bu yüzden adalet, fonksiyonun erdem temeli üzerinde belirlenmiş olduğu, bu ister birey, ister devlet olsun, işlevsel olarak farklılaşan bir varlığın ya da organizmanın erdemi olmak durumundadır. O, işlevsel farklılaşma veya ayrımları erdeme uygun fonksiyon ilkesine göre olan organizma ya da varlıkları karakterize eden bir erdemdir; adaletin, fonksiyon ya da faaliyet ile erdemin doğru ilişkisini göstermesinin nedeni budur (Kosman, 2007: 129).

Bu noktada, Kosman'ın adaletle ilgili görüşlerine de kulak vermek gerekmektedir. Ona göre, adalet, sadece bir erdem olmayıp, aynı zamanda olma ile eylemde bulunma veya şeylerin oluş veya olma tarzlarıyla olmak için çalışma tarzları veya yönelimsel varlık ile aktif varlık arasındaki uyuşma ya da doğru ilişkiyle ilgili oldukça genel bir ilkedir (Kosman, 2007: 129). Başka bir deyişle, adalet sadece ahlaki ve politik bir kavram olmayıp aynı zamanda metafiziksel veya ontolojik bir kavramdır da. Platon'un teleolojik dünya görüşüne göre, İdealar ve İdeaların İyi İdeasıyla olan bağlantıları kadar, İdeaların içinde yaşadığımız dünya ile olan ilişkileri de adalet kavramı tarafından yönetilir. Çünkü evren, bütünü içinde ele alındığında, fonksiyonel olarak farklılaşmış bir karmaşık yapı olarak görülebilir ve bu yapıda tek tek her bir şey, ideal olarak kendisi için olmanın kendisi için uygun olduğu şey olmakla meşguldür ve bunlardan birinciler, o şeylerin İdeaları ya da doğaları veya onları kendilerine özgü fonksiyonları yerine getirmeye uygun kılan özleriyken, ikinciler onların işlevleridir (Kosman, 2007, 130).

Buna göre, adalet, esas olarak bir ontolojik farklılık ilkesi şeklinde, varolan şeyleri veya toplumdaki bireyleri özsel doğalarına yani İdealarına bağlamakla ilgili bir konu olarak ortaya çıkar. Ontolojik olarak anlaşıldığında, söz konusu adalet bireylerin İdealar altındaki genel eşitliği, ama İdealar arasındaki farklılığın bir yansıması olarak da insanlar arasında, doğa ya da özlere bağlı olarak ortaya çıkan bir farklılığın ifadesi olmak durumundadır (Kosman, 2007: 130). Buna göre, İdealar da İyi İdeası tarafından, adil bir toplumu ve daha sonra da ele alınacağı üzere adil bir insanı karakterize eden aynı uygun farklılık ilkelerine göre yönetilir. Platon, bu yüzden *Devlet*'in daha önce alıntılanan bir yerinde, adalet ve düzenin esas İdealar dünyasında olduğunu söyler (500b-d). İdeaların ve İdealar dünyasındaki farklılık ilkesine dayalı ahenk ve düzenin bilgisine sahip filozof-kralın yönetmesinin, onun yönetiminin temelinde bilginin olmasının başka bir nedeni de şudur: Onun adaletin dayandığı ontolojik farklılık ilkesinin esas kaynağını temaşa etmiş olması.

B. İnsanda Adalet

Platon *poliste* adaletin ne olduğunu büyük resim üzerinden gösterdikten sonra insanda adaletin nasıl mümkün olacağını açıklamaya geçer. *Poliste* yöneticiler, onların yardımcıları (savaşçı) ve üreticiler olmak üzere üç sınıfın bulunduğu ve bu sınıfların her birinin kendi işlerini yapmalarının *poliste* adaleti sağladığı daha önce de belirtilmişti. *Poliste* bulunan üç sınıfın insan ruhundaki üç bölüme paralel olarak alınması gerekir (Platon, *Devlet*: 435c-e) Yöneticiler ruhun akıl kısmına paralelken, onların yardımcıları, yani savaşçılar kızgınlık veya irade, üreticiler ise istek kısmıyla paralellik taşımaktadır. Platon'un üç parçalı ruh teorisine göre *psykhe* birbirinden farklı işlevlere sahip üç ayrı bölümden oluşmaktadır. Bu üç bölümün en üstünde yer alan akıl ruhun rasyonel yanını temsil ederken, kızgınlık/irade ve istek kısmı ise irrasyonel yanını göstermektedir. Akıl *poliste* yönetici olan filozoflara karşılık gelir. Aklın ışığında yönetilen bir *polis* bilgelik içinde olacağı gibi, akıl tarafından yönetilen bir ruh da yine bilge olacaktır. Ancak aklın tek başına ruha hükmetmesi ruhun adil olması için yeterli değildir. Ruhun irrasyonel kısımlarının da kendi işlevlerini yerine getirmesi gerekmektedir.

Ruhun kızgınlık/irade yanı ise *polisteki* savaşçılara karşılık gelir. Savaşçıların temel işlevi yardımcı kuvvetler olarak *polis*in yöneticilerine destek vermektir. Ruhta da aynı

durum söz konusudur. Ruhun bilgece yönetilmesi kızgınlık/irade yanının akla destek olmasıyla mümkündür. Eğer kızgınlık/irade bu görevini yerine getirmeyip ruhun diğer irrasyonel yanı olan isteğin peşinden gittiğinde ruhun bilge olmasından hiçbir zaman söz edilemeyeceği gibi, akli isteğin yönetimine bırakmasından dolayı işlevini de yerine getirmemiş olur. Böylece ruhta adaletin kurulması da mümkün olamaz. Ruhun diğer irrasyonel kısmı olan iştiha, en aşağı düzeyden arzulara işaret eder. Ruha bu kısmın hâkim olması insanı para veya mal mülk edinmeye; zevke, sefaya ve düşkünlüğe sürükler. Böyle bir ruhun adil olmasından da söz edilemez. Aynı durum *polisteki* adalet için de geçerlidir. Üreticilerin yönetici olması toplumda adaletin kurulmasına engeldir. Çünkü işinin ehli olmayan kimseler yönetici konumuna geldiğinde, Atina'da da görüldüğü üzere, toplumun yapısını zedeleyici son derece büyük haksızlıklar ortaya çıkar.

Ruhta adaletin kurulması bu şekilde ortaya çıkmakta iken adaletsizlik de işte bu üç yanın uyumsuzluğu ile ortaya çıkmaktadır. Platon bu durumu şu şekilde açıklar:

O hâlde üç ilkenin savaşı gibi bir şeyin olmaması, onlardan birinin doğası hizmet etmekten çok iktidarın kölesi olarak yönetilmeye yatkın olduğundan, işgüzar olmaması ve hiçbirinin birbirlerinin işlerine burunlarını sokmamaları ve kendine ait olmayan yönetimi ele alarak bir parçanın ruhun bütününe başkaldırmamaları gerekmez mi (*Devlet: 444b*)?

Adaletsizlik ruhtaki her bir kısmın birbirinin işine karışması ve bu yolla ruhun düzenini bozarak kargaşa yaratmasıyla ortaya çıkar. Ruhtaki düzenin bozulması adaletsizlik, korkaklık, ölçsüzlük, bilgisizlik türünden her tür kötülüğe yol açmaktadır (Platon, *Devlet: 444b*). Platon ruhtaki düzensizliği bedendeki düzensizlikle karşılaştırarak konuya açıklık getirmeye çalışır. Ona göre, insan bedeninin sağlıklı olup olmaması bedendeki düzen ve düzensizlik sonucu meydana gelir (*Devlet: 444c*). Aynı durum insan ruhu için de geçerlidir. Bedende meydana gelen sağlık ve sağlıksızlık durumunun benzeri ruhta da yaşanır. “Sağlıklı şeyler sağlığa, hastalıklı şeyler de hastalığa neden olur (...) o hâlde adil hareketler adalete adil olmayanlar ise adaletsizliğe neden olmaz mı (Platon, *Devlet: 444c-d*).” Platon’a göre, ruhta düzensizliğin meydana gelmesi adil olmayan hareketlerden kaynaklanır. Adaletsiz davranan kişilerin ruhları zayıf, kötü ve hastalıklıdır. Ancak bu noktada tartışılması gereken husus “ruhta bir düzensizlik olduğu için mi insan adil olamaz yoksa insan adil davranmadığından mı ruhta düzensizlik olur?” sorusudur. Adaletsizlik de kötülük de Platon’un etik düşüncesi çerçevesinden bakıldığında bilgisizlikten kaynaklanır. Bu durumdaki bilgisizlik ise ruhun aklın ışığından uzaklaşarak irrasyonel kısımlar tarafından yönetilmeye başlaması anlamını taşımaktadır. Öyleyse

bilgisizlik aynı zamanda insanın akıl tarafından yönetilmesini de engelleyen bir husus olarak ortaya çıkar. İnsanın düzeni bozulur. Bu şekilde kötülüğe saplanmış ve adaletsizliğe düşmüş birini bu yoldan uzaklaştırmak da zorlu bir iştir. Ruhun eğitilmesi de bu noktada önem kazanır. Adil bir ruha sahip olma onun uygun bir biçimde eğitilmesini gerektirir. Ancak Platon'a göre erdemli bir yaşam sadece iyi bir ruhla değil, aynı zamanda ona uygun politik düzenle mümkündür.

Ruhu sağlıklı olmayan insanların politik yaşamları da sağlıklı olamaz. Platon'un *Devlet*'te yanlış yönetim biçimleri olarak belirlediği düzenlerde yaşayan insanların ruhları da bu manada sağlıklı değildir. Bu türden bir bakış açısı, yaşanmakta olan düzenin o şeklinin o düzendeki insanların durumlarıyla eşdeğer olduğunu kabul eder. Bu nedenle timokrazi, oligarşi, demokrasi ve tiranlığın insanların da ruhlarında belli bir düzenin kurulmadığı, bundan dolayı da bu yönetim biçimlerinin adaletsiz ve kötü; bunun altında yaşayanların da adaletsizlik içinde oldukları söylenebilir. Örneğin, timokrazi insanı şan veya ün peşinde koşan biridir. Onun ruhu irade ya da kırgınlık tarafından yönetilmektedir. Sadece kırgınlık kısmıyla yönetilen bir ruh, bilgi ile hareket etmediğinden dolayı adil de olamaz. Adil bir ruhta, ruha akıl hâkim olmalı ve kırgınlık yanı aklın yerine geçerek ruhu yönetmemelidir. Çünkü insanı bilge yapan ruhsal yan akıldır ve akıl bilgi yoluyla ruhta dengeyi oluşturur ve onu ölçülü yapar (Platon, *Devlet*: 442d). Oysaki ruha kırgınlık yanının hâkim olması ruhta dengenin ortadan kalkması anlamına gelir.

Bir diğer yönetim biçimi olan, paraya düşkün olanın ve parası olanın değerli olduğu oligarşide ise ruh istek tarafından yönetilmektedir. Akıl tarafından yönetilmesi gereken ruhun istek tarafından yönetilmesi ruhta bir düzensizlik meydana getirir. Çünkü bu düzende de istek aklın işine karışmıştır. Bu türden birinin yönetici olması ise *poliste* üretici sınıfından birinin yönetici olması ile eşdeğerdir. Aklın ışığında, *epistêmê* ile yönetilmesi gereken *polise* sanılar sahibi insanların hükmetmesi; *poliste* de düzensizliğe neden olacağı gibi, insanda da aynı biçimde düzensizliğe diğer bir deyişle hastalığa neden olur.

Demokrasi insanı ise özgürlüğüne aşırı düşkün olan dilediğini yapan biridir. Cross ve Wozzley bu düzenin insanının dizginlenemez bir yarış içinde tamamen istekler tarafından yönetildiğini belirtir (1964:263). Buna göre ruh iştihanın hükmü altındadır. Ancak Santas, makalesinde, demokrasinin eşitlikçi yapısı ile demokrat insanıyla bağlantılı bir biçimde, yani *polis* ile ruh arasında eşbiçimli bir bakış açısıyla kavrayarak farklı bir

yorum ortaya koyar (2001: 62). Örneğin, diğer iki yönetim biçiminde öne çıkan değerler, orada yaşayanların ruhlarının da hangi kısım tarafından yönetildiğinin ipucunu verir. Oysa demokrasi herkesin eşit olduğu ve eşit haklara sahip olduğu bir sistemdir. Eşitlik içindeki bu yönetim biçiminde yaşayan insanın ruhunda da aynı biçimde hiçbir arzu baskın çıkmaz. Santas demokrat insanın hiçbir önceliğinin olmamasının, onun adil olmaya yaklaşan en yakın insan modeli ya da aklın yolundan gidebilecek en yakın insan tipi olduğunu söyleyerek farklı bir bakış açısı ortaya koyar (2001: 62). Oysa *Devlet*'e bakıldığında, Platon için en iflah olmaz ruh hâli demokrasi insanındadır ve bu yönetim biçimi de adaletsizliklere yol açar. Bu aşamada yani eşbiçimli bakış açısı çerçevesinde ruhta hiçbir arzunun baskın olmamasından dolayı, demokrasi insanının adil yaşamaya en yakın kişi olduğu belki söylenebilir. Ancak Platon'un bu insana ilişkin olumsuz bakış açısının nedeni, özellikle bu insanın iyi veya kötü arzuları ayıramamasından kaynaklanır. Bu nedenle demokrasi insanının ruhunda aklın etkin olmadığı öne sürülebilir. Çünkü bu tür insan belli bir ilkeyle değil, sadece canının istediği gibi davranır ve bu noktada Cross ve Wozzley'nin öne sürdüğü düşünce haklılık payı içerir. Platon'a göre bu insan, hakikati de kabul etmez, birinin kendisine iyi arzuları diğerlerinden ayırmada yol göstermesine de izin vermez (*Devlet*: 561b-c). Böyle bir insan da *epistêmê* ile değil, sanılarla hareket etmektedir. Platon'a göre demokrasi her yönetim şekline dönüşme potansiyeli taşıdığı için, her türden rengi ve idare biçimini kendinde barındırabilir. Santas'ın öne sürdüğü düşünce de zaten demokrasinin bu özelliğinden kaynaklanır. Ancak Platon'un bu noktada demokrasi insanını doğru ve adil biri olarak görmemesi, eşbiçimli görüş nedeniyle değil, zorunlu ve zorunlu olmayan ihtiyaçları bir türlü ayıramamasından, bir anlık değişken isteğine göre davranmasından ve bir ilkeye bağlı olmamasından kaynaklanır (*Devlet*: 559a). Son olarak tiranlık yönetimine bakıldığında ise tiran da aslında kendi iktidarını kurtarmak amacıyla yasalarla veya akılla değil, çıkarları doğrultusunda halka hükmeder. Cross ve Wozzley tiranın ruhsal yapısını, arzuların kölesi olarak açıklar (1964: 263). Böyle bir insanın da ruhu akıl tarafından yönetilmediğinden, onun adil ve erdemli bir yaşam sürmesinden söz edilemez.

Yanlıı yönetim biçimleri olarak anlatılan ya da ruhlarını aklın ve bilginin yönetmediğı yöneticilerin başta bulunduğu yönetim biçimlerinde bedensel ya da maddi hazlar entelektüel hazlardan ön planda yer alır. Oysa adil insan veya adil bir yönetici entelektüel hazlara sahip olan, ama aklına ve manevi hazlara en az bedenine verdiği önem

kadar değer veren kişidir. Platon'a göre, bedeninin arzularının kölesi olmayan bu kimseler diğer insanlara nazaran daha mutlu bir hayat sürmektedirler (Cross-Woolley, 1964: 268).

Özetle, insanda adalet, ruha aklın hâkim olması ve aynı zamanda kırgınlık ya da iştiha yanlarının kendi işlerini yapmalarıyla mümkünken; *poliste* adalet ruhu akıl tarafından yönetilen birinin topluma hükmetmesi ve *polisteki* diğer sınıfların da kendi işlerini yapmalarıyla gerçekleşebilir. *Devlet Adamı* diyalogunda dile getirildiği gibi ve örneklerden de görüldüğü üzere, Platon yönetim biçimlerini çeşitli kategorilere ayırmaktan daha çok, yönetimlerin aklın ve bilginin öncülüğünde gerçekleşip gerçekleşmediğine göre belirler. Platon, *Devlet* diyalogunda dört yanlış yönetim biçimini belirlerken de, *epistêmêye* sahip olan insan/insanlar tarafından toplumun yönetilmemesini ya da yöneticilerin yönetme bilimine sahip olmamasını temele alır. Çünkü ruhu akıl tarafından yönetilen birinin yönetici olması adaleti beraberinde getirir ve doğru bir yönetim biçimini ortaya çıkarır. İnsanlar da bu doğru yönetim biçiminde yaşadıkları zaman mutluluğa ulaşabileceklerdir. Buna göre adalet *epistêmê* ve İyi İdeasıyla ilişki içindedir. *Polisi* bilgece yönetecek kişi adil olacağı gibi iyi de olur. İyiye yaklaşmış olan yönetici sadece adalet erdemiyle değil, aynı zamanda mağaranın dışında edindiği bilgiyi kullanarak *polisi* yönetir ve onu adil yapar (White, 2006: 357). Bu nedenle yöneticinin adil bir *polis* inşa etmesi sadece adalet erdeminin edinmesiyle ve *epistêmêye* sahip olmasıyla mümkündür. Bu nedenle de Adalet İyi ile yakından ilişkilidir ve yönetici de toplumu İyinin ışığı altında yönetmelidir.

V. İDEAL POLİS MÜMKÜN MÜDÜR?

Platon, felsefesinde *polisi* ayrıntılı bir biçimde kurgulamaktadır. *Devlet* diyaloguna bakıldığında *kallipolis*in nasıl olması gerektiği teorik düzlemde açıkça ortaya konmuştur. Ancak böyle bir yönetim şeklinin uygulanıp uygulanamayacağı veya eğer uygulanacaksa bunun pratikte nasıl mümkün olacağı oldukça önemli bir tartışma konusu olarak günümüze kadar süregelmiştir. Platon'un ortaya koyduğu ideal yönetim biçiminin sadece teoride kalabileceğini öne süren görüşler olduğu gibi, uygulamasının da mümkün olduğunu savunan yaklaşımların da var olduğunu belirtmek gerekir. Annas'a göre *Devlet* diyalogu tek bir amaç içermediğinden, tartışmalı olan bu konunun da tek bir cevabı olamaz (2009: 185). *Devlet* diyalogu çerçevesinde bu yönetim biçiminin uygulanabilirliği meselesi diyalogda özellikle V. ve VI. kitaplarda adil bir toplumun imkânından söz edildiği noktada

kendini açar. Platon'a göre, ideal *polis* tasarımının gerçekleşmesi her ne kadar çok zor olsa da imkânsız değildir (*Devlet*: 502c). *Devlet* diyalogunun diğer satırlarında da aynı düşüncenin hâkim olduğu görülür.⁵⁵ *Devlet*'in 456c satırlarında, Platon herkesin kendi doğasına uygun iş görmesi üzerine yaptığı düzenlemelerin aslında doğaya uygun olduğunu ve bu nedenle de ideal *polis*in gerçekleşmesinin imkânsız bir şey olmadığını belirtir. 499c-500d aralığında ise insanların felsefe ile ilgilenmeleri hatta filozofların yönetici olması ile ilgili fikirlerin kimilerine göre boş görünen söylentiler olmaktan öteye gitmeyeceğini, tasarlanan bu şeylerin zorluğunun farkında olduğunu ancak bunların gerçekleşmeyecek şeyler olarak da görülmemesi gerektiğini söyler. 502c satırlarında Platon gerçekleşmesi zor olsa da imkânsız olmayan bir *polis* tasarladığından söz eder. 540d'de ise düşünür *polis* ve yasaların gerçekleştirilmesinin hayal olmadığını ancak zor da olsa mümkün olabileceğini belirtir. Ancak 592b'de umutsuz Platon ortaya çıkar ve tasarımının sözlerde kalan bir *polis* tasarımı olduğunu, hiçbir yerde böyle bir yönetim şeklinin olmadığını belirterek söz konusu tasarımın bir ütopya olarak da görülebileceğinin sinyalini verir. Bu ifadelerden Platon'un *Devlet*'te *kallipolis*in gerçekten kurulabileceğine ilişkin zorlukların pekâlâ farkında olduğu ileri sürülebilir. Bu çerçevede Platon'un, ideal toplum düzeninin pratikte sorunlara yol açacağı farkında olduğu ve bu yüzden aslında bu tasarımın teoride kalması gerektiğini düşündüğünün sinyallerini de verdiği söylenebilir. Annas'ın da dile getirdiği üzere bu tartışmanın tek bir boyutunun olduğunu iddia etmek zordur. Ancak tartışmadaki hâkim eğilim Platon'un devlet tasarımının uygulanmasının pek de mümkün olamayacağı şeklindedir. Bu yüzden genel olarak mitoslarla bezenmiş, insanları doğaları gereği sınıflara ayırmış, bir ortak yaşayış biçimi geliştirmiş olan Platon ütopyacı olarak adlandırılmaktan kurtulamaz.

Burnyeat Thomas More için, ütopyanın "iyi yerde" (*eu-topia*) olan "hiçbir yer" (*ou-topia*) olduğunu söyleyerek, bu tanımın hayali bir ideal olduğunu dile getirir (1999: 297). Ona göre,

Platon'un *Devlet*'inde tariflenen site, More'un düşüncesinde ütopyadır: *kallipolis* denen iyi yerdir (527c). Çünkü o bir sitenin sahip olabileceği bütün mükemmellikleri içerir (427e-434e) ve dünyada hiçbir yerde var olmadığından hiçbir yerdir (498d-e, 592b). O, kurulduğu

⁵⁵ Zaman zaman Platon'un birtakım endişelere yer verdiği de görülmektedir. Glaukon ile Sokrates arasında geçen konuşmada Sokrates konuya ilişkin endişesinden söz eder, çevresindekilerin kendisinin olmayacak şeyler tasarladığını öne süreceğinden korktuğunu dile getirir. 458a-b aralığında ise politikaya dair öne sürdüğü düşüncelerin hayata geçirilip geçirilemeyeceği hususuyla ilgilenmediğini, bu tartışma konusunun sonraya bırakılması gerektiğini söylemektedir.

yerde yani Sokrates ve muhattaplarının konuşmasında vardır, yani onların hayallerinde ve *Devlet*'i okuduğumuz zaman bizim hayallerimizdedir (Burnyeat, 1999: 297).

Burnyeat bunları söylerken aynı zamanda Platoncu adil *polis*in gerçekleşebileceğini bütünüyle inkâr etmez. Örneğin Cornford ve Popper'ın gerçekleşmesi imkânsız olarak gördükleri ideal *polis*in İdealar alanına dâhil olması gerektiği görüşünün de tartışmalı olduğunu düşünür. Bu noktada Burnyeat dikkatleri Platon'un *Devlet*'inde 472c-e⁵⁶ aralığına çeker. Bu aralıkta, konuşmacılar adaleti bir örnek olarak aradıklarını ve insanların ona göre yaşamaları gerektiğini söylemektedirler. Düşünür bu alıntıda geçen *paradeigma* kelimesinin karşılığının İdea olarak alınamayacağını vurgular ve kavramda kimilerinin yanlış yorumladığı bir husus bulunduğunu belirtir (Burnyeat, 1999: 298). *Paradeigma* örnek anlamına gelir, fakat o, İdea anlamında bir örnek de değildir. *Paradeigma* bir ressamın Güzel İdeasının resmini yapmayıp onun hayali örneğini yapması gibidir (Burnyeat, 1999: 298). Ressam mükemmel bir insan resmi çizebilir fakat bunun var olacağını kanıtlayamayabilir. Bu durum onun yapmış olduğu insan resmini değersiz kılmaz (Platon, *Devlet*: 472d-e). O hâlde *kallipolis*in var olması ya da olmaması, düzene ilişkin dile getirilen fikirlerin değerini azaltmaz. Bunun için Burnyeat *kallipolis*in mükemmel fakat adaletin tanımının tıpatıp aynısının hayata geçirildiği bir yer olmadığını, kavramın hayali bir örneği olduğunu belirtir (1999: 298). Platon'un da *Devlet*'te dile getirilen düzene benzer bir düzenin kurulabileceğini belirtmesi, anlatılanların harfiyen değil ancak benzer bir biçimde hayata geçirilebileceği fikrini desteklemektedir (*Devlet*: 473a-b). Bir başka deyişle, Platon ideal olanı gerçekleştirme amacıyla olmayıp ona benzer bir düzenin kurulabileceğini düşünmektedir.

Paradeigma sözcüğüne *Devlet*'in IX. kitabının sonlarında da rastlanır ve buradaki 592b'de anlatılan *polis*in bu dünyada hiçbir örneğinin olmadığı söylemi, belki de örneğine gökte rastlanabileceğine ilişkin belirleme, *paradeigma* sözcüğünün örnek İdea olduğu fikrini yeniden akıllara getirebilir. Oysaki Burnyeat İdeaların gökyüzünde değil, onların ötesinde olduğunu söyleyerek *Şölen* 211a'yı işaret eder. Ancak buradaki yanılgıyı göstermek gerekir. *Şölen* diyalogunun bahsi geçen kısmında İdealardan değil, Güzel İdeasından söz edilmektedir ve genel olarak Güzelin anlatıldığı bu diyalogda bu İdea İyi İdeası ile eş olarak alınmaktadır. Ayrıca "Platon'un Bilgi Görüşü" adlı kısımda da dile

⁵⁶ "Biz adaleti bir örnek (*paradeigma*) olarak arıyorduk ve adaletsizliği ve tamamen adil olmayan birini düşünerek tamamen adil bir insanın karakterinin ne olacağını, böyle birinin doğup doğamayacağını soruyorduk. (...) Amacımız bu ideallerin gerçekleşmesinin imkânını göstermek değildi."

getirildiği üzere Mağara benzetmesinde, İdealara ilişkin açıklamada da onların gökyüzü ile temsil edildiği fikri gözden kaçırılmamalıdır. İyi İdeası ise İdeaların, yani gökyüzünün ötesinde Güneş ile temsil edilmektedir. Burnyeat son kertede tarihte ve dünyada hiçbir örneği görülmeyen bu yönetim biçiminin, bu yönetim biçimine yakın makul bir yönetim fikrinin oluşturulabilme olanağı ile açığa çıktığını; bunun da bu tasarımın başlangıçta sözlerde kurulmasıyla mümkün olabileceğini belirtir. Ona göre, Sokrates ve muhataplarının isteği mükemmel bir *polis* kurmak değil, mükemmel yakın olanı oluşturmaktır. O hâlde, Burnyeat Platon'un bir ütopya oluşturmaya çalışmadığını mükemmel olana yakın bir *polis* oluşturma çabası içinde olduğunu iddia etmektedir.

Platon yorumcularından biri olan Guthrie ise Platon'un düşüncelerinin bir ütopya olarak sadece teoride ortaya konabileceğini söyler. O, *Devlet* diyalogunu sadece teorik bir alıştırma olarak ele alır (1975: 457, 464-465, 483-484). Ona göre, Platon'un *kallipolisi* gerçekleştirilemez, onun bu tasarımının pratikte karşılığı yoktur ve olamaz. Platon sadece zamanının kötü koşullarını tespit eder ve eleştirir, ancak bu eleştirilere cevap olacak “acil bir çözüm” de üretmez. Bu tasarımın çözüm üretmemesi ve öne sürülen ideal yönetimin uygulanabilirliğinin problemlili olması, Platon'un düşüncelerinin gerçekleşemez bir ideal olarak tanımlanmasına olanak tanır.

Guthrie'nin dışında bir diğer Platon yorumcusu Strauss ise başka bir perspektiften bakarak Platon'un adil *polis*inin gerçekleşemeyeceğini belirtir. Strauss bu düşüncesini, adaletin neliği fikrinin ve adil insanın adalet kavramına tam olarak uyup uymayacağını tartışıldığı *Devlet*'in 472b satırlarında temellendirir. Bu satırlarda Sokrates'in muhatabı adaletin adil insana tıpatıp değil de sadece benzerlik taşıyarak, yani ona yaklaşmasıyla gerçekleşip gerçekleşemeyeceğini sorar. Bu aşamada Burnyeat'in de işaret ettiği satırlara gelinir (472c-d). Bu aralıkta geçen *paradeigma* sözcüğünün ne şekilde yorumlanacağı daha önce de söylendiği gibi önemlidir. Strauss da *paradeigma* sözcüğünü Burnyeat'in daha önce söylediği gibi farklı yorumlamaktadır. Bu nedenle Strauss da bu satırlarda İdea olan bir adalet örneği bulunduğunu öne sürer. Ona göre, Sokrates'in muhatapları Platon'un da ideal tasarımının pratik alanda gerçekleştirilemeyeceğini, ona ancak yaklaşılabileceğini söylemektedir. İdealar özelliklerinden dolayı gelip geçici alanda mükemmel ve biricik hâlde var olamazlar. Gelip geçici olan oluş içindeyken, İdeaların değişmez ve mükemmel özellikte olmaları onların bu dünyada aynı özelliklerle yer almalarını neredeyse imkânsız kılar. İdealar tüm oluşun ötesinde var olmalıdır. Bu yüzden Kendinde Adalet tamamen

mükemmelken, oluş alanında meydana getirilmeye çalışılan adil *polis* veya adil insan tam anlamıyla adil değildir (Strauss, 1978: 118). Hatta Strauss'a göre, *kallipolis*in bütün temel kurumları da İdea manasında değil, basit anlamda adil olabilirler Bu nedenle adil bir *polis* yaratmak ancak teoride gerçekleşebilir.

Genel olarak Platon'u bu söylem ekseninde yorumlayanlar onu ümitsiz, tehlikeli ve derin bir idealist olarak adlandırır; ancak Burnyeat'a göre, onu bu şekilde adlandıranların onun *Devlet*'te geçen şu sözlerini dikkate almamaktadırlar (1999: 301). Burnyeat'ın daha önce vurgulamaya çalıştığı asıl fikrini de bu satırlar açığa vurmaktadır:

Yalnız başına yürürken kendi düşüncelerini kendi kendine kutlayan işsiz güçsüzler gibi izin ver bana. Çünkü bunun gibiler isteklerini yapmayı keşfetmeden önce imkân ve imkânsızlık hakkında düşünüp çalışmaktan kaçarlar, isteklerine olmuş gibi bakarlar, istedikleri olunca da bunu fark edip neler yapacaklarını gözlerinde canlandırıp keyiflenirler. Böylece ruhlarındaki aylıklık daha da artar. Bunun için şimdi ben de kendimi bırakıyorum. İstediklerimizin olup olmayacağını sonra inceleriz (Platon, *Devlet*: 458a-b).

Alıntıya göre, Sokrates, anlatılanların gerçekleşip gerçekleşmeyeceği sorusunun peşinden gitmediğini, aksine meseleye ilişkin araştırmanın sonraya bırakılması gerektiğini dile getirmektedir. Platon'un dilek gerçekleştirme hayali kurma ile pratik idealizmi arasındaki ayrım onun politik tasarımının sunumunda tekrarlanan bir husustur ve Platon politik tasarımının arzu edilebilir olması kadar uygulanabilir olması gerektiği konusunda da ısrarcı değildir (Burnyeat, 1999: 302). O, böyle bir *polisi* hayata geçirme arzusunun doğuracağı zorlukların pekâlâ farkındadır ve bu farkındalığını *Devlet* diyalogunun, daha önce de belirtildiği üzere, birçok yerinde dile getirir. Düşünür –her ne kadar dönemin sorunlarına acil bir çözüm üretmese de– demokrasinin işleyişi ve eksikliklerine yönelik önemli tespitler yapmakla beraber, aslında doğru bir yönetim şeklinin temellerinin nasıl olması gerektiğinin de yolunu göstermektedir.

Platon, politik fikirlerini oluştururken belli başlı birtakım ilkelerle hareket eder. Bu ilkelerin şekillenmesinde Sofistlerin etkisi küçümsenmeyecek derecede yoğun olmuştur. Dönemin koşulları içinde Sofistlerin bilgi anlayışı ve bu anlayışın politik düzenle olan ilişkisi Platon'u etkileyen faktörler arasındadır. Yaşadığı somut problemler ve bu problemler üzerinden dönemin politikasına ilişkin olarak geliştirdiği eleştiriler, Platon'un yeni bir anlayış oluşturma, bilgi-politika ilişkisini yeni bir düzlemde ortaya koyma ve ikisi arasında felsefi bir bağ kurarak adaletin nasıl tesis edileceğini gösterme çabası içine girmesine neden olmuştur. Bu çerçevede Platon, insanların nasıl yaşamaları gerektiğini,

bunun için de iyi insanların toplumu olan adil *polis*in “ilkesel” olarak imkânsız olmadığını göstermek durumunda kalmıştır (Annas, 2009: 185). Bu yüzden Platon’un bilgi ile politika arasında kurmaya çalıştığı bağın, dönemin koşullarının yaratmış olduğu sorunlara ilişkin – soyut da olsa– bir çözüm önerisi niteliği taşımakta olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Platon’un tespiti politik düzenin temelinde belli ilkelerin yer alması gerektiği ve bunun da ancak dönemin hâkim bilgi anlayışı dışında başka bir bilgi kuramıyla sağlanabileceği yönündedir. O, yaşadığı dönemin koşulları altında adil bir düzen oluşturmanın ve sunduğu bilgi kuramını inşa etmeye çalışmanın ne kadar zor olduğunun da farkındadır. Düşünere göre, adil olmayan bir düzende ruhu adil olan biri ise ancak kendisi için bir şeyler yapabilir. Bu kişi ne zaman ki başkalarının da uyanması için onları etkilemeye başlar o zaman da kendi hayatı tehlike içinde olur. Sokrates’in idamı da Platon’a göre tam da bu sebeple gerçekleşmiştir. İnsanlarla birebir konuşan Sokrates adil olmayan bir düzen içinde insanların uyanmasını sağlamış, bu nedenle yönetim tarafından yargılanarak idama mahkûm edilmiştir. İnsanların sadece kendilerinin adil olması veya adil bir yaşam sürmeleri yeterli değildir. Bu insanlar aynı zamanda adil bir düzende yaşama olanağına sahip olmalıdırlar. Platon’un da *Devlet* diyalogunda gösterdiği çaba, adil insanların olduğu ve bu kimselerin adalet içinde yaşabilecekleri bir düzen oluşturmaktan öte değildir.

Platon *Devlet* diyalogunda düşüncesinin uygulamada tam olarak nasıl gerçekleşeceğini gösteremese de, *Mektuplar* adlı eserinde bu düşüncesini hayata geçirme niyeti taşıdığı görülmektedir. Cevizci de aynı şekilde *Mektuplar*’ın Türkçe çevirisinin önsözünde bu düşünceyi dile getirir:

Mektuplar, öncelikle Platon’un politikaya, siyaset felsefesine ilgisinin hayatının hemen hemen tüm dönemlerinde devam ettiğini, onun filozof-kral projesini hayata geçirmek için her yolu dendiğini gözler önüne sermek bakımından önem taşır. İkinci olarak filozofun diğer eserlerinde neredeyse hiç söz etmediği hayatının en azından bir bölümüne ışık tutması, filozofun politik faaliyetleriyle ilgili birtakım ilk elden bilgiler ihtiva etmesi açısından büyük önem taşır (Cevizci, 2010: 19).

Platon’un radikal politik girişimleri, bilgi ve politikayı bir araya getirme ve hatta bunu uygulamaya koyma çabaları ve bu çabaların başarısızlıkları, bu eserinde –diğer eserlerinde rastlanmayacak bir şekilde– açıkça görülmektedir. *Mektuplar* eseriyle birlikte Platon aslında teorisinin pratik alanda uygulanmasının zorluğunu ve İdeaları özümsemeden yönetici olmanın hangi noktalara kadar gidebileceğini anlatmaktadır. Açıkça bu eser ideal *polis*in uygulamada oldukça zor gerçekleşeceğini göstermektedir.

Mektuplar Platon'un Sicilya'daki Syrakusai tiranı Dionysios II'yi yeniden eğitime ve onun yüzünü felsefeye döndürme çabasını konu alır. Platon'un ilk Sicilya yolculuğu İÖ 387 yılına rastlar (Klosko, 2006: 197). Ancak bu seyahat çok da iyi geçmez ve bu serüven Platon'un neredeyse köle olarak satılmasına kadar uzanır. Platon bu ilk ziyareti sırasında Dionysios I'in kardeşi ile tanışmıştır. Bu tanışmanın dışında Platon için bu seyahatin çok da iyi anıları yoktur. Düşünür eserin özellikle ilk üç mektubunda orada kendisine ne denli kötü davranıldığını, uğradığı haksızlıkları anlatmaktadır. Platon'un ilk ziyareti sırasında Dion ile tanışması onun tekrar Syrakusai seyahatine olanak tanıyacaktır. Platon Dion tarafından tekrar yeğeni Dionysios II'yi eğitmek görevini üstlenmesi için Syrakusai'a çağırılır. *Yedinci Mektup*'ta belirttiği üzere Platon, bu teklifi kabul edip etmemeyi düşünürken bu teklifi yasalar ve *polis* yönetimi hakkındaki felsefi düşüncelerini pratiğe geçirmek adına bir fırsat olarak görür ve bu sebeple yola çıkar (*Mektuplar*: 328b-c). Platon oraya gittiğinde kendisini politik entrikaların içinde bulur (*Mektuplar*: 329b-c). Dionysios II'nin ise babasına hiç benzemediğini, ancak felsefeye de oldukça ilgi duyan biri olduğunu görür (Klosko, 2006: 197). Platon, Dionysios II'ye geometri gibi birtakım dersler vermeye başlamışken, Syrakusai'daki birtakım politik çıkmazlardan dolayı Atina'ya tekrar geri dönmek zorunda kalır. Ancak yaklaşık altı yıl sonra Dionysios II'yi eğitmek için bu kez bizzat Dionysios II tarafından Syrakusai'a tekrar çağırılır. Düşünür Dionysios II'nin felsefeye olan düşkünlüğü ve kendisinin hâlâ bilgi ile politika birlikteliğini pratikte uygulama umudunu taşımasından dolayı çağrıya olumlu cevap verir. Ona göre, Dionysios II henüz kafası tam olarak netleşmemiş, sadece birtakım düşüncelere sahip olan felsefe meraklısı biridir (*Mektuplar*: 340b). Platon aslında onu filozof-kral olarak yetiştirmek isteği içindedir. Ona göre "böylesi insanlara felsefenin zorluklarını, çok geniş bir alanı kapsadığını, temelini ve harcanması gereken çabayı göstermek gereklidir. Felsefeyle gerçekten ilgilenen bir insan, anlatılanları kavrar ve kabul eder (*Mektuplar*: 340c)." Platon Dionysios'un da böyle bir çaba içinde olduğunu düşünür. Platon'un Dionysios II'yi eğitmesinin başka bir amacı, Syrakusai'ı uç otokrasiden yasalarla yönetilen ılımlı bir yönetime dönüştürmektir (Klosko, 2006: 198). Platon değişim için tiranlıktan herkese eşit haklar sağlayacak yasalar yapmak gerektiğini öngörür. Bu noktada Platon ılımlı yönetim fikriyle ve eşit haklar görüşüyle demokrasiye yakın bir perspektif çizmektedir. Ancak daha önce de belirtildiği gibi, Platon'un *Devlet Adamı*'nda öne sürdüğü düşünce, yani bilgeliğin ışığı altındaki bir yönetim, herhangi bir yönetim şeklinden daha önemli ve değerlidir. Bu

yüzden Platon politikayı bilgi (*epistêmê*) ile temellendirdiği bir yönetim şekli oluşturmaya çalışmaktadır.

Klosko'nun anlattığı üzere, Platon aslında Dionysios II ile ideal *polis* oluşturmaya çalışmaz, *Yasalar*'da anlatılan yasanın yönetimine bağlı 'ikinci en iyi *polis*'ini kurmaya çalışır (2006: 198). İkinci en iyi *polis*, *kallipolisten* farklıdır. *Kallipolis* filozof-kralın başta olduğu, yasalar olmadan da yönetilebilecek adil bir toplumken; ikinci en iyi *polis* tamamen yasalara bağlı bir biçimde işler. Strauss'a göre, Platon için eğer bir *polis* filozof tarafından yönetilemeyecekse, yasalar ışığı altında yönetilmesi daha doğrudur. Bu yasalar da belli bir bilginin ışığı altında, yöneticiye muhtemelen bir filozofun yardımıyla yapılmalıdır. Ancak hiçbir yasa hiçbir zaman gerçekten bilge birinin kararından daha akıllı değildir (Strauss, 1987: 86). Buna göre Platon için yasalar *polis* filozof yönetmediğinde gereklidir. Platon bu nedenle *Yasalar* ve *Mektuplar* adlı diyaloglarda filozofun başta olmadığını varsayar ve bu varsayım eşliğinde ortaya bir kurallar bütünü konmasını öngörür.

Platon'un Syrakusia'da başarısızlığa uğramasının nedenlerinden biri de Dionysios II'nin hakikatleri kavramamış olmasında yatar. Dionysios II başkalarından öğrendiklerini doğru kabul edip sanki kendi fikriymiş gibi sunmakta ve Platon'un verdiği dersleri de katarak bütün bu fikirlerini kaleme almaktadır. Oysa Platon'a göre, kendisinden veya başkalarından öğrendikleri doğrultusunda bir şeyler yazan biri aslında bu konuları anlamamıştır (Platon, *Mektuplar*: 341c-d). Platon da bu yüzden kendi düşüncelerini kaleme almamış, çünkü öğrenmenin bu şekilde gerçekleşmeyeceğini düşünmüştür (Platon, *Mektuplar*: 341c).⁵⁷ Bilgi bu şekilde elde edilemez. Platon'a göre bilgi belli bir süreçten geçtikten sonra hakikat ruhta bir kıvılcım çakması gibi bir anda parlar ve sonra kendiliğinden gelişir (341c-d). Bu süreçten geçmeyenler ise özlere bilemezler. Özlere sahip olmayan kimselerin yönetiminin de adil olmasından söz edilemez. Bu nedenle Platon Dionysios II'nin davranışlarının nedeninin aslında *epistêmê*ye sahip olmamasına bağlı; düşünürün Dion'un dostlarına ve akrabalarına yazmış olduğu yedinci mektupta uzun uzun

⁵⁷ Cevizci, Platon'un bu konularla ilgili hiçbir yazılı eserinin bulunmamasına ilişkin şu şekilde bir açıklama getirir: "Platon Akademi'deki araştırmaları yönlendirmek, kurumdaki eğitimsel ve bilimsel faaliyetleri koordine etmek dışında, dersler de verdi. Öğrencilerinin ya da dinleyicilerinin not alarak dinledikleri bu derslerin notları yayınlanmadı. Söz konusu ders notlarının, Platon'un Akademi'deki dersleri ve felsefi tartışmaları takip etmeleri imkânsız sıradan okuyucular için kaleme alış olduğu diyalogların tam karşısı bir yapı ya da görünümüne sahip oldukları söylenebilir (Cevizci, 2010: 20)." Platon işte bu eğitim amaçlı ders notlarını yayınlamamıştır ve *Mektuplar*'da da bunları hiçbir zaman yazmadığını dile getirmektedir.

bilginin nasıl elde edildiğini ve onu elde ederken çıkılacak basamakları anlatması da bu yuzdendir (Platon, *Mektuplar*: 342a-343e). *Devlet*'te de özleri kavramış olan kimselerin yönetici olmaları gerektiği vurgulanmaktadır. Dionysios II'nin pratikte göstermiş olduğu tavırlardan (çünkü çevresindekilere gösterdiği tutum hakikatleri kavramış bir filozofunkine benzememektedir) hakikatleri kavrayamadığı sonucu çıkarılabilir.

Platon'un Syrakusai deneyiminde, bilgi (*epistêmê*) edindiğini sanan, bir şeyler bildiğini iddia eden ama özünde bilgi sahibi olmayan birinin ne denli kötü bir yönetici olabileceği açıkça görülür. Filozofun hakikatleri kavraması, özleri bilmesi gerekir. Dionysios II ise çevresindekilere yönelik davranışlarından ve sağdan soldan öğrendiklerini sırf ün kazanmak için yazıya dökmesinden (Platon, *Mektuplar*: 344e) de görülebileceği üzere, gerçekten bu özleri kavramamış, hakikatlerin bilgisine erişmemiş biridir.

Platon'un Syrakusai deneyiminden öğrendiği husus aslında *Devlet*'te dile getirdiklerinden çok da farklı değildir. Platon, *Devlet* diyalogunda ideal bir toplum oluşturmanın oldukça zor bir iş olduğunu birçok yerde vurgular. O, Sykrakusai deneyiminde de bu zorluğu görmüş ve bunun nedenlerini açıkça kavramıştır. Bu nedenle Syrakusai deneyimi sırasında kaleme aldığı *Devlet Adamı* adlı eserinde de Platon'un görüşlerinin bu deneyimden oldukça etkilendiği söylenebilir (Klosko, 2006: 199). Daha sonraki bir dönemde ele alınmış olan *Yasalar*'da da yine bu deneyimin etkileri açıkça sezilmektedir. İkinci en iyi *polis*in anlatıldığı *Yasaların* ilk temelleri Klosko'nun görüşleri çerçevesinde okunduğunda, Syrakusai'da atılmaya başlanmıştır. Keza Platon Syrakusai'da da *Devlet*'te anlattıklarına benzer bir *polis* değil, ikinci en iyi *polisi*, yani filozofların yönettiği değil, yasalarla yönetilen bir *polis* kurmaya çalışmaktadır.

Bütün bunlara göre, Platon'un ideal *polisi* bu dünyada kurulamamıştır.⁵⁸ Guthrie, Popper, Cornford gibi düşünürlerin de bildirdikleri üzere, Platon'un politik düşünceleri

⁵⁸ Delacampagne, Platon'un filozof-kral fikrinin kısa bir süre de olsa mümkün olabildiğinden söz etmektedir. İS 161-180 tarihleri arasında Marcus Aurelius'un tahta geçmesi Platon'un filozof-kralının yönetici olmasına örnek olarak gösterilmektedir. Delacampagne'e göre, "Marcus Aurelius, bu sözcüğün günümüzde aldığı "teknik" anlamda filozof değildir. Romalı seçkinlerin o zamanki ideolojisini oluşturan Stoacı öğretilerle yetişmiş olan Marcus Aurelius, bu öğretileri onlara gerçekten yeni bir şey katmadan kendi hesabına yeniden ele alır (2003: 76)." Delacampagne Marcus Aurelius'un bu sebepten değil de, daha çok zamanının en tanınmış filozoflarını etrafında toplamasından, onlara politik sorumluluk vermesinden ve devleti iyilikle insanlığın mutluluğunu sağlamak amacıyla yönetmesinden bir tür filozof-kral olarak adlandırılabilceğini söyler. Delacampagne'in Ernst Renan'dan da aktardığı üzere, "Tarihte ilk ve bugüne kadar tek kez, dünya onun sayesinde birkaç yıl boyunca "filozoflar tarafından yönetilmiştir" (2003: 77)." Ancak bu durum da Platon'un ideal *polis*inin hayata geçmiş olduğunun kanıtı olarak gösterilemez, sadece filozofların da yönetici olabileceğini gösteren bir işaret olarak alınabilir.

sadece teoride kalmıştır. Ancak Platon zaten bu idealinin gerçekleşmesinin zorluğunun farkındadır. Platon'un ideal *polis*inin birebir gerçekleşip gerçekleşmeyeceğinden ziyade kurduğu bilgi ile politika arasındaki bağdan ne türden dersler çıkarılabileceğine bakılması daha yararlıdır. Bu nedenle *Devlet*'teki söylemleri değersiz addedilmemeli ve bu söylemler dikkate alınarak daha iyi bir yönetimin nasıl gerçekleştirileceği üzerine enine boyuna bir değerlendirme yapılmalıdır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

PLATON'DA BİLGİ-POLİTİKA İLİŞKİSİ ÜZERİNE FELSEFİ DEĞERLENDİRMELER

Platon'un bilgi ile politika veya iktidar arasında kurmuş olduğu ilişki, hem kendi döneminin problemlerine ışık tutacak bir özelliğe hem de günümüz dünyasında yaşanan problemleri anlamak ve mevcut problemlere çözüm önerileri oluşturabilecek kayda değer bir potansiyele sahiptir. Onun politikayı ya da iktidarı temellendirme arzusuyla ortaya koyduğu toplum/devlet anlayışını aslında bir ütopya olarak görmekten çok, dönemin ve demokrasinin işleyişini olanaklı kılan hâkim bilgi anlayışının ortaya çıkardığı problemlere yönelik bir çözüm önerisi gözüyle bakmak daha doğru olur. Elbette ki ayrıntılarıyla incelendiğinde, Platon'un önerdiği sosyal organizasyon veya toplum düzenlemesinin hayata geçirilmesi o dönemde dahi imkân dâhilinde değildir. Bununla birlikte, buradan, yani söz konusu organizasyon veya düzenlemenin, gerçeklikte karşılığı olmayan bir ütopya olduğu düşüncesinden yola çıkılarak, Platon'un bu düzenleme üzerinden göstermeye veya işaret etmeye çalıştığı temel unsurun göz ardı edilmesi doğru olmaz. Zira onun esas olarak varlık-bilgi-değer açısından bir süreklilik tesis ederken, varlıktaki ahenk ve düzen olarak adaletten bireyin ruhu ve toplumdaki düzene geçişi ve politik iktidar ile bilgi arasında yakın bir ilişki kurması, adaleti toplumun temeli olarak tesis etme ve böylelikle Atina demokrasisinin çıkmazlarına çözüm üretme amacını taşımaktadır.

Nitekim Platon demokrasiye ve diğer bozuk yönetim biçimlerine eleştiriler getirerek, kendi ideal düzenini oluşturmaya gayret ederken, o günün hâkim bilgi anlayışına da karşı çıkmış, demokrasiyi besleyen empirik bilgi anlayışına da oldukça derin eleştiriler getirmiştir. O temelde, göreceli, kişiden kişiye değişebilen, nesnellik ve kesinlikten uzak olduğu için *rhetorikêye*, yani demokrasinin en önemli aracı olarak hitabet ve ikna sanatına zemin hazırlayan bir bilgi anlayışını eleştirir. Platon eleştirdiği bu bilgi anlayışının yerine ise, mutlak ve kişiden kişiye göre değişmeyen rasyonel bir bilgi anlayışı koyar. Kendi alternatif politikasını da bu türden bir bilgi anlayışı ile temellendirir. Onun politikayı bu şekilde temellendirmesi, kuşkusuz, yönetim biçiminin ve bu çerçevede toplum düzeninin de farklılaşmasına yol açmaktadır. Demokrasinin adaletsizlik getirdiği düşüncesiyle

hareket eden Platon'un oluşturmaya çalıştığı yönetim biçimi bilgelerin yönetimi ya da Nancy'in de deyimiyle bir tür *logokrasidir* (Nancy, 2010a: 69). Düşünüre göre, ideal yönetim aklın ya da bilginin yönetimidir. Bununla birlikte uzun yıllar süren bir eğitim sürecinin ardından mutlak ya da değişmez hakikatlerin bilgisini elde eden ve İyi İdeasına ilişkin doğrudan bir kavrayışa ulaşan az sayıda insan vardır. Bu insanların sayıca az olması, onların mutlak hakikatlerin bilgisine dayanarak yönetmeleri, öncelikle yönetimde az sayıda insanın bulunması durumunu ve yönetim biçiminin bir bilgi aristokrasisine dönüşmesini ifade eder. Aynı durum, daha ziyade ve esas olarak epistemolojik bir perspektiften ele alındığında, çoğunluğa veya geniş kitlelere uygun düşen empirik bir bilgi anlayışı ve dolayısıyla ikna ile demokrasi, mutlak hakikatlerin değişmez bilgisi ile de totalitarizm arasında bir bağ kurulmak suretiyle, Platon'un ideal *polisinin*, uygulanma noktasında, bir aristokrasiden çok totaliter bir yönetim biçimine yol açtığı söylenebilir. Gerçekten de Platon'un bir toplumda adaleti sağlama amacıyla politikanın temeline yerleştirmiş olduğu bilgi anlayışının çoğunlukla totaliter olarak nitelenen bir düzenin ortaya çıkmasının yolunu açan en önemli faktör olduğu tezi özellikle liberal felsefe tarafından sıklıkla ve güçlü bir biçimde ortaya konmuştur. İşte bu yüzden tezin bu bölümünde Platon'un bilgi ile iktidar arasında kurmuş olduğu bağ biraz daha farklı bir perspektiften ele alınacak ve daha sonra bu türden bir bilgi anlayışının politik düzlemde yol açması muhtemel yönetim şekli irdelenecektir. Platon'un önerdiği, bilgiye dayalı adil toplumun totaliterliğe yol açtığı pekâlâ söylenebilir. Ancak bu totaliterliğin ne türden bir totalitarizm olduğunu belirlemek ve Platon'un ideal *polisini* tesis ederken hedeflediği asıl amacını yeniden ortaya koymak gerekli görünmektedir. Tezin bu bölümünün bir sonraki kısmında ise Platon'u uç bir totaliter olarak suçlayan Popper'in düşünceleri ele alınacak, onun hem politika görüşüne hem de Platon eleştirisine yer verilerek, bu kez Popper'in kendisinin nasıl bir toplum düzeni tasarladığı açıklığa kavuşturulmaya çalışılacaktır. Bu çerçevede öncelikle onun politika düşüncesini oluşturan bilgi anlayışının ne olduğu ve neden geleneksel bilgi anlayışına karşı çıktığı ele alınacak, daha sonra ise Platon eleştirisi çerçevesinde özcülüğe, tarihsiciliğe ve ütopyacılığa karşı eleştirel bakışı analiz edilecektir.

Platon'a ilişkin bilgi-politika ilişkisi açısından bir felsefi değerlendirme yapılabilmesi ve onun düşüncelerinden bugün için dersler çıkarmak, elbette günümüz politik düzenine ilişkin problemlere ve tartışmalara da yer vermeyi gerektirmektedir. Bugünün yaygın, neredeyse evrensel bir kabul görmüş yönetim biçiminin demokrasi,

özellikle de liberal demokrasi olduğu ileri sürülebilir. Demokrasi en geniş anlamda herkesi kapsama, herkese söz hakkı tanıma ve özgürlük vaadinde bulunan bir yönetim biçimi olmasına rağmen, sistem bugün bu vaatlerini yerine getirmekte zorluk yaşamakta ve işleyişini bu nedenle de birtakım açmazlar içinde sürdürmektedir. Demokrasinin içinde olduğu açmazlar demokrasi idealinin ciddi ölçüde yara aldığı iddiasını da beraberinde getirmektedir ve bu da demokrasinin meşruiyet krizi yaşamakta olduğu fikrinin derinleşmesine neden olmuştur (Gülenç, 2011: 8). Bugün demokrasinin içinde bulunduğu kriz, demokrasinin nasıl olması gerektiği tartışmasını yeniden gündeme taşımış ve ideal bir demokrasi anlayışını tartışmaya açmıştır. Liberal demokratik sistem halkın politikaya katılımını genellikle seçimler aracılığıyla gerçekleştirirken, bu durumun demokrasi tanımlaması için yeterli olmadığı açık bir şekilde ortadadır. Bu nedenle “Nasıl bir demokrasi?” sorusu da yeniden gündeme gelmektedir. Bu tartışmalar demokrasinin açmazlarının nasıl aşılabileceğini göstermeyi hedeflerken, aynı zamanda sistemin meşruiyetini yeniden nasıl kurumsallaştırılacağı soruşturmasına yol açmakta, bu da sistemin herhangi bir temel üzerinde yükselip yükselmemesi gerektiği tartışmasına sebep olmaktadır. Bu yüzden bölümün üçüncü alt bölümü, diğer bir deyişle son kısmında, söz konusu tartışmalara paralel olarak öncelikle günümüzde demokrasinin hangi ölçütlerle değerlendirilerek ele alındığı konusu üzerinde durulacaktır. Bundan sonra da meşruiyet problemi çerçevesinde politikanın ve demokrasinin rasyonel bir şekilde gerekçelendirilmesi gerektiğini düşünen çağdaş filozoflardan Habermas’ın müzakereci demokrasi anlayışı ve ona karşı yapılan eleştiriler genel hatlarıyla incelenecektir. Yine bu son bölümde, Habermas’ın çabalarını “nafile çabalar” olarak niteleyen Rorty’nin görüşlerine kısaca değinildikten sonra, demokrasinin bugün ne türden bir yönetsel mekanizmaya dönüşmüş olduğu üzerinde durulacaktır. Son olarak çağdaş demokrasi tartışmaları içinde Platoncu diye nitelenebilecek görüşlere yer verilecek ve günümüz demokrasi eleştirilerinin bir bölümünün Platon’a geri dönülerek yapıldığına dikkat çekilecektir. Buradan hareketle denilebilir ki, dördüncü bölümün temel amacı, Platon’un ideal *polisini* ayrıntılı bir biçimde analiz etmek, günümüzde uygulanan liberal demokrasi modelinin ciddi bir yara aldığını göstermek ve bu bağlamda yürütülen demokrasi tartışmalarına yer vermektir. Bu ekseninde günümüz demokrasisine ilişkin tartışmalardaki Platon’un yeri ve önemi de gösterilmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda bu bölüm,

demokrasinin açmazlarını göstermenin yanı sıra bu açmazlara Platoncu bir çözüm oluşturabilme imkânını soruşturmayı amaçlamaktadır.

I. PLATON'DA BİLGİ-POLİTİKA İLİŞKİSİ

Platon'un içinde bulunduğu tarihsel koşullar, temellendirilmeye çalışmış olduğumuz üzere, politika görüşünü ve söz konusu görüşün temeline yerleştirdiği bilgi anlayışını oluşturmasında oldukça etkili olmuştur. Bu nedenle Platon yaşadığı dönemde meydana gelen sorunları aşmak ve yaşanan ağır politik krizi çözmek amacıyla bir ideal ortaya koymaya çalışmıştır. Düşünürün bilgi görüşünü politika felsefesinin temeline yerleştirirken gerçekleştirmeye çalıştığı nihai hedefi adil ve ideal bir *polis* tesis etmek olmuştur. Onun bilgi ile politika arasında kurduğu ilişki döneminin sorunlu yönetim biçimi olarak gördüğü demokrasinin açmazlarının ve işleyişindeki aksaklıkların bilgi ile ne denli iç içe olduğunu görmesinden ileri gelir.

Atina'ya geçmişinde politik açıdan parlak başarılar yaşattığına pek çok kimse tarafından inanılan demokrasinin, Sokrates ve Platon gibi düşünürler açısından sadece genel olarak veya teorik yönden değil fakat pratik açıdan da, yani onun işleyişinde de temel birtakım problemler bulunuyordu. Platon için Atina demokrasisiyle ilgili en önemli problem, aslında Sokrates tarafından da sanatlar analogisi çerçevesi içinde dile getirilmiş bir problem olarak, onun yönetmek için gerekli bilgi ve uzmanlığa sahip olmayanları iş başına getirmesine yol açmasıdır. Dolayısıyla, onun, olması gereken ahenk ve düzeni bozması ve böylelikle de adaletsizliğe yol açmasıdır. Sokrates'in idamı, sistemdeki adaletsizliğin doruk noktasına çıktığı bir olay olarak görülmesine rağmen, Platon'a demokrasi karşıtlığı nedeniyle sert eleştiriler yönelten Popper bile Atina demokrasisinin hatalarının bundan da öte olduğunu dile getirerek sistemde oldukça büyük bozuklukların bulunduğunu açık bir biçimde ifade eder (2006: 173). Ona göre, bu demokratik yönetim, sadece taktik ve stratejik hatalar yapmamakta, kendisine boyun eğmeyen Melos sömürgesinin yok edilmesi gibi günümüzde insanlık suçu olarak görülebilecek bir olayın, yani sömürgeadaki bütün erkeklerin öldürüldüğü, kadınların ise köle olarak satıldığı bir eylemin faili konumunda bulunmaktadır (Popper, 2006: 173). Popper'ın da gösterdiği üzere, Atina demokrasisi sadece Sokrates'e ilişkin yanlış bir yargıya varıp onu öldürerek değil,

aynı zamanda başka birçok alanda hatalar ve haksızlıklar yapmak suretiyle adaletsiz bir yönetim biçimi olarak adlandırılmayı hak etmektedir.

Platon, demokrasinin yol açtığına inandığı bu adaletsizliği politikanın temellerinin problematik olmasına bağlar. Bu manada demokrasi, bilgi ile politik otorite arasındaki ilişkinin kurulamamasından veya kötü bir biçimde kurulmasından dolayı kusurludur (Ober, 2008: 35). Politik otoritenin *polisi* hangi bilgiye dayanarak, ne tür bir bilginin ışığında yöneteceği, onun bakış açısından *polisteki* yurttaşların mutlu olmalarını sağlaması açısından büyük bir önem arz eder. Bunun da en önemli nedeni bir toplumda yaşayanların mutluluğunun o toplumda adaletin sağlanmasına, dolayısıyla insanların gerek fitratları gerekse almış oldukları eğitime bağlı olarak olmaları gereken yerde olmalarıyla bağlı bulunmalarıdır. Ancak empirik ve dolayısıyla göreceli bilgi anlayışı ile temellendirilen Atina demokrasisi Platon'un gözünden bakıldığında, adaleti sağlamada pek de başarılı olamamıştır. Bu nedenle Platon, politika görüşünün temelinde toplumsal alanda meydana gelen adaletsizliklerin önünü kesecek nitelikte bir bilgi anlayışı yerleştirilmesini öngörmüş ve bu çerçevede İdealar kuramını ortaya atarak toplumsal yozlaşmanın önüne geçecek bir çözüm üretmeye çalışmıştır.

Platon'un esas olarak varlık-bilgi-değer alanlarında sürekliliği tesis etmek amacıyla öne sürdüğü İdealar kuramı, dönemin ontolojik ve epistemolojik problemleri için bir çözüm niteliği taşımakla beraber, esas olarak nesnel etik değerlerin tesisi ve hepsinden önemlisi onun tespit ettiği politik krizin aşılması bakımından önem taşır. Platon bu kuramı ortaya atmak suretiyle dönemin göreceli bakış açısını olumsuzlayarak politikaya kesin ve mutlak bir bilgi anlayışı çerçevesinde bir temel kazandırmayı amaçlamıştır. Buna göre, İdealar tüm toplumsal ilgilere bir temel sağlamanın yanı sıra, bilgi-politika-etik arasında tesis etmeyi hedeflediği bağdan dolayı toplumu kökten değiştirebilecek başka bir düzenin kurulmasını da mümkün kılar. İdealar kuramı ontolojik açıdan birtakım problemlere sahip olsa da, İdeaların bilgisinin edinilmesi yoluyla şekillenen ideal *polis*, düşünüre göre göreceli bilgi anlayışının yarattığı haksızlıkların da çözümü olacaktır. Adaletsizliklerin ortadan kalkması için adaletin tesisi de bu kesin ve mutlak bilgi anlayışıyla yani İdeaların bilgisinin edinilmesi yoluyla mümkündür.

Platon, mutlak bilgi anlayışıyla özellikle Protagoras'ın dile getirdiği "Bir yandan var olan olarak varlıkların diğer yandan var olmayan olarak var olmayan bütün varlıkların ölçüsü insandır (Laertius, 1964: ①, 51)" önermesini olumsuzlamak, bu anlayışın ortaya

çıkardığı problemleri çözümlenmek istemektedir. Göreceli bilgi anlayışı çerçevesinde kavramların, değerlerin veya erdemlerin genel bir tanımlamasının yapılması oldukça zordur. Bu durum ele alınan konuya ilişkin geçerli bir fikri olsun olmasın herkesin bir açıklamada bulunmasına ve *rhêtorikê* ile birbirlerini ikna etme çabasının toplumsal ilişkilerde belirleyici konuma yükselmesine yol açar. Bu ise insanların hakikat değil de, sadece inanç etrafında toplanmasından başka bir anlama gelmemektedir. Anlatılan bu eğilim özellikle Atina demokrasisinin oluşum sürecinin tamamlandığı Perikles döneminde daha açık bir şekilde görülmektedir. Perikles zamanında herkesin eşit bir biçimde yönetime katılabilesinin imkânı göreceli bilgi ile yakından ilgilidir. Keza bu noktada tek bir doğrunun olduğu anlayışı geçerli olmadığından, herkesin fikri aynı şekilde değerliymiş gibi kabul edilir. Bu nedenle de yurttaşlık tanımına giren herkesin başkalarıyla her düzeyde eşitliğe sahip olmasından dolayı, göreceli inançları ve istekleri doğrultusunda iş yapabilmelerinden söz edilebilir. Atina demokrasisi içinde yurttaşların hepsinin *polis*in önemli kamusal mercilerinde yer almasının yarattığı karmaşa ortamı da bundan ileri gelmektedir. Daha önceleri iş/görev gereği mahkemede görev almanın zamanla para kazanmak için bir yol olarak görülmeye başlanması, adalet kurumunu da para kazanma yolunda araçsallaştırmıştır. İşinin ehli olmayan ve yargılama süreci ile ilgili pek de bilgi sahibi olmayan katılımcılar sadece inanç veya sanıları doğrultusunda karar vermeye çalışmışlardır. Bu durum sadece mahkemelerde değil, meclislerdeki mevcut karar mekanizmalarında da yürürlükte olmuştur. Bu türden insanların verdikleri kararlar, karar aşamalarında sanıları ile hareket edilmesinden dolayı ciddi anlamda yanlış olma ihtimaline sahiptir. İşinin ehli olanlar ise, o işe emek vermiş ve o işin temel dinamiklerini bilen; yönetici ise yönetmeyi, zanaatkâr ise kendi sanatını iyi bir biçimde hayata geçirebilen insanlardır. Platon'a göre sıradan insan, insanların iyiliği adına iyi hükümler vermekte yeterli olmadığından, toplumu ilgilendiren konularda hüküm verme hakkına sahip olmamalı ve dolayısıyla adaleti sağlama görevi de işinin ehli kimseler tarafından yapılmalıdır (Ober, 2008: 35). Bir ayakkabı yapımında nasıl ki ayakkabıcılar işin erbabı olarak görülüyorsa, aynı şekilde politik alandaki ehil kişilerin de yönetme işini bilen, hakikatin bilgisine sahip kimseler olmaları gerekir. Ayakkabıcı ile filozof arasındaki en temel fark, ayakkabıcının bilişsel durumunun filozofunkinden farklı olması ve filozofun değişmez, mutlak ve kesin bilgiye sahip olmasıdır. Platon'a göre, adil bir *polis*in kurulmasının yolu da herkesin kendi bilişsel durumu doğrultusunda iş yapmasından geçer.

Herkesin kendi işini yapması, yani *uzmanlaşma prensibi* toplumun nasıl şekilleneceğini ve nasıl sınıflandırılması gerektiğini belirler. Platon'un ideal *polis*i sınıflara ayırması hem insan ruhunun toplum ile organik bağıyla hem de toplumun ilk *polisten kallipolise* kadar uzanan gelişim süreciyle yakından bağlantılıdır. Bu bağlantıların dışında sınıfların belirlenmesi sahip oldukları sanı ya da bilgiyle birebir ilişkili olmak durumundadır. Ruhun kısımlarının amaçları göz önüne alınarak yapılan sınıflandırma, aynı zamanda eğitim sonucunda elde edilen bilişsel durum ve kazanılan ehliyete bağlıdır. Daha önce de belirtildiği üzere ruh rasyonel ve irrasyonel genel başlıkları altında sınıflandırılabilir üç farklı kısımdan meydana gelir. Rasyonel olan kısımda akıl (*logistikon*), irrasyonel olan kısımda ise öfke (*thymoedies*) ve iştihâ (*epithymêtikon*) kısımları bulunur (Platon, *Devlet*: 439b, 440b). Ruhları iştihâ kısmı ile yönetilen kimseler ancak sanılara hatta gölgelerin gölgelerinin sanısına sahiptirler. Ruhlarına öfkeli parçanın hâkim olduğu insanlar ise doğru sanı ile karar verir, eylemde bulunurlar. Aklın ruhlarına hâkim olduğu insanlar ise İdeaların bilgisine ulaşmış, onları temaşa etmişlerdir. Ruha hâkim olan yan ile insanın üyesi olması gereken sınıf ve bu çerçevede yapması gereken iş, onun bilgi/sanı düzeyi yani bilişsel durumu ile paralellik göstermek durumundadır.

Platon ruhun kısımlarına benzer bir biçimde toplumu para-sever, zafer-sever (onur-sever) ve bilgelik-sever olmak üzere üçe ayırır (Platon, *Devlet*: 581c). Platon'un toplumu üç sınıfa ayırması, bu insanların bilgi/sanı sahibi olmalarının yanı sıra ruhlarına hangi kısmın hâkim olduğu ile de yakından ilişkilidir. Bilgelik-severlerin ruhlarına akıl hâkimdir ve bu insanlar İdeaların bilgisine ulaşmış kimselerdir. Zafer-severler İdeaların bilgisine ulaşmamış ancak doğru sanılarla hareket eden, ruhları öfke (cesaret/irade) yanıyla yönetilen insanlarıdır ve onlar aynı zamanda filozofların yardımcılarıdır. Para-severler ise ruhları iştihâ tarafından yönetilen ve zihinleri gölgelerle ilgili sanı ya da kanaatlere sahip kimselerdir. Bilgi ile politika arasında kurulan bu sıkı ilişki, ne savaşçı ne de üretici olarak adlandırılan sınıfın *poliste* yönetici olmasına olanak tanır. Çünkü mutlak/kesin, değişmez İdeaların ve İyinin bilgisine sadece filozoflar sahip olabilir. Yönetici olacak insan ya da insanların yönetme ehliyeti veya yetkinliği de onların bu bilgiye ulaşmış olmalarıyla ölçülebilir. Annas'ın *uzmanlaşma prensibi* olarak adlandırdığı durum da bu noktada ortaya çıkar. Bu prensip özetle, herkesin kendi bilgisi veya bilişsel durumuna uygun iş yapmasını öngörür. Üreticiler veya para-severler *polis*in sadece ekonomisine katkıda bulunmakla yükümlüken; zafer-severler veya savaşçılar *polis*i iç ve dış düşmanlara karşı korumakla

ve bu şekilde de yöneticilere yardımcı olmakla mükelleftirler. Bilgelik-severler ise İdeaların bilgisine sahip olduklarından dolayı yönetici olmalıdırlar (Platon, *Devlet*: 484c). *Polisin* bu şekilde sınıflandırılması Platon'un ideal *polisinin* yönetiminin sadece belli bir zümrenin elinde bulunmasını ifade eder. Bu yöneticiler seçimle ya da toplumun ortaklaşa kararıyla değil, bilgileri nedeniyle yönetimde yer alacaklardır. Strauss bu türden bir yönetimi, toplumun iyiliğini az sayıda insanın eline bırakmak olarak niteler (1987: 35). Bu az sayıdaki insan, elde ettikleri bilgi sayesinde toplumda adaleti sağlayarak insanların mutlu bir biçimde yaşaması için neler yapılması gerektiğini belirler.

Platon'un mutlak bilgi anlayışı *polis*in belli bir zümre tarafından yönetilmesine yalnızca belli bir zümrenin eğitime önem verilmesine ve bu zümrenin sözlerinin değerli kabul edilmesine yol açar. Bu bilgi anlayışı ve adaletin tesisi için gerekli koşulların oluşturulması nedeniyle, insanların, Platon'a göre, kendi buldukları bilişsel düzeyin gerektirdiği işin dışında başka herhangi bir işle uğraşmamaları gerekir. Onlar, mensubu oldukları sınıfının gerektirdiği işleri yapmalı ve bu sınıfın sınırları içinde kalmalıdır. Platon'un *Fenike* veya *maden* olarak adlandırılan mitosla anlatmaya çalıştığı husus tam da bunu öngörür. Platon bu mitosla *polisteki* sınıflandırmayı haklılandırılmaya ve insanlara bu hikâye aracılığıyla sınıf sistemini kabul ettirmeye çalışmaktadır (Pappas, 1995: 72-73). Onun *polisi* bu şekilde sınıflandırırken asıl amacı, gerçekte insanları belli kastlara ayırmaktan ziyade, herkesin kendi işini yapmasını sağlamaya çalışmaktır. Düşünür Atina'da herkesin her işi yapabilme olanağını tanıyan demokrasinin ortaya çıkardığı güçlüklerin ancak bu şekilde aşılabileceğini düşünmektedir. Filozof olan yöneticilerle yönetilenler arasındaki ayırım ise hakikate ulaşanlarla ulaşamayanlar arasındaki ayırma dayanır.

Platon'un eğitim anlayışı, belli özelliklere sahip insanların eğitim alabileceğini ön gördüğünden, üretici sınıftan birilerinin yönetici konuma gelmesi olasılığını oldukça azaltır. Daha önce Platon'un temel eğitim anlayışının anlatıldığı bölümde de tartışıldığı üzere, aslında zihinsel durumları en alt düzeyde olan üreticilerin sadece teknik anlamda bir eğitim almakta, yönetici ve yardımcılarının çocukları ile birlikte ortak bir temel eğitimden geçmemektedir. Buna göre üreticilerin hakikatlerin bilgisine ulaşma olasılığı oldukça düşüktür ve sınıflar arası geçiş de onlar için sadece bir imkân olarak sunulmaktan öte bir özellik taşımaz. Bu görüşler çerçevesinde sadece belli bir sınıfın üyelerinin hakikatlerin bilgisine ulaşma imkânına sahip olduğu söylenebilir. Bu da toplumda insanlar arasında

yönetimde eşit şekilde yer alma ilkesinin geçerli olmadığına bir göstergesidir. Yönetimde yer alan filozoflar toplumu hakikatin bilgisi çerçevesinde yönettiklerinden dolayı yöneticilerin almış oldukları kararlar tartışmasız bir biçimde doğru kabul edilirler, eleştirilemezler. Tüm kararların mutlak hakikatlere ulaşmış filozoflar tarafından hakikatin ışığı altında verilmesi ve başka hiçbir hakikatin de olmadığı göz önüne alındığında, verilen kararların ve yapılan eylemlerin de eleştiriye kapalı olduğu pekâlâ söylenebilir. Keza filozof/filozofların kararları hakikate uygun olduğu için mükemmel ve eksiksiz, dolayısıyla da hatasızdır. Platon'un hedeflediği adil bir toplum ideali de mutlak/kesin bir bilgi ekseninde verilen kararlarla tesis edilebilir. Neyin yanlış neyin doğru olduğu değerlerin ve kavramların tanımlamalarının bilinmesi yoluyla, eş deyişle kesin bir bilgiyle belirlenebilir. Böylece adil olmayan hiçbir düşünce ve eylem kendine *polis* içinde bir yer bulamaz.

Platon'un dönemin sorunlarının çözümüne ilişkin olarak politikanın temeline bir bilgi anlayışı yerleştirmesi, hem genelde, hem de özel olarak onun tespit ettiği problem ve bu politik probleme çözüm getirme noktasında izlediği yol dikkate alındığında, oldukça anlaşılır görünmektedir. Burada problematik bir şey olmamakla beraber, Platon'un politikanın temeline yerleştirdiği, politik yöneticinin sahip olması gereken bilgi türü olarak öne sürdüğü bilginin öz-nitelikleri, başta Karl Popper olmak üzere, tartışma konusu yapılarak, bunun totalitarizme yol açacağı söylenmiştir. İşte bu yüzden, onun İdealar kuramını temele alarak ortaya koyduğu kesin, mutlak ve değişmez bilgi anlayışıyla bağlantılı bir biçimde tasarlanan devlet modeli, ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. Popper'a göre de, İdealar kuramı birtakım görevlere sahiptir (2008: 40-41). Onun bakış açısından, bu kuram metodolojik bir araç olup, hakkında doğrudan bilgi edinilemeyecek değişen şeyler dünyasına uygulanabilecek bir bilgi türünü olanaklı kılar. İdealar kuramı bu şekilde değişen toplumun sorunlarını araştırmada (hatta Platon'a göre çözüm üretmekte) yardımcı olur. Popper Ayrıca Platon'un bu kuramla dünyayı değişim düşüncesi çerçevesinde ele alıp, değişen dünyadaki problemlerle baş etmeye ve özde ondaki değişmeyi durdurmaya çalışır. İdealar kuramı değişkenlik içindeki toplumsal problemlere çözüm üretmenin yanı sıra, bilgi kuramında temellenen yeni bir yönetim biçiminin ortaya çıkmasının imkânını sağlar. Bu yüzden kuram sadece bilgi ile ilintili değil, politik ve etik alanla da birebir ilişkilidir. İdealar kuramı mutlak bilgi için gerekli bir temel tesis eder ve dolayısıyla da dönemin etik hatta politik problemlerin çözümüne önemli derecede katkıda bulunur.

Platon'a göre, yönetici konumundaki filozofların en temel özelliği İdeaların ve İyinin bilgisine sahip olmaları ve *polisi* bu bilgi ışığında yönetmeleridir (Platon, *Devlet*: 540b). İdealar gelip geçici olmayan, değişmez, kesin, mutlak, ezeli ve ebedi varlıklardır. Bu değişmez ve mutlak varlıkların bilgisi aynı şekilde kesin ve mutlak bir bilgi olarak ortaya çıkar. Platon'un düşüncesindeki asıl problem bilgi ile politika arasında bir ilişki kurmasından değil, politikanın temeline yerleştirdiği bilgi anlayışının niteliğinden kaynaklanır. Bu bilgi anlayışının mutlaklığı dönemin problemlerine birtakım çözümler üretmesinin yanı sıra politik düzenin belirlenmesiyle birebir ilişkili olması birtakım eleştirileri de beraberinde getirmektedir. Filozofların sadece kendi başlarına bu bilgiye sahip olmaları onları bu bilgi ışığında düzeni ve toplumsal adaleti tesis etme yegâne otorite haline getirirken, konularını ve eylemlerini meşrulaştırmaya yarar. Böylece göreceli bilgi anlayışının getirmiş olduğu çarpık ve adaletsiz düzen son bulacak; değişim, bozulma ve bunların beraberinde getirdiği problemler sona erecektir. Politikanın temelinde yer alan bilgi bu nedenle oldukça önemli bir yere sahiptir.

Platon dönemin problemlerine ilişkin çözüm üretirken, ortaya koymuş olduğu bilgi anlayışı ve toplum sistemi temel bir eleştiriye maruz kalır. Bu eleştirinin ana noktası bilgi temelinde kurulan politik düzenin totaliter kabul edilmesidir. Bu eleştirinin kaynağı ise üç başlık altında toplanabilir;

1. Bilgi anlayışının mutlaklığı
2. Tözel aklın hâkimiyeti
3. Eleştiriye kapalılık

Platon'un bilgi ile politika arasında kurduğu ilişki, onun gündeme getirdiği bilginin mutlak ve kesin bir bilgi olmasından ve değişmez hakikatlerden oluşmasından dolayı birtakım problemlere neden olur. Bu problemlerin başında yönetici sınıfının kimlerden oluşacağı, bu sınıfın toplumun geri kalanını ne şekilde yöneteceği ve diğer sınıfların ne şekilde belirleneceğinin yol açtığı problemler gelir. "Platon'un Politika Görüşü" adlı bölümde de ayrıntılı bir biçimde incelendiği üzere, insanları zihinsel durumları doğrultusunda sınıflara ayırmak ve *uzmanlaşma prensibi* gereği herkesin kendi işini yapmasını öngörmek söz konusu değişmez hakikat anlayışının bir sonucu olarak ortaya çıkar. Filozofların *polis* ile olan bu ilişkisi onların apolitik olmadıklarını açık bir biçimde gösterir (Mey, 2008: 180). Filozoflar meşruiyetlerini ve *polisi* yönetme hakkını sadece İdeaların veya İyinin bilgisine sahip olmaktan alırlar. Platon'un yöneticilerinin bu türden

bir bilgi ile *polis*i yönetmesi ise belirlenmiş bir düzeni beraberinde getirir. Mutlak hakikat düşüncesi, yönetici sınıfın bu hakikati bilenlerden oluşması gerektiği ve onların politikalarıyla koydukları kural ve aldıkları kararlarında mutlak olarak kabul görmesi gerektiği düşüncesini bir şekilde meşrulaştırır. Neyin adil neyin adil olmadığı, *polis* için neyin iyi ya da kötü olduğu, insanların ne tür eğitim alacakları dahi, bu bilgi ışığında mutlak bir biçimde tartışmasız olarak ortaya konur. Bilgi anlayışındaki mutlaklık özelliği, toplumun demokrasi unsurlarıyla bezenmiş bir biçimde yönetilmesine hiç kuşku yok ki engel olur. Strauss *Devlet* adlı diyaloga ilişkin yaptığı yorumda da, Platon'un bir liberal demokrat olarak görülemeyeceğini açık bir biçimde dile getirir (1987: 35). Ayrıca Toku'nunda dile getirdiği üzere, bu yönetim biçimi, sistemdeki yönetici ve koruyucu sınıfın komünel bir yaşam sürmesi nedeniyle komünizmi, devlete bu denli ağırlık verilmesi ise faşizmi andırır (2005: 52). Ancak Strauss, bu yönetim biçiminin komünel bir yaşamı öne sürmesinden dolayı Marx'ın görüşü bağlamında bir komünizm sayılamayacağını belirtir (1987: 35). Keza Strauss, Marksist düşünce ile Platon arasındaki önemli ayrımın Platon'un ideal *polis*inde mutlak gücü kullananların filozoflar olmasından kaynaklandığını belirtir (1987: 35-36). Toku'nun düşüncesine göre, Platon'un ideal *polis*i faşist bir yönetime yakın olarak görünüyorsa da, sadece devlete ağırlık verilmesi dolayısıyla ideal *polis*in faşizm olarak adlandırılması olanaklı değildir. Bu tartışmaların ışığında ise, Platon'un en azından bilginin, üstelik mutlak ve değişmez bir bilginin yegâne otorite olduğu totaliter bir yönetim biçimi kurma çabası içinde olduğu söylenebilir.

Yönetici olan az sayıdaki filozoflar zümresinin gücü ve meşruiyeti, mutlak hakikat tekeli ya da değişmez bilginin hükümranlığını elinde bulundurmalarından ileri gelir. Onların toplumu ruhlarına akıl yanlarının hâkim olması nedeniyle yön vermeleri, bütünüyle meşru bir durum yaratır. Bu insanlar bilgeliğe-sever oldukları için akıllarının en temel amaçları arasında da İdeaların bilgisini edinmek veya bilgeliğin/bilginin peşinden gitmek yani bilgiyi bilgi olduğu için elde etmek vardır. Bu türden bir bilgi kavramların ve değerlerin neliğini kavramayı sağlar; bunu kavramış, mutlak hakikate ulaşmış filozoflar, hayatın nasıl yaşanması, hangi amaçların peşinden gidilmesi ve toplumun nasıl şekillenmesi gerektiğinin bilgisine sahip olacakları için, onlar tarafından verilen her karar, böylelikle doğruluk ve mutlaklık özelliği kazanır. Hakikatleri bilmeyenler ve ruhları irrasyonel kısımlar tarafından yönetilenler, filozofların doğruyu göstermesiyle erdemli olup, kendi iyilerini ve geleceklerini belirlemek yerine, onların öngördüğü şekilde yaşamak

durumunda kalırlar. Demek ki bilgi anlayışının söz konusu mutlaklığı, bireyin hakikati bir başına bulma çabasını engellediği gibi, onun kendi iradesini ortaya koyma özgürlüğünün elinden alınması anlamına gelir. İşte toplumun buna benzer anti-demokratik unsurlarla oluşturulması yönetim şeklinin totaliter olarak yorumlanmasının nedeni olarak ortaya çıkar.

Şu halde, filozofların toplumu yönetme ve şekillendirme hakkını ve bu konudaki meşruiyetlerini belirleyip totalitarizmi besleyen birinci unsur, değişmez hakikat anlayışı ise ikincisi tözel akıl anlayışıdır. Tözel akıl, birtakım amaçlara uygun yol ve araçları belirleyen araçsal aklın yerine, nihai hedef ve amaçlarla ilgili olan akıldır. O ruhun, hakikati birtakım nihai amaç ve değerler üzerinden bilmesi ve bu hakikatlere uygun bir biçimde işlemesi durumunu ifade eder. Bu yüzden gerçek mutluluk tözel akla uygun bir biçimde yaşandığı zaman elde edilebilir. Platon ideal *polis*i ortaya koyarken, elbette bütünü mutluluğunu olduğu kadar, toplumda yaşayanların mutluluğunu ön planda tutar. Bu ise ancak erdemli bir biçimde yaşamakla, insanın gerçek amacına uygun düşen erdemleri hayata geçirmesiyle mümkün olur. Buna göre erdemli yaşamak aynı zamanda mutluluğu sağlar. Mutluluk, dolayısıyla ancak tözel aklın yönettiği bir toplumda mümkün olur (Horkheimer, 2004: 4). Horkheimer'in da belirttiği üzere, tözel aklın odağında en yüksek amaçların gerçekleşmesi, en yüksek iyilik vardır. Platon'un da ideal *polis*i tasarlamasındaki amacı en yüksek amaca ve mutluluğa ulaşmadır. Daha çok bilimin belirlemekte olduğu günümüz düşüncesinde tözel akıl metafizik öğeler barındırmakta olduğundan geçerliliğini yitirmiştir (Horkheimer, 2004: 4).

Tözel akıl, aklın tek kullanım şekli değildir. Horkheimer'a göre, amaçlar doğrultusunda iş gören tözel aklın yanı sıra bir de araçsal akıldan söz edilebilir. Araçsal akıl kavram veya değerleri kendileri için değil, başka amaçlar uğruna araç olarak ve sadece biçimsel bir şekilde kullanır. Tözel aklın politik arenada bu denli önemli bir tartışma nesnesi olması da araçsal aklın idealler, etik ve politikanın ilkeleri, bir amacın kendi içinde değerinin belirlenmesini sağlayamamasından ileri gelir. Horkheimer'in da belirttiği üzere, araçsal aklın ışığında verilen kararlar aklın dışındaki etmenlere bağlıdır (2004: 6). Akıl amaçlar değil, sadece araçlar doğrultusunda düşünür ve bu araçlar evrensel değildirler. Evrensel kavram ve değerler ancak, nihai ve en yüksek iyiyi hesaba katan tözel akılla belirlenebilir. Tözel akıl kavram ve değerleri başka şeylerin aracı olarak değil, kendi amaçları doğrultusunda düşünür. Kavramların ve değerlerin tözel akılla belirlenmesi yine

varlık ve varlığın özünün bilgisinin edinilmesiyle bağlantılı bir biçimde düşünülmelidir. Çünkü tözel akıl kavramları nesnel bir hakikat teorisi içinde değerlendirir (Horkheimer, 2004: 16). Adalet, erdem, bilgelik, cesaret gibi kavramların nelikleri İyi İdeası üzerinden ancak tözel akılla ortaya konup açıklanabilir. Kavram veya değerleri nesnel bir hakikat teorisi içinde düşünmek, hakikati kabul etmek ve bu hakikat ışığında neliklerini belirlemek anlamını taşır. Onların gerçekte ne oldukları, gerçek doğalarına uygun bir biçimde belirlenir. Tözel aklın ışığında yol alan bir toplumun belli türden değişmez bir hakikati ya da değişmez hakikat teorisini kabul etmesi ve bu çerçevede ilgili teori ekseninde bir toplumun yönetilmesi o yönetimin totaliter olabileceğine ilişkin benzer bir eleştiriye yol açar.

Son olarak mutlak bilgi görüşü üzerinde temellenen ve tözel akılla yönetilen bir toplumun eleştiriye kapalı olması da bu toplumun yönetim biçiminin totaliter olacağını ortaya koyan başka bir eleştiri noktasını meydana getirir. Platon'un toplumu hakikatlerin bilgisi çerçevesinde düzenlendiğinden bu *poliste* alınan kararlar veya yapılan birtakım uygulamalara karşı eleştiri sunulamaz. Bütün yapılanlar hakikatin ışığı altında, İdealara ulaşmış, onları ve İyinin kendisini temaşa etmiş kimseler tarafından düzenlenmektedir. Değişmez hakikatin mutlak bilgisi, yöneticiyi ve politikaları her türlü eleştiriden koruyan bir kalkan durumuna gelir. Böyle bir toplumda eleştirinin yer alması düzenlemelerin böylesi bir bilgi ekseninde ve kavramsal çerçeve içinde yapılmasından dolayı mümkün değildir. Bir toplumda eleştiri yapılabilmesinin olanağı, o toplumdaki bazı uygulamaların değişebileceğinin ve başka tanımlamaların ya da doğruların da varlığının işareti olarak görülmelidir. Bu duruma göre ise, yapılan uygulamaların kimi zaman eksiklikler içermesi kimi zaman ise hatalı olması gerekir. Ancak hakikat doğrultusunda verilen kararlar ve yapılan eylemlerin kusurlu veya eksik olduğundan söz etmek olanaklı değildir. Mutlak hakikat ışığı altında yapılan her eylem özüne ve doğasına uygun olur. Bu türden eylemler bu nedenle mükemmeldirler. Böyle bir toplumda da eleştirinin yeri yoktur.

Bu üç başlık Platon'un toplumunun totaliter olarak adlandırılması için yeterli görünse de, totaliterliğin tam olarak ne anlam ifade ettiğini ve Platon'un politik düzeninin gerçekten de totaliter olarak anılıp anılamayacağını, eğer totaliterse nasıl bir totaliterlik olduğunu da ayrıca incelemekte yarar vardır. Taylor'a göre, totaliter devlet, otoriter rejim

ve ideoloji olmak üzere iki özelliğin örtüşmesi şeklinde⁵⁹ tanımlanır. (1999: 280). O, otoriter rejimden sıradan insanın politik kararlarda ne doğrudan ne de dolaylı olarak hiçbir payının bulunmadığı bir düzeni anlamaktadır (1999: 280). Bununla birlikte, insanların politik kararlarda hiçbir payının olmadığı her türden yönetim biçimini mutlak anlamda totaliter bir yönetim olarak nitelik en azından bazı durumlarda yeterli olmayabilir. Bu nedenle totaliterlik tanımının otoriter rejim ve ideolojinin örtüştüğü ve sıradan insanın politik kararlarda hiçbir payının olmadığı bir yönetim biçimini kapsayacak şekilde genişletilmesi doğru olacaktır. Örneğin, tiranlık sıradan insanın alınan kararlarda hiçbir payı olmadığı otoriter bir yönetim olmasına rağmen, totaliter bir yönetim biçimi değildir. Çünkü bu yönetim biçiminde diğer koşul olan ideoloji eksiktir. Taylor ideolojiden yaygın bir değerler şeması, bu değerlerle belirlenen amaçların hem özel hem de toplumsal anlamda gerçekleştirilmesini anlamaktadır (1999: 280). Tiranlıkta bu türden bir ideoloji söz konusu değildir. Antik dünyada tiranlığın amacı, genellikle yöneticinin kendi ailesinin ve kendisine bağlı olanların gücünü, statüsünü korumak olarak belirlenmiştir. Bu türden bir yönetim biçiminin dışında, ideolojisi olup da tiranlık olmayan *polis*lerden de bahsedilebilir. Bunlara en güzel örnek Sparta'dır (Taylor: 1999: 281). Sparta Taylor'ın gözünde ideolojisi olan ancak otoriter olmayan bir *polistir*. Bir seçim sisteminin ve yönetimin iki kralda olması başka güçler tarafından denetlemeyi mümkün kılmaktadır. Bunun yanı sıra Sparta belli bir ideolojisi olan ve halkını da bu ideoloji doğrultusunda yetiştirmeyi amaçlayan da bir *polistir*. Taylor tüm bunların yanı sıra otoriter ve ideolojisi olan ancak totaliter olmayan sistemlerin de olabileceğini belirtir (1999: 281)⁶⁰. O halde buradan çıkan sonuç şudur: hem ideolojisi olan hem de otoriter bir rejim örtüşmüyorsa o sistem totaliter olarak değerlendirilemez. Taylor bu aşamada bir önceki dipnotta da kısaca açıklandığı üzere otoriter rejimle ideolojinin *örtüşmesi* ile *bir arada var olması* arasında bir ayrım yaparak totaliter tanımını açıklığa kavuşturur. Onların her ikisinin bir arada var olduğunu ancak totaliter olmayan bir yönetim modeli olabileceğini de bu şekilde açıklar. Buna göre politik gücün ideolojiyi yöneten düzenden farklı olması ancak bu ikisinin örtüşme olmaksızın bir arada var olmaları (coexistence) bu yönetim biçiminin totaliter olmama ihtimalini gösterir.

⁵⁹ Taylor otoriter yönetimle ideolojinin örtüşmesi sözcüğünü bilerek kullanmaktadır. Buradaki asıl önemli olan bir arada var olmak (coexistence) değil, onların örtüşmesi, çakışmasıdır (coincidence).

⁶⁰ Roma Katolik kilisesinin ideolojisi ile Ortaçağ Batı Avrupa'sında otoriter monarşilerin *bir arada var olması* gibi.

Ancak eğer otoriter yönetim ile ideoloji örtüşürlerse yönetim biçimi de totaliter olarak nitelendirilebilir.

Taylor, bu açıklamaları ışığında Platon'un ideal *polisini* de totaliter bir sistem ya da yönetim biçimi olarak niteler (1999: 281). İdeal *polis* uç otoritenin bir örneği olmakla birlikte, otoritenin ideoloji ile örtüştüğü totaliter bir yönetim biçimidir. Zira burada bütün kararlar mutlak bir güç sahibi olan filozoflar tarafından alınmaktadır. Bu sistemde yöneticilerin her türlü kararı, kurulu sistem sınırları içerisinde onun ahlaki ve politik amaçlarını aşmadan vermeleri gerekir. Buna göre filozoflar *polisini* yönetirken kararları kendi özel ilgileri doğrultusunda vermemeli, eğitim sisteminde bir değişikliğe gitmemeli (Platon, *Devlet*: 424b) ve belirlenen ideolojiden sapmamalıdır. Yönetme işinin belli bir bilgi anlayışı temelinde, kurulu sosyal düzene uygun bir biçimde yapılması gerekir. Gerçekten de Platon özellikle karakter gelişiminde önemli bir yeri olan müzik eğitiminde getirilecek herhangi bir yeniliğin dahi toplumsal alanda ardı ardına bozulmalara yol açacağını belirtir (Platon, *Devlet*: 424c-d). Bu durum aynı zamanda toplumsal dinamiklerin birbirleriyle ne denli bağlantı olduğunu açık bir örneğidir (Taylor, 1999: 281).

Buradan hareketle Platon'un *polisinin* otoriter politik güç ile ideolojinin birbiriyle örtüştüğü totaliter bir toplum olarak görülmesi gerektiğini söyleyebiliriz. Eğitim, ideolojinin varlığının garantisi, bilgi ise ideolojinin içeriğini belirleyen bir unsur olarak ortaya çıkar. Mutlak otorite olan filozoflar da *polisini* hakikatin bilgisi ışığında oluşan ideoloji ile yönetir. Ancak otoriter rejim ile ideolojinin örtüşmesi olarak tanımlanan totaliter yönetimin tek bir çeşidi yoktur. Taylor'a göre, bu yönetim biçiminin çeşitleri değerler ayrımı üzerinden belirlenir. Değerler arasındaki ayrım ise şu şekildedir;

1. Egemen ideolojiyi kurmak için kullanılacak değerler arasındaki ayrım,
2. Amaçları saptanan görece değerler arasındaki ayrım,
3. Bir yandan devlet bir yandan da onu meydana getiren bireyin iyiliğinin değerleri arasındaki ayrım (1999: 282).

Taylor bu üç değer ayrımı üzerinden totalitarizmi kendi içinde üçe ayırarak inceleyip, bu yönetim biçimini tek bir formu olmadığını açıklamaya çalışırken, Platon'un ideal *polisinin* de hangi türden bir totalitarizm olduğunu da bu bağlamda belirler.

Totalitarizmin ilk türü bireylerin amaçlarının ve iyiliklerinin/mutluluklarının tamamen devletin amaçlarına ve iyiliğine/mutluluğuna bağlı olmasıyla belirlenir. "Devletin iyiliği güç, saygınlık ve güvenlik gibi faydalı şeylerle tanımlanır ve yurttaşların kendi

enerjilerini kendileri için bu amaçlara yönelteceği için de ideoloji gerekir (Taylor, 1999: 282).” Devlette yaşayan bireylerin mutlu olabilmelerinin anlamı, onların devletin mutluluğu ya da iyiliği için kaynak olarak görülmesinden ileri gelir. Buradaki asıl öncelik bireyin iyiliği değil, devletin iyiliğidir. İnsanlar iyilik ve mutlulukları da önemli olmakla beraber onların iyilikleri ortak ya da kamusal iyiliğe kaynaklık ettiği için ikincil olmak durumundadır. Bu durum Taylor’a göre, bir efendi için kölesinin iyi beslenmiş, genel olarak hayatından memnun olmasına benzemektedir (1999: 282). O kölenin memnuniyeti efendisi için verimli çalışmasının ve aslında efendisinin memnun olmasının kaynağı olacaktır.

Totalitarizmin ikinci türünde bireylerin iyiliği devletin iyi olmasının kaynağı değildir. Bireyin iyiliği onun devletin iyiliğine yaptığı katkı ile tanımlanabilir. Her bireyin en iyi durumu devletin iyiliğine yaptığı maksimum katkıdır. Totalitarizmin bu formu özsel olarak bütünün birliğine bağlı organik sosyal birliğin parçası olarak birey fikrine dayanmaktadır (Taylor, 1999: 283). Burada bireyin değerleri ilk totalitarizm tanımında olduğu gibi araçsal değil, içseldir. Taylor’a göre bunun anlamı bireyin ulus ya da ırk tanımlaması ile kendi sınırlarını aşması ve kişisel büyüklüğe ulaşmasıdır (1999: 283). Onun bunu yapabilmesi ise devletle içsel değerler bağlamında bir ilişki kurmasından geçer. İlk türden totalitarizmde ise devlet ile birey arasında bu türden içsel bir bağ yoktur.

Son olarak totalitarizmin üçüncü çeşidinde ise devletin amacı ve işlevi kendi yurttaşlarının mutluluğunu arttırmaktır (Taylor, 1999:283). Devletin iyi durumu yurttaşların en yüksek düzeyden iyiliği olarak tanımlanır. Bu türden bir totalitarizmde değerler ilkinde olduğu gibi araçsal değil, ikinci türde olduğu gibi içseldir. Fakat burada devletin iyiliği değil, bireylerin iyiliği değerlidir, devletinki ikincil konumdadır. Taylor bu türden totalitarizmi aynı zamanda paternalizm olarak tanımlar (1999: 283). İnsanlar bu türden bir devlet biçimiyle kendi iyiliklerini ve mutluluklarını sağlamak açısından bağlılık gösterirler. Totalitarizmin bu üçlü ayrımı hem teoride hem de Platon’a yapılacak göndermeler açısından farklılık gösterip önem kazanır (Taylor,1999: 283). Totalitarizmin paternalist olan üçüncü biçimi Taylor’a göre, bireylerin iyiliğini göz önüne aldığından dolayı hümanist bir totalitarizm olarak görülür (1999: 284). Bu teori bireylerin iyiliğine öncelik tanımaktadır. Platon’un ideal *polis*inde de olduğu gibi, bu yönetim şeklinde bireylerin mutluluğuna öncelik tanınsa da, bu durum bireylerin istedikleri şekilde yönetimde söz sahibi olabilecekleri, kendi gelecekleri ve iyiliklerini istedikleri şekilde

tanımlayacakları anlamına gelmez. Buna göre bazı bireyler kendileri ve diğeri için neyin iyi olduğunun bilgisine sahip olduklarından dolayı mutlak politik güce sahip olurlar. Yönetici olmak onlara düşen bir görevdir. Bu türden bir totalitarizm ise bireylere politik özgürlük, kendi özgür iradelerini kullanma ve kendini ifade etme imkânı tanımamasına rağmen, bu yönetim biçiminin bireylerin mutlu olmasını amaçlaması, onun paternalist olarak anılmasına neden olur. Çünkü yöneticiler bilgi sahibi olduklarından herkesin mutluluğunun nasıl sağlanacağını ve onları nasıl doğru yöneteceklerini açık bir biçimde bilebilirler. Yöneticiler bir babanın ailesinin mutluluğa kavuşmasına benzer bir çaba gösterirler. Platon'un toplumunu Taylor'ın öne sürdüğü üzere, paternalist hatta kimi zaman bireyin mutluluğunu ön planda tuttuğu için bireyci olarak adlandırılabilir gibi, Popper'ın kabul ettiği şekilde aşırı ya da uç bir totalitarizm olarak da anılabilir (1999: 284). Çünkü Platon'un ideal *polis*inde bireyin mutluluğu aynı zamanda *polis*in mutluluğuna katkıda bulunması açısından da önem taşır. Bireylerin mutlu olması devletin işlerliğini ve huzurunu sağlar. Dolayısıyla başka bir perspektiften bakıldığında, Platon'un politik kurgusunda ön planda olan ve asıl değerli olan birey değil, devlettir.

Popper'a göre, Platon totaliter yönetimin uç örneklerinden birini sergilemektedir ve bireyi devletten daha önemsiz kılmakla anti-hümanist bir tavır göstermektedir. Keza Popper Platon'un adalet tanımının gerisinde, temelinde totaliter bir sınıf yönetimi arzusu olduğunu belirterek (Popper, 2008: 119), onun birey ve bireysel özgürlük fikrini taşımadığını düşünür (Popper, 2008: 136). Bireyler sadece bir makinenin çarklarının iyi işlemesi için gerekli olan dişlerdir (Taylor: 1999: 285). Çarkların iyi işlemesi dişlerin iyi olmasına bağlıdır. Bu nedenle de bu türden bir totalitarizmde dişler öncelikli olarak iyi olması gereken araçlar değil, dolaylı bir biçimde makinenin işlerliğinin devamı için iyi olması gereken araçlar olarak ortaya çıkar. Taylor'ın yapmış olduğu bu benzetmeye göre Platon'un ideal *polis*indeki bireylerin mutluluğu devletin doğru bir biçimde işlerlik sahibi olabilmesi ölçüsünde önemlidir. Bu nokta Platon'un her türden özgürlükçü düşünceye karşı olduğunu göstermek açısından yeterlidir. Bireyler kendi özgürlüklerine sahip olmadıkları gibi ancak devletin mutluluğuna katkıda buldukları ölçüde mutlulukları değer taşımaktadır. İster bireylerin mutluluğu ister devletin düzeni/mutluluğu için bireylerin mutlu olması hedeflensin her iki türden totalitarizmde de politik ve kendini ifade etme özgürlüğünün olmaması, bireylerin özgür iradelerini ortaya koymalarının

engellenmesi Platon'un liberal düşüncelere ne denli karşı çıktığının göstergesidir (Popper, 2008: 114-115).

Platon'un liberal düşüncelere karşı çıkması, bu çerçevede devletin yönetimine yönelebilecek her türden eleştirel tutuma ve bu tutumlar doğrultusunda meydana gelebilecek toplumsal ve politik düzlemdeki değişimlere kapalı olması ona karşı yönetilen eleştirilerin de temelinde yer alır. Daha sonra da ayrıntılı bir biçimde inceleneceği üzere, Popper Platon'un idealist formülünün *her türden politik değişimi durdurmak* olduğunu belirterek, onun değişime ne denli karşı durduğunu açık bir ifadeyle dile getirir (2008: 113). Popper'in değişimi durdurmak olarak gördüğü Platon'un ideal *polis*i, aslında bilgi ya da mutlak hakikat ile politika arasında kurulan bağdan dolayı durağan bir yapı sergilemektedir. Bilgi kuramının politika alanın temelini oluşturması, mutlak bilginin mutlak hakikate dayalı bir politik çerçeve meydana getirmesine neden olur. Bilgideki değişmezlik aynı zamanda politikadaki değişmezliğin ve dolayısıyla durağanlığın nedeni olmak durumundadır. İşte bu yüzden Platon'u değişim düşmanı bir düşünür olarak görmek ve devleti değişimi engelleyecek bir araç olarak tesis etme çabası içinde olduğunu söylemek, politikanın temelinde alınan hakikat anlayışını ve bilgi kuramını eleştirmeyi gerektirir. Platon'un bilgi kuramı zaten bireylerin eleştiri yapmasına olanak verecek nitelikte olmayıp politik alan ve düzenin hakikat çerçevesinde kurulmasını öngören niteliktedir. Bu duruma göre, Platon'un politik görüşünün ve ideal *polis*inin eleştiriye kapalı olması, onun mutlak bilgi anlayışı temelinde şekillendirilen mükemmeliyetçi bir yapıda olmasından kaynaklanır (Taylor,1999: 286). Mükemmel olan şey eleştiriye tabi tutulamaz ve değiştirilmeye kalkıldığında bozulmaya kötüye doğru yol almaya başlar. Bu durumda değişim bozulma hatta çürüme yaratır. Bu manada Platon'un değişime bu denli karşı çıkması mükemmelin eksik ve kusurlu olana dönüşmesi tehlikesini taşımasından ileri gelir. Yöneticilerin de mutlak bilgi anlayışına sahip kimseler olmaları mükemmel bir *polis* yaratma isteğinin sonucudur. *Poliste* yaşayan herkes için neyin mutluluk vereceğini ve neyin doğru olduğunu yönetimde bulunan az sayıdaki insan bilebilir. Onların amacı sadece kendi zümrelerini değil, bütün toplumun mutluluğunu sağlamaktır. Çünkü kendisinin de *Devlet*'te belirttiği üzere, o, bu ideal *polis*i bütün toplum mutlu olsun diye kurmaktadır (Platon, *Devlet*: 420b-c). Bu mutluluk ise yönetimde İdeaların ve İyinin kendisini temaşa etmiş, onların bilgisine sahip olan, *polis*i de bu hakikatin ışığında yönetecek kimselerin bulunması sayesinde olur.

Bütün anlatılanlara göre, Platon'un ideal *polis*i insanların mutluluğunu amaçlayan onların mutluluğuna öncelik tanıyan bir yapıya sahip olmakla beraber, totaliter bir yönetim biçimidir. Platon'da bilgi ile politika arasında kurulan bağ belli grup insana yönetme hak ve yetkisini verirken, diğer sınıftaki insanların onlara tabi olmasını gerektirir. Böylece belli bir zümrenin diğer insanlar üzerinde, onların mutluluğu için dahi olsa, bir tür hükmetme hakkı vardır. Toplumun her kesimi ise hiçbir suretle özgür iradeleri doğrultusunda davranamazlar, kendilerini özgürce ifade edemezler, geleceklerini kendi iyilerine göre şekillendiremezler. Yöneticiler dahi mükemmel bir biçimde oluşturulmuş bu *polis*i bozacak herhangi bir değişikliğe gidemezler. İdeal *polis*in kendi mükemmelliği değişime uğramaması, Popper'in deyiimiyle durdurulmuş olması gerekir.

II. KARL R. POPPER'IN PLATON'UN POLİTİKA FELSEFESİNİN ELEŞTİRİSİ

Karl R. Popper özellikle epistemoloji, bilim felsefesi ve metodolojisi ile politika felsefesi konularında yapmış olduğu çalışmalarla bilinen bir filozoftur. Onun felsefi düşüncesini oluşturmasında üç temel faktörün⁶¹ etkili olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki olan içine bulunduğu çağın toplumsal koşullarıdır. Popper, küçük yaşlardan itibaren felsefeyle ve farklı disiplinlerle tanışmış bir filozoftur. Ancak onu gençlik yıllarında en çok etkileyen ve entelektüel gelişimine pek çok açıdan damga vuran olay Birinci Dünya Savaşı'dır (Popper, 2006b: 10). Popper'a göre, bu yıllar onun genel-geçer fikirlere, özellikle siyasi fikirlere karşı eleştirel bakar hâle getirmiştir (2006b: 10). Bu dönemde Popper'ı en çok şaşırtan, bu yıllarda insanların muhalif oldukları politikaları birdenbire savunur hâle gelmeleri olmuştur. Popper'a göre bu durum kamuoyu baskısından ziyade savaş zamanında oluşan, otoritelerin alternatif düşüncelere karşı kullandığı şiddet yüklü önlemler korkusundan kaynaklanmaktaydı. Keza bu dönemde Popper'ın bu tespitini doğrulayacak birtakım olaylar da yaşanmıştır. Bunlar, kendisinin de belirttiği üzere, insanlara vatana ihanetten ölüme mahkûm edilmesi ve Avusturya otoritelerince sadakatinden şüphe edilenlere karşı şiddet uygulanması türünden olaylardır (2006b, 13). Bu olaylar, politik yönetimlerin eleştiriye tahammülsüzlüğünün, farklı ve eleştirel fikirlerin ortaya çıkmasını engelleme amacının bir göstergesi olarak görülebilir.

⁶¹ Platon'un felsefesini oluşumunda nelerden etkilendiği ilk bölümün başlarında anlatılmıştır. Bu hemen hemen çoğu düşünür ve filozof için geçerli olan faktörler üç başlık altında toplanabilir.

Birinci Dünya Savaşı sonunda yaşanan açlık ve sefalet Popper'ın içinde büyüdüğü dünyanın bütünüyle harap olmasına yol açmıştır. Yiyecek ve giyecek sorunlarının yanı sıra filozofun temel problemlerinden biri hiçbir biçimde gelecek planları yapamamasıdır. Keza Popper'ı özgürlük üzerinde düşünmeye iten yıllar da yine bu olayların olduğu döneme denk gelir. Popper bunu şu şekilde anlatır.

Sadece siyasi alanda değil, her alanda kargaşanın yaşandığı bir dönemdi. Cumhuriyetin ilanı sırasında parlamento binasına giden merdivenlerde dizilmiş Geçici Hükümet üyelerine askerler tarafından ateş edildiğinde oraya kurşun seslerini duyabilecek kadar yakındaydım. (Bu deneyim beni özgürlük üzerine bir makale yazmaya teşvik etti.) (Popper, 2006b: 38)

Popper savaş döneminde ortaya çıkan yoksulluk nedeniyle ailesine de yük olmamak için birkaç ay kadar fabrikada çalışmış, bunun yanı sıra birtakım kol gücü ile çalışılabilecek beton kırma ve marangozluk türünden işleri denemiştir (Popper, 2006b: 42-43). Bu yüzden filozof bu kısa deneyimlerine rağmen işçi sınıfının problemlerine de aşina olduğunu da aynı metinde belirtir. Popper'ın bu yaşamış oldukları onun politik birtakım girişimlerinin nedeni olarak yorumlanabilir. O, kendilerini barış yanlısı olarak kendilerini tanımlayan komünistlere katılır, hatta Popper kendisinin 1919 baharında komünist olduğunu belirtir (Popper, 2006b: 39). Onun için bu süreç ancak iki üç ay sürmüş yaşadığı olayda⁶² kendisinin de ilkece sorumlu olduğunu düşündüğünden sonraları dogmatik olarak kabul ettiği bu düşünceyi sorgulamaya ve Marksizimin kaynağının gerçekten bilim ile temellendirilip temellendirilemeyeceğini düşünmeye başlar. Buna göre Popper, eleştirmeden kabullendiği bu teorinin dogmatik yapısını ve olmayacak bir rüya için başkalarının hayatlarını riske atan bu ideolojiyi benimsemenin korkunçluğunu fark etmiştir. Keza Popper bu sürecin sonunda eşitlikçi bir toplumun gerekli olduğunu düşünse de, özgürlüğün eşitlikten daha önemli olduğuna kanaat getirmiş ve salt eşitliği gerçekleştirme girişiminin özgürlüğü tehlikeye atacağı, özgürlük kaybının özgür olmayanlar arasında bile eşitsizliğe neden olacağına ilişkin düşüncenin farkına varır (Popper, 2006b: 44).

Popper daha sonraki yıllarda bir savaş daha görmüş ve savaş koşullarının insanları ne zor şartlarda bıraktığını gözlemlemiştir. İkinci Dünya Savaşı'nın ayak seslerini duyması ve Nazizm onu ülkesinden Yeni Zelanda'ya göç etmeye zorlamıştır. 1938'de Hitler'in

⁶² “Viyana’da merkez polis karakolunda tutuklu bazı komünistlere yardım etmeye çalışan, silahsız genç sosyalistlerin yaptığı gösteride çatışma çıkmıştı Bu eylemin kışkırtıcısı komünistlerdi. Çok sayıda sosyalist ve komünist genç öldü (Popper, 2006b: 39).”

Avusturya'yı işgali Popper'ı politik problemler hakkında 1919'dan beri edindiği deneyim ve bilgileri yazıya geçirmeye karar vermesine neden olmuştur. Düşünürün içinde bulunduğu bu toplumsal koşullar ise *Tarihciliğin Sefaleti ve Açık Toplum ve Düşmanları* adlı politika felsefesine ilişkin iki önemli eserin ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Popper'ın politikaya ilişkin görüşlerini her ne kadar büyük ölçüde dönemin koşulları belirlemiş gibi görünse de, onun bilgi ve bilime dair fikirleri de politikaya ve politik problemlerin tespitine ilişkin fikirlerinin oluşumunun temelini oluşturur. Popper'ın babasının felsefeye olan ilgisinin onun küçük yaşlardan itibaren Platon, Bacon, Descartes Spinoza, Locke, Kant, Schopenhauer ve Eduard von Hartman, Mill, Kierkegaard, Darwin gibi düşünürlerin fikirlerini öğrenmesinin yolunu açmıştır. Popper için önemli yıllardan biri 1922'de genç bir matematik öğrencisiyle tanıştırıldığı yıldır. Onun bu gençten öğrendiği en önemli husus, Einstein'ın dahi kendi kuramına karşı nesnel bir tavır geliştirmiş olması, kendi teorisini acımasızca sınavarak, onun karşısında dogmatik bir tavır almaması olmuştur (Popper, 2006b: 46-47):

Fakat beni asıl etkileyen şey Einstein'ın bizzat kendisinin, şayet belirli testleri geçemezse kendi teorisini savunulamaz olarak göreceği yolundaki açık ifadesiydi. (...) Einstein kendi öndeyileriyle uyuşmasının açıkça teorisini doğrulayacağı; buna karışık bir uyuşmazlığın – ilk kendisinin vurguladığı üzere- teorisini savunulamaz hale getireceği, can alıcı deneyler arıyordu (Popper, 2006b:47).

Böylece Popper bilimsel tavrın eleştirel tavır olduğunu, bilimselliğin doğrulamadan ziyade, kritik testlerle ölçülmesi gerektiği yargısını pekiştirir. Onun eleştirel akılcılık fikrinin oluşmasında katkıda bulunan diğer üç düşünür ise, Marx, Freud ve Alfred Adler'in fikirlerinden etkilenmesidir. Popper Marx'ın tarih teorisinden, Freud'un Psikanalizinden, Adler'in ise bireysel psikolojisinden olumsuz anlamda etkilenmiş, bilgi teorisi ve metodolojisini inşa etmiştir.

Popper'ın bilgi ve bilime ilişki fikirlerinin olgunlaştığı yıllar ise Viyana çevresi üyeleri ile tanıştığı döneme denk gelir. Buna göre o, önce çevre üyelerinden biri olan Victor Kraft ile tanışmış ve Kraft, Popper'ın Viyana Çevresi görüşlerine getirdiği eleştirilere kulak vermiştir (Popper, 2006b: 113). Daha sonra yine Çevre üyelerinden biri olan Feigl ile tanışan Popper, onunla gece boyu süren uzun sohbetler gerçekleştirir. Popper'ı fikirlerini ortaya çıkarmakta yüreklendiren kişi, kendisinin de söylediği üzere, Çevre düşünürlerinden Feigl olmuştur (Popper, 2006b: 114). Popper'ın Çevre üyelerinin aksine doğrulanabilirlik yerine yanlışlanabilirliğin mantığını anlattığı *Bilimsel*

Araştırmanın Mantığı adlı kitabı mantıkçı pozitivistlerin eserlerinin yer aldığı dizi içinde yayımlanır. Bu durum Popper'ın Viyana Çevresi dışındakilerce Çevre'ye mensup bir filozof olarak görülmesi yüzünden çizgi dışı (ya da aykırı) bir mantıkçı pozitivist olarak adlandırılmasına neden olurken, mantıkçı pozitivistler tarafından da kendilerinin bir müttefiki olarak algılanmasına neden olur (Popper, 2006b: 121). Ayrıca Popper eserinde Çevre'nin içerisine yönelttiği eleştirinin altını çizmediği için onun mantıkçı pozitivistme meydan okuduğu pek de akıllara gelmez.

Bütün bunların dışında Popper'ın hayatında önemli rol oynayan başka bir alan da müziktir. Doğrulanabilirliğin bilimsel bir yöntem olduğu ve bu metodun tümevarım olduğu şekilde inanç üzerine konuşulanları olumsuzlamasında müzik oldukça önemli bir yer tutmaktadır (Popper, 2006b: 69).⁶³ Son olarak Popper'ın mizacına bakıldığında, onun çocuk yaşlarından itibaren alabildiğine özgürlükçü bir tutum içinde olduğu açık bir biçimde görülür. Onun ailesine yük olmama ve bağımsız bir yaşam sürme isteği evden ayrılmaya karar vermesine neden olmuştur (Popper, 2006b: 48).

Bütün bu anlatılan husus ya da faktörler, Popper'ın hem bilimselliğin ölçütünün ne olması gerektiğine ilişkin düşüncelerini, hem de politik fikirlerini oluşturmasında son derece büyük bir önem taşırlar. O, bütün bu yaşadıklarından bilimsel manada aklın üstünlüğüne inanan ve eleştirel bir görüş ortaya koyarken, dogmatik ve öznelci yaklaşımlara da karşı çıkmaktadır. O, bilgi görüşündeki eleştirel ve akılcı bakış açısını aynı zamanda politikaya ilişkin fikirlerinin de temeline yerleştirir. Onun kendisine bilimsel yöntem olarak yanlışlamacılığı rehber olarak alması, geliştireceği politik fikirlerle öne süreceği liberal politik düzenin söz konusu ölçüt ya da yönteme göre şekillenmesine neden olmuştur. Başka bir deyişle, tıpkı Platon'un totaliter diye niteleyebileceğimiz politik düzen kavrayışı ve siyasal görüşlerinin gerisinde değişmez ve yanılmaz bir hakikat görüşü varsa, aynı şekilde Popper'ın siyasal düşüncelerinin ve öngördüğü politik düzenin arka planında onun tarafından savunulan kısmi ve değişebilir/yanılabilir hakikat anlayışı bulunur. Bu yüzden bu noktada Popper'ın Platon'a ilişkin tarihsicilik ve ütopyacılık eleştirilerine ve onun politika anlayışına geçmeden önce kısaca bilgi görüşüne bakmak gerekmektedir.

⁶³ Popper müzik tutkusundan dolayı kendisi hayatı boyunca etkilemiş en az üç fikrin olduğunu belirtir. Bunlardan ilki dogmatik ve eleştirel düşünce konusundaki fikirler; ikincisi iki tür müzik bestesi arasındaki ayrım, objektif- subjektif; üçüncüsü ise tarihsici düşüncelerin sahip olduğu müzikte sefalet ve tahribata yol açma gücünün farkına varma.

Daha sonra ise bu temelde oluşan politikaya ilişkin görüşlerine tarihsicilik ve ütopyacılık eleştirileri bağlamında yer verilerek Platon'u ne şekilde eleştirdiği tartışılacaktır.

A. Karl R. Popper'ın Bilgi Görüşü

Popper yanlışlamacılığı bir bilimsellik ölçütü, bu çerçevede eleştirel akılcılığı da bir benimsenmesi gereken doğru tutum olarak gördüğü ve bu yöntem, ölçüt ya da tutumun hem bilim hem de politik alanda görülen problemlere çözüm getirme niteliği taşıdığını söylenebilir. Bu nedenle bu bölümde onun politika görüşünü Platon eleştirisi çerçevesinde serimlemeye geçmeden önce, bilgi görüşünün temel hatları anlatılarak politika anlayışının temelleri betimlenmeye çalışılacaktır.

Karl Raimund Popper'ın eleştirel rasyonalist bir çerçevede temellendirmeye çabaladığı bilgi teorisini kavrayabilmek, düşünce tarihinde kökleri bir hayli eskiye dayanan geleneksel bilgi anlayışının işlem basamaklarını ele almayı gerektirir. Geleneksel anlayışa göre bir savın ya da inancın bilgi sayılabılmesinin üç temel koşulu vardır:

- a) P özneseinin q önermesine inanması;
- b) q önermesinin doğru olması ve
- c) P'nin q önermesine ilişkin sağlam gerekçelerinin olması.

Başka bir ifadeyle P'nin q 'ya ilişkin inancını kabul edilebilir nedenlerle temellendirmiş olması. Örneğin "Önümde duran şu tabakta et yemeği vardır" ifadesi q önermesi olsun. Eğer önümdeki tabakta et yemeği olduğuna inanıyorsam, tabakta gerçekten et yemeği varsa ve tabakta et yemeği olduğuna ilişkin sağlam gerekçelere sahip isem, q 'yu biliyorumdur. Tabaktaki yemeğe bakmam, tabaktaki yemeği yiyerek açlığımı gidermem, yemeği bir yemek ustasına götürüp test ettirmem, tabağı duvara fırlatarak kırmam ve yemeğin yerlere saçılarak her yeri kirletmesi, vb. her şey aklı başında herkes için q 'nun doğruluğunu destekleyen geçerli gerekçeler olarak sıralanabilir. O halde, bütün bu iddialardan geleneksel bilgi anlayışının temel argümanı şu şekilde çıkarılabilir: Geleneksel epistemoloji bilgiyi, yukarıda sayılan üç koşulun birlikteliğinin temsili ifadesi olan "gerekçelendirilmiş doğru inanç" ile özdeşleştirir. Bu ifadedeki inançtan kasıt nihai anlamda gerekçelendirilmenin temeli ya da kaynağını oluşturan doğrudan öznel deneyimin kendisidir. Öznel deneyim, temelini oluşturduğu inanca ilişkin önermenin doğruluğundan yüzde yüz emin olmayı elbette garanti etmez -kuşkucu yaklaşımın temel iddiaları bu

aşamada anımsanabilir: yemek P'nin açlığını giderdi belki ama yenilen şey et olmayabilir, yemek ustası gerçek bir usta olmayabilir ve analizinde hata yapmış olabilir ya da olay daha uç bir noktaya taşınarak P'nin bütünüyle rüya gördüğü, dolayısıyla yaptığını sandığı şeylerin birer yanılsama olduğu bile öne sürülebilir. Ancak bütün bu kuşkucu iddialara rağmen P'nin öznel deneyiminin hiçbir anlamının ya da değerinin olmadığı da kolayca söylenemez, geleneksel anlayışa göre doğrudan öznel deneyim en azından önermenin doğru olma olasılığını artırır, önermenin onaylanmasını sağlar ve kişinin, sava ilişkin “biliyorum” iddiasını ileri sürebilmesinin meşru zeminini oluşturur.

Bu tür bir bilgi kavramsallaştırması gerekçelendirme süreciyle ilgili iki temel felsefi problemin doğmasına neden olur. Problemlerden ilki gerekçelendirmenin doğasına ilişkindir. Eğer bir inancın doğruluğunun gerekçesi onun için birtakım nedenler elde etmek üzerinden sağlanıyorsa, o halde şu soru pekâlâ gündeme gelebilir: gerekçenin nedenleri olarak ortaya konan nedenlerin kendilerinin de gerekçeye ihtiyacı yok mudur (Irzık, 1995: 85)? Eğer varsa, nedenler başka nedenlerde desteklenir ve bu durum kaçınılmaz olarak sonsuza doğru gidecek bir gerekçelendirme talebi doğurur (*infinite regress*). Felsefe tarihinde bu sorundan kaçınmak için daha köklü bir gerekçelendirme arayışı belirmiştir. Bu arayışı iki farklı epistemolojik gelenek -empirizm ve rasyonalizm- farklı zeminlerde sürdürmüştür: Empiristlere göre en köklü gerekçelendirmenin yapılabileceği temel, duyu deneyimi; rasyonalistlere göre ise sezgi ya da “açık ve seçik, eş deyişle apaçık fikirler”dir. Fakat son aşamada, bilinmektedir ki, hem duyu deneyimi hem de sezgi, her ikisi de öznelidir (Irzık, 1995: 85). Musgrave, empirist ve rasyonalist geleneklerin bu çabalarını nafile çabalar olarak adlandırır ve geleneksel bilgi teorisi tarihini felsefi düzeyde pek de olumlu sonuçlar veremeyen başarısız girişimler tarihi olarak çağırmanın daha doğru olacağını söyler (1974: 560-596). Gerekçelendirmenin yarattığı diğer problem ise gerekçelendirmeye yüklenen misyon ile bağlantılıdır. Öyle ki gerekçelendirmenin bilgi felsefesindeki tüm sorunları çözebileceğine ilişkin inanç gerekçelendirmeye aşırı bir rol yüklenmesine neden olmuştur. Bu aşırılığın en açık örneği bir inancın bilgi olarak sunulabilmesinin koşulunun, o inancın gerekçesi olarak ortaya konan nedenlerin inancın doğruluğunu garanti etmek *zorunda* olduğu düşüncesidir (Irzık, 1995: 85). Oysa David Hume'un *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* isimli eserindeki o ünlü çatalı ve

tümevarım eleştirisinden⁶⁴ bu yana sentetik yargılar olarak adlandırılan yargılarda bu koşulun sağlanabilmesinin olanaksızlığı çoğu epistemolog tarafından açıkça kabul edilmiştir. Başka bir ifadeyle, sentetik yargılar gerekçelendirmeye yüklenen bu aşırı misyonu karşılamakta bir hayli zorlanır, hatta karşılayamaz.

Gerekçelendirme koşulunun yaratmış olduğu bu problemlerden sonra sorulması gereken asıl soru şudur: Geleneksel bilgi anlayışının ikilemine sıkışmadan -eş deyişle ya empiristlerin ve rasyonalistlerin yaptığı gibi köklü bir gerekçelendirme formu/yöntemi bulmaya çabalamak ya da mutlak kuşkucuların iddia ettiği gibi “bilme” sevdamızdan vazgeçerek “hiçbir bilgi iddiasında bulunamayız” savını dile getirmek ikiliğine saplanıp kalmadan- nesnel karakterini kaybetmeyen bir bilgi iddiası nasıl savunulabilir? Özetle, gerekçelendirme koşulu olmadan nesnel bir bilgi nasıl olanaklıdır?

Bu soru Popper’ın geleneksel bilgi anlayışına ilişkin hangi problemi çözmeye niyetli olduğu sorusunun en açık yanıtıdır. Popper, geleneksel bilgi anlayışının temel iddialarını yerle bir ederek yeni bir epistemolojik gelenek yaratmıştır. Bu geleneğin adı yanlışlamacı felsefedir (*falsificationism*). Popper, geleneksel bilgi anlayışının *c* koşulunu (eş deyişle gerekçelendirme koşulunu) reddettiği halde bilgidен, hatta nesnel bilgidен söz edilebileceğini savunur. Düşünre göre nesnel bilgi olanaklıdır, bu olanağı mümkün kılan bileşenlerden biri ve en önemlisi yanlışlamacı yaklaşımdır.

Yanlışlamacı yaklaşım gerekçelendirme ilkesinin olumsuzlaması üzerinde yükselir. Karl Popper, empirik önermelerin asla kesin sonuçlu olarak gerekçelendirilemeyeceğini söyler. Bu söylem şu anlama gelir: “Dünya hakkında bir şey söyleme iddiasında olan ve empirik içeriğe sahip tüm ifadeler doğrulanamazdır (Irzık, 1995: 85).” Doğrulanamazcılık hiçbir empirik ifadenin nihai anlamda kesin olarak doğrulanamayacağını savunan yaklaşımın en genel adıdır. Bu yaklaşım yanlışlamacı perspektifi tamamlar. O halde, Popper için geçerli olan temel iddia hiçbir empirik ifade nihai olarak

⁶⁴ Hume’a göre, insan aklının veya soruşturmasının bütün nesnelere İdea ilişkileri ve Olgu sorunları olmak üzere iki ayrı cinse ayrılırlar. Geometri, cebir, aritmetik bilimleri ve kısaca sezgi ya da tanıtlama yoluyla kesin olan her ifade ilk cinstendir. Örneğin üç kere beş otuzun yarısına eşittir önermesi, bu sayılar arasındaki bir ilişkiyi dile getirir. Bu çeşit önermeler, evrende var olan herhangi bir şeye dayanmadan düşüncenin işlemesi ile ortaya çıkar. Olgu sorunları ise, aynı şekilde doğrulanamazlar. Bunlara ilişkin ne denli kuvvetli delil olursa olsun birincilerle aynı iç yapıya sahip değildir. Her olgu sorununun tersi de mümkündür. Hiçbir çelişki içermez. Yanlışlığının tanıtlanmaya çalışmak boşuna bir çabadır. Örneğin yarın güneş doğmayacak önermesi doğacak önermesinden daha az anlaşılır değildir. Olgu sorunları sentetik yargılardır ve kesin değildirler. Olgu sorunları hakkındaki akıl yürütmeler ise yalnızca neden-etki ilişkisine dayanır. Neden-etki ilişkisini ise insanlar alışkanlıklarıyla kurarlar (Hume, 1976: 20-26). Bu nedenle de her şey hep öyle olduğu için yine öyle olacağı anlamına gelmez. Yani güneşin bu zamana kadar her gün doğmuş olması yarın da doğacağı sonucunu çıkarmak için yeterli değildir.

gerekçelendirilememesine ve bu çerçevede kesinlik ilkesiyle doğrulanamamasına karşın, bu ifadelerin yanlışlanabilir olduğu iddiasıdır. Başka bir deyişle, hiçbir ifadenin yüzde yüz doğru olduğundan emin olamamamıza rağmen, herhangi bir ifadenin yanlış olduğundan ya da henüz yanlışlanmamış bir ifade olduğundan kesin olarak emin olabiliriz. O halde, geleneksel düzlemde ‘gerekçelendirilmiş doğru inanç’ (*justified true belief*) olarak tanımlanan bilgi, Popper’ın bilgi teorisinde yerini varsayım ya da kestirim olarak bilgiye (*knowledge as conjecture*) bırakır (İrzık, 1995: 85). Hiçbir empirik iddia kesin olarak doğrulanamadığı/doğrulanamayacağı için bilgi iddiası taşıyan her sav yanlışlanana kadar geçerli bir tahmin ya da varsayım olarak kalmak durumundadır.

Popper’ın yanlışlamacı perspektifini dayandırdığı temel ilke hiçbir empirik ifadenin mutlak bir biçimde ve kesin sonuçlu olarak doğrulanamayacağı savıdır. Dolayısıyla, mutlak hakikatlerden değil, olsa olsa kısmi hakikatlerden, ancak yanlışlanıncaya kadar doğru olan hakikatlerden söz edebiliriz. Düşünür bu ilkeyi tümevarım eleştirisinden türetir. Gözlem ya da deney sonuçlarına ilişkin tekil önermelerden (örn. Şu kuğu beyazdır) varsayımlar, kuramlar vb. gibi daha genel önermelere (örn. Bütün kuğular beyazdır) doğru giden akıl yürütme türüne tümevarımsal akıl yürütme denir. Tümevarımsal akıl yürütmelerin iki temel özelliği vardır: bunlardan ilkinde göre, söz konusu bu akıl yürütmeler tümdengelsel akıl yürütmelerdeki gibi mantıksal hakikati garanti etmezler; eş deyişle sonuç, öncüllerden zorunlu olarak çıkmaz, ikincil olarak ise tümevarımsal akıl yürütmelerin sonuç önermeleri argümanın öncüllerinde ifade edilen bilginin dışına taşar, başka bir ifadeyle tümevarımsal akıl yürütmelerin sonuç önermeleri bilginin içeriğini genişleten önermelerdir (*expanding knowledge*). Popper genel önermeleri -deney ve gözlem sayısı ne olursa olsun- tekil önermelerden çıkarmanın hiçbir mantıksal ve geçerli dayanağının olmadığını düşünmektedir. Tümevarımsal akıl yürütme yolu ile ulaşılmış her sonucun yanlış olma olasılığı vardır. Kaç tane beyaz kuğu gözlemlendiğinin hiçbir önemi yoktur, bu sayı “bütün kuğular beyazdır” önermesinin temellendirilmesinde hiçbir mantıksal rol oynamaz (Güzel, 1998a: 12-13). Popper’ın bu yaklaşımı bize Hume’un tümevarım eleştirisini anımsatır. Hume’un o ünlü “Gözlemlendiğimiz olaylardan gözlemlenmediğimiz olaylara geçmenin mantıksal bir temeli var mıdır? Bu geçişe olanak sağlayacak çıkarımın rasyonel bir temeli var mıdır?” sorusuna Popper’ın yanıtı Hume’unkiyle aynıdır: Hayır! (İrzık, 2001: 22) Popper, Hume’un da açıkça gösterdiği gibi tümevarımın mantıksal açıdan geçerli bir akıl yürütme olmadığını düşünür. Tümevarımsal

akıl yürütmeler bilgi/içerik genişletici özelliklerinden dolayı riskli akıl yürütmelerdir. Yukarıda da vurgulanmaya çalışıldığı gibi “genellemeye temel oluşturan gözlemler ne kadar çok ve çeşitli olursa olsun, henüz gözlemlenmediğimiz bir olgunun genellemeyi çürütme olasılığı hep vardır (Irzık, 2001: 22).” Bu olasılıktan kaçılmaz. Tümevarımın mantıksal temelden yoksun olmasının bir başka nedeni tümevarımsal akıl yürütmenin temel varsayımının bizi döngüsellığe mahkûm etmesidir. Tümevarımsal akıl yürütme geçmişte olmuş olaylarla gelecekte olacak olaylar arasında bağlantı kurmaya çalışan bir akıl yürütmedir. Bu yüzden tümevarım (özellikle doğa bilimlerinde) doğanın düzenliliğini varsayar. Doğa ancak belli bir düzene ve işleyişe sahipse geçmişte olmuş olan, gözlemlendiğimiz olaylara benzer olaylar benzer koşullar oluştuğunda gelecekte de olabilecektir. Ne var ki, doğanın düzenliliğini temellendirebilmek için yine doğanın kendisinde yer alan düzenliliğeye başvururuz. Başka bir ifadeyle, doğadaki düzenliliğeyi yine bu düzenliliğeyin kendisine başvurarak açıklamaya çalışırız. Eş deyişle, tümevarımı temellendirmek için yine tümevarımı kullanırız. Bu da bizi içinden çıkamadığımız bir döngüsellığe sürükler. İşte bu yüzden Popper’a göre tümevarım olasılık düzeyinde bile mantıksal açıdan temellendirilemez. Popper açıkça şunu söyler:

(...) bize göre tümevarım diye bir şey yoktur. Mantıksal olarak ‘deneyimle’ (bu sözcükten ne anlarsak anlayalım) doğrulanmış özel önermelerden kuramların çıkarsanması olanaksızdır, bu yolla kuramlar hiçbir zaman görgül açıdan doğrulanamaz. ... Bu yaklaşım, sınırlandırma ayraçları olarak dizgenin doğrulanabilirliğeyi değil, yanlışlanabilirliğeyi düşüncesinin benimsenmesini beraberinde getirmektedir (Popper, 2003: 64).

Eğer tümevarımsal akıl yürütme hiçbir mantıksal temele sahip değilse ve bu sebeple hiçbir koşulda geçerli olamıyorsa ve empirik bir ifadenin nihai doğrulaması tümevarımsal bir akıl yürütmeyi gerektiriyorsa, o halde hiçbir empirik ifadenin kesin olarak doğruluğundan, hatta o ifadenin doğruluğunun bir ölçütü olup olmadığından hiçbir zaman emin olamayız. Bu yüzden de Popper’a göre hiçbir koşulda doğruluğundan emin olamadığımız empirik bir önerme yanlışlanana kadar bir varsayım ya da tahmin olarak kalır. Popper için bu teorik perspektifte önemli olan unsur empirik ifadelerin doğrulanamayan fakat kesin olarak yanlışlanma potansiyeline sahip yargılar oluşudur. O halde düşünür için geçerli perspektif doğrulamacı değil, yanlışlamacı perspektiftir. Tümevarımsal akıl yürütmenin reddi yanlışlamacı yaklaşımın benimsenmesini beraberinde getirmektedir.

Popper gerekçelendirme ilkesi olmadan da nesnel bilginin olanaklı olduğu fikrini yanlışlamacı tez dışında bir başka sava daha dayandırır. Düşünüreye göre, yine bir başka

geleneksel kabul olan, bilginin, inanan (*believer*) ve inanılan (*what is believed*) arasındaki ilişki olduğu yönündeki iddia hatalıdır. Bu geleneksel iddianın ayırt edici özelliği, onun aşırı psikolojik bir yaklaşım olarak değerlendirilebilmesidir. Bunun nedeni “P öznesi *q*’yu biliyor” önermesinin standartlaşmış analizinin *q* önermesinin önermesel içeriği ile P’nin içinde bulunduğu psikolojik durumu birleştirmesidir (Irzık, 1995: 85). Düşünüre göre bu türden bir analiz bilgi konusundaki soruşturmayı yanlış bir yöne doğru sürükler. Başka bir ifadeyle, böylesi bir analiz, önermenin ve dolayısıyla inancın içeriği ile önermeyi bildiğini dile getiren öznenin psikolojik durumunu birleştirdiğinden ötürü nesnellikten uzaklaşır. Bu çerçevede içinde, Popper anti-psikolojik bir tez geliştirme çabası verdiği söylenebilir. Nitekim o, geleneksel anlayışın yaptığının tam aksini yaparak, bir inanç içeriğiyle bu inanca ilişkin psikolojik tutumu birbirinden ayırmaya özen gösterir. Dolayısıyla düşünür, geleneksel anlayışa alternatif olarak “bilen öznenin psikolojik modundan ayrı duran, inançların içerikleriyle özdeşleşen bir bilgi” anlayışı önerir (Irzık, 1995: 86). Irzık’a göre, Popper için bir inanç içeriğinin inanan öznenin ayrılması işleminin ontolojik olmaktan ziyade mantıksal olduğunu vurgulamak önemlidir (1995: 86). Bu ayrımın ontolojik olduğunu ileri sürmek Popper’ın bilgi anlayışının Kantçı yönünü görmezden gelmek demektir. Her ne kadar I. Kant’ın bilgiye yüklediği anlamı paylaşmasa da, Karl Popper Kant’ın öznenin kuruculuğunu merkeze alan bilgi felsefesi çizgisini takip eder ve *Tahminler ve Çürütmeler* başlıklı eserinde konuya ilişkin şunu iddia eder: “bizler duyu verisinin pasif hazneleri değiliz, ama onların kavrayıcıları/düzenleyicileriyiz (Popper, 1968: 95).” Bu ifadeden de açıkça görüldüğü gibi düşünürün amacı, bilgi ile bilen öznel arasındaki ayrımı ontolojik düzlemde yapmak değildir. Popper, bilginin mantıksal özellikleri aracılığıyla açıklanması gerektiğini düşündüğü için, bu işlemi mantıksal düzlemde hayata geçirme yoluna gider (Irzık, 1995: 86). Bilgiye özgünlüğünü ya da özerkliğini veren şey, ona göre, tam da budur. İnanç içerikleri basitçe söylemek gerekirse varsayımlardır ve bu varsayımlar, tutarlı ya da tutarsız olabilir, doğru ya da yanlış olabilir, reddedilebilir ya da teyit edilebilir. Bütün bu süreçler nesnel bir şekilde karara bağlanabilir (Irzık, 1995: 86). Bu da inanç içeriği ile inanan arasında mantıksal bir ayrım yapılması koşuluyla mümkün olur.⁶⁵ Popper bu yaklaşımıyla yukarıda sözü edilen gerekçelendirme koşulunun yaratmış olduğu öznel sorununu aştığı kanaatindedir. Bunun nedeni, onun inanç içeriklerini o inancı “bildiğini” ileri süren öznelardan ayırmasıdır.

⁶⁵ Popper’ın bilen özneyi işin içine katmadan epistemolojiden söz ettiği tek noktanın bu anti-psikolojik tez olduğu unutulmamalıdır.

Popper'ın anti-psikolojik yaklaşımı “üç dünya” kuramına dayalı epistemolojisinin de temelini oluşturur. Üç dünyalı epistemolojik yaklaşımda ilk olarak fiziksel nesnelere, hallerden ve bunlar arasındaki süreçsel ilişkilerden oluşan birinci dünya vardır. İkinci dünyada ise zihinsel haller, olaylar ve davranışsal eğilimler; üçüncü dünyada ise inanç ya da düşüncenin nesnel içerikleri vardır. Öznel anlamda bilgi ya da inanç bir zihin hali iken (eş deyişle ikinci dünyaya aitken), üçüncü dünyada yer alan nesnel anlamda bilgi ya da inanç problemlerden, teorilerden ve argümanlardan oluşmaktadır. İşte bu yüzden tıpkı diğer dünyalar gibi insan ürünü olan üçüncü dünya sürekli büyüyen ve gelişen bir dünyadır. Onu diğerlerinden ayıran temel özellik içerdiği inançların ya da düşüncelerin içeriklerinin nesnel oluşudur. Zaten düşünür için asıl mesele de nesnel anlamdaki bilgi ve inancın öznel anlamdaki bilgi ve inançtan kesin olarak ayırt edilmesidir. Popper otobiyografisinde uzun seneler bilgi teorisinde öznel pozisyonları yer etmiş yaklaşımların saldırılarına karşı nesneliği savunmak için çaba harcadığını söyler (1974: 110). Düşünür için aslolan öznel bilgi ya da inançlar ile nesnel bilgi ya da inançları birbirinden ayırmaktır.⁶⁶ Popper'a göre geleneksel bilgi felsefesi, psikolojist eğiliminden ve gerekçelendirme koşuluyla hareket etmesinden dolayı, hep ikinci dünyadaki inançlarla, eş deyişle öznel bilgi ve inanç içerikleriyle ilgilenmiştir. Bu inceleme elbette ki değersiz bir çabayı resmetmez ancak bilgi teorisi için yeterli değildir. Yetersiz olmasının yanı sıra yanıltıcıdır da. Popper konuya ilişkin eleştirisini *Bilimsel Araştırmanın Mantığı* adlı eserine 1959 yılında yazdığı İngilizce önsözde şöyle belirtir:

Bilgi kuramı sorunu iki farklı yönden ele alınabilir: 1. sağlıklı insan aklının *günlük yaşama ilişkin bilgisinin* sorunu olarak ('common sense') ya da 2. *bilimsel bilginin* sorunu olarak. Birinci yaklaşıma eğilimli felsefeciler, haklı olarak, bilimsel bilginin yalnızca günlük yaşama ilişkin bilgimizin gelişmesi ve artması olduğuna dikkati çeker; ama bununla birlikte —işte burada haksızdırlar— günlük yaşama ilişkin bilginin, mantıksal çözümleme için daha elverişli olabileceğine inanırlar. Böylece de 'idealar yöntemi' yerine, *günlük yaşamda kullandığımız* —günlük bilgimizi formüle ettiğimiz— *halk dilini*; örneğin görüşlerimizi, algılarımızı, bilgilerimizi ya da sanılarımızı çözümlemek yerine; 'görüyorum', 'algılıyorum', 'biliyorum' ya da 'doğru sanıyorum' (veya 'olasılı olduğunu düşünüyorum') ifadelerini, ya da 'belki' sözcüğünü çözümlenmeye girişirler. (...) Her ne kadar ben de bilimsel bilginin, salt günlük yaşamdaki bilginin geliştirilmesi olduğuna inansam da, şunu

⁶⁶ Karl R. Popper, Bryan Magee ile yaptığı röportajda öznel anlamdaki bilgi ile nesnel anlamdaki bilgiyi şöyle açıklar: “Öznel anlamdaki bilgi, belli biçimlerde davranma ya da belli şeylere inanma ya da belli şeyleri söyleme yeteneğinden oluşur. *Benim* bilgim *benim* yeteneklerimden oluşur. *Sizin* bilginiz *sizin* yeteneklerinizden oluşur. Nesnel anlamdaki bilgi ya konuşulmuş ya yazılmış ya da basılmış önermelerden oluşur —örneğin bilimsel bir dergide birtakım bağlamlar içerisinde olan önermeler ya da kuramlar. Newton'un kuramı ya da Einstein'ın kuramı nesnel anlamdaki bilginin örnekleridir. Newton'un kuramını yazarkenki ya da tartışırkenki yetenekleri de öznel ya da kişisel anlamdaki bilginin örnekleridir. Newton düşüncelerini sözcüklerle dile getirdiği, yazdığı an, öznel anlamdaki bilgi de vardı. Her iki tür bilgi de kesin değildir, kestirimseldir ya da varsayımsaldır.” Bkz. Güzel (der.), 1998b: 26.

da kesin olarak biliyorum: Kendilerini gündelik bilgimizin —ya da onların gündelik dildeki anlatımlarının— çözümlenmesiyle sınırlandıranlar, bilgi kuramının en önemli ve en dikkate değer sorunlarını asla göremeyecektir (Popper, 2003: 31).

Hem Viyana Çevresi'ni teorik olarak önceleyen B. Russell, L. Wittgenstein vb. filozoflarla hem de Viyana Çevresi düşünürleriyle eleştirel bir hesaplaşmayı içeren bu satırlarda gündelik bilgi ile bilimsel bilgi arasında önemli bir ayrım yapılmaktadır. Düşünüre göre bu ayrımı yapmayanlar bilgimizin nasıl arttığını tam olarak kavrayamaz ve bu nedenle de bilgi kuramının en önemli sorunlarını göremezler. Görece bir özerkliğe ve gerçekliğe sahip olan üçüncü dünyada yer alan bilimsel argümanlar, bilimsel bilgi kümeleri ve bilime ilişkin tartışmalar, analiz edildiklerinde bilgimizin nasıl geliştiğini anlamak açısından büyük önem arz eden özelliklere sahiptirler. Popper'a göre, geleneksel felsefeci bu durumu gerektiği gibi kavrayamamış ve bu nedenle epistemolojik problemleri ikinci dünyanın perspektifinden ele almıştır, sonuç olarak da epistemik sorunları çözüme ulaştırmada başarılı olamamıştır.

Eğer bu sorunlar geleneksel felsefenin yöntem(ler)iyile çözülemiyorsa, Poppercı epistemolojik perspektifin ele alması ve yanıtlaması gereken iki soru ortaya çıkar. Bunlardan ilki bilginin nasıl arttığının araştırılmasıyla ilgilidir. Bu araştırma, bilginin nasıl ilerlediğinin açıklanmasına olanak tanıdığı gibi aynı zamanda bilgi kuramının önemli sorunlarının çözümüne de yardımcı olur (örneğin yöntem sorunu, doğruluk sorunu, bilgede kesinlik sorunu vb. gibi). İkinci soru ise Popper için en önemli meselelerden biri olan öznel bilgi ve inançlar ile nesnel bilgi ve inançların hangi ölçütle ayrılabilceği sorusudur. Sorunun daha basit ve açık formülü: Popper'a göre nesnelliğin ölçütü nedir? Üçüncü dünya ile ikinci dünya hangi ölçütle birbirinden ayrılır? Bu iki temel sorunun yanıtlanması üçüncü dünyadaki inançların, argümanların vb. analizini şart koşmaktadır. O halde yapılması gereken; “bilimsel önermeleri ve bilimin gelişimini araştırmaktır (Popper, 2003: 28)”.

Bilimsel önermeleri ve bilimin gelişimini araştırmak bilimin ne tür bir etkinlik olduğunu belirlemekten geçer. XX. yüzyıldaki bilim felsefesi tartışmalarında bilimin ne türden bir etkinlik olduğunun belirlenmesi için şu soru sorulmuştur: Bir kuramı ya da yaklaşımı bilimsel kılan nedir? Özellikle XX. yüzyıl bilim felsefesi geleneğinde sınır problemi (*demarcation problem*) olarak adlandırılan tartışmalarda merkezi bir rolü olan bu sorudan türetilebilecek diğer sorular şöyle sıralanabilir: Bilimi (özellikle empirik bilimleri) bilim olmayandan, metafizikten ya da sahte-bilimlerden (*pseudo-sciences*) ayıran bir ölçüt

var mıdır? Varsa bu ölçüt ya da ölçütler nedir/nelerdir? Popper'ın kendisinden önce gerçekleştirilen bilimsel araştırma mantıklarında bu ölçüt doğrulanabilirlik ilkesi kapsamında ele alınmıştır. Başka bir ifadeyle, Popper öncesi bilim felsefesinde sınır problemine ilişkin geliştirilen egemen yaklaşım bilimsel olanı metafizikten ayırmak için kullanılacak ölçütün ilgili önermenin ya da kuramın doğrulanabilir olup olmaması ekseninde belirlediğini öne sürmüştür. Bu iddiaya göre doğrulanabilirlik ölçütü ile olgusallık arasında doğrudan bir bağ vardır. Bu bağ önermenin belirli bir anlam taşıyor olmasında ya da olmamasında açığa çıkar. “Belli bir kimse, eğer ve ancak, bir tümcenin anlatmak istediği önermeyi nasıl doğrulayabileceğini, yani belli koşullar altında hangi gözlemlerin, kendisini, önermeyi doğru olarak kabule ya da yanlış olarak reddetmeye götüreceğini biliyorsa, o tümce o kimse için olgusal bir anlam taşıyor” demektir (Ayer, 1998: 13). Başka bir ifadeyle bir önermenin anlamı onun doğrulanabilirliğinin koşullarınca belirlenmektedir (Özügül, 1991: 21). Bu çerçevede bir kuram anlamlıysa, eş deyişle doğrulanabiliyorsa (ya da kuramın doğrulanabilme potansiyeli varsa), o kuram bilimseldir.

Popper doğrulanabilirlik ilkesine açıkça karşı çıkar. Her ne kadar bilimin amacının doğruluk olduğunu, bilimsel etkinliğin doğruyu arama etkinliği olduğunu öne sürse de (Popper, 2005: 52), doğruluğun hiçbir ölçütünün olmadığını söyler. Düşünür bu iddiasını 1979 yılının haziran ayında Frankfurt Üniversitesi'nde yapmış olduğu “Bilgi ve Bilgisizlik Hakkında” başlıklı konuşmasında Ksenophanes'ten aktardığı şu dizelerle açıklar:

*Ulaşamadı hiç kimse, tanrılar ve sözünü ettiğim
Tüm şeyler hakkındaki kesin doğruya, ulaşamaz da.
Açıklayabilse de biri, bu kusursuz doğruyu,
Asla bilemeyecektir: her şey sanılarla dokunmuştur* (Popper, 2005: 52).

Popper bu dizelerden şu sonucu çıkarır: “Doğrunun hiçbir ölçütü yoktur; doğruya ulaşmış olsak bile, bunun doğruluğundan emin olamayız (Popper, 2005: 52).” Doğrunun herhangi bir ölçütü olmamasına, dolayısıyla sınır probleminde doğrulanabilirlik ilkesinin geçerli olmamasına karşın, doğru arayışında (ki bilim, doğru arayışıdır) rasyonel gelişmenin bir ölçütü vardır. Popper bu fikrini de yine aynı konuşmasında Ksenophanes'in başka dizeleriyle destekler:

*Açmadılar başından tanrılar her şeyi ölümlülere;
Ama bizler zamanla buluruz arayarak daha iyiyi* (Popper, 2005: 52).

Düşünür bu dizelerden şu sonuca varır: “Doğru arayışında rasyonel gelişmenin bir ölçütü vardır ve bu nedenle de bilimsel gelişmenin bir ölçütü vardır (Popper, 2005: 53).” O halde,

bilimsel gelişme ya da ilerleme kavramları doğruya yaklaşmayı temsil eder. Bilimsel ilerleme doğruya giderek daha çok yaklaşmak demektir. Bunun yolu da bilimsel ve rasyonel eleştiriden geçer. Bilim, doğru arayışıdır. Bilim adamı bu arayışını yanlışları öğrenerek, eleştirel bir analiz yoluyla gerçekleştirir. “Bilim adamının görevi, önermeler ya da önermeler dizgesi ileri sürmek ve bunları sistemli bir şekilde sınamaktır. Görgül <empirisch> bilimlerde varsayımlar ya da kuramlar dizgesi ortaya konur ve deneyime dayanarak gözlem ve deneyle sınanır (Popper, 2003: 51).” Popper’ın bu düşünceleri “bir kuramı bilimsel kılan nedir?” sorusunun da yanıtını açığa çıkarır. Bir kuramın bilimselliğinin gerek-koşulu onun sınanabilir olmasıdır. Düşününün ‘sınamak’, ‘yanlışlamak’ ve ‘çürütme’ terimlerini eşanlı bir şekilde kullandığı hatırlanırsa, sınır probleminin Popper’daki çözümü şöyle formüle edilebilir: Empirik bilimleri metafizikten ve sahte-bilimlerden ayıran ölçüt bu bilimlere ait önermelerin, argümanların ya da kuramların sınanabilir, yanlışlanabilir ya da çürütülebilir olmasıdır.⁶⁷ Bu ölçütü sağlayamayan önermeler ve kuramlar ise bilimsel değildir. Peki, bir hipotezin ya da kuramın yanlışlanabilir/sınanabilir olması ne demektir? Bir hipotezin ya da kuramın yanlışlanabilir olması demek ilgili hipotezin ya da kuramın empirik içeriğe sahip olması demektir. Çünkü ancak bir hipotez ya da kuram empirik içeriğe sahip ise, sınanabilir ya da yanlışlanabilir. Aksi halde sınanamaz, dolayısıyla yanlışlanamaz. Böylesi bir durumda da o kuramın bilimselliğinden söz edilemez. Örnek verilecek olursa; Sigmund Freud’un bilinçaltı ya da bilinçdışı kavramlarını içeren bir önermesini ya da hipotezini çürütebilecek bir olguyu tasarlamak olanaklı değildir. Aynı durum Hegel ve Marx’ın tarih ve siyaset anlayışları için de geçerlidir. Ancak “Bütün demir çubuklar ısıtıldıklarında genişler” şeklinde bir hipotez sınanmak istenirse, konuya ilişkin birçok deney ve gözlem yapma olanağı ortaya çıkar. Dolayısıyla bu koşullarda hipotez bilimsel bir önermeyi temsil eder çünkü potansiyel anlamda sınanabilir/çürütülebilir/yanlışlanabilir.

Popper bilimsellik ölçütünü yanlışlanabilirlik olarak belirledikten sonra şu sorunun yanıtını arar: Bilimsel gelişmenin rasyonel ölçütü nedir? Bilimsel bir varsayım ne zaman diğerine göre daha iyidir? Başka türlü soracak olursak; “eğer elimizde iki bilimsel kuram ya da hipotez varsa, tercihimizi nasıl ve hangi rasyonel ölçüte dayanarak belirleyeceğiz?” Popper bu soruya üç koşul aracılığıyla yanıt verir:

⁶⁷ Popper bu ölçütün bir anlamlılık ölçütü olmadığını, bir sınırlandırma ölçütü olduğunu açıkça söylemektedir. Bkz. Karl R. Popper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, s. 64, 3. dipnot.

Bir varsayımı -sözgelimi yeni bir varsayımı-, şu üç koşul sağlandığında, diğerine göre daha iyi diye niteleriz: Birincisi, yeni varsayım, eski varsayımın başarıyla açıkladığı tüm şeyleri açıklamalı. Bu, en önemli ve birinci koşuldur. İkincisi, eski varsayımda var olan bazı hataları yok edebilmeli; yani eleştirel sınamalarda eski varsayımın sağlayamadığı bazı noktaları sağlayabilmeli. Üçüncüsü, eski varsayımın açıklayamadığı ya da kestiremediği bazı şeyleri açıklayabilmeli (Popper, 2005: 53).”

Popper’ın saydığı koşullar arasında ilk koşulu özellikle vurgulaması tesadüf değildir. Birinci koşul doğrudan düşünürün bilimsellik ile yanlışlanabilirlik arasında kurduğu ilişkiyle bağlantılıdır. İkinci ve üçüncü koşullar zaten birinci koşuldan dolayı olarak türer. O halde, yukarıdaki sorunun (iki kuram arasındaki rasyonel tercihi hangi ölçüte dayanarak yapacağımız sorusunun) yanıtı Popper’ın bilgi teorisinde yine yanlışlanabilirlik ölçütünden türetilir. Popper yanlışlanabilirlik derecesi yüksek olan kuramın tercih edilmesi gerektiğini vurgular. Bu yaklaşıma göre bir kuramın ya da hipotezin yanlışlanabilirlik derecesinin yüksek olması demek, ilgili kuramın ya da hipotezin empirik içeriğinin daha fazla olduğunu söylemek demektir. Empirik içeriği daha fazla olan kuram dünya hakkında daha şey söyleme iddiasındadır. O halde bir önermenin, kuramın ya da hipotezin empirik içeriği ne kadar artarsa, o önermenin empirik içeriğinin artışıyla doğru orantılı olarak daha çok risk aldığı ileri sürülebilir. Yanlışlanma potansiyeli bakımından daha çok risk alan kuram Popper için tercih edilmesi gereken kuramdır. Irzık bu konuyla bağlantılı olarak şu örneği verir:

“‘Bütün metal çubuklar ısıtıldıklarında genişir’ (G) hipotezinin yanlışlanabilirlik derecesi ‘Bütün demir çubuklar ısıtıldıklarında genişir’ (H) hipotezine oranla daha yüksektir, çünkü H’yi çürüten her önerme G’yi de otomatik olarak çürütür ama tersi doğru değildir. ... Demek ki G’nin potansiyel yanlışlayıcıları H’ninkinden daha fazladır (Irzık, 2001: 19-20).”

G’nin potansiyel yanlışlayıcı kümesinin H’ninkinden daha fazla olması G’nin H’den bilimsel açıdan daha kuvvetli ve iyi bir hipotez olduğunun açık göstergesidir. Bu duruma bilim tarihinden örnek verecek olursak; Newton’un kuramının Kepler’in kuramından yanlışlanabilirlik derecesi bakımından daha yüksek olduğunu, dolayısıyla Popper için, Kepler’in kuramıyla karşılaştırıldığında Newtoncu kuramın bilimsel ve rasyonel açıdan tercih edilmesi gereken kuram olduğunu söyleyebiliriz.⁶⁸ Newton’un kuramı Popper’ın tarif ettiği üç koşulu da sağlar: İlk olarak, Newton’un yeni kuramı, eski kuramın başarıyla açıkladığı tüm şeyleri açıklamaktadır. İkinci olarak, yeni kuram eski kuramda var olan bazı hataları ortadan kaldırmaktadır. Son olarak, yeni kuram eski kuramın açıklayamadığı ya da

⁶⁸ Tabi burada Newtoncu kuramın empirik içeriğinin diğer kuramından daha fazla olmasının yanı sıra deneysel sınamalardan da başarıyla geçmesi gerektiğinin önemi de vurgulanmalıdır.

kestiremediği bazı şeyleri açıklayabilmektedir. O halde, düşünürü göre bilimsel gelişmenin ölçütü kuramın sınanabilirlik ya da yanlışlanabilirlik derecesinin/potansiyelinin artmasıdır. “... Kuram ne kadar cesur olur ve ne kadar acımasızca sınanırsa, yanlışlığı o kadar kolay saptanabilir. Bilimin amacı olan doğruya ancak yanlışlarımızı eleyerek ulaşmayı umabiliriz (İrzık, 2001: 26).” Bilimsel ilerleme ya da gelişme denilen şey içeriği giderek daha da zenginleşen, diğer bir deyişle dünya hakkında daha çok şey söyleme iddiası geliştiren, kuramlar keşfetmek, yanlış olanları elemek ya da düzeltmek suretiyle doğruya yaklaşımdır (Popper, 1968: 220-234). Bu çerçevede bilimin gelişmesi için bilim insanına düşen görev cesurca yeni kuramlar geliştirmek ve onları acımasızca sınamak ve eleştirmektir.

Popper’a göre bilimsel eleştiri aynı zamanda nesnellüğün de kaynağıdır. Düşünür, nesnellığe ilişkin oldukça farklı bir yaklaşım geliştirir. Bu yaklaşımı geliştirirken yürürlükte olan iki nesnellik anlayışını eleştirir. Bunlardan ilki, doğruluk ile birlikte giden nesnellik anlayışıdır. Bu yaklaşımda nesnellik, bir bildirim (*statement*) ya da önermenin (*proposition*) işaret ettiği olgulara karşılık gelip gelmemesiyle ilişkilendirilir. Eğer ilgili önerme ya da bildirim işaret ettiği olgulara denk düşüyorsa, o önerme ya da bildirim nesneldir. Burada nesnellik, önermenin olgulara uygun düşüp düşmemesiyle açığa çıkan doğruluk anlayışının bir sonucu olarak ortaya çıkar. Doğrulanabilirlik ilkesini benimsemeyen bir düşünür için böylesi bir nesnellik anlayışına bağlanmak zaten olanaklı değildir. Popper böyle bir nesnellik ölçütünün (doğruluk ile nesnellığı neredeyse özdeşleştiren bir anlayışın) kabul edilmesi halinde, bilim için nesnellikten hiçbir zaman söz edilemeyeceğini söyler, çünkü daha önce de vurgulandığı gibi, empirik bilimlerin yargılarında hiçbir zaman doğruya ulaşıp ulaşılmadığı konusunda emin olunamaz (İrzık, 1995: 88). Popper’ın eleştirdiği diğer nesnellik anlayışı bilim insanının çalışmalarını yürütürken değer yargılarından bütünüyle arınması fikriyle bağlantılıdır. Değerden bağımsız bir bilim anlayışının uzantısı olan bu nesnellik kavramsallaştırması bilimsel nesnellığı tarafsızlık ya da önyargısızlık olarak tanımlar. Bilim insanı araştırmasını yaparken önyargılarını, değer yargılarını ya da inançlarını bir kenara koyabiliyorsa, onun gerçekleştirdiği bilimsel etkinlik nesnel olur. Popper bu yaklaşıma da açıkça karşı çıkar.⁶⁹

⁶⁹ Eğer Popper bu görüşe karşı çıkmamış olsaydı, kendisiyle çelişecekti. Çünkü düşünür, “bilim gözlemlerle başlar” fikrine karşı çıkar; ona göre bilim problemlerle başlar. Yani bilimsel etkinlik kişinin önyargılarından arınmasıyla değil aksine bilim insanının alışkanlıklarına aykırı bir durumla karşılaşması sonucunda zihninde oluşan problemlerle başlamaktadır. Dolayısıyla bilimsel etkinliğin gerçekleşebilmesinin koşulu araştırmacının inançlarını bir kenara bırakması değildir.

Kimse önyargılarından ya da inançlarından bütünüyle kurtulamaz. Ona göre böylesi bir tanım gerçekçi değildir. Popper bu iki nesnellik anlayışını eleştirdikten sonra kendi nesnellik anlayışını şu şekilde tarif eder: “Nesnel bir kuramdan söz ederken, tartışılabilen, rasyonel eleştiriye tabi olabilen, tercihen de sınınanabilen bir kuramı kastediyorum (Popper, 1974: 110).” O halde, Popper’a göre bilimsel nesnellığın ölçütü yine yanlışlanabilirlik ilkesi ekseninde belirmektedir. Üçüncü dünyadaki bilgi ve inanç içeriklerini nesnel kılan ölçüt budur. Üçüncü dünyadaki argümanlar ve inanç içerikleri rasyonel bir eleştirinin nesnesi olabilen, dolayısıyla sınınanabilen içeriklerdir. Bu dünyadaki bilginin sınınanabilmesinin nedeni o bilgilerin bilgiyi üreten den görece özerkleşmesi, kitaplara ya da eserlere yerleştiklerinde kamusal bir nitelik kazanmasıdır. Bilgi kamusal olduğunda, rasyonel eleştirinin önü açılır. Eleştiri, öznel arası bir boyut kazanır. Popper şöyle söyler:

“Nesnellik, bilimin ve bilimsel nesnellığın tek bir bilim adamının nesnel olma çabasından kaynaklanmadığı (ve kaynaklanamayacağı), ancak birçok bilim adamının dostça ya da düşmanca işbirliğinden doğduğu gerçeğiyle, bilimsel yöntemin toplumsal yanıyla doğrudan ilintilidir. Bilimsel nesnellik bilimsel yöntemin öznel arası niteliğiyle betimlenebilir (Irzık, 2001: 28).”⁷⁰

Öyleyse, Popper için, üçüncü dünyadaki bilgiyi ikinci dünyadakilenden ayıran nesnellik ölçütü öznel arası bir eleştiri zemininden doğar. Kaynağı üçüncü dünyadaki bilginin kamusal bir nitelik kazanması olan bu eleştiri rasyonel ve aynı zamanda sınınanabilirliğe dayalı bir eleştiridir. Sınınanabilirliğin/yanlışlanabilirliğin potansiyel düzeyde bir derecesi olduğunu varsayarsak, bu ölçüte göre belirlenen nesnellığın de derecesi olduğu öne sürülebilir. Bir kuram ya da varsayım ne derece sınınanılabilirliğine sahipse, o kadar nesnelir. Bu durumda Popper’a göre bir kuram diğerine göre nesnellik derecesi bakımından daha yukarıda olabilir (Irzık: 2001: 29). O halde nesnellik kurama ya da kuram-üreticisine bağımlı sabit bir değer değil, kuramın eleştirilme ve sınınanılma potansiyeline göre değişkenlik derecesi gösteren bir şeydir.

Sonuç olarak, Popper’ın nesnel bilgi anlayışının kökeninde eleştiri, akılcılık ve yanlışlamacı yaklaşım vardır. Düşünürün köktenci eleştirel tutumu bilgi ve bilim felsefesinde yeni bir paradigmanın doğmasına yol açmıştır. Bu paradigmada artık ne kesinlikten ne mutlaklıktan ne de doğruluktan söz edilebilir. Bilim her ne kadar doğruyu veya hakikati arayan bir etkinlik olsa da, bu etkinliğin varsayımları, hipotezleri ya da

⁷⁰ Irzık, Karl R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, Vol. 2, Princeton: Princeton University Press, 1971, s. 217, aktarmıştır.

kuramları hiçbir şekilde doğrulanamaz. Görüldüğü üzere Platon'dan beri geçerli olan bilgi teorisinin temel kavramlarını ve belirlemelerini Popper askıya almıştır. Tıpkı Platon gibi Popper da siyaset düşüncesinin temelini bilgi anlayışını yerleştirir. Ancak Popper'ın yaklaşımında Platon'da olduğu gibi sınırları kesin çizgilerle belirlenmiş bir siyasi yönelim bulunmaz. Aksine kendi bilgi teorisine uygun düşen öznelarası rasyonel tartışmaya ve eleştiriye dayalı, kesinlikten ve mutlaklıktan uzak ama her zaman için daha iyiyi ve doğruyu arayan bir açık toplum fikri vardır. Açık toplum eleştiriye elden bırakmayan, her koşulda yeni olanı açığa çıkarmak için çabalayan ve rasyonel temelleri olan bir toplumdur. Başka bir ifadeyle, açık toplumda arayış bitmez, değişim durmaz ve eleştirmekten kimse kaçınmaz. Her fikir yeni bir fikrin doğması için acımasızca sınanır ve eleştirilir. Popper'ın ne bilgi teorisinde ne de toplum tahayyülünde yeniye ilişkin arayış hiç bitmez.

B. Karl R. Popper'ın Politika Anlayışı ve Ütopyacılık Eleştirisi

Karl Popper'ın politikaya ilişkin düşüncesi, “bilgi kuramı konusunda çoğu kez bilincinde olmadığımız görüşlerin ve bunlarla ilgili (Neyi bilebiliriz?, Bilgimiz ne kadar kesindir? vb.) merkezi sorunların kendimize ve siyasete karşı tutumumuzda belirleyici rol oynadığı (Popper, 2006b: 162)” kanaatinden türemektedir. Bu görüş tezin ana problemini oluşturan Platon'un iktidar ile bilgi arasında kurmuş olduğu bağlantıyla benzerlik gösterir. Platon'un demokrasiye ilişkin problemlerinin kaynağında temele yerleştirilen empirik ve göreceli bilgi anlayışını ana problem olarak görmesi, Popper'ın bu konudaki düşüncesiyle benzerlik göstermektedir. Nitekim Platon da Sofistlerin bilgi anlayışına karşı çıkıp, bilgiyi değişmez birtakım hakikatler çerçevesinde şekillendirmesi ve bu yolla dönemin karmaşık politik ortamına çözüm üretmeye çalışması totaliter bir yönetim biçimini tasavvur etmesine neden olmuştur. Aynı şekilde Popper da (tıpkı Platon gibi) epistemolojik görüşünün politika, etik, estetik gibi insan deneyiminin çeşitli alanlarında etkili olduğunu göstermeye çalışmaktadır (Leiberson, 1982: 101).

Popper'ın bilginin politika ve diğer sosyal alanların temelinde yer aldığını düşünmesi, totaliter olarak gördüğü yönetim biçimlerinin temelinde yatan teorik unsurları kendi epistemolojik bilgi görüşü çerçevesinde eleştirmesine neden olur. Daha önce de belirtildiği üzere, Popper geçirmiş olduğu iki dünya savaşı deneyimi sırasında politik sorunlar üzerine birtakım deneyimler edinmiş ve totaliter yönetim biçimlerinin bireylerin özgürlüğüne son vererek, onları yok ettiğini görmüştür. Bu durum Popper'ın bütünsel, katı

bir biçimde belirleyici ve tamamen devlet hâkimiyetinin olduğu totaliter sistemlerin temel yöntemi olduğunu ileri sürdüğü tarihsiciliği⁷¹ eleştiri yağmuruna tutmasına neden olmuştur. Onun tarihsiciliğe karşı yapmış olduğu eleştiri aynı zamanda bir bilgi anlayışının sonucunda oluşan politik düzen eleştirisidir. Bu bölümde de Popper'ın politik görüşlerine geçmeden önce onun tarihsicilik ve ütopyacılık eleştirilerine göz atılacak (ve bu çerçevede Platon eleştirisine yer verilecek), daha sonra ise düşünürün kendi bilgi görüşü çerçevesinde oluşturduğu nasıl bir toplumsal düzen tasavvur ettiği anlatılacaktır.

Popper'ın tarihsicilik eleştirisinin temelinde metodolojik özcülük yaklaşımı rol oynamaktadır. Özcülük, kökleri Platon ve Aristoteles'e kadar giden tümeller tartışmasının bir kolunu oluşturur. Bu noktada Popper tümellere ilişkin iki temel yaklaşımı ele alır. Bunlardan ilki, tümellerin özel isimlerden, sadece bir tek şey yerine tek tek şeylerin oluşturduğu küme veya sınıfların üyelerine verilen adlandırma olduğunu düşünen nominalist yaklaşımdır. Bu yaklaşım, bilimlerin kullandığı 'enerji', 'hız', 'adalet', 'beyazlık', 'evrim', 'devlet' türünden tümel terimleri, sadece belli bir grubun paylaştığı onların ortak özellikleri sonucunda ortaya çıkan birtakım adlandırmalar olarak kabul eder (Popper, 1998: 43- 1944a: 94). Buna göre örneğin beyaz terimi, kar tanesi, masa örtüsü, kuğu gibi çok sayıda değişik varlığın hepsi için sadece bir etikettir. Bu, onların özlerinde beyazlık olup olmadığına bakılmaksızın sadece ortak özellikleri doğrultusunda yapılan bir adlandırmadır.

Tümellere ilişkin ikinci görüş ise, nominalizmi reddeden ve realizm olarak anılan Popper'ın ise özcülük diye adlandırdığı yaklaşımdır (Popper, 1998: 43- 1944a: 94). Özcülük (yukarıda verilen örnek takip edildiğinde) her tekil şeye beyaz denmesinin nedeninin onun beyaz şeylerle paylaştığı içsel bir özelliğe dayandırılabilmesini, yani beyazlığın onlarda bulunmasıyla beyaz olarak adlandırılabilmesini belirten görüştür. Buna göre masa örtüsü, kar tanesi veya kuğunun beyaz olarak nitelendirilmesi kendilerinde

⁷¹ Popper'ın totaliter sistemlerin temelinde yer aldığını düşündüğü ve eleştirdiği görüş tarihsiciliktir. Bu yaklaşım tarihselcilik ile karıştırılmamalıdır. Popper, farklı sosyolojik görüş ve okulları arasındaki ayrılıkları onların belirli bir dönemde egemen olan ilgiler ve çıkarlar bağlantısını "historism" yani tarihselcilik olarak adlandırır (Popper, 1944a: 91- 1998:36). Popper'ın "Poverty of Historicism" adlı eseri Türkçeye Sabri Orman tarafından "Tarihsiciliği Sefaleti" olarak çevrilmiş ve çevirinin içeriğinde de kavram aynı şekilde kullanılmış olsa da, Popper'ın bu açıklaması doğrultusunda çevirinin "Tarihsiciliğin Sefaleti" olarak yapılması daha doğru olacaktır. Bu tezde de adı geçen eser Popper'ın hem İngilizcede yayınladığı makalesi hem de Türkçeye çevrilmiş kitabı kullanılmıştır. Türkçe çeviri tek başına kaynak olarak kullanıldığında kavram tarihselcilik olarak alınacaktır. Ancak her iki kaynağın gösterildiği çevirilerde İngilizce çeviri dikkate alınacaktır.

beyazlığın bulunmasından ileri gelir. Özcü anlayışa göre, tümeler bilim için önemli bir yere sahiptirler ve tekil nesnelere sonradan gelen birtakım görünümlere sahip olduklarından bilimin konusu içine alınamazlar. Örneğin, iktisat, para ve kredi ile ilgilenir, fakat madeni paraların, banknotların ve çeklerin ortaya çıkan özel formlarını dikkate almaz (Popper, 1944a 94-95- 1998: 44). Bilim için önemli olan şeylerin özüdür. Buna göre bilim sonradan tesadüfî bir biçimde oluşan şeyleri dikkate almaksızın var olanların özlerine nüfuz etmelidir. Çünkü her şeyin özü tümel olandır.

Popper'ın asıl amacı özcülük veya nominalizmin ne olduğunu sorgulamaktan öte onların yöntem olarak kullanılmasını sorgulamakla ilgilidir (Popper, 2006b: 20). Buna göre, nominalizmi metot olarak kullananlar, bilimsel araştırmada kavramları sadece bir araç olarak görürler ve şeylerin özüne (ya da neliğine) ulaşmak için çaba göstermezler (Popper, 1998: 44).

(...) metodolojik nominalistler, bilimin görevini, sadece fenomenlerin davranışlarının açıklanması olarak alırlar ve bunu, gerektiği her yerde özgürce yeni terimler getirerek veya uygun olduğu her yerde eski terimleri yeniden tanımlayarak ve eski anlamları önemsenmeden ifade ederek yapılmasını önerirler. Kelimeler ancak tanımlamanın yararlı bir aracı olarak vardır (Popper, 1944a: 95)⁷²

Oysaki metodolojik özcüler kavramların gerçek ve asıl anlamlarının ortaya çıkarılmasını, onlar tarafından gösterilen özlerin gerçek veya doğru doğalarını açığa çıkaran cevabın verilmesini bilimsel araştırmanın ön şartı olarak görürler (Popper, 1998: 44- 1944a: 95). Salt bilgi veya bilimin ödevinin şeylerin gerçek doğasını bulmak ve betimlemek olduğunu düşünürler (Popper, 2008: 41). Buna göre metodolojik nominalistler fizikte atomların ya da ışığın özünü araştırmaksızın, bu terimleri büyük bir serbestlik içinde bazı gözlem ve açıklamalarda bulunmak üzere sadece ad olarak kullanırken (Popper, 1998: 45- 1944a: 95), metodolojik özcüler “Madde nedir?”, “Güç nedir?” veya “Adalet nedir?” türünden sorularla kavramların öz ve asli anlamlarını onların doğaları ışığında (Popper, 1998: 44- 1944a: 95) (tıpkı Platon'un diyaloglarında yaptığı gibi) bulup ortaya çıkarmaya çalışırlar. Bilimler arasında bu açıklamalar ışığında yöntemsel bir ayrılık yapılmak istenirse metodolojik nominalizm doğa bilimlerinin, metodolojik özcülük ise daha çok sosyal bilimlerin benimsediği bir yöntem olarak ortaya çıkar (Popper, 1998: 45- 1944a: 95). Özcülüğü metot olarak kullananlar; sosyal bilimlerin görevinin, devlet, iktisadi faaliyet,

⁷² Türkçe çevirisi birtakım yanlış anlamalara neden olacağı için İngilizce makalesindeki çeviri esas alınmıştır. Türkçe kaynaktaki yeri için ayrıca Popper, 1998: 44-45 künyesine bakılabilir.

sosyal grup gibi sosyolojik kavramları, onların ancak özlerine ulaşarak açıklamak olduğunu savunur (Popper, 1998: 45, 1944a: 95). Örneğin *Devletin* ilk iki kitabında yapılan adalet tartışmasında Platon'un asıl amacı adaletin özünün ne olduğunu ortaya çıkarmak ve yapılan adalet tanımlamasına uygun bir biçimde ideal bir *polis* tasarısı ortaya koymaktır.

Özcüler araştırmalarını yaparken aşağıdaki adımları izlerler;

- a. Evrensel terimlerin kullanımının arkasında yatan özelliklerin araştırılması.
- b. Bu terimler açısından “nedir?” sorusunun sorulması ve cevaplanması
- c. Değişim boyunca aynı kalan değişmeyen özlerin tanımlanması. (Shearmur, 1996: 124).

Metodolojik özcülük var olanları tanımlarken, onları açıklamaya ya da kavramaya çalışırken, sürekli kavramların arkasındaki özleri bilme çabası içindedir. Özcülük, her şey tarihsel bir akış halinde olduğundan dolayı, değişenin ardındaki kalıcı yapı ya da gerçekliği görmeye, süreklilik ya da değişmezlik arz eden varlıkları anlamaya ve birtakım yasaları da bunlara uygun bir biçimde oluşturmaya çalışır. Doğa bilimleri ile toplumsal alandaki yöntem farklılığına vurgu yapan çoğu bilim insanı da, fizikçinin değişen şeylerle ilgilenmekle beraber belli bir değişmezlik derecesini koruyan enerji ve atomlarla uğraştığını belirtir. Ancak fizikçi bunların özleri ile uğraşmaksızın bu kavramları sadece belli yapıları isimlendirmek adına kullanmaktadır. Sosyal bilimlerde ise durum farklıdır. Özcüler için örneğin hükümetin ya da devletin özü bilinmedikçe onun ne türden bir şey olduğunun belirlenmesi veya üzerine konuşulması pek de manidar olmaz. Araştırma için öncelikle bütün dönemlerdeki çeşitli hükümet kurumları ya da devlet yapıları incelenerek onlarda ortak olanın ne olduğu tespit etmek, başka bir ifadeyle onların özüne ulaşmak, onları oldukları şey yapıcı temel ve kalıcı özü bulmak gerekir (Popper, 2008: 43-44).

Doğa bilimleri ile sosyal bilimlere ilişkin kullanılan yöntem bağlamında geliştirilen bir diğer görüş, Popper açısından, sosyal bilimlerde doğa bilimlerinin yöntemiyle ilgili olarak oluşan yanlış bir kavrayış üzerine yükselir. Bu görüşe göre, sosyal bilimlerin görevi toplumun geleceğini önceden haber vermek amacıyla, onun evrim yasasını açığa çıkarmaktır (Popper, 1998: 107- 1945: 69). Popper'a göre, bu düşünce tarihsiciliğin merkezi bir öğretisi olarak tanımlanabilir. Toplumsal alanda doğa bilimlerinde kullanılan yöntemden farklı bir yöntemle başvurulmaksızın hem doğa bilimleri hem de sosyal bilimlerin alanında yasaların varlığının kabul edilmesi ve her şeyin bu yasalar doğrultusunda

ilerlemekte olduğu fikri değişen dünyanın değişmez, durağan birtakım yasalar doğrultusunda ilerlediği fikrinin kabul edilmesi gerekliliğine yol açar. Popper'a göre "doğal ardışıklık kuralı" da bu şekilde ortaya çıkmıştır. Bu kural aynı zamanda evrim yasasını beraberinde getirmektedir. Oysaki evrime ilişkin yasa tümel bir doğa yasası değil, tikel tarihi bir önermedir. Popper'a göre, yeryüzündeki hayat veya insan toplumunun evrimi biricik tarihi bir süreç olduğundan, değişmez bir düzenin varlığından da söz edilemez (1998: 108-109- 1945: 70). Bu durum ve Popper'ın (bir önceki bölümde de anlatılan) bilgi görüşü göz önüne alındığında, biricik bir sürecin gözlemlenmesi yoluyla onun gelecekteki gelişimini önceden görmenin, bu konuda tahminde bulunmanın mümkün olmadığı açıkça ortaya ęıkar. Popper bu düşüncesinin Fisher tarafından şu şekilde formüle edildiğini belirtir (1945: 70).

İnsan ... tarihte gizli, bir plan bir ritm, önceden belirlenmiş bir model kavramaya ęalıřmıřtır... Ben ise beklenmedik bir durumun bir diğerini izlediğini görüyorum... *biricik olduğu için kendisi hakkında genelleme yapılamayacak tek büyük gerçeği.*

Popper'a göre hem metodolojik özcülük hem de bilimlerin değişmez yasalarının olduğu fikri, bütüncü ve belirlenimci bir bakış açısına sahiptir. Değişim halindeki sosyal bilimler alanında birtakım olguların tanımlanması çabası, tarihsel bağlamda nedensellik ilkesi kullanılarak benzerlik kurmaya çalışmaktan öteye, özcülükle bağlantılandırılabilir. Buna göre, değişmez birtakım özlerin kabul edilmesi gerekir. Bu özlerin kabulü ise birtakım değişmez yasaların ortaya çıkmasında n ayak olur. Dolayısıyla zclk (varlıklar tek bir hakikat içerdiğinden dolayı tek bir biçimde açıklanabileceği için) yasalar oluşturmaya yardımcı olur ve tarihin akışının belli bir yönde ilerlediği düşüncesinin temelini oluşturur.

Popper'ın da özcülüğe karşı olan tutumu, özcülüğün bütüncü ve tarihsici, yani belli bir ilerleme sürecini kabul eden bakış açısını eleştirmesinden kaynaklanır. Çünkü zclk, "sosyal bilimlerin tarihi bir metodu olarak tarihsiciliğe en gcl argümanlarından bir kısmını sağlar (Popper, 1944a:97- 1998: 48)." Tarihsicilik ise bir grubun veya kavramın şimdiki halinin kavranması ve açıklanması, gelecekteki gelişmenin anlaşılması veya önceden görülmesi için onun tarihinin, geleneklerinin ve kurumlarının incelenmesi gerektiğini iddia eder (Popper, 1944a: 91-1998: 37). Popper'a göre, tarihsicilik bu şekilde yaparak aynı zamanda sosyolojik bir teoriyi, toplumun değişmez bir yol boyunca ve kaçınılmaz zorunlulukla önceden belirlenmiş aşamalardan geçerek gelişeceği teorisini içermektedir (1998: 62- 1944a: 102). O halde tarihsici yaklaşım, tarihin seyrinin önceden

kestirilebileceğini kabul eder. Popper ise toplumun geleceğinin bu şekilde bilinebileceğini savunan anlayışa karşı çıkar ve *Tarihsiciliğin Sefaleti*'ne daha sonradan eklemiş olduğu önsözde tarihsiciliğin reddedilmesine ilişkin düşüncelerini beş önermede toplayarak açıklar.

1. İnsan(lık) tarihinin akışı, insan bilgisinin artışından şiddetli bir şekilde etkilenir (...)
2. Akıl (rational) veya bilimsel metodlarla, bilimsel bilgimizin gelecekteki artışını önceden haber veremeyiz.
3. Bu sebeple insan(lık) tarihinin gelecekteki akış yönünü de önceden haber veremeyiz.
4. Bu demektir ki bu teorik (nazari) tarih, yani teorik fiziğe tekabül eden bir tarihi sosyal bilim imkânını reddetmemiz gerekir. Tarihsel öndeyi için temel görevi yapacak herhangi bir bilimsel tarihi gelişme teorisi olamaz
5. Bundan dolayı tarihsici metodların ana hedefi yanlış kavranmıştır ve böylece de tarihselcilik (historicism) çöker (Popper, 1998: 20).

Bu önermelere göre, tarihi gelişmeler bilgimizin artışı sonucunda önceden haber verilemezler. Bu türden olaylar, belli şartlar altında belli gelişmeler sonucunda ancak denenebilir. Bu durum ise onların önceden bilinebilir olduklarının garantisi değildir. Yukarıdaki önermelerden ilki genel olarak doğru kabul edilebilir. Ancak bu önermeler arasında tarihsiciliğe karşı geliştirilen argümanların en güçlüsü ikincisidir. İkinci önerme, insanların gelecek üzerine birtakım tahminler yürütülebileceğini düşünmesinden dolayı her ne kadar başta yanlış gibi görünse de, yarın ortaya çıkacak bir durumun veya keşfin şimdiden bilinebileceğini söylemek, kendi içinde çelişki barındıracağından dolayı doğru bir önerme olarak kabul edilmelidir. Bilimsel öndeyilerde bulunanlar bir tahminin ötesinde mantıksal olarak bir çıkarım yaparlar. Popper, bu noktada bilimsel öndeyicilerin hiçbir zaman bilimsel yöntemlerle sonuçları önceden haber vermelerinin mümkün olmadığını göstermeye çalıştıklarını belirtir (1998: 20). Bu duruma göre tarihsiciliğin tarihin seyrini önceden bilebileceğini, onun kaçınılmaz bir zorunluluk içinde ilerlediğini söylemesi, insanlığın akışının bilimsel olarak bilinemeyeceği ancak sadece tahmin olarak sunulabileceği çıkarımı yüzünden Popper için geçerliliğini yitirmiş olur. Tarihsicilerin tarih için öndeyilerde bulunabilecekleri iddiası da bu noktada kehanette bulunmaktan farklı olmaz, bu durum da bilimsellikten oldukça uzaktır.

Tarihsicilerin kapıldıkları en temel yanılgı, onların yasalar ile trendler arasındaki farkı görememelerinden kaynaklanır. Popper'a göre, trendler vardır, fakat trendler yasalar olarak kabul edilemezler ve bir trendin var olduğunu ileri süren önerme de tümel değil, varlıksal olabilir (Popper, 1998: 113- 1945: 73). Onun varlıksal olması demek onun belli

zaman ve mekânda geçerli olan tekil tarihi bir önerme olması anlamına gelir. Tekil tarihi önermeler ise yasa olarak sayılamazlar. Çünkü yasalarla trendler arasında kökten farklılık vardır. Örneğin yüzlerce hatta binlerce yıl sürmüş olan bir trend (nüfus artışı gibi) on yıllık bir süre içinde hatta daha hızlı bir biçimde değişime uğrayabilir (Popper, 1998: 113- 1945: 73). Bu nedenle toplumsal alanda yasaların olduğunu söylemek, yasalarla trendleri birbirine karıştırmaktan başka bir şey değildir.⁷³ Bu alanda bilimsel öndeyileri olduğunu söylemek ise onları yasalara bağlamak anlamını taşır. Oysaki tarihsicilerin bilimsel öndeyi olarak düşündüğü birçok şey tümel yasalardan gelmediği için trend olmaktan öteye gidemez. Popper bu nedenle tarihsicilerin söz konusu olan trendlerin ortadan kalkacağına ilişkin şartları da gözlerinde canlandırmaları gerektiğini düşünür (1998: 121- 1945: 78), Keza uzun yıllar öyle gelmiş bir trend belli bir zaman ve mekânda başka türlü olabilir. Bu nedenle tarihsiciliğin sefaleti de bu türden bir hayal kuramamanın sefaleti olur ve Popper için tarihsiciler değişimi hayal edemeyen insanlar olarak kalırlar. Düşününün tarihsicilere karşı çıkışı, onların trendleri sanki koşullu bir şey olmayıp mutlak bir şeymiş gibi ele almaları ve tüm zamanlar için geçerli olduğunu farz etmelerinden kaynaklanır. Onların bu düşüncesi gelişme yasalarını (sözde) mutlak trendlere dönüştürür, dolayısıyla da ilerlemeye yönelik genel bir tarihi eğilime, yani daha mutlu ya da daha iyi bir duruma giden bir eğilime sürükler (1998: 121- 1945: 77).

Tarihin bir metodu olarak görülen tarihsicilik gelecek için değişmez bir plan hazırlamaktadır. Bu nedenle hem belirleyici hem de bütüncü bir bakış açısına sahiptir. Bu da tarihsicilik ve ütopyacılık (ya da ütopyacı toplum mühendisliği) arasında bir ittifak olduğunu gösterir. Keza ütopyacılık tıpkı tarihsicilik gibi, toplum için değişmez, belli bir erek doğrultusunda önceden planlanmış, kökten ve bütüncü (holistik) bir biçimde değiştirmeyi planlayan bir toplum mühendisliği olarak tanımlanabilir. Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*'nda ütopyacı yaklaşımı şu şekilde açıklar;

⁷³ Popper, hiçbir şekilde sosyolojik yasa veya hipotezlerin olmadığını öne sürmez. Ona göre, doğal bilimlerin yasa veya hipotezlerine benzer bir biçimde sosyolojik yasa veya hipotezler de vardır. (Türkçe çevirisinde 'veya' yerine 've' kullanılmış ve bu şekildeki çeviri yasa ve hipotezi ayrı şeylermiş gibi göstermektedir. Oysaki Popper mutlak yasalardan değil, hipotezlerden bahsetmektedir.) Bunlar, "Tarımsal ürünlere gümrük vergisi koyup aynı zamanda hayat pahalılığını düşüremezsin", "Tepkiye neden olmadan devrim yapamazsın", "Savaşta yenilgi ve iç çekişmelerle eğer yönetici sınıf zayıflamışsa başarılı bir devrim yapamazsınız" türünde hipotezlerdir. Bu hipotezlere bakıldığında onların şartlara bağlı olduğu görülmekle beraber aynı zamanda hiçbir ispat da içermemektedir. Tam tersine insanlara bu hipotezleri geliştirebilecekleri alan bırakmaktadırlar (Popper, 1944b: 121-122).

Akla uygun her eylemin belli bir amacı olmalıdır. Ve bu eylem, o amacını bilinçli ve tutarlı olarak izlediği araçlarını da ereğine göre belirlediği ölçüde akla uygundur. Onun içindir ki akla uygun eylemde bulunmak istiyorsak, yapmamız gereken ilk iş, ereği seçmektir; aslında sonul ereğe götüren araçlar ya da bu yoldaki adımlar olan ara veya parça ereklerden kesinlikle ayrılmamız gereken gerçek ya da son ereklerimizi belirlemede dikkatli olmalıyız. Bu ayrımı savsaklarsak, parça ereklerin bizi son ereğe yaklaştırıp yakınlıştırmayacağını sormayı da savsaklamış, dolayısıyla akla uygun eylemde bulunmamış oluruz (Popper, 2008: 205-206).

Bu anlatım doğrultusunda diyebiliriz ki, ütopyacı toplum mühendisliği ideal bir devlet modelinin belirlenmesini ve bütün araç ve yolların bu ereğin gerçekleşmesi üzerine planlanmasını gerektirir. Ancak Popper, ütopyacı toplum mühendisliğine veya ütopyacı yaklaşıma kes(k)in ve büyük ölçekli bir sosyal değişim gerektirdiğinden dolayı karşı çıkar. Bu değişim sadece belli kurumlar veya alanlarda yapılan bir düzenleme anlamını taşımaz, tam tersine toplumun her alanında topyekûn bir temizliği gerektirir (Shearmur, 1996: 42).

Ütopyacı toplum mühendisliği pratiğe geçirildiğinde birtakım problemleri de beraberinde getirir. Aslen hedeflenen mutluluk ve adalet dahi olsa bu problemlerin çözümü ve ereğin gerçekleşmesi uğruna kimi zaman bu hedeflerin aksine zalim bir yönetim biçimi de ortaya çıkabilir. Popper bunu bir argüman dizisiyle şu şekilde açıklar. İlk argüman, yapılan bu uygulama için gerçekleştirilebilecek değişmez tek bir sosyal idealin olması fikrinden doğar. Bu türden bir ideali gerçekleştirme arzusu, diktatörlüğe benzer bir biçimde tek başlı ya da merkezi bir azınlığın güçlü yönetimine yol açabilir (Popper, 2008: 208). Böylesi merkezi bir yönetim, amacı gerçekleştirmek uğruna çalışırken, bu amaçtan sapmamak ve belirlenen hedef doğrultusunda işleri yürütmek için olumsuz eleştirileri dikkate almayacağı gibi, bir zaman sonra olumlu eleştirileri de görmezden gelmeye başlar. Her türden sesi duymazdan gelen bu yönetim başkaları tarafından da denetlenemez hâle gelir. Ayrıca kimi zaman yöneticiler devletin amacına ulaşmasında zorluklar çıkaracak olan çatlak sesleri bastırma yoluna girer. Totaliter bir yönetim imajı veren bu durum her ne kadar insanların iyiliği veya mutluluğunu amaçlıyor da olsa, kimi zaman yurttaşlarına zulüm etmeye kadar varabilecek uygulamalarda bulunabilir. Bunun dışında bu idealin gerçekleşmesi belli bir zaman dilimi içinde olmayacaksa ve eğer köklü değişim uzun bir süre gerektirecekse, devletin başındakilerin kendilerinden sonra bu uğurda yol almak için gereken ardılarını da bulmaları gerekir (Popper, 2008: 210). Bu ardılar bulunmadığı takdirde o güne kadar yapılanlar sadece boşa giden birtakım çabalar olarak kalırlar.

Bu ilk argüman Popper'ı bir başka argümana, gerçekten bu işe uygun bilgiye sahip olunamayabileceği gerçeğine götürür (Shearmur, 1996: 42). Popper, teorik bilgimizin

değerini büyütme yönelik bir durumun söz konusu olabileceğini belirterek, teorinin kimi zaman pratikte karşılığının bulunamayacağına ilişkin bir uyarıda bulunur (Shearmur, 1996: 42). Ancak bir toplumun veya devletin düzenlenmesinde teorik bilgiler her ne kadar gerekli olsa da, özellikle büyük ölçekli mühendislik için insanların bu konuya ilişkin pratik bir tecrübesi olmaması, uygulamada birtakım zorluklarla karşılaşılmasına yol açabilir. Öncelikle belirlenen amaca ulaşmak için teorinin pratiğe uygulanması gerekir. Bu denemeler bir laboratuvar ortamında veya asıl şartları sağlayamayacağı ve sonuçları tatmin edici olmayacağından, daha küçük birimlerde (köy, kasaba vs.) de uygulandığında belirgin birtakım faydalı sonuçlar da ortaya çıkmayacağından dolayı, toplumda topyekûn bir değişmeyi zorunlu kılar. Ütopyacı mühendislik toplumu parça parça değil, topyekûn değiştirmeye kalkıştığından, yapılan birtakım yanlışlıklardan ders alarak bunları düzeltmek mümkün olmaz (Popper, 2008: 213). Popper'a göre, bir ideal devlet ne kadar mükemmel yapılırsa yapılısın ütopyacı planlar hiçbir zaman başta düşünüldüğü gibi gerçekleşmez (2008: 214). Ütopyacılık hiçbir zaman düşünüldüğü gibi gerçekleşmeyecek kökten bir değişikliği öngörür ve Platon gibi bütün toplumsal dünyayı kökten bir biçimde değiştirecek bir devrimin düşü içine girer (Popper, 2008: 215).

Birbirlerini destekleyen bu iki argüman bir üçüncüsüne, estetikçilik formuna uzanır. Estetikçilik formu, Platon'da olduğu gibi, olandan daha akılcı, daha iyi, bütün bozukluk ve çirkinliklerinden arınmış bir dünya kurmak arzusuyla büsbütün değiştirilmiş yepyeni bir dünya istemek manasına gelir (Popper, 2008: 215-216). Bu bir tür tuval temizlemeyi, var olan bütün kurumların ve geleneklerin ortadan kaldırılmasını, kökten bir değişikliği gerektirir.⁷⁴ Bütün bu argümanlara göre, Popper için ütopyacı, teorik olarak planladığı devlet modelinin pratikteki sonuçlarını tasavvur edemeyen, toplumdaki kötülüğü kazımak ve daha iyi bir dünya yaratmak için topyekûn, kökten bir değişikliğe kalkışan ve bu değişikliği yaparken de bazı çatlak sesleri bastırma uğruna kimi zaman zulme dönüşen birtakım uygulamalardan çekinmeyen maceraya atılmış biri veya kehanetlerde bulunan bir kâhin olarak konumlandırılabilir.

Tarihsicilik de ütopyacılık da hem belirleyici hem de bütüncü bakış açısı çerçevesinde totaliter bir yönetim biçimine meydan verebilecek yaklaşımlar olup, farklı düşüncelere, eleştirilere, toplumdaki bazı yapıların eleştiriler doğrultusunda

⁷⁴ Bu argümana Popper'ın Platon eleştirisi içinde daha ayrıntılı olarak yer verilecektir.

değiştirilmelerine yani bireylerin özgür düşüncelerine kapalıdır. Bireyin hiçbir öneminin olmadığı bu toplum modeli “kapalı toplum” olarak adlandırılır. Popper’ın ilk ve en etkili toplum bilimci olarak gördüğü Platon da (Popper, 2008: 45), onun gözünde kapalı bir toplum tasarımcısı ve ütopyacı toplum mühendisliğinin savunucusudur. Bu nedenle Popper için kendisinden sonra gelenlere büyük etkileri olmuş bu filozofun düşünsel seyrinin yarattığı toplum düzeni tarihsiciliğin ve ütopyacılığın ilk ve en temel örneğini oluşturur. Platon’un politika anlayışı bu tez süresince de belirtildiği üzere, bilgi görüşü üzerine kurulmuş ve dolayısıyla totaliter bir yönetim modelini ortaya çıkarmıştır. Popper’ın eleştirisinin temelinde de Platon’un bilgi görüşü ile bağlantılı olarak ortaya çıkan totaliter, durdurulmuş, ütopyacı, biyolojik ve *sofokrat* devlet anlayışı yer alır. Bu türden bir toplum aynı zamanda ‘kapalı bir toplum’dur

Popper’a göre Platon her türlü politik değişimi durduran, değişimi kötileyen ve dolayısıyla durulmadan övgüyle bahseden bir filozoftur (2008: 113). Popper’ın Platon’un toplum görüşüne ilişkin öne sürdüğü bu düşünce Platon’un bilgi kuramıyla yakından ilişkilidir. Bilginin mutlaklığı ve kesinliği ise politik alanda değişime kapalı, istikrarlı veya durgun bir yapının sergilenmesini kaçınılmaz kılar. Onun politik alanın değişimden uzak ve durağan olması gerektiği düşüncesi ise daha önce ayrıntıları ile anlatıldığı gibi, yaşamı boyunca şahit olduğu negatif politik süreçlerden kaynaklanır. Platon’un göreceli bilgi anlayışının hâkim olduğu Atina demokrasisi sürecinde yaşadığı ve tanık olduğu tüm olaylar sürekli değişen bilgi anlayışı sonucunda ortaya çıkan bu politik sürecin düzenlemesi için adım atmasına ve çürümeyi, yani adaletsizliği durduran bir sistem ortaya koyma çabasının uyanmasına neden olmuştur. Bu nedenle de Platon için en iyi ve en yetkin devlet değişimin kötülüğünden arınmış olan devlettir ve bu Platon’un *Devlet Adamı*’nda anlattığı Altın Çağa denk gelmektedir (Popper, 2008: 28).

Platon için İdeaların bilgisi değişen ve adaletsizlikler içinde çürüyüp giden toplumu düzenleyecek yegâne araçtır. Buna göre, gelip geçici alanda olan her şey İdealara ne kadar benzerse toplumda mükemmellik, mutluluk ve adalet de o denli mümkün hâle gelir. İdeaların özelliklerinden daha önce ayrıntılı bir biçimde bahsedilmişti. Bunlar zaman ve mekânın dışında yer alan mükemmel varlıklar olmalarından dolayı, bunlara benzeyecek olan her şey de aynı biçimde mükemmel yakın olmak durumundadır. Bütün şeylerin akış halinde olması onların mükemmelliklerine engeldir. Oysa mükemmellik tamlığı, olmuşluğu tıpkı Parmenides’te olduğu gibi tamamlanmışlığı ve dolayısıyla durağanlığı

getirir ve herhangi bir değişimi ve bozulmayı, adaletsizliği ve mutsuzluğu da beraberinde getirmez. Buna göre politik alandaki kavramların tanımları, her fikre, zaman ve mekâna göre değişiklik göstermeksizin, bütün bunlardan ayrı bir biçimde açıklanarak “bütün zamanlar için geçerli tanımlar” olarak ortaya çıkarlar. Bu durum ise bütün alanlarda olmak üzere politika alanda da özcü bir yaklaşımın kullanılmasının yolunu açar. Platon’a göre bilgi de şeylerin doğal yapısını yani özünü bulmakta ve betimlemektedir (Popper, 2008: 41). Popper’ın Platon’a karşı çıkışının temelleri Platon’un bilgi anlayışından kaynaklanan özcülüğü ile ve dolayısıyla ideal toplum düzeninde yaratmaya çalıştığı katı belirlenimci tutumuyla ilişkilidir. Bu yaklaşımı *polis*i, tarihsel koşullar tarafından değiştirilemeyen, hiçbir şekilde değiştirilemeyecek olan bağımsız bir değer ve *a priori* bir öz kategorisi içerisinde yaratmasına neden olur (Lane, 1999: 120).

Platon’un Atina toplumunda tanıklık ettiği sıkıntılara çözüm üretmek açısından değişimi durdurma arzusu, Popper tarafından, tespit edilen problemlere getirilen idealist bir formül olarak adlandırılır (Popper, 2008: 113). Bilgi kuramı ile bağlantılı olduğu gösterilen bu formül, İdeaya uygun bir biçimde şekillenen *polis* ile değişimin ve göreceliliğin yarattığı problemlere sanki çözüm getirirmiş gibi görünür. Peki, *polis*in İdealara uygun bir biçimde şekillenmesi nasıl mümkün olabilir? Popper buna Platon’un natüralist bir formülle yanıt bulunduğunu söyler ve şöyle devam eder;

Doğaya dön! Atalarımızın devletine, insan doğasına uygunlukla kurulmuş, dolayısıyla istikrarlı olan ilkel devlete dönüş; Düşüşten önceki zamanın kabile patriarkisine, bilge azlığın bilisiz çokluk üstündeki doğal sınıf hükümlerine dönüş (2008: 113).

Platon’un ideal *polis* tasarımı, insan doğasını temeline alır ve bütün politik düzen Popper tarafından ilkel olana dönüş biçiminde yorumlanır. Bu ilkel toplum modeli, içinde yaşayanların ortak çaba, ortak tehlike, ortak sevinç ve ortak kaderlerini paylaştığı yarı biyolojik bağlarla birbirlerine tutunmuş yarı organik bir birim olduğu için bir kabileyi hatırlatır (2008: 227). Bu türden bir toplum insanların kişisel kararlarını veremediği, farklı düşüncelerin yer almadığı, ortaklaşacı ve kapalı bir toplumdur.

Platon’un toplumsal düzen kurma amacıyla iki temel istemi olan ideolojik ve natüralist formül onun politik programının da temeli oluşturur. Filozofun devletindeki sınıf yönetiminin değişmezliğini içeren sosyolojik öğretinin koşullarını besleyen bu istemler, aynı zamanda düşünürün tarihsiciliğine de dayanmaktadır. Popper, Platon’un politik

programının hem tarihsiciliğe dayanan hem de totaliter olan başlıca öğelerini şu şekilde sıralar (2008: 113-114);

1. Sınıfların bölümlenmesi.
2. Devletin geleceğinin egemen sınıfın geleceği ile tanımlanması.

Popper, temele bu iki öğeyi alarak aşağıda devamı olan diğerlerini türetir.

3. Egemen sınıfın askerlik erdemleri ve eğitimi gibi şeylerde tekelci olması
4. Egemen sınıfın bütün düşünsel etkinliklerde sansür uygulayabilmesi, yeniliğe karşı olması.
5. Devletin kendine yeter olması, ekonomik otarşıye yönelmesi.

Bütün bunların dışında politik programının ne totaliterliğe ne de tarihsiciliğe dayanan başka özellikleri de vardır; Filozofların yönetimi, İyiye olan eğilim, devletin adalete dayandırılmak istenmesi ve yurttaşları mutlu ve erdemli kılma düşüncesi. Popper *Açık Toplum ve Düşmanları*'nda, Platon her ne kadar totaliter kabul edilse de onun içinde her yurttaşın mutlu olacağı bir devlet tasavvurunda bulunması, bazı yorumcular tarafından daha yüce bir kata çıkarılmasına neden olduğunu söyler. Popper'a göre, Crossman, Gomperz ve Grote Platon'un politik programını eleştiri yağmuruna tutmalarına rağmen, son kertede yurttaşların iyiliği ve mutluluğunu ön plana almasından dolayı düşünürün hümanist bir yanı olduğunu da her zaman hatırlatırlar (2008: 115). Platon'un "Bilgi-Politika İlişkisi" adlı alt bölümde de anlatıldığı üzere, Taylor totaliterliği üçe ayırarak, Platon'u uç bir totaliter olarak görmemiş; paternalist, bireyin iyiliğini ön planda tutan bu nedenle de hümanist bir tarafı da olan biri olarak kategorilendirmişti. İşte Popper'ın karşı çıktığı düşünce de Platon'u birçok yönden eleştiren, özgür düşünceye karşı, gerici bir filozof olarak niteleyen yorumcuların Platon'un politik amacının yurttaşların mutluluğu ve iyiliği üzerine kurulduğunu belirterek onun hümanist bir yanının olduğunu düşünmeleridir. Keza Popper'a göre, Platon'un (ideolojik ve natüralist) politik istemleri çerçevesinde hümanist olduğu söylenemeyeceği gibi, o, katıksız bir totaliter olarak adlandırılmalıdır (2008: 116).

Biraz önce de vurgulandığı üzere, Platon'un *polis*i sınıflara bölmesi ve tek bir zümrenin sahip olduğu mutlak bilgiye ve değişmez hakikate dayanarak bütün toplumun geleceğini tasarlaması, hatta bu geleceği belli çerçevelerde hazırlaması, bunu yaparken de

insan doğasını temele alması Platon'un tarihsici tavrını gösterirken, totaliter ve ütopyacı yanını da ön plana çıkarmaktadır. Öncelikle kavramların tanımlanmasını onların özüne ulaşma ile olanaklı kılan bir sistem, düşünürün tarihsici karakterini de göstermektedir. Kavramların tanımlanması, insan doğasına göre bir sistem düzenlenmesi, toplumun gelecekteki hâlini de önceden haber verebilecek bir teorik çerçeveyi ortaya çıkarır. Daha önce de belirtildiği üzere, metodolojik özcülük tarihsiciliğin en güçlü argümanlarından bir kısmını oluşturur.

Popper, tarihsiciliğin, özcülüğün ve ütopyacılığın tarihsel bir belirlenime yol açmasından ve bütüncü olmasından dolayı totaliterliğe doğru gidebileceğini düşünmektedir. Popper'in Platon'a karşı yönelttiği totaliterlik eleştirisi de bu yüzden adalet kavramı ve tanımı, bunun sonucunda oluşan düzenle, *polis*i kimin yönetmesi gerektiği fikri ve filozof-kralın nitelikleri ile yakından ilişkilidir.

Platon'un *polis*in temeline Adalet İdeasını yerleştirmesinin temelindeki amacın, adil bir toplum düzeni oluşturarak insanların mutlu, adil ve iyi bir yaşam sürmesini sağlamak olduğu hususunda hemen hemen herkes hemfikirdir. Ancak Popper'a göre, Platon'un adalet tanımlaması, içinde insanıyetçi öğeler barındırmaz. Popper için adalet, yurttaşlar arası ayrımcılığın olmadığı, yasalar önünde, hem yükümlü olduğu işlerde hem de nimetlerden faydalanmada eşit haklara sahip olduğu, zorunlu kısıtlamaların herkes için aynı şekilde geçerliliğini koruduğu temel ilkelerin hayata geçirildiği bir ortamda var olabilir (2008: 117)⁷⁵. Ancak Platon adaleti bu manada kullanmamış, Popper'in kullandığı anlamda herhangi bir eşitlik ilkesinden de söz etmemiştir. Platon'un *Devlet*'te adalet üzerine yapmış olduğu uzun tartışma sonucunda *poliste* adaletin sınıflar arası ilişkiyle yakından ilgili olduğu daha önce de anlatılmıştı⁷⁶. Popper'in da karşı çıktığı husus, bu sınıflamadır. Çünkü Popper'a göre, adalet tanımının gerisinde, temelinde totaliter ve ayrıcalıklı bir sınıf yönetimi isteği ve onu gerçekleştirme kararı vardır (2008: 119). Bu durumda Platon'un adalet düşüncesinin eşitlik ilkesini içermesi beklenemez. Keza Platon zaten Atina demokrasinin eşitlik ilkesinin getirdiği sorunlar yüzünden böyle bir ilkeyi devletin temeline koymak gibi bir arzuya da sahip değildir. Sınıflar arası ayrım belli bir zümrenin yönetimini olanaklı kılarken, diğerlerini kendi sınıfları içinde memnun olması

⁷⁵Platon sınıflar arasında bir ayrım yaptığı için, yurttaşlar arasında bir ayrımcılık yapar, her bir sınıfın yükümlülüğü bir diğerinden farklıdır ve *poliste*ki nimetlerden eşit bir biçimde faydalanamazlar. Bütün bunların yanı sıra yöneticiler mal mülk edinmemelerine karşın üreticilerin bunlara sahip olma hakları vardır.

⁷⁶ Bakınız, "İdeal *Poliste* Adalet" adlı bölüm.

gerektiği düşüncesine yöneltilmelidir. (*Fenike masalı* ya da *maden mitosu* denilen öykünün anlatılma amacı da budur.) Çünkü Platon'a göre, eşit olmayanlara eşit davranmak haksızlık doğurur (*Yasalar*: 757a). Popper, Platon'un bu düşüncesinin bir tür kast sistemi yaratmak ve böylece totaliter bir yönetim ortaya çıkarmakta olduğunu düşünür. Ancak daha önce de ayrıntıları ile tartışıldığı üzere, Platon'un sınıf ayrımının bilişsel süreçlerle ilgili olduğunu belirtmek ve asıl amacının kast sistemi oluşturmaktan ziyade herkesin her işi yaptığı Atina demokrasisinin meydana getirdiği karmaşayı önleme çabası olduğunu da görmek önemlidir. Platon demokrasinin getirdiği bütün karışıklığı önleme amacı içinde daha mutlu bir düzen getirme arzusu ile yanıp tutuşurken, ortaya çıkardığı toplum modeli totaliter olmaktan öteye gidememiştir. Nihayetinde Popper'a göre, Platon mutlu bir *polis* yaratmaya çalışırken, temele aldığı adalet anlayışı, eşitsizliği ve aynı zamanda özgür olmayan bir ortamı beraberinde sürüklemiştir.

Sınıfların ayrılması ve yöneticilerin kimler olacağını ya da olması gerektiğinin belirlenmesiyle demokrasinin temelleri olarak sayılabilecek eşitlik ve özgürlük ilkelerinin yer almadığı bir *polis* tasarımı ortaya çıkmaktadır. Platon'un, "*polis* filozoflar tarafından yönetilmelidir" şeklindeki tavrının nedeninin, yönetme işini bir sanat sayması ve bu sanatı da en iyi biçimde İdeaların ve hakikatin bilgisine ulaşmış olan filozoflar tarafından icra edilebileceğini düşünmesi olduğu daha önce anlatılmıştı. Platon özellikle herkesin kendi işini yapması gerektiği yönündeki *uzmanlaşma prensibi* gereği *poliste* görev ve dolayısıyla sınıf ayrımı yapar ve Popper'a göre, bu durum doğal yöneticilerin yönetmesi ve doğal kölelerin kölelik etmesi fikrinden başka bir şey değildir (2008: 158)⁷⁷. Yöneticilik görevinin belli bir zümrenin insanlarına verilmesinin, diğerlerinin böyle bir imkâna sahip bile olmamasının temelleri arasında sınırsız ve denetlenemez bir iktidarın varlığının kabulü vardır (Popper, 2008: 160). (Nitekim Platon'un politika görüşünün anlatıldığı sınıf tartışmasında da sınıflar arası geçişin sadece bir imkân olarak sunulmaktan öte bir şey olmadığı anlatılmış ve asıl önemli olanın yönetici sınıfı ve onların eğitimi olduğu daha önce de belirtilmişti.) Platon edindiği deneyimlerden yöneticinin niteliğinin toplumu yönetmede büyük önemini olduğunu fark etmiştir. Herhangi bir adaletsizliğe meydan verilmesi de politik iktidara bağlı bir durumdur. Bu nedenle de Platon'a göre, her şeyi bilen ve bildiği hakikat doğrultusunda her şeyi yapmaya gücü olan insanların varlığına ihtiyaç vardır. Onun her şeye muktedir olan filozofların yönetici olmasını istemesi de bu

⁷⁷ Yöneticiler ve yardımcıları doğal yönetici, üreticiler sınıfı ise köle olarak görülmektedir.

yüzdendir. Onların her şeyi bilmesi, belli birtakım kavramların tanımlanabilmesini, hatta doğru tanımlanabilmesini mümkün kılarken, Platon açısından bu durum her yönüyle adil bir düzenin oluşturulmasına da imkân tanımaktadır.

Popper, Platon'un filozofların yönetici olması gerektiğini düşüncesinde Sokrates'in izinden gittiğini belirtir. Ancak Sokrates, filozofu bilgisizliğinin farkında olan kişi olarak tanımlarken, Platon İdeaların ve hakikatin bilgisine sahip bir kimse olarak anlatır (2005: 45). Sokrates tam da Popperci bir anlamda insanların ne kadar az bildiğini fark etmeleri gerektiği fikrini savunurken, Platon her şeyin bilgisine sahip iyi öğrenimli bir diyalektikçiyi yönetici yapmak istemektedir. Bu nedenle Popper, Platon'un yönetim biçimini *sofokrasi* olarak adlandırır ve onun *sofokrasi* sayesinde yetkin, adil ve mutlu bir *polis* yaratmaya çalışmakta olduğunu düşünür. Bilgelik peşinde koşan yöneticiler ise bu işi topyekûn bir değişikliklerle, bütün *polisi* yeniden kurarak yapmaya çalışır.

Platon'un bütün kurumları en baştan düzenlemesi, bu bağlamda toplum düzeninde kökten bir değişikliği ön görmesi, geniş çaplı bir değişikliğe kalkışması ve belli bir amaç belirleyerek (adil ve mutlu bir *polis*) tüm kurumlarıyla bu amaç doğrultusunda oluşturması Popper'ın gözünde, onu açık bir biçimde ütopyacı toplum mühendisi yapmaktadır. Daha önce de ayrıntıları ile anlatılan bütüncü ve belirlenimci olan bu mühendislik modeli her bir özelliği ile Platon'un ideal *polisinde* kendine yer bulmaktadır. Bu da Platon'un estetikçi bakış açısını bir kez daha gözler önüne serer; “Varolan bütün kurumların ve geleneklerin kökü kazınacaktır (Popper, 2008: 218).”

Popper, topyekûn bir düzen değişikliğine ve toplumun bireylerin varoluşsal konumlarından ve düşüncelerinden ayrı bir biçimde, onları dikkate almaksızın yapılmasına karşı çıkmaktadır. Bu türden bir değişim aynı zamanda bireyleri ve onların özgür fikirlerini ortadan kaldıran bir yaklaşımdır. Böyle bütüncü bir toplum mühendisliği herhangi bir biçimde farklı fikirlere kapalı olmak durumundadır. Keza daha önce de belirtildiği üzere, ütopyacı toplum mühendisliği teoride planlanan tasarının pratiğe geçirilmesiyle meydana gelecek aksaklıklar karşısında bir düzenleme yapılmasını öngöremediğinden, toplumun gelişiminde hiç planlanmadığı bazı sorunlarla karşılaşılabilir. Bu sorunların çözümü rasyonel düzeyde türetilmiş farklı fikirlere açık olmakla aşılabilecekken, ütopyacı ve totaliter bir toplumda bunun önü de kapanmak durumunda kalır. Bunun sonucunda ise baskıcı, birtakım zulümlere sebep olabilecek bir yönetim biçimi ortaya çıkar.

Popper, gelecekte sıkıntıların önlenmesi ve kendi bilimsel yöntemi doğrultunda daha iyi bir dünya yaratmak amacıyla Platon'un bütüncü ve katı bir şekilde oluşturduğu ütopyacı, totaliter ve kapalı toplumuna karşılık parçalı/perakende/bölük pörçük (*piecemeal*) toplum mühendisliği yaklaşımını getirerek "açık toplum"⁷⁸ fikrini öne sürer. Popper'in bu toplum tasarımı onun bilimsel yöntemi ile yakından ilişkilidir ve aslında temelinde yanlışlanabilirlik ilkesi bulunmaktadır. Bilgi görüşünde yanlışlanabilirlik yöntemini kullanan Popper, politika alanını da aynı ilkedен yola çıkarak eleştirelilik üzerinden düzenlemeye çalışır. Düşünür, eleştirel yöntemin bilinçli olarak benimsenmesinin gelişmenin temel arzı olduğunu söyler. (Popper, 2006b:163). Yapılan birtakım yanlışların farkına varılması, bu hataları düzeltme çabası, bilginin, öğrenmenin ve hatta teknolojinin en önemli yöntemi olmak durumundadır (Popper, 2006a: 204). Bu nedenle yanlışlanabilirlik ve mevcut hataların eleştirel bir akılla görülebilmesi daha iyi bir dünya ortaya koymak için büyük bir önem taşımaktadır. Buna göre bilgide de politikada da gelişmenin sağlanabilmesi yanlışlanabilirlik ilkesinin kabulünden doğan eleştirel tavrın temele alınması ile sağlanabilir.

Popper'in eleştiri ve pratik denemeler yaparak düzenlendiği açık toplum fikri mümkün olan her yerde eleştiriye açık ve hazır bireylerin bulunduğu, kurumlarıyla da her daim devam eden birtakım denemelerden geçerek düzenlenen bir toplum modelidir (Popper, 2006b: 163). Bu toplum biçiminde en önemli unsur olan eleştirelilik, rasyonel düzeyde yapılması gereken bir etkinliktir. Eleştirel olma, başka bir fikri her koşul altında ve körü körüne olumsuzlamaktan ziyade, bir fikrin karşısında rasyonel ve empirik içeriği olan bir argümanlar dizisi ile önceki fikirden gelişime daha çok açık bir fikir öne sürmekten meydana gelir. Popper'in politika görüşü de işte bu eleştirel akılcılık üzerine kurgulanmıştır. Düşünür için toplumsal alanda yapılan en temel hata modern olduğuna inanılan hiçbir şeye karşı eleştiri yöneltmemesi ve onun olduğu gibi kabul edilmesidir (Popper, 2006a: 204). Bu nedenle de eleştiri bir toplumun gelişimi ve daha az kötülüğün ve aksaklıkların olduğu bir yaşamın anahtarı konumunda bulunmaktadır.

⁷⁸ Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları I Girişe* Not kısmında açık toplum ve daha sonra tezde anlatılacak olan kapalı toplum kavramlarını ilk önce Henri Bergson'un kullandığını belirtir (Popper, 2008: 266). Bergson'un bu terimleri kullanması ile Popper'in kullanışı arasında Bergson'un kapalı toplumun doğanın elinden çıkmış insan topluluğu tanımlaması benzerliği dışında bir de şöyle bir fark vardır. Popper kapalı toplumu sihirli tabulara inanma, açık toplumu ise insanların tabulara karşı eleştirici olmayı öğrendikleri ve kararlarını tartışarak aldıkları bir toplum olarak bakarken; Bergson açık toplumu mistik bir sezginin ürünü olarak açıklayarak aslında dinsel bir ayrım yapar.

Popper'ın eleştiriyi bu denli ön plana alması insanların hiçbir zaman mükemmel bir toplumda yaşamalarının mümkün olamayacağını düşünmesinden ileri gelir. O, bu durumu şu şekilde ayrıntılandırır;

Bunun böyle olmasının sebebi ne yalnızca çok iyi insanların çok gayri mükemmel olmaları ne de çoğu kez yeterince bilgi sahibi olmadığımız için yanlış yapıyor olmamız gerçeğidir. Söz konusu nedenlerden her ikisinden de daha önemli olan, değerler arasında uzlaştırılmaları hiçbir zaman mümkün olmayan çatışmaların olduğu gerçeğidir (Popper, 2006b: 164).

Popper'ın bu sözlerine göre, çelişki ve çatışmaların olmadığı homojen yapıda bir toplum düşünülemez. Bir toplumda bulunan değerler ve ilkeler birbirleriyle çatışabileceği gibi, bu ilkeler belli bir zaman aralığında veya belli bir durumda geçerli ve yürürlükte iken, başka bir durumda ise geçerliliğini koruyamayabilir (Popper, 2006b: 164). Ayrıca Popper, değerlerin uzlaştırılmalarının mümkün olmadığını, hatta onların kimi zaman keşfedilebilir olduğunu belirterek bu türden ilke ve değerlerin kalıcılığından ve değişmezliğinden söz edilemeyeceğini de belirtmeye özen gösterir. Bu nedenle değerler tabu olarak her zaman ve mekânda tartışmasız bir biçimde doğru kabul edilemezler. Değerler ve ilkelerin çatışması, onların tartışılabilir olması açık bir toplum için önemli ve hayati bir önem taşımaktadır (Popper 2006b: 164). Bu nedenle Popper değişmez ve mutlak değerlerin varlığına vurgu yapan görüşün temelinde yer alan özcülüğe eleştiri getirir. O, kelimelerin veya kavramların doğru anlamlarına herhangi bir önem atfetmez. Onların anlamları ve özlerinin ne olduğunu düşünmez. Yapılan bir tanımın doğruluğu ile ilgilenmez. Çünkü Popper'a göre kelimelerin anlamlarından ziyade asıl önemli olan sorunlar, olgular, olgularla ilgili çıkarsamalarla ilgili sorunlar, diğer bir deyişle kuramlar ve hipotezler, bunların çözüm getirdiği sorunlardır (2006b: 18).

Popper açık toplumun inşasının, perakendeci toplum mühendisliği yaklaşımı ile yapılabileceğini düşünür. Perakendeci yaklaşım açısından, toplumun nihai iyiliğini ya da mutluluğunu arzulamak ve gerçekleştirmek türünden mutlak birtakım talep ve anlayışlar içinde olunmaması; toplumdaki kötülükleri arayıp bulmaya yönelik bir ilgiyle onun aksayan kısımlarının tespit edilerek onlara karşı bir çözüm uğraşının verilmesi, onları daha iyi bir biçimde düzenleyecek bir yöntemin benimsenmesi gerekir (Popper, 2008: 207). Perakendeci toplum mühendisliği, toplumda topyekûn ya da kökten bir değişiklik yapmaz. Tespit edilen problemler veya getirilen eleştiriler doğrultusunda kurumlarda birtakım düzenlemeler gerçekleştirir. Sağlık ve işsizlik sigortası, hakemlik kurulları, eğitim reformu

türünden projelerle, saptanan aksaklıklar tekrar düzenlenmeye çalışılır. Popper'ın bu türden bir düzenleme yapmayı önermesi ve perakendeci toplum mühendisliğini tercih etmesinin en temel nedenlerinden biri, daha önce de anlatıldığı üzere, kökten bir değişimi öngören ütopyacı mühendisliğin teoride düşündüğü sistemin pratikteki problemleri çözmede yetersiz kalacağı fikridir. Bu nedenle de yönetimin baskıcı, totaliter bir hâle dönüşebileceği, böylesi bir sistemde farklı fikirlere hiçbir biçimde yer verilmeyeceği için özgürlük ve eşitlik ilkelerinin de temele alınmayacağını görmüş olmasından kaynaklanır. Oysaki perakendeci mühendislikte aksayan kurumlar parça parça düzeltilebileceğinden, daha iyi bir yaşam elde etmek adına, insanların fikirlerine değer verilir, insanlara özgürce rasyonel bir biçimde eleştirilerini sunabilmelerine imkân tanınır ve bireylerin düşüncelerine büyük önem verilir. Bu nedenle Popper, perakendeci mühendisliği akla uygun tek toplumsal mühendislik olarak görür (Popper, 2008: 205).

Perakendeci toplum mühendisliği yöntem olarak ütopyacı toplum mühendisliği gibi özcü bir yöntem kullan(a)maz. Zaten Popper'a göre, metodolojik özcülüğün amacı olan bir şeyin özünün bilinmesi de felsefi açıdan herhangi bir değer taşımaz. Felsefi açıdan değer taşıyanlar kuramlar, çıkarsamalar ve önermeler gibi hakikate yaklaşan teorilerdir (Popper, 2006b: 22-23). "Hakikate yaklaşan teoriler" sözü açık bir biçimde bir tür hakikati kabul ediyor gibi görünse de, Popper'a göre bir tamlık ya da kesinliğe ulaşmadan söz etmek mümkün değildir. Sadece kısmi hakikatlerden söz edilebileceğini, bir şeyin ancak yanlışlanıncaya kadar doğru olduğunu savunan Popper'a göre, hem bilim de hem de politik alanda tamlık, kesinlik ve mükemmellik arayışının terk edilmesi gerekir (Popper, 2006b: 26). Bu türden arayışlar ulaşılması imkânsız idealler olmalarının yanı sıra, eleştirilmeden rehber olarak alınmaları hâlinde yanılgıya kapılmaya neden olabilecek niteliktedirler. Bu nedenle de hiç kimsenin problemin hâlinin gerektirdiğinden daha tam olmaya veya tamlığa erişmeye çalışmaması, her şeyi kesin bir çözüme kavuşturacak mutlaklarla hareket etmemesi gerekir (Popper, 2006b: 27).

Eleştirelliğin ve bireylerin özgür fikirlerinin bu denli ön planda olduğu bir düzende yöneticilerin kim olacağı sorusu da önemli bir yer teşkil eder. Popper için demokratik bir yönetim biçimi eleştirel bir toplum için gereklidir. Ancak demokrasi Popper için çoğunluğun yönetimi türünden bir anlam taşımaz, dolayısıyla yönetimde kim ya da kimlerin olması gerektiği değil, daha ziyade *nasıl* bir yönetim biçimi olması gerektiği önem taşır. Buna göre Popper, yöneticilerin denetlenmesini de olanaklı kılacak birtakım

kurumların oluşturulması gerektiğini düşünür ve bu kurumsal yapıları sağlayacak olan sistem de demokrasidir (Shearmur, 1996: 114). Ayrıca demokrasi şiddet yoluna başvurmaksızın reform yapamaya ve politik alanda akli kullanmaya her koşulda izin verir (Popper, 2008: 5). Bu şekilde oluşturulmuş demokratik sistemin işlerliğinin iyi bir biçimde devam ettirilebilmesi ise kurumsal çerçevenin yanı sıra, kurumların donanımlı insanlardan oluşturulmasını gerektirir (Popper, 2008: 166). Söz konusu iyi donatılma koşulu, rasyonel bir düzeyde eleştiri yapabilen insanların kurumlarda yerlerini almaları anlamına gelir.

Popper'a göre, Perakendeci toplum mühendisliği problem gördüğü alanla ilgili ufak değişimler yaparak beklenmedik ve feci sonuçlar doğurabilecek olayları önceden önleyebilir. Bu türden bir sistem insanların haksız bir yönetim olduğunu düşündükleri hükümeti, kurumları ve eleştirel gözle bakabilen insanların yardımıyla, kansız/silahsız bir biçimde değiştirebilir. Ancak bu mühendislik küçük bir değişim olarak görülen fakat sonuçları itibariyle büyük bir değişime yol açan problemlerin çözümünde yetersiz kalabilir. Örneğin İrzık'ın da belirttiği üzere (1985: 1-10), taş balta kullanan Yir Yoront kabilesine çelik balta getiren Avrupalı misyonerler bu kabilede ideolojik, toplumsal ve iktisadi yapının tümünden değişmesine neden olmuştur. Ayrıca Mardiros'un da belirttiği üzere, XIX. yüzyılda köleliğin kaldırılması sonucunda toplumun eğitim, iş ve politik açıdan bir bütün olarak etkilenmesi de söz konusu olmuştur (1975: 168-169). Bu tür durumlarda perakendeci toplum mühendisliği ne yapabilir? Bu soru bir başka soruyu gündeme getirir; toplum mühendisliği zamanın büyük problemleriyle karşı karşıya kaldığında çözüm üretmede yeterli olabilecek midir? (Zira bir dünya savaşı, küresel ısınma, çevre felaketi gibi derin sorun veya problematik durumların düzeltilmesi geniş ölçekli değişim ve makro politikaları gerektirir.) Bütün bunların yanı sıra, iyi düzenlenmiş kurumlarda olması gereken donanımlı ve eleştirel akla sahip insanlarla ilgili düşünce oldukça gelişmiş ya da belli bir düzeyde iş gören bir eğitim sistemini gerektirmez mi? Bu durum topyekûn bir değişime gidilmesi anlamını taşımaz mı? Ayrıca bu kurumlarda yer alan insanlar her ne kadar iyi donatılmış kimseler olursa olsun, bazı durumlarda onların karakter farklılıkları başka türden farklı uygulamaların yapılmasına neden olmaz mı? Bütün bunların dışında en önemli soru, rasyonel düzeyde eleştiri yapacak olan kimselerin özellikle etik ve politik alanda neyi temele alacakları sorusudur. Belli bir temel üzerinde düşünülmeyen konular kimi hataları görmede eksikliklere neden olabilir mi?

III. PLATON'UN POLİTİKA FELSEFESİ ÜZERİNE ÇAĞDAŞ TARTIŞMALAR

Ünlü Platon yorumcularından Schofield kitabının önsözüne bu tez için de çok manidar olan bir soruyla, biraz da Platon'un politik görüşleri ve tutumunun günümüz dünyası için de önem taşıdığına işaret edecek şekilde, çağdaş bir filozof olup olmadığı sorusuyla başlar (2006: 1). Elbette ki Platon günümüzden yaklaşık iki bin beş yüz yıl önce yaşamış ve kendi döneminin politik koşullarını eleştiri yağmuruna tutarak bu eleştiriler ışığında ideal bir düzen tasavvurunda bulunmuştu. O, her ne kadar oluşturmayı amaçladığı ideal politik düzen ile zamanında yaşanan politik krize, o dönemin problemlerine bir çözüm getirmek amacı gütmüş olsa da, aynı zamanda politika felsefesinin tüm çağlar boyunca değişmeden aynı kalan ve dolayısıyla ezeli-ebedî olduğunu söyleyebileceğimiz bazı sorularına yanıt verme çabası içine girdiğinden, aynı konuyu ele alan başka düşünürleri de bir şekilde etkilemişti. Onun bu bağlamda, yani “erdemli ve adil toplumun tesisi” noktasında söz gelimi İslam düşünürü Farabî'yi derinden etkilediği bilinmektedir. Bu durum, sadece Ortaçağ ve İslam düşüncesi için değil, fakat en azından onun görüşleriyle hesaplaşan Popper örneğinden de açık olduğu üzere, çağdaş siyasal düşünce için de geçerlidir. İşte bu nedenle Schofield sorduğu soruya “hem evet hem de hayır” yanıtını verir.

Buna göre, Platon politikayı felsefileştirirken, esas olarak Atina ve Sparta'yı düşünmektedir (Schofield, 2006: 1). Onun eleştiri yağmuruna tuttuğu yönetim sistemi günümüz şartları içinde kendine yer bulamayacak olan, köle ve kadınları dışta bırakarak sadece yurttaş tanımı içine girenlerin yönetimde söz sahibi olduğu doğrudan katılımcı demokrasidir. Çağımız şartlarında bu türden bir demokrasinin uygulanmasının zor, hatta neredeyse imkânsız olduğu hemen hemen herkes tarafından kabul edilmektedir. Demokrasi uygulamaları arasındaki farklar, (bir başka deyişle çağlar arasındaki farklar) Platon'un çağdaş bir filozof olarak görülmesini engeller. Ancak onun demokrasi karşıtlığının ve *epistêmê*yle temellenmiş bir düzen arayışının günümüzle bağlantısının hiçbir biçimde kurulmayacağını iddia etmek de, öyle sanılır ki Platon'un politik düşüncelerinin çağları aşan mesajını göz ardı etmek olur. Platon'un görüşlerini oluşturmasında etkili olan ve özellikle ilk bölümde ayrıntılarıyla ele alınan hususlar elbette ki Eskiçağ Atina'sına özgüdür. Ancak onun bu çerçevede geliştirilen düşüncelerinin ihtiva ettiği mesajların, genel içerimlerinin ve muhtemel etkilerinin çok yönlü olarak hesaba katılması, bu

düşüncelerin sadece onun kendi döneminin sorunlarına çözüm önerileri olarak okunmasına engel olur. Nitekim günümüz demokrasi tartışmalarına bakıldığında, olumlu ya da olumsuz anlamda kimi zaman Platon'a göndermelerin, hatta dönüşlerin olduğu kolayca görülebilir.

Bu noktada, Platon'un temel kaygısını anlamaya çalışmakta ve bu bağlamda, politik olan her eylemin, Strauss'un da söylediği üzere, ya dönemin koşullarını muhafaza etmeyi ya da kötü gidişata dur demeyi amaçladığı gerçeğini anımsamakta fayda olabilir (2000: 32). Strauss'a göre, bu açıklama politik eyleme iyi veya kötünün eşlik etmesini gerektirir. Başka bir deyişle, her türden politik eylem kendi içerisinde iyinin bilgisine yani iyi yaşamın veya iyi toplumun bilgisine bir yönelmişlik taşır (Strauss, 2000: 32). Buna göre, politika felsefesi konusu itibariyle insanların iyi yaşamayı ve iyi toplumun bilgisini edinmeyi kendilerine apaçık bir hedef olarak belirlemesiyle ortaya çıkar (Strauss, 2000: 33). Politika felsefesinin normatif bir disiplin olması da buradan kaynaklanır. Normatif disiplinler olanı değil, olması gerekeni araştırma yoluna girerler (Wolff, 1996: 2). İyi toplumun bilgisi ve insanların iyi yaşamayı, var olan düzeni betimlemekle değil, bu amaçlara ulaşmak için bir kaideler dizgesini oluşturabilmekle mümkün olabilir. Bir politika felsefecisi, bu yüzden "iyilerin (servet, güç, hak, özgürlük vb.) dağıtımını belirleyecek kural ya da disiplinin ne olması gerektiği" sorusunun cevabını arar. Bu dağılım, belli birtakım kurallar çerçevesinde yapılabileceği gibi, temele hiçbir şey alınmadan, yani hem ekonomik hem de her türden derecede haklar bağlamında ultra liberal bir görünüm içerisinde de gerçekleştirilebilir (Wolff, 1996: 2-3).

Strauss'un politika felsefesi tanımı bağlamında Platon, *poliste* adaleti ve insanların mutluluğunu sağlamak amacıyla "iyi bir düzen", "iyi bir toplum" kurmanın yollarını araştırmakta ve "iyi yaşamın" tesisi için çaba göstermiştir. Bu düzen her ne kadar totaliterliğe evrilsen, totaliter bir yönetim biçimine dönüşse de, dönemin şartları açısından bakıldığında, o zamanın koşullarına ve adaletsizliğine bir karşı çıkış ve politikayı temellendirme çabası olarak görülmesi gerekir. Platon, politikanın, yani *polisi* yönetme sanatının da, bilgi ile paralellik çerçevesinde oluşturulmasını ve hatta politik düzenin (mutlak) bilginin şekillendirdiği bir düzen olması gerektiğini öngörmüştü. Bu, Strauss'un tanımladığı biçimiyle politika felsefesi olarak görülebilir. Çünkü onun bu tanımı Platon'un çabalarının bir başka görünümü olarak düşünülebilir. Strauss'a göre, "politika felsefesi politik şeylerin doğası hakkındaki kanının yerine politik şeylerin doğasının bilgisini geçirme girişimidir (Strauss, 2000: 35)". Çünkü "sağlam yargıda bulunmak için hakiki

standartları bilmek durumundayız (Strauss, 2000: 35)” Bu da, Popper özelinde gördüğümüz üzere, günümüzde çoğu yorumcu tarafından karşı çıkılan bir tür doğa ya da öz araştırmasına tekabül etmek durumundadır.

Strauss’un yani politik şeylerin doğasının ne olduğunu belirleme diye tanımladığı politika felsefesi günümüzde bu anlamından sıyrılmış; daha iyi bir dünya düzeni arama yoluna girilirken, kavramların ne olduklarının belirlenmesi, politik şeylerin doğasından öteye uzlaşmacı bir biçimde ya da hiçbir temel olmadan yapılmıştır. Bu durum, Wollf’un da söylediği üzere, politika felsefesinin özerklikle otorite arasında tam bir denge oluşturma amacı (1996: 2) içindeki bir düşünceler silsilesi olarak tanımlanmasına yol açmıştır. Politika felsefesi Eskiçağ’da olduğu gibi öze yönelik bir arayışla, mutlak ve değişmez bir hakikat çerçevesinde icra edilmesinden tamamen uzaklaşmış, günümüzde daha iyi bir toplum için başka türden bir arayışa yönelmiştir. Bu arayışın merkezinden modern demokrasi ideası vardır.

Çağdaş politika felsefesinde yapılan tartışmalar, bu yüzden esas veya genel olarak günümüz dünyasında vazgeçilmez bir yönetim biçimi olarak görünen demokrasi düzeni üzerinde yoğunlaşmaktadır. Demokrasi bir öz arayışının eseri olmaktan ziyade, bireyin daha ön planda olduğu uzlaşmacı bir sistem olarak, eşitlik, hak ve özellikle de özgürlük gibi kavramlar çerçevesinde düzenlenmiş bir yönetim biçimini ifade eder. Bu bölümde öncelikle demokrasi üzerine yapılan çağdaş tartışmalar çerçevesinde demokrasinin ne olduğu, nasıl tanımlanabileceği problemi ele alınacaktır. Daha sonra çağdaş demokrasi tartışmalarına geçilecektir. Günümüz demokrasi tartışmaları ise özellikle demokrasinin meşruiyeti probleminin açıklığa kavuşturulması açısından temelcilik ve anti-temelcilik fikirleri çerçevesinde irdelenecektir. Bu noktada demokrasi krizinin yaşadığı sorunlarına çözüm önerisi sunmak, bu yönetim biçiminin problemlerinin tespitini zorunlu kılmaktadır. Bu tespitle beraber çağdaş demokrasi tartışmaları içinde Platoncu düşüncelere yer verilerek, Platon’un düşüncelerinin günümüze ne türden bir katkısı olabileceği tartışılacaktır.

A. Demokrasiye İlişkin Çağdaş Tartışmalar

Demokrasinin en genel ve en eski tanımı “halkın yönetimi” olarak kabul edilir. Kelimenin kökeni itibariyle ve Atina’da uygulanma biçimiyle de örtüşen bu tabir,

yurttaşların hepsinin katılımını ve doğrudan bir yurttaş yönetimini tam anlamıyla yansıtmaktadır. Ancak Atina demokrasisinin günümüzde uygulanan demokrasi modelleriyle benzerlik göstermediği de aşikârdır. Çağdaş demokratik uygulamaları Atina demokrasisinden farklı kılan en temel hususlardan biri her yurttaşın doğrudan katılımının olanağını taşıması ve yurttaşların kendi kendilerini temsil etme haklarının bulunmasıdır.⁷⁹ Demokrasinin günümüzde bu şekilde uygulanması özellikle nüfus yoğunluğu ve insanların meşguliyetleri açısından oldukça zor görünmektedir. Çağdaş demokratik siyasette karar alma aşamaları genel olarak temsili bir biçimde, yani yurttaşların doğrudan katılımı yoluyla değil, halk tarafından seçilen temsilciler aracılığıyla gerçekleşmektedir. Atina'da en geniş anlamıyla yurttaşların meclis ve mahkemelere doğrudan katılımının ve seçim ya da kura ile yönetime katılma olanaklarının bulunması, o dönemdeki uygulamanın demokrasi olduğuna ilişkin tanı konulması açısından yeterliyken, o günden bugüne demokrasi uygulamalarında farklılaşmalar meydana gelmiş, bir yönetim biçiminin demokrasi olup olmadığının tanımlanması tek bir biçimde yapılamaz hâle gelmiştir. Ayrıca o dönemin demokrasi uygulamasında temele alınan değerlerle, bugünküler arasında da temel farklılıklar olduğu aşikârdır. Antik dönemde *isegoria*, yani herkesin görüş bildirme veya *isonomia*, yani yasalar önünde eşitlik kavramları üzerine kurulan demokrasi, günümüzde eşitliğin yanı sıra özgürlük, insan hakları, seçimlerde oy kullanma hakkı, refah, sosyal adalet, kamusal müzakere, seçilme hakkı, hukuk egemenliği, çoğulculuk gibi kavramlarının ve daha geniş manada bir yurttaş tanımının üzerinde yükselmektedir. Buna göre, Atina'da demokrasi yurttaşların siyaset yapma olanağı ve politikaya eşit bir biçimde katılma hakkı olarak görülürken, bugün demokrasi eşitliğin özgürlükle birlikte ele alındığı, haklar bağlamında kurulan bir düzen olarak ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle bugün demokrasinin tek yönlü bir biçimde ele alınarak, yani sadece yasalarına, düzenlemelerine ya da seçim gibi süreçlere bakılarak tanımlanması ideal olanın belirlenmesi için yeterli değildir.

Demokrasinin anlaşılması için demokrasinin kapsamındaki çeşitlemeyi ve değişimi açıklamaya çalışmanın önemli olduğunu düşünen Tilly'e göre, demokrasinin ve

⁷⁹ Ancak burada geçen yurttaş tanımı günümüz yurttaş tanımından oldukça farklıdır. Atina'da yurttaş tanımı içinde kadın ve köleler yer almamaktadır. Bu nedenle sadece köle olmayan erkeklerin (özgür yurttaş olarak) yönetimde söz sahibi olma hakkına sahip olduğu görülmektedir. Günümüzde ise belli yaşın üzerindeki herkesin seçme ve seçilme hakkı bulunmaktadır.

demokratikleşmenin gözlemcileri⁸⁰ genellikle kapalı ya da açık bir biçimde, anayasal, tözel, prosedürel ve süreç yönelimli olmak dört çeşit yaklaşımdan birini seçerek demokrasiyi tanımlarlar (Tilly, 2011: 22-29). Anayasal yaklaşım, bir düzenin siyasi faaliyetle ilgili olarak çıkardığı yasalar üzerinde yoğunlaşır. Böylece bu yaklaşımı gözetenler tarihe bakarak, bu yasal düzenlemeler çerçevesinde diğer rejimlerdeki farklılıklara göz atabilirler. Demokrasi modelleri arasında da federal yapıya karşı üniter yapı türünden çeşitlemeler; monarşiler, başkanlık sistemi ve parlamento sistemi gibi düzenlemeler arasında da ayrımlar yapabilirler (Tilly, 2011: 23). İkinci bir yaklaşım olarak öne sürülen tözel yaklaşım, belli bir düzenin desteklediği yaşam koşullarına ve politikalara odaklanır. Bu yaklaşımda insanların refahı, kişisel özgürlükleri temele alınırken, rejimin sosyal adaleti, toplumsal eşitliği, kamusal müzakere ve çatışmaları, barışçıl yollarla düzenleyip düzenlemediğine bakılır. Eğer gerçekten bu şekilde bir düzenleme söz konusuysa anayasasında ne yazdığına bakılmaksızın bu yönetim biçimi demokrasi olarak kabul edilebilir. Prosedürel yaklaşımın ilgi odağında ise seçimler vardır. Bu seçimlerin yurttaşların katılımıyla gerçekleşip gerçekleşmediğine ve bunun sonucunda politikada ya da hükümette düzenli değişiklikler olup olmadığına bakılır (Tilly, 2011: 25). Ancak bu yaklaşımda seçimlerin düzmece bir biçimde gerçekleştiği tespiti yapılırsa, prosedürel demokrasi demokrasinin bir kriteri olarak kabul edilemez.

Son olarak bu üç yaklaşımdan oldukça farklı olan süreç yönelimli yaklaşım vardır. Bu yaklaşım için bir durumu demokratik olarak adlandırmak hareket halinde olan asgari süreç dizilerini gerektirir. Tilly bu süreç dizilerini Dahl'ın işaret ettiği en az beş kategori ile belirler: Etkin katılım, oy kullanma eşitliği, bilgi edinebilme, gündemin denetimi ve yetişkinlerin dâhil olması (Dahl, 1998: 37-38). Günümüz demokrasilerinin, Dahl'ın gösterdiği şekilde, bu kategoriler ışığında, çoğunluk tarafından benimsenmiş ortak siyasal kurumlar bütünü, yani *poliarşi* olarak ele alınması gerektiği konusunda bir mutabakat oluşmuş durumdadır (Gutmann, 1998: 482). *Poliarşiler* aslında ideal olmayan demokrasi biçimidirler. Bu türden yönetimler bütün yurttaşların değil, ancak çok sayıda yurttaşın problemlerine uzun bir zaman boyunca cevap verebilirler. Bu yönetimlerin asgari özellikleri ise bütün yetişkinler için politik ifade, basın, örgütlenme özgürlüğü ile eşit oy

⁸⁰ Tilly'nin gözlemciler olarak bahsettiği ve bu dört ayrımı yapanlar, George Reid Andrews –Herrick Chapman, David Collier – Steven Levitsky, David Held, Alex Inkeles, Guillermo O'Donnell, Reynaldo Yunuen Ortega Ortiz, Philippe Schmitter- Terry Lynn Karl'dır.

hakkı, seçilme hakkı, hukukun egemenliği ve sık sık yapılan serbest seçimler tarafından belirlenir (Gutmann, 1998: 482).

Dört farklı yaklaşımla ele alınabilecek olan demokrasi için bu tanımların her biri kendi içinde eksiklikler taşır. Örneğin anayasal yaklaşımda uygulamaların dışında, teori ile pratik arasında bir uygunluk olmaması durumunda, bir ülkenin demokrasi açısından durumunu sadece yasalar çerçevesinde ele alıp değerlendirmek çoğu zaman birtakım yanılgılara düşülmesine yol açar (Tilly, 2011: 23). Sadece seçime odaklanmış prosedürel yaklaşımda seçimle yöneticilerin değişip değişmediği üzerinde yoğunlaşılırken, yurttaşların, farklı fikirlerin yeterince temsil edilip edilmediğine bakılmaz. Gerçek anlamda bir düşünce özgürlüğünün olup olmadığı bu yaklaşım dâhilinde bilinemez. Tözel yaklaşım ise her ne kadar ideal olana yaklaşan bir demokrasi gibi görünüyorsa da, burada anlatılan ilkeler arasında bir değişimin nasıl ele alınacağı meselesi üzerinde pek durulmaz ve sonuçlara odaklanması nedeniyle, o, demokratik ölçütlerin (güvenlik, sosyal adalet, toplumsal eşitlik vs.) nasıl gerçekleştiğinin sorgulanmasını ya hiç yapmaz ya da eksik yapar. Bu da çoğu zaman bir başka soruyu gündeme getirir: İnsanlar bütün bunlara sahipken yoksulluk sınırında yaşıyorlarsa, müzakere nasıl sağlıklı gerçekleşebilir? Son olarak, Dahl'ın kriterlerinin oluşturduğu süreç yönelimli yaklaşım, sadece demokrasinin kurumlarını betimlemekte, bir tür birbirine geçmiş kurumlar dizinini anlatmaktadır (Tilly, 2011: 26).

Demokrasinin en temel problemlerinden biri, onda demokratik işleyiş için her türden gerekli kurumların oluşturulmasına, olması gereken tüm süreçlerin tanımlamalarının yapılmasına rağmen, bu kurum ve süreçlerin nasıl işleyeceğinin yeterli/yetkin bir açıklamasının yapılamamasından kaynaklanır. Cevaplanması gereken en önemli sorulardan biri ise demokrasinin ne türden bir temelle işlerliğini sürdürdüğüdür. Kurumların hangi temel üzerine inşa edilmeleri gerekir? Yurttaşlar arası eşitlik dendiğinde bu türden kapsayıcı bir sözcüğün nasıl anlamlandırılmakta olduğuna bakılmalıdır. Ayrıca salt oy kullanma, seçimler sık sık yapılırsa dahi, gerçek anlamda demokratik bir durumun ortaya çıkarması için yeterli olabilir mi? Farklı birçok düşünce ve inanç sistemini içinde barındıran bir yapı olan toplumda hangi düşünce sisteminin adalet kavrayışının, neden temele alınacağı ya da alınması gerektiği bir başka önemli sorulardan biridir (Özbank, 2009: 16). Bu ve buna benzer birçok soru demokratik bir işleyişin nasıl gerçekleşeceğini sorgulamada önemli bir yer tutar. Ancak bugünün en önemli sorularından biri olan bir

yönetim biçimi olarak demokrasinin hangi temeller üzerine oturtulacağı başka birçok sorunun da cevabı olacak nitelikte önemli bir tartışma konusudur.

Özbank, siyaset kuramcılarının konuya ilişkin olarak iki bilindik model sunduğunu öne sürer (2009: 16-17). Bunlardan ilki siyasal gücün hak doğurduğu anlamını taşıırken, bir diğeri hakkın güç doğurduğu anlamını taşır. İlk olarak öne sürülen modelde, politik olarak güç sahibi olan insanların görüşleri çerçevesinde adalet anlayışı düzenlenir. Bu düşünce Platon'un adaletin ne olduğunu tartıştığı *Devlet*'in ilk kitabında Thrasymakhos'un öne sürdüğü fikirle benzerdir. İkinci modelde ise somut ifadesini insan hak ve özgürlüklerinde bulan demokratik bir adalet anlayışı söz konusudur (Özbank, 2009: 17). Adaletin güçlünün işine gelen olarak görüldüğü ilk modelde meşruiyet problemi ortaya çıkar, yani siyasal ve hukuki yapının neden bu otoriteye itaat etmesi gerektiğinin yanıtı sadece güç olarak ortaya çıkar. Ancak ikinci modelde her türden kesim eşit bir biçimde siyasal haklara sahiptir ve adalet anlayışının meşruluğuna ilişkin makul gerekçeler sunmak bir yükümlülük olarak görülür. Keza bu yükümlülüğün yerine getirilmemesi bir istikrar problemini ortaya çıkarır (2009: 17-18). Demokraside istikrar probleminin olması veya demokrasinin birtakım açmazlar içine girmesi, onun meşruluğunun ve temellerinin de sorgulanmasını beraberinde getirir. Bugün demokrasinin içinde bulunmuş olduğu kriz dönemi de, bu yönetim biçimine ait bir meşruluk problemi olmasından ileri gelir. Bu meşruluk probleminin aşılması ise bir temellendirme arayışını doğurur. Bu konuya ilişkin olarak biri olumlu diğeri olumsuz iki yaklaşım ele alınabilir. Bunlardan ilki ideal bir demokrasi inşasının rasyonel bir gerekçelendirme ile yapılmasını ön görürken, buna karşı gelen diğeri düşünce bu çabanın boş olduğunu zikreder.

Demokrasinin meşruluğuna dair gerekçelendirme ya da temel sağlama gerekliliği kökenini Kantçı yaklaşımda bulur. Kantçı yaklaşım gerekçelendirme sorununu, pratik akıl ile çözer ve Özbank'ın da belirttiği üzere, bu bağlamda anahtar kavram toplumsal rasyonalite olarak ortaya çıkar (2009: 21). Toplumsal rasyonalite, içsel ve dışsal olmak üzere iki şekilde görülürken, bunlardan içsel olanı bireylerin hiçbir dış faktöre maruz kalmaksızın, akıl yürütmelerle kendi kararlarını verebilmelerine işaret eder. Dışsal rasyonalite ise toplumda yer alan bireylerin özgürlük alanlarını belirleyen yasal ilkelerin pratik aklın gereklerine yani koşulsuz buyruğa⁸¹ uydurulması demektir (Özbank, 2009: 21-

⁸¹ Koşulsuz buyruk, hiçbir koşula bağlı olmaksızın, herkesin araç değil amaç olarak eylemde bulunmasıyla ortaya çıkar. Herhangi bir eyleme bağlılığı olmadığından öznel değil, nesnel bir nitelik taşır.

22). Bir toplumun her iki şekilde rasyonelleşmesi ise istikrar sorununu ortadan kaldır ve meydana gelen problemler, bu şekilde pratik akılla rahatça aşılabılır. Ancak bu türden bir akılsal gerekçelendirme, aynı zamanda baskıcı bir yönetim biçiminin farklı bir görünüşü olarak da ortaya çıkabilir. Demokrasiyi pratik akılla gerekçelendirme de aynı şekilde, herhangi bir ihtilaf durumunun ortaya çıkmasını önleyebilir veya eleştirilerin yapılmamasını ve dolayısıyla demokrasinin temeli olarak sayılabilecek özgür düşüncenin, farklı görüşlerin ortaya çıkabileceği bir ortamın ortadan kaldırılması anlamını da taşıyabilir. Keza böyle bir toplumda yetişen bireyler kendi ahlaki yargılarını ve dünya görüşlerini de başkalarına kabul ettirme adına farklı düşüncelere karşı dayatmacı bir biçimde davranabilirler.

Demokrasi iddiasının rasyonel bir gerekçelendirmeyle desteklenebileceğini düşünen isimler arasında en çok ön plana çıkan, bugün “nasıl bir demokrasinin olması gerektiği” sorusuna birtakım önerilerle cevap bulmaya çalışan, bu cevaplar üzerine oldukça önemli bir tartışmaya yol açarken kendi önerdiği demokrasi modelini daha çok Kantçı bir akıl yaklaşımıyla temellendiren Habermas’tır. Gerçekten de Habermas’ın demokrasinin nasıl kurgulanması gerektiği üzerine düşünceleri de çağdaş demokrasi tartışmaları içinde önemle tartışılmakta ve demokrasi idealinin oluşturulmasına oldukça büyük katkılar sunmaktadır. Habermas için birçok demokrasi uygulaması içinde, liberal, cumhuriyetçi ve müzakereci olmak üzere demokrasinin üç normatif modelinin ön planda olduğu söylenebilir. Liberal demokrasi, devlet yönetimini toplumun çıkarlarına uygun bir biçimde programlama görevini yerine getirerek, onu bir kamu idaresi, toplumu ise özel kişiler arasında piyasanın düzenlediği etkileşimler ağı olarak gösterir (Habermas, 1998: 37). Cumhuriyetçi demokrasi ise, politikada ortak bir yararı, topluluğun etik yaşamına kalıcı bir bakışı dile getirir; bu demokrasi modelindeki asıl amaç yurttaşlar arasında dayanışmayı düzenlemektir (Benhabib, 1998a: 15). Buna göre politika “(...) tekil toplulukların birbirlerine bağımlılıklarının farkına vardıkları müzakereye tam açık yurttaşlar olarak hareket ederek karşılıklı tanımaya dayanan mevcut ilişkilere daha ileri biçim verdikleri ve bunları yasalara göre özgür ve eşit tarafların bir birlikteliğine doğru geliştirdikleri bir araç gibi algılanır (Habermas, 1998: 38).” Bu modelde devletin hiyerarşik düzenlemeler ve piyasanın merkezi bir biçimde düzenlenmesinin yanı sıra, ortak yarara yönelme toplumsal bütünleşmenin üçüncü bir unsuru olarak ortaya çıkar (Habermas, 1998: 38). Habermas, ister bir piyasa toplumu, ister etik bir toplum var etme çabası içinde olsun, söz konusu her

iki modelin devleti merkeze koyan bir toplum görüşünü öne sürmesine karşı çıkararak (Benhabib, 1998a: 15) merkezi olmayan bir toplum düşüncesinden yola çıkıp müzakereci demokrasi modelini önerir. Liberal görüşte demokratik süreç çıkarların uzlaşması olarak, cumhuriyetçi görüşte irade etik-politik söylem bazında gerçekleşirken, müzakereci yaklaşımda bu süreç bütün yurttaşlarca paylaşılan ve kültürel düzeyde oluşturulmuş bir zeminle ilgili mutabakata dayanır (Habermas, 1998: 44). Habermas'ın bu düşüncesine göre, insanlar söz konusu demokrasi modelinde rasyonel düzeyde iletişim kurmak suretiyle ortaya çıkan sorunları tartışabilirler, var olan durumlara eleştirel bir gözle bakabilirler. Müzakereci demokrasinin gerçekleşmesi aynı zamanda hukuksal düzeni gerekli kılar (Gülenç, 2011: 10). Gülenç'in de belirttiği üzere, "düşünürün modelinde hukuk düzeni belirleyici bir öneme sahiptir. İnsan hak ve özgürlüklerini esasa alan hukuk düzeni hem hukuki açıdan hem de etik açıdan siyasal ihtilafların akılcı tartışmalar yoluyla aşılabilmesine zemin sağlar (2011: 10)".

Bu türden tartışmaların aşılabilmesi ise öznelerarası iletişimi gerekli kılar ve iletişimsel akıl bu noktada tartışmasız bir biçimde temele alınan bir husus olarak ortaya çıkar. İletişimsel akıl, öznelerin ortaya çıkan problemler karşısında zihinsel yetilerini nasıl kullandıkları meselesinden öte, öznelerarası görüş ayrılığını aşmak için girişilen tartışmalarda birbirleriyle nasıl etkileştiklerini değerlendiren bir ölçüttür (Özbank, 2009: 32). Bu noktada şunu belirtmek gerekir ki, Habermas da Kant'a benzer bir biçimde ahlak normlarının geçerliliğine ilişkin sorulara genellenebilir ve zorunlu yanıtlar verilebileceğine inanır (Özbank, 2009: 32). Bununla birlikte ikisinin kullandığı argümanlar farklılık gösterir. Kant'ın önerdiği monolojik bir akıl yürütmedir ve tartışmaya yer vermez. Oysaki Habermas ondan daha farklı bir ilkeyi, diyolojik bir tartışma ilkesini temele alır ve tartışmayı gerekli bir unsur olarak görür. Buna göre, Habermas diyolojik bir tartışma ilkesi öne sürmektedir (Özbank, 2009: 32). Bu ilkenin Kantçı monolojik ilkedeki en temel farkı ise katılımcılar arasında gerçek zamanda yapılan bir tartışma sonucunda oluşacak görüş birliğini, anlaşmazlığa yol açan normun geçerliliğinin ön koşulu olarak sunulmasıdır. Oysaki monolojik ilkede insanların birbirleriyle hiçbir iletişime girmeksizin sadece zihinsel yetilerin kullanılmasıyla ortak kanaate ulaşılması varsayımı geçerlidir (Özbank, 2009: 32-33).

Habermas'ın akılcı ya da rasyonel iletişime önem vermesi, akılla demokrasi arasında özsel bir bağ olduğunu düşünmesinden ileri gelir (Morris, 2001: 6). Ona göre akıl,

son çözümlemede insanın temel bir yetisi ya da kapasitesi olarak değil, insanlar arasındaki iletişime dilsel yönden aracılık yapan bir düzenleyici olarak görülmesi gerekir (Morris, 2001: 6). Rasyonel dilsel iletişimin en önemli işlevlerinden biri, geleneğin getirdiği önyargılardan ve mitlerin karanlığından kurtarmasıdır. Ancak Habermas'ın dilsel iletişimi aynı zamanda rasyonellik temelinde evrenselliği de kendi içinde taşımaktadır. Buna göre, her zaman önceden var olan öznelarasılık ahlakla ilgili herhangi bir soruyu kolektif politik yaşamda evrenselliğe dönüştürür (Max, 1995: 69). Herkesin paylaştığı evrensel zihniyet şu ilkeyi uygular: Evrensellik, birtakım şeylerin uygulanması sırasında etkilenen herkesin onayı ile bir araya gelmek anlamını taşıırken, Habermas'ta bu kavram mevcut kolektif normların adilliğinin veya doğruluğunun formel kriteridir. Herkesin paylaştığı evrensel zihniyet tekil olduğundan dolayı iyi yaşama ilişkin sorularla ilgilenmezken, Habermas'ın evrensellik anlayışı iyi yaşama ilişkin sorulara alan açar (Max, 1995: 70).

Bütün bunlara göre, evrensellik, bireylerin kendi kendilerini demokratik bir devletin yurttaşları olarak kavramasına izin verir ve demokratik toplumlar kendi çıkarlarından ayrı bir biçimde müşterek düşünme ve normların genellenme kapasitesini kendi içinde düzenler (Max, 1995: 70). O halde, evrensellik yurttaşların kendi dışında bir hakikati gerektirmeksizin, özcülüğe dayanmayan bir rasyonaliteyi gerekli kılar. Bu durum elbette aklın da araçsal olmamasını zorunlu hâle getirir. Habermas'ın öne sürdüğü müzakereci demokraside müzakerenin gerçekleşmesinin koşulu araçsal olmayan, evrensel veya etik değerleri temele alan tartışmacı tarafların olmasını gerektirir. Bu şekilde ideal olarak kurgulanan demokrasi modeli de kendi içinde birtakım problemlere sahiptir. O, bu yüzden üç farklı açıdan eleştirilir (Benhabib, 1998b: 111-112). Liberal kuramcılar bu modelin bireysel özgürlükleri aşındıracağı kaygısını taşıırken, feminist kuramcılar bu modelin ancak belirli bir konuşma tarzına öncelik tanıyacağını; çokseslilik, farklılık ve duyguları önemsemeyen bir yapıda olacağından eril, teksesli ve hegomonik bir söylem alanı yaratacağını belirtir. Son olarak gerçekçiler bu modeli halk oylaması ağırlıklı ve kurum karşıtı imaları nedeniyle son derece naif hatta tehlikeli görmektedirler.

İlk eleştiriye göre, müzakereci demokrasi modeli kamusal alanda yüksek oranda konsensüs sağlanmasını ve bunun sonucunda oluşan görüş birliğini kabul ederek, azınlıkta kalanların görüşlerine yer vermeme olasılığını taşır. Bu durum bir konuda mutabakata varmış demokratik çoğunlukların kendi kabullerini başkalarına dayatma olasılığını da

gündeme getireceğinden bireysel özgürlükleri aşındırma gibi bir tehlike yaratabilir. Benhabib bu eleştiriye şu şekilde yanıt verir: “Müzakereci demokrasi modeli, bu modele hak taleplerinin dayandırılabilceği en genel ahlak ilkelerini sağlayacak etik bir söylem kuramı katılımcıları eşit ve özgür, kendi yaşamlarını etkileyecek, normları belirleyen konuşmalara eşit olarak katılma hakkına sahip varlıklar olarak gördüğünden, kişilerin belirli “ahlaksal haklara” sahip varlıklar olduğu şeklindeki görüşten yola çıkar (1998b: 117).” Bu durumda bu demokrasi modeli bireysel özgürlükleri aşındırmamakta ve tartışmaya katılımcıların eşit ve özgür olması ilkesinden yola çıkmaktadır. Keza Habermas’ın tartışma süreci herhangi bir konsensüs ile son bulmamakta ve azınlık dahi olsa rasyonel bir gerekçelendirme olduğu sürece bu tartışma durumunun devamı da sağlanabilmektedir.

Söylemin teksesli ve hegemonik olacağı ve eril bir nitelik taşıyacağı yönündeki ikinci eleştiri Young’ın yaptığı gibi müzakereci demokrasi ile iletişimsel demokrasiyi birbirinden ayırmasıyla aşılabılır. Young’a göre, müzakereci demokrasi kuramcılarını her katılımcıyı eşit kılma varsayımında bulunurken psikolojik bir unsuru gözden kaçırmışlar. İnsanların eşit konuşmacı veya katılımcılar olmaktan alıkoyan şey, ekonomik bağımlılık ya da siyasal baskının yanı sıra, bir insanın konuşmaya hakkı olduğu ya da olmadığı şeklindeki içselleştirilmiş duygu ve bazı insanların konuşma üslubu değerli bulunup yüceltilirken, bazılarının ise değersiz olarak görülüp dikkate alınmaması olabilir (Young, 1998: 178). Müzakereci model, tartışmalarda kültürel farklılıklar arasında bir evrensellik varsaymadan ve toplumsal gelişim sürecinde geri planda kalan sınıfların konuşmaya sözde ne kadar hakları olursa olsun, onların bu haklarını psikolojik nedenlerden dolayı kullanamamalarını olgusunu hesaba katmadan herkese eşit muamele eder. Bu türden bir modelde farklı köken, cinsiyet ve ırkın vardığı konsensüsün ne denli geçerli olabileceği, çok haklı olarak sorgulanabilir. Young, toplumsal farklılığa ve konuşmaya giriş tarzına dikkat eden iletişimsel demokrasi kuramının, tartışma pratiklerinin kültürel özgüllüğü tanıdığını belirterek daha kapsayıcı bir iletişim modeli önerir (1998: 178).⁸² Son olarak

⁸² Bu durum Young’ın verdiği iki örnekle şu şekilde açıklanabilir; “Giderek sayıları artan araştırma yazıları, kızların ve kadınların iddiacılığa ve sav yarışına değer veren konuşma durumlarında oğlanlardan ya da erkeklerden daha az konuşma eğilimi gösterdiğini öne sürmektedir. Üstelik kadınlar böyle durumlarda konuştuklarında, görüş bildirme veya münazarayı başlatma yerine bilgi verme ve soru sorma eğilimi göstermektedir.” Young’ın ikinci örneği ise şu şekildedir; “Kaldı ki birçok resmi durumda daha iyi eğitilmiş, orta sınıftan beyaz insanlar çoğunlukla konuşmaya hakları varmış gibi ve sözleri itibarlıymış gibi davranmakta, oysa öteki gruplardan kimseler çoğunlukla sav öne sürme gerekleri ve parlamenter usulün

kuramsal açıdan iyi görünen ancak uygulamada aynı başarıyı yakalayamayacağı düşünülen müzakereci demokrasi bu anlamda ütopycı olmakla suçlanır. Karmaşıklaşmış toplumsal gerçeklik, son derece farklılaşmış kültürel, ekonomik, toplumsal ve sanatsal yaşam alanlarıyla müzakereci demokrasi modeliyle örgütlenmesini imkânsızlaştırır (Benhabib, 1998: 126).

Çağdaş demokrasi tartışmaları içinde en çok tartışılan modellerden biri olan müzakereci demokrasi birçok açıdan eleştiriye maruz kalsa da, onun etik bir söylemi, yani bir anlamda rasyonel bir gerekçelendirmeyi kendine temel olarak alması demokrasinin gerekçelendirilmesi gerekliliği noktasında olumlu bir yaklaşım olarak öne çıkmasını sağlar. Çünkü demokrasiyi birtakım sağlam temeller, özellikle de ahlaki bir zemin üzerine inşa etme ya da demokrasinin gerekçelendirilmesi problemi, günümüz demokrasi tartışmaları içinde önemli bir yer tutmaktadır.

Habermas gibi, demokrasi için rasyonel bir gerekçelendirme geliştirme çabası içinde olan düşünürlerin fikirleri, bununla birlikte zaman zaman özellikle temelcilik karşıtları tarafından pek kabul görmez. İşte bu çerçevede içinde demokrasiye sağlam birtakım temeller temin etme, onu haklılandırma konusundaki girişimleri boş bir çaba olarak değerlendiren düşünürlerden biri de postmodern bir liberal olan Rorty'dir (Gülenç, 2011: 10). Rorty'e göre, insan doğası, rasyonalite, ahlak temellerle ilgili olarak öne sürülen ve çoğu zaman evrensel olduğuna inanılan görüşler, genellikle yalnızca belli bir uygulamanın seçilmiş bazı öğelerinin tözselleştirmelerinden başka hiçbir şey değildir (Rorty, 1998: 472). Ona göre, insanların eylemlerini bazı genel ilkelere ya da formlara uydurmak gerektiği iddiasından vazgeçerek tikele dönülmesinde ve şimdiki tikel durumu, geçmiş tikel durumlarla karşılaştırılmasında sayılamayacak kadar çok yarar vardır (Çiftçi, 2007: 96). Rorty'nin bu görüşü, onun genel bir insan doğası fikrini kabul etmediğini, bu noktada merkezsiz bir yapının olması gerektiği düşüncesini taşıdığını gösterir. O, geleneksel benlik düşüncesini yıkan düşünürün, hiçbirinin diğerinin doğrusu olamayacak şekilde, merkezsiz bir benlik oluşturduğu fikrini de içerir (Çiftçi, 2007: 98-99). Buna göre, demokrasinin insanları tikel unsurları karşılaştırırken, bunu kendileri dışında hiçbir şeyi temele almaksızın yapmalıdırlar.

kuralları ile formalitesi karşısında ürkmekte, böylece konuşmamakta veya yalnızca görevlilerin "tutuk" buldukları şekilde konuşmaktadır (Young, 1998:179-180).

Rorty, Dewey başta gelecek şekilde temelcilik karşıtlarının akli bir hakikat kaynağı olarak görmediklerini, onu dili kullanma becerisi aracılığıyla iknadan faydalanma yeteneği olarak algıladıklarını söyler (1998: 473). Demokraside akli bu şekilde tanımlamak, onu sadece iknaya indirgemek Young'ın Habermas'a yapmış olduğu eleştiriyi tekrar gün yüzüne çıkarır. Bu aynı zamanda demokrasi işleyişini tamamen iknaya indirgemek manasına gelirken, bu aşamada birtakım değerlerin evrenselliğinden de bahsedilemez hâle gelir. Merkezsiz bir yapı olarak da adlandırılabilir bu durum, herkese söz hakkı tanınmasının yanı sıra birtakım grupları dışlama tehlikesini de daima beraberinde taşır. Bir diğer deyişle, Young'ın Habermas'ta varlığına işaret ettiği tehlike, yani rasyonel bir iletişimin yollarını aranırken bazı kesimleri dışlanabilmesi tehlikesi, Dewey'in akli iknaya indirgemesinde de benzer şekilde sahneye çıkar. Rorty de işte buna istinaden demokrasinin bir temelini olmasını istemenin aslında ahlaksal ve birtakım siyasal kaygılarda dışlamacı bir tavır sergilemek yerine, kapsayıcı olma arzusuyla, yani mülksüzleri, beyaz olmayanları, erkek olmayanları, kapsamakla ilgisi olduğunu belirtir (1998: 473). Ancak ona göre temelciler için asıl mesele, birtakım ortak ilkeler bulunduğu, dışlayan kimselerin kapsayıcı olmaya, ırkçılara ise nasıl demokrat olmaya ikna edileceği meselesidir; bu sorun bir muamma olarak kalır (1998: 474). Rorty kendisi gibi temeli olmayanların da ortak ilkeler olmadığı sürece demokrasinin zayıfladığına ilişkin düşünceden kurtulması gerektiğini söyleyerek, bu bağlamda Eski Yunan mirasının ana fikrini benimser ve kendimizi özel kılan şeyin, kendimizden son derece farklı insanları anlayışla karşılama, benimseme ve güvenme yeteneğimiz olduğunu fark etmeye çağırır (1998: 474). O, merkezsiz bir ortamın her zaman daha kapsayıcı olduğu, farklı insanların hepsini kendinde barındırmaya imkân sağlayan bir yapı sergilediği kanaatindedir. Ancak bu türden bir yapıda da kapsayıcı yaklaşımlara karşılık aynı biçimde cevap vermeyenlerin nasıl karşılanacağı, yani ırkçılara ya da dışlayıcılara karşı da benimseyici ve anlayışlı olunup olunamayacağı sorusu ortaya çıkar.

Rorty ve Habermas çizgisi ışığında, çağdaş demokrasi tartışmalarının odağında demokrasinin ne olduğundan ziyade, demokrasinin temelini olup olmaması gerektiği ve eğer olacaksa ne olduğu tartışması yer almaktadır. Bir başka deyişle, bugün ideal bir demokrasi formunun birtakım sağlam ve ahlaki temellere dayanıp dayanmaması gerektiği sorunsal demokrasi tartışmalarında hemen göze çarpmaktadır. Demokrasi ne şekilde tanımlanırsa tanımlansın, bugünkü demokrasi uygulamalarının çoğunlukla seçim

demokrasisi formunda liberal bir demokrasi olduğu söylenebilir. Çağımızdaki demokratik sistemin temel problemlerine bakıldığında ise, demokrasinin meşruiyet probleminin nasıl çözümleneceği ağır bir problem olarak ortaya çıkar ve daha iyi bir yönetim biçiminin nasıl gerçekleşeceği ile ilgili araştırma yapmayı gerekli hale getirir. Aslında demokrasinin meşruiyet problemi, sadece çağımıza ait bir sorun olmanın ötesinde, Platon'a kadar uzanan oldukça eski bir tarihe sahiptir. Nancy bu durumu şöyle açıklar: “tarih bize gösteriyor ki Atina demokrasisi daima kendisinden endişe ediyor ve kendisini yeni baştan icat etme kaygısı taşıyordu. Sokrates ve Platon'un bütün endişesi, işte bu bağlamda demokrasinin eksiklerine son vermesi beklenen *logokrasinin* aranmasıdır (Nancy, 2010a: 69).” Platon *logokrasiyi* tesis etmeye çalışırken demokrasinin temel sıkıntısına dikkat çekmek istemekte ve bu nedenle bir *polis* yönetiminin değişmez bir bilgi anlayışı ile temellendirilmesi gerektiğini öngörmektedir. Çağımızda Platon'un söz konusu edilen özcü bir temel oluşturma çabası bazı yönlerden kabul edilemez olmakla birlikte, filozofun bakış açısı günümüzde demokrasinin meşruiyeti probleminde çözüm önerileri oluşturma noktasında büyük bir önem kazanır. Bugün (liberal) demokrasinin problemleri tam da Platon'un kurmaya çalıştığı etik-bilgi-politika üçlemesinin kopuşundan ve demokrasinin özellikle sermaye ile işbirliği içinde olan ve sermaye temelli bir yönetim hâline gelmesinden kaynaklanmaktadır.

Demokrasi, Lefort'a göre, insanların belirsizliğe katlanarak yaşamaya rıza gösterdiği ve siyasal faaliyetlerin belli bir sınırın ötesine geçemediği bir toplum biçimi üzerine yükselir (Bensaïd, 2010: 39). Muazzam bir görecelik, özellikle de demokrasinin değerlerinin sorgulanmaya başlanması, bu belirsizliğin en açık göstergesidir. Bensaïd bu durumu demokrasinin seçimlere indirgenmesiyle ve söz konusu sistemin niteliksel konumunun hiçbir biçimde konuşulmamasıyla ifade edip açıklar. Çoğunluk sadece tartışmalara ilişkin niceliği belirlemede ve bir konu hakkında çoğunluğun yararının özüne uygun kararlar alınmaktadır. Ayrıca demokrasinin belirsiz ve iknaya indirgenmiş biçimi, onu demokratik toplumda yaşayan insanların hepsini kapsama imkânından yoksun bırakmaktadır. Brown da Lefort'un ve dolayısıyla Bensaïd'in fikrini destekleyerek, demokrasinin hâlihazırdaki popülerliğinin belki de anlam ve pratiğinin açıklığına hatta içinin boşluğuna dayandığını belirtir ve demokrasinin herkesin istediği hayali ve umudu yükleyebileceği içi boş bir gösteren haline geldiğini söyler (2010a: 51). Bu boş gösteren olarak tanımlanan bu yönetim biçimi, temellerinden yoksun, kaygan ve göreceli bir yapıya

sahiptir. İşte bu durum demokrasinin sağlam ve herkesçe kabul görececek birtakım ahlaki temellerinin olması gerektiğini savunanları endişelendiren hususu da ortaya çıkarır. Bu husus da elbette kapsayıcılıktan başka bir şey değildir. Bugünkü (liberal) demokrasi, kapsayıcı olmaktan öte kapsayıcı gibi görünen, ancak son kerte bazı kesimleri bütünüyle dışlama politikaları güden bir yönetim bir hâline gelmiştir. Demek ki temele ilişkin belirsizlik bir dışlama pratiğini de beraberinde getirme tehlikesi yaratmaktadır. Peki, bugünkü demokrasinin içinin boşaltılmış olması hangi nedenlere bağlıdır? Brown bu konuya ilişkin beş unsurdan söz eder:

1. Şirket servetinin politikacıları satın alması, politikaya atılması.
2. Seçimlerin bir pazarlama hareketine dönüşmesi.
3. Anayasaya uygunluk, yasal eşitlik, sivil ve siyasal özgürlük ve özerklik herkese açık olma ilkelerinin yerine kâr/maliyet, verimlilik, etkililik gibi piyasa ölçütlerinin geçmesi nedeniyle devletin halk yönetimi olmaktan çıkarak işletme yönetimine dönüşmesi.
4. Siyasetin yargıya yargının siyasete karışması.
5. Küreselleşme süreciyle birlikte ulus ötesi sermaye, insan, işgücü, şiddet, kaynak akışı (Brown: 2010a: 53-56).

Brown'un beş maddesi demokrasinin halkın yönetimi olmaktan çıkarak sermayenin yönetimine dönüştüğünü ve sermaye/para ilkesi üzerine yükseldiğini göstermektedir. Bütün bu unsur ve gelişmeler göz önüne alındığında, demokrasinin herhangi bir değeri ya da değerler kümesini, insan hakları, evrensellik ya da eşitlik gibi unsurları tam manasıyla ve tüm işlerliğiyle kapsadığı da söylenemez (Brown, 2010a: 52).

Touraine de Brown'un açıkladığı gibi, demokrasinin para/sermaye ilkesi temelinde yükselmesinin aynı zamanda başka bir dışlama pratiği getirdiğini düşünür. Özellikle XX. yüzyıldan sonraki dönemde siyasal yönetimin amaçları arasında uluslararası rekabet, ticari mübadele dengesi paranın değerinin sağlamlığı, yeni teknoloji geliştirme gücü, başka her şeyden daha çok öne çıkar (Touraine, 2010: 421). Bu türden bir durum giderek artan bir eşitsizliğin nedeni olmak durumundadır. Bu yüzden Touraine'e göre, liberalizmin demokrasi olarak görülmemelidir, çünkü yenilerin demokrasisi ne iletişime ne temsilciliğe ne de katılımcılığa alan açmaz, yer bırakmaz (2004: 274). Keza günümüzde demokrasi bir adayın seçimini etkisi giderek artan bir siyasal pazarlamaya indirgemiş durumdadır. Bugün

artık eşitlik, özgürlük, adalet ve bunun gibi birtakım değerler değil, sermaye ya da tüketim ilgi görmektedir. Touraine'in belirttiği üzere, temel haklar olarak görülen insan hakları dahi artık sadece mülkiyet hakkına indirgenmiş ve bu düzlemde değer görmektedir. Oysa o, demokrasiyi salt halk yönetimi olarak değil, bütün yönetim biçimleri içerisinde, en çok sayıda bireye olası en büyük özgürlüğü veren, en büyük çeşitliliği tanıyan ve koruyan yaşam biçimi ve politika olarak görür (Touraine, 2004: 25). Bu nedenle ona göre, “hem totalitarizme karşı, hem de salt piyasaya indirgenmiş bir toplumdaki uzak durarak, bir yandan mutlak iktidarın, öte yandan “meta” saltanatının kişisel olmama özelliğine karşı insan Özne'sini savunan toplumsal hareketlere dayanan bir demokrasi yaratılmalıdır (2010: 435).” İnsanlar için demokrasi, bu anlamını piyasa/para/sermaye düşüncesi çerçevesinde yitirmek üzeredir. Zira demokrasi günümüzde bağlantılı olduğu sözde ilke üzerinde dışlayıcı bir pratik olarak işlemektedir. Young'ın müzakereci demokrasiyi eleştirirken öne sürdüğü argüman bugünkü sermaye toplumunda da büyük oranda geçerlidir. Sermayeyi temele almış bir düzende sadece belli bir kesimin sözünün karşılık bulacağını kavramak, dışlama pratiğinin de dramatik boyutlara ulaştıracağını bir işareti olarak alınabilir.

Günümüz demokrasinin sözünü ettiğimiz eksiklikleri ve uygulamadaki kimi sıkıntıları, demokratik bir yönetim biçiminden vazgeçmek için, herhalde bir mazeret olamaz. Lakin uygulanan haliyle demokrasinin de yola çıkmış olduğu kendi öz-değerleriyle çatışma içine girmiş olduğunu da görmek gerekir. Demokrasinin en temel iki unsuru olan özgürlük ve eşitliğin bugün, onun sermaye ile girmiş olduğu ilişki nedeniyle zedelenmiş olduğu açık bir biçimde öne sürülebilir. Touraine, bu ilişkinin yeniden kurulabilmesinin yolunu özne ile aklın yeniden birleşmesinden geçtiğini düşünür. Çünkü ona göre, “kitlesel üretim ve tüketime dayalı işletmeler ve pazarlardan oluşan toplumumuza canlılık veren araçsal akıldır (Touraine, 2010: 279).” O, her ne kadar araçsal aklın yerini tözel aklın alması gerektiğine inanmasa da araçsal akı olumsuzlamaz, onun yerine özne-akıl birlikteliğinin yeniden sağlanması gerektiğini düşünür. Touraine'in araçsal akıl olumsuzlamasına katılmakla beraber, demokrasinin temellerinin yeniden oluşturulma sürecinde sadece özne ile aklın bir araya getirilmesi değil, aynı zamanda temel insansal değerlerin kamusal amaçlar doğrultusunda yeniden hesaba katılmasının da demokrasinin gerçek anlamda gelişimine önemli bir katkı sağlayacağını rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu noktada, sermaye ve kapitalist sistemin vazgeçilmez bir unsuru olarak görülen mülkiyet hakkına indirgenmiş insan haklarını da tekrar ele almak, onları tarihsel bağlamları içinde

yeniden tanımlamak gerekmektedir. Platon'un ideal *polis*in inşası sırasında gözettiği kaygılar ve demokrasiye yönelik eleştirileri de göz önüne alınarak, en azından bilgi-etik-politika üçgenin yeniden tesisinde onun fikirlerinden faydalanılmasına ve değerler üzerine düşünürken, Popper'ın eleştirel bakış açısının hesaba katılmasına ihtiyaç vardır. Bu durum aynı zamanda insanlar arasında iletişimsel bir ilişkiyi ve *öteki*yle diyalogu gerektirdiğinden, Habermas'ın müzakereci demokrasi kuramının, Young'ın da iletişimsel demokrasi düşüncesinin belli başlı unsurlarını da göz önüne almak gerekmektedir.

B. Çağdaş Demokrasi Eleştirisi İçinde Platoncu Yaklaşımlar

Çağdaş demokrasinin sağlan bir temelini ya da rasyonel bir haklılandırmasının olup olmadığına ilişkin meşruiyet tartışmalarının ardından bu bölümde, demokrasinin problemlerine ve çıkmazlarına bu kez, Platon'un kendi çağında demokrasiye getirdiği eleştiriler çerçevesinde çağdaş yaklaşımlar geliştiren düşünürlerin tespitleri ve fikirleri üzerinden yaklaşılacaktır. Günümüzde, özellikle de Batı'daki liberal demokrasi uygulamalarına bakıldığında, işleyişte birtakım aksaklıkların, adaletsizliklerin ve eşitsizliklerin ortaya çıktığı görülmektedir. Çağdaş demokrasi uygulamalarıyla ilgili olarak yapılan bu tespit, çoğu zaman Platon'un eleştirilerine kadar götürebilecek birtakım derinlikli unsurlar içermektedir. Bu fikre kimi zaman karşı çıkanlar olsa da, ilk demokrasi modelinin eleştirisi üzerinden günümüz demokrasi uygulamalarına bakıldığında, Platon'unkine benzer birtakım tespitlerde bulunulabileceği görülmektedir.

Bugün demokrasiye ilişkin en temel tartışmalardan biri, bir önceki bölümde de görüldüğü üzere, Nancy, Brown, Lefort, Bensaïd ve özellikle de Badiou'nun da belirttiği gibi, demokratik siyasetin sağlam bir temelini olmaması veya temelini sermayeye ya da paraya dayanması ve demokrasinin bu nedenle aslında anlamsal/kavramsal yönden birtakım muğlâklıklar ve belirsizlikler içermesidir. Buna göre demokrasiye ilişkin "halkın yönetimi" tanımlaması, yerini başka türden açıklamalara, hatta demokrasinin betimlenemez bir kavram olduğu anlayışına bırakır. Demokrasinin ne olduğunun belirlenmesine ilişkin bu türden girişimlerin tarihsel kökenleri, bu düşünürler tarafından, kendi zamanındaki demokrasi anlayışını derinden eleştiren Platon'a kadar götürülmektedir. Her ne kadar her iki dönemin demokrasi uygulamaları arasında ciddi farklar olsa da

bugünkü demokrasinin problemlerine bakış, Platon'un Atina deneyiminde ortaya koyduğu demokrasi eleştirisini dikkate almayı gerekli kılar.

Platon için demokrasi sonu gelmez isteklerin yer aldığı, istekler arasında dizginlenemez bir yarışın olduğu yönetim biçimidir (Cross-Woozley, 1964:263). Bu yönetim biçimi altında yaşayan insanlar da her şeye karşı birtakım arzular beslerler. Bu nedenle onlar için bütün istekler veya hazlar birdir. Platon'un demokrasiye ve demokrat insana ilişkin tanımlamasının temelinde, bu yönetim altında yaşayan insanların zorunlu arzularla zorunlu olmayan arzular arasında ayırım yapma becerisine sahip olmamaları yatar (Ranci re, 2007: 51) . *Devlet* diyalogunun 561a-562a satırlarında da görüleceği üzere, demokrat insan hiçbir ilkeye bağlı olmadığından, bütün zevkleri eşitlik zemininde denkleştirir ve kura çeker gibi bıkcncaya kadar kendini rastgele istediği bir zevkin emrine verir. Buna göre, bu insan bir gün Şarap içip sarhoş olurken, başka bir gün flüt çalıp, türkü söyler; kimi zaman boş boş oturup dururken, birden felsefeyle meşgul olur, hatta ardından politikaya bile atılıp kürsülerde aklına geleni söyleyebilir. Böyle bir insan kendi içinde pek çok farklı Şeyi bir arada barındırabilir. Bu ve bunun gibi birçok işle uğraşan bu insan türü, herhangi bir etik ilkeye bağlı olmadığından ve arzular arasında iyi ya da kötü ayırımı yapamadığından, arzu ve hazların hepsini eşitlik çerçevesinde ele alır. Bunun anlamı ise eŐitsizlikler arasında bir eşitlik kurmaktır.

Ranci re, Platon'un demokrasi insanı için yapmış olduğu bu tanımlamayı özetlerken, aynı zamanda demokrasinin ne olduğuna ilişkin de bir açıklama getirir;

Sözcüğün ortaya çıktığı günden beri bir mutabakat varsa, o da "demokrasi"nin farklı hatta karşıt Şeyleri anlattığı konusundadır. Demokrasinin bir yönetim biçimi olmadığını, canlarının istediği gibi davranmak isteyen insanların paŐa gönlünün buyruğu olduğunu söyleyen Platon ile başlar bu iŐ; (...) (2010: 82)

Ayrıca Ranci re bu insanın demokrasi de dâhil olmak üzere, her Şeye karşı istek, değişim ve moda kipinde muamele ettiğini belirtir (2007: 52). Platon'un bu demokrat insan tasvirinin günümüz insanı için modern bir tercümesinin yapılması mümkündür (Ranci re, 2007: 52). Tanımlanan demokrasi insanı post-modern birey olarak betimlenen insana oldukça benzemektedir. Buna göre, Platon açık bir biçimde "tüketim toplumunun Őizofrenik bireyinin resmini bizim için evvelden çizmektedir (Ranci re, 2007: 52)". Nitekim bugünün demokrat insanının davranışı, Ranci re tarafından ortalama bir Fransız aydını için televizyonun karşısına kurulmuş süpermarket müŐterisinin hükümranlığı olarak

ifade edilir (2010: 83). Buna göre, günümüz demokrasisi ve bunun ortaya çıkardığı birey bir haz öznesi olmakla beraber, aynı zamanda zorunlu ya da zorunlu olmayan istekler arasında bir ayırım yapmaksızın her şeye karşı istek duymaktadır.

Rancière'in demokrasinin ne olduğuna ilişkin bir başka tespiti de yöneten yönetilen arasındaki sıfat yoksunluğundan beslenir (2007: 143). O demokrasinin, söz konusu sıfatlardan yoksun olması nedeniyle tam olarak açıklanamayacağı düşüncesini yine Platon'a dayanarak izah eder. Platon'un *Yasalar*'ına bakıldığında, üçüncü kitapta yönetmekle ilgili toplam yedi ilkeden söz edilmektedir (689e-690c). Buna göre, *polis*lerde ebeveynlerin çocuklarını, soyluların soylu olmayanları, yaşlıların gençleri, efendilerin köleleri, güçlülerin güçsüzleri yönetmesi olmak üzere yönetenler ve yönetilenler arasında zorunlu bir ilişki vardır. Bu beş ilkenin ilk dördü doğal yatkınlıları gösterirken, beşincisi diğer dördünü özetler niteliktedir. Buna göre hükmetme veya yönetme sıfatına sahip olanlar daha önce doğanlar ya da diğerinden üstün bir doğaya sahip olanlardır. Bilgililerin bilgisizleri yönetmesi olan altıncı ilke Platon'un *kallipolis*inin temel yönetim biçimini gösterir. Son bir ilke vardır ki, Platon her ne kadar bunun Tanrının da hoşlandığı, şansa dayalı bir ilke olduğunu söylese bile, bu ilke kura sonucu yönetici olacak kişiyi belirlemekle ilgilidir. Bu yönetim ilkesi yurttaş olan herhangi birinin yönetim düzeyinde veya kamusal görevde bulunma hakkını ona verdiği için demokrasiyi çağrıştırır bir yöntem olarak görülebilir. Bu yöntemde insanların yönetici olmalarını belirleyen şey onların doğuştan getirdikleri bir özellikten ya da diğerlerine karşı üstün bir doğaya sahip olmalarından kaynaklanmaz. Ayrıca kura yönteminde hiçbir karşıtlar çifti işlemediği gibi, bir rol paylaşımı ilkesi de yoktur (Rancière, 2007: 143). Bu nedenle yedinci sıfat olarak adlandırılan kura aynı zamanda sıfatsızlığa yapılan vurguya karşılık gelir. Bu sıfat yokluğu karşılıklılık ilkesinin de ortadan kalkması anlamına geldiğinden, kura da beraberinde bir paradoks yaratır: Sıfat yokluğunun ya da sıfatsızlığın bir sıfat olması (Rancière, 2007: 144). Atina'da demokrasinin ilk adımlarının atıldığı Solon döneminde, hiç sıfatları olmayan yani aristokrat olmayan kesimin birtakım haklar elde etmesi yoluyla ortaya çıkan demokratik yönetim, zamanla içinde biraz sermaye edinmiş küçük tüccarların yanı sıra, fakir halkı da içermiştir. Bu kavramsallaştırmadan yola çıktığı düşünülürse, Rancière'in, demokrasinin ortaya çıkışını veya *demosun* iktidarını sadece fakirlerin iktidarı olarak değil, yönetme için sıfatlara sahip olmayanların iktidarı olarak algılamak gerektiğini düşündüğü öne sürülebilir (2007: 145). Bütün bunlara göre, Platon'da da görüldüğü üzere, demokrasi

başlangıcı olmayanın başlangıcı, hükmetmeyenin hâkimiyeti ve hiçbir sığata dayanmayan sıfat sahiplerinin yönetimi olarak ortaya çıkar (Rancière, 2007: 144).

Rancière'in demokrat insana ilişkin düşüncesine benzer bir fikir Badiou'da da görülür. Ona göre demokrasi bayrağının zararlı gücü, şekillendirdiği özne tipinde toplanır ve bu öznenin özelliğı bencilliğinin yanı sıra küçük hazlardan mutlu olmasıdır (Badiou, 2010: 17). Badiou da Platon'a başka bir noktada geri dönerek, onun demokrasiye ilişkin düşüncesinin aslında bu yönetim biçiminin Atina'yı sıkıntılar(ın)dan kurtaramayacağını düşünmesinden kaynaklandığını belirtir. Bu nedenle Platon'un demokrasi eleştirisi sadece onun aristokrat tutumuna bağlanamaz. İlk bölümde de anlatıldığı üzere, Atina demokrasisi ve göreceli bilgi anlayışının yol açtığı çıkmazlar ve adaletsizlikler, Platon'un demokrasiyi eleştirmesinin ana nedenlerinden biri olarak değerlendirilebilir. O demokrasiyi hem iyi bir düzen olmadığı ve adaleti tesis etmediğı, hem de bu düzendeki insanın her şeye karşı arzu ve istekler içinde kalmış biri olmasından dolayı eleştirir. O halde Platon'un eleştirilerinin iki noktayı hedef aldığı söylenebilir; O, öncelikle demokrasiin devlet düzeyinde resmiyete kavuşturduğu gerçekliğin özünü; daha sonra bu gerçeklikte ortaya çıkan demokrat insanın kendisini hedef almaktadır. Bu açıklamadan sonra Badiou, Platon'un aşağıdaki iki tezi savunmakta olduğunu belirtir;

1. Demokratik dünya, dünya değildir

2. Demokrasiin öznesi, öznenin hazzı üzerinden kurulabilir (2010: 18).

Badiou Platon'un demokrasiye ilişkin savunduğı bu iki tezin hiç de önemsiz olmadığını belirtir ve bunu şu şekilde açıklar (2010: 18-19): Demokrasi öznesinin egemen toplumsal hayattan alacağı ders de her şeyin elinin altında hazır bulunduğı yanılsamasıyla başlar. Ona göre, her türden haz eşittir. Demokrasiin tamamına ermesi yani tam olarak kendini gerçekleştirilmesi de bu eşitlik ve dolayısıyla aslında hiçbir şeyin değerinin olmaması dolayısıyla mümkün olur. Peki, Badiou neden hazlar arasındaki eşitliğe bu denli dikkat çekmektedir? O, kendisinin de belirttiğı üzere, Platon'un fikirleri aracılığıyla, her dünyanın, o dünyada kurulan farklılıklarla aydınlanabileceğini belirtir (2010: 19). Platon farklılığa hakikatle kanaat arasında ayırım yaparak dikkat çekmektedir. Eğer her şey demokrasiin öznesinin kabul ettiği gibi, eşdeğer olarak görülürse, o zaman sınırsız yüzeyler, ortamlar ve görünüşler ortaya çıkar, bunun dışında bir dünya meydana gelmez (Badiou, 2010: 19). Badiou'ya göre, eşit olana da olmayana da eşitlik dağıtan bir yönetim

biçimi olarak demokrasiyi tanımlarken Platon tam da bunu kastetmektedir. Sınırsız yüzeyler içinde her şeyin başka her şey yerine ikame edebildiği bir dünya, kendine ait mantığı olmayan bir dünyadır ve bu nedenle demokratik dünya, dünya değil, daha çok anarşik görünümler sergileyen bir görünüşler rejimi olarak ortaya çıkar (Badiou, 2010: 19).

Brown da, Rancière ve Badiou'nun demokrasi tanımlamasına benzer bir tanımlama yapar. Onun bu tanımlaması, aynı zamanda Platon'un dile getirdiği demokrat insanın pek çok farklı şeyi içinde barındırdığı tespitine yapılan bir vurgu olarak okunabilir. Ona göre, demokrasi bugüne değin kavramsal olarak hiç bu kadar muğlâk, isim olarak da hiç bu kadar içi boş olmamıştı. Buna göre, demokrasi insanların istedikleri umutları ve hayalleri yükleyebilecekleri içi boş bir gösterendir (Brown, 2010a: 51). Demokrasinin muğlâklığı vurgusunu ve Platoncu bir eleştirel yaklaşımla onun aslında her anlama gelme potansiyeli taşıdığından dolayı anlamının olmadığı düşüncesini paylaşan bir diğer isim de Nancy'dir. Onun demokrasiye ilişkin görüşü ve bu bağlamdaki demokrasi tanımlaması şu şekildedir;

“Demokrasi” anlamsızlığın timsali halinde geldi: Siyasal erdemin tümünü temsil ettiği ve ortak hayrı sağlamanın yegâne yolu olduğu için kelime, en sonunda her türden sorunlu niteliği, her türden sorgulama veya tartışma olanağını sindirip eritti. Geriye çeşitli sistemler veya çeşitli demokratik hassasiyetler arasındaki farklar üstüne tartışmalar kaldı. Kısacası “demokrasi” her anlama –politika, etik, hukuk, uygarlık- geldiği için hiçbir anlam ifade etmez oldu (2010a: 67).

Nancy demokrasinin hiçbir anlam ifade etmemesini onun aslında özü itibarıyla betimlenebilir olmamasına bağlar (2010b: 57). Bu nedenle de ona verilecek tek anlamın, yapılabilecek yegâne tanımın da ancak bu olabileceğini söyler.

Bütün bunlara göre, günümüz dünyasında demokrasi muğlâklık veya tam bir anlam belirsizliği içeren bir kavram olarak ortaya çıkar. Aslında her türden kavramı ve düşünceyi kendi içinde barındırırken, bu, onun aynı zamanda hiçbir anlama gelmeme manasını da taşımaktadır. Bu durumda o, herkesin kendi fikirlerine yer bulabildiği her türden düşünceyi, değer yargısını ve hazzı kendisinde barındıran bir sistem olarak ortaya çıkar. Demokrasi bu haliyle düşünceler, değer yargıları, değerler ve hazlar arasında bir farklılık getirememekte, onları birbirine eşit olarak görmektedir. Platon'un demokrasi insanı tanımında da görüldüğü üzere, istekler veya hazlar arasında hiçbir farklılık ilkesine dayanmaksızın onları hepsini eşit bir biçimde gören insan da ancak bir haz öznesi olarak varolabilir.

Anlamının muğlâklığına ve tanımlanma güçlüğüne rağmen bugünkü demokrasi anlayışı genel olarak seçimler ekseninde ele alınan bir yönetim olarak görülmektedir. Herkesin eşit bir oy hakkının bulunduğu demokrasi, çoğunluğun kararına göre her şeyin belirlendiği, çoğunluğun kararlarının uygulamaya konulduğu bir düzen olarak ortaya çıkmaktadır. Bu düzende insanların seçim demokrasisi ya da temsilciler yoluyla kendilerini ifade etmeleri, aynı zamanda onların potansiyel ya da soyut olarak eşit ve özgür bireyler olduğu düşüncesine işaret eder. Herkesin eşit olduğu bir toplumda da bu eşitlerden çoğunluğunun vermiş olduğu karar veya oy nezdinde alınan karar geçerli sayılır. Genel oy hakkı olarak tanımlanan bu durum aslında saygın bir şey olarak addedilebilirken, bu sürecin, ortaya çıkarmış olduğu sonuçlara bakıldığında, tekrar gözden geçirilmesi gereken bir durum olduğu sonucu ortaya çıkar. Bensaîd demokrasinin oy hakkına indirgenmesini, insanların sayısal çoğunluğunun hiçbir zaman hakikatin veya adaletin kanıtı olmadığı düşüncesi ekseninde eleştirir (2010: 30). Temsili demokraside çoğunluğun hakikati belirlediği yanılması, aynı zamanda kararların nitelikle değil, nicelikle verildiğinin açık bir göstergesidir. Seçmenler veya halk demokrasi sürecine seçim dışında herhangi bir katılımda bulunmadığı sürece, niceliksel demokrasi süregelen bir sistem olarak kendi mevcudiyetini koruyacaktır. Ayrıca demokrasi de dâhil olmak üzere her şeye istek, değişim ve moda kipinde muamele eden demokrasi insanı göz önüne alındığında, demokrasinin basit çıkar çatışmalarını evrensel bir ahlak yasası ya da etik ilke olmaksızın çözmesi gerekliliği de başka bir problem olarak ortaya çıkar (Bensaîd, 2010: 41). Lippmann, bu noktada halkın kendisini sadece seçimler yoluyla ifade etmesinin yetersiz olduğunu belirtmektedir (Bensaîd, 2010: 41). Buna göre, politikanın bir meslek olmaması ve herkesin her işle aynı şekilde ilgilenmesinin mümkün olmayışı, “belli bir kesime ait olan birey”in yaşadığı deneyimin, herhangi bir kesime ait olmayan bireyinkinden farklı olması sonucunu doğurur. Herhangi bir çatışmanın önlenmesi ise çatışmanın taraflarının aralarında uzlaşmaları ve tarafların kendi işleri dışında bu iş için zaman ayırması ve konuya ilişkin bilgi sahibi olmalarını gerektirir. Halkın sadece seçmen olarak görüldüğü niceliksel durum karşısında Lippman’a göre anlaşmanın sağlanması aşamasında çoğu zaman bir güçlük ortaya çıkar ve zorbaca müdahaleler veya bir tür demokratik hayal kırıklığı meydana gelebilir. Buna göre, sadece seçmen olan ve konuya ilişkin derin bir bilgi sahibi olmayan seçmenler çatışmanın taraflarından biri dahi olsa seçilenler tarafından baskı altına alınabilirler. Bir başka deyişle, demokrasi herkesin (yönetenler de dâhil olmak üzere)

eşitliği olarak görülmesine rağmen, çeşitli çatışmalar karşısında ortaya çıkan durum “halkı yerine oturtmak, yani ona alçakgönüllülük görevini hatırlatmak ve basamaklarda ait olduğu yere oturtmaktan başka bir şey olmaz (Bensaïd, 2010: 41-42). Günümüzdeki temsili demokrasinin en temel sıkıntılarından biri budur. Evrensel değerlerden söz edilemeyeceği gibi, herhangi bir anlaşmazlık durumunda bir hayal kırıklığının yaşanması ya da temsilcilerin baskı uygulaması türünden farklı sonuçların meydana gelmesi söz konusu olur (Bensaïd, 2010: 42). Rancière de Lippman’ın bu görüşüne bir noktada katılarak, aslında temsilin oligarşik bir görünüşü olduğunu öne sürer (Bensaïd, 2010: 42). Bunun nedeni tek cümleyle şu şekilde özetlenebilir: Temsili demokraside seçmenleri temsil edenler tartışma ortamının sınırlarını da belirlerler ve bu durumda herkesin eşitlikçi bir biçimde yönetime oy vermek dışında bir katılımının olduğundan söz edilemez.

Günümüz demokrasi uygulamalarında, seçimler fikirlerden çok, başka türden bir metanın, sanki o meta değermiş gibi, temele alınmasıyla gerçekleşmektedir. Bir önceki alt bölümde Brown’un beş madde altında topladığı seçim ve yönetimin hangi koşullarda gerçekleştiğine ilişkin argümanına bakıldığında, demokrasinin en temel özelliklerinden biri olan seçimlerin ve dolayısıyla seçimler sonucunda beliren yönetimin bir kâr-zarar ilişkisi ve sermayenin talepleri çerçevesinde şekillendiği görülmektedir. Badiou’nun demokrasiye yaptığı en radikal eleştiri de demokrasinin, kapitalizmle ve her şeyin birbiriyle eşdeğer olmasını öngören ticari eşdeğerlilikle özdeşleştirilmesidir (Bensaïd, 2010: 30). Buna göre, seçmen demokrasisi olarak adlandırdığı günümüz demokrasi işleyişi piyasa ekonomisi olarak adlandırılan kapitalizmin temsili olma niteliği taşır (Bensaïd, 2010: 30). Badiou’nun ve Brown’un da iddia ettiği üzere, demokrasi bu denli para ve sermaye ile ilişki içindeyse eğer, o zaman demokrasinin temel özelliklerinden biri olan eşitlik ilkesi ancak görünüşte bir ilke olarak kalmaktan daha ileri gidemez. Keza Brown’un beş maddede sıraladığı ve politika ile sermayenin birlikteliğine vurgu yapan demokrasi tanımlaması insanlara temsil ve yasalar önünde eşit muameleden başka bir şey sunulmadığının resmi olarak ortaya çıkar. Sıralanan maddeler ışığında politikacılar sermaye ile işbirliği içine girmek zorunda kalırken, halkın yönetimi şeklinde zuhur etmesi gereken demokrasi piyasanın ölçütleriyle hareket ettiğinden dolayı, işletme yönetimine dönüşmek zorunda kalır. Ayrıca seçimlerin bir reklam şirketinin pazarlama faaliyetine dönüşmesi ise, nitelikli politikacılardan daha çok, reklamı iyi yapanın galip geldiği bir düzenin temellerini atar. Bu duruma göre eşitlik de sadece oy kullanma eşitliği ve yasa önünde eşitlikten -ancak Brown bunun her zaman

gerçekleşmediğini ve özlük haklarının eşitliğini içermediğini düşünür- başka bir şey dönüşmez (Brown, 2010a: 59).

Badiou, para ile demokrasi arasındaki sorunlu ilişkinin Platon tarafından da gözlemlenmiş olduğunu söylemektedir (Badiou, 2010: 23). Onun bir *poliste*ki para akışının getireceği sonuçları görmesi, *kallipolis*inde en azından yönetici konumundakilerin para ve mülk edinme hakkının olmaması gerektiği yarasını getirmesinin, diğerlerine de sabit üretim görevleri biçmesinin temel nedeni olmuştur. Bütün bunlara göre, insanlar arasındaki eşitlik sadece oy verme yani temsil yoluyla sağlanmaz. Demokrasinin sermaye ile olan ilişkisinin çözülmesi ya da kesilmesi eşitliği sağlayacak bir tedbir olabilir. Badiou tam olarak eşitliğin sağlanabilmesinin yolunun demokrasinin zıddının hayata geçirilmesiyle meydana gelebileceğini söyler (Badiou, 2010: 22). Ancak ona göre, demokrasinin zıddı genel olarak herkesin kabul ettiğine benzer bir biçimde totalitarizm ya da despotizm değil, komünizmdir.

Demokrasinin zıddı, kolektif varoluşu bu tezgâhın cenderesinden çekip çıkarmak isteyen şey olur. Yani, olumsuz cümleyle söyleyecek olursak, dolaşım düzeni artık paranın düzeni, birikim düzeni de Sermaye'nin düzeni olmamalıdır. Demek oluyor ki eşyanın dönüşümünün özel mülkiyete emanet edilmesini kesinlikle reddedeceğiz (2010: 22).

Badiou demokrasinin zıddı olan şeyi, yani Platon'un bilge aristokratlar talebinin herkese dağılımı olarak görmektedir. Onun demokrasiye ilişkin çözüm önerisi Platoncu bir çerçeve içermekte ve o, Platon'u bu manada komünizmin ilk temsilcisi olarak görmektedir (Badiou, 2010: 23).

Platon'un demokrasi eleştirisinden hareket eden düşünürlerin içinde, Platon'a bağlılığının en açık biçimde anlaşıldığı düşünür Badiou'dur. Badiou kendisiyle yapılan söyleşide Platon'da üç şeyle ilgilendiğini söyleyerek, Platon'dan ne şekilde etkilenmiş olduğunu anlatır (2006a: 117). Öncelikle ona göre, Platon felsefesinin koşullarına karşı, bir ilk niteliği taşıyan farkındalığa sahiptir. Düşünür bu durumun ne anlama geldiğini şu şekilde açıklar;

Platon'da felsefe matematikle, sanat ve şiirle –gerçi bununla ilgili diyalogu biraz zorlama ve karmaşıktır- siyasetle ve Şölen'de ve diğer diyaloglarda görüldüğü gibi aşkla mecburi bir diyalog içindedir. Bu yaklaşım felsefenin bütüncül bir bilgi ya da sistem olduğu fikrinden uzaktır. Platon'a göre, felsefe kendisiyle bağlantılı olarak değil, başka bir şeyle - karşılaştığın insanlarla ve onların söyledikleriyle (Sokrates), ama aynı zamanda da matematikçilerin buluşlarıyla, şiir ve trajedi yazarların eserleriyle, siyasi durum ve

tartışmalarıyla, aşk duygusunun varlığı ve yoğunluğuyla- bağlantılı olarak düşünmekle başlar (Badiou, 2006a: 117).

Badiou'nun Platon ile ilgilendiği ikinci husus, Platon'un felsefenin hakikat teorisi olmadan pek bir yere varamayacağı inancıdır. Hakikat Badiou için de büyük bir önem taşır ve o, hakikat görüşünün Platon'un öne sürdüğü hakikat düşüncesiyle oldukça benzer nitelikler taşıdığını öne sürer. Bu noktaya göre, Badiou Platon'un hakikate ilişkin görüşlerine farklı bir pencereden bakmaktadır. Ona göre, Platon'da kapalı bir hakikat teorisi bulunmaz. Hakikat Platon'da her zaman yeni koşullar içinde yeni baştan, başka bir şeyle bağlantılı bir biçimde ele alınır (Badiou, 2006a: 118). O, Platon'un hakikatin hiçbir zaman kendine yeterli veya tamamlanmış bir tanıtlamanın nesnesi olmadığını fark ettiğini düşünür (2006a: 118). Bu durumda hakikat belirlenmiş olan değildir.

Son olarak, Badiou'ya göre, Platon aşkın İdealarla değil de düşünmenin ne olduğu sorusuyla ilgilenmektedir (2006a: 118). “(...) özellikle son diyaloglarında: *Sofist*'te, *Parmenides*'te, *Philebus*'ta Platon “düşünce nedir?” sorusunu herhangi bir aşkınlığa ayrıcalık tanımak için değil, şunu sormak için gündeme getirir: İde'ler arasındaki içsel ekleme nedir, içsel başkalığı, çıkmazı vb. nedir? (Badiou, 2006a: 118)” Badiou'nun Platon'u bu şekilde okuması temelcilik ve anti-temelcilik tartışmaları çerçevesinde yeni bir görüşün doğmasına neden olmuştur. Bu durum günümüzde meşruluğunu ya da temellerini kaybeden politikanın da yeniden gözden geçirilmesi olanağını sunmaktadır. Bir önceki alt bölümde de anlatıldığı üzere, demokrasiyi gerekçelendirme veya politikanın meşruluğu probleminde karşı Kantçı bir bakış açısı sunan Habermas'ın belli bir özne tipini temele aldığı görülmüştü. Ona göre, müzakerenin gerçekleşmesinin koşulu araçsal olmayan, evrensel veya etik değerleri temele alan tartışmacı tarafların olmasını gerektirmekteydi. Müzakereci model, daha önce de söylendiği gibi, tartışmalarda taraflar arasında bir evrensellik varsayar ve toplumsal gelişim sürecinde geri planda kalan sınıfların konuşmaya hakları olmakla birlikte, bu hakların psikolojik nedenlerle yeterince iyi kullanılamamasına rağmen, herkesi eşit görür. Hatta bu duruma Young da bir eleştiri getirmiş ve toplumsal farklılığa ve konuşmaya giriş tarzına yeterli özeni gösterecek, tartışma pratiklerinin kültürel özgüllüğünü tanıyacak bir iletişimsel demokrasi kuramı ya da iletişim modeli önermişti (1998: 178). Rorty gibi temelcilik karşıtları ise bir politik sistemin rasyonel birtakım temellerinin olması talebinin evrensel ilkeler çerçevesinde farklılıkları kapsayıcılığa çeviremeyeceğini düşünmekteydi. Buradan hareketle anti-temelcileri özel

kılan şeyin, onların farklı insanları anlayışla karşılama, benimseme, onlara güvenme yetenekleri olduğu söylenebilir (1998: 474). Kalaycı, anti-temelciliğin belirsizliğinin, politikada sırf farklılık olsun diye farklılığı ön plana çıkardığını söyler ve bu durumun bir farklılık retoriğine yol açtığını düşünür. Bu, öyle sanılır ki farklı olanı görmezden gelmek kadar, güçlükler ve tehlikeler içeren bir durum olarak ortaya çıkar (2012: 9). Badiou'nun katkısı da işte bu noktada ortaya çıkar. Buna göre o, temelcilik ve anti-temelciliğin yol açtığı problemler üzerine farklı bir belirlemede bulunarak, temelciliği hakikat ve özne arasındaki ilişkiyi farklılaştırmak suretiyle yeniden düşünür. Badiou'nun söz konusu çabasıyla beliren bu düşünce, bugün post-temelcilik olarak adlandırılmaktadır. Onun sunduğu alternatifte, kanaatlere bağlı bir özne de, kendisinden ayrı bir hakikatin olduğunu kabul eden bir özne de kabul edilmez. Zira burada özne, hakikati yaratmaktadır.

Badiou'nun hakikat düşüncesinin temelleri Cantor'un küme teorisine dayanır. Cantor'un "kümeler kuramı zorunlu olarak her kümenin alt kümesi olarak boş kümeyi sunar, bu onun biricikliğidir, bir (one) değil biricikliğidir (uniqueness), çünkü boş küme bir değil, hiçbir çokluğudur (Ergül, 2011: 49). Boş küme, kümenin elemanlarının toplamı ile kümenin alt kümesinin toplamının aynı olmadığını ve dolayısıyla ortada temsil edilmeyen bir fazlalık bulunduğunu göstermektedir.(Kalaycı, 2012: 11). Kalaycı'nın da belirttiği üzere, bu fazlalık aslında kümenin her şeyi kapsamadığının bir işaretidir. Buna göre her şeyi kapsayan kümenin elemanı olmayan bir kümedir, yani orada temsil edilmeyen şeyler vardır (2012: 12). Bu durum topluma uygulandığında, toplumun kendisi küme olarak adlandırılır. Ancak toplumda göçmenler gibi temsil edilemeyenlerin varlığı ise boş kümeye tekabül eder. Buna göre, göçmenler durumun ya da kümenin bir parçasını oluştururken aynı zamanda temsil edilemedikleri için bir boşluk noktasını da meydana getirirler. Post-temelci bakış açısı, mevcut durum ya da toplumun bu temsil edilemeyenden hareketle sorgulanması ve böylelikle de bir kırılma noktasının ortaya çıkması gerektiğini ileri sürer (Ergül, 2011: 10). Hesaba katılmayan bu öge, olayın kendisini meydana getirecektir.

Badiou *Sonsuz Düşünce*'de hakikat sürecinin başlaması için *bir şey* olması gerektiğini öne sürer (2006b: 29). Bu *şey* ön görülemez veya rastlantıya bağlıdır. Olanın ötesinde olan, *olaydır*. Buna göre "olaysal bir eklenti tekrarı kesintiye uğrattığı için bütün yeniliği içinde bir hakikat ortaya çıkar (Badiou, 2006b: 30)". Olay *karar verilemez* kavramına bağlıdır. Bu ise, olayın bir öznesinin ortaya çıkması anlamını taşır. Badiou öznenin, olayın olduğuna karar verme riskini üstlendiğini ve karar verilemez bir olayı

sabitleyen şey olduğunu söyler (2006b: 31). Hakikat süreci öznenin olayla ilişki kurma kararına bağlıdır. Bu da *sadakattir* (2006a: 51). Bir olaya sadık olmak demek ise bu olayın eklendiği durumun içinde duruma göre düşünerek hareket etmek demektir. Bu da özneyi yeni bir var olma ve durum içinde davranma tarzı icat etmeye zorlar (2006a: 51). Badiou özetle, bir olaya sadık kalmanın gerçek sürecine *hakikat* adını verir. Hakikat başka bir yerde değil tam da durumun içinde ortaya çıkar (2006a: 52). Hakikat aşkın değildir. Öznenin buradaki konumu ise, olaydan sonra ortaya çıkmasıyla bağlantılıdır. Olaydan önce herhangi bir biçimde kesin bir öznenen söz edilemez. Kısacası özneye hakikat süreci neden olur (2006a: 52).

Genel olarak Badiou'nun hakikati sabit bir öz değildir, aksine o, hiçbir biçimde tamamlanmamış, her yönüyle belirlenmemiş bir hakikattir. Onun tamamlanmamış olması türeyimsel bir biçimde ortaya çıkmış olması demektir. Böylesi bir hakikat ise olası sonuçlarının kurgulanmasına imkân verir (2006a: 33). Düşünürün bu hakikat görüşü çerçevesinde toplum bir küme olarak ele alınır, siyasetin görevi de siyasal olanın düzenlenişini sarsıntıya uğratarak, olaya tutunarak yeni bir hakikatin türemesine izin vermektir (Kalaycı, 2012: 13). Bu nedenle Badiou “insanı kurban veya ölümlü olarak gören, dolayısıyla bir hakikati oluşturmaktan ziyade türsel bir varlığı korumaya kendisini uyarlayan siyasal anlayışın terk edilmesi gerektiğini bildirir (Ergül, 2011: 159). Ergül’ün de belirttiği üzere, Badiou “öteki ve insan hakları” merkezli veya ondan kaynaklanan siyaset anlayışına karşı çıkar. Ona göre, insan haklarına dayalı siyaset etkinlikten ziyade edilginliği, durumun içinden düşünülen siyasetten çok, kurtaran ve kurtarılan arasında bir hiyerarşik düzene yol açar (2011: 159).

Bütün bunların yanı sıra, Badiou tıpkı Platon’un kendi dönemindeki demokrasi eleştirisinin temelini oluşturan kanaat-hakikat ayırımına benzer bir ayırım da yaparak, günümüz demokrasisinde sadece kanaatlerin tanımlı olduğunu düşünür. Ona göre günümüz demokrasi toplumları tam olarak kanaat toplumlarıdır. Buna göre, iletişim ile birtakım problemlerin çözüme ulaşacağı düşüncesi de tam da bu kanaatlerin tanımlı olması nedeniyle (Ergül, 2011: 163). Badiou kanaatlerin ortadan kalkmasını istemez, ama kanaatlerle hakikatler arasında bir mesafe konması gerektiğini düşünmektedir. Keza Ergül’ün de belirttiği üzere o, bir kanaat olarak yenilik ya da arzu vaat etmez (2011: 163). Kanaatler ölçülemezlik zeminini oluşturur ve sadece iletişime yararlar, oysaki hakikat karşılaşmaya dayanır. Bu nedenle günümüz toplumlarının salt kanaatlerle iş görmesi, her

türden yenilikten uzaklığı getirdiği gibi, hakikatle karşılaşmayı da olanaklı kılmaz. Badiou bugün rasyonel hakikatin tahakkümünün mümkün olmadığını, görelilik ve kanaatlerin tahakkümünün yürürlükte olduğunu anlatmaya çalışmaktadır. “Siyasetin özü kanaatlerin çokluğunda değil, mevcut durumdan kopuşun sağlanabileceği bir imkânın daha doğrusu mevcut durumun penceresinden bakıldığında imkânsız olanın yaratılmasında yatar (Ergül, 2011: 164).” Politikada da bugün hâkim olan şey akılsal hakikatin değil, kanaatlerin tahakkümüdür. Hakikate dayalı politik ortamın yokluğu ise bugünün çıkmazlarının ana nedeni ve en önemli eksikliğidir.

Bütün bu tartışmalar farklı yönelimlere sahip olsalar da tek bir tespite, demokrasinin krizde olduğu ve demokratik teamüllerin belirlediği politikanın çıkmazda olduğu düşüncesinde birleşirler. Demokratik işleyişteki aksaklıklar, ortaya çıkan adaletsiz tutumlar bugün demokrasiyi yeniden ele almayı gerektirmektedir. Bu bölümde ele alınan düşünürlerden bazıları demokrasi düzeninin kendisinde bir problem görmekte ve demokrasinin kendisinin problemleri bir yapıda olduğunu öne sürmektedirler. Ancak Touraine gibi düşünürler demokrasiden hiçbir şekilde vazgeçilmemesi, işleyişindeki problemlerin özne-akıl birlikteliği ile yoluyla çözümlenmesi gerektiğini savunurlar. Ancak şu husus bir kez daha belirtilmelidir ki, bugün demokrasiye yönelik çözüm önerileri ondan vazgeçilmeksizin ortaya konmalı ve demokrasinin temelleri yeniden ele alınmalıdır. Bu durumda yapılacak olan, demokrasiyi bir şekilde kanaatlerin hâkimiyetinden veya sözde temellerinden sıyrarak bir yol aramaktır.

SONUÇ

Günümüzde demokrasinin kendi öz-değerleri ile dahi çatışma içinde olup birtakım açmazlar yaşamakta olduğu aşikârdır. Bu açmazlar demokrasinin meşruluğu tartışmasını gün yüzüne çıkarmaktadır. Bugünkü demokrasi uygulamalarına bakıldığında, hiçbir demokrasi pratiğinin ideal bir model sunmadığı, onun meydana getirmiş olduğu problemler çerçevesinde de açıkça görülmektedir. Bu nedenle demokrasinin bugünkü işleyişine çözümler üretmenin olanağı, günümüz dinamiklerinin savunusunun yapılmasıyla gerçekleştirilemez. Keza bugün politika felsefecilerinin ideal olmayan demokrasi modellerini savunmanın ötesinde amaçları vardır: Demokrasi olarak adlandırılabilir, daha iyi gerekçelendirilmiş⁸³ bir dizi toplumsal ve politik kurum yaratma hayali (Gutman, 1998: 486). Tüm kurumları ile insanların en geniş anlamda katılımcı olabileceği özgürlük, eşitlik ve adalet gibi kavram ya da değerlerin tam manasıyla işlerlik kazandığı bir demokrasi modelinin meşruluğunu kazanması, aynı zamanda gerekçelendirmeyi gerekli kılmaktadır. Ancak bu noktada demokrasiyi gerekçelendirmenin genel olarak temelciliğe yönelmekle benzer bir anlam taşımakta olduğu ileri sürülebilir. Bir başka deyişle, demokrasiye meşruluk yeniden kazandırmak ve ideal bir demokrasi mefhumu ortaya çıkarmak, bir anlamıyla da temelciliği gerekli kılmaktadır. Temelcilik denilince akıllara çoğu zaman insan doğası, doğal haklar gibi kavramlar ya da açık seçik akıl bazında demokrasinin savunulması gerektiği gelmekte olduğundan, demokrasinin aslında temellere değil, gerekçelendirmeye ihtiyacı olduğu fikri de pekâlâ öne sürülebilir (Gutman, 1998: 486). Örneğin Gutman gibi gerekçelendirmeyi temelcilikten daha farklı bir yere koyan kimi düşünürlerin bu fikri desteklemelerinin en önemli nedeni temelciliğin insan doğası, doğal haklar türünden kalıcı, mutlak ve tartışmasız bir noktada ele alınması, gerekçelendirmenin ise geçici oluşudur. Bu hususta bahsi geçen geçicilik elbette ki kişiden kişiye veya herhangi bir duruma göre her an değişkenlik gösteren ortak bir uzlaşıya varılmayan bir geçicilik değildir. Bu durum, bütün zamanlar için geçerli olmama veya bir mutlaklık içermeme manası taşıyan, tartışmaya zemin açan, toplumsal gerçekliklerin uzağında kalınmamasını sağlayan bir geçiciliktir. Bu nedenle gerekçelendirmenin mutlaklık içermeme manası taşıyan, tartışmaya zemin açan, toplumsal gerçekliklerin uzağında kalınmamasını sağlayan bir geçiciliktir. Bu nedenle gerekçelendirmenin

⁸³ Gutman demokrasiyi temellendirmek değil, gerekçelendirmek gerektiğini düşünmektedir. Ancak buradaki gerekçelendirme demokrasiye dayanak sunma anlamında nedenler bütünü olarak alındığında temelcilikle benzerlik taşıyan yönlere de sahiptir.

mutlaklık arayışından uzaklığı, demokrasinin en temel yapıtaşlarından biri olan müzakerenin yapılabilmesinin de yolunu açma olanağını kendinde taşımaktadır. Zaten gerekçelendirmeye vurgu da bu nedenle yapılmaktadır. Keza müzakere sonucu ortaya çıkan uzlaşım da asla değişmez ya da mutlak olmayacağından dolayı tartışmaya açık bir konumda kalacaktır. Buna göre, üzerinde uzlaşılan herhangi bir durum şartlar değiştikçe yeniden tartışılabilir. Üzerinde uzlaşım sağlanan konular zamanın öne çıkardığı ihtiyaçlar olup, mevcut uzlaşmalar tarihsel ve toplumsal değişmeler sonucunda ortaya çıkan gerçek insan ihtiyaçlarının ve potansiyellerinin salt kişisel çıkarlardan ve zorunlu olmayan hazlardan uzak bir zeminde tartışılması ile yenilenebilir. Burada irrasyonel olan veya kötü diye adlandırılabilir bir konudaki uzlaşımın söz edilmemesidir. Uzlaşımın salt herhangi birinin veya bir toplumsal grubun çıkarları üzerine değil, rasyonalite temelinde birtakım hakiki değerlerin eşlik ettiği doğrular ışığında, ortak iyi amacı çerçevesinde gerçekleştirilmelidir.

İster gerekçelendirme, ister temel oluşturma yoluyla olsun demokrasinin meşruiyet probleminin çözüme kavuşturulması onun açmazlarına da çözüm önerileri sunulmasının olanağını sağlayacaktır. Keza Gutman'ın temelcilikten ziyade gerekçelendirmeye yapmış olduğu vurgu ve buna atfettiği önem, gerekçelendirmenin mutlak olmaması ya da tartışmasız bir dayanak olarak görülmemesinden kaynaklanmaktadır. Gutman gerekçelendirmenin geçiciliğine vurgu yaparak, onun aynı zamanda müzakereye ve öznelerarası iletişim yoluna işaret etmekte ve zaman ilerledikçe daha önce ön plana çıkmamış değerlerin kendini yavaş yavaş göstermeye başlaması nedeniyle diyalog sürecinin önemli olduğunu belirtmek istemektedir. Ancak şayet temelciler birtakım zorlamalarla değil de, demokrasinin herkes tarafından kabul edilen doğru nedenlere dayanılarak savunulabileceğini iddia edecek olurlarsa, Gutman kendisini temelci saymaktan geri durmayacağını da ayrıca vurgular. O halde, ister gerekçelendirme olarak ister temellendirme olarak adlandırılınsın, demokrasinin meşruiyet problemi bugün kendisine mutlak olmayan birtakım ilkelerin rehber alınması yoluyla aşılabilir ve böylelikle problemlere ilişkin yeni çözümler üretilebilir. O halde Gutman'ın burada kullandığı ve bu tezde meşruiyet kavramıyla birlikte ele alınan gerekçelendirme kavramı öznelerarasılığı kendinde barındıran, belli bir rasyonel yapı çerçevesinde demokrasinin dinamiklerini (her alanda özgürlük, eşitlik vb.) yaşatan bir ilkeler bütünü olarak görülmelidir. Bu düşüncenin aksi yönündeki diğer bir sav, demokrasinin meşruluğa ya da birtakım temellere ihtiyacı

olmadığını belirterek, aklın demokrasi savunusuyla herhangi bir ilgisi olmadığını öne sürer. Keza Rorty'nin bu konuya ilişkin görüşlerine bakıldığında, onun demokrasinin temellerine dair insan doğası, rasyonellik ve ahlaki temeller gibi öne sürülen kavramların her zaman yalnızca o uygulamanın seçilmiş bazı öğelerinin tözselleştirmelerinden ibaret olduğunu belirttiği görülmektedir (1998: 472). Bu görüşe göre genel ilkelerle değil, ancak tikel durumlarla iş görmek gerekmektedir. Böylece demokrasi tözselleştirilmiş temellerden uzak, insanların fikrilerini rahat ve özgürce savunduğu bir ortama sahip olacaktır. Özetle bu görüş merkezî bir yapının demokrasinin ana eksenini olarak görülmesi gerektiğini öne sürmekte ve temelci anlayışa karşı çıkmaktadır.

Demokrasinin merkezî bir yapıya sahip olmasının ya da birtakım temel değerler üzerine oturmamış olmasının ortaya çıkardığı problemler ve buna bağlı olarak gelişen temellilik-anti temellilik tartışmaları Eskiçağ'a, yani demokrasinin ilk ortaya çıkışından doruk noktasına ulaştığı döneme kadar uzanmaktadır. Günümüzde demokrasinin problemlerini daha ayrıntılı bir biçimde anlayabilmenin, bu problemlerin kaynağına inebilmenin olanağı onu tarihsel bağları çerçevesinde incelemeyi gerektirmektedir. Bu nedenle çalışmanın ilk bölümünde Eski Yunan'da demokrasinin ortaya çıkış hikâyesi ayrıntılı bir biçimde ele alınmış olup, o dönemden itibaren tarihsel temellerinin hangi bağlama dayandığı gösterilmeye çalışılmıştır. Buna göre demokrasi sikkelerin elde edilmesiyle birlikte giderek zenginleşen tüccarların, artık aristokratların ayrıcalıklı yaşamlarına karşı çıkmalarına ve yönetimde söz sahibi olma arzularına dayanmaktadır. Perikles dönemiyle birlikte yurttaş olan her bir kimsenin hem yönetim mekanizmalarında hem de mahkemelerde görev almalarına olanak tanınmıştır. Bu durum demokrasinin birtakım temel değerler üzerinde yükselmeksizin özgürlük ve eşitlik vaadi çerçevesinde aslında köklerinin sermayeye dayanarak ortaya çıkmasına neden olacaktır. Solon'un hukuk önünde eşitlik ve sosyal işbirliğini vurgulamak amacıyla iktidarın tek bir kişi veya gruba verilmesi anlayışının terk edilmesi gerektiği fikri mümkün olduğunca fazla insanın yönetimde hâk sahibi olması görüşünü ortaya çıkarmıştır. Bu anlayış başlangıçta sermayeye dayalı ya da bir diğer deyişle ürün elde etmeyle doğru orantılı bir biçimde gerçekleştirilmeye çalışılmış, demokrasinin doruk noktasına ulaştığı en parlak dönem olarak addedilen Perikles döneminde ise sistemin işlerliği pazar ve ticarete büyük oranda önem verilmesine neden olmuştur. Buna göre demokrasi Eski Yunan'da sadece halkın doğrudan katılımına büyük önem atfetmemiş, bunun gerçekleşmesinin koşullarını

ekonomik düzlemde oluşturma çabası içine de girerek, demokrasinin para ve sermaye ile temellendirilmesinin yolunu açmıştır. Bu yolla insanların özgür bir biçimde hareket edebileceği ve herkesin görüşlerini rahatça ortaya koyabileceği (*isegoria*), yasalar önünde eşit olarak konumlanabileceği (*isonomia*) bir ortam da sağlanmış olacaktır. Özetle eşitlik, para ilkesi gibi özünde yüksek bir değer sayılamayacak bir şeyle yaratılmaya çalışılmıştır.

Herkesin eşit bir biçimde yönetimde ve mahkemelerde hak sahibi olduğu Atina demokrasinin önemli problemlerinden biri, insanların yönetimle ilgili herhangi bir bilgi sahibi olmamalarından ileri gelmektedir. Başlarda sermayeleri oranında yönetime katılmaya hak kazanan yurttaş tanımı Perikles dönemiyle birlikte her yurttaşın katılımına kadar yayılmış hatta bu katılmanın olanağı da katılanlara para verilerek bu durumun bir kazanç kapısı hâline dönüşmesine neden olmuştur. Bu nedenle meclislerde ve mahkemelerde yer alan bu insanlar herhangi bir uzmanlık sahibi olmaksızın bu ortamlarda bulunma hakkını elde etmişlerdir. Keza onlar toplum içinde nasıl konuşacaklarını, halk meclisinde ve mahkeme salonlarında kendi fikirlerini nasıl savunacaklarını bilememektedirler. Onların politika sanatına ilişkin bilgileri de yoktur. Bu açıkları kapamaları, onların Sofistlerden para karşılığında ders almalarının önünü açmıştır. Sofistler bu manada demokrasinin teorik eksenini oluştururken, çağın ruhuna uygun olarak dünya üzerine ayrıcalıklı bir bakış açısından vazgeçmiş, herkesin fikrinin aynı oranda değerli ve eşit olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Bununla beraber, geliştirmiş oldukları eleştirel tavır aynı zamanda mutlak ve kesin bilgi anlayışına da karşı çıkışlarının teorik zeminini oluşturmuştur. Onlar, var olan tek şeyin görünüş olduğunu ve her şeyden önce insanların sadece söz konusu fenomenleri bilebileceklerini dile getirerek, göreceli bilgi anlayışının savunuculuğunu yapmış ve sanılar dünyasında yaşamının kapılarını açmışlardır. Duyuları temele alarak eşitlikçi bir tavır sergileyen Sofistler, bilginin olmadığı yerde veya olasılık (sanılar/kanaatler) alanında iknayı temele almışlardır. Sanı ya da inançların sınılanabileceği kesin bir hakikat yoksunluğu iknayı temele koymayı gerektirmiştir. Bu nedenle de onların sanatları *rhêtorikê*dir. Mutlak bilgi anlayışının veya kesinliğin yoksunluğu aynı zamanda bütün olasılıkların aynı biçimde geçerli olması sonucunu da beraberinde getirmiştir. Böyle bir ortamda neyin adil olduğu, neyin olmadığı düşünceleri birbirine karışmış, *rhêtorikê* veya ikna yoluyla bir kimsenin bir başkasına fikrini doğru olsun ya da olmasın kabul ettirmenin yolu açılmıştır. Bu durum *poliste* haksızlığın ve adaletsizliğin kol gezdiği bir ortamın doğmasına neden olurken, sözün gücü

hakkın ya da adaletin, düşüncesini en iyi biçimde dile getirerek karşı tarafı veya grubu ikna eden kişiye ait olduğunu kabul ettirir. Buna göre *rhêtorikê*, uygulayanlara başka insanlara hükmetme gücü kazandıran bir sanat olarak görülmelidir (*Gorgias*: 452d-454b). Bu nedenle Sofistlerin kullandığı ve demokrasinin temel dayanaklarından birini oluşturan *rhêtorikê*, göreceli bilgi anlayışı çerçevesinde adaletsizliklerin de temelini oluşturan bir sanattır. Keza bu sanat aynı zamanda bilgiyle değil, inanç ve sanılar çerçevesinde çelişik bir doğa içinde hareket etmektedir. Kesinliğin ve mutlaklığın yokluğu herkesin söyleminin doğru olduğu fikrini benimsemeyi de beraberinde getirmektedir. İÖ V. yüzyılda doruk noktasına ulaşan demokrasi, bu biçimiyle duyular dışında herhangi nesnel bir ölçüte sahip değildir. Bu ortamda herkesin fikri aynı değer ve doğruluktur.

Atina demokrasisinde meydana gelen adaletsizliklerin temeli de Platon'a göre burada yatmaktadır. Böyle bir ortamda işinin ehli olan, işini en iyi biçimde bilen kimselerin değil, bu konuda en ikna edici olanların veya çoğunluğun kararının/kararlarının geçerli olduğu görülmektedir. Buna göre Platon'un eleştirisinin asıl hedefinde olan husus, bir yönetim biçimi olarak demokrasi değil, bu yönetim biçiminin mahal verdiği durumlardan kaynaklanan haksızlık ve adaletsizliklerin toplumun yapısını bozması ve değerleri yok ederek insanların ilkesiz bir biçimde hareket etmelerine olanak tanınmasıdır. Göreceli bilgi anlayışının ve pazar ekonomisinin hâkim olmasıyla birlikte, neyin iyi neyin kötü olduğuna ilişkin bir bilgiye de sahip olunamayan bu ortamda, hem yöneticiler hem de yurttaşlar yanlış üzerine koşullanarak asıl değerlerden uzaklaşmışlardır (Cevizci, 2006: 222-223). Demokrasi Platon için sadece Sokrates'in idam edilmesinin müsebbibi değildir. Bu yönetim biçimi Popper'ın da dile getirdiği üzere, taktik ve stratejik hatalar yapmakta ve hatta günümüzde insanlık suçu olarak görülebilecek birtakım olayların faili konumunda bulunmaktadır (Popper, 2006: 173). Daha önce de belirtildiği üzere, Platon'un eleştirisi yağmuruna tuttuğu Atina demokrasisi adaletsizliğin ve haksızlığın kol gezdiği, değerlerin hiçe sayıldığı bir tavır içinde olmuştur. Platon'un ideal *polis* görüşüne getirilen en temel eleştiri olan ideal devletin totaliter olduğu düşüncesi onun gözünden demokrasi için de ileri sürülebilir. Ona göre, çoğunluğun veya kararları alan yığınların toplumdaki değerlerin biricik kaynağı haline gelmesi, demokrasinin totaliter bir yönetim biçimi olarak görülebileceğinin resmidir (Schofield, 2006: 64). Bu sistemin adaletsizlik veya haksızlığa yol açması, işinin ehli olmayan, bilgi sahibi olmayan insanların, yani *doksalar* çerçevesinde

yaşamlarını sürdürenlerin her şeye karar verme yetkisinde olması ve bu yığınların çoğunluğunun verdiği kararın doğru sayılmasıyla ilgilidir.

Bütün bunlara göre, Platon'un endişesinin demokrasinin eksiklerine son verme çabası olarak görülmesi önemli bir husus olarak karşımıza çıkar (Nancy, 2010: 69). Platon, Sokrates'in deneyiminden hareketle, demokrasinin ortaya çıkardığı politik krizi aşmak için, iki unsurdan biri olan yurttaşlar üzerinden değil, krizi yaratan diğer unsur olan *polis* üzerinden gitmeyi seçmiştir. *Polisi* dönüştürmek topyekûn bir değişikliği getireceği gibi, bu değişim sistem içinde Sokrates gibi olanların kaybolup gitmesine de yol açmayacaktır. Platon'a göre, demokrasiye ilişkin ortaya çıkan problemlerin başında bilgi sorunu gelmektedir. Dönemin demokrasisi sanılar veya inançlar, Platoncu bir deyimle, *doksalar* çerçevesinde işlemekte ve hakikatten uzak, değerleri temele almayan, yalnızca insanın ölçü olduğu bir resim çizmektedir. Bu nedenle tezin ikinci bölümünde Platon'un bilgi görüşü ele alınırken demokrasinin epistemolojisi ve Platon'un buna karşı çıkış gerekçeleri belirtmeye çalışılmış, hayatını duylara bağlayan insanların durumları ayrıntıları ile betimlenerek mağara benzetmesi çerçevesince Atina'nın durumu gözler önüne serilmeye çalışılmıştır. Platon'a göre, en büyük tehlike ve aynı zamanda adaletsizliklerin kaynağı da böylesi bir ortamda doğmaktadır. Kişiden kişiye değişen değer yargıları veya kavramsal belirlemeler, her türden durumun kimin işine nasıl gelirse, o şekilde kullanılabileceği sonucunu da ortaya çıkarmaktadır. Politikanın ve dolayısıyla demokrasinin temellerden yoksun işleyişinin ortaya çıkardığı bu adaletsiz ortam, ancak değerlerin neliklerinin belirlenmesi yoluyla adil bir ortama dönüştürülebilir. Adaletin ne olduğunun bilinmesi onun tesisini olanaklı kıldığı gibi, onun mutlak bir anlam taşıması herkese göre değişen bir içerikten uzaklaşmasının da olanağını sağlar. O halde Platon'un asıl amaçladığı, politikayı evrensel bir bilgi anlayışı ile temellendirerek, onu inanç ya da sanılardan kurtarmak ve bu yolla daha mutlu bir dünya yaratmaktır.

Platon'un eleştiri yağmuruna tuttuğu demokrasi insanı, sanılar içinde ve hazlar doğrultusunda eyleyen, aklın üç kısmından en aşağı olan yanıyla hareket eden insandır. Keza demokrasi de sonu gelmez isteklerin yer aldığı, istekler arasında dizginlenemez bir yarışın olduğu yönetim biçimidir (Cross-Woozley, 1964:263). Bu yönetim biçimi altında yaşayan insanlar da aklın ışığını kendilerine rehber olarak almazlar, sadece çıkarlarını, hazlarını ve isteklerini göz önüne alarak hareket ederler. Keza demokrasi insanı her türden isteğin peşinden gider ve o anda canı ne istiyorsa onu arzularak elde etmeye çalışır. Bir

başka deyişle her şeye karşı birtakım arzular besler. Bu nedenle onlar için bütün istekler veya hazlar (zorunlu ya da zorunlu olmayan) birdir. Platon'un demokrasiye ve demokrat insana ilişkin eleştirisinin temelinde, bu yönetim altında yaşayan insanların zorunlu arzularla zorunlu olmayan arzular arasında ayırım yapma becerisine sahip olmamaları yatar (Ranci re, 2007: 51). Keza düşünürün demokrat insana ilişkin bu tanımlamaları ve demokrasiye ilişkin bu tespitleri bugünkü demokrasi uygulamalarında da kendine bir yer bulmaktadır. Ranci re'in de belirttiği üzere, hazlar arasında dahi hiçbir ayırım yapamayan bu insanların herhangi bir ilke ya da ilkeler doğrultusunda hareket etmiyor oluşu, her türden haz veren Şeyin peşinden gitmelerinin nedenidir. Bugünün demokrasi insanını bu Şekilde tanımlamak, tam da Platon'un Eskiçağ' da yapmış olduğu demokrasi insanı fikri ile örtüşmektedir. Bu nedenle Platon'un demokrasi insanına atfettiği tanımlamalar, günümüzde demokrasinin farklı uygulamalarında dahi benzer özellikler taşıdığını açık bir biçimde sergilemektedir. Demokrat kimse bugün de demokrasi dâhil olmak üzere, her Şeye karşı istek, değişim ve moda kipinde muamele etmektedir (Ranci re, 2007: 52). Bir başka deyişle, bu insan tüketim işinde her türden isteğinin peşinde, televizyon karşısına kurulmuş bir süpermarket insanı olarak ortaya çıkmaktadır. Onun hareketlerinin temelinde herhangi bir ilke yer almadığı gibi, bu süpermarket insanı tam da Platon'un *Devlet*'in 561a-562a satırları arasında anlattığı demokrat insan tanımlamasıyla paralellik göstermektedir. Aslında bu noktada, Ranci re'in tespiti daha da önem kazanmaktadır. Ona göre Platon bugünkü tüketim toplumunun bireyinin resmini yüzyıllar öncesinden çizmiştir (2007: 52). Bugünün demokrasi insanının ve dolayısıyla demokrasinin en temel problemi de, tıpkı Atina'da olduğu gibi, hazlarla ve isteklerle hareket eden, onlar arasında herhangi bir ayırım yapamayan ve her Şeye karşı istek duyan, ilke ve değerleri bir kenara bırakarak sözde temellerle hareket etmesidir. Buna göre her iki dönemde de demokrasi insanı hazlar arasında ayırım yapmaksızın her türden hazzı benimseyen, iyi ve kötü arzuları (ya da zorunlu ve zorunlu olmayan hazları) birbirinden ayırmayı beceremeyen ve ilkeleri veya değerleri temele almaksızın sahte değerlerle hareket eden bir yapı sergilemektedir.

Günümüz demokrasisi ile Atina demokrasisi arasındaki benzerlik, Platon'u yeniden ele alarak onun asıl amacının yeniden değerlendirmeyi, dönemin demokrasi problemlerine getirdiği eleştiri ve üzüm önerilerini dikkate almayı gerektirmektedir. Platon'un demokrasinin ortaya çıkarmış olduğu problemlerin üzümünde bilgi-etik-politika  çlemesi arasında bir bağ kurması, bugün politika ile bilgi arasında kopmuş olan bağların yeniden

yapılandırılmasına oldukça önemli katkılar sunabilir. Ancak öncelikle bugün politika ile bilgi arasındaki bağın ne türden bir kopma ile karşı karşıya olduğuna göz atmak gerekmektedir. Günümüzde bilginin büyük oranda büyüme kaydettiği, teknolojik gelişmelerin geçmiş yıllara nazaran oldukça üst düzeyde seyrettiği bilinmektedir. Ancak bu gelişmeler politik arenaya aynı oranda etki etmediği gibi, bilginin politika ile olan ilişkisinde de bu bağlamda bir kopukluk gözlemlenmektedir. Teknolojinin daha üretildiği anda özüksenmeden demode olması, buna paralel olarak fikirlerin de ortaya çıktıkları andan itibaren hızla tüketilmesi, toplumsal alanda yoğun bir yozlaşmaya neden olmaktadır. Bir başka deyişle, epistemolojik düzlemde teorik ve pratik boyutu olan bütün bu gelişmeler politik alana temel haklar bağlamında geri dönmemektedir. Bu nedenle bilgi-etik-politika ilişkisinin yeniden tesisi toplumsal hayatın yeniden düzenlenmesinde büyük önem taşımaktadır. Felsefe tarihine bakıldığında, Platon'un bu ilişkiyi kurmaya çalışan ilk düşünür olduğu ve kendi döneminin demokrasinin problemlerini bu bağı yeniden kurarak çözmeye çalıştığı görülmektedir. Platon'un politikayı bilgi ile temellendirirken ulaşmak istediği nokta tam da bu bağın kurulmasına tekabül etmektedir.

Günümüzde açık bir biçimde görülmektedir ki iktidar, bilginin yerine başka unsurlarla temellendirilmektedir. "Çağdaş Demokrasi Tartışmaları içinde Platoncu Yaklaşımlar" bölümünde de ayrıntıları ile değinildiği üzere, iktidar günümüzde daha çok sermaye odaklı bir hâlde işlerlik göstermektedir. Bilginin yerine ikame eden sermaye de aynı zamanda elde edilen bilginin bir araç olarak kullanılmasının olanağını yaratmaktadır. Keza demokrasinin işleyişinde sermayenin nasıl yer aldığına, seçimleri ne şekilde etkilediğine bakıldığında, sistemin nitelikten ne denli uzak olduğu tespiti açıkça yapılabilmektedir. Sadece seçim sistemine indirgenen demokratik bir düzlemde ise yurttaşların katılımı ancak seçimler düzeyinde kalmaktadır. Sayısal çoğunluk bazında gerçekleşen bir yönetim nitelik değil, nicelik yönetimi olarak adlandırılmalıdır. Seçmenler veya halk, demokrasi sürecine seçim dışında herhangi bir katılımında bulunmadığı sürece niceliksel demokrasi süregelen bir sistem olarak kendi mevcudiyetini koruyacaktır. Ayrıca demokrasi de dâhil olmak üzere her şeye istek, değişim ve moda kipinde muamele eden demokrasi insanı göz önüne alındığında, demokrasinin basit çıkar çatışmalarını, evrensel bir ahlak yasası ya da etik ilke olmaksızın çözmesi gerekliliği de başka bir problem olarak ortaya çıkmaktadır (Bensaïd, 2010: 41). Platon kendi döneminin de problemlerine çözüm getirmeye çalışırken yığınların *doksalar* çerçevesinde aldıkları nitelikten yoksun kararları

eleştirmekte ve bilgi ile politika arasında üzerine yeniden düşünülmesi gereken bir bağ kurmanın politik alandaki karmaşaya çözüm getireceğini öngörmektedir. Ona göre, politika temellendirilerek belli ilkelerle icra edilmesi gerekir. Keza sadece ilkeler olmaksızın isteklerle hareket etmek Platoncu bir deyimle, ruhun en alt bölümü ile eyleme geçmek ve sanılar ya da kanaatler doğrultusunda iş görmek anlamına gelir. Bu nedenle de nicelik yönetimi olarak görülen demokrasi aynı zamanda bir kanaatler yönetimi olarak da karşımıza çıkar. Bugün bilgi ile politika arasındaki bu kopuş da politikanın ve dolayısıyla demokrasinin sanılarla ve ilkesiz bir biçimde temel/temellere sahip olmaksızın iş görmesi anlamına gelir.

Bütün bunlar ışığında Platon'un politikayı ya da iktidarı bilgi ile temellendirmesi, politik alana bir temel tesis etme amacı taşımaktadır. Düşünürün bu tesisi elbette ki demokrasinin epistemolojisi olarak gördüğü göreceli bilgi anlayışına farklı bir perspektif yükleyerek yapması beklenemez. Keza o, bu bilgi görüşünün iflah olmaz olduğunu düşünmekle kalmayıp onu şiddetle eleştirir. Platon'un gözünden bilgi mutlak, kesin, ezeli-ebedi hakikatin bilgisidir. Doğal olarak Platon, politika görüşünü bu bilgi anlayışı ile şekillendirir ve ideal bir toplumun da aklın ışığında *epistêmê*yle yönetilmesi gerektiğini düşünür. Bu anlamda Platon mutlak bir bilgi anlayışının savunuculuğunu yapmakta ve bu şekilde adil bir toplum düzeni kurmaya çalışmaktadır. Bu bilgi anlayışı, demokratik epistemolojiye karşı bir biçimde, evrensel değerleri *polis*in temeline yerleştirme amacı içinde hem etik hem de politik bir boyut taşır. Buna göre Platon'un çabasının politik alanı etik boyutu da hesaba katarak bilgiyle temellendirme olduğu açık bir şekilde dile getirilebilir. Onun bilgi anlayışının doruk noktasını oluşturan İyi İdeası hem epistemolojik hem de etik bir boyut taşıyan en yüksek İdeadır. O, diğer değerlerin ya da kavramların bilinmesinin nedeni olarak İdealar kuramının en temel öğelerinden biri olup, ezeli-ebedi, mutlak bir hakikattir. Buna göre Platon'un bilgi anlayışı kavram ya da değerlerin değişmezliğine vurgu yaparak, politikaya evrensel bir temel oluşturma çabasına büyük katkı sunmaktadır. Bu çaba kişiden kişiye değişen, gelip geçici bir bilgi ile *doksalar* etrafında çevrelenen bir toplum tasarımının yarattığı problemlere çözüm getirme amacını kendinde taşır. Ancak Platon'un mutlak bilgi anlayışı politik alanda demokrasinin iyileştirilmesine ve belli başlı düzenlemelerin yapılmasına olanak tanımak yerine, başka bir yönetim biçiminin ideal toplum düzenlemesi içinde gelişmesine de neden olur.

“Platon’un Politika Anlayışı” adlı üçüncü bölümde ayrıntıları ile anlattığımız ideal *polis* tasarımında da görüldüğü üzere, Platon’un politikayı mutlak bir bilgi anlayışı ile temellendirmesi totaliter bir toplumun oluşmasının nedenlerinden birdir. Tözel aklın hâkimiyeti ve toplumun bütünüyle eleştiriye kapalı olması türünden özellikler totaliter bir yönetim biçimine işaret eden temel özelliklerdir. Bu nedenle Platon’un ideal toplum modelinin demokrasiyi destekler bir nitelik taşıdığı ya da demokrasinin revize edilmesi amacıyla olduğu hiçbir biçimde söylenemez. Keza Platon adaletin ne olduğu ve ideal adalet görüşünü öne sürmeden önce *Devlet*’in ilk kitabında yapmış olduğu adalet tartışmasında genel hatlarıyla dönemin hâkim adalet anlayışlarına bir bakış sunmakta ve bu görüşleri tartışmaktadır. Ona göre bu görüşlerin hiçbiri adaletin kendisinin tanımı olmadığından ya da özünü vermediğinden, düşünür adaletin neliğini ortaya çıkarmak ve adil toplumun özelliklerini ifade edebilmek amacıyla, bir yandan *polis*in kökenine diğer yandan da toplumda adaletin tesisine ilişkin olarak tarihsel bir açıklama geliştirmeye girişir. İdeal toplum düzenlemesine bakıldığında *polis*in doğuşu, görevleri ve sınıflara ayrılması arasında paralellik vardır. Buna göre üç aşamada gerçekleşen ideal *polis* tasarımı belli bir çizgide ilerlemişcesine tanımlanmaktadır. Buna göre *polis*in görevleri üç noktada belirlenmek ve *polisteki* sınıflar da her iki anlatıya uygun bir biçimde üçe ayrılarak ele alınmaktadır. İdeal *polis*in doğuş hikâyesinde, görevlerinde ve sınıfların belirlenmesinde doğa vurgusunun da yapıldığı ayrıntılı bir biçimde gözler önüne serilmektedir. Bütün bunlara göre, Platon’un ideal *polis* tasarımının, akıl tarafından insan doğasının çok çeşitli potansiyellerinden ve insanların çok çeşitli ihtiyaçlarından hareketle keşfedilmiş doğal bir yapı olduğu görülmektedir. Bu düşünce ışığında yöneticilerin filozoflar olması yine bu doğal yapının ortaya çıkardığı bir durum olarak görülmelidir. Bu açıdan bakıldığında Platon bütün toplumun geleceğini tasarlayan, hatta bu geleceği ideal *polis*in sınıflara ayrılmasının, insanların her birinin kendi özlerine göre iş görmesi gerektiği türünden belli çerçeveler dâhilinde hazırlayan ve insan doğasını temele alan totaliter bir rejim savunucusu olarak değerlendirilir.

Platon’un mutlak bilgiye ve değişmez hakikate dayanarak oluşturduğu bilgi anlayışı insan doğasını temele alarak yaptığı ayrımlar, yine buna uygun bir biçimde yöneticilerin kimler olacağını ya da olması gerektiğini belirlemesi, onun elbette demokrasinin temelleri olarak sayılabilecek eşitlik ve özgürlük ilkelerinin yer aldığı bir *polis* tasarımı ortaya koyma çabası içinde olduğunu göstermez. *Uzmanlaşma prensibi* ve adaletin özsel tanımı

gereği her isteyen kişi yönetici olamadığı gibi, savaşçı ya da üretici de olamamaktadır. Buna göre herkes kendi bilişsel düzeyinin eğilimi doğrultusunda iş görmelidir. *Uzmanlaşma prensibine* göre oluşan sınıflar ise *polis*in yapısının birliğini oluşturmaktadır. Platon'un ideal toplumda bulunduğunu varsaydığı farklı ilgilere sahip bu sınıflar *polis*in ihtiyaçları doğrultusunda bir uyum ya da düzen oluşturmaktadır (Annas, 2009: 104). Platon için, bu uyum ve düzen, onun demokrasi toplumunda derinden eleştirdiği kargaşa, adaletsiz ve huzursuz ortamın yerine adil bir biçimde düzen ve ahenkle işleyen bir topluma bırakacağıın göstergesidir. Bununla birlikte Platon'un ideal toplum düşüncesinde totaliter öğelerin bulunması açık bir biçimde görülüyor olsa da, onun asıl çabası ve amacının, adil insanların olduğu ve bu kimselerin adalet içinde yaşabilecekleri bir düzen oluşturarak insanların bir arada mutlu bir biçimde yaşamalarını sağlamaktan öte olmadığı da gözden kaçırılmamalıdır. Düşünürü göre insanlar, ancak kendi bilişsel düzeylerinin elverdiği bir biçimde yaşarlarsa mutlu olabilirler. Bu nedenle Platon'un bütünü ahengini gözetmesinin nedeninin aynı zamanda toplumda yaşayanların mutluluğunu ön planda tutmasından kaynaklandığı da söylenebilir.

Onun bütün özellikleriyle açıkladığı ideal toplum, büyük resme bakıldığında totaliter bir yapı sergilemektedir. Ancak bu totalitarizm Taylor'ın da açıklamış olduğu üzere, bireylerin iyiliğini göz önüne aldığından dolayı hümanist bir totalitarizmdir (1999: 284). Bu teori aslında toplumda adaletin gerçekleşmesini öngörürken bireylerin iyiliğine de öncelik tanımaktadır. Ancak bireylerin mutluluğunun önceliği onların diledikleri gibi yaşamaları, istedikleri şekilde davranmaları ve istedikleri işi yapmaları, kendi gelecekleri ve iyiliklerini istedikleri şekilde belirleyecekleri anlamını taşımaz. Buna göre bazı bireyler kendileri ve diğerleri için neyin iyi olduğunun bilgisine sahip olduklarından dolayı mutlak politik güce sahip olurlar. Yönetici olmak onlara düşen bir görevdir. Hem bireyin hem toplumun mutluluğu hem de toplumdaki birlik ve huzur tam da bu şekilde gerçekleşir. Bu türden bir totalitarizmin bireylere politik özgürlük, kendi özgür iradelerini kullanma ve kendilerini ifade etme imkânı tanımamasına rağmen, bireylerin mutlu olmasını amaçlaması, onun paternalist olarak anılmasının da nedeni olur. Çünkü yöneticiler mutlak bilgi sahibi olduklarından herkesin mutluluğunun nasıl sağlanacağını ve onları nasıl doğru bir biçimde yöneteceklerini açık bir biçimde bilebilirler. Burada yöneticiler bir babanın ailesinin mutluluğa kavuşmasına benzer bir çaba gösterir. Buna göre Platon'u kendi dönemi içinden değerlendirdiğimizde onun asıl amacının Popper'ın dile getirdiği türden,

bireyi devletten daha önemsiz kılma, anti-hümanist bir tavır sergileme ve totaliter bir sınıf yaratma arzusundan çok, mümkün olduğunca adil bir dünya ve daha mutlu bireyler ve dolayısıyla daha mutlu, ahenk içinde bir toplum (Platon, *Devlet*: 420b-c) oluşturma arzusu olduğu söylenebilir.

Popper Platon'u bu gözle görmez ve onun bilgi anlayışının kavramların ya da değerlerin gerçek doğalarına ulaşarak hakikate ulaşma çabası olarak tanımlanan özcü yapıda olmasından dolayı acımasız eleştirilerde bulunur. Özcü yaklaşıma göre, kavramların sadece bir adlandırması yapılmamalı, aksine kavramlar anti-nominalist bir ilkeyle değişmeyen özleri ortaya çıkarılarak bu özlerle tanımlanmalıdırlar. Özleri belirli bir biçimde varsaymak evrensel yasalar oluşturma yolunu açar ve bu yasalar tartışmasız bir biçimde tüm zamanlar ve mekânlar için geçerliliğini korur. Bu durum ise Popper'in eleştiri yağmuruna tuttuğu tarihsiciliğin de temellerini oluşturur. Buna göre belli bir yöne akan tarihin temelleri Platon için özcülükte çözümlenir. Popper'in özcülüğe karşı tutumu da özcülüğün bütüncü ve tarihsici yani belli bir ilerleme sürecini kabul eden bakış açısını eleştirmesinden kaynaklanır. Tarihsicilik ise sosyolojik bir teoriyi, toplumun değişmez bir yol boyunca ve kaçınılmaz zorunlulukla önceden belirlenmiş aşamalardan geçerek gelişeceği teorisini içermektedir (Popper, 1998: 62- 1944a: 102). Bu manada Popper için Platon'un özcü tutumunun ve mutlak bilgi anlayışıyla oluşturulmuş evrensellik fikrinin demokrasiyi temellendirmek için gerekli argümanları sağlamayacağı açıktır. Keza mutlak ve özcü bir bilgi anlayışı demokrasinin dinamikleri ve düzenlemeleriyle ters düşmektedir. Popper'in perspektifinden bakıldığında Platon, insanları belli kalıplar içinde değerlendiren totaliter, durdurulmuş, ütopyacı, biyolojik ve *sofokrat* devlet anlayışı ortaya koyma çabası içindedir. Popper'a göre o, her türlü politik değişimi durduran, değişimi kötüleyen ve dolayısıyla durulmadan övgüyle bahseden bir filozoftur (2008: 113).

Bu noktada Platon günümüz şartları içinden yorumlandığında, Popper'in öne sürdüğü gibi anti-hümanist öğelerle çevrelenmiş bir ideal *polis* tasarımı sunan bir filozof olarak değerlendirilebilir. Ancak bu noktada önemli olan bir diğer husus onu aynı zamanda kendi zamanın şartları içinden de değerlendirebilmektir. Bu açıdan bakıldığında Platon'un Atina'da yaşanan bütün karmaşa ortamına bir çözüm üretme çabası içinde, daha çok bir bilgi aristokrasisi, bir *logokrasi* kurarak hakikatin ışığı altında bilgelerin yönetiminde olduğu bir düzen tesis etme çabası içinde olduğu söylenebilir. Burada bir kez daha tekrarlamak gerekmektedir ki, o, demokrasinin epistemolojisinin ne türden problemlere neden

olduğunu açık bir biçimde gözlemlemiş ve bir toplumda bu türden adaletsizliklere yer açmama adına adil bir düzenin nasıl ortaya konabileceğinin yollarını aramıştır. O, politik alanı evrensel bir biçimde temellendirme çabası içindedir. Bu nedenle Platon'un varlıktaki ahenk ve düzen olarak adaletten bireyin ruhu ve toplumdaki düzene geçişi ve politik iktidar ile bilgi arasında yakın bir ilişki kurması, adaleti toplumun temeli olarak tesis etmeye çalışmasından ileri gelmektedir. Platon, politik fikirlerini oluştururken belli başlı birtakım ilke ve değerlerle hareket etmeyi kendine yol olarak benimsemiş olmakla beraber; yaşadığı somut problemler ve bu problemler üzerinden dönemin politikasına ilişkin olarak geliştirdiği eleştiriler, onun yeni bir anlayış oluşturma, bilgi-politika ilişkisini yeni bir düzlemde ortaya koyma ve ikisi arasında felsefi bir bağ kurarak adaletin nasıl tesis edileceğini gösterme çabası içine girmesine neden olmuştur.

Platon'un bilgi ile politika arasında kurmaya çalıştığı bağın, dönemin koşullarının yaratmış olduğu sorunlara ilişkin –soyut da olsa– bir çözüm niteliği taşımakta olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Göreceli bilgi anlayışının, kişiden kişiye göre değişen fikirlerin hâkim olduğu, temelinde herhangi bir değer ya da ilkenin yer almadığı bir düzenin tespitini ve eleştirisini yapan Platon, mutlu ve adalet içinde yaşayacak bir toplumun birtakım ilke ya da değerler üzerinde yükselmesi gerektiği fikrinin çözüme katkı sunacağını görmüştür. Platon'un bugün için de değerli olan bu tespiti politik düzenin temelinde belli ilke ya da değerlerin yer alması gerekliliğini yeniden gün yüzüne çıkarmıştır. Her ne kadar günümüz demokrasisi ile Atina demokrasisi arasında uygulama açısından oldukça önemli farklar bulunsa da, Platon'un demokrasiye ilişkin yapmış olduğu eleştirilerin günümüz demokrasi krizine çözüm üretmede önemli bir katkısı olacağı açıktır. Elbette ki bugün Platoncu manada bir toplum ya da devlet tasavvurundan söz etmek mümkün değildir. Zaten bugünün politika arenasına bakıldığında, demokrasinin her ne kadar birtakım problemlere sahip olduğu açıkça görülüyor olsa da, demokrasiden vazgeçmeyi önermek, en çok sayıda bireye olası en büyük özgürlüğü veren, en büyük çeşitliliği tanıyan ve koruyan siyasi yaşam biçiminden (Touraine, 2004: 25) vazgeçmekle aynı anlama gelmektedir. Bu nedenle bugün demokrasi her ne kadar eleştiri yağmuruna tutuluyor, sermaye ya da para gibi ilke ya da değer bile sayılamayacak sözde temellerle hareket ediyor olsa da, ondan vazgeçmek çeşitlilikten, özgürlükten ve farklılıkların bir arada yaşama ısrarından vazgeçmek anlamını taşımaktadır. Bu nedenle günümüzde problemler ve açmazlar içinde olan demokrasiyi bütün bu aksaklıkları ile olduğu gibi kabullenmek yerine, onun yeniden gözden

geçirilmesinin önemli bir gereklilik olduğunu tespit etmek önemli bir adımdır. Demokrasi yeniden ele alınıp tesis edilmeli ve problemlerine çözüm olabilecek öneriler dile getirilmelidir. Bu durum da demokrasinin meşruluğunun nasıl oluşturulacağını ve temellendirileceğini de yeniden düşünmeyi gerektirir. Bugünün demokrasisine ilişkin problemlere dahi yapılabilecek tespitlerin bir kısmını dile getirmiş olan Platon, ilke ya da değerler yokluğu içinde sözde ilkelerle hareket eden bir yönetim biçimi olan demokrasinin bu formuyla adaletsizlik yaratacağı gerçeğini bundan binlerce yıl öncesinde görmüştür. Bu nedenle Platon'a sadece totaliter bir yönetim biçimi oluşturmaya çalışan bir filozof gözüyle bakmak yerine, bu çabasının altında yatan itirazları bir kez daha göz önüne alarak, onun politika görüşüne ilişkin farklı bir değerlendirmenin yapılmasına da imkân tanınmalıdır. Platon'un demokrasinin adaletsizliğe yol açan nedenlerine kulak verilmeli ve bilgi ile politika ya da iktidar arasında kurmaya çalıştığı ilişki yeniden düşünülmelidir. Bir kez daha tekrarlamak gerekirse, Platon'un çabası, demokrasinin eksiklerine son verme çabası olarak görülürse bize daha faydalı olabilir (Nancy, 2010a: 69). Günümüzde onun kuramından öğrenilecek en temel husus kanaatlerle çevrelenmiş olan politikanın bir rasyonaliteyle, temelle/temellerle ya da ilkeyle/ilkelerle meşruluğunu kazanması ya da gerekçelendirilmesi gerektiğidir.

Günümüzde demokrasi, insanların belirsizliğe katlanarak yaşamaya rıza gösterdiği ve siyasal faaliyetlerin belli bir sınırın ötesine geçemediği bir toplum biçimi olarak algılanmaktadır (Bensaïd, 2010: 39). Muazzam bir görecelik ortamı, hatta özellikle de demokrasinin kendi öz değerlerinin sorgulanmaya başlanması, bu belirsizliğin en açık göstergesidir. Bu nedenle demokrasi herkesin istediği hayali ve umudu yükleyebileceği içi boş bir gösteren haline gelmiştir (Brown, 2010a: 51). Ancak bu yönetim biçimi bugün artık eşitlik, özgürlük, adalet ve bunun gibi birtakım değerlerle değil, sermaye ya da tüketim türünden sözde değerlerle anılmakta ve temellendirilmektedir. Buna göre demokrasi insanı da bu şekilde tüketim insanı veya bir haz insanı olarak ortaya çıkmaktadır. Platon'un hakikat ile kanaatler arasında yapmış olduğu ayırım bu noktada önem kazanmakta ve günümüz dünyası hakikatten uzak bir biçimde sadece sanı ve kanaatlerle, Platoncu bir deyimle *doksalarla*, çevrelenmiş olduğu bir anda gözlerimizin önüne serilmektedir. Bu türden bir dünya sınırsız yüzeyler, ortamlar ve görünüşlerle bezenmiş, aslında her şeyin başka her şey yerine ikame edilebildiği bir görünüşler rejimidir (Badiou, 2010: 19). Bu nedenle bugün demokrasinin bir arada yaşamayı olanaklı kılması ve daha eşitlikçi, daha

adil, hakiki değerlerle işleyebilmesi için ilke/ilkelere ihtiyacı vardır. Bu noktada Platon'un demokrasiye ilişkin eleştirilere kulak vermenin yanı sıra, demokrasiyi totalitarizme yol açmayacak bir biçimde yeniden kurgulamak ve bu yönetim biçimini sözde birtakım temellerinden kurtararak hakiki değerlerle yeniden tanımlamak ve bu tanım çerçevesinde yeni pratikler geliştirmek gerekmektedir.

Bütün bunlar ışığında, günümüz demokrasisine Platoncu çerçeveden eleştiriler sunan düşünürlerin, bu tezin son bölümünde yer alan “Çağdaş Demokrasi Eleştirisi İçinde Platoncu Yaklaşımlar” alt bölümünde yer alan, görüşleri büyük önem arz etmekte ve bu görüşler bize Platon'un fikirlerinin bir kez daha neden önemli olduğunu açıkça göstermektedir. Bu düşünürlerin arasından Rancière'in bugünün demokrasi insanını Platon'un demokrasi insanı tanımlamasına benzer bir biçimde açıkladığı ve böylece onun, Platon'un tespitlerine olumlu bir biçimde yaklaşmış olduğu daha önce belirtilmişti. Badiou da yine Rancière'in fikirlerine benzer bir biçimde demokrasi insanını eleştirmenin yanı sıra, demokrasi düzenini Platoncu bir perspektiften eleştirerek demokratik bir dünyanın dünya olmadığı savı üzerinden bu düzenden vazgeçilmesi gerektiğini önermektedir. Öncelikle Badiou'nun Platon'un hakikat kavramına getirdiği farklı yorumun bugünün dünyasını anlama ve değiştirme için önemli ve değerli olduğunu belirtmek gerekir. Ancak düşünürün bugüne kadar bireye en çok eşitlik, hak ve özgürlük veren demokrasi düzeninden vazgeçilmesi gerektiği önerisinin yerine, Touraine'in demokrasiye ilişkin fikirlerine kulak vermek kanımca daha doğru olacaktır. O, liberalizmi demokrasi olarak görmez, ona göre yenilerin demokrasisi ne iletişime ne temsilciliğe ne de katılımcılığa alan açmaz, yer bırakmaz (2004: 274). Bu nedenle insan haklarının bile ancak mülkiyet hakkına indirgendiği bu dönemde hem totalitarizmden, hem de salt piyasaya indirgenmiş bir toplumdaki uzak durulmalı, bir yandan mutlak iktidarın, öte yandan “meta” saltanatının kişisel olmama özelliğine karşı insan öznesini savunan bir demokrasi yaratılmalıdır (2010: 435). Buna göre Platon'un da düşündüğü üzere politik düzeni sermayenin elinden kurtarmanın yolları aranmalıdır. Bütün bunların yanı sıra Badiou'nun Platoncu hakikat kuramı yorumuna kulak vererek, o her ne kadar demokrasi düzeni içinde bunun mümkün olmadığını düşünse de, demokrasiyi sanıların, görünüşlerin ve sahte hazların egemenliğinden kurtarmak gerekmektedir. Üstelik demokrasi öznesinin yeniden kurulmasını sağlayarak onu araçsal aklın tahakkümü altında kalmasına izin vermemek demokrasi düzeninin temellerinin oluşturulmasında önemli bir adım olarak görülmelidir.

Ancak bu durum, toplumda tamamen tözel aklın hâkimiyetini zorunlu kılmaz, buna göre özne ile akıl birlikteliğinin sağlanması ve akılsal hakikatin bulunduğu politik bir ortamın sağlanması önemlidir. Böylece demokrasi rasyonel bir biçimde temellendirilebilir. Keza demokrasi rasyonel temelinden yoksun kaldığında, sadece insanların sözde çıkarlarına bağımlı hâle gelmektedir. İşte demokrasiyi bu çıkar ve öznellikten kurtarmak da Platon'a geri dönüşü önemli kılmaktadır. Bugün aklın bu şekilde araçsal kullanımı adalet, eşitlik, mutluluk, hoşgörü, geçmiş yüzyıllarda aklın doğasında var olduğu ya da gücünü akıldan aldığı varsayılan bütün bu kavramların düşünsel köklerinden kopmalarına neden olmuştur. Bu nedenle demokrasinin meşruluğunu kazanması ve temellendirilmesi ya da demokratik düzende doğru ilkeler eşliğinde hareket etmesi, özne-akıl birlikteliğinin yeniden kurulmasını, kavramların düşünsel ya da tarihsel köklerine kavuşturulmasını ve tıpkı Platon'un ideal *polis*inde yapmaya çalıştığı gibi bilgi-politika-etik ilişkisinin yeniden tesis edilmesini gerekli kılmaktadır. Bu anlamda yapılması gereken ise değerleri ya da kavramları yeniden ele almak ve tarihsel akış içinde onların mutlaklıktan uzak bir şekilde insanlık onuruna ya da insanlığa yakışır bir biçimde temellerini yeniden kurmaktır.

KAYNAKLAR

- ADAMS Ian - DYSON R. W. (2007), **Fifty Major Political Thinkers**, Routledge, Oxford.
- AĞAOĞULLARI Mehmet Ali (2009), **Kent-Devletinden İmparatorluğu**, (6.b.), İmge Kitabevi, Ankara.
- ALLEN R. E. (1961), "The Argument from Opposites in *Republic*", **The Review of Metaphysics**, A Philosophical Quarterly, Vol. 15, Philosophy Education Society Inc., ss. 325-35.
- ALVEY James E. (2011), "The Foundation of the Ethical Tradition of Economics" **International Journal of Social Economics**, Vol. 38, Emerald Group Publ. Limited, ss. 824-846.
- ANNAS Julia (2009), **An Introduction to Plato's Republic**, Clarendon Press, Oxford.
- ARISTOTLE (1920), **Athenian Constitution**, Sir Frederic G. Kenyon (edit.). Oxford: Clarendon Press.
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0045> (25.06.2010).
- ARISTOTLE (1934), **Nicomachean Ethics**, çev. H. Rackham, Harvard University Press (Loeb Classical Library), England.
- ARISTOTLE (1933), **Metaphysics, Books I-IX**, çev. Hugh Terendick, Harvard University Press (Loeb Classical Library), England.
- ARISTOTLE (1957), **Aristotle's Politica**, ed. W. D. Ross, Clarendon Press, Oxford.
- ARISTOTLE (1959), **Ars Rhetorica**, ed. W. D. Ross, Oxford: Clarendon Press.
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0059> (30.06.2010).
- ARSLAN Ahmet (2008a), **İlkçağ Felsefesi Tarihi 1**, Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul.
- ARSLAN Ahmet (2008b), **İlkçağ Felsefesi Tarihi 2**, Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul.
- AYER Alfred J. (1998), **Dil, Doğruluk ve Mantık**, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Metis Yayınları, İstanbul.
- BADIOU Alain (2006a), **Etik**, Metis yay., İstanbul.
- BADIOU Alain (2006b), **Sonsuz Düşünce**, çev. Işık Ergüden, Tuncay Birkan, Metis yay, İstanbul.
- BADIOU Alain (2010), "Demokrasi Bayrağı", **Demokrasi Ne Âlemde?**, ed.Eric Hazan, çev. Savaş Kılıç, Metis yay., İstanbul, ss.15-23.
- BALOT Ryan K. (2006), **Greek Political Thought**, Blackwell Publishing, Oxford.

- BARKER Ernst (1918), **Greek Political Theory Plato and His Predecessor**, Methuen&CO publ., UK.
- BEATTY Joseph (1976), "Plato's Happy Philosopher and Politics", **The Review of Politics**, Vol. 38, No. 4, University of Notre Dame du lac on behalf of Review of Politics, Cambridge University Press, ss. 545-575.
- BENHABIB Seyla (1998a), "Giriş Demokratik Moment ve Farklılık Sorunu" **Demokrasi ve Farklılık**, ed. Seyla Benhabib, çev. Zeynep Gürata- Cem Gürsel, Demokrasi Kitaplığı, İstanbul, ss.11-33.
- BENHABIB Seyla (1998b), "Müzakereci Bir Demokratik Meşruiyet Modeline Doğru" **Demokrasi ve Farklılık**, ed. Seyla Benhabib, çev. Zeynep Gürata- Cem Gürsel, Demokrasi Kitaplığı, İstanbul, ss.101-139.
- BENSAİD Daniel (2010), "Daimi Skandal", **Demokrasi Ne Âlemde?**, Metis yay. İstanbul, ss. 24-50.
- BERKTAY Fatmagül (2011), **Politikann Çağrısı** (2b), Bilgi Ünversitesi Yay., İstanbul.
- BERKTAY Halil (1983), **Kabileden Feodalizme**, Kaynak yay., İstanbul.
- BLOK J. H.- LARDINOIS A. P. (2006), "Introduction", **Solon of Athens**, ed. J. H. Blok – A. P. Lardinois, Brill Academic Publ., Leiden, ss.1-12.
- BONNARD Andre (2004), **Antik Yunan Uygarlığı 1**, Çev. Kerem Kurtgözü, Evrensel Basım Yayım, İstanbul.
- BOSTOCK David (1988), **Plato's Theaetetus**, Clarendon Press, Oxford.
- BRENTLINGER J. A. (1963), "The Divided Line and Plato's Theory of Intermediates", **Phronesis**, Eastern Division Meetings of the American Philosophical Association 8, ss.146-166.
- BRICKHOUSE, Thomas - SMITH, Nicolas D. (2004), **Routhledge Philosophy Guidebook to Plato and Trial of Socrates**, Routhledge, New York.
- BROWN Wendy (2010a), "Artık Hepimiz Demokratız ...", **Demokrasi Ne Âlemde?**, Metis yay. İstanbul, ss.51-65.
- BROWN Wendy (2010b), **Tarihten Çıkan Siyaset**, çev. Emine Ayhan, Metis yay., İstanbul.
- BUCKLEY, Terry (1996), **Aspects of Greek History 750-323 BC-A Sourced Based Approach**, Routhledge, London.
- BURNYEAT M. F. (1976), "Protagoras and Self-Refutation in Plato's *Theaetetus*", **Philosophical Review**, 85, 2, Duke University Press, ss. 172-195.

- BURNYEAT Myles (1990), **The Theaetetus of Plato**, Hackett Publishing Company, USA.
- BURNYEAT Myles (1999), “Utopia and Phantasy: The Practicability of Plato’a İdeally Just City”, **Plato 2 Ethics, Politics, Religion end The Soul**, ed. Gail Fine, Oxford University Press, ss.297-208.
- CALVERT Brian (1987), “Slavery in Plato’s Republic” **The Classical Quarterly**, New Series, Vol. 37, No. 2, Cambridge University Press on behalf of The Classical Association, ss. 367-372.
- CANTU Gerald Cardenas (2010), Plato’s Moral and Political Philosophy: Individual and Polis in The Republic, California Üniversitesi, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Irvine.
- CEVİZCİ, Ahmet (1994), “Platon’un Devletteki Bölünmüş Çizgi Analojisi”, **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi**, Sayı 15, Ankara, ss. 31-134.
- CEVİZCİ Ahmet (2006), **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, Asa yay., Bursa.
- CEVİZCİ Ahmet (2010), “Önsöz”, **Mektuplar** (Platon), çev. Furkan Akderin, Say yay., İstanbul, ss.17-29.
- CEVİZCİ Ahmet (2011), “Önsöz”, **Devlet Adamı** (Platon), çev. Furkan Akderin, Say yay., İstanbul. ss.19-32.
- CEVİZCİ Ahmet (2012), *Felsefeye Giriş*, Say yayınları, İstanbul.
- CHERNISS Harold (1936), “The Philosophical Economy of the Theory of Ideas”, **The American Journals of Philology**, Vol: 57, ss.445-456.
- CHILDE, Gordon (1995), **Tarihte Neler Oldu**,(6.b.), çev. Mete Tunçay-Alaeddin Şenel, Alan yay., İstanbul.
- CHRISTIAN William (1988), “Waiting for Grace: Philosophy and Politics in Plato’s Republic” **Canadian Journal of Political Science**, Vol. 21 No. 1, Canadian Political Science Association and Societe Quebecoise de Sience Politique, ss.57-82.
- CHU Antonio (2007), “Thrasymachean Rulers, Altruistic Rulers and Socratic Rulers” **Pursuing the Good Ethics and Metaphysics in Plato’s Republic**, Ed. Douglas Cairns, Fristz- Gregor Herrman, Terry Penner, Edinburgh University Press,UK, ss. 61-75.
- COLEMAN Janet (2000), **A History of Political Thought**, Blackwell Publishers, Oxford.
- CORNFORD Francis Macdonald (1989), **Platon’un Bilgi Kuramı**, çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Basın Yayın Dağıtım, Ankara.

- CORNFORD (1965), **Before and After Socrates**, Cambridge University Press, Cambridge.
- CROMBIE Ian M. (1963), **An Examination of Plato's Doctrines, vol II, Plato on Knowledge and Reality**, Routledge and Kegan Paul, London.
- CROSS R.C. – Woozley A. D. (1964), **Plato's Republic**, Macmillan& Co ltd., London.
- ÇİFTÇİ Erdem (2007) "İlkesiz Etiğin Öznesi", **Süleyman Demirel Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi**, sayı 4, ss. 93-103.
- DAHL Robert A. (1998), **On Democracy**, Yale University Press, New Haven, London.
- DELACAMPAGNE Christian (2003), **Filozof ve Tiran Yanılsamann Tarihi**, çev. İnci Malak Uysal, Epos yay., Ankara.
- DEMOS Raphael (1939), **The Philosophy of Plato**, Charles Scribner's Sons, USA.
- DENYER Nicholas (2007), "Sun and Line The Role of Good", **The Cambridge Companion to Plato's Republic**, ed. G. R. F. Ferrari, Cambridge University Press, New York, ss. 284-309.
- DE ROMILLY, Jacqueline (1992), **The Great Sophists in Periclean Athens**, çev. Janet Llyod, Clarendon Press, Oxford.
- DORTER Kenneth (2006), **The Transformation of Plato's Republic**, Lexington Books, UK.
- ERGÜL Savaş (2011), Badiou'nun Varlık ve Siyaset Flsefesinde Kopuş ve Birleşme Anları Üzerine Bir Tartışma, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara.
- FERGUSON A. S. (1921), "The Simile of Light Part I The Simile of Sun and the Line" **The Classical Quarterly**, Vol 15, No.3/4, Cambridge University Press on behalf of The Classical Association, ss. 131-152.
- FERGUSON A. S. (1922), "The Simile of Light Part II Allegory of Cave Continuued" **The Classical Quarterly**, Vol 16, No.1, Cambridge University Press on behalf of The Classical Association, ss.15-28.
- FIELD, G. C. (1948), **Plato and His Contemporaries-A Story in Fourth-Century Life and Thought**, (2b), Methuen&CO Ltd., London.
- FINDLAY J. N. (1974), **Plato. The Written and Unwritten Doctrines**, Routledge- Kegan Paul, London.
- FINE Gail (2003), **Plato on Knowledge and Forms**, Clarendon Press, Oxford.

- FREDE Dorothea (1996), “The Philosophical Economy of Plato’s Psychology: Rationality and Common Concepts in the *Timaeus*”, **Rationality in Greek Thought**, Ed. Michael Frede, Gisela Striker, Clarendon Press, ss.29-58.
- FREEMAN Charles (2005). **Mısır, Yunan ve Roma Antik Akdeniz Uygarlıkları**, Çev: Suat Kemal, Dost yay. Ankara.
- FUKUYAMA Francis (1999), **Tarihin Sonu ve Son İnsan** (2b), çev. Zülfü Dicleli, Gün Yayıncılık, İstanbul.
- GEHRKE H. J. (2006) “The Figure of Solon in the *Athênaiôn Politeia*”, **Solon of Athens**, ed. J. H. Blok – A. P. Lardinois, Brill, Leiden, ss.276-289
- GENTZLER Jyl (2005), “How to Know Good: The Moral Epistemology of Plato’s “Republic””, **The Philosophical Review**, Vol. 114, No. 4, Duke University Press on behalf of Philosophical Review, ss. 469-496.
- GOSLING J. C. B. – TAYLOR C. C. W. (1984), **The Greeks on Pleasure**, (2b), Clarendon Press, Oxford.
- GUTHRIE, W. K. C. (1971), **The History of Greek Philosophy, Vol 3 Socrates**, Great Britain: Cambridge University Press.
- GUTHRIE, W. K. C. (1977), **The Sophists**, Cambridge University Press, Great Britain.
- GUTHRIE W. K. C. (1975), **A History of Greek Philosophy Vol IV Plato The Man and His Dialogues Earlier Period**, Cambridge University Press.
- GUTMANN Amy (1998), “Demokrasi, Felsefe ve Gerekçelendirme”, **Demokrasi ve Farklılık**, ed. Seyla Benhabib, çev. Zeynep Gürata- Cem Gürsel, Demokrasi Kitaplığı, İstanbul, ss.481-491.
- GÜLENÇ Kurtul (2011), “Demokrasi, Meşruiyet Sorunun ve Siyaset Felsefesi” **Felsefe Yazın**, sayı 18, Felsefeciler Derneği, Ankara, ss. 8-13.
- GÜZEL Cemal (1998a), “Giriş”, **Sağduyu Filozofu: Popper**, der. Cemal Güzel, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara ss. 7-16.
- GÜZEL Cemal (Derl. Çev.) (1998b), “Karl Popper’la Söyleşi”, **Sağduyu Filozofu: Popper**, der. Cemal Güzel, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, ss. 7-34.
- HABERMAS Jürgen (1998) “Demokrasini Üç Normatif Modeli”, **Demokrasi ve Farklılık**, ed. Seyla Benhabib, çev. Zeynep Gürata- Cem Gürsel, Demokrasi Kitaplığı, İstanbul, ss. 37-50.
- HACKFORTH R. (1942), “Plato’s Divided Line and Dialectic”, **The Classical Quarterly**, Vol 36, No.1/2, Cambridge University Press on behalf of The Classical Association, ss. 1-9.
- HALL R. W. (1981), **Plato**, George Allen & Unwin, London.

- HANSEN Mogens Hermen (2006), **Polis-An Introduction to Ancient Greek City-State**, Oxford University Press, UK.
- HARDIE W.F. (1936), **A Study in Plato**, Clarendon Press, Oxford.
- HARE R. M. (1965), “Plato and the Mathematicians”, **New Essays on Plato and Aristotle**, ed. R. S. Brumbaugh, Routledge-Kegan Paul, London, ss.21-38.
- HESIOD (2006), “Theogonia”, **Theogonia, Works and Day, Testimonia**, Ed. Glenn W. Most, Loeb Classical Library, Harvard University Press, London, ss. 2-85.
- HORKHEIMER M. (2004), **Eclipse of Reason**, Continuum, London.
- HOURANI George F. (1949), “The Education of Third Class in Plato’s Republic”, **The Classical Quarterly**, Vol 43, No. 1/2, Cambridge University Press on behalf of The Classical Association, ss.58-60.
- HUME David (1976), **İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma**, çev. Oruç Aruoba, Hacettepe Üniv. yay., Ankara.
- IRWIN Terence (1977), **Plato’s Moral Theory The Early and Middle Dialogues**, Clarendon Press, Oxford.
- IRZIK Gürol (1985), “Popper’s Piecemeal Engineering: What Is Good for Science Is not Always Good For Society”, **The British Journal for the Philosophy of Science**, Vol 36, No.1, Oxford University Press on behalf of The British Society for the Philosophy of Science, ss. 1-10.
- IRZIK Gürol (1995) “Popper’s Epistemology and World Three”, **The Concept Of Knowledge**, ed. Ioanna Kuçuradi & Robert S. Cohen, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, ss.83-95
- IRZIK Gürol (2001), “Yanlışlamacı Bilim Felsefesi: Genel Bir Değerlendirme”, **Felsefe Tartışmaları**, 28, Boğaziği Üniversitesi yay., İstanbul, ss. 19-35.
- IRWIN Terence (1995), **Plato’s Ethics**, Oxford University Press, UK.
- KAHN Charles (1996), **Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form**, Cambridge University Press, Cambridge.
- KALAYCI Nazile (2012), **Felsefenin Bugünü Yarını Konferansları I** Konuşma Metni, Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir
http://web.deu.edu.tr/felsefe/Nazile.Kalayci_Felsefenin.Bugunu.ve.Yarini.pdf
20.02.2013
- KALLET Lisa (2007), “The Athenian Economy”, **The Cambridge Companion to the Age of Pericles**, ed. By L. J. Samons, Cambridge University Press, Cambridge, ss. 70-95.

- KAMTEKAR Rachana (2009), “The Politics of Plato’s Socrates” **A Companion to Greek and Roman Political Thought**, ed. Ryan K. Balot, Wiley-Blackwell Publ. Ltd., UK, ss. 339-352.
- KEYT David – MILLER Fred. D Jr. (2004), “Ancient Greek Political Thought”, **Handbook of Political Theory**, ed. Chandran. Kukathas-Gerald F. Gaus , Sage, London, ss. 303-319.
- KLOSKO George (2006), **The Development of Plato’s Political Theory**, Oxford University Press,UK.
- KOSMAN Arvey, “Justice and Virtue”, **The Cambridge Companion to Plato’s Republic**, ed. G. R. F. Ferrari, Cambridge University Press, New York, ss. 116-137.
- KRANZ Walter (1994), **Antik Felsefe**, çev. Suat Y. Baydur, Sosyal yay., İstanbul.
- KUÇURADI İonna (2009), **Çağın Olayları Arasında**, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara.
- LAERTIUS, Diogenes (1964), **Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκμησάντων, Βιβλίο Θ, 51 Πρωταγόρας**. (H. S. Long ed.). Oxford Classical Text, <http://www.mikrosapoplous.gr/dl/dl09.html#protagoras>, (22.06.2010) (Ünlü filozofların yaşamları ve öğretileri, Kitap, Θ, 51 Protagoras).
- LANE, M. S. (1998), **Method and Politics in Plato’s Statesman**, Cambridge University Press, UK.
- LANE Melissa (1999), “Plato, Popper Strauss, and Utopianism: Openn Secrets?” **History of Philosophical Quartely**, Vol. 16, No.2, University of Illionois Press on behalf of North American Philosophical Publ.
- LANE, Melissa (2006), “Plato’s Political Philosophy: The Republic, the Statesman, and the Laws” **Companion to Ancient Philosophy**, ed. Mary Louise Gill - Pierre Pellegrin Blackwell Publ., UK, ss. 170-191.
- LEIBERSON Jonathan (1985), “Karl Popper”, **Social Research**, Vol 49, No.1, Modern Masters, The New School Publ., ss.68-115.
- MANSEL Arif Müfid (1984), **Ege ve Yunan Tarihi**, Türk Tarih Kurumu Yayınevi, 4b., Ankara.
- MARDIROS Antony M. (1975), “Karl Popper as a Social Philosopher”, **Canadian Jounal of Philosophy**, Vol. 5, No. 1, Canadian Jounal of Philosophy Publ.ss. 157-171.
- MAX Pensky (1995), “Universalism and The Situated Critic”, **The Cambridge Companian to Habermas**, ed. Stephen K. White, Cambridge Univestiy Press, USA, ss. 67-94.

- MCDOWELL John (1987), **Plato's Theaetetus**, (6b) , Clarendon Press, Oxford.
- MEY Katrin (2008), "Supplementary approaches: Leo Strauss and Hannah Arendt", **Totalitarianism and Political Religions**, Vol III, Taylor and Francis e-library ss.176-194.
- MILLER David (2003), **Political Philosophy**, Oxford University Press, New York, Oxford.
- MORRIS Martin (2001), **Rethinking The Communicative**, Turn State University of New York Press, USA.
- MORRISON, Donald R. (2006), "Socrates", **Companion to Ancient Philosophy**, ed. Mary Louise Gill - Pierre Pellegrin, Blackwell Publ., UK, ss.101-118.
- MORLEY Neville (2000), **Ancient History: Key Themes and Approaches**, Routledge, Oxford.
- MUSGRAVE (1974) "The Objectivism of Popper's Epistemology", **The Philosophy of Karl Popper**, ed. P. A. Schilpp, Open Court, La Salle, ss. 560-596.
- NAILS, Debra (2009), "The Trial and Death of Socrates", **A Companion to Greek and Roman Political Thought**, ed. Ryan K. Balot, Wiley-Blackwell Publ. Ltd., UK, ss. 323-333.
- NANCY Jean-Luc (2010a), "Sonlu ve Sonsuz Demokrasi", **Demokrasi Ne Âlemde?**, Metis yay. İstanbul, ss.66-80.
- NANCY Jean-Luc (2010b), **Demokrasi Hakikati**, çev. Murat Erşen, Monokl yay., İstanbul.
- NOTOMI Noburi (2006), "Plato's Metaphysics and Dialectic", **A Companion to Ancient Philosophy**, Ed. Mary Louise Gill - Pierre Pellegrin, Blackwell Publ., UK., ss.192-211.
- NOTOPOULOS James Anastasios (1933), "The meaning of εἰκασία in the Divided Line of Plato's Republic", **Harvard Studies in Classical Philology**, vol. 44, Harvard University: Department of Classics, ss. 193-203.
- NOTOPOULOS James A. (1944a) "The Symbolism of The Sun and Light in the Republic of Plato I" **Classical Philology**, vol 39 No. 3, The University of Chicago Press, ss.163-172.
- NOTOPOULOS James A. (1944b) "The Symbolism of The Sun and Light in the Republic of Plato II" **Classical Philology**, vol 39 No. 4, The University of Chicago Press, ss. 223-240.

- NUSSBAUM Martha (1998), **Plato's Republic The Good Society and The Deformation of Desire**, Library of Congress, USA.
- OBER Josiah (1998), **Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule**, Princeton University Press, Princeton.
- OBER Josiah (2008), **Democracy and knowledge**, Princeton University Press, Oxford.
- OWEN G. E. L. (1965), "The Platonism of Aristotle", **Proceedings of the British Academy**, Dawes Hicks Lecture in Philosophy 51, Oxford University Press London, ss. 125-50.
- ÖZBANK Murat (2009), **Rawls- Habermas Tartışması Neden Demokrasi? Nasıl İstikrar?** Bilgi Üniversitesi yay., İstanbul.
- ÖZÜGÜL Oğuz (1991), **Pozitivizm ya da Mantık Olarak Felsefe**, Us Yayınevi, İstanbul.
- PAPPAS Nickolas (1995), **Routledge Philosophy Guidebook to Plato and the Republic**, Routledge, New York.
- PENNER, Terry (2007), "Socrates", **The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought**, (3.b.), ed. Christopher Rowe- Malcolm Schofield, Cambridge University Press, UK, ss.164-189.
- PLATO (1921), **Theaetetus, Sophist**, çev. H. N. Fowler, Harvard University Press (Loeb Classical Library) England.
- PLATO (1924), **Laches, Protagoras, Euthydemus, Meno**. çev. W. R. M. Lamb, Harvard University Press (Loeb Classical Library) England.
- PLATO (1925), **Lysis, Symposium, Gorgias**, çev. W. R. M. Lamb, Harvard University Press (Loeb Classical Library), England.
- PLATO (1926), **Laws Books 1-6**, çev. R. G. Bury, Harvard University Press (Loeb Classical Library), England.
- PLATO (1929), **Timaios, Critias, Cleitophon, Menexenus, Epistles**, çev. R. G. Bury, Harvard University Press (Loeb Classical Library), England.
- PLATO (1930), **Republic Book 1-5**, çev. Paul Shorey, Harvard University Press (Loeb Classical Library), England.
- PLATO (1935), **Republic Book 6-10**, çev. Paul Shorey, Harvard University Press (Loeb Classical Library), England.
- PLATO (1999), **Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus**, çev. Harold North Fowler, Harvard University Press (Loeb Classical Library), England.
- PLATO (2004), **Laws Books 7-12**, çev. R. G. Bury, Harvard University Press (Loeb Classical Library), England.

- PLATON (2007), **Menon**, Çev. ve yorumlayan Ahmet Cevizci, Sentez yay., Bursa
- PLUTARCH (1914), **Plutarch's Lives, Vol I**, Harvard University Press, Çev. Bernadotte Perrin, Loeb Classical Library Edition, UK.
- POMEROY B. Sarah – DONLAN Walter - BURSTEIN Stanley M. - ROBERTS Jenifer Tolbert (2004), **A Brief History of Ancient Greece: Politics, Society and Culture**, Oxford University Press, Oxford, New York.
- POPPER Karl R. (1944a), "The Poverty of Historicism I, A criticism of Historicist Methods", **Economica**, New Series Vol 11 No:42, Wiley-Blacakwell on behalf of The London School of Economics and Political Science and The Suntory and Toyota International Centres for Economics and Related Disciplines, ss.86-103.
- POPPER Karl R. (1944b), "The Poverty of Historicism II, A criticism of Historicist Methods", **Economica**, New Series Vol 11 No:43, Wiley-Blacakwell on behalf of The London School of Economics and Political Science and The Suntory and Toyota International Centres for Economics and Related Disciplines, ss.119-137.
- POPPER Karl R. (1945), "The Poverty of Historicism III, A criticism of Historicist Methods", **Economica**, New Series Vol 12 No:46, Wiley-Blacakwell on behalf of The London School of Economics and Political Science and The Suntory and Toyota International Centres for Economics and Related Disciplines, ss.69-89.
- POPPER Karl R. (1968), **Conjectures and Refutations**, Harper and Row, New York.
- POPPER Karl. R. (1974), "The Autobiography", **The Philosophy of Karl Popper**, ed. P. A. Schilpp, La Salle: Open Court, ss. 3-81
- POPPER Karl R. (1998), **Tarihselciliğin Sefaleti**, çev. Sabri Orman, İnsan Yay., İstanbul.
- POPPER Karl (2003), **Bilimel Araştırmaların Mantığı**, çev. İbrahim Turan, İlknur Aka, Yapı Kredi Yay. İstanbul.
- POPPER Karl R. (2005), "Bilgi ve Bilgsizlik Hakkında", **Daha İyi Bir Dünya Arayışı**, çev. İlknur Aka, Yapı Kredi Yay., İstanbul, ss. 43-56.
- POPPER Karl R. (2006a), "Hayat Problem Çözmektir", **Hayat Problem Çözmektir**, çev. Ali Nalbant, Yapı Kredi yay. İstanbul, ss. 203-210.
- POPPER Karl R. (2006b), **Bitmeyen Arayış Bir Entelektüelin Yaşam Öyküsü**, çev. Mustafa Acar, Plato Film Yay., İstanbul.
- POPPER Karl (2008), **Açık Toplum ve Düşmanları Cilt I Platon**, çev. Mete Tunçay, Liberte yay., Ankara.

- PURSHOUSE Luke (2006), **Plato's Republic**, Continuum International Publ., London.
- RAAFLAUB K. A. (2006), "Athenian and Spartan *eunomia* or What to do With Solon's Aristocracy", **Solon of Athens**, ed. J. H. Blok – A. P. Lardinois, Brill Academic Publ., Leiden, ss.390-428
- RAAFLAUB K. A. (2007), "Warfare in Athenian Society", **The Cambridge Companion to the Age of Pericles**, ed. By L. J. Samons, Cambridge University Press, Cambridge, ss.96-124.
- RANCIÈRE Jacques (2007), **Siyasalın Kıyısında**, çev. Aziz Ufuk Kılıç, Metis yay, İstanbul.
- RANCIÈRE Jacques (2010), "Demokrasiye Karşı Demokrasiler", **Demokrasi Ne Âlemde?**, Metis yay. İstanbul, ss. 81-86.
- REEVE C.D.C. (2006), **Philosopher-Kings: The Argument of Plato's Republic**, Hackett, Indianapolis.
- RHODES P. J. (2009), **History of the Classical Greek World**, (2b) Wiley Blackwell, NJ.
- ROBERTS Jenifer Tolbert (1994), **Athens on Trial: The Antidemocratic Tradition in Western Thought**, Princeton University Press, NJ.
- RORTY Richard (1998), "İdealleştirmeler, Temeller ve Toplumsal Pratikler" **Demokrasi ve Farklılık**, ed. Seyla Benhabib, çev. Zeynep Gürata- Cem Gürsel, Demokrasi Kitaplığı, İstanbul, ss 471-475.
- ROSEN Stanley (2005), **Plato's Republic: A Study**, Yale University Press, USA.
- ROWE Christopher (2005) "*Politicus* and Other Dialogues", **The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought**, ed. by C. Rowe – M. Schofield, Cambridge University Press, Cambridge, ss.233-257.
- RUHİ Mehmet Emin (2005), "Platon'un Devlet kökenine İlişkin Görüşleri ve yansımaları", **Erzincan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, Cilt IX, sayı 1-2, 2005 ss. 241-278.
- SABINE George (1969), **Siyasal Düşünceler Tarihi**, Cilt I, *Eski Çağ-Orta Çağ*, çev.H. Rızatepe, Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları, Ankara.
- SANTAS Gerasimos (2001), "Plato's Criticism of the "Democratic Man" in the Republic", **The Journal of Ethics**, Vol. 5, No.1, Ancient Greek Ethics, Springer Publ., ss. 57-71.
- SAYRE Kenneth M. (2006), **Metaphysics and Method in Plato's Stateman**, Cambridge University Press, Cambridge.
- SCHOFIELD Malcolm (2006), **Founders of Modern Political and Social Thought Plato**, Oxford University Press, UK, New York.

- SCOTT Dominic (1995), **Recollection and Experiment Plato's Theory of Learning and its Successors**, Cambridge University Press.
- SEDLEY David (2002), **The Midwife of Platonism**, Oxford University Press, UK.
- SEDLEY David (2007) "Philosophy, Forms and the Art of Ruling", **The Cambridge Companion to Plato's Republic**, ed. G. R. F. Ferrari, Cambridge University Press, New York, ss. 256-283.
- SHEARMUR Jeremy (1996), **The Political Thought of Karl Popper**, Routhledge, London, New York.
- SICHEL, Betty A. (1982), "Plato's Divided Line and Piaget: A Response to Kieran Egan" **Curriculum Inquiry**, Vol. 12, No. 3, Blackwell Publ. on behalf of the Ontario Institute for Studies in Education/University of Toronto, ss. 317-326.
- STARR Chester G. (1965), **A History of Ancient World**, Oxford University Press, UK.
- STRAUSS Leo (1978) "On Plato's Republic" **The City and Man**, The University of Chicago Press, USA, ss. 50-138.
- STRAUSS Leo (1987), "Plato", **History of Political Philosophy**, ed. Leo Strauss, Joseph Cropsey, The University of Chicago Press, London, ss. 33-89.
- STRAUSS Leo (2000), **Politika Felsefesi Nedir?**, çev. Solmaz Zelyüt Hünler, Paradigma yay., İstanbul.
- SZE Corinne Praus (1977), "ΕΙΚΑΣΙΑ and ΠΙΣΤΙΣ in Plato's Cave Allegory", **The Classical Quarterly**, Vol. 27, No. 1, Cambridge University Press on behalf of The Classical Association, ss. 127-138.
- TAYLOR, A. E. (1926), **Plato: The Man and His Work**, Methuen, London.
- TAYLOR C.C.W. (1999) "Plato's Totalitarianism" **Plato 2 Ethics, Politics, Region and The Soul**, ed. Gail Fine, Oxford University Press, ss. 280- 296.
- THOMSON George (1997), **Eski Yunan Toplumu Üstüne İncelemeler İlk Filozoflar**, (2.b.), çev. Mehmet H. Doğan, Payel yay, İstanbul.
- TILLY Charles (2011), **Demokrasi**, çev. Ebru Arıcan, Phoenix yay., Ankara.
- THUCYDIDES (1956), **History of Peloponnesian War Vol I**, Harvard University Press (Loeb Classical Library), UK.
- TOKU Neşet (2005), "Platon", **Siyaset Felsefesine Giriş**, Kaknüs yay. İstanbul, ss.43-60.
- TOURAINÉ Alain (2004), **Demokrasi Nedir?**, çev. Olcay Kunal, Yapı Kredi Yay., İstanbul.

- TOURAINÉ Alain (2010), **Modernliğin Eleştirisi**, çev. Hülya Tufan, Yapı Kredi Yay., İstanbul.
- TOURAINÉ Alain (2011), **Birlikte Yaşayabilecek miyiz?** (4b), çev. Olcay Kunal, Yapı Kredi Yay., İstanbul.
- VEOGELIN Eric (2000), **The Collected Works of Eric Veogelin**, Vol 15, Order and History vol II, The World of Polis, ed. Athanasios Moulakis, University of Missouri Press, USA.
- VLASTOS Gregory (1968) “Does Slavery Exist in Plato’s Republic?” **Classical Philology**, Vol 63, No. 5, The University of Chicago Press, ss.291-295.
- VLASTOS Gregory, (1973) “Justice and Happiness in Plato’s Republic” **Platonic Studies**, Princeton University Press, Princeton, ss. 111-139.
- WALLACH John R. (2001), **The Platonic Art**, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania
- WEDBERG Anders (1989), **Plato’s Philosophy of Mathematics**, Almqvist – Wiksell, Stockholm.
- WHITE A. David (2007), **Myth, Metaphysics and Dialectic in Plato’s Statesman**, Ashgate Publ., UK, USA.
- WHITE Nicholas P. (1979), **A Companion to Plato’s Republic**, Hackett, Indianapolis.
- WOLFF Jonathan (1996), **An Introduction to Political Philosophy**, Oxford University Press, Oxford, New York.
- YALÇINKAYA, Ayhan (2005), **Siyasal ve Bellek Platon’da Anımsama Platon’u Anımsama**, Phoenix Yayınevi, Ankara.
- YOUNG Iris Marion (1998) “İletişim ve Öteki Müzakereci Demokrasinin Ötesinde” **Demokrasi ve Farklılık**, ed. Seyla Benhabib, çev. Zeynep Gürata- Cem Gürsel, Demokrasi Kitaplığı, İstanbul, ss. 174-196.
- ŽIŽEK Slavoj (2010), “Demokrasiden Tanrısal Şiddete”, **Demokrasi Ne Âlemde?**, çev. Savaş Kılıç, Metis yay., İstanbul, ss. 104-123.

ÖZGEÇMİŞ			
Adı, Soyadı	Nihal Petek BOYACI GÜLENÇ		
Doğum Yeri ve Yılı	Kartal	1981	
Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi	İngilizce – İyi	Eski Yunanca - İyi	
Latince – Orta			
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı	Kurum Adı	
Lise	1995	1999	Gebze Neşet Yalçın Lisesi (Yabancı Dil Ağırlıklı Lise)
Lisans	1999	2003	İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Eskiçağ Dilleri ve Kültürleri Bölümü Eski Yunan Dili ve Edebiyatı
Yüksek Lisans	2003	2006	Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı
Doktora	2006		Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı
Çalıştığı Kurum (lar)	Başlama - Ayrılma Yılı	Çalışılan Kurumun Adı	
1.	2006	2013	Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fak. Felsefe Bölümü
2.	2013	Devam ediyor	Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fak. Felsefe Bölümü
Katıldığı Proje ve Toplantılar	<p>PROJE: Uludağ Üniversitesi Projesi UAP 2010-30 Immanuel Kant Felsefesinin Temel Terimlerinin Türkçede Karşılanması Üzerine Disiplinlerarası Bir Çalışma, 2010-2012- Araştırmacı SEMPOZYUM: 20 th Days of .Frane Petric, Philosophical Trennds in Southeast Europe 18-21 2011, Croatia “Democracy, Knowledge and Society: Rethinking Plato's Political Philosophy” başlıklı konuşmayla ISSN 1848-2228 Bildiri Kitapçığı s. 57.</p>		
Yayınlar:	Nihal Petek BOYACI “Çizgi ve Mağara Benzetmeleriyle İlgili Yorumların Genel Çerçevesi İçinde <i>Dianoia</i> ” Felsefe Dünyası Dergisi , Türk Felsefe Derneği Yay.,Ankara. Sayı 55, 2012/1, ss. 195-215.		
Diğer:	31 Ağustos - 23 Ekim 2009 DAAD Yoğunlaştırılmış Dil Kursu Bursu (ISK) (2 aylık), Cologne.		
İletişim (e-posta):	npetekb @gmail.com		
	Ad Soyad		
	Tarih		
	İmza		