

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

PLATON'UN *POLİTEİA* DİYALOGUNDA SİYÂSÎ TARTIŞMA SAHNESİ VE SİYÂSÎ
EYLEM OLARAK FELSEFE

(DOKTORA TEZİ)

Hayyam CELİLZADE

Danışman:
Prof. Dr. Ahmet Ayhan ÇİTİL

İSTANBUL

2022

T. C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

**PLATON'UN *POLİTEİA* DİYALOGUNDA SİYÂSÎ
TARTIŞMA SAHNESİ VE SİYÂSÎ EYLEM OLARAK
FELSEFE**

(DOKTORA TEZİ)

Hayyam CELİLZADE

Danışman:
Prof. Dr. Ahmet Ayhan ÇİTİL

İSTANBUL

2022

TEZ ONAY SAYFASI
T. C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe Anabilim Dalı, Felsefe Bilim Dalı'nda 010216DR01 numaralı Hayyam CELİLZADE'nin hazırladığı “*Platon'un Politeia Diyalogunda Siyâsî Tartışma Sahnesi Ve Siyâsî Eylem Olarak Felsefe*” konulu doktora tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 19/04/2022 günü (16 : 00 – 18 : 00) saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.

Prof. Dr. Ahmet Ayhan ÇİTİL
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Prof. Dr. Türker ARMANER
Galatasaray Üniversitesi

Prof. Dr. Tahsin GÖRGÜN
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Prof. Dr. Ömer TÜRKER
Marmara Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi. Ömer Behiç ALBAYRAK
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlâk kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Adı Soyadı: Hayyam CELİLZADE

Tarih: 19/04/2022

ÖZ

Bu çalışmada siyâsetin felsefe ile olan bağı üzerinde durularak siyasî eylemin mahiyeti irdelenmiştir. İrdellemeye başlangıç noktası olarak Parmenides'in *Peri Phuseus*'u seçilmiş olmakla birlikte, *Peri Phuseus*'un ortaya çıkış koşulları da mercek altına alınmıştır. Dolayısıyla mitler, tragedyalar ve bunların akabinde ortaya çıkan düşünce okulları da –Parmenides'in felsefesini etkilemesi bakımından- konu edinmiştir. Ancak çalışmanın merkezinde yer alan isim Platon'dur. Platon'un diyaloglarına bhusus *Politeia*'ya, hem siyâset ve felsefe arasındaki ilişki hem de siyasî eylemin mahiyeti ele alınırken mürâcaat edilmiştir. Çalışmayla, yeni bir *Peri Phuseus* ve *Politeia* yorumu ortaya koymak amaçlanmamakla birlikte *Peri Phuseus* ve *Politeia*'nın yeni bir okumasının yapıldığı söylenebilir. Çalışmayla amaçlanan siyâsetin kendi başına değil, felsefe faâliyetinin bir alt sahnesi olarak var olduğunu göstermektir. Siyâsetin kendi başına var olduğunu kabul eden tavır sorunsallaştırılarak, işbu tavrın açmazları anlatılmış ve bu bağlamda yeni bir tavrın geliştirilmesi gerektiği fikri üzerinde durulmuştur. Siyâsete yönelik bu yeni tavır, “siyâset, felsefe faâliyetine tâbidir” ve “siyasî eylem nazarî faâliyetle taraf olmaktır” tezlerinden hareketle geliştirilmiştir. Sonuç olarak, Platon'un, Sokrates'in ağzından savunduğuna kanaat getirdiğimiz “ayrıcalıklı bir nokta-i nazarın siyâsette esas alınması gerektiği” düşüncesine göre yaşamayı arzulayan bir vatandaşın, bu görüşün kabul görmediği bir siyâset sahnesinde siyâsete katılımının, bu itibarla, ancak nazarî bir faâliyet üzerinden gerçekleştirilebileceği görüşü savunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Parmenides, Platon, *Peri Phuseus*, *Politeia*, felsefe, siyaset.

ABSTRACT

In this study, the nature of political action is examined by emphasizing the connection between politics and philosophy. While Parmenides's *Peri Physeus* was chosen as the starting point for the analysis, the emergence conditions of *Peri Physeus* were also scrutinized. Therefore, myths, tragedies and the schools of thought that emerged after them were also examined in terms of their influence on the philosophy of Parmenides. However, the name at the center of the study is Plato. When the relationship between politics and philosophy and the nature of political action were discussed we have consulted Plato's dialogues, especially the *Politeia*. Although the study is not intended to reveal a new interpretation of *Peri Physeus* and *Politeia*, it can be said that a new reading of *Peri Physeus* and *Politeia* has been made. The aim of the study is to show that politics does not exist on its own, but as a substage of philosophy. The attitude that accepts that politics exists on its own is problematized, the dilemmas of this attitude are explained, and in this context the idea of developing a new attitude is emphasized. This new attitude has been developed on the basis of the theses that "politics is subordinate to philosophy" and "political action is to be a party to theoretical activity". As a result, the participation of a citizen who wishes to live according to the idea that "a privileged point of view should be taken as a basis in politics", which we believe to be defended by Plato from the mouth of Socrates, in a political scene where this view is not accepted, the participation of this citizen in politics can only be through a theoretical activity.

Key Words: Parmenides, Plato, *Peri Physeus*, *Politeia*, philosophy, politics.

ÖNSÖZ

Hayatın siyasîleşme oranıyla siyâsetin yetki alanının dışına çıkma süreci doğru orantılıdır. Siyâsetin yetki alanının dışına çıkmasına eşzamanlı olarak, hayatı doğrudan ilgilendiren siyâset dışı faâliyetler¹ iki seçenekle karşı karşıya kalır:

Siyasîleşme; siyâsetin bir alt alanı olarak hizmet vermek ve
Târihin malzemesi olmak.

Târihin malzemesi olmamak için işbu faâliyetlerin ilk seçeneğe doğru yaklaştığı görülür. Bu ya şuurulu yâhut da şuursuz (kendini muhâfaza refleksiyle) bir şekilde gerçekleşir. Ancak târihin malzemesi olmaktan kaçma yolundaki bu girişim, mevzûubahis faâliyetlerin gerçek doğalarının bozulma ihtimalini de beraberinde getirir. Yâni bu kez, bu faâliyetlerden beklenenlerle faâliyetlerin sonuçları arasında kapatılamaz boşluklar ortaya çıkar. Boşlukların giderilmesi için ise daha fazla siyasîleşme yolu tercih edilir. Ve bu yolda söz konusu faâliyetlerin “kat ettiği” her adım, genel bağlamda hayatın siyasîleşme olgusunu daha fazla besliyor, özel bağlamda ise siyâset dışı faâliyetlerin tamamen siyâsete bağımlı hale gelmeleriyle nihâyetlenir.

Bu faâliyetlerden biri de felsefe faâliyetidir. Felsefe faâliyetinin nasıl siyâsete bağımlı hale geldiği sorusu üzerinde durulabilir. Binâen bu sorunun aynısı bilim, sanat vd. faâliyetler hakkında da sorulabilir. Ancak felsefenin diğer faâliyetleri, bâhusus siyâset faâliyetini kapsayan daha geniş bir zemin olduğunu düşünecek olursak işin mahiyeti değişir. Yâni böyle bir argümandan hareket edersek, bilim, sanat vd. faâliyetlerin nasıl siyâsete bağımlı hale geldiği sorusuyla, felsefe faâliyetinin nasıl siyâsete bağımlı hale geldiği sorusu arasında kategori farkı taayyün eder. Mâmâfih son sorunun yanıtlanmasıyla birlikte diğer soru/lar da yanıtını bulmuş olur.

Biz de söz konusu argümandan hareket ettik. Çalışmamıza felsefe faâliyetinin nasıl siyâsete bağımlı duruma geldiği sürecini irdelemekle başlamak yerine, siyâsetin nasıl ve ne şekilde felsefeye bağlı olduğunu göstermekle başladık. Ve bunu göstermeye çalışırken felsefe faâliyetinin niçin ve nasıl siyâsete bağımlı hale geldiği sorusunu da yanıtlamaya gayret ettik. Felsefe tarihinden seçtiğimiz iki isme; Parmenides ve özellikle Platon’a mürâcaatla, siyâsetin felsefenin bir alt sahnesi olduğu tezini temellendirmeye çalıştık.

¹ Felsefe faâliyeti, bilim faâliyeti, sanat faâliyeti, vs.

Sözünü ettiğimiz faâliyetleri sürdüren insandır. Bu faâliyetler üzerinden ve bu faâliyetler sayesinde bir araya gelen insan topluluklarının var olduğunu göz önünde bulunduracak olursak, faâliyetlerin karşılaştığı sorunların doğrudan o faâliyetleri üstlenen yâhut o faâliyetler sayesinde/üzerinden bir araya gelen insanların hayatlarını da olumsuz etkilediğini söyleyebiliriz. Bu sorunların olası en radikal sonucu, insanların biraradallığının son bulmasıdır.

Çalışmamızda insanların biraradallığının devamı için siyâsîleşmenin, daha fazla siyâsîleşmenin tek seçenek gibi “durduğu” bir zamanda, siyâsîleşme ve daha fazla siyâsîleşmenin dışında başka bir varoluş biçimi mevcut mudur, diye sorduk. Bu soru bizi, felsefe ve siyâset ilişkisini yeniden düşünmemiz gerektiği fikrine götürdü.

Böyle bir sorunu bir soru şeklinde yâni hazır bir şekilde değil, gerçekten somut olarak görebilmemi danışmanım Ahmet Ayhan ÇİTİL mümkün kıldı. Ayhan hoca, “böyle bir sorun var, bu sorunu tez çalışmanın konusu yapabilirsin” diye bir öneri sunmak yerine, böyle bir sorunu somut olarak hissetmemi sağladı. Tez önerisi toplantısına çok az süre kalana kadar verdiği okumalar, izlememi önerdiği görsel malzemeler, katılmamı istediği toplantılar beni adım adım biraradallığını sürdürmek için siyâsîleşme ve daha fazla siyâsîleşme arasında sıkışıp kalmış bir topluluğun arasına “fırlattı.” Belki daha önceleri işbu topluluğun karşılaştığı sorunlarla epistemolojik düzeyde irtibat kuruyordum yâhut da kurduğumu zannediyordum; ancak kesin bir şekilde şunu söyleyebilirim ki, Ayhan hocanın takip etmemi sağladığı yol sonucunda işbu topluluğun karşılaştığı sorunlarla varoluşsal bir bağ kurdum. Artık bu sorun benim de sorunumdu. Daha önce belki de zaman zaman fikrî düzeyde düşünür ve unuttuğum vakit normal yaşantıma dönüyorduysam, bu kez farklı bir ruh haline büründüm. Aklımdan hiç çıkmıyor, unutmak diye bir durum söz konusu olmuyor, varlığımla alakalı aslî meselem olarak duruyordu. Bu ruh halinden çıktığımı söyleyemem. Ama çözümünü nerede arayacağımı öğrendiğim için umutluyum. Tez çalışmamda okurlarımı mevzûubahis sorunun çözümünü aradığım limanlara uğratacağım.

Mevlana Celalettin Rumî’nin -başka bağlamda söylediği- “hamdım, yandım, piştım” sözleri aklıma geliyor. Ham olduğum kesin, piştiğimi hiç söylemem. Ama Ayhan hocanın beni yandırmaya çalıştığına şahitlik edebilirim. Yanmadıysam –ki yanmadığımı düşünüyorum- o benim eksikliğim dolayısıyladır. Bu vesileyle danışmanım Ahmet Ayhan ÇİTİL hocaya şükranlarımı sunuyorum.

Teşekkür etmeyi kendime borç bildiğim diğer bir kişi Tahsin GÖRGÜN hocadır. Kendileriyle 2010 senesinin başlarında Bakü’de tanışmıştım. Aynı sene lisans felsefe eğitimime başladım. Lisans, yüksek lisans ve doktora eğitimim boyunca sürekli kendilerinin desteğini gördüm, zor durumlarımda kendilerine mürâaat ettim. On bir seneyi aşkın süredir refâkatine, şefkatine muhatap oldum. Lisans Bitirme Tezime, Yüksek Lisans Tezime danışmanlık yaptılar, nikâh şahidim oldular. Şükranlarımı sunuyorum.

İsmi zikretmem gereken bir diğer kişi, Elşad MAHMUDOV hocadır. Lisans eğitimimde maddî ve manevî desteklerini gördüm. Desteklerinden dolayı kendilerine teşekkürlerimi bildiriyorum.

Felsefe metinlerini kendileriyle okumaya başladığım Agil ŞİRİNOV ve Behram HASANOV hocalara ayrıca teşekkür ediyorum.

Teşekkür etmek istediğim diğer bir isim Selahaddin HALİLOV hocadır. Kendileriyle Bakü’de tanıştık ama felsefî birikimlerinden İstanbul’da istifâde ettik. Zirâ değerli hocamız İstanbul’a taşınarak, Uluslararası Felsefe Derneği’ni (UFAD) kurdular ve faaliyetlerine Türkiye’de devam ettiler. Şahsıma tahsis ettiği burs dolayısıyla şükranlarımı sunuyorum.

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Felsefe Bölümünün tüm hocalarına teşekkürlerimi sunarım. Bölüm hocalarından Selami VARLIK, felsefî ufkumun genişlemesini sağlayan isimlerdendir. Sadece felsefe değil sanat, özellikle sinemaya dair yaptığı konuşmaların üzerimde ciddî bir etki oluşturduğunu belirtmeliyim. Tezimin son halini okuma nezaketi gösterdikleri ve değerli yorumlarını paylaştıkları için ayrıca teşekkür ediyorum. Aynı şekilde Ömer Behiç ALBAYRAK, Emre ŞAN ve Burak ŞAMAN hocalarıma da teşekkür etmek istiyorum. Felsefî birikimlerinden istifâde etmek nasip olduğu için kendimi hep şanslı hissetim.

Aynı şekilde tez izleme komitemin değerli üyelerinden Türker ARMANER ve ve tez jürimde bulunan Ömer TÜRKER hocalara da teşekkürlerimi bildiriyorum.

Yazdığı ve tercüme ettiği eserlerde Türkçeyi en güzel şekilde kullanan Senail ÖZKAN hocama da tezimi okudukları, değerli yorumlarını paylaştıkları için minnettarım. Hem eserlerinden hem de “Edebiyat Felsefesi” dersi başta olmak kaydıyla okuttuğu diğer derslerden faydalanmanın mutluluğunu hep yaşadım.

Teşekkür etmem gereken diğer bir isim Cihan AKTAŞ hocadır. Kendilerini çok önceleri kitapları üzerinden tanıyordum ama Türkiye Yazarlar Birliği'nin düzenlediği Türkiye I. Genç Yazarlar Kurultayı'nda tanışma fırsatı buldum. Söz konusu kurultaydan sonra şefkatini hep üzerimde hissettim. Hediye ettiği kitaplar ve verdiği kitap bursu için kendilerine teşekkürlerimi sunuyorum.

Kitap bursu ve kitap hediyelerinden yararlandığım çok değerli arkadaşlarımdan - isimlerini zikredemediklerimin affına sığınarak- bazılarının isimlerini yazmak istiyorum: İbrahim YILDIZ, Emre COMERT, Samir BABAOĞLU, Ziya VELİŞOV, Daşdemir MAHMANDAROV, Zaur BEYOĞLU, Mehmet Talha GÜRBÜZ, Ahmet AYTEP, Ali CERCİ, Halil ARSLAN. Hepsine ayrı ayrı teşekkür ediyorum.

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi'nin idârî ve akademik personeline teşekkür etmek istiyorum.

Yüksek Lisans ve Doktora eğitimim sürecinde bursiyeri olduğum TÜBİTAK BİDEB'e şükranlarımı sunuyorum. TÜBİTAK gibi köklü ve önemli bir bilim kurumunun bursiyeri olmanın gururunu hep yaşadım. "TÜBİTAK bursiyeri olmak" tezimi yazarken şahsımı motive eden fevkalâde bir duyguydu.

Türkiye Millî Kültür Vakfı'nın yardımlarını özel olarak belirtmem gerekir. TMKV, hem nakdî hem de aynî yardımlarıyla zor zamanlarımda yanımda oldu. TMKV yönetimine özellikle Mehmet Selim AKİŞ ve Cüneyt KAYA hocalara şükranlarımı sunuyorum.

İlkokul öğretmenim Reşhade ABDULHALİKOVA'ya, Rusça öğretmenim Sevda SADIKOVA'ya, ilk tarih öğretmenim Gülsure BABAYEVA'ya, edebiyat öğretmenim Fahreddin BABAYEV'e, matematik öğretmenim Almaz ALIYEV'e şükranlarımı sunuyorum. Tarih öğretmenim merhum Ebil KADİROV'a rahmet diliyorum.

Amcam Rahim CELİLOV, dayım Mürvet BABAYEV başta olmak kaydıyla maddî ve manevî her türlü destekte bulunan akrabalarıma şükran borçluyum.

Kendisini "ruh ikizim" olarak târif ettiğim dostum Cavid KERİMLİ'ye, lise arkadaşım Perviz SEFERLİ'ye verdikleri moral ve motivasyon için teşekkür ediyorum.

Ben köyde doğdum. Bizim köyde okumak, okuma işinde başarılı olmak ve eğitime devam edebilmek için ebeveynlerin büyük fedakârlıklar yapmaları gerekirdi. Bağımsızlığını yeni kazanmış ve yeni savaştan çıkmış ülkenin tüm zorluklarını yaşayan

insanların hayatta kalmaları bile çok zor iken anne ve babam, yapmamız gereken köy işlerini kendileri üstlenerek, hem benim hem kardeşimin okumasını sağladılar. Dinlenmeleri gereken zamanlarda dinlenmediler, eğitimimize devam edebilmemiz için gece gündüz demeden hep çalıştılar. Yaptıkları fedakârlık örneğini yakın çevremde görmedim. Yıl geçtikçe yaptıkları fedakârlıkların değerini daha iyi anlıyorum. Kelimenin tam anlamıyla haklarının küçük bir kısmını bile verebilmem imkânsızdır. Babam Bahtiyar CELİLOV'un ve annem Güliyme CELİLOVA'nın ellerinden öpüyorum.

Kız kardeşim Nergiz CELİLZADE'ye duâları ve verdiği moral ve motivasyon desteği için şükranlarımı sunuyorum. Kendisi de Tıpta Uzmanlık Sınavı'na hazırlanıyor. Ülkemizin ve ailemizin çok gayretli ve çalışkan müstakbel doktorunun istikbali aydınlık olsun.

Benimle aynı Üniversite'de, aynı bölümde ve aynı sınıfta okuyan eşim Tuba ÖZYURT CELİLZADE lisansüstü eğitimimi başarılı bir şekilde tamamlayabilmem için kendi lisansüstü eğitimine devam etmedi. Bu fedakârlığına mazhar olabildiğim için hem çok mutluyum hem de çok mahcubum. İnce ve merhametli bir kalbe sahip eşime şükran borçluyum.

Ve oğlum Ömer... Kendisi iki buçuk yaşında. Yorucu bir tez yazım sürecinde ona hiç doyamadım, eminim o da bana doyamadı. Bir an önce kendisiyle zaman geçirmek varken kaybettiğim, kaçırdığım şirin günleri telâfi etmek için sabırsızlanıyorum.

İÇİNDEKİLER TABLOSU

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
BEYAN	iii
ÖZ.....	iv
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ.....	vi
KISALTMALAR.....	xiv
GİRİŞ.....	1
I. BÖLÜM	11
PLATON'UN ÖNCÜSÜ OLARAK PARMENİDES, DİYALOGLARIN ÖNCÜSÜ OLARAK <i>PERI PHUSEUS</i>.....	11
1. Parmenides: <i>Peri Phuseus</i>	11
1.1. Sahnenin Kurgusu	17
2. <i>Peri Phuseus</i>.....	24
2.1. Hakikat Yolu (<i>Aletheia</i>)	27
2.2. <i>Doksai</i>	33
2.3. Sonuç.....	35
3. Logos Hakkında Logos: <i>Sofist</i>.....	37
3.1. Sofist Aranırken Filozof Tanımlanır	38
3.2. Yokluk Hakkında Konuşma	40
3.3. Sahnenin Kurgusu	44
3.4. Sonuç.....	45
4. Logosla Logosa Karşı: <i>Parmenides</i>	45
4.1. Sahnenin Kurgusu (a).....	48
4.2. Logosun Sınırları	49
4.3. Sahnenin Kurgusu (b).....	53
4.4. Sonuç.....	53
5. Bilge ve Filozof Adayı Sahnesi: <i>Şölen</i>.....	55
5.1. Felsefi İlke Olarak Aşk.....	56
5.2. Sahnenin Kurgusu	59
5.3. Sonuç.....	61
II. BÖLÜM	63
İNSANLAR ARASI BİR DİYALOG BİÇİMİ OLARAK SİYÂSÎ TARTIŞMANIN KURULUŞU. 63	63
1. <i>Politeia</i> Diyalogu.....	63
1.1. Diyalogda Sözü Edilen Kişilerin Tanıtımı	64

2. Sokrates ve Muhâtapları	68
2.1. Sokrates	69
2.1.1. Mağara İstiaresi ve Sokrates'in Konumlandırılması.....	69
2.2. Thrasymakhos	74
2.3. Glaukon	76
2.4. Adeimantos	78
3. Diyalogun Kurgusu	79
3.1. Logosun Konumu	80
3.2. Diyalogda <i>Mimesis</i> in Konumu ve Siyâset Sahnesinin Kuruluşu.....	83
4. Kişisel Düzeyden Devlet Düzeyine Geçiş.....	86
5. <i>Politeiasız Polisler</i>	93
6. Çağrılan Temsil vs Kovulan Temsil.....	96
III. BÖLÜM	102
DİYALOGDA SUNULDUĞU ŞEKLİYLE DEVLETİN SİYÂSÎ TARTIŞMA SAHNESİ İLE BAĞINTISI	102
1. Felsefe ve Siyâset Sahneleri: <i>Politeia</i>'nın Konumu	102
1.2. <i>Politeia</i> 'da Bilge, Filozof ve Filozof Kral.....	104
1.3. <i>Politeia</i> 'da Filozofun İşlevi.....	111
2. <i>Politeia</i>'da Sunulan Âdil Devletin Mâhiyeti.....	116
2.1. <i>İçkin Devlet</i>	117
2.2. <i>Aşkın Devlet</i>	119
2.3. <i>Ütopik Devlet</i>	120
2.4. <i>İdeal Devlet</i>	122
3. <i>Politeia</i>'da Filozofun Siyâsî Etkinliğinin Mâhiyeti.....	125
IV. BÖLÜM.....	127
ADİL DEVLETİN VARLIĞINA VE O DEVLETE AİDİYETİNE İNANAN BİR TARAFIN SİYASÎ TARTIŞMA SAHNESİNDE VAROLUŞU PROBLEMİ.....	127
1. <i>Politeia</i>'nın Felsefe Faâliyetiyle Olan İlişkisi	127
1.1. Felsefe Faâliyetinin Siyâsî Etkinliğe Yol Açması	135
1.2. Felsefe Faâliyetinin Unutulmuşu: Siyâset Sahnesinin Çözülüşü.....	146
1.3. Felsefe Faâliyetinin Hatırlanışı: Onarılmış Siyâset Sahnesi.....	149
2. Felsefe Faâliyetinin Yazıda Temsili	159
2.1. Felsefe Faâliyetinin Mâhiyeti: Yazının Sınırları	164
2.2. Hatırlanması Gereken: Karartılanın Yeniden Aydınlatılması	170
2.3. Siyâsî Faâliyetin Mâhiyeti.....	174
SONUÇ.....	180
KAYNAKLAR	184

ÖZGEÇMİŞ	195
----------------	-----



KISALTMALAR

a.g.e. adı geçen eser

bkz. Bakınız

ter. Tercüman

der. Derleyen

ed. Editör

haz. Hazırlayan

no. Numara

s. Sayfa

ss. Sayfa aralığı

p. Page/sayfa

pp. Particula pages/sayfa aralığı

GİRİŞ

Felsefe ve siyaset arasındaki ilişkiyi irdelemek için çalışmanın merkezine Platon alındı. Platon'un kullandığı terminolojinin Atina'nın siyasî hayatını etkilediğine², Akademi'nin siyasî danışmanlık görevi gördüğüne³ dair savlar var. Ancak bu savların varlığından öte Platon'un ne yapmaya çalıştığı hususu önem arz eder.

Platon, hocası Sokrates'in Atina mahkemesi tarafından ölüme mahkûm edilişine tanıklık eder. Bu hâdise Platon'un hayatında bir dönüm noktası olmuş olmalı ki yazdığı diyalogların çoğunda Sokrates figürü yer alır. Sanki hocasının yargılanması ve ölümü hâdisesini sorunsallaştırarak Sokrates'in ölümüne kadarki yaşamını meşrulaştırmaya çalışır. Peki, bunu nasıl yapıyor? Diyaloglarda karakterler arasında geçen sohbetleri bir sahne kurgulayarak sunar. Ve bu durumda okur da işbu sahenin seyircisi olarak konumlanmış olur. Peki, seyredilen oyunun konusu nedir? *Sofist* mi, *Parmenides* mi, *Şölen* mi, *Politeia* vs. midir? Yoksa diyaloglarda ele alınan Varlık, bir ve çok, aşk, devlet vs. midir? Diğer diyaloglarda da olduğu üzere bunlar başka kavramların da tartışılmasına vesile olan şeylerdir. Ayrıca Varlık, bir ve çok, aşk, devlet, bilgi, ahlâk vs. konu değil birer meseledir. Haşlakoğlu'nun tezine katılarak, meselelerinden asılı olmayarak diyalogda sahnelenen oyunun konusunun felsefe faâliyeti (*filosofia*⁴) olduğunu savunuyoruz.

Diyalogların aslında metin üzerinden yapılması mümkün olmayan bir faâliyet olduğu açıkça ifade edilen *philosophiayı* konu aldığı hatırlandığında, "Platon diyalogları" olarak bilinen düşünce tarihinin en temel, etkili ve belirleyici metinlerinden birine has koşulların ne olduğu gerçeği, konuyla ilgili her türlü önyargıyı bir kenara bırakmayı gerektirecek kadar açıktır. Bu bakımdan, öncelikle yapılması gereken, Platon diyaloglarının sahnesindeki oyunun konusunu oluşturan *philosophianın* ne olduğunu anlamaktır.⁵

² Danielle S. Allen, *Platon Neden Yazdı?*, ter: Ayşe Batur, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011, s. 21.

³ William Desmond, *Philosopher-Kings of Antiquity*, London: Continuum, 2011, p. 20; Walther Kranz, "Eflatun ve Devlet", *Felsefe Arkivi* 1/1 (1945): 162; O. Vahdet İşsevenler, *Platon'da Varlık ve Yasa*, İstanbul: Tekin Yayınları, 2015, s. 153'den naklen; J. P. Lynch, *Aristotle's School, A Study of a Greek Educational Institution*, California: University of California Press 1972, s. 59; M. Isnardi Parente, *L'eredità di Platone nell'Accademia antica*, Milano, 1989, s. 63; Pierre Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, ter: Muna Cedden, Ankara: Dost Yayınları, 2011, s. 67'den naklen; Nickolas Pappas, *Plato and the Republic*, London: Routledge, 1995, p. 7.

⁴ *Filosofia*; bilgi sevgisi, bilme aşkı, gerçeği araştırma, felsefe. Güler Çelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011, s. 700.

⁵ Oğuz Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhne*, Bursa: Sentez Yayınları, 2016, s. 31.

Yâni diyalog sahnesinde felsefe faâliyetini seyrederek. Bu keyfî bir tercih değil, kastî oluşturulmuş bir kurgudur. Ayrıca Platon'un felsefe faâliyetinden de ne anladığını gösterir. Konusu felsefe olan oyunu seyretmekle seyirci filozof olabilir mi? Adâlet konulu tiyatro oyununu izledikten sonra seyirciler âdil olmadıkları gibi konusu felsefe faâliyeti olan oyunu izlemek de seyircisini filozof yapmaz. Felsefe târihlerinde karşılaşılan resim şudur: Bâzı sorunları ele alan metinler var. Söz konusu metinlerde ele alınan sorunların çözümü için muhâkeme yürütülür ve belli bir takım sonuçlara ulaşılır. Yürütülen muhâkemeye felsefe, muhâkemeyi yürüteneyse filozof ismi verilir. Metinlere muhâtap olanlarsa yürütülen muhâkemeye ya katılarak ya da reddederek, yeni bir öneriyle karşımıza çıkarlar. Kabaca filozof olmayı ve felsefe yapmayı belirleyen unsur, metinlerle sürdürüle gelen muhâkeme faâliyetidir.

Diyalog sahnesinde de muhâkeme var ama sahnedeki aktör tarafından yürütülür. Ayrıca örneğin *Parmenides* diyalogunda tasvir edilen muhâkeme faâliyeti sonuçsuz kalır, daha doğrusu *aporiya*⁶ biter. Platon felsefe yapmayı muhâkeme yürütmekle sınırlandırmış olsa *Parmenides* diyaloguyla birlikte felsefe yapmanın imkânı diye bir sorunun gündeme alınması gerekebilir. Ancak Platon felsefeyi muhâkeme yürütmekle sınırlandırmadığı içindir ki *Parmenides* diyaloguyla felsefenin sınırları değil, muhâkemenin sınırları gösterilir.

Bâzı diyaloglardan aktörün belirli bir tecrübeyi yaşayarak zihnî olarak değil *psûkhesi*⁷ itibariyle dönüşüm yaşamasının amaçlandığı anlaşılır. Diyaloglarda yer alan mitosvari bir açıklamada⁸, *psûkhenin* yolculuğu sırasında *lethe*⁹ ovasındaki ırmaktan su içerek bildiklerini unuttuğundan ve unutma hali içerisinde bu dünyaya gelişinden söz edilir. Ve bütün meselenin, *psûkhenin* unutulmuşluk halinden çıkarılması olduğu anlaşılır. Nitekim hakîkate (*alethea*¹⁰) ancak bunun sonucunda ulaşılabilir. Felsefe faâliyetinin hedefi de *lethe* sahnesinde olan ve muhâkeme yürüterek oradan kurtulamayan *psûkhenin* sahne değiştirerek *aletheia* sahnesine geçişinin sağlanmasıdır.

⁶ *Aporia*; çaresizlik, telaş, acele, tereddüt, kararsızlık, sıkıntı, zorluk, kıtlık. Çelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, s. 91.

⁷ *Psûkhe*; soluk, nefes, ruh, can, yaşam, ömür, hayat, benlik, zekâ, (ruhun ölümsüzlüğünün sembolü olarak) kelebek. Çelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, ss. 728-729.

⁸ Platon, *Politeia*, 621a-b, ter: Hüseyin Demirhan, İstanbul: Isık Yayınları, 2016, ss. 528-529.

⁹ *Lethe*; unutma, aklıdan çıkarma, hatırlamama, anımsamama. Çelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, s. 397.

¹⁰ *Aletheia*; gerçek, hakikat, samimiyet, içtenlik, doğruluk. Çelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, s. 39.

Buradan felsefî faâliyetin muhâkemeyi içererek aşan başka bir cihetinin olduğu anlaşılır.

O zaman felsefe konulu oyunun temâşası veya metin üzerinden mütâlaası, seyirciyi veya okuru filozof yapmadığı gibi metin üzerinden muhâkeme yürütmek de felsefe yapmak anlamına gelmez. Peki, Platon neden yazdı?

Parmenides diyalogu örneğinden devam edilecek olursa, “bir ve çok” ve ilintili meselelere dair muhâkemenin *aporiayla* sonuçlandığı gösterilerek âdeta aktörden dikkatini başka tarafa çekmesi istenilir veya beklenilir. Bu şekilde bir yandan karşılıklı konuşma içerisindeki aktör -öte yandan metin üzerinden okur- tartışılan şeylerin hakîkatine ulaşabilmesi için başka bir faâliyete dâvet edilir. Çünkü ilgili diyalogda -kezâ benzerî diyaloglarda da- “ele alınan sorunun çözümü yoktur” cinsinden açıklama yapılmaz. Yâni hem (dikkatli) aktör hem de (dikkatli) okur tartışmanın kastî olarak ucu açık bırakıldığını fark edebilir. Bu anlamda diyaloglar¹¹ “felsefeye dâvet” işlevini görür. İşbu dâveti kabul etmek, felsefî faâliyetin -muhâkemeyele sürdürülmeyecek olan- tecrübî cihetine geçmek yönünde irâde beyan etmek anlamına gelir.

Felsefe faâliyetinin tecrübî tarafının diyaloglarda ele alınmadığını, sadece birkaç yerde -meselâ *Şölen*’de- kapalı ifadelerle anlatıldığı görülür. Ve bunun bir tercih meselesi değil, felsefe faâliyetinin mâhiyetine ilişkin olduğu söylenebilir. Felsefe faâliyetinin muhâkeme yürütme işi veya metinlerde yer alan tartışmalara tâlip olma meselesi olmadığını söyleyip, bunu îmâ edip söz konusu faâliyeti yazıya dökmeye çalışmak çelişki olurdu. Ancak tüm bunlar diyalogda sahnelenenin değersiz olduğu anlamına gelmez. Felsefeyle iştigal edecek olanı neyin, nelerin beklediğine yönelik ipuçlarını ihtivâ etmesi bakımından diyaloglar belirleyicidir.

Diyaloglarda -bütün figürler önemli olmakla birlikte- muhâkeme yürütmeyi *aporiayla* sonuçlandıran veya tartışılan meseleyi sonuçsuz bırakan aynı zamanda muhâtapları da bu duruma iknâ eden bir figür ön plana çıkar. Kimdir diyaloglarda yürütülen muhâkemeyi *aporiayla* bitiren, tartışılan meseleleri sonuçsuz bırakan ve bu duruma sahnedekileri iknâ eden şahıs? Filozof mu? Filozof adayları mı?

¹¹ Ayrıca Platon’un yazı biçimi olarak diyalogu tercih etmesinin sebebi, muhâkemeyele birlikte tecrübî mâhiyet de arz eden felsefeden yazının imkânları dâhilinde bahsedebilmenin yegâne yolu olarak diyalogu görmüş olabileceğidir.

Felsefe faâliyetini icrâ edenin yâni tecrübeyi yaşayanın/yaşamakta olanın filozof olduğunu söylediğimize göre söz konusu figür filozof olamaz. Çünkü sahnede verilen felsefe dâvetiyesini kabul eden ve kendisinden bu anlamda talep edileni icrâ edecek olan filozof adaydır. Felsefe dâvetiyesini veren ise sahnelenen muhâkemeyi *aporiayla* sonuçlandırır. Yâni muhâkeme faâliyetini kuşatandır. *Parmenides* diyalogunda bu kişi Parmenides, *Şölen*'de Diotima ve Sokrates¹², diğer diyalogların birkaçı istisnâ olmakla yine Sokrates'tir. Bu figürlerden ilgili diyaloglarda bilge (*sofos*¹³) olarak bahsedilir. Bilge, diyaloglarda hakîkatin (*aletheia*) farkında olan biri olarak konumlandırılır. Unutuş hali (*lethe*) içinde yaşayanların aksine bilge, itibârî bağıntıların ötesinde –ki diğer figürler işbu itibârî bağıntılar sayesinde muhâkeme yürütmekte ve bir şeyleri bildiklerini iddia etmekte- bir kendinde olanın olduğunu ve bütün her şeyin ona nispetle var olduğunun farkındadır. Ve bu farkındalık dolayısıyla sahnede yer alan diğer figürlere aslında hiçbir şey bilmediklerini gösterir; tartışmayı sonuçsuz bırakır ya da *aporiayla* bitirir. Ayrıca bilge, muhâtaplarının “bu şahıs tartışılan lâkin sonuçsuz kalan, *aporiayla* biten meseleye dair bir şeyler biliyor olmalı” izlenimine kapılmalarını sağlayacak şekilde betimlenir. Felsefe faâliyeti nihâyete erdiği vakit filozof adayı bilgenin refâkatinde *lethe* sahnesinden *aletheiaya* geçiş yapmış olur ve bu anlamda *psûkhesinin* dönüşümü gerçekleşir. *Psûkhenin* sahne değiştirmesini sağlayan süreç tecrübî mâhiyet arz ettiği için bu sürecin sonucunda zihnî durum değişikliğinden değil, “ruhun doğurması”ndan söz edilir. Bunu -yazının bunu bize sunabildiği ölçüde- ilgili diyaloglardan¹⁴ öğreniriz. Örneğin *Şölen*'de şu paragraf yer alır:

Ruh bakımından gebe olanlarsa -çünkü böyleleri de var dedi- gebe kalması ve doğurması ruh için uygun olan şeylere bedenlerinden çok ruhlarında gebe kalanlardır. Peki, nedir uygun olan? Sağduyu (*phronesis*¹⁵) ve genel olarak erdem. Bütün yaratıcı şairler ve mûcîc oldukları söylenen bütün zanaatkârlar bunlardandır. Sağduyunun en

¹² Diotima ve Sokrates bağlamında Diotima, Sokrates ve şölene katılanlar bağlamında Sokrates.

¹³ *Sofos*; akıllı, zekî, bilgili, tedbirli, ihtiyatlı, usta, becerikli, mârifetli, mâhir, hünerli, yetenekli, kabiliyetli. Çelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, s. 601.

¹⁴ Bilge-filozof ilişkisini (kısmen) sahneleyen bir diğer diyaloga örnek olarak *Kharmides* gösterilebilir.

¹⁵ *Phronesis*; düşünme, duygu, his, amaç, niyet, sağduyu, aklîselim, bilgelik, tedbirlilik. Çelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, s. 706.

önemli ve en güzel yanı ise diye sürdürdü, kentlerin ve meskenlerin düzeniyle ilgili olmasıdır. Bunun da adı ölçülülük ve adâlettir.¹⁶

Paragrafta filozofun *psûkhesinin* yaşadığı dönüşümün doğrudan bu dünyayı ilgilendiren sonucundan bahsedilir. Ruhen gebe olanların kent ve meskenlerin düzeniyle ilgili olan ölçülülük ve adâlet ölçütü doğuracakları ve paragrafın devamında “ortaya koyduğu yasalar yüzünden Solon da sizin için değerlidir”¹⁷ ifadeleriyle felsefe faâliyetinin sonucunun yasa ortaya koymak olduğu ifade edilir. Yâni bilgenin refâkatinde yapılan felsefe faâliyeti filozofun *psûkhesini* -mâhiyetine yabancı olduğumuz bir şekilde döndürerek/dönüştürerek bütün her şeyin ona nispetle var olduğu, bu anlamda bütün her şeye bütünlüğünü verenin temâşâ edilmesini sağlar. Diğer taraftan bütün her şeye bütünlüğünü verenin temâşâsı, insanlar arasında da bütünlüğü kuran unsura dönüşür. Dolayısıyla “kentlerin ve meskenlerin düzeniyle ilgili olan” ifadesiyle felsefe faâliyetinin toplum kurucu rolü ortaya koyulur. Platon’un diyaloglarındaki oyunun konusunun felsefe faâliyeti olduğunu söyleyen ve bu konuda kendisiyle aynı kanaati paylaştığımız Haşlakoğlu’dan felsefe faâliyetinin sonucu konusunda ayrılıyoruz.¹⁸ Çalışmamızda felsefe faaliyetinin sonucunun sanatsal değil siyâsete ilişkin olduğu tezi, *Şölen* 209 a ve b paragrafları merkeze alınarak temellendirilecektir.

“Bütün her şeye bütünlüğünü veren bütünlük” fikri diyaloglarla nasıl irtibat kurulacağı meselesinde de belirleyicidir. Diyalogların içerik ve şekil olarak iç içe geçmişliği, okuru her bir diyalogda bütünü görmeye dâvet eder. Bu sebeple *Phaidros*’un konusu *psûkhe*dir, *Theaitetos*’unki epistemolojidir, *Sofist*’inki ontolojidir demek imkânsızlaşır. Diyalogların tamamının konusunun felsefe faâliyeti olduğu söylenirken kastedilen budur. Ama buradan hiçbir diyalogun kendi başına okunmayacağı sonucu

¹⁶ Platon, *Şölen*, 209a-b, ter: Eyüp Çoraklı, İstanbul: Alfa Yayınları, 2014, ss. 138-139.

¹⁷ Platon, *Şölen*, 209e, s. 141.

¹⁸ Haşlakoğlu felsefe faâliyetinin sonucunun sanatsal olduğu kanaatindedir. “*Philosophia* tümüyle tecrübeyle dayalı biçimde *psuchede* bütünsel bir dönüşüm meydana getirme amacı taşır. Bu dönüşüm etkisiyle *psuche* dönüşerek *katharsise* uğrar ve arınırken bağlarından çözülerek hürleşir.” Oğuz Haşlakoğlu, “Platon Düşüncesinde *aletheia*”, *Kaygı* 11 (2008): 208. Yine çalışmasının amacını belirtirken bu hususa dikkat çeker. “Bu cümle, çalışmamızın da amacını oluşturan ve içinde felsefe ve sanatın hakikatle olan ilişkilerini ve *sophos* ekseninde söz konusu ortak zeminini ortaya koyması açısından oldukça önem taşımaktadır.” Oğuz Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhne*, s. 47. Felsefe faaliyetinin sonucu olduğunu düşündüğümüz yasanın sanatsal cihetleri olabilir. Başka bir ifadeyle söylersek, yasa bir sanat eseri gibi de telakki edilebilir. Bununla birlikte bu durum, felsefe faaliyetinin siyasî ürün ortaya koymakla sonuçlandığını ileri sürmemize engel değildir.

çıkamaz. Nitekim felsefe târihinde diyalogların farklı tarzlarda okunduğuna sık rastlanır. Bununla birlikte eğer diyaloglar tek başına ele alınacaksa bütünlük fikrinin gözetilerek ve her diyalogun bir diğer diyalogla irtibatı göz önünde bulundurularak okunması gerekir.

Felsefe faâliyetinin sahnelendiği oyunda, “ruhu gebe kalanların” kent ve meskenlerin kuruluşuna yol açan “eser vermeleri”¹⁹ anlatılarak, *söz* (*logos*)²⁰ üzerinden bilgenin konumunu esas alan bir siyâsî oluşumdan yâni toplumun kuruluş imkânından söz edilir. Yâni *söz* üzerinde bu imkâna yer açılarak, *sözün* böyle bir noktainazarı nasıl içerdiği gösterilmeye çalışılır.

Platon’un, felsefe faâliyetinin sonucunda filozofun *psûkhesinin* sahne değiştirmesiyle birlikte ortaya çıkan siyasî oluşumu *sözle* temsili ve *söz* içerisinde bu hâdiseye yer açmakla iktifâ ettiği söylenebilir mi? *Sofist*’te “baba” olarak tasvir ettiği Parmenides’in, “aynıdır düşünmekle var olmak” tezi dikkate alındığında, *sözle*, *söz* üzerinden temsil edilen işbu hâdisenin varlık statüsünün ne olduğu sorunu gündeme gelir. Başka bir ifadeyle filozofun bilgenin refâkatinde kent ve meskenlerin kuruluşuna yol açan “eser vermesinin” varlıkta karşılığının olması gerekir. Parmenides *Peri Phuseus*’ta *sözün* doğasını, nasıl işlediğini gösterir. Ondan önce de *söz*ü felsefesinin merkezine alan isimler (örn. Herakleitos) olmakla birlikte *söz*ü kozmolojik bağlamdan kopararak insanî ve toplumsal bağlama indirgeyen ve insanların bir araya gelmesini sağlayacak etken olan diyalogun temel bileşenlerini ortaya koyan isim Parmenides’tir. Bu anlamda Parmenides’in insanın toplumsallaşabilmesi için bir asgarî müşterek olarak *söz*ü mercek altına alması ve onun doğasını, nasıl çalıştığını anlatması önemlidir. Parmenides’in bunu nasıl yaptığı çalışmamızda ele alınacaktır. Bu sebeple Parmenides’in teşebbüsüne, “Giriş” yazısını ilgilendirdiği bir ciheti üzerinden eğileceğiz. *Peri Phuseus*’in “[III] (...) zîra aynıdır düşünmekle var olmak”²¹ tezi, Platon’un *sözün* felsefe faâliyetinin sonucunda filozofun *psûkhesinin* sahne değiştirmesiyle birlikte ortaya çıkan siyasî oluşumu içerdiğine yönelik yaklaşımını

¹⁹ “Eser verme”den, metnin devamında toplumun temelinde duran ahlâkî ve hukukî kod diye söz edeceğiz.

²⁰ *Logos*; söz, sözcük, özdeyiş, atasözü, mesel, örnek, misal, vaat, söz verme, bahane, uydurma neden, delil, kanıt, söz etme, bahsetme, anma, zikretme, söylenti, rivayet, şayia, konuşma, görüşme, tartışma, felsefî tartışma, öykü, hikâye, fabl, düzyazı, nesir halinde kompozisyon, söylev, nutuk, eser, yapıt, edebiyat, yazın, akıl, us, zekâ, sağduyu, akliselim, kanı, düşünce, açıklama. Çelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, s. 402.

²¹ Parmenides, *Peri Phuseus*, III, ter: Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2015, s. 23.

tahkim etmekle birlikte aynı tez, “düşünülebilir olan her şeyin var olabileceği” söylemiyle birlikte kendisini deşilleyen tezle aynı konuma yerleşir. Dolayısıyla Platon’un hesaplaşması gereken sorun, aynı zamanda söyleminin meşruiyetini de sağlayan zemindir. Hal böyle olunca Platon, bir taraftan söyleminin meşrûiyetini sağlayan zemini muhâfaza etmek diğerk taraftan ise “[III] (...) zîra aynıdır düşünmekle var olmak” fragmanının karşılaştığı sorunları çözmek zorunda kalır.²² Bunun için önce sözün böyle bir noktayı içermiş olduğunu anlatması, diğerk taraftan kendi değıli (karşıtı) olan tezin yanlış olduğunu göstermesi gerekir. Bunun yolu ise sözün doğası ve işleyişinin yeniden anlatılmasından geçer. Böyle bir sebepten dolayı Platon sözün doğasına dair usûl vazetme görevini üstlenir. Böyle bir usûlle birlikte “[III] (...) zîra aynıdır düşünmekle var olmak” tezinin yanlış anlaşılmasının önüne geçilebilir. Bundan dolayı Platon’un söz üzerinde temsil ettiğı gerçeklik ve değıli arasındaki fark da taayyün eder. Platon’un bu işi nasıl yaptığı üzerinde çalışmamızın ilgili bölümlerinde duracağız. Ancak Platon bütün bunları yaptıktan sonra, sözün içerdığını söylediğı o gerçeklik²³ söylem düzeyinde yok sayılacak olursa yine var olmaya devam eder mi? sorusu önem kazanır.

Söz üzerinden oluşturulan mevcut siyâset sahnesinde işbu noktainazarın yer almadığı görülür. Yâni Platon’un üzerinde durduğu daha doğru bir ifadeyle söz üzerinde(n) öne çıkardığı gerçekliğin dikkate alınmadığı, yok sayıldığı görülür. Platon’un diyalogda sahnelemeye çalıştığı noktainazarın söz üzerinden nasıl kapatıldığı/karartıldığı üzerinde durulması gerekir. Bu kapatmanın, felsefenin yazıda temsil edilmesi daha doğru bir ifadeyle felsefenin metinleştirilmesi işiyle ne gibi bir ilişkisinin olduğu sorusu da önemlidir. Çalışmada bu soruya yanıt aramakla birlikte mevzûubahis soruyla birlikte sözün içerdığı bu gerçekliğı kapatmanın –kulağı ironik gelse de- Platon’un diyaloglarıyla başlayıp başlamadığı hususu da irdelenecektir. İster felsefenin metinleştirilmesinden ister felsefenin doğal seyrinden isterse her ikisinden birlikte kaynaklanmış olsun, sözün içerdığı o –Platon’un anlattığı- gerçekliğe inanan kimselerin var oldukları bir hakîkattir. Hatta bu kimselerden bazıları sözün onların inandıkları gerçekliğı içermediğine bile iknâ olmuş olabilir. Böyle bir iknâ olmanın da

²² *Sofist* diyalogunda Parmenides kastedilerek “baba katlinden” bahsedilmesi bu bağlamda anlaşılmalıdır. Bkz: Platon, *Sofist* 241 d, ter: Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal Yayınları, 2000, ss. 67-68.

²³ İşbu gerçekliğin siyasî uzantısının olduğunu daha önce ifade ettik.

kendisiyle birlikte getirdiği daha doğrusu iknâ olan özneye dayattığı yaşama ve eyleme biçimleri var. İşbu yaşama ve eyleme biçimleri köktencilik kavramı altında toplanabilir. Bahsedilen gerçekliğin var olduğunu düşünen kimsenin diğer bir yönelişi ise “olanı olması gereken olarak” kabullenmek diye târif edilebilecek konumlanışa doğru olabilir. Ama gerçekliğe inananların bu tavrı üstlenmelerinin, ancak gerçekliğe olan inançlarını terk etmeleri halinde mümkün olabileceğinin ifade edilmesi gerekir. Peki, üçüncü bir seçenektan nasıl bahsedilebilir? Gerçekliğin var olduğunu düşünen ve o gerçekliğin gerektirdiği bir siyasî düzen içerisinde var olmak isteyen kimsenin, nasıl bir oluşumun içerisine girmesi yâhut da nasıl bir oluşum başlatması gerekir? Ondan sözün, onun inandığı gerçekliğe yer vermediği sahneye ve bu yer vermeme/yok sayma temelinde kurulan siyâset sahnesine karşı nasıl tavır alması beklenmelidir? Söylem düzeyinde inandığı gerçeklik karartılmış olsa bile, “o vardır” diyebilmesi için nasıl bir usûl izlemesi gerekir?

İsimleri zikredilen Parmenides ve Platon’un da benzeri bir sorunla yüzleştiklerini düşündüğümüz için onlara mürâcaat edeceğiz. Târihî koşullar özellikle Pers işgalleri olgusunun Parmenides üzerinde olası etkileri de göz önünde bulundurulacaktır. Bu bağlamda William H. McNeill’in “İ.Ö. altıncı yüzyılda, uygarlığın doğu bölgelerinde, Mezopotamya dünyasının öteki ucunda, bir başka dinsel akım büyük önem kazandı. Pers dininde yapılan ve Zerdüşt adıyla birlikte görünen reform akımı belirdi”²⁴ diyerek anlattığı Perslerin yükseliş sürecinin komşu ülkeler, halklar üzerindeki etkisi hususu önem kazanır. Sürekli Pers işgali korkusuyla yaşayan insanların yaşadıkları olayları düşüncelerine mesele etmeleri kadar doğal bir şey yoktur. Ayrıca Ksenophanes ve Parmenides’in Pers işgallerine maruz kalmış kolonilerde doğdukları ve bu işgallerden dolayı mültecî durumuna düştükleri hususunun da altının çizilmesi gerekir.²⁵ Böyle bir arka planın dikkate alınarak Parmenides’in şiirine eğilmenin doğru olacağı düşünülebilir. Çalışmada mitlerin sunduğu gerçeklik tasviriyle fikrî mücadele, tragedyaların bu mücadeledeki konumu vd. hususlar üzerinden Parmenides’in *Peri Phuseus*’u okunacaktır. Mitlerin anlattıklarına rağmen Varlık

²⁴ William H. McNeill, *Dünya Tarihi*, ter: Alaeddin Şenel, Ankara: İmge Yayınları, 2008, ss. 105-107.

²⁵ Parmenides, *Fragmanlar*, ter: Kaan H. Ökten, İstanbul: Alfa Yayınları, 2019, mütercimim *Giriş* yazısı, s. 9; Robin Attfield, “Popper and Xenophanes”, *researchgate.net*, p. 4. https://www.researchgate.net/publication/328749053_Popper_and_Xenophanes, (erişim târihi: 15.12.2021).

üzerine nasıl konuşulabilir? Hiçbir şekilde değişmeyene, değiştirilemeyene dair olan konuşma üzerinden (ki Parmenides'in bunu bir ritüel olarak sunduğunu göreceğiz) bir araya gelebilme, toplumsallaşma mümkün mü? Herkesin irtibat kurabileceği, üzerinde buluşacağı asgarî müşterek olarak *söz (logos)* nasıl çalışır, doğası nedir, *söz (logos)* aracılığıyla neyin düşünülüp neyin düşünülemeyeceği tespit ve tesis edilebilir mi? Bütün bu sorulara *Peri Phuseus*'la birlikte yanıt aranacaktır. İşbu soruların ortaya çıkışını hazırlayan süreçte *Peri Phuseus*'un belirleyiciliği üzerinde durulacaktır.

Peri Phuseus sonrasındaki gelişmelerin nasıl seyrettiği, gerçekliğe inananın *Peri Phuseus*'a dayanarak yaklaşım geliştirmesinin nasıl ve hangi zorluklarla karşılaştığı konu edinilecektir. Çalışmanın birinci bölümünü bu sorularla birlikte, Platon'un ne anlamda Parmenides'in "mirasçısı" ve ne anlamda diyaloglarının *Peri Phuseus*'un varisi olduğu meselesi oluşturacaktır.

Hocası Sokrates dolayısıyla Platon'un da benzeri soru(n)la karşılaştığı düşünülebilir. Diyaloglarda Sokrates içinde yaşadığı siyâsî oluşumların ekseriyetine katılmayan (onaylamayan) şahıs olarak karşımıza çıkar. İçinde yaşadığı siyasî oluşumları onaylamadığı için de dışlanır ve târihî kaynaklardan öğrendiğimiz kadarıyla sonunda îdam edilir. Platon'un, Sokrates'in nihayetinde îdamla biten yaşamını sorunsallaştırdığı fikri öne çıkarılacaktır. Platon'un onu, âdil devletin varlığına ilişkin bilgi sahibi bir bilge olarak kurguladığı savunulacaktır. Bu kurgu üzerinden Platon'un döneminin siyâsî oluşumlarıyla hesaplaşmaya girdiği ve en önemlisi siyâsî oluşumları dönüştürecek, onlara yön verecek yeni bir temel arayışında olduğu ileri sürülecektir. Onun siyasî oluşumları dönüştürecek olan yeni bir temel arayışı için hangi yolu izlediği *Sofist*, *Parmenides* ve *Şölen* diyalogları üzerinden gösterilecektir.

İkinci bölümde ise ismi zikredilen diyalogların mantıkî sonucu olarak okunabilecek *Politeia* üzerinde durulacaktır. *Politeia*'ya dair yapılan yorumlardan temsil gücü yüksek olanlarla hesaplaşılarak, yeni bir *Politeia* yorumu ortaya koyulacaktır. Üçüncü bölümde felsefe ve siyâset sahneleri kavramlarının birbirine göre konumlarının ne olduğu anlatılacaktır. Bununla irtibatlı olarak bilge ve filozofun doğası ve işlevi üzerinde durularak âdil devletin mahiyeti ve *Politeia*'nın âdil devletinin felsefe târihi içerisinde nasıl yorumlandığı sorusuna yanıt aranacaktır. Dördüncü bölümde ise âdil devletin varlığına inanan kimsenin siyasî tartışma sahnesindeki varoluş sorunu ele alınacaktır. Bu bağlamda felsefe faâliyetinin siyasî etkinlikle irtibatı üzerine eğinilerek,

bunlardan birisindeki değişikliklerin diğerini nasıl etkilediği gündeme getirilecektir. Yine bu bölümde Parmenides'e; *Peri Phuseus*'a göndermeler olacaktır. Çalışmanın sorunsalı açısından Parmenides'in tayin ediciliği bir kez daha tescil edilecektir. Parmenides'in, herkeste ortak olan *söze* dikkat çekmesi ve bu ortak zemin üzerinden bir araya gelebilmenin mümkün olduğunu anlatması oldukça önemlidir. Ayrıca *söz*ün işleyişini açıklarken herkeste ortak olmasını belirtmesine rağmen *söz* üzerindeki nihaî tasarrufu Tanrıça'ya tevdi etmesi hususunun altının çizilmesi şarttır. Hem *Peri Phuseus*'un önemi hem de *söz* üzerinde nihaî tasarrufun niçin ve nasıl Tanrıça'ya tevdi edildiği hususu üzerinde durulacaktır. Bununla birlikte Parmenides'in şiirde anlattığı hâdisenin tecrübe boyutunun ihmal edilerek, şiirde yer alan kanıtlamalara katılmak veya katılmamak üzerinden fikriyat geliştirmenin hem felsefe hem siyâset açısından olası etkileri ve bu etkilerin Platon'un felsefesinin şekillenmesindeki rolü anlatılacaktır.

Platon'un anlattığı şekliyle felsefe faâliyetinin terk edilmesinin doğurduğu sonuçlar siyâset sahnesindeki değişim ve dönüşümler bağlamında değerlendirilecektir. Âdil devletin varlığına inanan kimsenin siyâset sahnesine taraf olabilmesi için ne yapması gerektiği üzerinde, Platon'un felsefi teşebbüsü ve ne yapmaya çalıştığı yeniden hatırlanarak durulacaktır. Çalışma, âdil devletin varlığına inanan kimsenin mevcut siyâset sahnesini dönüştürebilmesi ve siyâset sahnesine taraf olabilmesi için hangi nazarî faâliyetlere yönelmesi, nasıl bir yaklaşım geliştirmesi gerektiğine yönelik önerilerle yekûnlaştırılacaktır.

I. BÖLÜM

PLATON'UN ÖNCÜSÜ OLARAK PARMENİDES, DİYALOGLARIN ÖNCÜSÜ OLARAK *PERİ PHUSEUS*

1. PARMENİDES: *PERİ PHUSEUS*

Parmenides'ten günümüze ulaşan tek -ve bütün halinde sahip olmadığımız- eser *Peri Phuseus*'tur. Gündelik hayat için olağan olmamakla birlikte yaşamın içinden bir kesit olarak da anlaşılmaya müsait şahıslar/figürler arasında geçen konuşmayı sahneleyen *Peri Phuseus* ihtivâ ettiği kelime dağarcığı itibarıyla de mitleri çağrıştırır.

Herhangi bir metin boşluğa doğmadığına göre *Peri Phuseus* da bir şeylere cevaben ortaya çıkar. Parmenides'in irtibatta olduğu entelektüel ortam, etkilendiği kişiler, yaptığı faaliyetler anahatlarıyla ele alınarak *Peri Phuseus*'un neye cevap olduğu vuzuha kavuşturulabilir.

Peri Phuseus'un kelime dağarcığının mitleri çağrıştırdığını söyledik. Çünkü *Peri Phuseus*'un içine doğduğu ortamda mitlerin oynadığı rol belirleyicidir. Mitler ve tragedyalar sunmuş oldukları sahne vâsıtasıyla nasıl bir yerde yaşanıldığına ve yaşamın sürdürebilmesi için ne yapılması gerektiğine dair muhâtabını bilgilendirir. Ayrıca insanlara sunulan bu sahne vâsıtasıyla edindikleri bilgiler onların bir araya gelmelerini sağlar.²⁶

Kısacası mitoloji Dumézil'in bir "ideoloji" diye adlandırdığı şeyi yeniden inşa etmeye çalışır; ideolojiden kastı, karşılıklı ilişkileri ve doğru dengeler içinde, hem doğal hem de doğaüstü dünyayı, insanları, toplumu yöneten ve onları olmaları gerektiği hale getiren büyük kuvvetlere dair bir kavrayış ve değerlendirmedir.²⁷

Mitsel anlatı, insanın yaşamında karşılaştığı ve anlamlandırmakta zorlandığı hâdiselere mânâ kazandırır ve onları üzerinde tasarruf edilebilir hale getirir. Mitsel anlatı bunu

²⁶ Mit ve tragedyanın nasıl okunması gerektiğine dair bir birinden farklı bâzen bir biriyle çelişen yorumlar mevcuttur. Ama bütün bu farklı yaklaşımlar mit ve tragedyanın toplum oluşturu ve siyasî işlevi hâiz olduğunu olasılık dışı bırakamaz. Yâni mit ve tragedyanın her halükarda böyle bir özelliği mevcuttur ve çalışmamız da bu ciheti esas alır.

²⁷ Jean-Pierre Vernant, *Eski Yunan'da Mit ve Din*, ter: Murat Erşen, İstanbul: Alfa Yayınları, 2016, s. 29.

sağlamakta “zorlandığı” veya sağlamadığı zaman, “mite ait dilin *polis*in reel politikası üzerinde etkin olmayı bıraktığı dönemde tragedya ortaya çıktı”.²⁸

*Polis*in gerçekleri, tiyatro sahnesinde mitolojik-târihsel öğelerle birleşir. Bir başka deyişle, mitolojik olan ile târihsel ve siyasal olanın kaynaşması sonucu tiyatro (tragedya), *poliste*ki yaşantının analojik ve dolaylı bir yoldan, belli simgelerle ifade edilen bir dramatizasyonuna dönüşür.²⁹

Tragedya bir yandan mitsel anlatıyı sorunsallaştırır, öte yandan insanların bir arada yaşamalarının nasıl sağlanacağına dair yeni arayışların ortaya çıkması için gerekli zemini hazırlar. “Mitin geçmişiyle *polis*in şimdiki zamanı arasındaki tartışma özellikle tragedyada fâil olan insanın yeniden tartışma konusu yapılmasıyla, kendi eylemleriyle sürdürdüğü ilişkiler üzerine kaygı verici bir sorgulamayla ifade edilir.”³⁰ Örneğin Aiskhulos’un *Oresteia* üçlemesinde *poliste* yaşanan gelişmelerle mitsel anlatının nasıl çatıştığı işlenir. Aiskhulos, *Oresteia*’nın işlemiş olduğu bir suç dolayısıyla kurulmuş olan mahkemede, tanrıların artık insanî meselelerle ilgili davalarda karar merci, yargıç olmayacaklarını yine bizzat Tanrıça’nın ağzından dile getirir. Bu son davayla birlikte artık insanî meselelerin çözümünde tanrıların iştirak etmeyeceklerini bildiren eser, ortaya çıkan sorunları insanların kendi aralarında çözmesi gerektiğini anlatır; Tanrıçalar *polisi* terk ederek yeraltına giderler.

Athena:

Sizlere de selam olsun ey tanrıçalar!

Sizi kutsanmış yerinize uğurlamak için

Önden gidiyorum ben, size eşlik edenlerin

Kutsal meşaleleri aydınlatsın yolu.

(...) Sizlerle birlikte kalan Kranaos soyu, Atina’nın bekçileri

Götürmekte sizi yeraltına!

²⁸Jean-Pierre Vernant ve Pierre-Vidal Naquet, *Mit ve Tragedya*, ter: Sevgi Tamgüç, Reşat Fuat Çam, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012, s. 9.

²⁹Banu Kılan Paksoy, *Tragedya ve Siyâset*, İstanbul: Mitos-Boyut Yayınları, 2011, s. 188.

³⁰Vernant ve Naquet, *Mit ve Tragedya*, s. 84.

Hakkın ve hukukun

Doğruyu gösteren aklı, yurttaşlarımla olsun!³¹

Nazile Kalaycı da Aiskhulos'un *Oresteia*'sında betimlenen sahneyle ilgili olarak şu kanaate varır: "Şimdi Atina'yı bir tragedya sahnesi, Atinalıyı da bir tragedya kahramanı olarak düşünelim ve Aiskhulos'un *Oresteia*'ya söylediğini biraz değiştirerek ona tekrar edelim: Atinalı ve onun nezdinde insanlık yapılması gerekeni yapmış (bir olanağı yakalayarak *logosu* icat, *polisi* inşa etmiştir)." ³² Antik Yunan uzmanlarından George Thomson *Aiskhulos ve Atina* isimli eserinde *Oresteia*'yı *poliste* yaşanan siyâsî olayların sözcüsü olarak okur:

Geçmişte ne olmuşsa olmuş, ama gelecek farklı olacaktır (...) Yasanın egemenliği başlamıştır. *Oresteia*'nın başına gelenleri izlerken gerçekte biz, toplumsal evrimin birbiri ardından gelen aşamalarında yasanın gelişimini gözlemekteydik (...) Kabile geleneği ile aristokratik ayrıcalık arasındaki çatışma demokrasi içinde çözümlenmiştir.³³

Tragedyanın *polis*in siyâsî hayatının nasıl şekilleneceğine dair yeni arayışların ortaya çıkmasına zemin hazırladığı bir zamanda Milet ve Elea'da yeni tip düşünüş şekli ortaya çıkar. Ancak bu düşünüş şekli siyâsî gelişmelere biçim vermekten ziyade diğer öğretilerin bu rolü oynayabilmelerinin yolunu açar.

Kosmos sorunuyla ilgilenen felsefelerin, sonu gelmez tartışmalara, çeşitli spekülasyonlara yol açmasından sonra, Eski Yunan düşüncesi, ilgi alanını değiştirerek insan ve topluma ilişkin sorunlar üzerinde yoğunlaşmaya başladı (...). Yunanlı (yurttaş), bir yanda geleneksel kültürün değişmez olarak gösterdiği yapıların değiştiğini gördükçe bunları açıklayacak yeni düşüncelere gereksinim duyuyor, öte yanda yeni duruma ayak uydurabilmek, bunda bir rol oynayabilmek için bu konularda bilgi sahibi olmak istiyordu.³⁴

³¹ Aiskhulos, *Oresteia*, ter: Yılmaz Onay, İstanbul: Mitos Boyut Yayınları, 2010, ss. 155-156.

³² Nazile Kalaycı, "Antik Yunan'da Bir Kamusal Yaşam Deneyimi Olarak *Polis*", *İzmir Felsefe Günleri 2012-2016 Bildiri Kitabı* (2017): 284.

³³ George Thomson, *Aiskhulos ve Atina*, ter: Mehmet H. Doğan, İstanbul: Payel Yayınları, 1990, s. 332.

³⁴ Mehmet Ali Ağaoğulları, *Eski Yunan'da Siyâset Felsefesi*, Ankara: V Yayınları, 1989, s. 52.

Örneğin Ksenophanes'ten günümüze ulaşan fragmanlarından onun mitlerin sunduğu sahneye karşıt tezler geliştirdiğini, aynı zamanda doğa düşünürlerinin çalışmalarından da ayrıldığını görürüz. En bilindik fragmanlarında şu görüşlerle karşılaşırız:

Habeşler kendi tanrılarının basık burunlu ve kara, Trakyalılar ise gök gözlü ve kızıl saçlı olduklarını sanmakta. (24 fr. 16)

Elleri olsaydı ineklerin, atların ya da aslanların ve bunlarla resim yapıp, insanlar gibi eserler verebilseydiler, o zaman atlar ata, inekler ineğe benzer tanrı resimleri çizer, yaratırlardı kendilerine benzeyen kişilikler. (25 fr. 15)

Tanrılarla insanlar arasında en ulu, tek bir Tanrı hüküm sürer ne dış görünüşü ne düşünceleri ölümlülere benzer. (26 fr. 23)³⁵

Bu fragmanlarından hareketle Ksenophanes'in mitsel anlatıya karşı eleştirel bakış açısı geliştirerek, çağdaşlarını bu doğrultuda bilgilendirmeye çalıştığı söylenebilir.

Homerosçu neşeli-naif tanrılar dünyasına ve de Hesiodos'u meşgul eden Grek ilk çağının karanlık mitlerine karşı sert tepkisini görürüz. Ama Ksenophanes bununla yetinmez. Geniş etnolojik bilgileri, bir ulusun tanrılarının bu ulusun sadece özünün yansımasından başka bir şey olmadığını anlama olanağını sağlamıştır kendisine ve buradan da hiç çekinmeden, ulusların Tanrı hakkındaki görüşlerinin onların çocuksu fantezilerinden doğan insanbiçimli bir yapı olduğu sonucunu çıkarmıştır.³⁶

Ksenophanes'in tezleri, mitsel anlatının insanları bir arada tutmadığı bilakis onları farklı gruplara böldüğü inancını tahkim etmiş olabilir.

İyonyalı hemşerilerinin lükse ve rahatlarına düşkünlükleri ve onların yanı sıra birçok komşu koloninin Pers boyunduruğuna kolaylıkla boyun eğmesi, Ksenophanes'i Yunan yaşamının dinî ve ahlâkî temellerini incelemeye sevk ettiği ve bu şekilde doğan putkırıcı ruhun, Yunanistan'daki gezintileri esnasında çağdaş standartlar ve idealler hakkında daha fazla şeyler öğrendikçe, daha güçlü ve yoğun bir şekilde büyüdüğü öne sürülmüştür.³⁷

³⁵ Ksenophanes, (24 fr. 16), (25 fr. 15), (26 fr. 23); Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, ter: Oğuz Özügöl, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1994, s. 105'den naklen.

³⁶ Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, ss. 98-99.

³⁷ Gomperz, *Greek Thinkers I*, p. 157; James Adam, *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*, ter: Özgüç Orhan, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019, s. 210'dan naklen.

Ancak Ksenophanes'in "tanrılardan hakîkati ve de yeryüzündeki her şeyi öğrenen olmadı asla ve olmayacaktır da. Çünkü insan bir kez doğruyu (kazara) tam tutursa bile yine de öyle olduğunu bilmeyecektir. Bize düşen sadece vehmetmektir"³⁸ fragmanından hareketle karamsar tutum sergilediği de söylenebilir.

Ksenophanes'in tezlerinin özellikle Parmenides'in üzerinde etkili olduğu görüşündeyiz. Ksenophanes gibi "Parmenides'in de birinci veya ikinci nesil bir göçmen çocuğu"³⁹ olması ve kimi kaynaklarda onun öğrencisi olduğu bilgisi⁴⁰, yüzleştiği sorunların ve anlamlandırmaya çalıştığı olayların aynı olduğunu haber verir. Ksenophanes'in karamsar tutumuna karşın Parmenides insanları bir arada tutacak öğretiyi formüle etmeye çalışır. Böyle bir öğretiyi formüle ederken de mitsel anlatıya yabancı olmayan insanlara hitap edeceğinin farkındalığıyla hareket eder. *Peri Phuseus*'un mitsel öğeler içermesinin sebebi de bu olsa gerektir.

Parmenides'in hayatına dair elimizde yeterli düzeyde bilgi olmamakla birlikte kendisinden sonra yaşamış yazarların özellikle de Diogenes Laertios'un ve Platon'un tanıklığı esas alındığı zaman milattan önce 500'lü yıllarda İtalya'nın güneyinde Yunan kolonisi olan Elea'da doğduğu söylenebilir.⁴¹ "Öğrencisi Zeno ve kendisinin ayırt edici felsefî görüşleri, özellikle de onların felsefî metotları, "Elea felsefesi" ve "Elea Okulu" terimlerinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur."⁴² Ancak Elea Okulunun Parmenides'le yok Ksenophanes'le başladığına dair daha eski târihli görüşler var.⁴³ Wilhelm Capelle de Ksenophanes'le ilgili olarak "Theophrast'a göre Anaximandros'u dinlemiş ve Parmenides'in hocalığını yapmıştır" der.⁴⁴

³⁸ Ksenophanes, (43 fr. 34); Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, s. 109'dan naklen.

³⁹ Parmenides, *Fragmanlar*, ter: Kaan H. Ökten, İstanbul: Alfa Yayınları, 2019, mütercimim *Giriş* yazısı, s. 9

⁴⁰ Platon, *Sofist*, 242 d5, ter: Ömer Naci Soykan, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2015, s. 183; Aristoteles, *Metafizik*, 986b; 20-25, ter: Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları, 2008, s. 105.

⁴¹ Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, s. 100.

⁴² Geniş bilgi için bkz: Parmenides, *Peri Phuseus*, ter: Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2015, mütercimim *Giriş* yazısı.

⁴³ Richard D. McKirahan, *Philosophy Before Socrates* 2nd ed., Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2010, p. 151.

⁴⁴ Platon, *Sofist*, 242 d5; "Bizde çıkan Elea Okulu üyesi Ksenophanes'ten ya da daha eskiden beri yapılagelen masalımsı açıklamalarda, genellikle nesnelerin hepsi diye adlandırılanın yalnızca bir şey olduğu kabul edilir", ter: Ömer Naci Soykan, s. 183.

⁴⁴ Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, s. 100.

“Parmenides’in *Peri Phuseus*⁴⁵ (*Doğa Hakkında*) adını taşıyan didaktik şiirinden günümüze yüz elli civarı dize kalmıştır.”⁴⁶ Geleneksel olarak üç kısma -Giriş, Aletheia ve Doksa- ayrılan şiir hem geçmişte hem de günümüzde çok farklı şekillerde yorumlanmıştır. Otuz dizesiyle birlikte I. fragman ilk bölümü, II. fragmandan itibaren VIII. fragmanın ellinci dizesine kadar ikinci bölümü ve VIII. fragmanın ellinci dizinden itibaren XIX. fragmana kadar (şiirin geri kalan kısmı) üçüncü bölümü oluşturur. Birinci bölümün tamamının, Aletheia bölümünün çoğunun, Doksa bölümünse kısmen muhafaza edildiği yorumcular tarafından belirtilir.⁴⁷ Şiir, *Helios*’un kızlarının bir genci adâlet Tanrıçası *Dikeye*⁴⁸ götürdükleri bir seyahatle başlar. Tanrıça gence hakîkati (*aletheia*⁴⁹) ve ölümlülerin yanılgılarını (*doksa*⁵⁰) anlatır.

Peri Phuseus, mitsel öğeler içerdiğinden dolayı -*Helios*’un bâkireleri, atlar, araba, *Dike* ve Tanrıça- farklı yorumların ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Örneğin W. K. C. Guthrie *A History of Greek Philosophy* isimli eserinde, şiirin ilk bölümündeki mitsel öğelerden dolayı *Peri Phuseus*’un “ruhî seyahatten bahsettiğini söyler ve Diels’i

⁴⁵ Şiirin Parmenides tarafından kaleme alınmış veya kaleme aldırılmış şekli günümüze kadar ulaşmış değil. *Peri Phuseus*, Parmenides’ten sonra yaşamış olan yazarların şiirden yaptıkları alıntılarının bir araya getirilmesi sonucunda yeniden oluşturulmuştur. Antikçağ felsefe uzmanı A. H. Coxon, *Peri Phuseus* yeniden oluşturulurken başvuru kaynakları listeler. Ayrıntılı bilgi için bkz: *The Fragments of Parmenides*, Las Vegas: Parmenides Publishing, 2009, p. 47.

⁴⁶ Parmenides, *Peri Phuseus*, s. 10. (mütercimnin tanıtım yazısından)

⁴⁷ Geniş bilgi için bkz: Panagiotis Thanassas, *Parmenides, Cosmos, and Being A Philosophical Interpretation*, Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press, 2007, pp. 10-13.

⁴⁸ “Sözlükte telâfi, tazmin, bedel, yasa usûlleri, adâlet, hak, adet, örf, töre, düzen, nizâm, yasa, yasaya uygun eylem, mahkeme gibi anlamlara gelen *dikenin* felsefenin problematiğine dâhil edilmezden önce bir hayli karmaşık bir târihi vardır. Homeros’un zamanından itibaren, *dike*, belli sınırların, olasılıkla da ilk elde sınıflı toplum yapısının dayattığı sınırların ihlâlîni ve bu ihlâl karşılığında ödenecek tazminat bedelini kendi içerisinde sınıfsız bağlayıp belirlemişti. Daha sonraları içerisinde yeni *dikenin* işlerlik kazandığı sınırlar, artık yazılı yasa (*nomos*) tarafından tanımlanıyordu ve yasanın sınırlarını gözetken ve böylelikle de “âdil” (*dikaïos*) olan insanın ahlâkî niteliğini betimlemek için, yeni bir soyut terim, *dikaïosune*, “doğruluk”, “adâlet” kullanılmaya başlandı. *Dikenin* felsefî bağlamda ilk kullanımı, Anaksimandros’un elde kalan tek fragmanında ortaya çıkar.” Francis E. Petters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, ter: Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004, ss. 71-72.

⁴⁹ “Sözlük anlamı hakikat, doğruluk, meydana-çıkma, açığa-çıkma olan *aletheia*, Yunan dilindeki *doksa* ve *episteme* arasındaki ayrımla ve bunların kendilerine özgü konularıyla yakından bağlantılıdır. Bu yüzden Parmenides var olanı var olmayandan ayırt edip, var olmayanı duyu algısıyla birleştirinceye, *doksanın* fenomenal dünyasında hiçbir hakikat olmadığını ileri sürünceye ve *doksayı* “Hakikat Yolu” ile karşılaştırmaya dek gerçekte hiçbir kritik problem yoktur.” Petters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 32.

⁵⁰ “Sözlük anlamı kanı, kanaat, sanı, zan, yargı, hüküm olan *doksa* ve hakikî bilgi (*episteme*) arasındaki ayrım Ksenophanes’e kadar geriye uzanır, fakat bu ayrımın klasik pre-Sokratik sergilenişi, duyumun (*aisthesis*) “kuruntu” veya “kanı” (*doksa*) mertebesine indirildiği Parmenides’in şiirinde bulunacaktır. Ayrım, hakikî varlık (*on*) alanının dışında bırakılmaları yüzünden hakikî bilgi konuları olamayacak duyu algısına özgü şeylerin (*aistheta*) ontolojik statüsüne dayanır.” Petters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, ss. 74-75.

referans göstererek Şamanizm’le irtibatlandırmaya çalışır.⁵¹ Eric A. Havelock’sa Parmenides’in *Peri Phuseus*’un giriş bölümünü oluşturmak için Homeros’un destanlarından kesitler kullandığını belirtir,⁵² gencin seyahatininse Odysseus ve Achilles’le benzerliğine dikkat çeker.⁵³

A. H. Coxon, “Parmenides’ten günümüze ulaşan yüz elli fragmanın ortalama her üç dizesinin sadece bir sözcüğü[nün] Homerik olmadığını”⁵⁴ söyler. Ama Lisa Atwood Wilkinson’un isabetli şekilde vurguladığı üzere -isimlerin hikâyelerini okuduğumuz mitlerin aksine- “şiirdeki bütün karakterler yaptıkları fiillerle -yapılan ve yapılmakta olan- iç içe geçirilir. *Anlatacağım, göstereceğim, başlayacağım, döneceğim, taşıyorlardı, götürüyorlardı.*”⁵⁵

1.1. SAHNENİN KURGUSU

Mitlerde olduğu gibi *Peri Phuseus* metninde de yazarı göremeyiz. *Peri Phuseus* da bir sahne sunar. Ancak figürlerin kurgulanması noktasında *Peri Phuseus* mitsel anlatıdan ayrılır. Zîra *Peri Phuseus*’ta hiçbir şahıs ismine rastlamayız. İsmi zikredilmeyen ve fiilleriyle anılan gençle (*kouros*) karşılaşıyoruz. Gencin dışında literal anlamda doğrudan “şu figür de insandır” diyebileceğimiz biri yoktur. Diğer figürler ise şunlardır: Atlar, *Helios*’un kızları, adâlet tanrıçası *Dike* ve Tanrıça (*Thea*). İlâveten, genç ve bu diğer “mitolojik” varlıklar arasında geçen hâdiseyi nakleden olarak yazar. Parmenides’in, şiirde oluşturmaya çalıştığı sahneye içkin mi yoksa aşkın mı olduğu muğlâk kalmakla birlikte ozanların anlattıkları sahneye ait olmadıkları söylenebilir. Erich Auerbach konuyla ilişkili olarak şunları söyler:

Homeros, arkaplan diye bir şey bilmez. Anlattığı her şey salt şimdiki zamandır; sahneyi de bilinci de doldurur (...). Efsane malzemesini radikal tarzda ve netlikle derleyip şematize eder; temalarını yaşamın geri kalan kontekstinden sıyrır, dıştaki dünyanın dikkatleri dağıtmasının

⁵¹ W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* Volume II, Cambridge: Cambridge University Press, 1969, p. 11.

⁵² Eric A. Havelock, “Parmenides and Odysseus”, *Harvard Studies in Classical Philology* 63 (1958): 140.

⁵³ Havelock, *Parmenides and Odysseus*, pp. 136-137.

⁵⁴ Coxon, *The Fragments of Parmenides*, p. 7.

⁵⁵ Lisa Atwood Wilkinson, *Parmenides and To Eon, Reconsidering Muthos and Logos*, London: Continuum, 2009, p. 73.

önüne geçer; yalnızca net biçimde tanımlanmış, birkaç yalın motifle belirlenmiş, duyguları ve eylemleri sekteye uğramayan insanlara yer verir.⁵⁶

Dolayısıyla mitsel anlatının kurguladığı sahneye ne bir şey ilave edilebilir ne de çıkarılabilir. Bu işlemlerden herhangi birinin gerçekleştirilmesi mit sahnesinin bozulması, başka ifadeyle mitin ortadan kaldırılması anlamına gelir. Zîra mitteki olaylar ve figürler arasındaki ilişkiler sabitleştirildiğinden dolayı yazar ve okur olaylara dâhil olamadığı gibi figürlerin de muhâtabı olamaz. Bu anlamda mitlerin geliştirdiği sahne kapalıdır. Ozanların, dinleyicilerde Olympos ve insanlar arasında aracı rolü oynadıklarına dair izlenim yaratmayı hedefledikleri, anlatılan sahneye ait olmadıklarını, kendilerine ilham edileni olduğu gibi aktarmayı görev edindikleri anlaşılır.

Peri Phuseus sahnesinin açık mı kapalı mı olduğuna gelince, ilgili metnin isimleri değil fiilleri ön plana çıkarmış olması, sunmuş olduğu sahnenin açık olduğunun göstergelerinden birisidir. Parmenides'i gencin mi yoksa Tanrıça'nın mı temsil ettiği kesin olmamakla birlikte yazarın anlattığı sahneye ait olduğuna kanaat getirilebilir. Ayrıca metnin kurgusu okurun kendisini gençle özdeşleştirebilmesine olanak tanır. Nitekim metinde gence kendisini tâkip etmesini söyleyen Tanrıça'nın ileri sürdüğü kanıtlamaların ve bu kanıtlamaların geçerliliğinin test edilmesini salık veren ifadelerin varlığı bir yandan genci özgür bırakır öte yandan kanıtlamaların geçerliliğini test eden (test etmeye itilen) okurun gençle özdeşleşmesinin de yolunu açar. Metnin bu kurgusu okura, *Peri Phuseus* sahnesine metin üzerinden tâlip olma imkânı sunar.

Tanrıların doğuşundan, evrenin kökeninden, tanrılar arası ilişkilerden, tanrılar ve insanlar arası irtibattan vs. bahseden mitler, tanrıların ikamet ettiği mekânla insanın ikamet ettiği dünya arasında (Olympos ve yeryüzü) yakınlık olduğunu kurgulayarak siyasî işlev görür. Tanrıların egemen güç ve sürekli insanî ilişkilere müdâhil olmaları, onların ikamet ettiği mekânın ve orada vuku bulan olayların farkında olmayı gerektirir. Söz konusu olayların bilgisine hâkim olmak, dolaylı yoldan mitsel anlatı etrafında birleşen insanlara da hükmetmek anlamına gelir. Bu anlamda mitsel anlatıya rakip olan girişimlerin de benzerî rolü üstlenmeyi amaçladığı düşünülebilir. Yâni *Peri Phuseus*'un

⁵⁶ Erich Auerbach, *Mimesis; Batı Edebiyatında Gerçekliğin Tasviri*, ter: Herdem Belen, Hüseyin Ertürk, İstanbul: İthaki Yayınları, 2019, s. 15 ve s. 32.

neyi amaçladığı, işlevinin ne olduğu, neyi gözettiği az çok tahmin edilebilir. Günümüz siyâset biliminin kavramlarıyla düşünen biri böyle bir arka planı göz ardı ettiği zaman evren, var olanlar, hakikat, zatlardan vs. konuşan *Peri Phuseus*'un “siyâsetle ne alakası olabilir” diye düşünebilir. Hâlbuki göstermeye çalıştığımız üzere mitsel anlatıyla şekillenen bir zihin için siyâsî ve toplumsal meseleler, evrende ne olup bittiğiyle, var olanların hakikatiyle, tanrılar arasındaki ilişkiyle yakından ilgilidir. Gerçekliğin mitlerin anlattığı gibi olmadığını söylemek dolaylı yoldan siyâsî meselelere müdâhil olmak demektir. Yâni gerçekliğe dair fikir yürütmenin zorunlu olarak siyâsî sonuçları vardır (veya böyle bir etki yaratmak amaçlanıyordu). Mitsel anlatının siyâsete yön verdiği dikkate alınacak olursa, *Peri Phuseus*'un yeni bir siyâsî oluşum peşinde olduğu, farklı bir toplumsallık öngördüğü anlaşılmış olur. Bu oluşumu gerçekleştirmeye çalışan *Peri Phuseus*'un başarılı olup olmadığını ele almadan önce içerdiği mitsel öğeler mercek altına alınmalıdır. Akabindeyse işbu öğelerle örülen metnin, Parmenides'in amacına hizmet edip etmediği üzerinde durulabilir.

Peri Phuseus yeni bir mit veya mit yorumu olmadığına göre içermiş olduğu mitsel öğelerin başka anlamları olmalı, farklı bir bağlam oluşumuna hizmet etmiş olmalıdır. Örneğin Platon *Phaedrus*'ta ruhun (*pskûhe*) melekelerini⁵⁷ anlatırken kullandığı metaforlar *Peri Phuseus*'un mitsel öğelerinin aynısıdır. Bu durum *Peri Phuseus*'un içermiş olduğu mitsel öğeleri, metaforik işlevlerini göz önünde bulundurarak yorumlamamızı haklı çıkarır.

Parmenidesçi gence güneşin bâkire kızları eşlik eder. Yolculuk esnasında gündüz ve gecenin kapılarına gelirler. Bâkire kızlar kapıları çözmesi için *Dikeyi* iknâ eder ve gündüzün alanına dâhil olurlar. Tanrıça genci hoş karşılayarak, insanların zatlari ve İlahî hakikat arasındaki radikal farkı açıklar. Tanrıça'ya olan bu yolculuk, şiddetli bir ilham ve dönüşümün rolünü nakleder. Tanrıça'yla karşılaşması sayesinde genç hakikate ulaşabilir. Platon da *Phaidros* 249c'de at arabasındaki ruhun *hyperouranian* alanına yükselişini ve hakikatin ne olduğunu görmesini betimlemek için aynı tasviri kullanır.⁵⁸

⁵⁷ Ruhun akla bağlı yanı (*noos*), akıldan bağımsız itki (*hormê*) ve iştahlarının (*oreksis*) tamamını ifade etmek için kullandığımız sözcük.

⁵⁸ Douglas Hedley, *The Iconic Imagination*, New York: Bloomsbury Academic, 2016, p. 208.

Phaidros'la olan ortak metaforlara ek olarak Helios'un bâkireleri, *daimon*⁵⁹ ve *Dike* gibi (belki Tanrıça da buraya dâhil edilmeli) öğelerden de söz edilir. *Phaidros*'la olan ortak metaforların ruhun melekelerini temsil ettiği yorumumuzu bu öğeleri de kapsayacak şekilde genişletecek olursak Sekstos Empeirikos'dan onay almış oluruz.

Bu dizelerde, Parmenides'in atların kendisini "taşıması"ndan kastı, ruhun akıldan bağımsız itkileri (*hormê*) ve iştahları (*oreksis*). Ona eşlik eden "bâkireler" ise duyular (*aisthesis*), ki bunun ipucunu "iki yuvarlak teker tarafından sürülüyordu" diyerek iştah üzerine verir -yâni sesin işitildiği kulaklar. Görme organları içinse "Güneş'in bâkireleri" demiştir, bir yandan "Karanlığın sarayını" geride bırakan, diğer yandan da "ışığa doğru yol alan" gözler de ışık olmadan çalışır hale gelmiyor sonuçta.⁶⁰

"*Daimonun* efsanevi yolu boyunca; burada taşınıyordum" ifadesinde geçen *daimonun* sözlük anlamlarından birinin kader⁶¹ (kişisel yazgı⁶²) olması ve Platon'un birkaç metninde *daimondan* iç ses olarak bahsedilmesi⁶³, onun diğer öğelerin temsil ettiği bağlamla irtibatlı olduğunu gösterir. Yâni metnin açılış kısmı gencin ruhsal seyahatini tasvir eder.⁶⁴

Dikeye gelecek olursak; metinden de anlaşılacağı üzere *Dikenin* temsil ettiği yerin aşılması gerekir. Sekstos Empeirikos'a referansla *Dikenin*, "şeylerin kesin kavrayışlarını taşıyan zihin (*dianoia*) olduğunu"⁶⁵ düşünürsek mitsel öge olmadığı anlaşılmış olur. *Peri Phuseus* *Dikenin* "iknâ edilmesinden", *Dikenin* kapıları açmasından ve atların genci açılan kapıdan geçirerek yola devam edilmesinden söz eder. Yâni ruhun içsel tecrübesi *Dike* aşıldıktan sonra da -ama Tanrıça diye adlandırılan

⁵⁹ "Kelime anlamı Tanrı ile kahraman arasında bir yerde bulunan doğaüstü varlık veya şey olan *daimon*, *pskûheye* dair şamanistik görüşte, ruh için kullanılan bir başka addır, öyle ki olasılıkla ruhun ilahî kökenlerini ve olağanüstü güçlerini yansıtmaktadır." Petters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 61.

⁶⁰ Parmenides, *Peri Phuseus* 2. Baskı, ter: Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019, s. 57.

⁶¹ Çelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, s. 137.

⁶² Parmenides, *Fragmanlar*, (mütercimim fragmana ilişkin açıklama notu), s. 58.

⁶³ Örnek olarak bkz: Platon, *Sokrates'in Savunması*, 40a, ter: Erman Gören, İstanbul: Alfa Yayınları, 2016, s. 78; Ayrıca bkz: Platon, *Phaidros*, 242c, ter: Hamdi Akverdi, İstanbul: Maarif Matbaası, 1943, s. 36.

⁶⁴ Gencin -mitlerin aksine- isminin olmaması metni gizemli kılmakla beraber okurun vazedilen sahneye dâhil olabilmesinin de yolunu açar.

⁶⁵ Empeirikos, *Bilginlere Karşı*, 7.112-14, Parmenides, *Peri Phuseus* 2. Baskı, s. 57'den naklen.

birinin refâkatinde⁶⁶- devam eder. Bahsedilen seyahati *Dikeye* kadar ve sonrası diye ikiye ayırmamızın başlıca sebebi, *Peri Phuseus*'la verilmek istenen mesaja degğindir. Şöyle ki, gencin kimsenin yardımı olmaksızın *Dikeye* ulaşması, çağdaşlarının siyâsî ve toplumsal oluşum için önemli adımı attıklarına gönderme olabilir. Yâni Parmenides, mitsel anlatının işlevselliğini yitirdiğini anlamak ve yerine başka bir şeyi ikamet etmenin gerekliliğini fark etmek için kendisine gerek olmadığını, bunların zâten çoktan bilinmiş olduğunu ima etmiş olabilir. Bu hamleyle Parmenides muhâtap kitlesine haklarını teslim ederek onları onaylar. Böylece *Peri Phuseus*'un anlattığı gerçekliğe katılmaları için hazırlanmış olurlar. Özetle gencin *Dikeye* kadarki seyahatiyle yeni bir siyâsî oluşum için Parmenides'e değin yapılmış çalışmaların temsil edildiği görüşündeyiz.

Niçin -bu çalışmalardan sonra- *Peri Phuseus* dinlenmeli, neden Tanrıça'nın refâkatine ihtiyaç hâsıl olur gibi okurun cevabını aradığı sorular var. *Peri Phuseus*'la yeni bir siyâsî oluşum yaratmak amaçlanmışsa, gencin refâkate ihtiyaç duyması fikri mantıklı bir tercih sayılabilir. Ancak gencin Tanrıça'nın söylediklerini test etme, değerlendirme olanağına sahip olduğunun söylenmesi okur açısından (genç açısından da kezâ) kafa karıştırıcı ayrıntıdır. İlgili fragmanda:

ne de bel bağla bulanık göze, uğuldayan kulağa, dile;
[5] ayıkla *logos* ile muğlâk kanıtı
benim söylediklerimden⁶⁷

denilerek *Dike* (*zihin*) aşıldıktan sonra genç ve Tanrıça arasında ortak olan ve her ikisinin itimat etmesi hasebiyle de ikisi arasında geçen konuşmayı⁶⁸ hem var kılan hem de denetleyen olarak *logos*⁶⁹ öne çıkarılır. Öte taraftan gencin refâkate gereksinimi

⁶⁶ İleride Tanrıça'nın kim ve konumunun ne olduğuna değinmekle birlikte *Peri Phuseus*'ta Tanrıça'nın, siyâsî oluşumun usûlünü, yolunu bilen biri olarak sunulduğunu belirtelim. Böyle bir usûl/yol metinde belli bir tür ritüeli anımsatır şekilde sunularak, amaçlanan siyâsî oluşum uygulamalı olarak gösterilir. Ve bu ritüel içerisinde Tanrıça, *Peri Phuseus*'un vazetmeye çalıştığı sahneyi kuşatan olarak konumlandırılır.

⁶⁷ Parmenides, *Peri Phuseus*, VII, 4-5, s. 25.

⁶⁸ Metin vâsıtasıyla canlandırılan sahnede Tanrıça'nın monologu, hâdisenin okura genç tarafından aktarılması dolayısıyla da diyalogu çağırıştırır.

⁶⁹ Felsefe târihi söz konusu olduğu zaman tüm çağlar için geçerli bir *logos* tanımını vermek zordur. Antik Yunanca “söz, sözcük, özdeyiş, atasözü, mesel, örnek, misal, vaat, söz verme, bahane, uydurma neden, delil, kanıt, söz etme, bahsetme, anma, zikretme, söylenti, rivayet, şayia, konuşma, görüşme, tartışma, felsefî tartışma, öykü, hikâye, fabl, düzyazı, nesir halinde kompozisyon, söylev, nutuk, eser, yapıt, edebiyat, yazın, akıl, us, zekâ, sağduyu, akliselim, kanı, düşünce, açıklama” (Çelgin, *Eski Yunanca-*

olduğuna dair ima ve *Dike (zihin)* aşıldıktan sonra refâkatçinin devreye girmesi olgusu, gencin aksine Tanrıça'nın *logosa* hangi doğrultuda mürâaat edinilebileceğini bildiğini gösterir. Nitekim yeni bir siyâsî oluşumun aracı olarak *logosa* mürâaat (*logos* fikrinin ortaya atılması) mezkûr kavram üzerinde Tanrıça'nın tasarrufta bulunduğu göstergesidir. Ancak *logosun* siyâsî oluşum için ortaya atılması beraberinde bâzı zorlukları da getirir. Çünkü *logosa* dair söylenenler iki ihtimali doğurur:

1. Tanrıça, beyanlarının reddedilemeyeceğine yâni kesin olduğuna emindir.
2. Tanrıça'nın söyledikleri tartışmaya açıktır.

Türkçe Sözlük, s. 402) anlamlarına gelen *logos* kavramı “herhangi bir söz ve konuşma anlamlarında olmayıp, akılla birlikte olan ve akılla birlikte giden ve aklın kendisine eşlik ettiği söz ve konuşma anlamındadır” (Kurtul Gülenç, “Pre-sokratiklerden Platon’a *Mitos, Logos ve Diyalektik*”, *Felsefelogos* 11 (2008): 125).

Her zaman kullanımda olan bir kavram olan *logosun*, Homeros'tan Herodotos'a, Herakleitos'tan Parmenides'e, Platon'dan Stoacılar kadar neredeyse tüm Antikçağ yazarları tarafından kullandığı görülür. Ancak kavramın özellikle Herakleitos'tan günümüze ulaşan fragmanlarda merkezî yer tuttuğu söylenebilir. Bununla birlikte Herakleitos'un yazdıklarının tamamı yâhut önemli bir kısmı bize ulaşmadığı için, *logosa* dair söyledikleri farklı yorumların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Ayrıca onun yazma üslûbu da tezlerinin anlaşılmasını zorlaştırır. Örneğin bâzen *logostan* şöyle bahseder:

“Bu *söz/us/logos* her zaman geçerli olsa da, insanlar onu anlamaya yeteneksizdir -yalnızca onu işitmeden önce değil, ama onu ilk kez işittikten sonra da. Çünkü herşeyin bu *logos* ile uyum içinde yer almasına karşın, insanlar hiç olmazsa burada ortaya koyduğum sözlerin ve edimlerin ışığında yargılanacak olurlarsa, sanki onu hiçbir zaman deneyimlememiş gibi davranırlar” (John Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, ter: Aziz Yardımlı, İdea: İstanbul, 2013, s. 102. <https://azizyardimli.com/politik-felsefe-nfa/herakleitos/NFA%20HERAKLEITOS%20FRAGMANLAR%202019.pdf>, (erişim târihi: 06.11.2021). Yine fragmanların bir yerinde *logosu* ateşle özdeşleştirir.

“Herkes için aynı olan bu dünya/kozmos tanrılardan ya da insanlardan hiçbir tarafından yapılmış değildir; ama her zaman vardı, şimdi vardır ve her zaman olacaktır -uygun ölçü ile tutuşan ve uygun ölçü ile sönen her zaman diri bir Ateş... Tüm şeylerin Ateş ile ve Ateşin tüm şeyler ile takası vardır, tıpkı malların altın ve altının mallar ile takas edilmesi gibi” (John Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, s. 103).

Logos kullanımındaki muğlâklığa rağmen Herakleitos'un *logosu* ölçüt, yasa ile de tanımladığı çıkarımında bulunabiliriz. İşbu yasa evrendeki değişim ve dönüşümü belirler. Bu anlamda Herakleitos'ta *logos*, insana aşkın, insanın da kendisine tâbi olduğu bir şeydir. İnsanların üzerine düşen *logosa* olabildiğince yaklaşmak, *logosu* dinlemek, ona göre yaşamaktır:

“(91b) Usları ile konuşanlar herkese ortak olana sarılmalıdır, tıpkı bir kentin yasalarına sarılması gibi, ya da daha da güçlü olarak. Çünkü tüm insan yasaları tek bir tanrısal yasa tarafından beslenir ki, dilediği ölçüde egemendir, tüm şeyler için yeterlidir ve daha da fazlasıdır.

(92) Öyleyse ortak olanı izlemeliyiz” (John Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, s.107).

Herakleitos'un felsefesinde merkezî kavram olan *logosun* kozmolojik cihetine ağırlık verilirken Parmenides'le birlikte toplumsal, daha doğru bir ifadeyle insanî ciheti ön plana çıkartılmaya başlandı. Bu anlamda Aristoteles tarafından bir disiplin olarak oluşturulacak olan mantığın kurucu tasavvurlarının Parmenides'in şiirinde yer aldığı söylenebilir. “Batı Düşüncesi'ni Parmenides'ten önce ve sonra olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Bu ayırmanın bir nedeni, mitsel düşünme ile spekülâtif düşünmenin ayrıldığı noktanın pek çoklarına göre Parmenides'in *Peri Phuseus (Doğa Üzerine)* adlı eseri olmasıdır. Bir diğer neden ise, ilkiyle ilişkili olarak, bir konuya yönelenin ayağını bastığı zeminin, konuya ilişkin neyi söyleyip söyleyemeyeceğinin belirlediği gerçeğinin, bir başka deyişle, kullanılan yöntemin o yöntem kullanılarak üretileni belirlediğinin Parmenides tarafından net bir biçimde ortaya konmuş olmasıdır” (Ahmet Ayhan Çitil, *Mantık Felsefesi Tartışmalarına Bir Giriş*, Klasik Mantık Dersi için hazırlanmış ders tanıtım metni, s.1).

İki ihtimalin *Peri Phuseus* sahnesinin yorumlanması bakımından iki farklı sonucu var. Birinci ihtimal geçerliyse ruhun içsel tecrübesinin *Dikeden* öteye geçmesi gerektiği ortaya çıkar. Ve böyle bir yolculuğa çıkanın Tanrıça diye temsil edilen birinin refâkatine gereksinimi var. İkinci ihtimal geçerliyse ruhun içsel tecrübesinin *Dikeyi* aşması fikri, siyâsî oluşum için gerekli olan kurgudur. Bu da Tanrıça'nın belirleyici rolünün iptali anlamına gelir. Birinci ihtimalin geçerliliği için Tanrıça'nın *logos* üzerindeki tasarrufunun bariz şekilde ortaya koyulması gerekir. Parmenides'in birinci ihtimali baz aldığı kanaatinde olmakla birlikte ikinci ihtimale vesile olan yolu da açtığını düşünürüz. Biri metnin içeriğiyle diğeryse biçimiyle, konunun sunulmuş şekliyle ilintili olan iki etken kanaatimizi besler. Metnin içeriğine ilerleyen kısımlarda eğileceğimiz için ikinci etken üzerinde duralım.

Peri Phuseus'ta sahnelenen tecrübenin yazıya aktarılmasından doğan hermenötik bir sorun var. Metinden anladığımız kadarıyla Tanrıça sadece sözlü beyanda bulunmaz gencin bir şeyleri temâşâ etmesini de sağlar. Tanrıça sayesinde gencin, Tanrıça'nın noktainazarından var olanlara bakabildiği (*theoria*)⁷⁰ aktarılır. Tecrübeyi yaşayan genç, Tanrıça'nın ona temâşâ ettirdiği hakikatleri görmesine eşzamanlı olarak sözlü beyanlarına da muhâtap olur. Yâni genç, hakikat ve hakikatin sözlü temsili arasındaki mutabakata şahitlik eder. Sadece sözlü beyanları tâkip edebilen okursa böyle bir imkândan mahrumdur. Metnin bu şekilde alımlanmasıysa *Peri Phuseus*'a farklı bir işlev kazandırır. Bu durumun yol açtığı, açabileceği iki sorun var:

1. Okurun/muhâtabın, “gencin ‘seyahatini’ mümkün kılan meşgaleye gereksinim duymadan”, Tanrıça'nın kanıtlamalarına tâlip olabilmesi. Ve bu şekilde metin üzerinden muhâkemeye iştirak edilerek, hakikat araştırmasında bulunulduğunun iddia edilmesinin yolunun açılması.
2. Birinci sorunun doğal sonucu olarak Tanrıça'nın rolünün iptali. Metin üzerinden yapılan hakikat araştırmasının Tanrıça'yı işlevsiz hale getirmesi.

Bu sorunlar metnin nasıl alımlanabileceğine ve ne tür bir etki yaratabileceğine ilişkin olup, Parmenides'in bu metinle neyi amaçladığı meselesinden ayrılır. *Peri*

⁷⁰ Hannah Arendt, *Zihnin Yaşamı*'nda Yunanlıların felsefeyi algılayış biçimi üzerinde dururken felsefeye ilişkin olarak “onunla iştigal etmeye dayanabildikleri o kısa süre içerisinde, felsefe yapmak ölümlüleri tanrısal yaratıklara, Cicero'nun ifadesiyle “ölümlü tanrılar'a” dönüştürür. Bu çerçevededir ki antik etimoloji *theorein*, hatta *theatron* kelimesini daima *theos* anahtar kelimesinden türetmiştir” der. ter: İsmail Ilgar, İstanbul: İletişim Yayınları, 2018, s. 154.

Phuseus'la, muhâtapların (okurun) gencin tecrübesini aynen yaşayarak Tanrıça'nın refâkatine girmeleri, metinde tasvir edilen ritüele dâhil olmaları ve bu şekilde toplumsallaşmaları amaçlanır. Tüm bunların *söz (logos)* üzerinden mümkün olduğu gösterilmeye çalışılır. Ancak *Peri Phuseus*'un sahnelediği tecrübe amaçlanamı gerçekleştirir mi? Sorunun cevabı için *Peri Phuseus*'un sahnelediği tecrübeye daha yakından bakmalıyız.

2. *PERİ PHUSEUS*

Peri Phuseus şöyle bir girişle açılır:

[I-1] Atlar beni taşıyordu, eşlik ediyorlardı bana gönlümce,
bilen kişiyi her yere sağ salım taşıyan
Daimonun efsanevi yolu boyunca; burada taşınıyordum;
burada taşıyordu mârifetli atlar beni
[5] arabayı çekerek, bâkireler ise öncülük ediyordu yola.
Yuvasında dingil yanık bir kaval sesi çıkarıyordu,
zîra yusyuvarlak tekerlekler tarafından sürülüyordu her iki yandan;
çoşkuluydu eşlik etmede *Helios*'un bâkireleri,
başlarındaki örtüleri elleriyle sıyrırken,
[10] geride bırakıp karanlığın diyarını, ışığa doğru yol alırken.⁷¹

Şiirin ilk fragmanında yer alan “bilen kişi” (*eidota phota*) ifadesiyle birlikte mitlerdeki kişilerle ortak özelliği olmayan yeni bir karakterle karşılaşırız. Mitlerdeki insanın çaresizlik durumunun, daha doğru bir ifadeyle bilgisizlik durumunun aksine *Peri Phuseus*'un genci *bilen* birisi olarak nitelendirilir.

Mârifetli atlarla ve *daimonun* efsanevi yoluyla taşınan bilen kişinin yolculuğu, “eşlik ediyorlardı bana gönlümce” (*epithumos hikonai*) ibâresinden de anlaşılacağı üzere genç tarafından onaylanmış, istenen, talep edilen bir yolculuktur. Mârifetli atlar (*poluphrastoi hippoi*) ruhun bir melekesi olarak telakki edilecek olursa bilen kişi ve

⁷¹ Parmenides, *Peri Phuseus*, I; 1-10, s. 21.

mârifetli atlar arasında kurulan irtibatın mâhiyeti de kavranmış olur. Bilen kişi, yolculuk doğrultusunda mârifetli atlardan nasıl yararlanılacağına farkındalığıyla hareket ettiği içindir ki “eşlik ediyorlardı ona gönlünce.” “*Daimonun* efsanevi yolu boyunca taşınması” ibâresindeki *daimonun* “kişisel yazgı” anlamına gelmesinden hareketle gencin aslında yolculuğun mâhiyetini formel olarak bildiği anlaşılır. Nitekim böyle bir farkındalık geliştirmemiş olsaydı yolculuk -ilgili fragmanın ifade ettiği üzere- “gönlünce” olamazdı. İlâveten ilk fragmanlardan söz konusu yolculuğun iradî ve yolculuğa çıkan kişinin de “bilen kişi” olduğunu öğreniriz. Helios’un kızlarının eşlik ettiği bilen kişi karanlıklar diyarını geride bırakarak ışığa doğru ilerler. “Helios’un kızlarının” kim olduklarından daha çok yaptıkları fiiller önemlidir. Eşlik eden (*pempein*), atları süren (*ekhōn*), başlarındaki örtülerini sıyıran (*osamenai kraton* -apo khersi- *kaluptras*), iknâ eden (*peisan*) fiilleriyle nitelendirilen Helios’un kızlarının da tıpkı mârifetli atlar gibi ruhun bir melekesi olduğu söylenebilir. Sekstos Empeirikos’un yorumu da tezimizi destekler mâhiyettedir. “Ona eşlik eden “bâkireler” ise duyular (*aisthesis*) ki bunun ipucunu “iki yuvarlak teker tarafından sürülüyordu” diyerek işitme üzerinden verir yâni sesin işitildiği kulaklar.”⁷²

Peri Phuseus’un birinci bölümünü (*Giriş*) kendi içerisinde iki kısma ayırabiliriz. İlk kısmı yukarıda anlatmaya çalıştık. Şimdi üzerinde duracağımız ikinci kısım ise gencin *Dikeye* karşılaşmasıyla başlar ve I. fragmanın sonuna kadar devam eder: I. fragmanın ilk on önermesi ilk kısmı, 11. ve 32. önerme arasındaysa ikinci kısmı oluşturur. İrdelememize ikinci kısmın temsil gücü yüksek olan önermelerini alıntılarla başlayalım.

(...) göksel geçitler tutulur dev kapılarca;
elinde tutar ceza yağdıran *Dike* yüce kapıların anahtarlarını.
[15] O’nu kandırıyordu bâkireler yumuşak sözlerle,
iknâ ediyorlardı ustaca, onlar için kapının sürgüsünü
çabucak itsin diye kanatlarından; ve kapılar açıldı ağzına kadar
(...) [20] işte bu kapıdan geçerek sürdü bâkireler
geniş yolun üzerinde araba ve atları.
Ve Tanrıça beni nazikçe buyur etti, aldı eline sağ elimi,
söyledi bana doğruca şu sözleri:
Ey delikanlı! (...)
kötü kader değil neden olan çıkmana bu yola,

⁷² Sekstos Empeirikos, *Bilginlere Karşı*, 7.112-14, Parmenides, *Peri Phuseus* 2. Baskı, s. 57.

zîra bu yol dışındadır insanların gezindiklerinin,
ama hem hak hem de adâlet. Zorunlu ama hepsini öğrenmen;
bir yandan Hakîkatin iyice yuvarlanmış sarsılmaz yüreğini,
[30] bir yandansa fânîlerin içinde hakîkî inanç olmayan sanılarını.
Ancak bunları da öğren, yâni fânîlerin aldanışlarını,
ve bunların kabul edilebilir olmaları gerektiğini
tüm evreni kuşatan seferin boyunca.⁷³

Dikenin iknâ olması, bilen kişinin Tanrıça'nın huzuruna varabilmesi yolunda artık hiçbir engelin kalmadığı anlamına gelir. *Dikenin* de kim olduğundan ziyade hangi işlevle anıldığına odaklanılabilir. *Dikenin*, *Peri Phuseus*'ta sunulduğu şekliyle bir şahıs olmadığını Sekstos Empeirikos'a referansla “şeylerin kesin kavrayışlarını taşıyan zihin (*dianoia*) olduğunu”⁷⁴ söylersek, “*Dikenin* iknâ edilmesi” tâbiri de zihnin (*dianoia*) aşılması olarak yorumlanabilir. *Dikenin* Tanrıça'nın huzuruna varılma yolunda son “engel” olması, geçilmesi gerektiği, ayrıca iknâ edildikten sonra mârifetli atların, Helios'un kızlarının “görevlerinin tamamlanması” gibi detaylar yorumumuzu tahkim eder. Adluri de şöyle bir açıklamada bulunur: “Ölümlü olanın eşikten geçmesine müsaade etmeyen *Dike*, gencin (*kouros*) poetik şekilde *logos* vâsıtasıyla geçmesine izin verir.”⁷⁵

Tanrıça'nın huzurundayken bilen kişiye yönelik olarak “tüm evreni kuşatan seferin” ifadesinin söylenmesinden, *Peri Phuseus*'ta iki yolculuktan bahsedildiğini anlarız. İlk yolculuk genci bilen kişi kılar. Yâni genç, içinde bulunduğu mekânı anlayabilmek için melekelerini (“mârifetli atlar ve Helios'un kızları”) etkinleştirir. *Dikenin* iknâ edilmesiyle zihni de (*dianoia*) aşmış olur. Gencin ikinci yolculuğuysa Tanrıça'yla karşılaşmasıyla başlar. Bilen kişiye hakikatleri aktaracağını söylemesine karşın sözlerinin doğruluğunu, geçerliliğini *logosla* kontrol etmesini salık veren Tanrıça, kendisini haklı göstermek için kanıtlamalar ileri sürer. Gencin, Tanrıça'nın kendisine söylenenleri reddedebilir konumda gösterilmesi ise önemli husustur.

Şiirde anlatıcı konumuna geçen Tanrıça'nın beyanlarına baktığımız zaman çok sayıda kanıtlamanın olduğunu görürüz. Gençten ileri sürülen kanıtlamaları *logosla* tâkip

⁷³ Parmenides, *Peri Phuseus*, I; 13-32, ss. 21-23.

⁷⁴ Sekstos Empeirikos, *Bilginlere Karşı*, 7.112-14, Parmenides, *Peri Phuseus* 2. Baskı, s. 57.

⁷⁵ Vishwa Adluri, *Parmenides, Plato, and Mortal Philosophy, Return from Transcendence*, London: Continuum, 2011, p. 41.

etmesi istenir. Bir anlamda *Peri Phuseus*'un genci Tanrıça'nın beyanlarını kabul veya reddetmede özgür bırakılır. Tanrıça'nın VIII. fragmanda yer alan şu:

Mâdem hâlihazırda vardır evren; hemhal, bir, sürekli (...)
Ne tür bir doğuş arayacaksın ki ona?
(...) Hangi zorunluluk onu çağırılmış olabilir,
[10] sonra ya da önce, hiçlikten fişkırmaya?
Böylece ya bütünüyle hazır olması zorunludur ya da olmaması.⁷⁶

kanıtlaması sonrasında *Dikenin* ikinci ve son kez kullanılması da ilgili figüre ilişkin söylediklerimizi destekler.

Ne de inanç kudreti izin verecek var olmayandan
meydana gelmesine bir şeyin kendinden öte; bu sebepten,
ne oluşa icazet vermiştir *Dike*, ne de bozuluşa, bırakmak suretiyle
zincirleri,
[15] bilakis sıkı sıkıya tutmaktadır onları; bunun eleği ise şudur⁷⁷

diyen şiirin ilgili kısımlarından anladığımız kadarıyla *Dike* yâni zihin (*dianoia*) oluş ve bozuluşun mevcûdiyetini onaylamaz.

Tanrıça bilen kişiye “ey delikanlı/genç” diye seslenerek selamladıktan sonra onun kötü bir kaderden dolayı huzurunda bulunmadığına dikkat çeker ve insanların yürüdükleri yolların hepsinin onun yolculuk ettiği yolun dışında olduğunu söyler. Öte yandan Tanrıça gencin diğer yolları da bilmesi gerektiğini söyleyerek, “Hakikat’in (*aletheia*) iyice yuvarlanmış sarsılmaz yüreğini” ve “fânîlerin hakikî inanç olmayan sanılarını” öğrenmesini tembihler.

2.1. HAKİKAT YOLU (*ALETHEIA*)

İkinci yolun başlangıcında anlatıcı konumuna geçen Tanrıça, “hangi irdeleme yollarının akla-uygun olduğunu” açıklayacağı için gencin dikkatlice kendisini dinlemesini ister.

⁷⁶ Parmenides, *Peri Phuseus*, VIII, 6-11, s. 27.

⁷⁷ Parmenides, *Peri Phuseus*, VIII, 12-15, s. 27.

Fragmanda geçen “akla-uygun” bileşimindeki akli ifade eden kavramın metnin orijinalindeki karşılığı *noesaidir*. *Noesainin* kökündeysen *nous*⁷⁸ kavramı yer alır.

[II-1] Öyleyse gel, bizzat söyleyeceğim, can kulağıyla dinle sözümü,
yalnızca hangi irdeleme yollarının akla-uygun olduğunu⁷⁹

söyleyen fragmanda sözü edilen *noesai* (akla-uygun, *nousla* ilgili) ruha ait bir melekedir.⁸⁰ Aksi takdirde genç, Tanrıça’nın söylediklerini “can kulağıyla dinleyemez.”

Tanrıça akla-uygun yolun genci ulaştıracağı yerin şu olduğunu söyler:

Vardır, hem de bir anlamda yoktur varolmaması,
iknâ yoludur bu, Hakîkati zîra tâkip eder⁸¹

“Vardır ve varolmamasınınsa olmadığını” bir işâret olarak beyan eden Tanrıça, akabinde “yoktur, hem de bir anlamda zorunludur varolmamasıyla” da varolmayanın olmadığını ve olmamasınınsa zorunlu olduğunu söyler. Tanrıça gence iki yolun mâhiyetini mücmel şekilde beyan etmekle kalmaz,

Çünkü ne bilebilirsin varolan-olmayanı,
zîra uygulanabilir değil,
Ne de ifade edebilirsin⁸²

diyerek, “bu yolun gerçekten de tümüyle girilmez olduğunu” da vurgular. Tanrıça’nın “var olan olmayanı bilemezsin” sözünde ilk kez *eon* sözcüğü geçtiği için (*me eon* olarak) üzerinde durmamız gerekir. *Eon* sözcüğünün Parmenides’ten önce bu bağlamda (felsefî) kullanılmadığı söylenebilir.

⁷⁸ “*Nousun* sözlük anlamı tin, zekâ, akıl, us, zihin, mânevî kudret, mânâ, gönül, yürek, derûnî anlayış, kavrayış kabiliyetidir. Parmenides’in dayattığı kinetik koşullar, onun ardından gelenleri duyulur dünyadaki değişmeyi açıklayacak bir tür dışsal hareket ettirici koymaya götürmüştü (...) Parmenides’in ontoloji içerisinde yaptığı işi, Ksenophanes teoloji içerisinde zâten daha önceden gerçekleştirmişti. Ksenophanes, Tanrı’nın amaçlarını tek başına zihninin (*nous*) kudretiyle gerçekleştiren bir varlık olmak zorunda olduğu (fr. 25) konusunda ısrarcıydı. Bu ısrarı *nousun* Parmenides’in felsefesinde alacağı yeni konumu için hazırlık olacaktı.” Petters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 246.

⁷⁹ Parmenides, *Peri Phuseus*, II; 1-2. s. 23.

⁸⁰ İlerleyen fragmanlarda *nous* ve *eon* arasında kurulacak irtibatın temelleri de şiirin bu kısmında atılır.

⁸¹ Parmenides, *Peri Phuseus*, II; 3-4. s. 23.

⁸² Parmenides, *Peri Phuseus*, II; 7-8. s. 23.

Parmenides'in muhâtap kitlesi *Peri Phuseus*'u ilk dinledikleri zaman şiirde kullanılan *eon* ve *einai* sözcükleriyle neyin kastedildiğini anlamamış, *einai* fiilinin anlamı üzerinde tahmin de yürütememişler. Gerçek şu ki, onların Grekçe bilmesi yeterli değildi. *Eon* ve *einai*yle Parmenides'in neyi kastettiği şiir tarafından gerçekliğe yönelik olarak geliştirilen perspektifin üstlenilmesiyle anlaşılır.⁸³

Eon kavramının kullanıldığı önermeden hemen sonra gelen III. fragmandan - [III] (...) zîra aynıdır düşünmekle var olmak-⁸⁴, Varlık (*eon*) ve ruh (*psûkhe*) arasında ortaklığın olduğu sonucu çıkar.

Varlığa karşılık gelen *noustur* ve Parmenides *to gar auto noein estin te kai einai* aynı şeydir düşünmekle var-olmak derken aslında Platon ve Aristoteles'in daha sonra açıkça söyleyecekleri bir şeyi önceden kapalı bir şekilde ifade etmekteydi: Yâni insanda, tanrısallığın muhitinde yaşayabilmesine imkân sağlayan, tam da tanrısala olana mukabil bir şeyin olduğunu. Düşünmek ile Var-olmayı aynı kılan bu tanrısallıktır.⁸⁵

Ortaklığın bu şekilde anlatılması herhangi iki düşünceyi zorunluluğu itibariyle birbirinden ayırt edecek ölçüt bırakmadığı gibi herkesin hakîkatin ölçüsü olduğunu söyleyebilmesine de olanak tanır. Bu durumun da ne gibi siyâsî sonuçlar doğurduğunu *poliste* yaşanan olaylardan biliriz. Sorulması gereken soru şudur; *Eon* (Varlık) ve *noesis* (düşünce) arasındaki ortaklık başka şekilde temsil edilebilir mi? *Eonun* ne olduğunun - her ne kadar *nousla* ortaklığı olsa da- anlatılmasının zor bir teşebbüs olduğu görülür. Böyle bir teşebbüsü dil dolayımıyla gerçekleştirmeye çalışan *Peri Phuseus*, *eonun* anlaşılmasını da bir cihetiyle kapatır. Nitekim Vardır'ın (*estin*) şiirde geçtiği yerlerde eşzamanlı olarak yoktur'un (*me eon*) da geçmesi hem zorluğu hem kapatılma durumunu işâret eder. "Vardır"ın sözlü beyanı kendi karşıtını (yoktur'u) da dolaşıma sokar. Yâni dil dolayımıyla var olanı ifade ettiğimiz zaman yoktur'u da düşünmeye itiliriz. Ancak sonra anlıyoruz ki yoktur'u düşünemiyoruz, çünkü düşüncenin etkinleşmesi için bir şeylerin var olması gerekir. Ama yine de yoktur'a doğru "yuvarlanmamız" her vardır beyanıyla birlikte kaçınılmaz olur. Tanrıça'nın "vardır" beyanını dinleyen genç, Tanrıça'nın "göstererek anlatım"ı sayesinde böyle bir sorundan kurtulur. Yâni gencin

⁸³ Chiara Robbiano, "What is Parmenides' Being?", *Parmenides, Venerable and Awesome*, Texas: Parmenides Publishing, 2011, p. 214.

⁸⁴ Parmenides, *Peri Phuseus*, III, s. 23.

⁸⁵ Arendt, *Zihnînin Yaşamı*, s. 161.

Tanrıça'nın muhâkemesine tâlip olurken eşzamanlı olarak bir tecrübe yaşadığı anlaşılır. Ancak *Peri Phuseus*'un okurları açısından sorun bâkîdir.

Tanrıça'nın

[VI-1] Zorunlu hem söylemek hem de düşünmek varolanın olageldiğini;
zorunludur zîra var olması, *hiç* ise yoktur.
Bunlardır aklında bulundurmanı buyurduğum
Seni üzerinde tuttuğum asıl irdeleme yolu budur⁸⁶

beyanında geçen “söylemek” sözcüğünün metnin orijinalindeki karşılığı *logosa* ilişkin sözcük olan *legein*, “düşünmek”inse *noeindir*. *Noein* ve *eon* arasındaki aynılık, muhâkemeye eşzamanlı olan -bu aynılığın görülmesini sağlayan- tecrübe sayesinde idrak edilir. Ancak bu aynılık anlatıldığı zaman mevzûubahis tecrübe *sözle* temsil edilemiyor.

VI. fragmanda aynı zamanda hiçliğin olmadığı beyanıyla da karşılaşırız. “Zorunludur zîra var olması, hiç ise yoktur.” Bu anlattıklarının akabinde Tanrıça başka (üçüncü) bir yolun daha olduğunu söyler. İki başlılar olarak adlandırdığı fânîlerin görüşlerini gence aktaran Tanrıça onları dilsiz, kör, şaşkın ve kafaları karışık olarak betimler.

ancak bu yolun ötesinde, bir de, dolandıkları yol var
[5] hiçbir şey bilmeyen fânîlerin, iki başlılar; iktidarsızlık zîra yönetir
göğüslerinde dolanan düşünceyi; sürüklenirler.
Dilsizler, körler hem de şaşkınlar, kafası karışık güruh,
onlar ki hazır olmakla var olmamayı aynı addederler,
hem de aynı değil, onlar için her şeyin geri dönüşlüdür yolu.⁸⁷

İki başlıların zanlarından bahseden ilgili önermeler *aletheianın* farkında olmayanların içinde bulundukları ikilemleri gözler önüne serer.

[VII-1] Zîra var olmayan zorlanamaz var olmaya;
sense bu irdeleme yolundan esirge düşünceni;
ne alışkanlık bu kanıksanmış yola mecbur bıraksın seni,
ne de bel bağla bulanık göze, uğuldayan kulağa, dile;
[5] ayıkla *logos* ile muğlâk kanıtı

⁸⁶ Parmenides, *Peri Phuseus*, VI; 1-4, s. 25.

⁸⁷ Parmenides, *Peri Phuseus*, VI; 4-7, s. 25.

benim söylediklerimden.⁸⁸

Tanrıça bu yoldan uzak durması için genci tembihleyerek mevzûubahis ikilemden kurtulma imkânını gösterir. “Ne de bel bağla bulanık göze, uğuldayan kulağa, dile” diyerek duyu verilerini değil, *logosun* yâni muhâkeme faâliyetinin esas alınmasını salık verir. Yâni Tanrıça’nın beyan ettiği işâretler (*semata*) muhâkemeyle tâkip edilmelidir. Ancak Tanrıça’nın yürüttüğü muhâkemeye “göstererek anlatımın” eşlik ettiği hususu unutmamalıdır.

Tanrıça, değilleme ve öncüllerden sonuç çıkarma biçiminde akıl yürütme üzerinden beyanda bulunur. VIII. fragmanla birlikte kanıtlamaların sıklaştığı görülür.

Bir anlamda, o, oluşmamıştır ve bozulamaz,
zîra eksiksiz, sarsılmaz hem de ereksizdir;
[5] ne bir zamanlar vardı ne de olacak.
Mâdem hâlihazırda vardır evren; hemhal, bir, sürekli...
Ne tür bir doğuş arayacaksın ki ona?
Hangi minvalde gelişmiş olabilir?
(...) Hangi zorunluluk onu çağırmış olabilir,
[10] sonra ya da önce, hiçlikten fişkirmaya?
Böylece ya bütünüyle hazır olması zorunludur ya da olmaması.⁸⁹

Fragmandan da anlaşılacağı üzere Tanrıça burada hem değilleme hem de öncüllerden sonuç çıkarma biçiminde akıl yürütür. “*Estinin* yâni dır’ın kalıcı olduğunu” anladığımız önermede, *estinin* göndermede bulunduğu ve temsil ettiği özne “Bir (*hen*) ve sürekli (*sunekhes*)” niteliğiyle tanımlanan şey olabilir. Keza Tanrıça, vardır denilebilecek tek şeyi Bir (*hen*) olarak temsil eder. Diğer önermelerden (ilgili kanıtlamanın diğer öncüllerinden) “vardır” yargısını hak eden yegâne şeyin, zamana dayanması gerektiğini, öncelik ve sonralık ilişkisinden bağımsız olduğunu anlarız. Aksini düşünmeninse,

Hangi zorunluluk onu çağırmış olabilir,
[10] sonra ya da önce, hiçlikten fişkirmaya?

⁸⁸ Parmenides, *Peri Phuseus*, VII, s. 25.

⁸⁹ Parmenides, *Peri Phuseus*, VIII; 3-10, s. 27.

sorusuna cevap vermeyi gerektirdiğini ilave eden Tanrıça, “böylece ya bütünüyle hazır olması zorunludur ya da olmaması” sonucuna ulaşmaktan başka seçeneğin olmadığını gösterir.

Tanrıça’nın bir diğer kanıtlamasıysa şudur:

Nasıl öyleyse hazır olabilir varolan? Nasıl varlığa gelebildi?
[20] Zîra eğer varlığa geldiyse, yoktur,
ya da eğer günün birinde yazgılıysa var olmaya...
Böylece oluş sönüktür ve bilinemezdir bozuluş.⁹⁰

İlgili fragmanda vardır’ın (*estin*) tanımladığı şeyin Varlığa gelmediği ve Varlıktan çekilmeyeceğine dair (yok olmayacağına) birbirini destekleyen iki kanıtlama olduğunu görebiliriz. İfade edilen önermeleri kanıtlamaların öncülleri şeklinde ayırt edecek olursak şöyle bir akıl yürütmeye karşılaşıyoruz:

Bir şeyin varlığa geldiğini söylemek daha önce var olmadığını söylemektir.
Ancak var olmayan yoktur.
Yokluktan yokluk gelir.
Dolayısıyla var olmayan varlığa gelemmez.

Bir şeyin yok olduğunu söylemek artık var olmadığını söylemek demektir.
Ancak varlık vardır ve var olmayan değildir.
Dolayısıyla var olanın var olmadığı söylenemez.
Var olmayan varlığa gelemiyorsa ve var olan yok olamıyorsa değişim yoktur.⁹¹

Tanrıça “var olan-olmayandansa, ne söz etmene izin vereceğim senin ne de düşünmene”⁹² diyerek sözlerine “zîra söz edilebilir değil, ne de düşünülebilirdir “yoktur”la⁹³ devam eder. Var olmayanın (*me eon*) olumsuz özellikleri üzerinden -yâni değilleme (akıl yürütme) üzerinden- var olanın (*eon*) iki özelliği daha ortaya çıkar: Var olan (*eon*) *söz edilebilir* ve *düşünebilir* bir şeydir demek. Var olana dair dolaylı (değilleme) veya dolaysız (kanıtlama) yollardan söylenen özellikler birer işârettir

⁹⁰ Parmenides, *Peri Phuseus*, VIII; 19-21, s. 27.

⁹¹ Ayhan Çitil, “Parmenides’e dair notlar”dan alıntı.

⁹² Parmenides, *Peri Phuseus*, VIII; 9. s. 27.

⁹³ Parmenides, *Peri Phuseus*, VIII; 9. s. 27.

(*semata*). Ve işâretin işâret ettiğinin anlaşılabilmesi için ilaveten tecrübeye ihtiyaç var. Gencin yaşadığı tecrübeyi yaşamadığı sürece bu işâretlerin bir araya getirilmesi okuru hakîkate ulaştırmaz.

Var olanın (*eon*) düşünebilir olması, Tanrıça'nın daha önce söylediği düşünce ve var olma arasında kurduğu irtibatın -zîra aynıdır düşünmek hem de varolmak- doğal bir sonucu gibi durur.

[XVI-1] Bir anlamda her biri sahip dolanıp duran uzuvların karışımına,
us insanların öylece yanı başında durur;
aynıdır zîra dosdoğru düşünen uzuvların doğası insanlar için,
hem her biri hem hepsi için; zîra doludur düşünceyle.⁹⁴

fragmanların Türkçesinde geçen *us*, *dosdoğru düşünen* ve *düşünce* sözcüklerinin metnin orijinalindeki karşılıkları sırasıyla *noos*, *phroneei* ve *noema*dır. Burada Tanrıça ruhun melekelerinin herkeste aynılığına dikkat çekerek, bir anlamda hakîkatle irtibata dair ortak bir platformun oluşturulabileceğine başka bir ifadeyle herkesin aynı gerçekliğe katılarak birlikte yaşayabileceğine telmihte bulunur.

VIII. fragmanın 50. önermesinden itibaren “Aletheia” bölümü biter ve şiirin üçüncü bölümü olan “Doksai” başlar. “Aletheia” bölümünün yazılmasından sonra neden böyle bir bölümün şiire ilave edildiği sorusu yorumcular arasında süre giden tartışmalara sebep olur. Kimine göre bu bölümde Parmenides kozmoloji sunmuş⁹⁵, kimine göre “Aletheia” bölümünde ele alınan konuları fenomenal perspektiften ele almış⁹⁶, kimine göreyse kendisinden önceki düşünürlerin görüşlerinin özetini vermiştir.⁹⁷

2.2. DOKSAİ

bundan sonra ise fânîlerin sanılarını öğren

⁹⁴ Parmenides, *Peri Phuseus*, XVI; 1-3, s. 35.

⁹⁵ Charles H. Kahn, *Essays on Being*, Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 148; Wilkinson, *Parmenides and To Eon*, p. 69; Adluri, *Parmenides, Plato and Mortal Philosophy*, p. 40.

⁹⁶ Theophrastus'tan aktaran John Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 42.

⁹⁷ Thanassas, *Parmenides, Cosmos, and Being*, p. 19; Arnold Hermann'a göre “Doksai” kısmında, Pisagorasçı ve Herakleitosçu felsefeye yakın görüşlere yer verilir. “To Think Like God, Pythagoras and Parmenides”, *The Origins of Philosophy*, Las Vegas: Parmenides Publishing, 2004, p. 205.

benim sözlerimin tekinsiz düzenine kulak vererek.
Zîra yargılarını iki biçimle adlandırma üzerine kurdular;
bunlardan biri zorunlu değil -burada yanılgıları var-;
[55] karşıtlara ayıştırdılar cismi ve bu ikisinin işâretlerini ortaya
koydular
ayırarak birini diğerinden...⁹⁸

“Benim sözlerimin tekinsiz düzenine kulak vererek” diye tercüme edilen önermenin orijinalinde geçen *apatelon* sözcüğünün bir diğer anlamı “yanıltıcı”dır. Tanrıça gence, “bundan sonra ise fânîlerin sanılarını öğren”mesini salık vermekle birlikte bunların yanıltıcı olduğu konusunda uyarıda bulunur.

[60] Evrenin düzenini baştanbaşa *bana görüldüğü gibi aktarıyorum sana* (vurgular bize aittir),
ki hiçbir zaman herhangi bir fânînin yargısı aşmasın seni.
(...) evren hemhal bir biçimde doludur ışıkla ve karanlık geceyle,
eşittir her ikisi, mâdem hiçbir şey yok hiçbirleriyle ortak.
[X-1] Bileceksin ama hem göksel doğayı hem de gökteki her şeyi,
(...) [5]bileceksin her yandan kuşatan göğü de nereden fışkırdığını⁹⁹

Doksai yolunun anlatımına devam eden Tanrıça gerçekliğe dair iki başlı yargıda bulunulduğundan bahseder. IX. fragmanda yer alan “Işık” (*phaos*) ve “Gece” (*nuks*), şiirin ilk bölümünde yer alan “oradadır hem Gecenin hem de Günün yollarının iki kanatlı kapıları” önermesini çağrıştırır. Ruhun melekelerinin etkinleştirilmesi “iki başlılığı” geride bırakır yâni *doksai* dünyasının terk edilmesini sağlar. İnsanın içinde bulunduğu sahneyi anlamaya başlaması karanlığı, Geceyi geride bırakmak ve ışığa, Gündüze doğru yol almak anlamına gelir. Ama “bir anlamda yoktur (Gece) bir anlamda vardır (Işık)” yanılgısının aşılması ve sadece “vardır” yargısının anlamına ulaşabilmek için hem Işığın hem de Gecenin ötesine geçilmesi gerekir. Nitekim *Dikeyi* geçen (*dionoia*yı aşan) bilen kişi, Işık ve Gecenin ötesine adım atar. Işık ve Gecenin ötesine geçme, bu anlamda *doksai* dünyasının aşılması olarak yorumlanabilir.

Tanrıça’nın “Doksai” bölümündeki açıklamaları kozmolojik tezlerden ibâettir. Örneğin “[XIV] Gece-parlayan (Ay), yerin üzerinde dolanan öteki ışık (...)”, “[XV]

⁹⁸ Parmenides, *Peri Phuseus*, VIII; 51-55., s. 31.

⁹⁹ Parmenides, *Peri Phuseus*, VIII; 60-61; IX; 1-4, X; 1-5, s. 31.

daima gözünü diken ışınlarına doğru parlak güneşin” ve [XVa] Kökü suda dedi yeryüzünün” fragmanlarında sırasıyla “ayın yer etrafında döndüğü”, “ayın ışığını güneşten aldığı” ve “yeryüzünün altının suyla kaplı olduğu” işâret edilir. Bilimsel gerçeklerin “doksai” bölümünde ifade edilmesi, hakîkatin (*aletheia*) bilimsel çalışmalarla ulaşılamayacak olduğunu söylemeye denk olabilir. Diğer taraftan Parmenides bilimsel çalışmalarda otoritesini ortaya koyarak “Aletheia” bölümünde söylediklerine meşrûiyet kazandırma yolunu seçmiş de olabilir.¹⁰⁰ Veya bilimsel çalışmalar felsefe yapma faâliyetinin bir durağı olarak telakki edilerek ancak Tanrıça’nın yol göstericiliğiyle fayda sağlayabileceğine telmihte bulunulmuş olabilir.

[XIX-1] Böylece, sanıya göre, fişkırdı bunlar ve mevcutlar şimdi,
ve büyüdükten sonra yok olacaklar;
bunların her birine ise birer ayırt edici isim atadı insanlar.¹⁰¹

diyerek sözlerini yekunlaştıran (elimizdeki *Peri Phuseus*’a göre) Tanrıça, “Doksai”da anlattığı bilimsel tezlerin “sanıya göre fişkırılmış (*kata doksan ephu*)” olduğunu söyler.

2.3. SONUÇ

Peri Phuseus’un dolaşıma girmesiyle birlikte gencin yaşamış olduğu böyle bir tecrübe ve Tanrıça’nın gence eşlik etmesi gerektiği fikri nasıl bir etki yaratmış olabilir? Gerçekliğin söze dökülmesi böyle bir tecrübeyi ortadan kaldırır mı? Gencin yaşadığı tecrübe ve Tanrıça’nın gence refâkati olmaksızın *Peri Phuseus*’un okunmasıyla tasvir edilen gerçeklikle bağ kurulabilir mi?

Peri Phuseus sonrası fikriyattaki gelişmeler, Tanrıça’nın metindeki muhâkemesine tâlip olunduğunu ve hakikat arayışının bu şekilde sürdürüldüğünü gösterir. Ve felsefenin *Peri Phuseus*’taki muhâkemeye tâlip olunarak veya o muhâkemeye hesaplaşılarak yapıldığı anlaşılır. Parmenides *Peri Phuseus*’un böyle bir etki yaratacağına ihtimal vermemiş olabilir. Fakat fikriyat târihi, gencin tecrübesini ve Tanrıça’nın konumunu dikkate almadan felsefe yaptığını iddia eden isimlerin ortaya

¹⁰⁰ Bu vesileyle “bilimsel çalışmalar siyâsî oluşuma ön ayak olur mu olmaz mı sorusu” da önem kazanır. Ancak böyle bir konu tezimizin sınırları hâricine çıktığı için meseleyi işâret etmekle yetiniriz.

¹⁰¹ Parmenides, *Peri Phuseus*, XIX; 1-3, s. 35.

çıktıklarını gösterir. Ayrıca fikriyattaki bu gelişmelerin siyâsî sonuçları da olur. “Parmenidesçi ‘düşünülebilir olan var olabilir’ tezi kolay bir şekilde ‘düşünülebilir olan var olmalıdır’a, bu tez ‘ifade edilebilir olan var olabilir’e, o da ‘ifade edilebilir olan var olmalıdır’ tezine dönüştürülebilir”¹⁰² olduğu için *Peri Phuseus*’un gencinin diliyle konuşan, görünürde Tanrıça’nın muhâkemesini devam ettiren sofist¹⁰³le karşılaşırız. Yâni bir ucunda filozofun diğer ucunda bilgenin olduğu felsefe faâliyeti, *Peri Phuseus*’teki muhâkemeyi şifahen veya yazılı olarak devam ettiren tek uçlu faâliyeteye indirgenmiş olur. Tanrıça ve “sözde Tanrıça” ayrıca *Peri Phuseus*’un genci ve “sözde genci” arasında olan farkın ortaya çıkabilmesini sağlayacak mekanizma/düzenleme *Peri Phuseus*’ta sunulmaz. Tanrıça’ya götürecek olan yol bu kez sofistin huzuruna götürür.

Tanrıça’nın ve gencin konumunu yeniden tahsis eden ama *Peri Phuseus* sonrası fikriyatta (ve *poliste*) yaşanan gelişmelere de tepkisiz kalmayan -bir anlamda onları da içererek aşan- başka bir oluşum mümkün mü? Platon’un tam olarak böyle bir oluşum yaratmak için yazdığını düşünürüz. Bu teşebbüsün ilk ayağı *Sofist* diyalogudur. *Sofist* diyaloguyla Platon, felsefe faâliyetinin muhâkemeyi içeren boyutunun kurallarını açıklayarak bir nevi *Peri Phuseus*’un ilk bölümünde bilen kişinin *Dikeye* kadarki seyahatini detaylandırır. Bu şekilde bilen kişinin neyi bildiği gösterilerek, Tanrıça’nın beyan ettiği kanıtlamalara tâlip olmanın usûlü geliştirilir.

¹⁰² Arthur L. Peck, “Plato’s Parmenides: Some Suggestions For Its Interpretation”, *The Classical Quarterly* 3/3 (1953): 132.

¹⁰³ *Sofist*: (sofistes), herhangi bir sanatta usta olan kişi, -de usta, uzman, becerikli, marifetli, hünerli, mahir, filozof, bilge, MÖ V. yüzyılda Atina’da felsefe ve hitabet hocası. Çelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, ss. 600-601.

3. LOGOS HAKKINDA LOGOS: SOFİST

Metin, Elealı bir yabancınn diyalog iştirakçilerine takdim edilmesiyle açılır. Yabancınn Parmenides ve Zenon'un öğrenci çevresinden olduğu anlaşılınca Sokrates, "Theodoros, sakın sen bir yabancı yerine, Homeros'un dediğı gibi, bilmeden bir Tanrı getirmiş olmayasın?"¹⁰⁴ diyerek dolaylı yoldan diyalogun Parmenides'e karşı tutumunu sergiler. Theodoros'sa yabancınn, Tanrı değil de "tanrısal varlık" olduğunu ve her filozofun bu ismi hak ettiğini söyler. Böylece diyalogda filozofu açık bir şekilde temsil eden ilk figürün Elealı yabancı olduğu anlaşılır. Theodoros'un filozofları tanrısal varlık olarak adlandırması üzerine söz alan Sokrates, filozofları tanımanın hiç de kolay olmadığını hatta tanrıları tanımak kadar zor olduğunu belirtir. Nitekim Sokrates'e göre görünüşte filozof olanlarla gerçekte filozof olanlar arasındaki sınır herkesçe ayırt edilemez cinstendir. O sözlerine devam ederek, filozofların bâzen devlet adamı, bâzen sofist görüntüsüne büründüklerini ve bâzen de insanların onları deli olarak telakki ettiklerini ifade ederek bu üçünün ayırt edilmesi gerektiğini söyler.¹⁰⁵ Peki, onları ayırt etmenin bir ölçütü var mıdır? Theodoros Sokrates'in önemli bir noktaya değindiğini, kendilerinin de bunları vuzuha kavuşturmasını yabancından rica ettiklerini der. Yabancıysa irdelenecek konunun kolay olmadığının tekrar altını çizerek ve uzun demetler atmaktan çekindiğini dile getirerek karşılıklı konuşmanın gerçekleşebilmesi için Theaitetos'u seçer. Yabancı, durumdan memnuniyetini dile getiren Theaitetos'a, karşılıklı konuşmanın esas yükünün onun omzunda olacağını, Theaitetos'sa hemen pes etmeyeceğini ve zorlanacağı yer olursa Sokrates'i konuşmaya dâhil edebileceklerini söyler.

Öncelikli olarak sofistin kim ve ne olduğunun vuzuha kavuşturulması gerektiğini ifade eden yabancıya göre sofistin adı üzerinde ittifak olmasına karşın bu adın neyi işâret ettiğı açık değildir. Sofistin kim ve ne olduğunu ortaya çıkarmak için tâkip edecekleri yöntemi önce daha kolay konular üzerinde deneyebileceklerini öneren yabancı "karşılıklı konuşmayı" başlatmış olur.

¹⁰⁴ Platon, *Sofist* 216b, ter: Cenap Karakaya, s. 7.

¹⁰⁵ Filozofun (filozof adayının) tarafı olduğu felsefe faaliyetinin nereye evrileceğı garantilenmiş değil. Yâni filozof adayı bu sürecin sonunda sahne değiştirerek *aletheia* sahnesine geçiş sağlamayı başaramayabilir. Dolayısıyla Sokrates'in diyalogdaki açıklamasını bu bağlamda değerlendirmemiz gerekir.

Yabancı, sofistin kim ve ne olduğunu vuzuha kavuşturmada kullanacağı yöntemi model olarak seçtiği balık avı üzerinde uygulamaya koyulur. Oltayla avlanan balıkçı ve sofist arasındaki akrabalığa dikkat çekerek başlayan akıl yürütme, erdemden bahsettiğini söyleyen ve bunun için para kazanana sofist adı verilmesi gerektiği sonucuna ulaşır. Sofisti bu kez sahiplenme sanatının rekabet ve çatışma diye ikiye ayrılan mücadele bölümünde aramaya başlayan yabancı ve Theaitetos böyle bir mücadelenin insana para kazandırmıyorsa gevezelik, kazandırıyorsa sofistlik olduğuna kanaat getirirler.

Platon'un sofistin bütün veçhelerini açığa çıkarma görevini Parmenides çevresinden birine tevdi etmesi *Peri Phuseus* sahnesine karşı olmadığının göstergesi olarak değerlendirilebilir. Nitekim konuyu farklı vesileyle ele alan Beatriz Bossi de “yabancıdan gerçekten savaştığı ve katlettiği şahıs Parmenides’in kendisi yok, sofist tarafından kendi izafî görüşlerini saklamak ve yanlışın imkânını reddetmek için oluşturulan anlamsız Parmenides karakterinin ruhudur”¹⁰⁶ açıklamasında bulunur.

3.1. SOFİST ARANIRKEN FİLOZOF TANIMLANIR

Diyalog, bilgisizliğin ortaya çıkartılması meselesiyle devam eder.

Ruh da ancak bir eleştirerek çürütme işlemine tâbi tutulduktan ve onu kendi kendisinden utanır duruma getiren bu çürütme işlemiyle öğretime giden yolları tıkayan kanılardan kurtulup, iyice arınmış hale geldikten ve yalnızca bildiğini- daha fazlasını değil- bildiğine inandıktan sonradır ki, bilim namına kendisine verilebilecek şeylerden yararlanabilir.¹⁰⁷

Bu açıklama sofiste değil felsefe faâliyetine ilişkindir. Bunun Platon tarafından yapılan bilinçli bir tercih olduğu düşünülebilir. Tanım üzerinden yapılan “av”, sofistlik faâliyetin ne kadar felsefe faâliyetine benzer olduğunu gösterir. Yabancı Theaitetos’u iknâ edecek uygun atmosferi sağlayarak irdelemeyi, sofistin ilgilendiği ve hakkında konuştuğu alanın araştırılmasına doğru kaydırır. Eğitim sanatında sofisti ararken karşılarına eleştirerek çürütme yönteminin çıktığını söyleyen yabancı, sofistin karşılarına çıkar

¹⁰⁶ Beatriz Bossi, “Back to the Point: Plato and Parmenides – Genuine Parricide?”, *Plato's Sophist Revisited*, edited by: Beatriz Bossi, Thomas M. Robinson, Berlin, Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2013, p. 157.

¹⁰⁷ Platon, *Sofist*, 230d, s. 40.

avcısı, tüccar, erdem satıcı, eristikçi gibi çıktığını hatırlatarak, bilgili birisinin sadece bir sanatta bilgili olduğuna, sofistinse en az beş sanatta bilgili gibi görüldüğüne dikkat çeker.

Sofistin kendisinden başka kimsede bulunmayan bilgiye sahipmiş izlenimi verdiğinin altı çizilerek, gerçekte onun iddia ettiği bilginin evrensel bilginin sözde benzeri olduğu söylenir. “Şu halde gördüğümüz gibi sofistin bilgisi gerçek bir evrensel bilgi olmayıp sadece bunun bir sözde benzeridir.”¹⁰⁸ İlgili kısımdan anlaşıldığı kadarıyla evrensel bilgi, her şeyin bilgisi (*panton epistemen*) diye bir şey var. Ve evrensel bilgi varsa o bilgiye sahip olanın bütün sanatlarda uzman olduğu söylenebilir. Yâni kişi evrensel bilgiye sahip olması hasebiyle her sanatın temel var oluş koşullarından haberdar olabilir.

Yabancınn “evrensel bilginin sözde benzeri” ifadesiyle ne kastettiğini, sofistten “söz söylemeyi ve tartışmayı değil de tek bir sanatla kayıtsız şartsız her şeyi meydana getirmeyi ve yapmayı bildiğini iddia eden bir kimse”¹⁰⁹ olarak bahsederken anlamış oluruz. Sofistin cansızlardan tanrılara kadar her şeyi meydana getirdiğini iddia ettiğini ve “eserlerini, yarattıklarını” para karşılığında sattığını söyleyen yabancı, Theaitetos’la olan diyalogun belki de en önemli safhasını açmış olur. Yabancınn “sözün de bir tekniği olduğu ve bu teknik sayesinde, eşyanın hakikatini bilmekten henüz çok uzak olan gençlerin kulaklarına afsunlayıcı sözler akıtılabileceği”¹¹⁰ izahatıyla birlikte insanların sofistler tarafından nasıl aldatıldıklarını da anlamış oluruz. İlgili önermede *logous* kavramının kullanıldığı bağlamdan da görüldüğü üzere sofist meşrûluğunu *logostan* alır. Ancak sofist “*logosun* yetkisini ters çeviren onun temsil etme, adlandırma ve belirtme kuvvesine ket vuran figür olarak”¹¹¹ karşımıza çıkar. Bu bağlamda yabancı *logosun* yetki alanını belirleyerek neyi söyleyip, neyi söyleyemeyeceğimizi gösterir. Bunu yaparken de “Parmenides’in ontolojisinin “kendinde yokluk yoktur ve Varlık İdealar, Cins alanındadır” şeklinde ifade edilen iki ayağıyla ilgili limitlerini geçmemeye dikkat eder.”¹¹²

¹⁰⁸ Platon, *Sofist*, 233c, s. 47.

¹⁰⁹ Platon, *Sofist*, 233e, s. 48.

¹¹⁰ Platon, *Sofist*, 234c, s. 49.

¹¹¹ Alexi Kukuljevic, “This Beast is Complex: Imposture and Plato’s Sophist”, *Problemi International* 3 (2019): 271.

¹¹² Bossi, *Back to the Point: Plato and Parmenides – Genuine Parricide?*, p. 157.

3.2. YOKLUK HAKKINDA KONUŞMA

Yabancı, “yanlışın gerçek olduğunu çelişkiye düşmeden söylemek ya da düşünmek için nasıl bir formül bulunabilir?”¹¹³ sorusunu ortaya atar. Herhangi bir şey söylemeyen hiçbir şey söylemediğini ifade eden yabancı, yokluğu telaffuz etmeye çalışmanın da gerçekte bir şey söylemek olmadığına kanaat getirir. Nitekim “onu ister bir tek ister birçok olarak tanımlamak ve hatta sadece ondan söz etmek kesinlikle yasaktır. Çünkü onun adını anmak bile ona birlik şekli vermek olur.”¹¹⁴ Yâni yokluk telaffuz edilemez olarak telakki edilirken, birlik olarak ifade edilebilir hale dönüşür. Böylece Parmenides’in söz etmeyi yasakladığı yokluk, birlik olarak tanımlanabilir.

Yabancı, yokluk ve Varlığı birbirinden ayıramadığımıza, sayılar üzerinden akıl yürütme zamanı yokluğun da bir çeşit varlık olduğunun ortaya çıktığına dikkat çeker. Bunun Varlık ve yokluk arasındaki sınırın netleşmediğinden kaynaklandığı anlaşılır. Yanıltma sanatı sayesinde sofistin ruhta yanlış kanılar meydana getirdiği söylenerek, yanlış kanının var olanın aksini düşünen, var olmayanı bir şekilde varmış gibi gösteren ve var olanı yok gibi düşündürten kanı olduğu belirtilir. Yanlış kanı, yokluğun bir şekilde var olduğunu bildiren bir kanı olduğuna göre aslında yokluk hakkında konuşan kanıdır ve bu kanı eğer varsa -yabancı’nın son söyledikleri yanlış kanının var olduğu yönündedir- o zaman yokluk hakkında konuşan kanı olarak yanlış kanı bir anlamda yokluğa varlık kazandırmış olur. Önemli olan nokta, yanlışın var olduğu ileri sürülemeyeceği müddetçe sofist ve filozof arasındaki ayrımın anlaşılmasından kalacağıdır. Sofist “aynıdır düşünme ile düşünmenin nesnesinin var olduğu” tezine yaslandığı sürece gerçekte var olmayanı bir bakıma değil mutlak olarak var gibi göstermeye devam edecektir.

Sofistin yakalanması ve yaptığı işin açığa çıkarılması için var olanın belli açıdan yok, yok olanın belli açıdan var olduğunun ileri sürülmesi gerektiğini söyleyen yabancı “(...) Parmenides ve onunla birlikte kaç türlü varlık bulunduğunu ve bunların neler olduğunu belirlemeye teşebbüs edenler, bunu, fazla özen göstermeksizin, basitçe anlatmış olduklarını”¹¹⁵ söyler. Bu ifadeleri Parmenides’in gerçekliği sahneleme tarzına eleştiri olarak anlayabiliriz.

¹¹³ Platon, *Sofist*, 236e, s. 55.

¹¹⁴ Platon, *Sofist*, 239a, s. 61.

¹¹⁵ Platon, *Sofist*, 242c, s. 69.

Varlık, ayrı, başka ve kendisi kavramlarını kullanmanın zorunluluğuna değinen yabancı şu üç; “ya her şey ya hiçbir şey ya da bâzı şeyler birbiriyle birleşebilir olmalı” hipotezlerinden birinin doğru olması gerektiğini söyler. Her şeyin her şeyle birleşemeyeceği savı yabancıların üçüncü hipotezi değerlendirdiği zaman açıklık kazanır. Zîra bâzı harflerin bâzılarıyla birleşmesi sonucunda anlamlı kelimeler oluşur. Hangi harfin hangi harfle birleşebileceğini bilmek için gramer sanatına gereksinim duyulduğuna göre hangi var olanın hangi var olanla birleşebileceği, Varlığa hangi sıfatların katılabileceği gibi meseleleri de düzenleyen sanatın, bilimin olması gerekir. Söz konusu sanat felsefe sanatı olmasın? Mamafih, “diyalektik, söylemlerin akışı içinde kılavuzdur. O söylemin uygun ve doğru kullanımını öğretir ve teoretik-pratik usûl ve bilim olması dolayısıyla idealde (ideal olanın analizi, form analizi, varlık araştırması) başlar pratik olanda biter.”¹¹⁶ Yabancıların “sofisti ararken, onu bulmadan önce filozofu bulmuş olmayalım?”¹¹⁷ sorusundan da bu anlaşılır. Söz konusu sanatta uzman olan kişinin ne yapabileceği açıklanarak, diyalogun esas tezleri dile getirilmiş olur.

Bunu yapabilecek güçte olan bir kimse, her biri diğerlerinden ayrı bir formlar çokluğu arasından her istikamette yayılmış tek bir form (*idea*); birbirlerinden farklı bir formlar çokluğunu dıştan kaplayan bir form; kendi birliğini kaybetmeksizin bir kümeler çokluğu içinde yayılmış tek bir form ve nihayet, mutlak bir yalnızlık içinde olan birçok form bulunduğunu görebilecek kadar nüfuzlu görüşe sahip demektir. İmdi, bunu yapabilecek güçte olmak, cinsleri birbirinden teker teker ayırmak ve her biri için hangi birleşmelerin mümkün olup hangilerinin olmadığını bilmektir.¹¹⁸

253e’de yer alan bu paragraf bir yandan *Sofist* diyalogunun özeti öte yandan *Peri Phuseus*’un tezlerinin “onarılarak” tahkim edilmesi anlamına gelir. İlgili paragrafta yer alan “kendi birliğini kaybetmeksizin bir kümeler çokluğu içinde yayılmış tek bir formu görebilecek kadar nüfuzlu görüşe sahip” ibâresi *Peri Phuseus*’un Tanrıça’sını çağırıştırır. 254b paragrafından tek bir formu görebilecek kadar nüfuzlu görüşe sahip

¹¹⁶ Alexandar H. Zistakis, “Difference, συμπλοκή and The Hierarchy of Ideas in Plato’s Sophist”, *Phronimon* 7/2 (2006): 31.

¹¹⁷ Platon, *Sofist*, 253c, s. 97.

¹¹⁸ Platon, *Sofist*, 253e, s. 98.

şahsın “ruh gözünün” (*psûkhes ommata*) bakışlarını sürekli olarak ulûhiyet üzerinde toplayabilecek güçte olduğunu anlarız.¹¹⁹

Sofisti tamamen kuşatmak maksadıyla tartışmaya devam eden yabancı ve Theaitetos, yokluğun yokluk olduğunu gösterebilirlerse bu işten başarılı şekilde çıkacaklarına kanaat getirirler. En büyük cinslerin varlık, hareket ve durağanlık olduğunu söylemiş olduklarını yeniden hatırlatan yabancı, Varlığın bunlara karışmasına rağmen kendi aralarında karışamayacaklarını vurgulayarak, “bunların her biri öteki ikisinden başka ve kendi kendisinin aynıdır”¹²⁰ der. Müteakiben başka ve aynıın söz konusu üç cinsten farklı olup olmadığını soran yabancı, Theaitetos’un varlık, hareket, durağanlık, aynı ve başkanın beş ayrı cins olduğu sonucuna ulaşmasını sağlar. Beş cinsin var olduğu üzerinde fikir birliği sağlandıktan sonra tek tek bu cinslerin ne olduğu üzerinde durulur. Varlığın dışında şu dört cins, Varlığa nispetle başka olduğu müddetçe yokluktur. Aynı şekilde de Varlık bütün cinslerden başkadır. Diyalogun geldiği nokta, *Sofist*’in diğer önemli tezini gözler önüne serer. “Görüldüğü gibi ne kadar çok başka varsa varlık da o kadar yoktur. Varlık, başkalar değildir; o biricik kendi kendisidir. Başkalara gelince onlar sayılarının olanca sonsuzluğu içinde yokturlar.”¹²¹ 257a paragrafında yer alan bu tezler diyalogda amaçlanana ulaşıldığını gösterir. Nitekim yabancı ve Theaitetos, yokluğun var olduğunu kanıtlamak ve böylece yanlış yokluk üzerinden temellendirmek amacıyla akıl yürütürler. Ayrıca bunun doğal sonucu olarak sofist yakalanmış olur. Sofist “karanlıkta ikamet ettiği için” tezlerini de yokluk üzerinden devşirir. 257a paragrafıyla birlikte bir yandan yokluğun var olduğu ileri sürülmekte, öte yandan sadece Varlığın var olduğu tahkim edilmiş olur. Son söylediğimiz ilk başta çelişik gibi görünmüş olsa da yokluğun Varlık dolayısıyla var olduğunu anlarız. Varlık olmadığı için yoktur ama Varlığa katıldığı için vardır. Buradan yabancının Parmenides’le aynı mecrâda bulunduğu fikrini çıkarabiliriz. Nihâî olarak sadece Varlığın olduğunu savunan yabancı da kendinde yokluğu kabul etmez, Varlığa

¹¹⁹ Platon, *Sofist*, 254b, s. 99.

¹²⁰ Platon, *Sofist*, 254d, s. 100.

¹²¹ Platon, *Sofist*, 257a, s. 106.

nispette yokluktan bahsedilebileceğinin altını çizer. “Ona göre (yabancıya) de mutlak anlamda, kendinde ‘yokluk yoktur’ tezi tartışılmaz.”¹²²

Yabancı, yokluğun Varlıktan başka olması tezinden, yokluğun Varlığa karşıt olduğu sonucunun çıkartılmamasına dikkat çekerek, örnek olarak büyük olmayan kelimesiyle sadece küçük olan değil eşitin de kastedilebileceğini söyler. Başka bir deyişle büyük olmayan kırmızı olan, nem olan, yeni olan vs. şeyleri de kapsamış olabilir. İlgili paragraflarda *çelişmezlik ilkesinin* temellerinin atıldığına tanıklık ederiz. Doğru ve yanlışın da aynı şekilde mevcut olduğunu ilave eden yabancı, kilit unsurun “başka” kavramı olduğuna ima eder. “Başkanın doğasının bir parçası ile varlığın bir parçası birbiriyle karşılaştıkları zaman bu karşıtlık denilebilir ki varlığın kendisinden daha az varlık değildir.”¹²³ Böylece yokluğun var olduğu (bir anlamda ve Varlığa katıldığı sürece) sonucuna ulaşılmış olur. Ancak yabancıya “o halde tam da yokluğun, varlığın aksi olduğunu açıkça ortaya koyduğumuz sırada, onun var olduğunu ileri sürmeye kalkıştığımız söylenmesin bize”¹²⁴ demesi ve yokluğun Varlığın karşıtı olarak değil başkası olarak var olduğunu ileri sürdüklerini Theaitetos’a hatırlatması, *Peri Phuseus*’la tezat bir noktaya varılmadığının göstergesidir. “Platonik yeniden yorumlama Eleatik kavramın bertaraf veya reddi değil aksine parantez arasına yerleştirilmesidir.”¹²⁵

Diyalogun son safhasında Varlık ve yokluk araştırmasında geçerli olan ölçütlerin dilde de geçerli olduğuna değinilerek söylemin de (*logos*) Varlıkta geçerli olan birleşme, karışma sayesinde mümkün olduğu ifade edilir. “Söylem var olan türlerden biridir. Bundan yoksun kalırsak en iyi şeyden yâni felsefeden yoksun kalırız.”¹²⁶ Metnin orijinalinde söylemin karşılığı *logos* kökünden olan *logondur*. Yabancıya Theaitetos’u sürüklediği mecrâdan da anlayacağımız üzere diyalog *logosun* gerçek işleyişini göstermeye teşebbüs ederek, kişiyi “bilen” biri yapan süreci açıklar. Bu şekilde sofistin de bilmeyen biri olduğu ortaya çıkar.

¹²² Antonio Pedro Mesquita, “Plato’s Eleaticism in the Sophist: The Doctrine of Non-Being”, *Plato’s Sophist Revisited*, edited by: Beatriz Bossi, Thomas M. Robinson, Berlin, Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2013, p. 177.

¹²³ Platon, *Sofist*, 258b, s. 109.

¹²⁴ Platon, *Sofist*, 258e, s. 111.

¹²⁵ Antonio Pedro Mesquita, “Plato’s Eleaticism in the Sophist: The Doctrine of Non-Being”, p. 177.

¹²⁶ Platon, *Sofist*, ter: Ömer Naci Soykan, 260a, s. 269.

Yabancı, yokluğun bir bakıma var olduğu sonucuna vardıklarını, “bütün varlıklara dağıldığını keşfettik”¹²⁷ hatırlatması üzerine, bunun geline nokta itibarıyla ne işe yarayacağını soran Theaitetos’a, eğer yokluk bütün var olanlara yayılmış ise kanı ve söyleme de yayılmıştır cevabını verir. Yâni o zaman yanlış kanı ve yanlış söylemden söz edilebilir. Aksi takdirde her şeyin doğru olduğu sonucu çıkar ki bu sadece sofistin işine yarar.

Sofisti son bir kez daha yakalamayı öneren yabancı, onu meydana getirme sanatının içinde aramayı önerir. Erdem ve adâletin ne olduğunu bilmeyerek onlar hakkında uydurdukları kanıları insanlara aktaranların sofist olduğunu dile getiren yabancı, taklit ettiği şeyi bilmeden yapan sofistin ironik taklitçi; ironik taklidi kalabalık içinde yapanın hatip (*demologikos*), özel toplantılarda yapanınsa sofist olduğunu söyler.

3.3. SAHNENİN KURGUSU

Diyalog sahnesinde yer alanlar arasında bulunan Theodoros’tan, Platon’un matematik dersleri aldığı nakledilir.¹²⁸ Ayrıca Diogenes Laertios ondan filozof olarak söz eder.¹²⁹ *Sofist* sahnesinde yer alan bir diğer isim olan Theaitetos’unsâ Sokrates ve Theodoros’un öğrencisi olduğu bilinir.¹³⁰ Diyalog sahnesinde bilgeyi temsil eden figür bulunmaz. Elealı yabancı, Theodoros ve Sokrates filozof figürünü temsil eder. Sokrates’in filozofu sofistten ve devlet adamından ayırması, Theodoros’unsâ Elealı yabancıyı kast ederek onu “asla bir Tanrı olarak görmüyorum; ama bir tanrısal varlık olarak, evet; çünkü bütün filozoflara bu sıfatı veririm, ben”¹³¹ demesi yorumumuzu onaylar mâhiyettedir. Elealı yabancı ve Theaitetos arasında geçen diyalog sofist yakalamaya çalışırken dolaylı yoldan filozofun kim olduğunu da anlatır.

Böylece filozof adayının felsefe faâliyeti için yapması gereken hazırlık ön plana çıkartılır. *Logosun* işleyişi üzerinde durularak, filozof adayının *logosa* hâkim olması

¹²⁷ Platon, *Sofist*, 260b, s. 114

¹²⁸ Debra Nails, *The People Of Plato: A Prosopography Of Plato And Other Socratics*, Indianapolis: Hackett, 2002, p. 281.

¹²⁹ Diogenes Laertius (3rd c. c.e.), H. S. Long, ed., OCT 1964. R. D. Hicks, tr., *Lives of the Eminent Philosophers*, Loeb 1972 <1925>, 2 vols, 2.97–103; Nails, *The People Of Plato: A Prosopography Of Plato And Other Socratics*, p. 282’den naklen.

¹³⁰ Nails, a.g.e., p. 274-275.

¹³¹ Platon, *Sofist*, 216c, s. 7.

gerektiği, aksi halde sofist olacağı ifade edilir. Ayrıca diyalog birisi tarafından aktarılmaz, A bunu söyledi, B bunu söyledi şeklinde kurgulanır.

3.4. SONUÇ

Çelişmezlik ilkesinin temellerinin atıldığı diyalogda herhangi bir konunun *logos* çerçevesinde nasıl ele alınacağı konusu vuzuha kavuşturulur. Herhangi bir düşünüleni, o düşünülmeyenden ayırarak yâni gayri düşünülerek düşünürüz. Dolayısıyla her türlü tartışmanın bâhusus gerçekliğe dair tartışmanın esasında çelişmezlik ilkesinin yer alması gerektiğini ileri süren diyalog, çelişmezliği ihlâl eden konuşmanın yanlış söz söylenmesine yol açacağını belirtir. Bu bağlamda *Sofist* diyalogu tüm tartışmalara esas teşkil edecek zemin olarak bir usûl vazeder. *Peri Phuseus*'un gencinin böyle bir usûlü tâkip ederek *Dikeye* ulaşabildiği zımnen ifade edilir. Başka bir deyişle sofist *Dikeye* kadarki yolculuğu tamamlamamış birisidir. Ancak bu usûlü ortaya koymak, doğru ve yanlışın hem içerik hem formel bakımdan olmasını ileri sürmek, hakîkate bu usûlle ulaşabileceğimizi garantilemez. Ayrıca *Dikenin* iknâ edilmesinden sonra yâni *dianoia* aşıldıktan sonra *logosa* gereksinim yoktur da diyemeyiz. Tanrıça'nın göstererek anlattığı “kanıtlamalar” *logosla* tâkip edilebilir ve *logosun* ne olduğu *Sofist*'te sahnelenir. Ancak “gösterilerek anlatılana”, gösterilme boyutu olmaksızın tâlip olmakla hakîkate ulaşabilir miyiz sorusu *Sofist*'te cevaplandırılmaz. *Parmenides* diyaloguysa bu soruya cevap sunar.

4. LOGOSLA LOGOSA KARŞI: PARMENİDES

Parmenides diyalogunun ilk bölümü, *Parmenides*'le *Sokrates*, ikinci bölümüyse *Parmenides* ve *Aristoteles* arasında geçen konuşmalardan oluşur. Diyalog, *Klazomenai*'den *Atina*'ya gelen *Kephalos*'un, *Parmenides* ve *Zenon*'un konuşmalarını dinlemiş olan *Pythodoros*'la arkadaşlık eden *Antiphon*'u aramasıyla açılır. *Antiphon*'un üvey kardeşleri *Adeimantos* ve *Glaukon*¹³² *Kephalos*'u artık felsefeyle iştigal etmeyen atlarla ilgilenen *Antiphon*'a götürürler. Diyalog iştirakçilerinin *Sokrates* hâricinde felsefeyi bıraktığına şahitlik ederiz. *Parmenides*, *Zenon*, *Sokrates*, *Aristoteles* ve

¹³² Her üç şahıs *Politeia* diyalogunda yeniden karşımıza çıkar.

diğerleri arasında geçen konuşmaları Pythodoros'tan dinlemiş olan Antiphon'un da felsefeyi bırakması ve atlarla ilgilenmesi önemli bir husustur.

Parmenides'in de içinde bulunduğu tartışmaları aktarmasını Antiphon'dan rica eden Kephalos isteğine nail olur. Bu işin ne kadar zor olduğuna dikkat çeken Antiphon, Pythodoros'un ona anlattıklarını aktarmaya başlar. Böylece okur olarak üçüncü elden tartışmaya tanıklık ederiz. Pythodoros'un söylediklerine göre epey yaşlı olan Parmenides'le öğrencisi Zenon ve diğer dinleyiciler onun evinde buluşmuşlar. Sokrates, konuşmasını yapan Zenon'dan ilk kanıtlamasını yeniden okumasını rica etmiş. Daha sonra “bir vardır” demekle “çokluk yoktur” demenin aynı kapıya çıktığının altını çizen Sokrates'e cevaben Zenon, “tek bir şeyin var olduğu savı yerine çok şeyin var olduğunu söyleyenlerin savı, iyi kurcalandığında, tek bir şeyin var olduğu savından daha gülünç olmakta”¹³³ açıklamasında bulunur. Sokrates Zenon'un açıklamasının akabinde benzerlik ve benzemezlik idealarının ikisinden de pay alan şeylerin olma imkânı üzerinde durarak “biri bana (...) var olan bir şeyken, bunun kendisini çok şey olarak gösterecek olursa buna şaşacağım”¹³⁴ der. Başka bir ifadeyle Sokrates, duysal alanın düşünsel alanla irtibatını açıklayacak birisini arar. Hem Birden hem de Çoktan pay almanın (*metheksis*¹³⁵) bir yandan düşünsel diğer yandan duysal alanda iki şeklinin olduğunu Sokrates'in açıklamalarından anlarız. “Biri ideaların bizzat kendileri için de her biçimde her birinin içine girmiş bu aynı güçlüğü görünenlerde yaptığımız gibi düşünülenlerde de aynı şekilde gösterebilirse çok sevinirim.”¹³⁶

Sokrates'in Zenon'un konuşmasına yönelik değerlendirmesi üzerine söz alan Parmenides, Sokrates'ten ideaları ve onlardan pay alanları bir yana ayırıp ayırmadığını, Bir ve Çokun kendi başına var olup olmadığını sorar. Soruya olumlu cevap veren Sokrates bu kez, adâlet, iyi, güzel gibi şeylerin kendi başına ideaları olup olmadığı sorusuna muhâtap olur. Bu soruya da olumlu cevap veren Sokrates, insan, ateş, su gibi şeylerin kendi başına ideaları olup olmadığı sorusu karşısında kararsız kalır. Daha aşağı cinsten şeylerin örneğin kıl, pislik, çamur gibi şeylerinse ideaları olmadığını söyleyen Sokrates pay alma (*metheksis*) meselesini tartışmayı sürdürür. İdeanın tamamından mı

¹³³ Platon, *Parmenides* 128d, ter: Saffet Babür, Ankara: İmge Yayınları, 2018, s. 34.

¹³⁴ Platon, *Parmenides*, 129c, s. 35.

¹³⁵ *Metheksis*, *metheksio*; -e katılmak, -de pay sahibi olmak, payı olmak, -den yararlanmak, faydalanmak, istifade etmek. Çelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, s. 430.

¹³⁶ Platon, *Parmenides*, 129e-130a, s. 36.

parçasından mı pay alındığı sorusu üzerine Sokrates, parçasından diye cevap verir. Bunun üzerine ideanın parçalara ayrılmasına rağmen nasıl tek olarak kalacağı sorusuna dikkat çeken Parmenides, büyüklük ideası örneğinden yola çıkarak büyüklük ideasına ulaşabilmek için sürekli üçüncü bir büyüklük fikrine gereksinim duyulacağını altını çizerek. Ve hiçbir zaman tek bir nihâî büyüklük ideasına ulaşamayacağını belirtir. Sokrates ise ideaların birer kavram olduğuna ve düşüncede bulunan ideaların tek olacaklarına dikkat çeker. Ancak ideadan pay alan ve birbirine benzer olan her nesneye pay alınan ideanın nüfuz etmesinin ideanın tekliğini ihlâl ettiğini söyleyen Parmenides'i onaylamak zorunda kalır. Parmenides pay alanın pay alınana olan benzerliğine rağmen pay alınanın pay alana benzemezliğinin zorunluluğuna dikkat çekerek, aksini iddia etmenin her benzerlik durumunun sürekli yeni bir ideanın ortaya çıkartacağını der. Ayrıca Parmenides, Sokrates'in her bir şeyin kendinde varlığı olduğu görüşüne katıldığını söyleyerek idealardan pay alınmasına rağmen idealar arası ilişkilerin farklı, pay alanların kendi arasındaki ilişkilerin ayrı olduğunu ileri sürer. Efendilik ve kölelikten pay alanların kendi aralarındaki ilişki, kendi başına efendilik ve kölelik ideasının arasında olan ilişkiden bağımsızdır. Yâni köle efendiliğe değil efendiye tâbidir. Aynı şekilde efendi de köleliğe değil köleye efendilik yapmaktadır.

Parmenides, 133b ve c paragraflarında söylediği “biri, idealar olarak var olmaları gerektiğini söylediğimiz, bu şekilde var olan şeylerin bilinemeyeceğini ileri sürecek olsa; buna karşı çıkan kişi pek çok şeyde deneyimli, becerikli, zorlu bir tanıtlama çerçevesinde her şeyi didikleyebilen biri olmalıdır”¹³⁷ beyanı ile örtüşmeyen “ideaların hiçbirini bilemeyiz”¹³⁸ sonucuna ulaşır. Her iki beyan arasında bir çelişkiden ziyade salt *logos* söz konusu olduğu zaman ideaların bilinemeyeceğine ama deneyimli (*empeiros*), becerikli (*meafues*)¹³⁹ biri muhâkeme sürecine refâkat ederse bu işin başarılabileceğine dair ima var. 135c paragrafındaysa Sokrates,

Eğer biri şimdi söylediklerimize ve buna benzer başka şeylere bakarak, var olanların ideaları olduğunu kabul etmezse ve tek tek her bir nesnenin

¹³⁷ Platon, *Parmenides*, 133b, s. 42.

¹³⁸ Platon, *Parmenides*, 134b, s. 44.

¹³⁹ “Wide experience, natural ability”; Francis M. Cornford, *Plato and Parmenides*, London: Butler and Tanner LTD, 1939, p. 95; “Widely experienced and well endowed”; Samuel Scolnicov, *Plato's Parmenides*, California: University Of California Press, 2003, p. 69.

ideasını belirlemeyecek olursa, var olanların her biri için hep aynı kalan bir idea olduğunu kabul etmediğinden, düşüncesini ne yöne çevireceğini bilemeyecektir; bu şekilde de tartışma olanağını bütünüyle ortadan kaldıracaktır. Ama bence bu durumun çoktan farkındasın¹⁴⁰

diyerek *logos* dikkate alınmadığı durumda karşılaşılabilecek zorluğu işâret eder. Parmenides'se “yalnızca her varsayılan şeyin olması durumunda bu varsayımın sonuçlarına bakmakla yetinilmemeli, aynı zamanda varsayılan bu şeyin olmaması durumuna da bakılmalı”¹⁴¹ der. Bunun üzerine Sokrates ve aynı zamanda toplantı iştirakçileri bu işi bizzat Parmenides'in kendisinin üstlenmesini teklif eder. Parmenides'se orada olanların en genciyle örnek tartışmayı yapabileceğini söyler. Ve *Sofist*'te betimlenen *logos* sınırları ihlâl edilmeksizin sadece *logosa* dayanan hakikat arayışına çıkılmış olur.

4.1. SAHNENİN KURGUSU (A)

Diyalogda yer alan isimlerden Kephalos, Adeimantos ve Glaukon'un arkadaşıdır.¹⁴² *Savunma* ve *Politeia*'da da yer alan Adeimantos, Glaukon'un kardeşidir.¹⁴³ Diğer katılımcı Glaukon'sa *Politeia* ve *Şölen*'de de karşımıza çıkar.¹⁴⁴ Felsefeye olan ilgisinden vazgeçerek politikaya atılır.¹⁴⁵ Antiphon'sa zamanının çoğunu at bakımıyla geçiren zengin birisidir.¹⁴⁶ Komutan olan Aristoteles'se daha sonralar Otuzlar Yönetiminin üyesi olur.¹⁴⁷ Pythodoros da Aristoteles gibi komutandır, aynı zamanda yargıçtır.¹⁴⁸

Diyalog sahnesinin ilginç bir şekilde kurgulandığını görürüz. Sahne içerisine sahne yerleştirilerek, diyalogun esasını oluşturan meselelerin ele alındığı sahnedeki konuşmalar, o sahnede yer alan figürün anlatımlarını dinleyen diğer sahnedeki figür

¹⁴⁰ Platon, *Parmenides*, 135c, ss. 45-46.

¹⁴¹ Platon, *Parmenides*, 136a, s. 46.

¹⁴² Nails, *The People Of Plato*, p. 83.

¹⁴³ Nails, *The People Of Plato*, pp. 2-3.

¹⁴⁴ Nails, *The People Of Plato*, pp. 154-155.

¹⁴⁵ Nails, *The People Of Plato*, p. 39.

¹⁴⁶ Nails, *The People Of Plato*, p. 30.

¹⁴⁷ Nails, *The People Of Plato*, pp. 57-58.

¹⁴⁸ Nails, *The People Of Plato*, p. 259.

tarafından bize aktarılır. Yâni birinci sahnenin figürleri Kephalos, Adeimantos, Glaukon ve Antiphon'dur. İkinci sahnenin figürleriye Parmenides, Zenon, Sokrates, Aristoteles ve Pythodoros'tur. Ve bu sahnede gerçekleşen konuşmalar Pythodoros tarafından birinci sahnenin figürü olan Antiphon'a anlatılır. Dolayısıyla metnin muhâtapları Antiphon'un anlatışı üzerinden ikinci sahneyle irtibat kurabilir. Yâni diyalog biri tarafından –ki bu şahıs Antiphon'dur- nakledilir. Bu da şu demektir ki *Sofist*'in aksine *Parmenides*'te yorumlama işini okurdan önce nakledici başlatır. Nakledenin naklettiğine yorumunu kattığını düşünmemize hiçbir engel yoktur. Ayrıca Platon'un diyaloglarında diyalogun kimin tarafından nakledildiği de belirleyicidir.

Birinci sahnede bilge ve filozof figürünün temsil edilmediği, ikinci sahnedeysse bilgeyi Parmenides'in, filozofu Sokrates'in temsil ettiği kanaatindeyiz. İkinci sahnede cereyan eden konuşmaların ilk bölümünü yukarıda özetledik. Felsefe faâliyetinin bilge tarafını Parmenides'in, filozof tarafınınsa Sokrates'in canlandığı ikili arasındaki konuşma 133b-c, 134b ve 135b paragraflarıyla birlikte zımnî mutabakatla biter. Parmenides felsefe faâliyetinin bilge tarafının önemini öne çıkartırken, Sokrates *logos* tarafının önemi üzerinde durur. Akabinde Parmenides'in teklifi mûcibince sadece *logosa* dayanan bir hakikat arayışının insanı nereye ulaştırabileceği üzerinde durmaya karar verilir. Ve bu işi Parmenides'in üstlenmesi gerektiğine dair görüş birliği üzerine, onun konuşmasına eşlik etmesi için de Aristoteles seçilir. Buradaki önemli husus, yazarın Sokrates'i geri plana itmesi, Aristoteles isimli şahsı salt *logosa* dayalı hakikat arayışı için Parmenides'in karşısına çıkarmasıdır. Anlaşılan odur ki, Parmenides ve Sokrates'in hakikat arayışının nasıl yapılması gerektiğine dair zımnî mutabakat sağladıkları yönündeki yorumumuz yazarın kurgusuyla da doğrulanır. Zîra Parmenides'in diyalogun sonuna kadarki muhâtabı Sokrates olmuş olsaydı yorumumuz geçerliliğini kaybetmiş olurdu. Antiphon'un anlatımını izlemeye devam edelim.

4.2. LOGOSUN SINIRLARI

Birin Çok olmayandan farklı olması gerektiğine göre ne bütün ne de parça olacağına dikkat çeken Parmenides, baş, orta ve sonun birer parça olduğundan hareketle Birin sonsuz olması gerektiğini söyler. İlaveten Birin parçalardan oluşmadığına göre küre ve düzlem de olmayacağını söyleyen Parmenides, Birin ne kendi içinde ne de bir başka şey

içinde olduğunu başka bir deyişle herhangi bir yerde olmadığını ifade eder. Zîra başka bir şey içinde bulunmuş olsa, içinde bulunduğu şey onu kuşatmış olur ki o zaman Bir değil iki şey var olur. Yok, eğer kendi içindeyse, o zaman kendisini dışarısından saran da kendisi olmuş olacak ki, bu durum Parmenides'in deyişiyle "aynı anda nesne açısından her iki durumda olmak hem etkin hem edilgin olmak olanaksızdır."¹⁴⁹ Aynı şekilde Birin devinmesi ya da durması imkânsızdır. Kezâ Parmenides'e göre devinen şey ya biçim ya da yer değiştirir. Birin biçim değiştirmesi yine iki şeyin var olduğu sonucuna yol açar. Birin yer değiştirmesiye parçaları olmadığından imkânsızdır. Parmenides'in kanıtlamaları karşısında hayrete düşen Aristoteles, Birin devinimsiz olduğunu kabul eder. Bunun üzerine Birin ne kendi ne de başka şeyin içinde olduğuna göre aynı yerde olmadığına dikkat çeken Parmenides, Birin durağan olmadığını da söyler. Akabinde Birin kendisiyle ne aynı ne de ayrı olduğunu belirtir. Ona göre eğer kendisinden ayrı ve başkasıyla aynı olursa o zaman yine iki var olan ortaya çıkmış olur. Kendi kendisinin aynısı olursa da özdeşlik ilkesi gereği yine iki var olan ortaya çıkmış olacağının altını çizen Parmenides'in tâkip ettiği usûl nihâî olarak Bir hakkında ve Birin Çok/lukla ilişkisi konusunda sadece susmayı önerir. Aynı akıl yürütmeyi devam ettiren Parmenides, Birin ne kendine ne de başka bir şeye eşit, ne kendisine ne de başka bir şeye göre daha yaşlı daha genç olduğu sonucuna ulaşır. Birin Varlıktan pay alıp almadığı meselesini ele aldığı paragrafta "bunların dışında başka bir şekilde Varlıktan pay alması olanaklı mı?"¹⁵⁰ sorusunu soran ve Aristoteles'ten hayır cevabını alan Parmenides, "öyleyse Bir, hiçbir şekilde var olamaz"¹⁵¹ sonucuna ulaşır. Varlıktan pay almadığına göre Birin var olmadığını söyleyen Parmenides, bu durumda Birin adlandırılmayacağını, hakkında bilgi edinilemeyeceğini belirtir. "Bir için bunların böyle olması olanaklı mı?" diyerek bir anlamda akıl yürütmenin *aporiya*yla sonuçlandırıldığının altını çizen Parmenides başka bir yolu denemeyi önerir.

Önceki akıl yürütmesine Bir ne bütündür ne parçaları var, öncülüyle başlayan Parmenides, bu kez Birin parçaları vardır öncülüyle başlar. Bir ve Varlığın iki ayrı şey olduğunu varsayan Parmenides, "Var olan Birin", Bir ve var olmak parçalarından müteşekkil olduğunu söyler. Söz konusu parçalarınsa bir bütüne ait olmalarından dolayı

¹⁴⁹ Platon, *Parmenides*, 138b, s. 51.

¹⁵⁰ Platon, *Parmenides*, 141e, s. 59

¹⁵¹ Platon, *Parmenides*, 141e, s. 59.

Birin bütün ve parçalı olduğu sonucuna ulaşır. Ayrıca Birin Varlıktan pay aldığına göre çokluk olarak görüneceğini söyleyen Parmenides, hem Bir hem de Varlıktan bahsedileceğine göre çift diye bir şeyin ortaya çıkacağını söyler. İlâveten Bir ve Varlık kendi başına birer “bir” olduklarına göre, onların ayrı ayrılıkta çifte eklenmesiyle üçlünün/üçün oluştuğunun altını çizen Parmenides, “Bir varsa sayının da olması zorunludur”¹⁵² sonucuna ulaşır. Birin Varlıktan pay alması gibi, sayının da Varlıktan pay aldığını, böylece sayının var olmasıyla birlikte çokluğun ortaya çıktığını, çıkacağını belirten Parmenides, “Varlık çokluğu oluşturan nesnelerin hepsi üzerine dağılmıştır”¹⁵³ der. Bu şekilde en çok parçadan müteşekkil olanın Varlık olduğuna dikkat çeken Parmenides, daha sonra bu sonucun yanlış olduğunu, Birin de Varlık gibi en çok parçadan müteşekkil olan şey olduğunu söyler. Yâni Bir ve Varlık bu konuda eşit mâhiyet arz eder. Kezâ Ona göre “Bir ancak parçalara ayrılmış bir şey olduğunda aynı anda Varlığın bütün parçalarında bulunur.”¹⁵⁴ Parçalardan müteşekkil olduğuna göre sınırının olması gerekir diyen Parmenides, sınırı olan şeyin başı, ortası ve sonu da olacağını ilave ederek, Birin biçimden pay alacağını yuvarlak veya düz olması gerektiğini dile getirir. Böylece ilk akıl yürütmeye ulaşılan tezin tam aksi bir sonuçla karşılaşırız. Bu şekilde Birin, hem kendi içinde hem başka şeyin içinde olacağını; kendi içinde olduğu için durağan, başka şeyin içinde olduğu içinse devinir olacağını ve böylece Birin, hem kendisiyle aynı hem ayrı, hem başka şeyle aynı hem ayrı olacağını altını çizen Parmenides, aynı akıl yürütmeyi sürdürerek Birin, hem kendisiyle hem başka şeylerle bitişik olma/ma/sı sonucuna ulaşır. Birin başka şeylere bitişik olmaması öncülünden “öteki nesnelerde Birin bulunmadığı”¹⁵⁵ sonucu çıkar ki bu durum da sayının olamayacağını iddia etmenin yolunu açar. İlk akıl yürütmesinde Bire ilişkin olarak yapılan tanımlamaları “ne, ne de” kalıbını kullanarak değilleyen Parmenides, bu kez Bire ilişkin söylenenleri “hem, hem de” kalıbını kullanarak onaylar.

Bu sefer Aristoteles’e “Bir varsa öteki nesneler için ne söz konusu oluyor, buna da bakmak gerekmez mi?”¹⁵⁶ önerisinde bulunan Parmenides, Birle başka şeyler arasında irtibatın var olduğu öncülünden hareketle -Bir için geçerli olduğu gibi- başka

¹⁵² Platon, *Parmenides*, 144a, s. 64.

¹⁵³ Platon, *Parmenides*, 144b, s. 64.

¹⁵⁴ Platon, *Parmenides*, 144d, s. 65.

¹⁵⁵ Platon, *Parmenides*, 149c, s. 77.

¹⁵⁶ Platon, *Parmenides*, 157b, s. 93.

şeylerin de “hem birbirleriyle aynı hem birbirlerinden başka olacaklar hem devinecek hem de duraduracaklar”¹⁵⁷ sonucuna varır. Daha sonra Birle başka şeyler arasında irtibatsızlığın olduğu öncülünden yola çıkılarak “öteki nesneler ne aynıdır ne başka ne devinirler ne duradururlar ne oluşurlar ne yok olurlar ne çok ne daha az ne de eşit olurlar”¹⁵⁸ ulaşılır. Akabinde “Bir yoksa” ne gibi sonuçların ortaya çıkacağını gösteren Parmenides, Bir yoksa “Birin bilgisinin olması gerekiyor aksi takdirde ‘Bir yoksa’ dendiğinde ne demek istendiği bilinemezdi”¹⁵⁹ varsayımını ekleyerek, “Bir olmayacaksa onun ‘var olması olmayan şey olarak’ var olmamakla bir bağı olması gerekir”¹⁶⁰ tezini ileri sürer. Yâni Parmenides’e göre bu durumda “Bir var değilse var olmamasına ilişkin olarak Varlıktan pay alır, bu zorunlu.”¹⁶¹ Diyalog boyunca uygulanan usûlün yine aynen tâkip edilmesi sonucu “Bir yoksa”nın yol açtığı durum şu şekilde özetlenir: “Var olmayan Bir, biçim değiştirdiği için oluşur ve yok olur, biçim değiştirmedikleri için de ne oluşur ne de yok olur; bu şekilde de var olmayan Bir hem oluşur hem yok olur hem de ne oluşur ne de yok olur.”¹⁶² Aynı şekilde “Bir yoksa” öncülünden hareketle Birin “hiçbir biçimde bir belirlemesi de yoktur”¹⁶³ tezini ispatlayan Parmenides, “özetle ‘Bir yoksa hiçbir şey yoktur’ dersek doğru söylemiş olmaz mıyız?”¹⁶⁴ der. Diyalogda uygulanan usûlle Bir/lik, Çokluk, Var/lık, Yok/luk kavramlarına ilişkin olarak akıl yürütmelerin “ne, ne de” ve “hem, hem de” kalıplarını kullanarak hem değillenen hem onaylanan (çelişik) sonuçlara ulaştığı gösterilerek düşünülür alan ve duyusal alan arasında irtibatın *logos*la kurulamayacağı ispatlanır. “Platon’a göre (veya Platon’un Parmenides’in ağzından sunduğu görüşlere göre) idealar ile duyusal olan arasındaki ilişki, ne fiziksel bir bütünle onun parçaları arasında ne bir kavram ile kavranan arasında ne de bir ilk örnekle ilk örneğe göre yapılan arasında, velhâsıl muhâkeme etkinliği dâhilinde düşünülen bağıntılardan hareketle açıklanamaz.”¹⁶⁵

¹⁵⁷ Platon, *Parmenides*, 159a, s. 97.

¹⁵⁸ Platon, *Parmenides*, 160a, s. 99.

¹⁵⁹ Platon, *Parmenides*, 160d, s. 100.

¹⁶⁰ Platon, *Parmenides*, 162a, s. 104.

¹⁶¹ Platon, *Parmenides*, 162b, s. 104.

¹⁶² Platon, *Parmenides*, 162d, s. 107.

¹⁶³ Platon, *Parmenides*, 162d, s. 109.

¹⁶⁴ Platon, *Parmenides*, 162d, s. 114.

¹⁶⁵ Ahmet Ayhan Çitil, “Leylâ, Mecnun, Mevlâ ve Tekillik”, *Ahlâk ve Başkası*, ed: Lütü Sunar ve Selami Varlık, Ankara: Nobel Yay., 2017, ss. 42-43.

4.3. SAHNENİN KURGUSU (B)

Parmenides'in salt *logosa* dayalı yürüttüğü hakikat arayışı *aporiayla* sonuçlanır. Felsefenin iki uçlu bir faaliyet olduğuna ve ancak bilgenin refakat ettiği muhakemenin hakikate ulaştırabileceğine dolaylı yoldan şahit olduğumuz diyalogun, hem birinci hem ikinci sahne iştirakçileri üzerinde (Parmenides ve Sokrates hariç tabii) aynı etkiyi bırakmadığı anlaşılır. Kezâ salt *logosa* dayalı hakikat arayışının, araştırmasının *aporiayla* sonuçlanması Aristoteles'in felsefeyi bırakıp siyasete atılmasına (gelecekte tiran olur), Antiphon'unsa felsefeyi bırakıp atçılıkla uğraşmasına yol açar. Birinci sahnenin aktörleri olan ve *Politeia*'da yeniden karşımıza çıkacak olan Kephalos, Glaukon ve Adeimantos Antiphon'un onlara anlattığı kadarıyla ikinci sahneyle irtibat kurabilirler. Antiphon, hakikat arayışının iki uçlu bir faaliyet olan felsefeyle yapılabileceğini fark etmediği için felsefeyi (hakikat arayışını) bırakır. Ve zâten Pythodoros'un da hakkıyla aktardığını düşünmediğimiz -ikinci sahnenin en tayin edici konuşması olan- Parmenides ve Sokrates arasındaki konuşmayla da irtibat kuramaz. Birinci sahnenin aktörleri olan Kephalos, Glaukon ve Adeimantos da ikinci sahneyle Antiphon üzerinden irtibat kurdukları için *logosun* hangi bağlamda verim sağlayacağına yabancı kalırlar. Başka bir deyişle felsefenin nasıl bir faaliyet olduğunu anlamaları imkânsızlaşır.

4.4. SONUÇ

Parmenides diyalogunun bizim çalışmamızı ilgilendiren sonucu, *logosun* yalnız başına insanları hakikate ulaştıramayacağıdır. Parmenides ve Sokrates arasındaki konuşmanın zımnî mutabakatla sonlandırılarak, Parmenides ve Aristoteles arasındaki konuşmanın ön plana çıkartılması da diyalogda neyin üzerinde durulmak istendiğini gösterir. *Sofist*'te dolaylı yoldan filozof adayının felsefe faaliyetine dâhil olabilmesi için yapması gereken hazırlık üzerinde durulur. *Parmenides*'teyse böyle bir hazırlığın tek başına yeterli olmayacağı sahnelenir. Böylece *Peri Phuseus*'un sahnesi belli cihetlerinden onarılmış olur. Bu şekilde bilge ve filozof adayının ikisinin de bulunduğu sahnenin, hakikat arayışı için önemi bir kez daha ön plana çıkarılır. Ancak bilge ve filozof adayı arasında yaşanan tecrübe her zaman aynı sonuçları doğurur mu, bu irtibat hakikate ulaşmayı

garantiler mi ve en önemlisi siyâsî oluşum yaratır mı? Bu tip soruların cevabınıysa *Şölen* sahnesinde aramalıyız.



5. BİLGE VE FİLOZOF ADAYI SAHNESİ: ŞÖLEN

Diyalog, Sokrates'in de bulunduğu bir mecliste aşka dair konuşulanları merak eden Glaukon'un Apollodoros'a seslenişiyle açılır. Mecliste bulunmadığı anlaşılan Apollodoros, yazdığı tragedyanın birincilik kazanması münasebetiyle şölen düzenleyen Agathon'un evinde gerçekleşen konuşmaları Aristodemos isimli birinden dinlediğini söyler. Akabindeyse şunları anlatır: Sokrates'le karşılaşan Aristodemos onun nereye gittiğini sorunca, Agathon'un evine diye cevaplar. Şölene dâvet edilmeyen Aristodemos'u, Sokrates kendi dâvetlisi olarak Agathon'un evine götürür. Şölene geç katılan Sokrates'e hitaben Agathon'un “benim yanıma uzan, uzan da eşiklerde erdiğin bilgeliği (*sofia*) ben de edineyim dokunarak”¹⁶⁶ demesi üzerine “ah ne hoş olurdu birbirimize dokunmakla daha dolumuzdan daha boşumuza akan bir şey olsaydı bilgelik”¹⁶⁷ diyen Sokrates ironi yoluyla bilgeliğin aslında ne olmadığını da söylemiş olur.

Eryksimakhos, tanrıların hep övülmesine karşın *erosun* ihmal edilmesinden yakınarak o günkü şölende *erosa* dair sırayla övgü konuşması yapılmasını önerir. İlk olarak söze başlayan Phaidros, *erosun* en eski Tanrı olduğunu söyleyerek, mitlerden ve Parmenides'ten¹⁶⁸ alıntı yapar. *Erosun* âşıkların yardımcısı olduğunu ekleyen Phaidros, insanların erdemi ve mutluluğu elde etmelerini sağlayanın da *eros* olduğunu belirterek konuşmasını bitirir. Söz alan Pausanias'sa *erosun* iki tane olduğunu birinin eski diğlerininse genç Tanrıça olduğunu ifade ederek, her aşkın övülmeye değer olmadığını söyler. Ona göre âşık olunanın kalıcı olması gerekir. “Hem âşığın kendisini hem de âşık olduğu kişiyi erdem yolunda büyük çabalar sarf etmeye zorlar çünkü.”¹⁶⁹ Eryksimakhos'sa Pausanias'ın konuşmasını iknâ edici bulmayarak, aşkın sadece insana değil bütün var olanlara ait olduğunu söyler. Aşkın gücünün tam olarak anlaşılmadığını dile getiren Aristophanes'se insanların erkek, dişi ve hem erkek hem dişi diye üç cinsiyetli oldukları zamandan bahseder. İki cinsiyetli insan türüne *androgynos*

¹⁶⁶ Platon, *Şölen*, 175d, s. 38.

¹⁶⁷ Platon, *Şölen*, 175e, s. 38.

¹⁶⁸ Diyalogun iki-üç yerinde Parmenides'in günümüze ulaşmayan sözlerine atıfta bulunulur. Ancak Sokrates'in konuşmasından anlıyoruz ki Parmenides'e atıfla söylenen sözler hakikati ifade etmez. Platon bununla belki de Parmenides'e referansla konuşan katılımcıların, Parmenides'i anlamadıklarını söylemiş olur. Ve bu nokta da *Peri Phuseus*'la amaçlananın gerçekleşmediği yönündeki yorumumuz bağlamında önem kazanır.

¹⁶⁹ Platon, *Şölen*, 185c, s. 69.

denilirmiş. Sırtlarından birbirine yapışık olan bu iki cinsiyetli insanların tek kafası, dörder kulağı, eli, ayağı varmış. *Androgynos*lar tanrılara saldırmaya başlayınca Zeus çözüm yolu olarak bunların vücutlarını ikiye ayırmış ve böylece onları güçsüz kılmış. Aristophanes bu ayrılmadan sonra bölünmüş bedenlerin kendi eşlerini bulmak için özlemle yaşadıklarını ve bu duruma aşk denildiğini söyler. Şimdiye kadar yapılan övgülerin *erosun* ne tür bir varlık olduğunu vuzuha kavuşturmadığına değinen Agathon, tanrıların en mutlusunun aşk Tanrıça'sı olduğunu söyler ve onun bilge olduğunu sözlerine ekler. En son konuşma sırası Sokrates'e gelir.

5.1. FELSEFÎ İLKE OLARAK AŞK

Agathon'a aşkın bir şeyin mi yoksa hiçbir şeyin mi aşkı olduğunu soran Sokrates, bir şeyin cevabını alır. Bunun üzerine “aşk aşkı olduğu şeyi arzular mı arzulamaz mı, asıl onu söyle sen”le¹⁷⁰ başlayan soru zinciri, Agathon'un aşk, arzuladığı şeyi kendisinde eksikliği ya da yokluğu yüzünden arzular diyerek cevaplamasıyla kapanır. Ancak Sokrates, Agathon'un cevaplarından, aşkın güzelliğe duyulan (*kalos*¹⁷¹) aşk olduğuna göre onun güzellikten yoksun olması gerektiği sonucu çıktığını söyler.

Aşka dair bildiklerini Diotima'dan dinlediğini söyleyen Sokrates, aşkın güzel ve iyi olduğunu düşünmesine rağmen Diotima tarafından yanlışlandığını dile getirir. Güzel ve iyi olmayan aşkın çirkin olması gerekmediğini yine Diotima'dan öğrenen Sokrates, bilgelik ve cehalet arasında doğru kanının yer alması tezine de iknâ olur. Aşkın da güzel ve çirkin olmadığına göre bunların arasında olması gerektiği ve güzellikten yoksun olduğu için de Tanrı olamayacağı üzerinde düşünmeye dâvet edilen Sokrates, Diotima'nın *erosun* tanrısal varlık olduğu açıklamasını kabul eder. “(...) Tanrıların insanlarla her türlü birlikteliği, her türlü konuşması onun aracılığıyla olur. Bu tür konularda becerikli olan kişi tanrısal bir adamdır; ama başka bir konuda, sanatlarda ya da bazı el sanatlarında becerikli olan kişiye sıradan bir adamdır.”¹⁷² Aşkın ebeveynlerinin kimler olduğu sorusuna “mit” üzerinden cevap veren Diotima özetle, Aphrodite'in doğumu şerefine düzenlenen ziyafette zengin, cesur vb. erdemleri hâiz Poros'un sarhoşken tuzağa düşürülerek dilenci Penia'yla birlikte olmasından *erosun*

¹⁷⁰ Platon, *Şölen*, 199e, s. 113.

¹⁷¹ *Kalos*; güzelce, güzel bir şekilde. Çelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, s. 346.

¹⁷² Platon, *Şölen*, 203a, s. 123.

doğduğunu söyler. Babasının özellikleri dolayısıyla erdemli ve felsefe yapan *eros*, dilenci annesi dolayısıyla sefillik içinde yaşar. Bilgelik ve cehalet arasında bulunan “aşk da filozof olmak zorundadır. Filozof olduğu için de bilge ile cahil arasında bulunur.”¹⁷³ Bu açıklamayı yapan Diotima’ya, “böyle bir şeyse aşk, insanlığa yararı nedir?”¹⁷⁴ sorusunu yönelten Sokrates, aslında duyusal alanda bunun yansımaları, duyusal alana etkisini tartışmaya açar. Öte yandan Diotima bütün insanların doğurmayı arzuladıklarını ve güzelliğe karşı aşkla harekete geçip gebe kaldıklarını, kimilerinin bunu bedenle kimilerininse ruhen yaptıklarını söyler. Tam da bu sebeple “aşk güzelin aşkı yok güzel sayesinde doğurmanın ve üremenin aşkıdır.”¹⁷⁵ Bu sayede ölümlü olan insan ölümsüzlüğünü tesis eder. Bedenle doğurma yaparak ölümsüzleşmek isteyenler kadınlara yönelir, ruhen doğuranlarsa amelî hikmet, fıkhetmek (*phronesis*) ve erdeme gebe kalanlardır. “Pratik zekânın en önemli ve en güzel yanı ise diye sürdürdü, kentlerin ve meskenlerin düzeniyle ilgili olmasıdır. Bunun da adı ölçülülük ve adâlettir.”¹⁷⁶ Nitekim “ortaya koyduğu yasalar yüzünden Solon da sizin için değerlidir.”¹⁷⁷ Daha sonra “doğurma” işinin tam olarak nasıl gerçekleştiğini anlatmaya koyulan Diotima, Sokrates’in kendisini tâkip edebilip edemeyeceğinden emin olmadığını söyler. “Sana elimden geldiğince anlatacağım, tâkip edebilirsen eğer.”¹⁷⁸ Ruhen gebe kalmak isteyen önce güzel bedenlere yönelmeli ve güzel düşünceler üretmelidir. Ardından bütün bedenlerdeki güzelliğin aynı olduğunu kavrayarak, biçimce güzel olanın peşine düşmeli ve ruhlardaki güzelliği keşfetmelidir.

Gençlerin iyi olmalarını sağlayan böylesi düşünceler aramak ve doğurmak için yetip de artmalı ona, böylece törelerde ve yasalarda güzel olan şeyi temâşâ etmek ve her şeyin aynı soydan olduğunu görmek zorunda kalır (...) törelerden sonra bilgilere yönelmeli (...) başını çevirip güzelliğin o engin denizini temâşâ ederek birçok güzel gösterişli sözler ve derin düşünceler doğurur felsefenin cömertliğiyle. Sonunda kabarıp

¹⁷³ Platon, *Şölen*, 204c, s. 127.

¹⁷⁴ Platon, *Şölen*, 204d, s. 127.

¹⁷⁵ Platon, *Şölen*, 206e, s. 134.

¹⁷⁶ Platon, *Şölen*, 209a-b, s. 139.

¹⁷⁷ Platon, *Şölen*, 209e, s. 141.

¹⁷⁸ Plato, *The Symposium*, 210a, trans. by M. C. Howatson, New York: Cambridge University Press, 2008, p. 48. Türkçesini kullandığımız metnin ilgili paragrafın anlamını tam vermediği kanaatindeyiz.

büyüyen bir istekli belirli bir bilgiyi, birazdan değineceğim güzelliğin bilgisini idrak eder.¹⁷⁹

Diotima, anlattığı tecrübenin *logos*la kuşatılamayacağına dikkat çekmek için sözlerine “becerebildiğin kadar düşünceni ver”¹⁸⁰ (*voûv*) diyerek devam eder. Akabinde Sokrates şunları;

Aşkla ilgili konularda buraya kadar eğitilen kişi güzel şeyleri sırasıyla ve doğru bir şekilde temâşâ edip de aşkla ilgili bilgilerin son kertesine vardığında birden doğası gereği eşi benzeri olmayan bir güzel serilir gözlerinin önüne. İşte Sokrates, daha önceki tüm çabalar da hep bu amaç uğrunaydı. Bir defa o ezeli ve ebedidir, ne var olur ne yok olur, ne büyür gelişir ne de zeval bulur; (...) yine bu güzel şey ne bir yüz, el kol ya da beden diğer parçaları şeklinde görünecek onun gözüne; ne bir söz veya bir bilgi olarak¹⁸¹

diyerek konuşmasını tamamladığı esnada sarhoş bir şekilde Alkibiades’in Agathon’un evine girerek şölene katıldığını okuruz. Agathon’un yanında oturan ve aniden Sokrates’i fark eden Alkibiades ona yönelik olarak bir az öfke bir az taaccüple “ne diye geldin şimdi (...) en güzel kişinin yanına uzanmak için yine ne dolaplar çevirdin?”¹⁸² der. Bunun üzerine Sokrates, Alkibiades’in kendisine olan aşkı yüzünden zorluklar yaşadığını söyleyerek, Agathon’dan yardım ister. Daha sonra, aşk üzerine konuşma yapması teklif olunan Alkibiades, sözlerine kendisi burada yokken konuşan Sokrates’in onlara yanlış şeyler anlattığını söyleyerek başlar. “Öyle eşsiz ve güzeldirler ki, sözün kıyası artık Sokrates ne buyurursa yapmam gerektiğini anladım” diyen ve “sonuçta Sokrates’in gönlünü hoş tutup bildiği ne varsa dinleyebilecektim ondan”¹⁸³ eklemesinde bulunan Alkibiades bu niyetinin karşılığında Sokrates’ten, “ey kutlu adam, iyice düşün de bir hiç olduğum kaçmasın gözünden. Bilirsin, ancak gözlerimizin ferî sönmeye yüz

¹⁷⁹ Platon, *Şölen*, 210d-e, ss. 143-144.

¹⁸⁰ Plato, *The Symposium*, 210e, p. 58, <https://archive.org/details/plato-symposium-balboa>. (erişim târihi: 08.12.2019). Grekçesi için bkz: Geoffrey Steadman, *Plato's Symposium*, Greek Text with Facing Vocabulary and Commentary, p. 108, <https://geoffreysteadman.files.wordpress.com/2014/09/platosymp-sept14.pdf> (erişim târihi: 08.12.2019).

¹⁸¹ Platon, *Şölen*, 210e-211b, ss. 144-145.

¹⁸² Platon, *Şölen*, 213c, s. 150.

¹⁸³ Platon, *Şölen*, 217b, s. 159.

tuttuğunda keskin bakmaya başlar akıl gözümüz. Sense bunların uzağında sın hala”¹⁸⁴ cevabını aldığını aktarır. Alkibiades peşinde olduğu güzelin, güzelliğin bilgede, bilgenin şahsında yâni Sokrates’te olduğunu düşünür. Sokrates’se onun yanıldığını daha doğrusu “akıl gözünün” yeterince iyi görmediğini söyleyerek, dikkatini başka noktaya vermesini salık verir. Başka ifadeyle Sokrates’in Alkibiades’le olan irtibatı kopar. Hakîkati Sokrates’in şahsında arayan Alkibiades nerede hata yapar, sorusunun sorulması diyalogun amacının ortaya koyulması açısından belirleyicidir.

Konuşmalar bitince bir grup insanın katılımı ve şarap içmekle devam eden şölen Aristodemos’un anlattığına göre dâvetlilerin yarısının uyuyakalması, yarısının gitmesiyle sabaha kadar devam eder. Ancak kendisi de uyuyakaldığı için sabaha kadar yatmayan Agathon, Aristophanes ve Sokrates’in konuşmalarını hıfz etmediğini söyler. Şölen, Aristophanes ve Agathon’un uyuması ve Sokrates’in oradan ayrılmasıyla sonlanır.

5.2. SAHNENİN KURGUSU

Diyalogda yer alan isimlerden Apollodoros, Sokrates’in öğrencisi olmak için ticareti bırakan, ancak hocasıyla çok az zaman geçiren birisidir.¹⁸⁵ Diyalogda -*Parmenides*’de karşımıza çıkan- Glaukon ve ismi zikredilmeyen dostları da yer alır. Ksenopahnes’e göre Sokrates’in öğrencileri arasında yer almayan Alkibiades’se, Sokrates’i kendi hırsı doğrultusunda kullanmak istemiştir. Alkibiades’i takdir eden İsostrates de benzeri beyanlarda bulunur.¹⁸⁶ Askerî ve siyâsî hayatta aktif rol oynayan Alkibiades sebep olduğu yenilgilerden dolayı Atinalıların nefretini kazanır, ölümle yargılanmaktan canını zor kurtarır.¹⁸⁷ Agathon başarılı tragedya yazarı¹⁸⁸, Pausanias sofist¹⁸⁹, Phaidros kutsala saygısızlıktan dolayı sürgün edilen bir kişi¹⁹⁰, Eryksimakhos fizikçi¹⁹¹, Aristodemos,

¹⁸⁴ Platon, *Şölen*, 219a, s. 163.

¹⁸⁵ Nails, *The People Of Plato*, p. 39.

¹⁸⁶ Nails, *The People Of Plato*, p. 12.

¹⁸⁷ Nails, *The People Of Plato*, p. 14.

¹⁸⁸ Nails, *The People Of Plato*, p. 9.

¹⁸⁹ Nails, *The People Of Plato*, p. 222.

¹⁹⁰ Nails, *The People Of Plato*, p. 232.

¹⁹¹ Nails, *The People Of Plato*, p. 143.

Ksenophanes'e göre Sokrates'in öğrencisi olmasa bile yakın çevresinden bir isim¹⁹², Aristophanes'se komedi yazarıdır.¹⁹³

Şölende de iki sahneyle karşılaşırız. Birinci sahnede Apollodoros ve dostları yer alırlar. Dostlar arasında sadece Glaukon ismiyle anılır. İkinci sahnedeysse Diotima, Sokrates, Alkibiades, Agathon, Pausanias, Phaidros, Eryksimakhos, Aristodemos ve Aristophanes var. Apollodoros'un Glaukon'a, "felsefeden başka ne olursa yapmak gerekir diye düşünen senin şimdiki halinden"¹⁹⁴ diyerek hitap etmesinden anlıyoruz ki, Glaukon felsefe faâliyetiyle irtibat kurabilmiş değil. Apollodoros'un kendinden bahsederken "Sokrates'le hemhal olup, her gün ne söyleyip ne yaptığını bilme derdine düşmemden bu yana üç yıl bile geçmedi"¹⁹⁵ açıklamasında bulunması ise onun filozof adayı olduğunu gösterir.

İkinci sahnedeysse Diotima ve Sokrates bilgeyi¹⁹⁶, Aristodemos ve Alkibiades filozof adaylarını, diğer iştirakçilerse bu iki figürün dışında kalan uğraşları temsil ederler. Aristodemos'un filozof adayı olmakla birlikte felsefe faâliyetini tamamlayamadığına dair ibâreler var. Apollodoros'un ondan söz ederken, "sanırım o dönemde Sokrates'in önde gelen hayranlarından biri"¹⁹⁷ demesi, "ondan işittiği bâzı şeyleri Sokrates'e sorması"¹⁹⁸ gibi hususlar, bir zamanlar filozof adayı olmakla birlikte felsefe faâliyetini sonuçlandıramadığını gösterir. Ayrıca meclisin sonunda uyuya kalması ve son konuşulanları kaçırmaması¹⁹⁹ gibi hususlar filozof adayında olmasına ihtimal vermediğimiz niteliklerdir. İkinci sahnede yaşananları Apollodoros'a aktaranın bu özel durumu göz önünde bulundurulmalıdır. Bir diğer filozof adayı olan Alkibiades'in de felsefe faâliyetinde başarısız olduğu anlaşılır. Bilge ve filozof adayı arasında geçen tecrübenin başarıya ulaştığını öğrendiğimiz tek örneğin Diotima ve Sokrates arasında cereyan ettiğine kanaat getiririz. Ancak bu tecrübe yok, başarısız olan yâni Sokrates ve Alkibiades arasında geçen diğer tecrübe öne çıkarılır. Diotima ve Sokrates arasında başarıya ulaşmış tecrübenin sonuçları üzerinde *Politeia*'da durulur.

¹⁹² Nails, *The People Of Plato*, p. 52.

¹⁹³ Nails, *The People Of Plato*, p. 55.

¹⁹⁴ Platon, *Şölen*, 173a, s. 27.

¹⁹⁵ Platon, *Şölen*, 172c, s. 26.

¹⁹⁶ Sokrates, Diotima ve kendisi arasında geçen tecrübe bağlamında filozof; şölen katılımcıları bağlamında bilgeyi temsil eder.

¹⁹⁷ Platon, *Şölen*, 173b, s. 28.

¹⁹⁸ Platon, *Şölen*, 173b, s. 28.

¹⁹⁹ Platon, *Şölen*, 223c, s. 172.

Şölen'de başarısızlıkla sonuçlanan tecrübe üzerine eğilerek, her bilge ve filozof adayı arasında yaşanan tecrübenin aynı sonuçları doğurmayacağı anlatılır. Bilge ve filozof adayı arasındaki irtibat hakîkate ulaşmayı garantilemediği gibi amaçlanan siyâsî oluşumu yaratmayabilir de. Hatta Alkibiades örneğinde olduğu üzere istenmeyen siyâsî sonuçlar da doğurabilir. Bu bağlamda Platon'un Syrakusa seyahatlerinin; II. Dionysis'i eğiterek siyâsî oluşum başlatma teşebbüslerinin başarısızlıkla hatta hüsrarla bittiğinin hatırlanması doğru olur. Söz konusu seyahatlere ve Platon'un planlarına dair en geniş bilgiyi *Mektuplarda* (7 ve 8. *Mektuplar*) buluruz.²⁰⁰ Felsefeye merak salan, bu anlamda Platon'da başka kimselerde olmayan bir şeyler olduğunu düşünen (tıpkı Alkibiades gibi) II. Dionysis, onu kendisine felsefe öğretmesi için ülkesine dâvet eder. Ancak çok geçmeden filozof adayı olan II. Dionysis'in felsefe faâliyetini sürdürebilecek kabiliyeti hâiz olmadığı anlaşılır. Platon iki kez teşebbüs etmesine rağmen Syrakusa tecrübesi başarısızlıkla sonuçlanır. *Politeia*'nın Syrakusa seferi sonrasında yazılması da önemli bir detaydır.²⁰¹ Eğer *Şölen* de sefer sonrası yazılmışsa, Syrakusa başarısızlığının sebeplerinin *Şölen*'de sahnelendiğini düşünebiliriz. Yok, eğer seferden önce yazılmışsa demek ki Platon felsefe faâliyetinin özünde böyle bir ihtimali barındırdığının farkındalığıyla Syrakusa'ya hareket eder. Yâni Platon, bilge ve filozof adayı arasında yaşanan tecrübenin her zaman başarıyla sonuçlanma(dığını)yacağını bilerek söz konusu işe teşebbüs eder.

5.3. SONUÇ

Diyalogdan duyuşsal alanın bütünlüğünü kuranın, düşünülür (*noêton*²⁰²) ve duyuşsal alan (*horaton*²⁰³) arasında birliği sağlayanın bir *daimon* olan aşk (*eros*) olduğu görülür.

²⁰⁰ "Günümüzde araştırmacıların büyük çoğunluğu 7. *Mektup*'un Platon'a ait olduğu konusunda hemfikirdir. W. K. C. Guthrie "tamamen eğlencesine" bu araştırmacıların çalışmalarını bir araya getirerek şu sonuca ulaşmıştır: Araştırmacıların 36'ı *Mektup*'un gerçek, 14'ü sahte olduğunu savunur. Aynı şekilde 22 araştırmacı 8. *Mektup*'un da gerçek, 3 araştırmacıysa sahte olduğunu savunur." W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, 6 vols. Vol. V, Cambridge 1962-81, p. 401; George Klosko, "Politics and Method in Plato's Political Theory", *POLIS* 23 (2006): 4'den naklen.

²⁰¹ "Platon'un Sicilya'ya (Syrakusa) ilk seferinin M.Ö. 387 yılında gerçekleştiği, *Politeia*'nın M.Ö. 375-370 yılları arasına yazıldığı düşünülür. Eğer bu târihler doğruysa Platon *Politeia*'yı yazmadan 12-17 sene önce filozof-hükümdar ideasını geliştirmiş bulunurdu." George Klosko, "Politics and Method in Plato's Political Theory", p. 6.

²⁰² *Noetos*, *noêton*; zekâyla algılanabilen, algılanabilir, kavranılabilir, anlaşılabilir. Çelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, s. 449.

Ancak bu aşkın Alkibiades tarafından yanlış yorumlandığına; hakîkate ulaşmayı *logosun* hakkını vermeksizin, bilgenin şahsına bağlanma meselesine dönüştürdüğüne tanıklık ederiz. Yâni Alkibiades *Peri Phuseus*'un genci olabilmeyi başaramaz.

Şölen'den çıkarmamız gereken esas fikir; tek başına bilgenin varlığının hakîkatin tecessümünü ve işbu hakîkate katılarak -siyâsî oluşum yaratacak- ahlâkî ve hukukî kodu vazetmeyi garantilemediğidir. Hakîkate iştirak üzerinden yeni bir toplumun kurulması için felsefe faâliyetini tamamlayabilecek filozof adayına ihtiyaç duyulur. Diotima ve Sokrates arasında geçen konuşmadan, felsefe faâliyetinin sonunda *psûkhenin*, sahne değiştirerek kentlerin ve meskenlerin düzeniyle ilgili olan ölçülülük ve adâleti esas alan yasa “doğurduğunu” yâni ahlâkî ve hukukî kodu vazettiğini öğrendik.

Şölen'de felsefe faâliyetinin iki tarafının da hazır bulunduğu bir bağlamda geçen ama bilge tarafından söylenen -*aletheia* temâşâsının siyâsî oluşum yaratan etkisini temsil eden- *söz*, *Politeia*'da sadece bir tarafın olduğu sahnenin esasına yerleştirilir. Zîra Sokrates *Politeia*'da karşımıza bilge figürü olarak çıkar. Ve *Şölen*'deki bilge ve filozofun olduğu bir bağlamda bilgenin söylediği *söz*²⁰⁴, *Politeia*'da bilge ve filozof olmayanlar (ünlü sofistler dâhil) arasında karşılıklı konuşmaya yâni diyaloga (*dialogos*²⁰⁵) konu edilir, *söz* üzerinden bilge ve filozof adayı arasında başarıyla tamamlanmış felsefe faâliyetinin sonuçları sahnelenir. Platon'un bu işi nasıl yaptığını ve ne ölçüde başarılı olduğunu görebilmemiz için *Politeia*'ya bakmalıyız.

²⁰³ *Horatos*, *horaton*; görünür, gözle görülebilir; açık, belli, aşikâr, aleni. Çelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, s. 475.

²⁰⁴ Daha sonra Sokrates tarafından Diotima'nın *sözü* *Şölen* sahnesinin aktörlerine nakledilir. Ve bu nakletme esnasında aktörlerin sadece dinleyici konumunda olduklarını -karşı çıkış veya onaylama yapmazlar- anlarız. Başka bir ifadeyle bilgenin *sözü* *diyaloga* dönüştürülmeksizin *monolog* şeklinde temsil edilir.

²⁰⁵ *Dialogos*; diyalog, karşılıklı konuşma, söyleşi. Çelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, s. 154.

II. BÖLÜM

İNSANLAR ARASI BİR DİYALOG BİÇİMİ OLARAK SİYÂSÎ TARTIŞMANIN KURULUŞU

1. *POLITEIA* DİYALOGU

Diyalog, Tanrıça'nın şerefine düzenlenecek bayrama katılmak ve duâ etmek için Glaukon'la Pire'ye indiklerini söyleyen Sokrates'in sözleriyle açılır. Diyalogun ilk kelimesinin “indim” (*kateben*) olması yorumcuların dikkatini çeker. Örneğin Strauss ve Pappas bu kelimeyle daha sonra bahsedilecek olan “mağara istiaresi” arasında çağrışım olduğunu savunurlar.²⁰⁶ Blackburn'se diyalogun, ibadet etmek için -Atina şehrinin dışına- “Pire'ye inmek” ile başlaması ve ruhun yükselişiyle ilgili olduğunu söylediği *Şölen*'in “şehre çıkmak” motifiyle başlaması arasında dramatik karşıtlık olduğunu ileri sürer.²⁰⁷ Bowe da her iki yorumun sentezi diyebileceğimiz şu sonuca ulaşır: “*Politeia* tematik ve felsefî anlamda yukarıya doğru hareketi imleyen alçalış (*katabasis*), yükseliş (*anabasis*) ve alçalış (*katabasis*) temalarını kullanır.”²⁰⁸ Bu tespitlere katılmakla birlikte diyalogun *polis* dışında gerçekleşmiş olmasının -diyalogun esasına ilişkin- başka bir sebebinin olduğunu düşünürüz. *Polisin* konuşulması için *polis* dışına çıkılması, bütünlüğü yakalamak²⁰⁹ için bütünün dışına çıkmak fikriyle alakalı olabilir. *Şölen* diyalogunu ele alırken bilgenin, bütünlüğü temâşâ eden biri olarak takdim edildiğini görürüz. Ve bu anlamda *Şölen*, *Politeia*'da bir bilge olarak Sokrates'in nasıl konumlandırılacağına yönelik açıklamalar sunması bakımından belirleyicidir. Diyaloglardaki her detayda olduğu gibi *polise* yönelik konuşmaların *polis* dışında yapılması detayı da felsefe faâliyetinin temsil edilmesi bakımından değerlendirilebilir. Felsefe faâliyetinin sonucunda amaçlanan bütünlüğün yakalanması, bilgenin bütünlüğü

²⁰⁶ Leo Strauss, *Platon'un Politik Felsefesi, Devlet*, ter: Özgüç Orhan, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019, s. 66; Nickolas Pappas, *Plato and the Republic*, p. 18.

²⁰⁷ Simon Blackburn, *Plato's Republic*, London: Atlantic Books, 2006, Chapter I; Convention and Amoralism, pp. 28-29.

²⁰⁸ Geoff S. Bowe, *Platon'un Devlet'i Üzerine Makaleler*, ter: İlker Kısa, İkbal Bozkaya, Bursa: Sentez Yayınları, 2019, s. 13. Kimi araştırmacıya -John Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, p. 53- göre *Peri Phuseus*'da da alçalış (*katabasis*) kimine -Alex Priou, “Parmenides on Reason and Revelation”, *Epoché* 22 (2018): 179-180- göreyse yükseliş (*anabasis*) temaları kullanılır.

²⁰⁹ I. Bölümde kısmen bütünlük meselesine değinmiştik. Bkz: ss. 6-7.

görebilen noktainazarı hâiz olması hasebiyle mümkün olur.²¹⁰ *Politeia*'da siyâset araştırmasının *polis* dışında gerçekleşmesi de Sokrates'in konulara böyle bir noktainazardan baktığını gösterir. *Polisin* dışına çıkarak *polis* hakkında konuşmak, bura'nın dışına çıkarak bura hakkında konuşabilenin hem konumuna hem de bu işin nasıl yapılması gerektiğine dair bilgilendirici göndermedir. Dolayısıyla diyalogun en başından itibaren “*polis*in konuşulabilmesi için *polis* dışına çıkmak” temasıyla, siyâset araştırmasının zemini olarak bütünü yakalayabilen noktainazar tahsis edilmiş olur. Bu bir yönüyle de o noktainazarın sahibi olarak da bilgenin (Sokrates'in) ayrıcalıklığının ön plana çıkartılması demek olur. Ayrıca diyalogda konuşulan ilk mesele olan ölüm temasının da bütünlüğü yakalama fikriyle irtibatlı olduğu söylenebilir. Yaşamı konuşmak, yaşamı ihata edebilmek için ölümün tecrübe edilmesinin gerektiği gibi²¹¹ *polisi* de konuşabilmek için *polis*in dışına çıkılmalıdır. Dolayısıyla diyalogun hem ilk kelimesiyle ilk teması arasında ve hem de bu ikisiyle bütünlük fikri arasında bağ kurulabilir.

Diyalogda geçen olaylar, Sokrates ve Glaukon'un Pire'den şehre dönmek üzereyken Adeimantos, Nikeratos ve ismi zikredilmeyen birkaç arkadaşının da desteğini arkasına alan Kephalos'un oğlu Polemarkhos'un ısrarı üzerine onun evine gitmeleriyle gelişir. Evde onları diyalogun diğer iştirakçileri olan Kephalos, Lysias, Euthydemos, Thrasymakhos, Kharmantides, Kleitophon karşılar. Evdeki konuşmayı başlatansa Kephalos'tur.

1.1. DİYALOGDA SÖZÜ EDİLEN KİŞİLERİN TANITIMI

Diyalogun en çok repliği olan ismi Sokrates'tir. Bunun başlıca sebebi, onun diyalogda bilge olarak konuşturulmasıdır. Zîra Sokrates iki tarafı hâiz olan felsefe faâliyetinin ilk tarafında yer alan bilgeyi temsil eder. Bilge ve filozofun kim olduklarını açıklayan *Şölen* bir cihetiyle de *Politeia*'ya hazırlık niteliğindedir. Esasen siyâsete dair

²¹⁰ Bütünlük meselesine dair diğer bir açıklama için bkz: Platon, *Kharmides*, 156d-157c, ter: N. Şazi Kösemihal, İstanbul: MEB Yayınları, 1998, s. 8-9. Söz konusu paragraflarda felsefenin ruhta yaratacağı değişiklikler konu edilerek, bilgeliğin bütünlüğü kuşattığına telmihte bulunulur.

²¹¹ Platon *Phaidon* diyalogunda felsefe yapmanın, ölümü tecrübe etmek olduğunu söyler. “Mealên; gerçek hayatını felsefeye adanmış insan ölümden eminlik hisseden birisidir diye başlayan 64a paragrafı hakîkati görebilmek için bedenden ayrılmanın gerektiği (ölüm) üzerinde durarak filozofun böyle bir tecrübe peşinde olduğunu, ona yaklaşmaya çalıştığını anlatır.” Plato, *Phaedo*, 64a-67a translated with notes by: David Gallop, Oxford: Clarendon Press, 2002, pp. 8-12.

konuşmaların yer aldığı *Politeia* sahnesinde bilge olmakla birlikte filozof yoktur. *Şölen*'deyse hakikat yâni felsefe konuşulur ve hem bilge hem de filozof, filozof adayları yer alır. Kabaca belirtmek gerekirse siyâset sahnesi (*Politeia*), felsefe sahnesinin (*Şölen*) bir alt sahnesi olarak kurgulanır. *Şölen*'de hakikati temâşâ eden biri olarak sunulan bilge (Sokrates), *Politeia*'da, ele alınan konulara yönelik olarak o konuların bütünlüğünü ihata eden bir noktadan itibaren açıklamalarda bulundurulur.

Diğer diyalog iştirakçilerine gelecek olursak; Kephalos, Perikles tarafından Atina'ya dâvet edilen silah imalatçısı²¹², oğlu Lysias retorik eğitimine sahip hatip ve Atina'da demokrasinin yeniden kurulmasında önemli hizmetleri olan birisidir.²¹³ Euthydemos babası Kephalos'un ölümünden sonra Pire'de yaşamaya, silah fabrikasını işletmeye devam eden bir diğer kardeşidir.²¹⁴ Aslen Atinalı biri olmayan, Lysias'ın arkadaşı olan Thrasymakhos retorik sanatçısıdır.²¹⁵ Kephalos'la aynı yaşta olan ve zengin biri olan Kharmentides diyalogun sessiz katılımcılarından biridir.²¹⁶ Renkli bir karakter olan Kleitophon, Atina'nın politik hayatında sıkça saf değiştirmesiyle ünlüdür. Diyalogda yer alan üç retorikçiden biridir.²¹⁷ Bir diğer katılımcı Kephalos'un oğlu Polemarkhos'tur. Kardeşi Lysias'ın tanıklığına göre ölümünden kısa bir süre önce felsefeye yönelen Polemarkhos, Otuzlar Yönetimi tarafından, baldıran otu zehri içirtilerek îdam edilir.²¹⁸ Diyalogda yer alan muhtemelen en zengin şahıs olan Nikeratos, Sokrates'in öğrenci olarak kabul etmediği isimler arasında yer alır. Sokrates, torunu için birkaç sefer böyle bir teklifle giden dedesine başka hocaları önerir.²¹⁹ Diyalogun en önemli katılımcılarından olan, *Parmenides* ve *Savunma*'da da yer alan Adeimantos, Glaukon'un kardeşidir.²²⁰ Diğer katılımcı Glaukon ise *Parmenides* ve *Şölen*'de de karşımıza çıkar.²²¹ Felsefeye olan ilgisinden vazgeçerek politikaya atıldığı bilinir.²²² İsmi zikredilmeyen ve diyalogda sessiz kalan birkaç şahıs daha var.

²¹² Nails, *The People Of Plato*, p. 84.

²¹³ Nails, *The People Of Plato*, p. 190.

²¹⁴ Nails, *The People Of Plato*, p. 151.

²¹⁵ Nails, *The People Of Plato*, pp. 288-289.

²¹⁶ Nails, *The People Of Plato*, p. 89.

²¹⁷ Nails, *The People Of Plato*, pp. 102-103.

²¹⁸ Nails, *The People Of Plato*, p. 251.

²¹⁹ Nails, *The People Of Plato*, p. 211.

²²⁰ Nails, *The People Of Plato*, pp. 2-3.

²²¹ Nails, *The People Of Plato*, pp. 154-155.

²²² Nails, *The People Of Plato*, p. 39.

Kurbanını yeni kesmiş olan yaşlı Kephalos, Sokrates'in yaşlılık halinden memnun olup olmadığını sorması üzerine, Sophokles'in yaşlılık hakkında söylediklerini hatırlatarak durumundan memnuniyetini dile getirir. Sokrates yaşlı insanların ölümüne daha yakın oldukları ve bizim gideceğimiz yolları tamamladıkları için görüşlerine mürâaat edilmesi gerektiğini bildirir. “*Politeia*’yla ilgili en çarpıcı şeylerden birisi diyalogun hem başlangıcının hem de bitişinin ölüm sonrasına dair birer hikâye ile yapılmasıdır.”²²³ Hatırlayacak olursak önceki bölümde, bilgenin refâkatinde yapılan felsefe faâliyetinin filozofun *psûkhesini* -mâhiyetine yabancı olduğumuz bir şekilde döndürerek bütün her şeyin ona nispetle var olduğu, bu anlamda bütün her şeye bütünlüğünü verenin temâşâ edilmesini sağladığını söylemiştik. Aynı zamanda, Platon’a göre bütün her şeye bütünlüğünü verenin temâşâsının, insanlar arasında da bütünlüğü kuran unsura dönüştüğünü ileri sürmüştük. Buradaki ölüm temasının da bütünlük fikriyle alakasının kurulabileceğini söylemiştik. Bütünün görülebilmesi için bütünün dışına çıkılmalıdır. Yaşamı bir bütün olarak ele alacak olursak, onun bütünlüğünü yakalamak için ölümün tecrübe edilmesi şart olur. Yâni “bura”nın hakîkati, “bura”nın içerisindeyken bilinemediği için (*Phaidon* 64a-67a) felsefi faâliyet ölmeden önce ölmek çabası olarak anlamlandırılabilir. Ancak tek yorumlama tarzı bu olmayabilir. Örneğin, *Politeia*’ya ilişkin Karl Popper’cı yaklaşım üstlenilecek olursa şöyle de söylenebilir: *Politeia*’daki “ölüm teması”, özellikle totaliter devletlerin vatandaşlarına yönelik “devlet için ölü çağrısını” meşrûlaştırma girişimidir. Bu yoruma “herhangi bir devlet için ölmekle esası hakîkate dayanan devlet için ölmek arasında bir fark olmalıdır” diyerek karşı çıkan birileri de olabilir. Ve bu tip bir itirazın da yanıtlanması icap eder.

Ölümüne yaşlı insanların daha yakın olduğunu vurgulayan Sokrates, Kephalos’a hayatından memnuniyetinin sebebinin zenginliği olup olmadığını sorar. O da zenginliğin gerekli ama yeterli olmadığı cevabını verir. Alınan şeylerin sahiplerine geri vermenin adâlet (*dikausine*²²⁴) olduğunu söyleyen Kephalos, âdil (*dike*²²⁵) insan için zenginliğin, yaşlılık çağını kolaylaştırdığının altını çizerek. Sokrates’se alınan şeylerin sahiplerine geri vermenin âdil olmadığını öne sürünce Kephalos buna itiraz etmez.

“Diyalogun kurgusu” başlıklı kısımda üzerinde daha ayrıntılı duracağımız bir

²²³ Bowe, *Platon’un Devlet’i Üzerine Makaleler*, s. 47.

²²⁴ *Dikausine*; doğruluk, adâlet, insaf, hak. Çelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, s. 170.

²²⁵ *Dike*; âdil, adâletli, haksever, doğruluktan ayrılmayan, doğru, dürüst, insaf, haklı, yerinde, kurallara uygun, yasaya, kanuna uygun. Çelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, s. 170.

kavram olan *mimesis*²²⁶ *Politeia*'daki işlevine yönelik birkaç hususa değinmek zorundayız. Bowe'a göre diyalog iştirakçilerinin savundukları görüşlerle "bölünmüş çizgi" arasında temsîlî (*mimesis*) bir ilişki bulunur. *Politeia*'nın VI. Kitabında geçen ve Platon sonrasında "bölünmüş çizgi" diye kavramlaştırılmış olan anlatıyla hem varlık hem bilgi için geçerli olan hiyerarşi sunulur.

Muhâtaplarından iki farklı uzunlukta kesilmiş bir çizgi düşüncelerini isteyen Sokrates, bu iki parçadan birinin görünen (*horaton*) ötekininse kavranan dünyayı (*noêton*) temsil ettiğini belirterek, her bir parçayı aynı orantıyla ikiye bölünmüş varsayar. Parçanın görünen dünyadaki ilk kısmı gölgeler, su vs. düzeylerdeki şekilleri temsil eden yansılardır (*eikones*). İnanç (*pistis*) diye isimlendirilecek olan ikinci kısım canlı cansız varlıkları temsil eder. Parçanın kavranan dünyadaki ilk kısmının (yâni parçanın üçüncü kısmı) ruhu ilkeye (*arkhe*) değil sonuca götüren varsayımları (*hupotheseon*), ikinci kısmının ilkeleri temsil ettiğini belirten Sokrates, son kısımda "ruh yine varsayımdan kalkarak ama ilk halde kullandığı görüntülerin yardımına başvurmaksızın sadece kendi başına ele alınan ideaların (*eide*) yardımıyla araştırmasını yürütmek zorundadır"²²⁷ der. Bowe, diyalog iştirakçilerinin bu hiyerarşiyi temsil ettikleri görüşündedir. Onun bu tespitine katılmakla birlikte hem bölünmüş çizgi'nin hem de onunla irtibatlı olan temsil (*mimesis*) kavramının diyalog iştirakçileriyle sınırlı kalmayıp siyâsetin zeminine ilişkin işlevi olduğunu savunuruz.

Bölünmüş çizgi ve diyalog iştirakçileri arasındaki temsîlî ilişkiye ilk örnek de Kephalos'un tanımıdır. "Kephalos adâletin "borçlarını ödemek" gibi aynı oranda imge odaklı bir tanım öne sürmektedir- bir adamın ödünç aldığı bir silahı arkadaşına geri verişindeki gibi. Bu görüşe göre bu durum Platon'un ünlü bölünmüş çizgi benzetmesindeki en düşük zihinsel faâliyete denk gelmektedir."²²⁸ Strauss da Kephalos'un tanımını kastederek, "bu tanım besbelli çok kusurlu ama anlamsız değil (...) sunulan tanım eksiktir, ancak aynı zamanda hakîkati açığa vurur"²²⁹ tespitiyle Bowe'lun tezine zemin hazırlamış olur. Konuşmanın bu yerinde Polemarkhos adâletin tam da Simonides'in söylediği gibi bir şey olduğunu söyleyerek sohbe katılır.

²²⁶ *Mimesis*; taklit, öykünme, resim, portre, tiyatro oyunu, temsil. Çelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, s. 435.

²²⁷ Platon, *Politeia*, 510b, ter: Hüseyin Demirhan, s. 344. (Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz tercümesinde paragrafın anlamının kaybolduğu kanaatindeyiz.)

²²⁸ Bowe, *Platon'un Devlet'i Üzerine Makaleler*, s. 19.

²²⁹ Strauss, *Platon'un Politik Felsefesi, Devlet*, s. 82.

Kephalos, oğlunun söze dâhil olmasıyla sohbetten çekilerek kurban işleriyle uğraşmaya gider. Bu noktada Bowe'lun tespitine dikkat çekmek yerinde olur:

Belirtmeye değer bir başka şey de, Polemarkhos'un kanaatinin aslı kaynağının aslında Simonides bile olmadığıdır. Bahsettiği şiir aslında Lesboslu Sappho'ya ait. Sappho Platon'un favori şairi, dolayısıyla Platon'un buradaki hatasının kastî olduğundan şüphelenmekteyim: Polemarkhos sadece inancında değil, inancının gerçek kaynağı konusunda da hatalı.²³⁰

Sahte olduğu düşünülen küçük diyalogu (*Kleitophon*) esas alan Strauss, Simonides'in tanımı olarak sunulan tespitin Sokrates'in kendi uyarlaması olduğunu söyler.²³¹ Adâlet, herkese borçlu olduğumuz şeyi geri vermektir diyen Polemarkhos, kısa süren tartışmadan sonra adâletin herkese hakkını vermek olduğuna iknâ olur. Ancak adâletin bu tanımından da vazgeçmek durumunda kalarak, “bir bildiğim varsa, o da âdil olmanın dosta yararlı, düşmana zararlı olduğudur”²³² açıklamasında bulunur. Her ne kadar tartışmanın sonunda âdil insanın kimseye kötülük etmeyeceğine kanaat getirecek olsa da adâletin dosta iyilik, düşmana kötülük olduğunu söyleyerek âdeta Carl Schmitt'in haberciliğini üstlenir. “Siyasal eylem ve saikleri açıklamakta kullanılabilecek özgül siyasal ayrım, dost-düşman ayrımıdır”²³³ diyen “Schmitt, isimleri zikretmemiş olsa da *Politeia*'daki Polemarkhos'un çok polemik argümanını siyasal kavramını restore etmek için kullanır. Ve bunu yaparken Platon'un en iyi yönetim doktrinini ya da filozofun mâsum tabiatı fikrini onaylamaz.”²³⁴

2. SOKRATES VE MUHÂTAPLARI

Diyalog(lar)da isimleri geçen, repliği olan veya olmayan bütün iştirakçiler önemlidir. Hatta örneğin 327c paragrafında “alaydan dönen birkaç kişi” denilerek isimleri verilmeyenler bile siyâsete ilişkin meselelerin konuşulabilmesini mümkün kılan zemine

²³⁰ Bowe, *Platon'un Devlet'i Üzerine Makaleler*, s. 20, (tercümede ufak değişiklik ettik).

²³¹ Strauss, *Platon'un Politik Felsefesi, Devlet*, s. 83.

²³² Platon, *Politeia*, 334c, ter: Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2019, s. 11.

²³³ Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, ter: Ece Göztepe, İstanbul: Metis Yayınları, 2014, s. 57.

²³⁴ Brett A.R. Dutton, “Leo Strauss's Recovery of The Political: The City and Man as A Reply to Carl Schmitt's The Concept of The Political”, (Dissertation, University of Sydney, 2002), p. 130.

dair telmihte bulunan ayrıntılardandır. Diyaloglarda kimin Platon'u temsil ettiğine, hangi konuşmacıların önemli, hangilerinin önemsiz olduğuna dair çalışmalar geniş literatür oluşturur. Öte taraftan Sokrates'in diyaloglardaki konumu, kezâ *Politeia*'daki konumu üzerinde araştırmacılar arasında ortak kanı mevcut değildir. Bütün bu literatüre mürâaat etmek, ileri sürülen görüşleri değerlendirmek çalışmamızın sınırlarını aşar. Ancak şunu belirtmek isteriz ki, Platon'un bütün diyaloglarında olduğu gibi *Politeia*'da da Sokrates kadar diğer muhâtaplar da önemlidir. Bu anlamda diyaloglardaki bir iştirakçiyi diğer iştirakçilerden –hatta bu iştirakçi Sokrates dahi olsa- soyutlayarak ön plana çıkarmak doğru tavır değildir. Diyalogda Sokrates'i, siyâsete ilişkin tartışmanın nasıl kurgulandığını vuzuha kavuşturması bakımından, bilge figürünü temsilen ön plana çıkarabiliriz.

2.1. SOKRATES

Politeia diyalogunda genel bir eğilim olarak (veya Sokrates'in Platon'u temsil ettiği söylemi üzerinden) Sokrates'in esas figür telakki edilmesi hatalı ve eksiktir. Bununla birlikte metnin kendisi bu sonuca ulaştıracak bâzı literal veriler sağlar. Örneğin Sokrates'in Pire'deki işinin bitmesi üzerine şehre dönmesine izin verilmemesi (328a), isteksiz olmasına rağmen Polemarkhos'un evine götürülmesi (328b-c), konuşmaya meyilli olmamasına rağmen “zorla” tartışmaya çekilmesi (357a-b-c), bâzen söylediği şeylerden dolayı pişman olması (499b), söylediklerinin anlaşılacağından emin olmaması (533a) vb. detaylar doğal olarak Sokrates'i diyalogun “başrolü” yapar. Yâni Sokrates'in merkezde olduğu bir metinle karşı karşıyayız. Ancak metinde Sokrates'in merkezi konumunu tahkim eden çok daha esaslı öğeler var. Bunların başında “mağara istiaresi” gelir.

2.1.1. MAĞARA İSTİARESİ VE SOKRATES'İN KONUMLANDIRILMASI

Sokrates'in diyalogdaki konumunu anlamamanın yolu, Platon'un varlık ve bilgiye ilişkin genel görüşünü anlamaktan geçer. Platon bu görüşlerini *Politeia* diyalogunun ileriki bir aşamasında Sokrates'in ağzından anlatılan bir diyagram ve bir istiare üzerinden sunar. Glaukon'dan, bilgi ve bilgisizlik durumunun daha iyi anlaşılması için insanların içinde

yaşadığı bir mağara düşünmesini isteyen Sokrates, işbu mağarada insanların zincirlere vurulmuş olduklarından ve arkalarında süre giden canlı, cansız hayat olduğundan söz eder. Ve bu hayatla zincire vurulmuş insanlar arasında bir ateşin olduğunu söyler. Ateşin zincire vurulmuş insanların karşısındaki duvara yansıtılabildiği ölçüde o hayatla irtibat kurulur, dahası sadece yansımanın gerçek olduğu sanılır. Tıpkı bizler gibi! (515a) nidasıyla konuşmasına devam eden Sokrates, insanlardan birinin zincirlerinin çözülmesi durumundan bahsederek, söz konusu insanın şeylerin asıllarını gördüğü vakit hayretler içinde kalacağını söyler. Dahası bu insanın -mağaranın dışına çıkararak- gün ışığıyla aydınlanan şeyleri görmesi sağlanırsa, gözlerinin kamaşıp hiçbir şey göremez hale geleceğinden söz eder. Belli bir meşgaleyle bunlara alıştıktan sonra gökyüzünü seyredebileceğini ve yine belli meşgalelerle en sonunda güneşi seyredebileceğini söyleyen Sokrates, bütün bu yaşadıklarının sonucunda mağaradakilerin hallerine acıyacağını söyler. Bunun üzerine Glaukon mağaradan kurtulan insana yönelik olarak “her mihneti kabul eder de bir daha dönmez o hayata”²³⁵ der. Bu insanın mağaraya döndüğünde önce gözlerinin karanlığa dayanamayacağını, yukarıda gördüklerini anlattığındaysa reddedileceğini de sözlerine ekler.

Onları özgürleştirmek isteyen bu kişi, artık mağarada yolunu bulamaz ve orada normatif olan türdeki hakikatlerin baskın gücüne boyun eğme riski ve çoğunluğun gerçekliğinin tek gerçeklik olduğu iddiasına kapılma tehlikesi ile karşı karşıya kalır. Özgürleştirici, öldürülme olasılığı ile tehdit edilir ki bu Platon’un “öğretmen”i olan Sokrates için gerçekleşmiş olan olasıktır.²³⁶

Ayrıca güneşi seyretmiş insanın mağaraya dönmek istememesinin doğal olduğunun altını çizen Sokrates, filozofların neden yöneticilik işini üstlenmek istememesi durumunu da zımnen açıklar. Önündeki duvarda yansımalarını gördüğü şeylerin asıllarını görmek/bilmek isteyen insanın “dönmesi” gerektiği gibi karanlıkta olanın da aydınlığa çıkabilmesi için “dönmesi” gereklidir. Sokrates’e göre mağara benzetmesine binâen anlatılan bu “dönme” aslında eğitimin (*paideia*²³⁷) esas gayesidir. “Platon’un kelimenin özünü tanımladığı üzere, *paideia*, “tüm insanlara, özlerinin dönüşünde

²³⁵ Platon, *Politeia*, 516e, s. 234.

²³⁶ Martin Heidegger, “Platon’un Hakikat Doktrini”, ter: Zeynep Berke Çetin, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 30 (2016): 38.

²³⁷ *Paideia*; çocuk eğitimi, terbiyesi; eğitim. Çelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, s. 486.

kılavuzluk etmek”, anlamına gelir. Öyleyse *paideia* aslında *apaideusiadan paideiaya* doğru bir geçiş sürecidir. Bu geçiş sürecinin karakterine uygun olarak, *paideia* daima *apaideusia* ile ilişkili kalır.”²³⁸ Ruh görünür olana sırtını dönerek kavranır olana ve nihaî nokta olarak iyiye dönebilir, döndürülebilir. “Bütün bir mağara istiaresi işte bu ışıkla ifade edilen hakîkate (*aletheia*) doğru dönüşün (*periagoge*) gerçekleştiği mimetik görsel sahneyi tasvir eder.”²³⁹ Ruhta seyredebilme gücü olduğunu ve bu sebeple eğitimin görevinin ruhu iyiye döndürme olduğunu bir kez daha hatırlatan Sokrates, bu gücün herkeste var olduğunu, ancak çoğunluğun bu gücü kötüye döndürmüş olduğunu söyler. Bu bağlamda Allen, mağaradaki mahkûmlara gerçek nesneleri değil duvarda yansılarını gösterenlerin mağaradan çıkabilmeyi başaran filozof adayları olabileceğini söyler. Yâni filozof tabiatlı kişiler *polise* hem en büyük faydayı hem de “iyi tohumun verimsiz topraktaki gelişimi” gibi en büyük zararı verebilir.

Bu kukla oynatıcılarının kimisi, güneşle karşılaştıktan sonra mağaraya dönmüş olan, önce görme zorluğu çeken ama sonra tam olarak görmeye başlayan filozoflar olabilir. Kukla oynatıcıları mağarada sadece kanı alanında iş görür ve adâlet gibi kavramlar da dâhil olmak üzere, kavramların kukla versiyonlarını üretirler.²⁴⁰

Polisi konuşmak için *polis* dışına çıkılması ayrıntısında olduğu gibi mağara hakkında konuşabilmek ve mağarada neler olup bittiğinin anlaşılması için mağaranın dışına çıkılması gerekir. Mağara örneği, bura’nın anlaşılması için (517b²⁴¹) bölünmüş çizgi örneğinden sonra verilir. Yâni mağara istiaresi, bura’nın daha iyi anlaşılması ve ayrıca bölünmüş çizgide bilgenin konumunun hangi kısma denk geldiğinin gösterilmesi açısından kurgulanmış gözükür. Mağaranın dışına çıkan, bir anlamda mağarayı nazarıyla ihata eden olarak Sokrates *paideiasını* (eğitim) tamamlamış ve tâbir-i caizse mağarayla işi kalmamış biridir. 519c paragrafında da ifade edildiği üzere mağara dışına çıkanlar “devlet işlerine karışmak istemeyecekler. Çünkü onlar, dünyada bulabilecekleri mutlu ülkeyi bulmuş sayarlar kendilerini.” Sokrates’i betimleyen bu durum bilgenin de kim olduğunu vuzuha kavuşturur. Ve ilerleyen sayfalardan anlarız ki, söz konusu kişi

²³⁸ Heidegger, Platon’un Hakikat Doktrini, s. 34.

²³⁹ Oğuz Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhne*, s. 43.

²⁴⁰ Danielle S. Allen, *Platon Neden Yazdı?*, s. 109.

²⁴¹ “Şimdi, sevgili Glaukon, bu benzetmeyi demin söylediklerimize uyduralım. Görünen dünya mağara zindanı olsun.” Platon, *Politeia*, 517b, s. 234.

yâni mağaranın dışına çıkmayı başaran şahıs, mağara içerisine inerek “filozof adaylarını” yetiştirme işine koyulur. Ki bu açıklama, felsefenin bir ucunda bilgenin diğer ucunda filozof adayının olduğu fikrinin uzantısı olarak okunabilir. Mağarada bilgenin refâkatinde sürdürülecek olan eğitimin içeriğine bakmaya devam edelim.

Sokrates, çocukluktan itibaren ruhun kötüye dönmesini sağlayan etkenler engellenirse o zaman söz konusu ruh, mağaradaki zincirlerinden de kurtulmuş olur diyerek sözlerine devam eder. Bu ruhun *polisi* yönetmesi için teşvik, gerekirse mecbur edilmesini söyleyen Sokrates, ruhu karanlıktan aydınlığa döndürme işi üzerinde durmayı önerir. Bilimler içerisinde sayı biliminin bu iş için birinci, geometrinin ikinci, derinlik boyutunu inceleyen bilimin üçüncü, astronominin dördüncü, armonin beşinci, diyalektiğinse altıncı merhale olduğunu söyleyen Sokrates bu bilimler arasındaki irtibatın ortaya koyulmasını salık verir. Bütün bu bilimlerin diyalektiğe hazırlık ve diyalektiğin varacağı noktanın da sadece akli kullanarak her şeyin özünü bilmek, bütün bu sürecinse “diyalektik seyahat” olduğunu söyleyince, Glaukon diyalektik gücün mâhiyeti nedir, kaç çeşittir, hangi yollardan ilerler gibi sorular yöneltir Sokrates’e. Sokrates bu sorulara cevap vereceğini ama onun kendisini tâkip edip edemeyeceğinden emin olmadığını söyleyerek, diyalektik hâricinde diğer beş bilimin aslında sanı ve bilim arası bir şey olduklarını söyler. Binâenaleyh bölünmüş çizgiyi yeniden hatırlatarak bu kez, ilk iki kısmın sanıya (*doksa*) diğer iki kısmınsa kavramaya (*noesis*) uygun düşeceğini, diyalektik seyahatin de kavrama (*noesis*) vâsıtasıyla iyiyi görmeyle yekûnlaşacağını söyler. Hafıza gücü (*mnemona*) ve çalışma sevgisi (*filoponon*) bulunan gençlere diyalektiğin öğretilmesini salık veren Sokrates -kimilerine göre kendi tecrübesini anlattığı²⁴²- şöyle bir yol önerir: “Onlara karmakarışık verilen bilgiler artık bir sıraya konarak verilecek ki, bakalım hem bilimlerin kendi kendileriyle hem de gerçek varlıkla (*to ontos*) ilintilerini geniş bir görüşle (*sunophis*) kavrayabiliyorlar (*genomena*) mı?”²⁴³

Geniş bir görüşe (*sunoptikos*) yükselenlerin diyalektikçi olabileceğini ve sofizme düşmemeleri için önlemler alınması gerektiğini belirten Sokrates, daha sonra onları

²⁴² Stanley Rosen, *Plato's Republic*, New Haven: Yale University Press, 2005, p. 300.

²⁴³ Platon, *Politeia*, 537c, s. 260.

“mağaraya indireceksin, gençlere özgü bütün görevleri, savaş işlerini yaptıracaksın onlara”²⁴⁴ der. Sözlerine,

her türlü iş ve bilimlerde, her bakımdan başkalarını aşanları, varılacak son yere iteceksin. Ruhlarının gözünü açıp her şeyi aydınlatan gerçek varlığın ta kendisine bakmaya zorlayacaksın. İyinin (*agathon*) kendini gördükten sonra onu örnek tutup toplumu, insanları ve kendilerini düzene sokacaklar²⁴⁵

diye devam ederek sözle kurguladıkları *polis*in hayal değil mümkün olabileceğini söyler.²⁴⁶

Özetleyecek olursak, mağaradakilerin nasıl eğitilmesi gerektiğini açıklayan Sokrates, *polis*in başına getirilmesi gereken filozofların eğitmeni olarak takdim edilerek, mağarayı kuşatan ve mağaraya aşkın bir noktadan konuşturulur. Başka bir deyişle Sokrates bölünmüş çizginin bütününün farkındalığına dayalı bir *söz* (*logos*) söyleyen ve mağaradan çıkmasına rağmen insanları eğitmek amacıyla geri dönüş yapan biri olarak diyalogda konumlandırılır. Diyalogdaki *sözün* (*logos*) sahibiyle ilgili ne düşündüğümüze *mimemis* ile ilgili tartışmamızda geri döneceğiz.

Bilgenin (Sokrates) konumunu daha anlaşılır kılan açıklamalar yâni bölünmüş çizgi ve mağara istiaresi sunulurken Sokrates’in muhâtaplarının Glaukon ve Adeimantos olduklarını unutmayalım. Sokrates’in bölünmüş çizginin ilk ve ikinci kısımlarını temsil eden Kephalos ve Polemarkhos’la olan konuşmasındaysa siyâset sahnesinin bir nevi kapsamı çizilerek, herkesin irtibat kurabileceği bir açıklama nasıl yapılır’a yönelik ipuçları sunulur. Ve hakîkatin en aşağı bilgi düzeyindeki kimselerin bile katılabileceği şekilde temsil edilebileceği ve o kimselerin konumları muvacehesinde temsil edilen hakîkatle irtibat kurabilecekleri gösterilir. Bu teşebbüsün mümkün olmadığını iddia eden bir figür olarak Thrasymakhos tartışmaya dâhil edilir. Yâni Tharsymakhos, toplumu ve *polisi* kuracak *sözün* Kephalos ve Polermarkhos’un temsil ettikleri kesimin irtibat kurabilecekleri şekilde de söylenebileceği tezinin

²⁴⁴ Platon, *Politeia*, 539e, s. 263.

²⁴⁵ Platon, *Politeia*, 540b, s. 263.

²⁴⁶ *Politeia* yorumcularından Marsilio Ficino (1433-1499) bunu başaran yöneticilerin bir anlamda Tanrı’yı taklit ettiklerini söyleyerek, *mimesis*in burada da iş başında olduğuna dikkatimizi çeker. Arthur Farndell, *When Philosophers Rule, Ficino On Plato's Republic, Laws, And Epinomis*, London: Shephard-Walwyn Publishers LTD, 2009, p. 31.

antitezidir. Başka bir deyişle Thrasymakhos, yöneticilerin (iktidarın) siyâset sahnesini kendi istekleri doğrultusunda, yönetilenlerin menfaatleri dikkate almaksızın kurdukları görüşünü temsil eder. Thrasymakhos'un kurguladığı siyâset sahnesinde Kephalos ve Polemarkhos aktör olmadıkları gibi, siyâsî mekanizmanın çalışma şekline de habersizler.

2.2. THRASYMAKHOS

Sokrates'in anlattığına göre kenardan tartışmayı izleyen ama müdahale etmek için yerinde duramayan Thrasymakhos, onların üzerine “bir vahşi hayvan sinsiliğiyle toparlanıp, parçalayacakmış gibi saldırarak”²⁴⁷ korkmalarına sebep olur. Thrasymakhos, Sokrates'ten adâletin ne olduğunu cevaplamasını talep ederek eğer kendisi cevaplayacak olursa bunun için para talep edeceğini²⁴⁸ söyler. Açıklamasında adâletin, güçlünün faydasına olan şeydir diyen Thrasymakhos, Sokrates'in güçlülerin koydukları yasalarda yanıldıkları vakit, yönetilenlerin onların faydasına olmayan eylemlerde bulunacakları tespiti karşısında bir an duraklasa da “ben bir adam yanıldığı zaman ona güçlüdür der miyim”²⁴⁹ diyerek kontrolü ele almaya çalışır. Yüzyıllar sonra “bu yüzden eğer hükümdar, iktidarını korumak istiyorsa, her zaman iyi olmamayı öğrenmelidir. Sahip olduğu gücü gerektiği zaman iyi, gerektiği zaman da kötü kullanmalıdır”²⁵⁰ diyen Machiavelli'nin, Thrasymakhos'un görüşünü âdeta tahkim ettiği düşünülebilir. “Tharsymakhos çoğu zaman Macviavelli'nin erken versiyonu olarak resmedilir. Keza kendisi *Hükümdar*'da gerçek devlet adamının iktidar işlerinde hiçbir ahlâkî kısıtlamayı onaylamaz.”²⁵¹ *Hükümdar*'ın çoğu pasajında Thrasymakhos'un savunduğu görüşlerle benzerlik bulunur. Örneğin “sen böyle bir adamı göz önünde tut ki, adâletsizliğin insana neler kazandıracağını anlayasın (...) yalnız kendi yurttaşları değil, adâletsizliği sonuna vardırان bu adamı bilen herkes ona muradına ermiş mutlu adam der”²⁵² diyen

²⁴⁷ Platon, *Politeia*, 336b, s. 14.

²⁴⁸ Thrasymakhos'un işi paraya bağlaması sofistlerin para karşılığında dersler verdiklerine gönderme olabilir.

²⁴⁹ Platon, *Politeia*, 340c, s. 20.

²⁵⁰ Machiavelli, *Hükümdar*, ter: Gaye Demircioğlu, Ayşe Çavdar, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015, s. 71.

²⁵¹ *Internet Encyclopedia of Philosophy*, Nils Rauhut, “Thrasymachus”, <https://www.iep.utm.edu/thrasymachus/>, (erişim târihi: 23.05.2020).

²⁵² Platon, *Devlet*, 348d, s. 31.

Thrasymakhos'un görüşünü Machiavelli ilgili eserinin XVIII. Bölümünde –âdetâ Sokrates'in eleştirisini de dikkate alarak- yeniden formüle eder.

Dolayısıyla bir hükümdarın, yukarıda yazılı özelliklere (sadık olma ve dürüstlük) sahip olması hakikaten gerekli olmakla birlikte, bunlara sahipmiş gibi gözükmesi çok gereklidir. Hükümdar, bu özelliklere sahip olduğunda ve bunları her zaman yerine getirdiğinde zararlı çıkar.²⁵³

Bowe'lun "Thrasymakhos'un savı hakikatle değil, inançları ve imgeleri razı ve manipüle etmekle ilgili bir savdır"²⁵⁴ tespiti de sanki "Machiavelli'nin hükümdarını" tasvir eder.

Thrasymakhos, Sokrates'in bilginin kendi yönetiminde olanın faydasına olanı gözettiğini gerekçelendirmesi karşısında kısa bir sessizlikten sonra onu koyunu çobandan ayırt edememekle suçlar. Çobanın koyunları kendi faydası için gözettiğini ve adâlet tanımına ek olarak adâletsizliğin (*adike*²⁵⁵) de kendi faydamıza olan bir şey olduğunu söyleyerek, tartışmayı kazandığına emin olan bir tavırla meclisi terk etmeye kalkar. Kalması için zor iknâ edilen Thrasymakhos, Sokrates'in "tüm *tekhne* örneklerinde (çoban ve koyunlar, doktor ve hasta, vs.) *tekhneyi* uygulayanın değil onun alıcısının ondan faydalandığını belirtmesi"²⁵⁶, her sanatın (*tekhne*²⁵⁷) özünde olmayan ilave bir özellikten dolayı para kazandırdığını ve (zorba hariç) yönetenlerin işlerini gönüllü yapmadıklarını söylemesi üzerine sessizliğini korur.

Glaukon söz alarak Sokrates'in yöneticilerin yönetme sanatını icrâ etmekten kaçındıkları vakit cezayla yüzleşeceklerine ilişkin sözlerini anlamadığını söyler. Sokrates'se kendileri yönetimden kaçtıkları vakit kötü insanlar tarafından yönetilme korkusu, onların yüzleşecekleri cezadır diyerek diğer meseleyi; Thrasymakhos'un "adâletsiz biri âdil insandan daha iyi yaşar" tespitini gündeme getirir. Âdil adamın sadece adâletsizi aşmak istemesine karşın adâletsiz adamın herkesi; bilgili birisinin bilgisizi, bilgisizinse hem bilgiliyi hem de bilgisizi yenmek istediğine göre âdil adamın

²⁵³ Machiavelli, *Hükümdar*, s. 80.

²⁵⁴ Bowe, *Platon'un Devlet'i Üzerine Makaleler*, s. 22.

²⁵⁵ *Adike*; haksız, adâletsiz, âdil olmayan, (at için) dik kafalı, inatçı, (hayvan için) huysuz, söz dinlemeyen. Çelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, s. 21.

²⁵⁶ Bowe, *Platon'un Devlet'i Üzerine Makaleler*, s. 21.

²⁵⁷ *Tekhne*; sanat, beceri, ustalık, mârifet, hüner, sanat eseri, eser. Çelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, s. 656.

bilgili, akıllı ve değerli olduğuna Thrasymakhos'u iknâ eder. Sokrates ve Thrasymakhos'un karşılıklı konuşmasını bir müddet Polemarkhos'la Kleitophon birlikte devralırlar. Strauss, Polemarkhos'un Sokrates'in tezlerini, Kleitophon'una Thrasymakhos'un görüşlerini üstlenerek, seleflerinin konuşmalarını sürdürmelerini ikinci düzey diyalog olarak nitelendirir. "Tartışma bir süre devam ettikten sonra, Polemarkhos araya girer ve ona yanıt veren Thrasymakhos değil Kleitophon olur. İkinci sınıfta olanlar arasında ikinci düzeyde bir diyalogla karşılaşırız."²⁵⁸ Strauss'un ikinci düzey diyalog diye tanımladığı durumun diyalogun içerik ve biçimine hâkim olan *taklit/temsîl (mimesis)* örneği olduğunu söyleyebiliriz.

Tartışma, Sokrates'in Thrasymakhos'un diğer yâni adâletsizin güçlü olduğu tespitini ele almasıyla devam eder. Kötü bir devletin de kendi içerisinde adâletsiz olduğu vakit çözüleceğini, hırsızlar ve haydutların da kendi içlerinde adâletsiz olduklarında iş göremez hale geldiklerini diyen Sokrates, her türlü topluluğun mevcûdiyetinin devamını sağlayan etkenin adâlet olduğunu belirterek, Thrasymakhos'un –buna pek yeltenmese de- onayını alır.

Adâlete iyilik, adâletsiz de kötülük dediklerini hatırlatan Sokrates, tartışmanın geldiği nokta itibariyle âdil insanın iyi ve mutlu yaşaması gerektiğini söyleyerek, Thrasymakhos'un bütün tespitlerini çürütmüş olur. Öte yandan Strauss'un ifade ettiği gibi bu Thrasymakhos'u tam olarak iknâ etmekten uzak görünür: "Thrasymakhos'un devamında dile getirdiği şeyden susturulduğunu, fakat tamamen iknâ olmadığını açıkça görürüz. Evcilleştirilmiştir, ancak iknâ olmamıştır."²⁵⁹ Ayrıca yine Bowe'a göre Thrasymakhos geriye dönük (*palintropos*) tezi savunur ki bu da bölünmüş çizginin üçüncü kısmına ilişkindir.²⁶⁰ Son olarak adâletin ne olduğunu araştırmadan sıfatları üzerinde durduklarına dikkat çeken Sokrates, "gene de hiçbir şey bilmediğimi gördüm. Adâletin ne olduğunu bilmedikçe, âdilliğin iyilik olup olmadığını nasıl kestirebiliriz"²⁶¹ diyerek tartışmanın ilk safhasını sonlandırır.

2.3. GLAUKON

²⁵⁸ Strauss, *Platon'un Politik Felsefesi, Devlet*, s. 103.

²⁵⁹ Strauss, *Platon'un Politik Felsefesi, Devlet*, s. 124

²⁶⁰ Bowe, *Platon'un Devlet'i Üzerine Makaleler*, s. 22.

²⁶¹ Platon, *Politeia*, 354, s. 40.

Glaukon Thrasymakhos ile yürütülen tartışmanın gelmiş olduğu noktadan memnun olmamışçasına, kendiliğinden iyi olan bir şey yok mu diyerek, adâletin ne olduğunu yeniden tartışma konusu yapar. Vardır diyen Sokrates’e hitaben “adâletsiz adamın hayatını var gücümle öveceğim ki, sen benim istediğim yoldan âdilliği savunmak zorunda kalasın”²⁶² diyerek, adâlet ve adâletsizliğin gerçekte ne olduklarını öğrenmek istediğini belirtir. Doğada haksızlık etmek iyi, haksızlığa uğramak kötüdür tespitiyle, katılmadığını belirttiği kimselerin görüşlerini aktaran Glaukon, insanların haksızlık etmeyi her zaman beceremedikleri, haksızlığa uğramaktan da sakınmadıkları için anlaşılmaya vararak kanun koyduklarını söyler. Ve bu kanunun onayladığının âdil, karşı olduğunsa adâletsiz olduğuna kanaat getiren insanların, bu şekilde davranışlarıyla adâletin özünde iyi bir şey değil haksızlığa uğramaktan sakınılacak liman olduğunu göstermiş olduklarını sözlerine ilave ederek, adâletsizliğin insanın doğasından kaynaklandığını ama mevzûubahis kanundan dolayı insanların bir birine haksızlık etmediklerini belirtir. Belirtilen bu görüşler ve Thomas Hobbes’un *Leviathan*’ı arasında benzerlik kurulabilir. “Glaukon eski bir Hobbisttir. Ona göre adâlet iyi değil zorunluluktur.”²⁶³ “Glaukon gibi Hobbes da bireyleri harekete geçiren şeyin şahsî çıkar olduğundan, kaba eşitlik durumundan söz eder. Böyle bir durumun çözümü için Hobbes tıpkı Glaukon gibi toplumsal uzlaşımı önerir.”²⁶⁴ Bu noktada *Leviathan*’ın Bir Devletin Nedenleri, Doğuşu ve Tanımlanması Üzerine olan XVII. Bölümü’nün başını hatırlayalım:

Devletin amacı, bireysel güvenliktir. Doğal olarak özgürlüğü ve başkalarına egemen olmayı seven insanların, devletler halinde yaşarken kendilerini tâbi kıldıkları kısıtlamanın nihâî nedeni, amacı veya hedefi, kendilerini korumak ve böylece daha mutlu bir hayat sürmek; yâni, daha önce gösterilmiş olduğu gibi (Bölüm 13), insanları korku içinde tutacak ve onları, ceza tehdidiyle, ahitlerini ifa etmeye ve on dördüncü ve on

²⁶² Platon, *Politeia*, 358d, s. 43.

²⁶³ Jan Dejnońska, “Plato and Hobbes: On the Foundations of Political Philosophy”, *researchgate.net*, (https://www.researchgate.net/publication/335015059_Plato_and_Hobbes_On_the_Foundations_of_Political_Philosophy/link/5d4a956792851cd046a6cadc/download), p. 63, (erişim târihi: 23.05.2020).

²⁶⁴ Josiah Ober, “Glaucon’s Dilemma. The Origins of Social Order”, Chapter 2 of *The Greeks and the Rational* (Book-in-Progress, Provisional Title), Draft of 2019.09.20 Word Count: 17,200, p. 13, <https://delong.typepad.com/ober-glaukon.pdf>, (erişim târihi: 23.05.2020). (Alıntı yapılan paragrafı özetleyerek tercüme ettik). Ayrıca W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Târîhi* isimli eserinin III. Cildinde “Untersteiner toplumsal sözleşme fikrini, *Politeia*’da Glaukon’a göre anlaşmanın içeriğini oluşturan, zarar vermemek ya da zarar görmemek sözlerinde bulmaktadır” diye not düşer. (W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Târîhi* 3. Cilt, ter: Sabri Gürses, İstanbul: Kabalı Yayınları, 2021, s. 140.)

beşinci bölümlerde anlatılan doğa yasalarına uymaya zorlayacak belirgin bir güç olmadığında, insanların doğal duygularının zorunlu sonucu olan o berbat savaş durumundan kurtulmaktır.²⁶⁵

Larry Arnhart da “Glaukon’un adâlet açıklamasında olduğu gibi (359a) Hobbes da adâleti, insanlara doğal aç gözlülükleri üzerinde yapay bir itidal oluşturma imkânı veren toplum sözleşmesinin ürünü olarak, tahayyül eder”²⁶⁶ değerlendirmesinde bulunur.

2.4. ADEİMANTOS

Kardeşinin görüşlerini Sokrates’in değerlendirmesini beklemeksizin sözü Adeimantos alır. Ona göre adâleti övüp adâletsizliği kötöleyenlerin de görüşlerinin ele alınması gerekir. Gerekçe olarak da âdilliğin kendisi için değil getireceği kazançlar dolayısıyla tercih edildiğini ve adâletsiz insanın –göreneğe yaslanarak- adâletsiz yaşayıp doğru görünmeye devam ettiğini, kurbanlarla Tanrıların gazabından kaçındığını gösterir. Herkesin adâleti övmesine, ön plana çıkarmasına rağmen kimsenin buna inanmadığını belirten Adeimantos, bir bakıma özel olarak adâlet genel olarak siyâset meselelerinde kural izlemenin kesin bir kuralının verilemediğinden söz eder. Pappas, “mevcut *polise* (topluma) odaklanan” dediği Adeimantos’un, Sokrates’in tezlerine karşı pragmatik direnişi temsil ettiğini²⁶⁷ belirtir.

Sokrates’se adâleti önce -büyük birim olduğu için- *poliste* aramayı önerir. Ve büyük olan şeyde adâlet bulunduktan sonra küçük şeylerde bulunması kolay olur diyerek, *polis*in nasıl ortaya çıktığını irdelemeye koyulur. İnsanın -varlığını devam ettirebilmesi için- başka insanlara olan ihtiyacının toplumu ortaya çıkartan temel etken olduğunu ve yemek, barınma, giysi gibi en temel ihtiyaçların giderilmesi için bile toplumun gerekliliğini vurgulayan Sokrates, en başta bir toplumun bu şekilde ortaya çıktığını söyler. İnsanın en temel ihtiyaçlarının karşılanması içinse herkesin kendi yaradılışına uygun bir işle uğraşması gerekir diyerek, *poliste* herkesin uğraşacağı işlerin,

²⁶⁵ Thomas Hobbes, *Leviathan*, ter: Semih Lim, İstanbul: YKY., 2007, s. 127.

²⁶⁶ Larry Arnhart, *Platon’dan Rawls’a Siyâsî Düşünce Târîhi*, ter: Ahmet Kemal Bayram, Ankara: Adres Yayınları, 2013, s. 42.

²⁶⁷ Pappas, *Plato and the Republic*, p. 17 and p. 56.

para ve alış verişin nasıl ortaya çıktığını anlatır. Bunun üzerine Glaukon, tasvir edilen *polisi* “domuzlar *polisi*” olarak adlandırıp, bolluk içinde yaşayan yâni kendi *polislerinin* irdelenmesini ister.²⁶⁸ Temel ihtiyaçlarını karşılayarak var olan toplumun aksine, bolluk toplumunda istek ve talepler arttıkça kaynaklar yeterli gelmeyeceği için komşu toplumların topraklarını işgal etme durumunun ortaya çıkacağını söyleyen Sokrates, “savaşın başkalarından çok mal edinmek hırısından doğduğu”²⁶⁹ tespitinde bulunarak, bekçiliği de *polis*in muhafazası için önemli bir meslek olarak görür. Ve bekçilerin azgın, çevik, güçlü ve filozof olmaları gerektiğini söyleyen Sokrates, filozoflukları sayesinde dostla düşmanı ayırt edebileceklerini belirtir. Sokrates’e göre bekçi adaylarının çocukluklarından itibaren önce müzik sonra idmanla devam eden yetiştirilme sürecinde masal anlatımı önemli yer tutar. Ancak Homeros ve Hesiodos’un masalları hem gerçeği yansıtmadıkları (378c) hem de toplumsal dayanışmaya zarar verdikleri için anlatmamalı, Tanrılara benzeyebilmeleri için “çocukların ilk duydukları sözlerin, iyilik yolunu gösterecek güzel masallar olmasına çok önem vermeliyiz”²⁷⁰ der. Bekçileri anlatırken Sokrates’in söyledikleri akıllara Polermarkhos’un, dosta iyilik düşmana kötülük sözleriyle ifade ettiği adâlet tanımını getirir. Polermarkhos’un bu tanımının adâlet bağlamında doğru olmasa da başka bağlamda doğru olduğu gösterilir. Dolayısıyla diyalog iştirakçilerinin görüşleri, hakîkatin bir veçhesini yakalaması bakımından önemlidir. Yâni *Politeia* diyalogunda aktörler, hakîkati kendi konumları gereğince temsil eder.

3. DİYALOGUN KURGUSU

Politeia, Sokrates tarafından nakledilen bir diyalogdur. Nakledildiği için aktörlerin duygularını, mimik ve davranışlarını da öğrenebiliriz.²⁷¹ Meselâ Thrasymakhos’un tartışmaya dâhil oluşunun, “vahşi hayvanın saldırısına” benzetilmesi *Sofist* tarzı diyaloglar için imkânsızdır. Bu anlamda *Sofist*’te diyalogu duyarız, *Parmenides*, *Şölen* ve *Politeia*’da ise hem duyar hem de görürüz. Strauss, *Politeia*’nın duyulur ve görülür

²⁶⁸ Bowe, *Politeia*’daki tek ütopyanın “domuzlar polisi” olduğunu savunur. Bkz: Bowe, *Platon’un Devlet’i Üzerine Makaleler*, ss. 30-32.

²⁶⁹ Platon, *Politeia*, 373e, s. 61.

²⁷⁰ Platon, *Politeia*, 378e, s. 68.

²⁷¹ Geniş bilgi için bkz: Strauss, *Platon’un Politik Felsefesi, Devlet*, ss. 63-64.

diyalog olduğu yönündeki tespitini derinleştirmez. Ancak bu tespitin çağrıştırdığı önemli ayrıntılar, bağıntılar mevcuttur. Örneğin nakleden şahısların kimler olduğu diyalogların “duyulurluk ve görölürlük bağlamında” belirleyicilik kazanır. Felsefeye olan ilgisini kaybetmiş olan Antiphon’un nakledişiyle hem duyulan hem görülen sahnenin keyfiyetiyle, Sokrates’in nakledişiyle canlandırılan sahnenin farklıdır. *şölen*’inse bir filozof adayı tarafından nakledildiğini hatırlayacak olursak söz konusu üç diyalog arasında sahnelerinin duyulabilme ve görölülebilmeye keyfiyeti açısından ilginç bir sıralama ortaya çıkar. Çünkü nakleden şahsın, bütün söylenenleri veya dışavurulanları değil -tartışmayla irtibat kurabildiği düzey ölçüsünde- görebildiklerini aktardığını (temsil ettiğini) düşünebiliriz. *Parmenides* diyalogu, felsefeyle ilişiğini kesmiş biri tarafından, *şölen* diyalogu filozof adayı tarafından, *Politeia* diyalogu ise bir bilge tarafından duyulur ve görölür hale getirilir. Diğer bir ifadeyle “ses ve görüntü keyfiyeti” sırasıyla iyileşme seyri izler. Bu durum diyaloglarda felsefe faâliyetinin mâhiyetiyle işbu faâliyetin sahneleniş tarzı arasında mutabakat olduğunun bir göstergesidir. Yâni *Politeia*’nın içeriği yazım tarzını, yazım tarzıysa içeriğini temsil eder.

Politeia’da cereyan eden tartışmanın doğal bir şekilde gelişmediğini, Sokrates’i konuştırmaya zorlayan bir durumun olduğunu görürüz. Kezâ Sokrates ve Glaukon Pire’den ayrılmak üzereyken kalmaya zorlanırlar. Diyaloga yansımış olan bu “zorlama durumu” Strauss’a göre adâlet meselesinin mâhiyetinden kaynaklanır. Strauss bu tespitine binâen “mağara istiaresi”nde dışarı çıkanların içeri girmeye, içridekilerinse eğitim almaya zorlandıkları’nın altını çizerek.²⁷² Strauss’un üzerinde durduğu bir başka husussa diyalogların muhâtap kitlesine ilişkindir. Hem *Sofist* tarzı hem de nakledilen diyaloglarda muhâtap kitlenin kimlerden olduğu açıktır. *Sofist*’in muhâtap kitlesi sahnedeki aktörlerden oluşur. *Parmenides* ve *şölen*’de de muhâtap kitlesinin kimlerden olduğu açıktır. Çünkü bu iki diyalogda sahne içerisinde sahne kurgulanır. Ancak *Politeia*’da muhâtap kitlesinin kimler olduğu net değildir. *Timaios*’a mürâcaatla ancak muhâtap kitlesinin kimlerden olduğunu öğreniriz.²⁷³

3.1. LOGOSUN KONUMU

²⁷² Strauss, *Platon’un Politik Felsefesi, Devlet*, ss. 138-139.

²⁷³ Strauss, *Platon’un Politik Felsefesi, Devlet*, s. 64.

Diyaloglarda *logos* kavramı farklı bağlamlarda kullanılır. Platon'un felsefesinde *logos* kavramının sınırlarının ve kapsamının belirli olmadığını görürüz. Platon bu kavrama bâzen varlığın anlaşılmasından, bâzense bilginin imkânından bahsederken mürâcaat eder. Örneğin *Politeia*'da -"Bölünmüş Çizgi" anlatısı- görülen ve kavranan dünyanın *horaton* ve *noêton* diye ikiye ayrıldığını görürüz. İlgili paragrafta (509d) yer alan "parçalardan her birini aynı orantıyla yeniden ikiye böl" ibâresinden *logosun* varlık tasnifinde temel ilke olduğunu anlarız.

Bilginin imkânı üzerine konuşmaların yer aldığı *Theaitetos* diyalogunda Sokrates "Pekâlâ, şu "kanıt" sözü bize ne anlatmak istiyor? Bana göre, üç şeyden biri" (206c) diyerek –kanıt kelimesinin orijinali *logos* – *logosun* üç anlamı üzerinde durur. Sokrates, bunlardan ilkini şu şekilde açıklar:

(*Logos*) Kendi düşüncesini konuşma yoluyla, yâni fiiller ve adlardan yararlanarak anlaşılır hale getirmektir. Böylece ağzın akışı içinde sanılar, tıpkı bir aynadan veya sudan yansır gibi görünür.²⁷⁴

İkincisini;

Bu şekilde doğru sanıya sahip olan herkes onu bir kanıtla gösterebilir ve doğru sanının bilgiden hiçbir farkı da kalmaz (...). Ama biz yine de bilgiyi şu sözünü ettiğimiz şekilde gösteren ve anlatan hiç kimseyi bu kadar kolay yargılamayalım. Belki söylemek istediği şey bu değildir de, kendisine soru sorulan herkesin cevabını öğelerden hareket ederek verebilmesi gerektiğidir²⁷⁵

diyerek açıklar. Sonuncusu ise *Theaitetos*'un,

Gerçekten de biri hala duruyor. Birincisi düşüncenin sesteki görüntüsü; ikincisi ise az önce söylediğimiz, öğelerden bütüne varma yoluydu. Söylediğin üçüncü şey neydi?" demesi üzerine Sokrates'in "sorulan şey için, pek çoklarının söyleyeceği biçimde onu öteki her şeyden ayıran bir işâret gösterebilmek²⁷⁶

²⁷⁴ Platon, *Theaitetos*, 206d, ter: Birdal Akar, Ankara: BilgeSu Yayınları, 2016, s. 130.

²⁷⁵ Platon, *Theaitetos*, 206e-207a, s. 130.

²⁷⁶ Platon, *Theaitetos*, 208c, s. 133.

önermesinde ifadesini bulur. Diyalogun sonlarına doğru 210b paragrafında Sokrates “Böylece Theaitetos, ne algıya, ne doğru sanıya, ne de kanıtın eklendiği doğru sanıya bilgi diyebiliriz” diyerek *logosun* doğru sanı bağlamında hakîkate ulaşma için yetersizliğine dikkat çeker. Doğru sanı bağlamı dışında, *logosun* hakîkate ulaşma yolunda işlevselliğini konu edinen bir diğer diyalog, *Menon* diyalogudur.

Platon, *Menon*’da “hatırlama” teorisiyle, kölenin doğru olarak verdiği cevapların (ya da bölük pörçük bilgilerin) aslında bilgi olmadığını ileri sürmektedir; bu cevapların ya da bölük pörçük bilgilerin ancak “doğru sanı” seviyesinde olabileceğini söylemektedir. Doğru sanının bilgi olabilmesi için temellendirilmesi, verilen cevapların neden doğru olduğunun söylenmesi yâni *logosun* verilmesi ve kolayca unutulmaması gerekmektedir. Burada *logosun*, Herakleitos’un ileri sürdüğü anlamlarda kullanılmadığını, sebep-delil anlamında kullanıldığını görmekteyiz. Dikkat etmemiz gereken önemli nokta şudur: *Menon* ve *Phaidon*’da bilgi *logosla* beraber gelmekte, *logossuz* bilgi olmamaktadır. Bu bakımdan *logos*, bilginin yeterli ve gerekli şartı olmaktadır.²⁷⁷

Özetle *Theaitetos* *logosun* hangi bağlamda hakîkî bilgiye ulaştıramayacağını gösterirken, *Menon*’da örnekler üzerinden hakîkî olduğu düşünülen bilgilerin *logosa* dayanılarak yanlış olduğu gösterilir. *Menon*’da varılan sonuçlar, *Sofist*’te *logosa* dair üsul oluşturma teşebbüsünü meşrulaştırır. Kanaatimizce bu şekilde *logosun* aslında felsefe faâliyeti bağlamında asıl işlevine kavuşacağı fikrine de zemin hazırlanır. *Parmenides* ve *Şölen*’le birlikte bu zemin tamamlanır ve *Politeia* diyaloguyla birlikte de *logosun* kimin tarafından kullanıldığının belirleyici olduğu anlaşılır.

Sofist, *Parmenides* ve *Şölen*’de *logos*, hakîkate ulaşmada vâsıta, *Politeia*’daysa hakîkatin temsilinde vasat²⁷⁸ rolünü oynar. Diyaloglar *logosun* iki farklı veçhesi üzerinde durur ki, bu veçheler felsefe faâliyetinin de iki tarafıyla yakînen alakalıdır. *Sofist*, *Parmenides* ve *Şölen* diyaloglarında hakîkate ulaşmada vâsıta mâhiyeti arz eden *logos*, filozof adayının faâliyetlerini belli ölçüde belirler. *Politeia*’daysa ulaşılan hakîkatin temsil edilmesinde vasat rolünü oynayan *logosa* bu kez bilginin mürâaat

²⁷⁷ İhsan Turgut, “Platon’da Logos Kavramı ve Bilgi Teorisiyle İlgisi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* II, (1985): 50.

²⁷⁸ *Logosun* kelime anlamlarından birinin *temel* (ing: ground, alm: grund) olması ilgi çekicidir. Bkz: J. Hillis Miller, *Reading for Our Time*, Edinburg: Edinburg University Press, 2012, p. 40; Nuno M. M. S. Coelho, “Controversy and Practical Reason in Aristotle”, *Aristotle and The Philosophy of Law: Theory, Practice and Justice*, Liesbeth Huppes-Cluysenaer, Nuno M.M.S. Coelho, (ed.), Dordrecht: Springer, 2013, p. 101.

ettiğini görürüz. *Politeia* 534b’de *logosun* vasatlığını izah mâhiyetinde, “diyalektikçi tarafından her şeyin özünün açıklanması”²⁷⁹ ifadesi yer alır. *Logosun* “her şeyin özünün açıklanması” olarak tanımlanması, hakîkatin temsilinde vasat olduğunun en önemli göstergesidir. Filozof adaylarıyla alakalı olan *logosun* ise *Sofist*, *Parmenides* ve *Şölen*’de “açıklama” değil “her şeyin özünü anlamayı” sağlayan vâsıta olduğu denebilir.

3.2. DİYALOGDA *MIMESISİN* KONUMU VE SİYÂSET SAHNESİNİN KURULUŞU

Hakîkatten ayrılma yetkisinin insanlarda değil *polisi* yönetenlerde olması gerektiğini söyleyen Sokrates (389b), tanrılar hakkında kötü bilgiler içeren masalların yasaklanması üzerinde ısrarla durarak, şairlerin taklide başvurdukları gerekçesiyle bâzı masalların yasaklanması gerektiğini söyler. Erdemlerin taklidi hariç bekçilerin bütün taklitlerden uzak durmaları gerektiğini sözlerine ilave eden Sokrates²⁸⁰, illetli toplumu “iyileştirmeye” devam eder.

Sokrates suda veya aynadaki yansımaları tanımamız için asıllarını bilmemiz gerektiğini söyleyerek bir yandan şiirdeki taklide niçin mesafeli olduğunu açıklar öte yandan gerçeğin bilgisinin daha temel olduğunu zımnen ifade eder. Daha sonra *polisi* yönetecek olanların çeşitli sınavlara tâbi tutulmasından söz ederek, sınavlardan başarıyla geçenlerin yönetici, bekçilerinse onların yardımcıları olmalarını uygun görür. Yönetici ve yönetilenler arasında bağlılığı pekiştirmek için yalana başvurulması gerektiğini söyleyen Sokrates, yurttaşlara herkesin topraktan çıktığının, her yurttaşın aynı hamurdan yaratıldığının ama bâzılarının hamuruna altın, bâzılarına gümüş, bâzılarınaysa demir ve tunç katıldığına göre yönetme-yönetilme hiyerarşisinin de hamurlarındaki madene göre olması gerektiğinin anlatılmasını uygun bulur. Ayrıca yöneticilerin kendi çocukları dâhil, herkesin “hamuruna” uygun işte çalışmasını temin etmeleri gerektiğini söyler.

²⁷⁹ Platon, *Politeia*, 534b, ter: Hüseyin Demirhan, s. 382. Aynı zamanda bkz: Jessica Moss, “Right Reason in Plato and Aristotle: On the Meaning of *Logos*”, *Phronesis* 59/3 (2014): 24, <https://as.nyu.edu/content/dam/nyu-as/philosophy/documents/faculty-documents/moss/FINALOrthosLogos.pdf>, (erişim târihi: 23.01.2020); Peters, Antik Yunanca Sözlük, s. 210.

²⁸⁰ Ayrıca Allen, Platon’un *Politeia*’da Thrasymakhos’u taklit etmekten ziyâde tasvir etmeye çalıştığını söyler. Allen, *Platon Neden Yazdı?*, s. 151.

Özellikle dikkat çekmek isterim ki, bu hikâye âdil bir sınıflar bölümü fikrinin yalnızca bir kopyası, dolayısıyla da herkesin anlayabileceği şekilde ifade edilmişinden ibâret. Entelektüel seviyesi daha yüksek olanlar için daha üstün, varsayıma dayalı bir açıklama mevcut ve bu da üç kısımlı ruh anlayışı. Filozof içinse metafizik formlara şahit olmakta temellenen ve yine burada güvence altına alınan bir hakikat mevcuttur.²⁸¹

Bowe’la aynı kanaati paylaşan Allen soylu yalana ilişkin olarak şunları yazar: “Sokrates, bu türden güdüsel bir yapının (kişinin gerçek anlamını anlamaksızın değer hiyerarşisini doğru anlıyor olmasının) felsefe kapasitesi olmayanların gerçekleştirebileceklerinin en iyisi olduğunu düşünüyor gibi duruyor.”²⁸² Bowe ve Allen belirtmemiş olsalar da onların bu tespitleri, *Politeia*’da temsilin işlevini anlamamızı sağlar. Bu durum, *mimesis*in hem içerik hem biçim olarak diyalogun bütününe işlemiş olduğunun göstergesidir. Diyalogda bahsedilen hikâye, istiare, öğreti vs. şeyler -mâhiyet olarak aynı derece olarak, farklı düzeylerde- ahlâkî ve hukukî kodu temsil etmekte (mimesis). “Asli yalan” sıradan yurttaşların, “üç kısımlı ruh öğretisi” bilgi düzeyi daha yüksek yurttaşların, *ideaya* ilişkin açıklamalarsa –ki Sokrates 533a paragrafında yer alan açıklamasıyla diyalog iştirakçilerinin bu temsil türüyle irtibat kurabileceklerinden emin olmadığını gösterir- *polis*in en zeki yurttaşlarının hakîkatin ne olduğuyla irtibat kurabilmeleri için kurgulanır. Burada önemli bir mesele ortaya çıkar. Ahlâkî ve hukukî kodun farklı bilgi düzeylerindeki insanların irtibat kurabilecekleri şekillerde temsil edilmesi, *logosun diyaloga* dönüşebilmesini mümkün kılar. Ve bu yapılırken de bilgenin konumu muhafaza edilir.

Platoncu anlamıyla felsefe, söylediği şeyi kamusal yargıya açar, ortak mantıksal kuralları önvarsayar ve ilk gelenle diyaloga girer. Bunu yaparken ifadeyi söyleyen kişinin otoritesini ifade edilen şeyin içkin değeri lehine geri alır. Ancak simetrik biçimde yalnızca doğrunun mutlaklığını elde tutmakla kalmaz, ayrıca sınırlanmaktan, sonlu olmaktan uzak, rölatif ve şüpheyne mahkûm insan düşüncesinin aslında karşılaşabileceği ve karşılaşmak zorunda olduğu bu mutlağa tamamen bağımlı olduğu fikrini de elde tutar.²⁸³

²⁸¹ Bowe, *Platon’un Devlet’i Üzerine Makaleler*, s. 37.

²⁸² Allen, *Platon Neden Yazdı?*, s. 139.

²⁸³ Alain Badiou, “Platon, Sevgili Platon’umuz”, *Yaşayan Platon*, ed: Sadık Erol Er, Birdal Akar, Konya: Çizgi Yayınları, 2017, s. 199.

Badiou'nun farklı bir bağlamda söylediği bu tespiti bilgenin diyalog içerisindeki ezcümle siyâset sahnesindeki konumunun anlaşılması açısından önemlidir. Ancak Badiou'nun ifade ettiği durumun sebebi bilhassa *Politeia*'da, bilgenin konumu veya söyledikleri değildir. Çünkü siyâset sahnesinin kurulmasına yol açan sözün mâhiyetinden kaynaklı olarak bilgenin temsil ettiği konum ayrıcalık kazanmış olur. Bu noktada *Politeia*'da temsil edilen sözün Atina'ya etkisini görebilmemiz açısından Allen'ın tespiti önemlidir. Allen, MÖ. 4. Yüzyılda demokratik Atina'da cezalandırma politikası üzerine tez hazırlarken “Platon'un felsefi dağarcığının Atinalı politikacıların konuşmalarında yer aldığını fark ettiğinin” altını çizer.²⁸⁴ “*Politeia*'da ve diğer diyaloglarda politik olan, Platon'un ütöpik bir plan yaratması değil, Atina'nın politik dilinin şeklini değiştirme çabasıdır. Ütöpik imge, bu amaçla kullanılan araçtır”²⁸⁵ diyen Allen, dikkatimizi yüzyıllardır süregelen *Politeia*'nın ütöpya olup olmadığı tartışmasına değil *Politeia*'nın işlevine vermemizi önerir. Bu anlamda *Politeia*'da kullanılan -farklı bilgi düzeyleri için oluşturulan- temsillerin siyâseti dönüştürmeye hizmet ettiği düşünülebilir. Desmond da Platon'un Akademi'sinin devlet adamı yetiştirmeye yönelik boyutuna dikkat çekerek²⁸⁶, Allen'la aynı mecrâda buluşur.

Şölen'de Diotima ve Sokrates arasında gerçekleşmiş olan tecrübenin, Sokrates tarafından muhâtaplarına aktarıldığı vakit diyaloga değil monologa şahit oluruz. Çünkü Sokrates *Şölen* diyalogunda, *Politeia*'da olduğu gibi sözün mâhiyet olarak aynı derece olarak farklı düzeylerde temsil etmeye (*mimesis*) teşebbüs etmez. Tam da bu sebeple *Şölen*'dekiler Sokrates'in sözüne muhâtap olmaları bakımından bir toplum teşkil etmezler. Diyalog sonlarına doğru iştirakçilerin yarısının uyuyakalması, yarısının sarhoş olması, Sokrates'in meclisi ne zaman terk ettiğinden habersiz olmaları bir toplum teşkil etmemeleri biçiminde de yorumlanabilir. Bilgenin sözü, *Şölen* sahnesinde muhâtaplar üzerinde herhangi bir etki bırakmaz. Ayrıca *Şölen* diyalogunda filozof adaylarının olması da mevzûubahis sözün temsili (*mimesis*) işine Sokrates'in yeltenmemesine de sebebiyet vermiş olabilir. *Politeia* diyalogunda ise filozof adayı veya filozof figürüne rastlamayız.

²⁸⁴ Allen, *Platon Neden Yazdı?*, s. 21.

²⁸⁵ Allen, *Platon Neden Yazdı?*, s. 51.

²⁸⁶ William Desmond, *Philosopher-Kings of Antiquity*, p. 20.

Ahlâkî ve hukukî kodun bilgi düzeyleri farklı olan insanların irtibat kurabilecekleri şekilde temsil edilmesi (*mimesis*) siyâset sahnesini kurar. Tüm bu söylenenlerin ışığında, bir anlamda, *Şölen*'in felsefe sahnesini, *Politeia*'nın siyâset sahnesini temsil ettiğini söyleyebiliriz.

Bölünmüş çizginin ilk üç kısmının hakikat dışı, sonuncusunun hakikat olduğu gibi bir görüş tam da bu sebeplerle geçersizdir. Hakikat, bölünmüş çizginin her dört kısmında da temsil edilebilir. Yâni birinci kısımda hakikat diğer kısımlarda temsil edilen hakikatle mâhiyet olarak aynıdır. Tek fark derece farkıdır; hakikatin temsil edilmesindeki derece farkıdır. Başka bir ifadeyle hakikat Kephalos'un bilgi düzeyinde de temsil edilebilir, Polemarkhos'un da Thrasymakhos'un da. Bu figürler kendi konumları (istidatları) muvacehesinde filozofun hâiz olduğu hakikatle irtibat kurabilirler. Siyâset sahnesinin kurulabilmesinin yolu, bu farklı derecelerde konumlanan şahısların bilgi düzeylerine uygun şekilde ve onların konumlarının gereklerini karşılayacak şekilde ahlâkî ve hukukî kodun temsil edilebilmesinden geçer.

Sokrates, ne Kephalos'u ne Polemarkhos'u ne Thrasymakhos'u ne de diğerlerini filozofun yaşadığı tecrübeyi yaşamaya dâvet etmez, filozofun sahip olduğu şekilde hakikatle irtibat kurmalarına da çalışmaz. Onun sahne içerisinde temsil ettiği tavır bölünmüş çizginin dördüncü kısmıdır. Yâni O *agathon*un bakış açısını temsil eder. Başka bir deyişle *Politeia* diyalogunda başrol Sokrates'e ait görünse de *Politeia*, Tharsymakhos'un, Glaukon'un veya Adeimantos'un kendi perspektiflerinden ahlâkî ve hukukî koda dair yorumlarının dikkate alındığı bir diyalogdur.²⁸⁷ Sonuç olarak *Politeia*'ya *mimesis* kavramı üzerinden yöneldiğimizde diyalogun bütünlüğünü yakalama imkânını elde etmiş oluruz. Kezâ bu bütünlüğün yakalanması bizi felsefe faaliyetinin sonunda temâşâ edilen bütünlük fikrine daha da yaklaştırır. *Mimesis* kavramı etrafında örülmüş metin, “mağara istiaresi” ve “bölünmüş çizgi” üzerinden diyaloga ismini de vermiş olan *polis* meselesini mercek altına alır. Yâni devletin konuşulabilmesi için böyle bir giriş kurgulanarak, siyâset araştırmasının zemini ortaya koyulur.

4. KİŞİSEL DÜZEYDEN DEVLET DÜZEYİNE GEÇİŞ

²⁸⁷ Sadece Sokrates'i ön plana çıkartan tavır da sözü kapatma girişimi anlamına gelebilir.

Mağaradan kurtulan ve bölünmüş çizginin en yukarısında betimlenen bilge, siyâset araştırmasında söz sahibine dönüşmüş olur. Metinde bunu hazırlayan literal düzeyde verilere binâen “mağara istiaresi” ve “bölünmüş çizgi”yle birlikte Sokrates’i (bilgeyi) özel biri olarak telakki etmeye başlarız. Mağaranın dışarısında yaşamayı tercih etmiş olsa da yeniden mağaraya inmesi mümkün olan bilge, zorunlu olarak mağaranın nasıl düzene koyulacağı konusunda başvurulacak merciiye dönüşür. *Politeia* mağaranın dışını mevzûubahis etmediği gibi mağaranın bizzat kendisinden kurtulmak gerektiğini de ileri sürmez. Esas mesele, bura’sının yâni mağaranın mağara dışındaki hakikat esas alınarak düzene koyulmasıdır. Bunu yapacak olan olarak da bilge konuşturulur. Yâni bir anlamda biz böyle bir teşebbüs için bilgenin sözüne muhâtap oluruz. Bilge, mağara dışının hakikatini temsil eden *söz*ü söyleyerek mağaranın nasıl düzene sokulacağını yolunu gösterir. Mağara dışı mağara içine getirilemeyeceğine göre çözüm olarak mağara dışını temsil eden *söz* ve o *söz*ün sahibi olarak bilge gösterilir. Ve ilginçtir Platon böyle bir girişten sonra Sokrates’i Adeimantos’un buraya (mağaraya) ait çok somut itirazıyla karşı karşıya bırakır. Adeimantos’u anlatırken, onun diğer diyalog iştirakçilerinin aksine mevcut *polis*le (toplum) ilgilenen, çok daha somut meselelerin tartışılmasından yana olan biri olduğunu söylemiştik. Ve şimdi Adeimantos, Sokrates’i mağaraya dâvet eder. Mağara içerisinin en somut meselelerinden birisi: Mülkiyet.

Sokrates’in, bekçilerin mülk edinmesinin yasaklanmasının uygun olacağını ifade etmesi üzerine Adeimantos, bu durumda bekçilerin mutsuz olabileceklerini söyler. Bu veya o sınıfın değil bütün bir *polis*in mutluluğunun esas olduğunu belirten Sokrates, “bütün şehir gelişip en iyi yönetime kavuşunca her sınıf, tabiatın verdiği mutluluk payını alabiliyor mu buna bakılmalı”²⁸⁸ diyerek üzerinde durdukları *polis* dışındakilerin, gerçek *polis* olmadıklarını, diğer *polis*lerin her birinin içinde birden fazla *polis*in olduğunu söyler. Zîra sınıflar arasında olan maddî eşitsizlik *polis*in tek bir bütün olmasına engeldir. *Polis*in tek bir bütün olabilmesi için eğitimin birincil etken olduğunu ve eğitimin ilk kademesi müzikle ilgili olduğu için müzikteki bozulmayla birlikte *polis*in anayasasının zarar görebileceğini ifade eden Sokrates, aile münasebetlerinden alış verişin düzenliliğine kadar çoğu alanda geçerli olması gereken - kanunlaştırılmalarına ihtiyaç duyulmadığını dediği- edim ve davranışlardan söz eder.

²⁸⁸ Platon, *Politeia*, 421c, s. 117.

Polisi kurarken Tanrı'nın sözünün dinlenmesi de gerektiğini (427c) belirten Sokrates, bu şekilde *polis*in tamamlandığını ve adâletle adâletsizliği bulmanın zamanı geldiğini ifade eder. Herkesin kendi işini talep olunan biçimde yapmasının âdil olduğunu (433b), aksininse adâletsiz olduğunu (434b-c) söyleyen Sokrates, *polis*le insan arasında benzerlik kurulabileceği için *poliste* olduğu gibi insanda da adâletle adâletsizliğin var olduğunu belirtir. Ve “hem bana sorarsan bizim şimdiye kadar tuttuğumuz konuşma yoluyla, korkarım kesin bir sonuca varamayacağız. Bizi dilediğimiz yere götürecek yol daha uzun, daha dolambaçlıdır”²⁸⁹ der. Dolambaçlı yolun ne olduğunuysa daha sonra (504b) anlatır. “Uzun yol, bilginin daha doğrusu bilimin husûsî kavramına göndermedir. Şöyle ki bu yol, bekçilerin öğrenmesi gereken konuların daha kesin ve daha derin idrakini sağlar.”²⁹⁰

Polisin üç sınıfına karşılık ruhun (*psûkhe*) da akıl (*logistikon*), öfke (*thumoeides*²⁹¹), istek (*epithûmêtikón*²⁹²) kısımları bulunur. “Öyleyse, içimizdeki yanlardan her biri kendi işini gördüğü vakit biz de kendi ödevini yapan âdil kişiler oluruz.”²⁹³ Aynı şekilde *poliste* olduğu gibi adâletsizlik de ruhun bu kısımlarının kendi işlerini yapmıyor olmalarıdır. Daha sonra adâlet ve adâletsizliğin hem *polis* hem ruhta (*psûkhe*) yol açacakları iyilik ve kötülükler üzerinde duran Sokrates, önce bunların izlerini *poliste* sürer.²⁹⁴

Sokrates'in ruh ve *polis* arasındaki ilişkiyi bütün boyutlarıyla ele almasına fırsat vermeyen Adeimantos, kadın ve çocuklar meselesinin belirsizliğine dikkat çeker. Hatta Thrasymakhos buraya tartışma dinlemeye mi geldik yoksa gönül eğlendirmeye mi diyerek (450b) tavrını koyar. Sokrates'se kadınların da erkekler gibi eğitilmesi, aynı

²⁸⁹ Platon, *Politeia*, 435d, s. 135.

²⁹⁰ William W. Tait, “Noesis: Plato on Exact Science”, *Reading Natural Philosophy: Essays in the History and Philosophy of Science and Mathematics*, ed. D.B. Malament, Chicago: Open Court, 2002, p. 3.

²⁹¹ *Thumos*; kalp, yürek, ruh, cesaret, korkusuzluk, yiğitlik, kızgınlık, öfke, hiddet. Çelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, s. 322.

²⁹² *Epitumesis*; istek, dilek, arzu. Çelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, s. 257.

²⁹³ Platon, *Politeia*, 441e, s. 143.

²⁹⁴ Ruh ve *polis* analojisinin *Politeia*'dan sonra sıkça kullanıldığına şahitlik ederiz. Örneğin Farabi ve İbn Haldun gibi isimler söz konusu analojinin türevleri üzerinden tezler geliştirirler. Farabi, *Faziletli Şehir*'inde yöneticiyi vücuttaki kalbe benzetirken, İbn Haldun, *Mukaddime*'nin XI. Faslında toplumsal halleri insan bedeninin terkiğine ve vücuttaki mizaca benzetir.

işleri görmesi gerektiğini söyleyerek, bekçi sınıfının kadın ve çocuklarının ortak olmasında fayda olacağını sözlerine ekler. Çünkü ona göre kanunlar ve bekçiler arasındaki bu ortaklık, sevinç ve acının birlikte paylaşılmasına, bu durum da *polis*in tek vücut olmasına sebep olur. Bekçilerin yaşamında her şeyin ortak olması fikri, kimilerini *Politeia*'yı komünist kuramın çıkış noktası olarak yorumlamaya, kimilerini de komünist bakış açısından hareketle *Politeia*'yı okumaya iter. “En iyi şehrin yönetici kastındaki komünizm, böylelikle, Platon’un değişim üstüne temel sosyolojik yasasından çıkarılabilir. Bu en iyi şehrin baş niteliği olan siyasal istikrarın zorunlu bir koşuludur”²⁹⁵ diyerek *Politeia*'nın ilgili kısımlarını komünizmin müjdecisi olarak okuyan Karl Popper, birinci grubu temsil ederken, Alain Badiou, *Platon’un Devleti* isimli eserinin Ön Üçüncü bölümünü “Sokrates, adâlet sancağı altına yerleşmiş kamusal bir kolektifliğin temel özelliklerini, yâni beşinci siyâsetin özelliklerini özetliyor”²⁹⁶ sözleriyle açarak ikinci grubu temsil eder. Dolayısıyla söz konusu bölümün ve bir sonraki bölümün “Prekomünist Dört Siyâsetin Eleştirisi” başlığını taşıması da Alain Badiou’nün komünist bakış açısından *Politeia*'yı okuduğunun bariz bir göstergesidir. Her iki grubun üstlenmiş olduğu yaklaşımları değerlendirmek çalışmamızın sınırlarını aşacağı için sadece *Politeia*'da sahnelenen sözü belli açılardan kapattıklarını söylemekle iktifâ edeceğiz. *Politeia* sahnesini bütünlüğü içerisinde kuşatamayan yaklaşımların düştükleri hataları tekrarlayan bu iki örnekte de Sokrates’in *polis*in bir kesimi için söylemiş olduğu görüşünün mutlaklaştırıldığı görülür. Aidiyetten diyalog iştirakçilerini özellikle de Glaukon’u Sokrates’in bekçilerin ortak yaşamına yönelik söylediklerinden daha çok başka şeyin ilgilendirdiğini öğreniriz. “*Polisi* kurmanın mümkün olup olmadığını, mümkünse nasıl mümkün olduğunu araştıralım.”²⁹⁷ Asıl meselenin bu *polis*in gerçekleşip gerçekleşmemesi değil kusursuz *polise* yaklaşmak olduğunu vurgulayan Sokrates, “böyle bir *polisi* kurmanın mümkün olacağını kanıtlayamazsak, söylediklerimizin değeri azalır mı”²⁹⁸ diye sorar. Azalmaz cevabını alınca da mevcut *polis*leri sözle kurulan örneğe yaklaştırmanın yollarını aramayı önerir:

²⁹⁵ Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, Cilt I., ter: Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1989, s. 59.

²⁹⁶ Alain Badiou, *Platon’un Devleti*, ter: Savaş Kılıç, Nihan Özyıldırım, İstanbul: Metis Yayınları, 2015, s. 289.

²⁹⁷ Platon, *Politeia*, 471e, s. 180.

²⁹⁸ Platon, *Politeia*, 472e, s. 181.

Sokrates: Öyleyse sözle (*logos*) çizdiğimiz yapıyı ille de tam gerçekleştirmiş olarak göstermemi isteme benden. Tasarladığımıza en yakın biçimde bir site kurabilmenin yolunu bulursak, artık aradığımıza kavuştuğumuzu, senin isteğinin de yerine geldiğini kabul et. Bu yetmez mi sana? Bana yeter.

Glaukon: Bana da yeter.

Sokrates: Şimdi şunu araştırıp göstermeye çalışmalıyız: bugünkü sitelerin belirttiğimiz yönetim düzeninden yoksun oluşları hangi aksak yönleri yüzündendir? Acaba onları bizim yönetim düzenimize kavuşturacak en ufak değişiklik ne olabilir? Bu değişiklik bir noktada olmalı, olmazsa iki noktada, o da olmazsa elden geldiği kadar az sayıda ve ufak çapta tutulmalı.²⁹⁹

Bu tartışmanın sonrasında 473d numaralı paragraftaki ifadeler dikkatimizi başka yöne çeker.³⁰⁰ Mevcut *polis*lerin bir değişikliklerle kaderlerinin değişeceğini söyleyen Sokrates, bunun en esas yolunun filozofların yönetici ya da yöneticilerin filozof olmasından geçtiğini, bu şekilde *polis* gücüyle akıl gücünün birleşebileceğini (*politike dunamis te kai filosofia*) ileri sürer. Ve filozofların “doğruyu seymeyi sevenler” (475e) olduğunu, bu sebeple bilgiye tâlip olduklarını söyleyerek, bilgi (*episteme*) ve sanı (*doksa*) arasında ayrım yapar. Bilginin konusunun varlık (*ousia*), sanının görünüş (*me einai*) olduğuna iknâ olan Glaukon, filozof ve filodoks ayrımını da onaylar.

²⁹⁹ Platon, *Politeia*, 473b, ter: Hüseyin Demirhan, s. 283. (Paragrafın en önemli ifadesi olduğunu düşündüğümüz *to logo dieltomen* (İngilizcesinde: we have described in detail in word (Plato, *The Nature Of Government, Politeia*, (<https://archive.org/details/republic-balboa>, (erişim târihi: 25.01.2020) p. 225.) Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz tercümesinde hatalı/eksik tercüme edildiğini düşünürüz.)

³⁰⁰ Sokrates’in 473b’deki ifadeleriyle-Platon’dan sonra- geliştirilecek olan bir siyâsî tavır arasında bağ kurulabilir. Mevcut devletleri ideal devlet örneğine olabildiğince yakınlaştırmayı esas alan tavra esasen ideal devlet yeryüzüne inmek durumunda değildir. Sadece o devlete bakarak kendi durumumuzu düzeltebilir, siyâset geliştirebiliriz. Nitekim herkes bir açıdan ideal devletin mensubudur. İnsan uzay ve zamanda nerede olursa olsun, târihin hangi bölümünde olursa olsun ideal devletin mensubudur. Ve bu tavrı esas alanlar, mevcut devletleri ideal devlete dönüştürecek eylemleri (devrimler) meşrû kabul eder. J. G. Fichte’nin tezlerini bu doğrultuda yorumlayan isimler var. David James, *Fichte’s Republic* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015) eserinde Fichte’nin (metafiziksel) mutlak devlet ve mevcut devletler ayrımı yaptığını ileri sürerek, bu tip bir okuma yapar. Aynı şekilde Emiliano Acosta da “Revisiting Kant and Fichte’s Conceptions of Cosmopolitanism” (*Revista de Estud(i)os sobre Fichte* 16 (2018). <http://journals.openedition.org/ref/805>. (erişim târihi: 27.01.2020) başlıklı yazısında Fichte’nin iki dünyadan bahsettiğini; içinde yaşadığımız dünyanın asıl olan dünyanın astı olduğunu söyler. Fichte’nin *Gesamtausgabe*, Philosophie der Maurerei’de insanlığın siyâsî gelişimi için kozmopolit ruha sahip vatandaşların öneminden söz ettiğini aktarır. Emiliano Acosta’nın ele aldığı meseleler Günter Zöllner’in eserinde (*Res Publica: Plato’s Republic in Classical German Philosophy*, Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong Press, 2015.) çok daha ayrıntılı şekilde ele alınır.

Kimileri özellikle “filozofların yönetici, yöneticilerin filozof olması gerektiği” görüşünden hareketle *Politeia*’nın bir tür ütopya olduğu sonucuna ulaşırlar.³⁰¹

Yöneticilik yapması gerekenlerin sanıdan uzak durmaları gerektiğini ifade eden Sokrates, “düşünce yüceliğine ulaşmış, bütün zamanları ve bütün varlıkları seyredebilen kişi, insan hayatına büyük bir şey diye bakabilir mi dersin”³⁰² sorusuyla da diyalogun niçin ölüm temasıyla başlayıp niçin ölüm temasıyla bittiğine dair de en önemli ipucunu verir. Platon ölüm temasıyla, ölmeden önce ölmeyi başarabilme perspektifini gündeme taşır; bu anlayışa göre yaşamamız gerektiğini ön plana çıkarmak istemiş olabilir. Nitekim filozof, gerçeklik içindeyken istekleri, arzuları itibarıyla ölüp, buranın dışına çıkmış birisi olarak, gerçekliği ihata eden, bütünlüğü içerisinde fark edendir.

Philosophos Platon düşüncesinde *politikos* olarak devletin yönünü tayin edecek olan önderdir (*hegomonas*) (...) Ne var ki yine burada da *philosophos* kendi sahnesinde *doksadan aletheiaya* çeviren *sophos*un hem *philosophos*un hem de *polis*in perde arkasındaki görünmeyen asıl rehberi ve ilginç biçimde bu bağlamda *politeianın* da (siyasa) gizli öznesi olacaktır.³⁰³

Haşlakoğlu’nun bu tespitine katılırız. Ama onun “Platon’un bu kurgu içinde kendisini *philosophos* mu yoksa *sophos* mu olarak gördüğü”³⁰⁴ soru(n)sunu görmekle birlikte cevaplamadığından dolayı meseleyi eksik bıraktığı kanaatindeyiz. Ayrıca Haşlakoğlu’nun, Sokrates’in felsefe faaliyeti sonucunda *psukhenin* “doğum

³⁰¹ En bilindik örnek Thomas More’dur. *Politeia*’ya atıf yapılan bir şiirle açılan *Ütopya*’nın birkaç yerinde doğrudan filozofların yönetici, yöneticilerin filozof olması gerektiği görüşü hatırlatılır. (Thomas More, *Ütopya*, ter: Ayfer G. Cambier, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017, ss. 73-74. *Ütopya* ve *Politeia* arasında bazı şekli benzerlikler mevcuttur. *Ütopya* da *polisten* (İngiltere’den Felemenk’e seferle) ayrılma temasıyla başlar. *Politeia*’nın son teması olan ölüm meselesini (mitsel anlatı) çağrıştıran şekilde en son din konusunu ele alır. *Ütopya* da *Politeia* gibi nakledilen bir diyalogdur vs.) Medyatik isimlerden Mark Levin, *Politeia*’nın ne ideal ne de devlet olan bir tür ütöfik toplum tasarısı olduğunu belirterek, 473c-d numaralı paragraflardan hareketle Platon’un ve öğrencilerinin *polisi* yönetme peşinde olduklarını söyler. (Mark R. Levin, *Ameritopia*, New York: Threshold Editions, 2012, pp. 34-35.) Antik kaynaklar da Akademinin siyâsî boyutunun varlığına dikkat çekerek mezun olan öğrencilerin Yunan *polis*lerine giderek yöneticilere danışmanlık yaptıklarından haber verir. (Pappas, *Plato and the Republic*, p. 7.) Fakat bu durum ne Akademi’nin Levin’in söylediği gibi tâbir-i caizse iktidar olmak için fırsat kollayan siyâsî odak olduğunu ne de *Politeia*’nın ütopya olduğunu kanıtlar. Aksine George Klosko’nun da doğru bir şekilde ifade ettiği üzere Platon, *Politeia*’yı siyâsî reform olarak tasarlayarak zorunlu şartlar sağlandığı vakit bunun mümkün olabileceğini düşünür. (George Klosko, “Plato’s Utopianism: The Political Content of the Early Dialogues”, *The Review of Politics* 45/4 (1983): 483.)

³⁰² Platon, *Politeia*, 486a, ter: Hüseyin Demirhan, ss. 302-303. (Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz tercümesinin paragrafın anlamını ihata etmediği kanaatindeyiz.)

³⁰³ Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhne*, s. 101.

³⁰⁴ Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhne*, s. 102.

yapmasını” anlatırken (Şölen 209 a-b) bilge-filozof ilişkisinin nihâî (en olgun) sonucunun filozofun yasa koymasıyla (doğurmasıyla) sonuçlandığını anlattığı pasajları eksik yorumladığını, sadece sanatsal ürün(ler)e odaklandığını söyleyebiliriz. Başka bir ifadeyle felsefe faâliyetinin nihâî sonucunun ahlâkî ve hukukî kod vazetmek olduğu yönündeki anlatıyı yakalayamaması, Haşlakoğlu’nun *Politeia* yorumunu da temelden etkiler. Yukarıda atfı yaptığımız sorunu tespit etmesine rağmen (94. dipnot) çözüm ileri sürmemesinin sebebinin de bu olduğu söylenebilir.

Bu sorun ve ilintili diğer meseleler üzerinde duracağımız için Sokrates’in sözlerine kulak vermeye devam edelim. Filozof yaratılışlı birisi uygun eğitim görmediği vakit tıpkı iyi tohumun verimsiz topraktaki gelişimi gibi kötünün kötüsü olur diyen Sokrates, sofistlerin böyle ortaya çıktıklarını ve verdikleri zararın büyük olduğunu sözlerine ekler. Daha sonra Adeimantos, mevcut *polis*ler arasında filozofa en yakın hangisidir diye sorar. Hiçbiri cevabını veren Sokrates, sözle kurdukları *polis*in felsefeye yönelik tavrının nasıl olacağına ilişkin olarak filozofların gönüllü veya zorla yönetime getirilmesi ya da yöneticilerin felsefeye yönelmeleri gerektiği fikrini tekrarlar. Bu itibarla bunun kuruntu değil mümkün bir şey olduğunu da sözlerine ekler.

Geçmiş bütün yüzyıllar içinde, bugün bizim gözlerimizden uzakta, yabancı bir memlekette ya da gelecek zamanlar içinde bir defa olsun gerçek filozoflar devletin başına gelmiş veya gelecek olurlarsa bizimkine benzer bir devlet kurulmuş, kuruluyor veya kurulacak, felsefe Tanrısı orada hüküm sürecek, diyebiliriz. Çünkü böyle bir şeyin olması imkânsız değildir.³⁰⁵

Bunun üzerine bekçilerin nasıl yetiştirileceği meselesine değinen Sokrates, bekçileri iyyinin (*agathon*) bilgisine ulaştıracak eğitimin önemini belirtir. Akabinde Glaukon’un, “iyyinin de ne olduğunu anlatmazsan rahat edemeyeceğiz” demesi üzerine Sokrates, iyyinin kendisini değil de bir dalını anlatmayı önerir (506e). Güzel ve iyi şeylerin varlığını kabul edip onları dilde temsil ettiğimizi hatırlatan Sokrates, kendiliğinden iyi ve güzel olanın da var olduğunu, ideayı hâiz olduğunu kabul ettiğimizi söyleyerek, duyularımız içinde görmenin üçüncü bir şey işe karışmazsa göremediğini, bu özelliğiyle diğer duyulardan ayrıldığını belirtir. Bu üçüncü şeyin güneş olduğunu ve

³⁰⁵ Platon, *Politeia*, 499d, s. 212.

“iyi, onu kendine eş olarak yaratmıştır. Görünen dünyada, göz ve görünen nesneler için güneş neyse, kavranan dünyada (*en to noeto*) da iyi, düşünce (*noun*) ve düşünülen şeyler (*nooumena*) için odur”³⁰⁶ diyerek ruhun, iyyinin aydınlattığı nesneyi kavrayabileceğini söyler. İyyinin konumunun hakîkatin (*aletheia*) ve bilimin (*episteme*) üstünde olduğunu, “iyyinin, hiç de bir varlık değil, varlıktan çok daha parlak, çok daha güçlü bir şey”³⁰⁷ olduğunu sözlerine eklediği anda Glaukon kahkahayı basar (509c). Bunun üzerine anlatacağı bazı şeyleri atlatmak zorunda kaldığını bildiren Sokrates, daha sonra bölünmüş çizge diye tanınacak olan ünlü metaforunu anlatır. Bunun üzerine Glaukon anlayabildiği kadarıyla Sokrates’in söylediklerini özetlemeye çalışır.

Metinde Sokrates’in söylediği: ‘*Logosa* uygun biçimde tasnif et’ sözü Glaukon’un yapabileceği bir faaliyete işâret etmez. Bu tasnifi ancak *dialektiken* olarak Sokrates’in yapabileceğinin, bir muhâtap kullanılması yoluyla asıl muhâtap olan okuyucuya gösterilmesine dayanır.³⁰⁸

Sokrates’se Glaukon’a yönelik olarak, bu dört parçaya uygun ruhun dört tür tecrübe (*patemata*) yolundan bahsederek, “akılla kavramayı (*noesis*) en yüksek bölüme, anlamayı (*dianoia*) ikinci bölüme, inanmayı (*pistis*) üçüncü bölüme, bulanık görüntüler almayı (*eikasia*) da son bölme koy”³⁰⁹ der.

5. *POLİTEİASIZ POLİSLER*

En iyi *polise* uygun olacak insan tipinin anlatımından sonra diğer *polisler* ve onlara uygun insan tiplerinin ele alınmasına yeniden dönen Sokrates, aristokrasi veya monarşinin bozulmuş dört türü üzerinde durur. Timokrasi, oligarşi, demokrasi ve tiranlığın dört bozuk *polis* türü olduğunu ve yurttaşlarının huylarından dolayı bozulduklarını açıklar. Ve ilaveten “bakalım Thrasymakhos’un yolundan gidip eğriliği mi tutacağız yoksa gerçeği apaçık görüp doğruluktan mı yana olacağız” (545b) diyerek Thrasymakhos’un temsil ettiği bakış açısının yok olmadığını hatırlatır. Başka bir deyişle Tharsymakhos’un siyâset sahnesindeki konumunun güncelliğini muhafaza etmiş olur.

³⁰⁶ Platon, *Politeia*, 508c, s. 224.

³⁰⁷ Platon, *Politeia*, 509c, s. 225.

³⁰⁸ Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhne*, s. 113.

³⁰⁹ Platon, *Politeia*, 511e, ter: Hüseyin Demirhan, s. 346. (Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz tercümesinde paragrafin anlamının kaybolduğu kanaatindeyiz.)

Sokrates önce şerefi gaye edinen timokrasinin aristokrasiden nasıl ortaya çıktığını ele alır ve değişimin yöneticilerden geldiğini söyler. Buna binâen doğan şey çürümek zorunda olduğu için (546a) aristokrasinin (sözle kurguladıkları *polis*) de bozulacağına kaçınılmazlığının altını çizerek, çocuklarını yanlış târihte dünyaya getirmeleri yüzünden aristokrasinin bozulmaya başlayacağını, bozulan ilk yönetici kuşağının altın, gümüş ve demir soyluları ayırt edemeyeceklerini söyler. Yurttaşların şeref düşkününü olacakları bu yönetimde, bilgililerin yönetilmesinden korkulacak.³¹⁰ Sokrates, timokrasiye uygun insan tipini ele aldığı esnada Adeimantos şöyle der: “Bu insan bizim Glaukon’a bir hayli benzer.”³¹¹ Timokrasi düzeninde yetişen insan iyi olan babasıyla kötü olan etrafı arasında kaldığı için hem dürüstlüğü hem tutkularının peşinde koşar, en sonunda da kendini beğenmiş, şeref düşkününü biri olarak yetiştir. Oligarşiye timokrasinin bozulmasıyla ortaya çıkan bir düzendir. İnsanların servet biriktirmesi ve bu birikimlerini kanunların değiştirilmesi yönünde kullanmalarıyla ön plana çıkan oligarşi toplumu ikiye; zengin ve fakir kısma ayrılır. Oligarşiye uygun olan insan tipiye şeref tutkunu olan babasının başına gelen felaketleri gördükten sonra, şerefe değil paraya önem verir, zîra parayla felaketlerden kurtulabileceğini düşünür.

Oligarşide yöneticilerin yurttaşların para harcamalarını düzenleyen kanunlar çıkarmamaları ve bir kısmın aşırı zenginleşip öte kısmın fakirleşmesine göz yummaları Sokrates’in açıklamasına göre demokrasiyi doğurur. Zîra toplumun fakir kısmının sayı her gün çoğaldıkça, bir araya gelerek yönetimi devirme planları yaparlar. Demokrasinin bir düzen panayırı olduğunu söyleyen Sokrates, “bizim gibi bir *polis* kurmak isteyenler, bir demokrasi *polisine* gidip diledikleri düzeni seçebileceklerini”³¹² ifade eder. Bu düzenin en önemli özelliğinin özgürlük fikrinin temel alınması olduğunu sözlerine ilave eden Sokrates, demokrasi insanının zevk ve tutkularının peşinden

³¹⁰ *Polisin* tabiatı itibariyle bozulma imkânını barındırması fikrinin ve bu doğrultudaki Sokrates’in beyanlarının, İbn Haldun’un devlet doğar, gelişir, büyür ve ölür tezine (İbn Haldun, *Mukaddime*, Cilt II., ter: Zakir Kadirî Ugan, İstanbul: MEB Yayınları, 1996, s. 105-114.) zemin hazırladığı düşünülebilir. Ayrıca bkz: “Bu yazıdaki asıl amacım, hem İbn Rüşt’ün, onun Plato’nun *Devlet (the Republic)* adlı eserine yazdığı şerhinde, İbranice ve Latince (ve şu anda iki İngilizce çevirileri) mevcuttur, hem de İbn Haldûn’un, onun *Mukaddime*’sindeki (*Prolegomena*) siyâsetle ilgili bölümlerinde, İdeal devletin bozulması konusundaki açıklamalarında ki bu, İbn Rüşt tarafından aristokratik krallık veya Kanuna bağlı devlet, diğer yandan İbn Haldûn tarafından da İslami halifelik olarak nitelendirilmiştir, Platon’un *the Republic* adlı eserine bağlı olduklarıdır.” Majid Fakhry, “İdeal Devletin Bozulması: Platon, İbn Rüşt ve İbn Haldûn”, ter: Ali Kürşat Turgut, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/ 3 (2013): 230.

³¹¹ Platon, *Politeia*, 547e, s. 274. Daha önce hem *Parmenides* hem *Şölen*’de karşımıza çıkan Glaukon’a yönelik değerlendirmemiz de bu şekilde Adeimantos’un tanıklığıyla onaylanmış olur.

³¹² Platon, *Politeia*, 557d, s. 285.

gideceğini, düzensiz hayat yaşayacağını söyler. Son olarak tiranlığı ele alarak, aşırıya kaçan özgürlüğün demokrasinin sonunu hazırladığını ifade eden Sokrates, “her aşırılığın ardından her zaman sert bir tepki gelir”³¹³ diyerek aşırı özgürlüğün aşırı bir köleliğe dönüştüğünü anlatır. “Scipio: Özgürlük olduğunu düşündükleri bu aşırı haktan, bir kökten oluşur gibi, tiranların doğduğunu söylüyor Platon.”³¹⁴ Zenginler ve fakirler arasında kavga büyüyünce halk kendisini savunması için bir koruyucuyu destekler. Ancak söz konusu destekçi tirana dönüşür, zenginleri saf dışı bıraktıktan sonra da halkı sömürmeye başlar. “Scipio: Nasıl ki liderlerin yıkımı aşırı güçlerinden gelirse, aynı şekilde özgür halkın aşırı özgürlüğü de onları köleliğe götürür.”³¹⁵

Eros ele geçirdiği tiran ruhunu nasıl yönetiyorsa tiranın da *polisi* o şekilde yönettiğini söyleyen Sokrates, diğer insan tiplerine kıyasla tiran ruhlu insanın daha mutsuz olacağını söyler. Nitekim bu insanı ruhun aşağı derecedeki kısmı yönetir, yâni tutkuları aklını köle durumuna düşürür. Ruhun üç kısmını yeniden ele alan Sokrates, bu kısımları sırasıyla bilgi sever (*filosofos*), ün sever (*filonikos*) ve kazanç sever (*filokerdes*) diye isimlendirerek, insanın hüküm verirken yanılmamasını sağlayan üç yeti; tecrübe (*empeiria*), amelî hikmet, fıkhetmek (*phronesis*) ve akıl etme (*logos*) üzerinde durur. Bu üç yetinin sadece bilgi severde yâni filozofta olduğunu sözlerine ekler. Filozof tabiatlı olmayan insanların ruhlarının iyi yönetilmeleri için Sokrates şöyle bir usûl önerir:

Üstün adama, içinde tanrısal yan baş olmuş adama köle olmasını isteriz. Ama biz bununla kölenin zarar görmesini, ezilmesini istemiyoruz. Trasymakhos gibi, tersine biz herkes için Tanrısal ve bilge (metnin orijinalinde *phronesis*) bir varlığın buyruğu altına girmenin çok daha karlı olduğuna inanıyoruz; bu varlık ister kendi içimizde olsun –en iyisi bu tabî- ister dışarıdan yönetsin bizi. Böylelikle hep aynı düzen içinde yaşar, birbirimizin mümkün olduğu kadar benzeri ve dostu oluruz.³¹⁶

“Bilgenin buyruğu altına girme” hususunun *taklitle* (*mimesis*) ilgili olduğunu düşünürüz. Allen’ın da ilgili pasaja değgin olmasa da aynı meseleye ilişkin fikirleri yorumumuzu tahkim eder mâhiyettedir.

³¹³ Platon, *Politeia*, 564a, s. 294.

³¹⁴ Cicero, *Devlet Üzerine*, ter: C. Cengiz Çevik, İstanbul: İthaki Yayınları, 2014, s. 153.

³¹⁵ Cicero, *Devlet Üzerine*, s. 153.

³¹⁶ Platon, *Politeia*, 590d, s. 331.

İlk şekilde okuyup sonunda Sokrates'e tuhaf bir şekilde bağlanırsak o zaman, tıpkı soylu yalanı özümseyen vatandaşlar gibi, neden değer vermemiz gerektiğini bilmeksizin Sokrates tarafından temsil edilen bir şeye değer vermeye başlarız. Ama diyalogu âdil bir adamın teorik bir modeli olarak okuduğumuzda ve ayrıca bu âdil kişi tarafından uydurulmuş tüm öteki modelleri de açtığımızda, neden felsefeye değer vermemiz gerektiği sorusuna –ve başka sorulara- yanıt alırız.³¹⁷

Sokrates kanunlara tâbi olmamızı da benzeri durum olarak telakki eder. Glaukon'sa bu anlatılanların sadece *söz* üzerinde kurulan *poliste* mümkün olabileceğini ifade edince Sokrates “ama isteyen için gökte (*ouranos*³¹⁸) bir örneği bulunabilir, ona bakar ve kendini ona göre bir düzene sokar. Böyle bir *polis* ister bir yere kurulmuş ister daha kurulmamış olsun, onun yapacağı yalnız bu devletin kanunlarına uymaktır, başkalarının kanunlarına değil”³¹⁹ der. Gökteki *polis*in, *Timaios*'ta (47b-c) ele alınan evrenin tanrısal düzenine gönderme olduğunu söyleyenler³²⁰ olduğu gibi *sözle* kurulan *polis*in bilfiil olmayacağını yorumlayanlar da bulunur.³²¹

6. ÇAĞRILAN TEMSİL VS KOVULAN TEMSİL

Sokrates diyalogun sonlarına doğru özellikle *taklidi* (*mimesis*, *mimitike*) yasaklayan kural dolayısıyla *polisi* doğru bir şekilde kurduklarını söyler. Taklidin yer aldığı eserlerin hazırlıksız olan seyredenine ve dinleyenine zararlı olduğunu söyleyen Sokrates, taklit yapanın belli bir *ideayı* (*eidea*³²²) esas aldığını, ancak o *idea* dâhil bütün *ideaları* yaratanın başka bir usta olduğunu belirtir. Sedir örneği üzerinden sözlerine devam eden Sokrates, ressam, dülger ve Tanrı'nın (*teios*³²³) üç ayrı sedir ustası olduğunu ama içlerinde sadece Tanrı'nın gerçek sedir yaptığını (*poietes*³²⁴) ileri sürer

³¹⁷ Allen, *Platon Neden Yazdı?*, s. 153.

³¹⁸ *Ouranos*; gök, gökyüzü. (Mitolojide Uranos, Erebos ile Gaia'nın oğlu), Çelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, s. 482.

³¹⁹ Platon, *Politeia*, 592b, s. 333.

³²⁰ Noburu Notomi, “Freedom and the State in Plato's *Politeia* (*Republic*): Reconsidering the Concept of ‘*Politeia*’”, *JASCA* 3 (2017): 65.

³²¹ Rosen, *Plato's Republic*, p. 351.

³²² *Eidea*; şekil, biçim, görünüm, görünüş. Çelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, s. 201.

³²³ *Teios*; tanrı, tanrısal, ilahi, tanrılara dair. Çelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, s. 315.

³²⁴ *Poietes*; yaratıcı, yasa koyucu, şair, ozan. *Poiesis*; yapma, yaratma, yaratı, imalat. Çelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, s. 542.

(597d). Bu durumda dülger sedirin işçisi (*demiourgos*), ressamı taklitçisi (*mimetes*) olur. Aynı şekilde şiirin taklit ettiği, temsil ettiği gerçekliğin de hakîkate (*aletheia*) üç derece uzak olduğunu ifade eden Sokrates (599a), şairlerin şiirleriyle özellikle herhangi bir *polis* düzeninde değişiklik yapmadığının, kanun koymadığının altını çizer (599e). *Politeia*'nın, şiiri taklide başvurduğu için yasakladığını söyleyecek olursak, *Politeia*'da başvuru temsilin meşrûluğu sorunu önümüze çıkar. Şiirin başka sebepten dolayı yasaklandığı üzerinde duran Allen, "Sokrates, insanların zihinlerine semboller aracılığıyla kavram aşılatabilecek iletişimsel iktidarın doğasını ayrıntılarıyla henüz belirtmiyor, ama özellikle şairlerin bunu anladığını ima ediyor"³²⁵ diyerek, Asmis'in *Şölen* yorumundan alıntı yaparak şiirin yasaklanmasının asıl sebebini bulmaya çalışır. "Şiir, psikolojik bir yaratılışın dilsel bir yansıması ya da imgesidir. Esasen dilsel bir yaratıdan çok ahlâkî bir yaratıdır; dilde ifade bulan ve bir başkasının ruhuna damgalanarak gerçekleşen bir yaratıdır."³²⁶

Sokrates "Homeros taklit gücü yerine bilgi gücüne (*gignoskein*) sahip olsaydı da, insanları gerçekten eğitebilse (*paideia*) ve iyi kılabilseydi, sence kendini el üstünde tutacak birçok yoldaş, öğrenci edinemez miydi?"³²⁷ sorusunu olumlu cevaplayan Glaukon'a bu kez taklidin yanıltmalarından insanı neyin koruduğu sorusunu yöneltir. Ancak soruya kendisi akıl (*logistikon*) diye cevap vererek, aklın ölçüye ve ölçüye dayanmayan iki yanı dolayısıyla bâzen taklit karşısında yanıldığını söyler (602e-603a).

Burada önemli bir nokta ortaya çıkar. Birincisi hakikat şiirde, yazıda temsil edilmeye çalışılırsa üçüncü dereceden bir taklit, hakikatten üç derece uzak kalan bir taklit olur. Çünkü hakikatin kendisi, kendi ideası birinci derecedir. Sonra onun dülgerin yaptığı gibi işçiliği (*demiourgos*) yâni hakîkate uygun kanun koyulması, toplum kurulması gelir ki bu da hakikatin ikinci dereceden taklididir. En son üçüncü derecede ise kanun koyma veya toplum kurma tecrübesinin yazıda veya şiirde temsili yer alır. Platon'un şiire (genel olarak yazı üzerinden hakikat temsiline) karşı çıkmasının sebebi bu olsa gerektir.

³²⁵ Allen, *Platon Neden Yazdı?*, s. 75.

³²⁶ Asmis E, "Plato on Poetic Creativity", Kraut (der), *The Cambridge Companion to Plato* içinde, p. 338-364, p. 345; Allen, *Platon Neden Yazdı?*, s. 75'den naklen.

³²⁷ Platon, *Politeia*, 600d, ter: Hüseyin Demirhan, s. 493. (Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz tercümesinde paragrafın anlamının kaybolduğu kanaatindeyiz.)

Taklidin adâleti (*dikaiousine*) ve öteki erdemleri (*arete*³²⁸) tehdit ettiğini ve nihayetinde insanı iyi veya kötü biri yapabileceğini vurgulayan Sokrates, insanın her yaptığını sonsuzluğu düşünerek yapması gerektiğini, zîra ruhun ebedî olduğunu dile getirir. Bunun üzerine ruhun ebedî olduğunu anlayamadığı için açıklama isteyen Glaukon’a, canlı ve cansız şeylerin içlerindeki kötülük (*kakos*³²⁹) dolayısıyla yok olduklarını ama iyiliğin bu durumla alakası olmadığını diyen Sokrates, ruhun içinden veya dışından gelen kötülük sebebiyle yok olmayacağını ileri sürer. Bunun üzerine Glaukon şunları der: “Kötülük daha çok başkalarını öldürür elinden geldikçe. Kimin içindeyse onu dipdiri, hem de hep uyanık tutar kötülük, nerede kaldı ki öldürsün.”³³⁰ Sokrates’si Glaukon’un akıl yürütmesi üzerine -ruhu kastederek- sonuç önermesini “kötülük öldürmezse, hep var kalacak demektir, her var kalmak da ölmezlik değil midir” dile getirir. Ruhun gerçek özünü bilmek içinse onu düşüncenin gözleriyle seyretmeliyiz (*theateon logismo*) diyen Sokrates, “biz -ruhta- başka şeye bakmamız gerekir; bilgelik sevgisine (*filosofia*). Onun tanrısal, ölümsüz ve sonsuz olanla akrabalığı gereğince hangi nesnelere ulaştığına, hangi ilişkileri aradığına bakmalıyız”³³¹ önerisinde bulunur. Ve ruhun ölüm sonrası hayatını açıklamak için Er mitine başvurur.

Böyle bir mitin olmadığını, Platon tarafından oluşturulduğunu biliriz.³³² Bu girişim, herkesin kendi bilgi düzeyleri açısından bilginin sözüyle irtibat kurabilmesinin

³²⁸ *Arete*; iyilik, erkeklik, yiğitlik, mertlik, cesaret, erdem, fazilet. Çelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, s. 98.

³²⁹ *Kakos*; çirkin, hoş olmayan, kötü, fena, kusurlu, uğursuz. Çelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, s. 343.

³³⁰ Platon, *Politeia*, 610e, s. 356.

³³¹ Platon, *Politeia*, 611e, ter: Hüseyin Demirhan, ss. 513-514. (Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz tercümesinde paragrafın anlamının kaybolduğu kanaatindeyiz.)

³³² “Platon’un kendisinin oluşturduğu mitleri de var, örneğin Er miti (*Politeia* 621b8) ya da Atlantis miti (*Timaeus* 26e4) kimi.” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Catalin Partenie, “Plato’s Myths”, (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/plato-myths>. (erişim târihi: 17.05.2020).

Platon’un diyaloglarında mitsel anlatının nerede bittiği, *logos* kapsamına dâhil edilen anlatı biçiminin nerede devreye girdiği konusu her zaman açık değil. Konuyu irdeleyen isimlerden biri olan Morgan *mitos* ve *logos*un sınırlarının belirsizliğine dikkat çekerek bâzı açıklamalarda bulunur. Ona göre Platon’un kendisinin *mitos* diye nitelendirdiği anlatıları *mitos* diye sınıflandırmak daha uygundur. Aksi halde bu konuya ilişkin öznel açıklamaların önüne geçilemez. (Bkz: Kathryn Morgan, *Myth and Philosophy From the Presocratics to Plato*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 156.) Ancak sorun bununla da bitmez. Diyaloglarda hangi anlatının *logos* hangisinin *mitos* olduğuna ek olarak mitlerin kendi aralarında sınıflandırmak gerekir. Yine Morgan’ın önerisi, mitleri;

- a) Şairler tarafından anlatılan geleneksel mitler,
- b) *Politeia*’da yer alan “Soylu Yalan” mitinde olduğu gibi eğitici mitler,
- c) Felsefî mitler. (bkz: Kathryn Morgan, *Myth and Philosophy*, pp. 162-163)

Morgan’ın açıklama ve çözüm önerileri konuyla bağlantılı bir diğer sorunun yanıtını verir. Şöyle ki Platon’un diyaloglarında mitleri eleştirdiğine tanıklık ederiz. Ancak diğer taraftan diyalog iştirakçilerinin

amaçlanması bakımından da önemlidir. Aidiyetten mitlerin aynı zamanda inanç işlevi gördüğünü³³³ göz önünde bulunduracak olursak, mevcut mitleri başka mitlerle ikame ederek inanç değişikliği de hedeflenmiş olabilir. Platon'un inancın eylemi etkilediği görüşünde olduğunu söyleyen Allen, "inanç ile eylem arasındaki ilişkiye odaklanması, nihayetinde Platon'u, filozofların inançları değiştirerek eylemleri ve dolayısıyla siyâseti de değiştirebileceği sonucuna götürdü"ğünü³³⁴ tespit eder. *Politeia*'nın başında

(belki de okurların da) bir konuyu kavrayamayacağını düşündüğü vakit mitsel anlatıya mürâaat eder. Platon'un hem mitsel anlatıyı eleştirip hem *logosla* anlatamayacağını düşünerek mitsel anlatıyı devreye sokması bir çelişki olarak gözüktür. Lakin mitlerin kendi içlerindeki tasnifi, Platon'un hangi mitleri eleştirdiğini anlamamızı sağlar. Ve yine Morgan'ın çalışmasından şunu da öğreniriz ki, Platon'un *logosla* anlatamadığı (veya anlatamayacağını düşündüğü) zaman mürâaat ettiği mitsel anlatı, Platon'un kendi oluşturduğu mitlerdir. Örneğin *Devlet Adamı*'nda, diyalog iştirakçisi olan Yabancı mitsel anlatıyı devreye soktukten sonra şöyle der:

"Yalnızca araştırmamızın hedefi olan gerçek çobana bütün ötekilerin rakip olduğunu göstermek için değil, fakat bu sanı almaya değer o kimseyi daha açıkça görebilmek için *mythos*u işe karıştırdık." (Platon, *Devlet Adamı*, 275b, ter: Behice Boran, Mehmet Karasan, İstanbul: Cumhuriyet Yayınları, 1998, s. 44) İlgili paragraf, o konunun *logosla* anlatılamadığını/anlatılamayacağını değil bilakis *mitosla* daha iyi anlatılabileceğini gösterir. Peki, diyaloglarda *logosla* anlatılamayan konular yer alır mı? Daha doğru bir ifadeyle *mitosun*, *logosun* işlevsiz kaldığı zaman devreye girdiği diyaloglar var mı? Buna ilk örnek *Politeia*'da ölüm sonrasına ilişkin anlatı olan "Er miti"dir. Bir diğer örnek ise *Phaidon*'da yer alan mittir. İlgili diyalogda da ölüm sonrasına dair mitsel anlatı oluşturulur. Her iki diyalogda da *logos* yerine *mitos*a başvurulur. Bu da *logosun* işlevsiz kaldığı konuların olduğunun düşünülmesine yol açır. Ancak bütün bunlarla birlikte, Platon'un diyaloglarında *mitos* ve *logos* karşıtlığından öte, bu ikisinin birinin diğerini yok saymaksızın birlikte uyum içinde var olduğu söylenebilir. *Mitos* ve *logos* arasındaki uyum ilk bakışta anlaşılmaz. Ancak diyalogların felsefe sahnesini temsil ettiği, o sahnede bilge, filozof adayının (bâzen ikincisi yer almaz) ve diğer şahısların (bilgi düzeyleri farklılık arz eden) olduğu göz önünde bulundurulduğu vakit, *mitos* ve *logosun* uyumlu kullanımından bahsedebiliriz. Bununla ne kastediyoruz diye sorulacak olursa; anlatının *mitos* veya *logos* ihtivâ etmesinden ziyade anlatının kime söylendiği önemlidir. Diyaloglarda *mitos* ve *logos* çatışması yoktur. Diyalog iştirakçilerinin bilgi düzeylerine göre *mitos* veya *logos* anlatısının tercih edilmesi var. Örneğin *mitos*a başvurularak ölüm sonrasının anlatıldığı *Politeia*'da (Er miti) *logosun* yetersizliğinden elbette söz edilebilir. Ama diyalog iştirakçilerinin bâhusus mitsel anlatıya muhâtap olan Glaukon'un bilgi düzeyi dikkate alındığı vakit, *logosun* yetersizliğinden ziyade Glaukon'un "yetersizliğinden" bahsetmek daha uygun olur. Belki de filozof adayı bilgenin refâkatindeyken yine bilgenin kendisine söylediği sözü (*logosu*) kavrar. Ayrıca *Şölen*'de bilge Diotima'nın Sokrates'e yönelik "beni tâkip edebilir misin, bilmem" diye başlayan anlatısının *mitos* mâhiyeti arz etmediğine de tanıklık ederiz. Diyalogun ilgili kısımları kapsamlı (yeterli) bilgi sunmamakla birlikte Diotima'nın mit anlatmadığı görülür. Yâni bu bize şunu demeye imkân tanır: "Hakîkate sadece *mitos* temas edebilir" yâhut da "*logosun* işlevsiz kaldığı yerde devreye *mitos* girer" cinsinden tezler yanlıştır. Elbette *logosun* işlevsiz kaldığını düşündüğümüz yerler diyaloglarda var. Ama bu yerlerin felsefe faaliyetiyle iştigal etmeyen kimse/ler için geçerli olduğu söylenebilir. İşbu yerlerde *mitos*a yer verilmesinin sebebi *logosun* biçimi itibarıyla müteşekkil olduğu öğelerin dışından bahsedememesidir. Yâni *logos* kapsadığı öğeleri dikkate alarak, o öğelerden hareketle işler. *Mitos* ise kapsadığı öğeleri kullanarak üçüncü bir şey hakkında konuşabilir. Daha sade bir dille söyleyecek olursak, *logosun* anlatmak (ulaşmak) istediği kendisine içkin, *mitos*a ise kendisine aşkındır.

³³³ Erwin Rohde bu minvalde, mitlerin özellikle Homeros'un yazdıklarının döneminin inançlarını temsil ettiğini yazar: "Homerosçu şiirlerin, çağlarının popüler inancını temsil ettiği söylenebilir." Erwin Rohde, *Psyche, Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnanç*, ter: Özgüç Orhan, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2020, s. 74.

³³⁴ Allen, *Platon Neden Yazdı?*, s. 55.

Kephalos'un ölümüne dair anlatılanları ciddiye alarak Tanrıları hoşnut eden işler yapması da (330d-331b) Allen'ın görüşünü doğrular.

Er'in öteki dünyada neler seyrettiğini anlatan Sokrates, ruhların hayat seçtikleri üzerinde durarak şöyle der:

İşte Glaukon, insan için en zor an bu seçme anıdır galiba. Onun için her birimiz başka her şeyi bir yana bırakıp bunun üstünde durmalı, bunu incelemeliyiz. Belki arayıp bir adamını buluruz da bize iyi ve kötü hayatları ayırt etme gücünü ve bilgisini kazandırır, o zaman belki bütün bu yolların hangilerini birleştirip hangilerini ayırarak, hayatta hangilerinin bize ne yararı olacağını hesaplayarak, her yerde, her zaman mümkün olan en iyi hayatı seçebiliriz.³³⁵

Daha sonraysa Er, ruhların Lethe (unutkanlık) ovasında Ameles (dikkatsizlik) ırmağından su içtikten sonra dünyadaki yerlerine doğru atıldıklarından bahseder. Söz konusu ırmaktan içilen su, ruhun o ana kadar bildiği her şeyi unutmasına sebep olurmuş. Bâzı ruhların ölçüyü kaçırıp çok fazla su içtiklerini, bu sebeple bildikleri her şeyi unuttuklarını söyleyen Sokrates, "İşte böylece Glaukon, unutulmaktan, kaybolmaktan kurtulmuş bu sana anlattıklarım. Bunlara inanırsak kurtarabiliriz kendimizi"³³⁶ diyerek hem bu hem öteki dünyada mutlu olmanın yolunun bu olduğunu söyler. "Belki arayıp bir adamını buluruz da bize iyi ve kötü hayatları ayırt etme gücünü ve bilgisini kazandırır" ifadeleriyle Sokrates, bilgeye tâbi olma meselesini tekrar gündeme getirir. Mitte Er'in seyirci olması, cereyan eden olaylara fiilî olarak müdâhil olmaması (olmasına izin verilmemesi) önemli husustur.

Theorea'yla aynı kökten türetilen *theorosun*, bir *polis* tarafından diğer *poliste* düzenlenen kutsal festivali izlemek için gönderilen elçi anlamına geldiğini görüyoruz. Öte taraftan *theoros* hakîkatin kaynağına giderek, Tanrı'nın sözlerini kendi *polisinin* siyâsî mercilerine getiren kişidir.³³⁷

³³⁵ Platon, *Politeia*, 618c-d, s. 364.

³³⁶ Platon, *Politeia*, 621c, ss. 367-368.

³³⁷ J. Peter Euben, "Creatures of a Day: Thought and Action in Thucydides", *Political Theory and Praxis: New Perspectives*, (edited by: Terence Ball), Minneapolis: University of Minnesota Press, 1977, p. 33.

Er figürü üzerinden *theoria*³³⁸ faaliyetinin de mâhiyetine ilişkin önemli ayrıntılar sunulduğu görüşündeyiz. Binâenaleyh, Terence Ball, Hannah Arendt’e referansla “yasa koyucunun yasa sunduğu *polis*in vatandaşı olması gerekmiyordu. Nitekim genellikle yasa koyucular *polis*in dışından birileriydi. Filozof da özel anlamda dışarıdan birisidir”³³⁹ diyerek “*polis* vatandaşlarının felsefeyi yabancı faaliyet olarak telakki ettiklerini aktarır. Teorisyenin bu anlamda yarı insan yarı başka şey olduğunu ilave ederek, siyâsîlerin aksine onun tefekkürünün (*contemplation*) sadece bu dünyaya ilişkin olmayıp ilahî âlemden unsur içerdiğini belirtir.”³⁴⁰ Terence Ball’ın tespitleriyle özel olarak 621c numaralı paragrafta geçen “unutulmaktan, kaybolmaktan kurtulmuş bu anlatı” ifadesi ve diyalogun başlangıç ve son temasının ölüm olması detayı arasında irtibat kuracak olursak şu sonuca ulaşırız: *Theoria* faaliyeti ölmeden önce ölümlük hakîkatin tecrübe edilmesi, unuttuklarımızın hatırlanılması anlamına gelir. Dolayısıyla *Politeia*, hem başlangıç hem son temasıyla “ölmeden önce ölmeyi başarabilenin perspektifi vardır ve ona göre yaşamalıyız” gibi bir yaklaşımı gündeme getirerek, bu perspektifi temel alan bir siyâset sahnesi kurar.

³³⁸ *Theoria*; bak(m)ma, seyretme, temâşâ, temâşâ hayatı, kamusal oyunlarda ve şenliklerde veya şenlik törenlerinde bir seyirci olmak, kâhine veya oyunlara gönderilen bir theôros olmak, insanları ve şeyleri görmek için yolculuğa çıkan biri, bir kâhine danışmak için devlet tarafından gönderilen bir elçi anlamlarına geliyor. Platon’a göre *theoria*, *Theaitetos* 173c-175d’de konu dışına çıkıp bu tür hayatın bir taslağını veren ve en yüksek tipteki insan etkinliğini İyi’yi (*Politeia* 540a-c) ve Güzel’i (*Şölen* 210b-212a) temâşâ etmek anlamına geliyor. Petters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 375-376.

³³⁹ Terence Ball, “Plato and Aristotle: The Unity versus the Autonomy of Theory and Practice”, *Political Theory and Praxis: New Perspectives*, (edited by: Terence Ball), Minneapolis: University of Minnesota Press, 1977, p. 62.

³⁴⁰ Terence Ball, “Plato and Aristotle: The Unity versus the Autonomy of Theory and Practice”, p. 62.

III. BÖLÜM

DİYALOGDA SUNULDUĞU ŞEKLİYLE DEVLETİN SİYÂSÎ TARTIŞMA SAHNESİ İLE BAĞINTISI

1. FELSEFE VE SİYÂSET SAHNELERİ: *POLITEIA*'NIN KONUMU

Platon açısından felsefenin bir ucunda bilgenin diğer ucunda filozof adayının yer aldığı iki uçlu bir faâliyet olduğunu belirtmiş ve diyaloglarda felsefe faâliyetinin sahnelendiği üzerinde durmuştuk. Bâzı diyaloglarda bilge ve filozof adayı aynı anda yer almasa bile yine felsefe faâliyetinin sahnelenişine şahit oluruz. Diyalogların hem kendi aralarında hem de kendi başlarına “bütünlük fikri”yle tutarlılık arz ettiğini ve bu bağlamda felsefe faâliyetini tüm cihetleriyle olmasa bile yazının imkân verdiği ölçüde en kapsamlı şekilde temsil eden diyalogun *Şölen* olduğunu da ifade etmiştik. Yâni “(Platon’da) felsefe sahnesi” başlığının en somut gönderimi *Şölen* diyalogudur. Nitekim *Şölen*’de Diotima³⁴¹ ve Sokrates diyalogu bağlamında Diotima bilgeyi, Sokrates filozof adayını³⁴², Sokrates ve şölene katılanlar arasındaki diyalog³⁴³ bağlamındaysa Sokrates bilgeyi, Alkibiades ve Aristodemos filozof adaylarını temsil ederler. Bununla birlikte *Şölen* diyalogunda felsefe faâliyetinin mâhiyetinin büyük ölçüde kapalı ve muğlâk kaldığını, muhâkemenin sınırları içerisinde açıklanamadığını görürüz. Yâni felsefenin son raddede varsayım ve kanıtlamalara tâlip olunarak sonuçlandırılan faâliyet olmadığını anlarız. Okur, Diotima ve Sokrates, Sokrates ve Alkibiades (kısmen Aristodemos) arasındaki diyalogların, irtibatın mâhiyeti üzerinden felsefe faâliyetinin tecrübeyi içeren cihetinin var olduğu sonucuna ulaşabilir. Diyalog açık bir şekilde felsefe faâliyetinin sonucundan, ürününden söz eder. Mâmâfih Sokrates’in muhâtapları arasında Alkibiades ve Aristodemos isimli iki filozof adayı da bulunur. Sokrates ve Alkibiades arasında cereyan eden felsefe meşgalesinin sonuçlanmadığını, yâni

³⁴¹ Diotima; Tanrı’nın onurlandırdığı kâhin. Yaygın görüş, Diotima’nın Platon’un icadı olduğu yönündedir. Nails, *The People Of Plato*, p. 137; Diotima’nın gerçek kişilik olduğunu ve Sokrates’in ondan bir şeyler öğrendiğini savunanlar da var. Anthony Preus, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, Maryland: The Scarecrow Press, Inc., 2007, p. 91.

³⁴² Sokrates tıpkı *Parmenides*’de olduğu gibi *Şölen*’de de (Diotima’yla olan diyalogda) filozofu temsil eder, *Politeia*’da ise bilge olarak konumlandırılır. Yâni bilge olan, filozofun yaşadığı tecrübeye hâkim olması bakımından filozof olmayı da içerir. Ancak bu durum bilge konumunda olması gerçeğiyle zıtlık oluşturmaz.

³⁴³ Söz konusu diyalog zaman zaman monologa evrilir.

Alkibiades'in yasa koyucu ol(a)madığını diyalogdan öğreniriz. Aristodemos'un da sohbet esnasında uyuya kalmasından³⁴⁴, konuşmaların bâzı kısımlarını unutmasından³⁴⁵ felsefe faâliyetini sonuçlandıramadığı anlaşılır.

Bilge-filozof ilişkisi, filozofun *psûkhesinin* mâhiyetine yabancı olduğumuz şekilde değişim geçirmesiyle, “Diotima'nın Sokrates'e söylediği üzere ruhları gebe olan bâzı insanların *phronesis* ile *polis* düzenleyen”³⁴⁶ yâni toplumun kurulmasına yol açan ahlâkî ve hukukî kodun vazedilmesiyle sonuçlanır.

Ruh bakımından gebe olanlarsa -çünkü böyleleri de var dedi- gebe kalması ve doğurması ruh için uygun olan şeylere bedenlerinden çok ruhlarında gebe kalanlardır. Peki, nedir uygun olan? Sağduyu (*phronesis*) ve genel olarak erdem. Bütün yaratıcı şairler ve mucit oldukları söylenen bütün zanaatkârlar bunlardandır. Sağduyunun en önemli ve en güzel yanı ise diye sürdürdü, kentlerin ve meskenlerin düzeniyle ilgili olmasıdır. Bunun da adı ölçülülük ve adâlettir.³⁴⁷

Yâni felsefe faâliyetinin sahnelenişini -yazının imkân verdiği ölçüde- en kapsamlı şekilde temsil eden *Şölen*, söz konusu faâliyetin sonu/cu hakkında açıklamada bulunur. Ancak bu son/uç felsefe faâliyetinin konusu olmaktan çıkar. Başka bir deyişle, felsefe faâliyetinin ürünü olan ahlâkî ve hukukî kod, bilge ve filozof arasındaki “diyalogun” konusu değil, sonucudur. Ayrıca Sokrates, Diotima'yla arasında yaşanan tecrübeyi şölen iştirakçilerine aktarır, diyaloga açmaz. Bu anlamda *Şölen*'deki ilgili konuşma diyalog değil monologdur. Aktarılan tecrübeye muhâtapların katılıp katılmamaları beklenilmez.

Sokrates'in söz konusu paragraflarda bilge olarak konumlandırılması ve konuşturulması hususu önemlidir. Yâni bilge, felsefe faâliyetinin diğer ucunda yer alan filozofun yaşadığı tecrübe ve ahlâkî ve hukukî kod hakkında konuşur. Peki, filozofun kendi vazettiği ahlâkî ve hukukî kod üzerine konuşması mümkün mü? Yâni filozof, bilgeyle arasında cereyan eden faâliyetin, diyalogun sonucunu kendisi ve bilge olmayanlar arasında gerçekleşen diyalogun konusu yapabilir mi? Platon'un bunu doğrudan yapmadığını görürüz. *Politeia* diyalogunda ahlâkî ve hukukî kod, bilge ve

³⁴⁴ Platon, *Şölen*, 180 c, ss. 55-56; 223 c, s. 172.

³⁴⁵ Platon, *Şölen*, 223 c-d, s. 172.

³⁴⁶ Preus, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, p. 203.

³⁴⁷ Platon, *Şölen* 209 a-b, ss. 138-39.

filozof olmayanlar arasındaki diyaloga konu edilir. Burada *Politeia*'nın yazarının konuma ilişkin önemli bir husus ortaya çıkar. Şöyle ki, Platon bilge olarak Sokrates'i konuşturmuş olsa da metnin yazarı kendisidir. Dolayısıyla yoldan felsefe faaliyetinin sonucu hakkında kendisi konuşmuş olur. Yâni Platon, söz konusu diyalogu kuşatan konumundadır. Bu meseleye tekrar döneceğiz.

Politeia sahnesinde Sokrates kendisinin yönetici olmasını değil, filozofun neden yönetici olması gerektiğini anlatır. Siyâset konusunda niçin filozofu dinlemeliyiz sorusunun cevabı ise *Şölen* sahnesinde bulunabilir. *Şölen*'de filozofun bilgenin refâkatinde kendinde olana (Güzel) aşkla yönelen, ona sahip olma arzusuyla hareket eden ve değişim içerisinde kalmasına rağmen ona ulaşan, arzusunun nesnesinin ne olduğunu anlayan olarak tasvir edilir. Ve filozof yaşadığı tecrübenin sonunda *horaton* ve *noêtonun* bütünlüğünün yâni kendindeliğin farkına varır.

İdeaları seyretme olanağına, hareket içinde kavuşmuştur ve ancak hareket içinde, hareketi sürdürdüğü ölçüde bu olanağı elinde tutabilir. Bu nedenle, bir kez bu noktaya kadar “yükseldikten” sonra ancak geriye doğru bir hareketle seyri elinde tutabilir. Geriye doğru hareketin anlamı ise nesneler evrenindeki en yüksek etkinlik olan siyâsete katılmasını zorunlu kılar.³⁴⁸

Böyle bir tecrübe mümkün mü değil mi ayrı bir konudur. Belirleyici olan diyalogların böyle bir tecrübeyi söz üzerinden göstermiş, sahnelemiş olduğudur. Bu anlamda *Şölen* diyalogu felsefe faaliyetini gerçekleştiren tarafların bir arada oldukları ve filozof adayının bu faaliyet hakkında konuştuğu bir sahne sunar. Felsefe faaliyetinin sonucu olan ahlâkî ve hukukî kodun, bilge ve diğerleri arasındaki diyalogun konusu yapılması ise bizi başka bir sahneye taşır. Ancak bu yeni sahne, felsefe sahnesinin doğal bir uzantısı, daha doğru bir tâbirle alt sahnesidir. Felsefe faaliyetinin sonucu olan ahlâkî ve hukukî kod, işbu ahlâkî ve hukukî koda tâbi olmaları beklenen taraflara karşılıklı konuşma üzerinden açılır ve bu şekilde siyâset sahnesi kurulur.

1.2. *POLITEİA*'DA BİLGE, FİLOZOF VE FİLOZOF KRAL

³⁴⁸ Ayhan Yalçinkaya, *Siyasal ve Bellek*, Ankara: Phoenix Yayınları, 2005, s. 37.

Politeia diyalogunda karşımıza çıkan bâzı kişiler özel konumda sunulur. Bu kişileri bâzen Sokrates doğrudan bilge³⁴⁹ veya filozof olarak adlandırır³⁵⁰ bâzense okurda onların bilge veya filozof olduklarına dair güçlü bir kanaat oluşturur.³⁵¹ Böyle kanaatleri besleyen birkaç bağlamı sıralayabiliriz:

1. Mağara İstiaresi’nde anlatılan “mağaradan kurtarılan” (veya kendisini kurtaran ilk kişi)³⁵².
2. Mağaradan kurtarılan ve mağaraya geri dönen kişiler -bir kısmı buna zorlanarak döndürülür, bir kısmıysa dönmez-.³⁵³
3. Mağaradan kurtarılan, mağaraya geri dönen; yönetici olan kişiler.³⁵⁴
4. Er mitindeki anlatıcı konumunda olan kişi.³⁵⁵

Liste genişletilebilir olmakla birlikte şu dört bağlam üzerinden bilge ve filozofun mâhiyetlerine ilişkin bâzı açıklamalar yapılabilir. Bir ve dördüncü maddedeki kişilerle ikinci ve üçüncü maddede karşımıza çıkan kişiler farklıdır. Bir ve dördüncü maddedeki kişilerin bilge, iki ve üçüncü maddedeki kişilerinse filozof oldukları söylenebilir. İlk üç maddedeki kişiler, Mağara İstiaresi’nde bir kişinin “hikâyesi” olarak bahsedilmekle birlikte farklı kişileri temsil ederler.

Birinci maddedeki kişinin “başına gelenler” bilgenin nasıl ortaya çıktığına kısmen açıklık getirir. Mağaranın (*eikasia*nın epistemik durumu³⁵⁶, *horaton*) dışına çıkan ilk insan bir “müdahaleyle” zincirlerinden kurtarılır gösterilir. Weiss da söz konusu insanın böyle bir kurtuluş için herhangi bir çaba içerisine girmediğini belirtir.³⁵⁷ Söz konusu insanın, zincirlerinden kurtulma yönünde herhangi bir çaba içine girip girmediğine veya niçin başkasının değil de onun seçildiğine dair net bir açıklama ne yazık ki diyalogda bulunmaz. Bu seçimin bir zorunluluk mu tesâdüf mü olduğuna

³⁴⁹ Platon, *Politeia*, 590 d, ter: Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, s. 331. (Aksi belirtilmediği sürece *Devlet*’e olan atıflar S. Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz çevirisinedir)

³⁵⁰ Platon, *Politeia*, 376 a-b-c, s. 64; 473 e, s. 182; 474 c, s. 183 (vs. yerler).

³⁵¹ Platon, *Politeia*, 516 a-b-c, s. 233; 618 d, s. 364 (vs. yerler)

³⁵² Platon, *Politeia*, 515 d, s. 232. Mağaradan kurtuluş meselesinde bir mudahaleden bahsetmek dolayısıyla bunun bir kurtarılma olduğunu savunan yorumlar da meşrûdur. Nitekim Sokrates mağaranın dışını gören kişileri mağaraya zorlayarak geri döndürmekten bahseder. Mağaraya dönmek istemeyen şahsı/shahısları buna zorlamak bir müdahaledir. Demek ki müdahale olgusu Platon’un zihin dünyasına yabancı değil. Benzer yorum Er Mit’i için de yapılabilir. Er’in başına gelenler “müdahale” kavramıyla açıklanabilecek nitelik arz eder.

³⁵³ Platon, *Politeia*, 516 d-e; 516 e-517 a, ss. 233-234.

³⁵⁴ Platon, *Politeia*, 519 b; 519 d-e, s. 237.

³⁵⁵ Platon, *Politeia*, 614 b ve 621 b arası, ss. 360-367.

³⁵⁶ Preus, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, p. 98.

³⁵⁷ Roslyn Weiss, *Philosophers in the Republic*, Ithaca and London: Cornell University Press, 2012, p. 57.

yönelik yargıda bulunmak da zordur. Ayrıca işbu kişinin bir müdahaleyle kurtarılabilceğı gibi kendisini kurtardığı şeklinde de yorumlanabilir. Öte taraftan dördüncü maddedeki kişinin -yâni Er Miti’nde kahramanın- başına gelen olayların yorumunda bilgenin nasıl ortaya çıktığına ilişkin cevap bulunsa da aynı sorular Er Miti kahramanı için de geçerlidir. Öldükten on gün sonra niçin dirilir, o değil de başka biri dirilebilir miydi, onu diğerlerinden farklı kılan cihet var mıydı, onun dirilmesi zorunluluk muydu, tesâdüf eseri miydi vb. sorulara cevap bulamıyoruz. Ancak ilginç olan nokta, bilgeden bahsedildiğini düşündüğümüz bu iki bağlamın birinin “zihin deneyi” diğerinin mit olduğudur. Yâni bilgenin nasıl ortaya çıktığı muhâkemenin sınırları dâhilinde; varsayım, kanıtlama vb. cinsten herhangi bir akıl yürütme bağlamında değil de bir zihin deneyi yâni istiare ve bir mit üzerinden anlatılır. Ve ilkinde bilgenin *nasil* ortaya çıktığına cevap yok, *niçin* ortaya çıktığına cevap var, diğerindeyse *nasil* ortaya çıktığına cevap var, *niçin* ortaya çıktığına cevap yoktur. Rosen’in tâbiriyle “Er açıklama olmaksızın seçilir.”³⁵⁸ Mağara İstiaresi’nde söz konusu kişi (bilge), mağaranın içini “aydınlatmak” için zincirlerinden kurtarılır. Er Miti’ndeysse kahraman (bilge) ölüm sonrasına açıklama getirmek için dirilmiş gösterilse de böyle bir açıklama tatmin edici değildir.

Zincirlerinden kurtulan kişi ilkin tekrar mağaraya dönmek istemez. Hatta Sokrates o kişinin mağaraya dönmesinin hayatına mal olabileceğini söyler.

-Daha gözleri karanlıklara alışmadan ki kolay kolay da alışamaz, yeniden bu karanlıklar içinde düşünmek, zincirlerinden hiç kurtulmamış mahpuslarla gördükleri üzerinde tartışmak zorunda kalsa, herkes gülmez mi ona? Yukarıya boşu boşuna çıkmış, üstelik de gözlerini bozup dönmüş demezler mi? Bu adam onları çözmeye, yukarıya götürmeye kalkışınca, ellerinden gelse, öldürmezler mi onu?
-Hiç şaşmaz, öldürürler.³⁵⁹

Bu açıklamayla birlikte mağaraya dönmek istemeyen -zincirlerinden kurtarılan ilk kişinin- târihî Sokrates olduğunu kanaat getirebiliriz. “Bu adam onları çözmeye, yukarıya götürmeye kalkışınca, ellerinden gelse, öldürmezler mi onu” sorusuna Glaukon’un “öldürürler” diye cevap vermesi de Sokrates’in îdamı olayına gönderme

³⁵⁸ Rosen, *Plato’s Republic*, Yale University Press, New Haven 2005, p. 382.

³⁵⁹ Platon, *Politeia*, 517 a-b, s. 234.

olabilir. Dolayısıyla birinci maddedeki bilge, bir anlamda mağaranın “aydınlatılması” görevine pek sıcak bakmaz.

-Herhalde benim düşünceme göre kavranan dünyanın sınırlarında “iyi” ideası vardır. İnsan onu kolay kolay göremez. Görebilmek için de, dünyada iyi ve güzel ne varsa, hepsinin ondan geldiğini anlamış olması gerekir. Görülen dünyada ışığı yaratan ve dağıtan odur. Kavranan dünyada da doğruluk ve kavrayış ondan gelir, insan ancak onu gördükten sonra iç ve dış hayatında bilgece davranabilir.

-Anladığım kadarıyla ben de senin gibi düşünüyorum.

-Peki, şunu da benim gibi düşün öyleyse: İyiye yükselmiş olanların insan işlerini ele almaya istekli olmamaları, hep o yüksek yerlerde kalmaya can atmaları, hiç de şaşılacak şey değildir. Benzetmemizi de düşünecek olursak, böyle olması gerekir.³⁶⁰

Mağara İstiaresi’nde anlatılan zincirlerinden kurtarılan ilk kişinin mağaraya dönmek istememesi ve sadece “iç ve dış hayatında bilgece davranarak”, “insan işlerini ele almaya istekleri olmaması”, bilgenin toplum kurma ve siyâsî teşebbüsünün olmadığından haber verir. Mağara İstiaresi’ndeki bilgenin “ruhun bireysel kurtuluşu” diye kavramsallaştırdığımız vazifeyi üstlendiği görüşündeyiz. Bireysel olarak ruhun kurtuluşu ve toplumun yâni devletin kur(t)uluşu burada birbirine karşıt bir hal alır. *Politeia* yorumcularından Sheppard, zincirlerinden kurtarılan kişinin mağaraya dönmek istememesi bağlamında birbirine karşıt şekilde duran iki tip filozof figürü olduğundan söz eder ama sorunu sadece işâret etmekle yetinir. Ona göre Mağara İstiaresi’ne etik yaklaşım pratik ve teorik filozof tipi arasında gerilim yaratır.³⁶¹ Sheppard’ın gerilim olduğunu düşündüğü sorunun şöyle bir çözümü olabilir. Öncelikle mağaradan kurtarılan şahsın filozof değil bilge olduğunu göz önünde bulundurmalıyız. Bilge, kendisine tâbi olan ruhları –bireysel- kurtarışı dolaylı yoldan toplumu kur(tar)ır. Yâni bilge, her ne kadar kendisi buna istekli olmasa da mağarayı nihâî noktada aydınlatan, perde arkasındaki gerçek siyâsî özne olur.

Philosophos Platon düşüncesinde *politikos* olarak devletin yönünü tayin edecek olan önderdir (*hegomonas*) (...) Ne var ki yine burada da *philosophos* kendi sahnesinde *doksadan aletheiaya* çeviren *sophos*un hem *philosophos*un hem de *polis*in perde arkasındaki görünmeyen asıl

³⁶⁰ Platon, *Politeia*, 517 c-d, s. 234-235.

³⁶¹ Darren. J. Sheppard, *Plato’s Republic*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009, p. 121.

rehberi ve ilginç biçimde bu bağlamda *politeianın* da (siyasa) gizli öznesi olacaktır.³⁶²

Başka sözle iki ve üçüncü maddedeki kişi/lerin yâni filozofun “eğitilmesi”, filozof adayının *psûkhesinin* sahne değişmesine sebep olacak ve bu da ahlâkî ve hukukî kodun doğuşuna yol açacak. Aynı şekilde Er Miti’nde de bu kez “niçin bilgeye tâbi olunması gerektiği” anlatılarak Mağara İstiaresi’ndeki bilgeye ilişkin yorumumuz tahkim edilir.

Belki arayıp bir adamını buluruz da bize iyi ve kötü hayattan ayırt etme gücünü ve bilgisini kazandırır, o zaman belki bütün bu yolların hangilerini birleştirip hangilerini ayırarak, hayatta hangilerinin bize ne yararı olacağını hesaplayarak, her yerde, her zaman mümkün olan en iyi hayatı seçebiliriz. Öyle bir adam bulursak öğrenelim ondan güzelliğin, fakirliğin veya zenginlikle şu veya bu yatkınlıkla, ne türlü birleşmesinden iyilik veya kötülük çıkacağını, parlak veya sönük bir doğuşun, devlet veya ev işlerinin, güçlü veya güçsüz olmanın, öğrenme kolaylığı veya zorluğunun, buna benzer doğuştan veya hayattan edinme kafa değerlerinin şu veya bu türlü bir araya gelmesinin ne sonuç vereceğini. Bütün bunları düşünür, ruhun aslını da göz önünde tutarsak hayatların iyisiyle kötüsünü ayırt edebiliriz. İyisi derken, başka her şeyi bir yana atıp, ruhu daha iyi edecek hayatı anlarız; kötüsü derken de ruhu daha kötü edecek hayatı.³⁶³

Ve anlarız ki, bilgeye tâbi olmak *psûkhenin* kurtuluşunu sağlar. Rosen de *Politeia*’ya ilişkin yorumunda Er Miti anlatısındaki kavramın özel kişiliği üzerinde durur ve onun doğası itibarıyla filozof olabileceğine ilişkin telmihte bulunur.³⁶⁴ Hem Mağara İstiaresi’nde hem de Er Miti’nde bu anlamda herhangi bir toplum veya *polis* kurulmasından söz edilmez. Ancak Sokrates’in *Şölen* 209 a-b paragraflarında *psûkhede* yaşanan değişim üzerinde durması şunu dememize imkân verir ki, nihayetinde bireysel kurtuluş yâni bilgeye tâbi olmak, ahlâkî ve hukukî kodu doğurur -ki bu da *polis*in ortaya çıkmasını sağlar. Bunun için de önce bilgeye tâbi olmak yâni filozof adayı olmak ve akabinde filozof adayının *psûkhesinin* sahne değiştirmesi ve felsefe faaliyetini sonuçlandırması, yasayı doğurması gerekir. Bu anlamda *psûkheden* *polise* geçişin metafizik ilkesi bilgedir.

³⁶² Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhne*, s. 101.

³⁶³ Platon, *Politeia*, 618 d-e, s. 364-365.

³⁶⁴ Rosen, *Plato's Republic*, p. 69.

-Böyle bir insanın üstün insandaki dizginleyici güce kavuşmasını istersek ne yaparız? Bu üstün adama, içinde Tanrısal yan baş olmuş adama köle olmasını isteriz ondan. Ama biz bununla kölenin zarar görmesini, ezilmesini istemiyoruz Thrasymakhos gibi, tersine, biz herkes için, Tanrısal ve bilge bir varlığın buyruğu altına girmenin çok daha kârlı olduğuna inanıyoruz; bu varlık ister kendi içimizde olsun -en iyisi bu tabii- ister dışarıdan yönetsin bizi. Böylelikle hep aynı düzen içinde yaşar, birbirimizin mümkün olduğu kadar benzeri ve dostu oluruz.

- Diyecek yok buna.

- Kanunların yaptığı da bu değil mi zâten? Onlar da toplumun bütün teklerine yol göstermiyorlar mı? Çocukları yönetirken de aynı şeyi yapıyoruz; kendi işlerinde, devlette olduğu gibi bir düzen kuruluncaya kadar onları buyruğumuz altında tutuyoruz. Bizim en iyi yanımızı kullanıp onların en kötü yanını geliştiriyor, içlerine bize benzer bir bekçi, bir baş yerleştirdikten sonra serbest bırakıyoruz onu.

- Çok doğru.³⁶⁵

Bu paragraf, insanın bireysel olarak bilgeye tâbi olmasından söz eder. Böyle bir tâbi olmanın ruha bir düzen getireceğini, tâbir-i caizse ruhunda bir devlet oluşturacağını anlatır. Bireysel olarak insan, kendisini idare edebilir hale gelecek olur ki, bunu sağlayan bilgeyle olan irtibatıdır. Akabindeyse bunun sonucu olarak *psûkhe* toplumu kur(tar)acak ahlâkî ve hukukî kodu vazeder. Yâni kendisini “kurtaran” *psûkhe* dolaylı yoldan toplumu kur(tar)ır. Bu anlamda *polis* doğrudan bilgeye tâbi değil, filozofa tâbidir. Filozof ise bilgeye tâbidir. Bilgenin teorik aklı, filozofun pratik aklı temsil ettiğini düşünecek olursak şunu söyleme imkânımız olur: Devlet, teorik akla dayanarak pratik aklın etkinliğidir.

İkinci ve üçüncü maddedeki kişiler kendi aralarında ilintili olmakla birlikte farklılık arz ederler. Weiss’in belirttiği üzere *Politeia*’da yer alan tüm filozoflar farklıdır. Şans eseri hazır olan *polisi* yönetenlerle, *polisi* yönetmesi için hazırlanan filozoflar farklılık gösterirler.³⁶⁶ Bu farklılığın sebebi, ikinci maddedeki filozofların *polis* öncesiyle, üçüncü maddedeki filozofların ise *polis* sonrası durumla olan ilişkileridir.

Mağaradan kurtarılanların bir kısmı mağaraya zorlanarak döndürülür, bir kısmıysa dönmez. Söz konusu kişilerin bázısı daha bilgisiz birinin kendilerini yönetmemesi için yönetici olmaya razı olur. Bâzılarıysa yöneticiliğe yanaşmaz daha

³⁶⁵ Platon, *Politeia*, 590 d-e, s. 331.

³⁶⁶ Weiss, *Philosophers in the Republic*, p. 50.

doğrusu *polis* kendisini ilgilendirmez. Sokrates bu kişilerin ruhlarının bozulacaklarını söyler.

Demek ki, filozof yaradılışı kendine uygun eğitimi bulursa, gelişe gelişe bütün değerlere ulaşır. Yok, eğer bu tohum kötü bir toprağa ekilir de orada kök salar, büyürse, vermeyeceği kötülük kalmaz. Bir Tanrı korumadıkça onu, önüne geçemez kimse bunun.³⁶⁷

Ayrıca *polis* için önerdiği eğitimden geçmeyen, “mutlu bir yaradılış”³⁶⁸ sayesinde filozof olanların *polis* karşısında herhangi bir sorumlulukları yoktur.

Şu anki mevcut kentlerde filozoflar kesinlikle hiçbir şey borçlu değildir. Çeşitli kentlerde hükümetin bir irâdesinin sonucu olarak değil, kendiliğinden yetişiyorlar. Bunun bir sonucu olarak, yeteneklerini *polise* değil doğaya borçlular. Öyleyse kendi başına yetişmiş, üremelerini hiç kimseye borçlu olmayanların, herhangi birine yetişme bedeli ödemeye hevesli olmaması adâletin gereğidir. Mevcut kentlerde filozofun *polise* karşı bir yükümlülüğü yoktur (...) Filozoflar kente tâbi değildir. Fiziksel olarak tâbi olsalar da bu âdil bir tâbi olma değildir. Filozof olarak filozoflar kente hiçbir şey borçlu değildir.³⁶⁹

Filozoflar yönetici, yöneticiler filozof olmayınca “ideal” *polis* ortaya çıkmaz” (473 d-e) diye sloganlaştırılan fikir, *polis* öncesine ilişkindir. Ki zâten bu fikrin geçtiği kitap (V), Mağara İstiaresi’nden (VII) önce gelir. Her ne kadar “filozof-yönetici” fikrinden V. Kitapta söz edilmiş olsa da mâhiyet itibarıyla onların da *horatondan* (mağara) kurtarılmaları söz konusudur. Çıvgın’ın, “filozof kral, bir yandan adâletle verdiği kararlarla kendi ontik tecrübesini toplumsal/politik alanda ortaya çıkartırken diğer yandan da toplumsal/politik alanda âdil kararlar verebilmesini bizzat yaşadığı ontik tecrübeye borçludur”³⁷⁰ açıklaması -her ne kadar çalışmasında belirtmemiş olsa da- *polis* öncesine ilişkin olup, *polis*in kurulmasını betimler. Bu bağlamda, Hilmi Ziya Ülken’in târihsel kanıtlardan hareketle söylediği “ilk filozofların devlet adamı, zengin ve şehir kurucu idiler”³⁷¹ tespiti de oldukça manidardır.

³⁶⁷ Platon, *Politeia*, 492 a, s. 203. Ek olarak bkz: 495 a-c, s. 207.

³⁶⁸ Platon, *Politeia*, 494 e, s. 207.

³⁶⁹ Strauss, *Platon’un Politik Felsefesi, Devlet*, s. 275.

³⁷⁰ Ayşe Gül Çıvgın, “Platon’un Adâlet ve Filozof Kral Anlayışı”, *İnsan Ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/ 1 (2018): 228.

³⁷¹ Hilmi Ziya Ülken, *Hâkimiyet*, yay. haz: Ali Utku, Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2018, s. 117.

Politeia'nın filozoftan bahsettiği paragraflarında işbu kavramın bâzen tikel çoğu zaman çoğul kullanımınıyla önemlidir.³⁷² Nitekim mağaradan kurtarılan, mağaraya geri dönen ve yönetici olan kişiler bir sınıf oluşturur. “Platon’un ideal devletinin mantıksal olarak üçüncü unsuru, ruhun aklı parçasına karşılık gelen yönetici sınıftır. Bu sınıf kendilerinde akıl unsurunun bütün saflığıyla ağır başlığı bilge filozoflardan oluşan yöneticilerin veya devlet adamlarının sınıfıdır.”³⁷³ Bu kişiler *polis* kurulduktan sonraki dönemde yaşarlar. Onlar ideal *polis*in yurttaşlarıdır ve yönetici sınıf olarak yetiştirilirler. Ve yönetici olarak kendilerinden tikel değil çoğul olarak bahsedilir. Yâni Sokrates, *poliste* verilecek eğitimden (*paideia*) bahsederken bu sınıfın tamamının mı bir kısmının mı yoksa sadece birinin mi yönetiminden söz ettiği muğlâk kalır.³⁷⁴

1.3. *POLITEIA*’DA FİLOZOFUN İŞLEVİ

Şölen’de bilgisizlik ve bilgi arası bir konumda takdim edilen filozofun kim olduğunu Diotima’nın konuşmasından öğreniriz. “Bilgelik ile cehalet arası bir şeyin varlığından haberin yok mu senin? (...) Kuşkusuz bunun gibi bir şeydir doğru kanı da, yâni cehalet ile kavrayış arası bir şey”³⁷⁵ diye başlayan Diotima’nın konuşması bir yandan aşkın ne olduğunu vuzuha kavuştururken öte yandan filozofun da tikel güzellerden başlayarak kendinde güzel olana aşk sayesinde yöneldiğinden söz eder. Aşk *horaton* ve *noêton*un bütünlüğünü kuran kendinelik olarak sunulurken, filozof da işbu ontolojik ilkenin (aşk) *analogonu*³⁷⁶ olarak gösterilir.

³⁷² Filozof kavramının tikel kullanımı için bkz: *Devlet*, 500 c, s. 213; filozof kavramının çoğul kullanımı için bkz: *Devlet*, 499 b, s. 212.

³⁷³ Ahmet Cevizci, *Felsefe Târihi*, İstanbul: Say Yayınları, 2009, s. 231.

³⁷⁴ Farabi *Politea*’dan esinlenerek kaleme aldığı *El-Medinetü’l Fâzıla*’da yöneticinin (reis) seçimine ilişkin sözleri bu bağlamda yorumlanabilir. “Bütün bu meziyetlerin bir kişide toplanması güç olduğundan bu yaradılıştaki kimselere insanlar arasında az tesâdüf edilir. Eğer fazıl şehirde öyle bir kimse bulunur ve bu kimse büyüdüğü zaman zikrettiğimiz riyaset şartının ilk altısını veya beşini kendinde toplarsa - bunlardan muhayyile kuvvetine ait olan diğer çeşitleri kendinde bulunmasa dahi — reis olur (...) Eğer bu şartları kendinde toplayacak tek kişi bulunmayıp iki kişi bulunursa ve bunlardan biri hakîm olur, diğeri de öteki şartlara hâizse, her ikisi de reis olurlar. Eğer bu şartlar muhtelif kimseler arasında dağılmış bulunursa ve bunların birincisinde hikmet, ikincisinde ikinci şart, üçüncüsünde üçüncü şart, dördüncüsünde dördüncü şart, beşincisinde beşinci şart, akıncısında altıncı şart bulunursa ve bunlar birimleriyle anlaşmış ve uzlaşmış olurlarsa hepsi de üstün reis olurlar.” Farabi, *El-Medinetü’l Fâzıla*, ter: Nafiz Danışman, Ankara: MEB Yayınları, 2001, s. 89-90. Yâni özetle *Politeia*’da, sadece bir kişinin değil birçok kişinin yönetmesi fikrini destekler emareler de mevcuttur. Farabi’nin bu emarelere dayanarak *El-Medinetü’l Fâzıla*’da yukarıda zikredilen görüşü dile getirdiği de düşünülebilir.

³⁷⁵ Platon, *Şölen*, 202 a, ss. 119-120.

³⁷⁶ *Analogon*: -ile orantılı, -e uygun, -ile ilişkili, benzer, Çelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, s. 58.

-Biliyorsun ki yaratım çok anlamlı bir kelimedir. Çünkü ne olursa olsun yokluktan varlığa geçen her şeyin bütün nedeni yaratımdır. Sonuçta bütün sanatların altında yer alan çabalar yaratım, bunların ustaları da bütün yaratıcılarıdır.³⁷⁷

“Biliyorsun ki yaratım” ifadesinde yer alan *yaratım* kavramı (*poiesis*) aşkın ontolojik ilke olarak takdim edildiğini gösterir. Başka bir deyişle özünde yokluk olan (varlığa nispetle var olan³⁷⁸) *horaton*, yaratım (*poiesis*) vesilesiyle *noêton*la bütünleşebilir. Yâni yaratım (*poiesis*) *horaton* ve *noêtona* bütünlük kazandıran sürecin adıdır. Bu süreci mümkün kılan ilke ise aşktır. Böylece aşk Diotima’nın 205 c beyanında önce ontolojik ilke olarak sunulur. Akabinde sanatlar ve sanatçılar üzerinden söz konusu ilkenin nasıl işlediği açıklanır. Ve “(...) sağduyunun en önemli ve en güzel yanı ise diye sürdürdü, kentlerin ve meskenlerin düzeniyle ilgili olmasıdır. Bunun da adı ölçülülük ve adâlettir (...)”³⁷⁹ beyanıyla birlikte aslında mevzûubahis sanat ve sanatçıdan kastın kentlerin ve meskenlerin düzeniyle ilgili olan sanat ve sanatçı olduğu anlaşılır. Diğer bir ifadeyle toplum için yasa koyan “siyâset adamı” bir anlamda *horaton* ve *noêtona* bütünlüğünü veren ilkenin *analogonu* olur. Bu şekilde hem ontolojik ilke olan aşkın filozofun şahsında nasıl çalıştığı gösterilerek *horaton* ve *noêton* arasındaki bütünlük anlaşılır kılınmak istenir hem de işbu bütünlüğün filozofun şahsında toplumun kurulması (yasa) olarak taayyün ettiği anlatılır.

Horaton ve *noêtonun* bütünlüğünü kuran kendinelik, *Politeia* sahnesinde *polis*in bütünlüğünü kurması cihetinden sahnelenir. Başka bir deyişle Sokrates, kendinelikle irtibatlı olan kurallara göre yaşanması halinde ortaya çıkan *polis*in kurucusunun (yaratıcısının) filozof olduğunu söyler.³⁸⁰ Filozofun eser vermesinden (doğum yapması) kasıt da budur. Ezcümle filozof toplumun bütünlüğünün zemininde yer alır. Fakat dikkatlerden kaçan bir husus, bütün bunların metin üzerinden yapıyor olmasıdır. Filozof, kendinde olana sadık sözü bir sahne içerisinde- toplumsal varoluş

³⁷⁷ Platon, *Şölen*, 205 c, s. 129.

³⁷⁸ Tâbir-i caizse yokluk varlığa âşık olması dolayısıyla vardır. Kendine nispetle yoktur.

³⁷⁹ Platon, *Şölen*, 209 b, s. 139.

³⁸⁰ Platon, *Politeia*, 476 c: 476d, ss. 185-186. *Devlet* 476 c paragrafıyla başlayan 484 a’ya kadar devam eden konuşmada varlık ve yokluktan, bilgi ve bilgisizlikten söz edilmesi tesâdüfî değil. Bir taraftan *horaton* ve *noêtona* bütünlüğünü veren kendinelik bilgisinin önemi anlatılırken öte taraftan işbu kendinelikle irtibatlı olan yaşam övülerek ön plana çıkartılır ve 484 a’la birlikte de filozofun böyle bir yaşamda yönetici olması anlatılır.

gibi düşünecek olursak o sahneyi- kendinde olanın farkındalığına sahip olan bilgenin sözüyle temsil eder. Değişim, çokluk, farklılık, tezatların sözlerini, farklı bakış açılarını, bir bakıma *horaton* alanının analogik taraflarını Kephalos, Polemarkhos, Thrasymakhos, Adeimantos ve Glaukon’a temsil ettirir. Bu tarafları birbirleriyle çatışma içinde var olarak sunar. Ayrıca bu isimler kendi içlerinde farklılaşmaları oldukları için aynı yerde durmazlar. Sahne bu şekilde alındığında bütün o sahnenin tam da kastettiğimiz anlamda kendindenlikle ve kendinde olmayanla irtibatı içerisinde bütünlüğünü, *söz*ü itibarıyla Sokrates temsil eder. *Politeia* sahnesi bu bağlamda analogik olarak *polis*in/toplumun temsildir. Peki, bu itibarla söz konusu temsili toplumun bütünlüğünü (*Politeia* sahnesinde) kuran bir ilkeden söz edilebilir mi? Böyle bir ilke ancak kendi noktainazarlarından sahneyi temâşâ eden Kephalos, Polemarkhos, Thrasymakhos, Adeimantos ve Glaukon vb. şahısları hakîkate sadık bir *söz* üzere yaşamaya iknâ eden bir filozof (ya da bir filozof kral) olabilir. Oysa *Politeia* diyalogunda her ne kadar adı geçse de filozof kralın yerini tutacak bir figüre rastlamayız. Sokrates filozof bir kralın varlığı ve ona tâbi olma esasında âdil bir devletin var olabileceğini nazarî bir perspektiften tasvir etmeye ve ortaya koymaya çalışır. Kendisi sahnede bizâtihi bir filozof olarak mevcut değildir. Tam olarak bu sebeple *söz*ün imkânları ile teşkil olunan diyalogun yazarı olarak Platon’un konumu özel bir ilgiyi hak eder. Bizim bu noktada öne süreceğimiz görüş *Politeia*’yı yazan olarak Platon’un filozofluk işlevini üzerine almış olduğudur. Yâni Platon, bütünün bütünlüğünü kuranın işlevini diyalogun yazarı olarak üstlenir. Metin yazarı Platon olduğuna göre *Politeia* sahnesinde bilge, “doğum” yapmış birini yâni Platon’u temsilen konuşturulur. Doğum yapmış olan Platon ise kendisini metin yazarı olarak diyalogu kurgulayan olarak konumlandırır. Platon sahnede bulunmayarak ama o sahneyi tasvir ederek, o sahnedeki çelişkiyi aşarak, farklı düzeylerdeki bir arada bulunmasını anlatan olarak filozofun konumunu üstlenip kendisini sahnenin dışına alır. Sokrates’in dilinden sahnenin içerisinde ideal bir devlet kurgusu anlatılırken, sahnenin kendisi tartışmanın bütünlüğünün sunulması cihetinden Platon tarafından anlatılır. Kanaatimizce özelde *Politeia*’yı, genelde Platon’un diyaloglarını eşsiz kılan husus da budur. Platon öyle bir eser yazabilirdi ki, orada filozof yöneticinin kendisi bizâtihi bulunur, farklı vakıalar ortaya çıktığında kararlar verir, yasalar yapardı. Bu itibarla insanlara ne düşündüğünü, neden öyle olması gerektiğini anlatır, emirler verirdi. Okur olarak bizler de sahnenin içerisinde bir filozof tiplmesiyle

karşı karşıya kalırdık. Ve o filozofun şahsında filozofun hem bilgeyle irtibatı içinde hem halkla hem diğer bakış açılarıyla birlikte sahnede nasıl bulunduğunu “bir tiyatro eserindeki gibi izleyebilirdik”. Yâni Platon, filozof yöneticinin başrolünde oynadığı bir tiyatro eseri yazabilirdi. Platon’un böyle bir tercihte bulunmamasının geçerli nedenleri olduğunu düşünüyoruz. Bu nedenlerin önemli bir kısmını *Şölen*’de bulabiliriz. *Şölen* bize filozofun “doğurduğu” ahlâkî ve hukukî kodun, “kentlerin ve meskenlerin düzeniyle ilgili olduğunu” söyler. Başka bir şekilde söylersek başından beri muhâkemenin sınırları dâhilinde kuşatılamayan ve gerçekleşmeyen felsefe faâliyetinin sonucu da esas itibarıyla muhâkemeye değil eyleme, pratik akla ilişkindir. Yâni filozof doğurduğu hakkında konuşmaz. Daha doğrusu onun konuşma vâsıtası eylemidir. Filozofun eylemi üzerinden toplumu kuracak, bir arada tutacak olan *söz* söylenmiş olur. *Söz* filozofun eylemi vâsıtasıyla toplumu kuracak, toplumu bir arada tutacak zemine dönüşür. Dolayısıyla felsefe faâliyetinin amacı bilgenin *sözünün* filozofun eyleminde konuşabilmesini sağlamaktır. Bunun metin üzerinde temsili ise filozofun eyleminin bilgenin *sözü* üzerinde sahnelemektir. Nitekim *Politeia* böyle bir sahne sunar.

Filozofun bilgenin refâkatinde doğurduğu “ürün” muhâkemeye, teorik akla değil pratik akla ilişkindir. Ve Platon *Politeia*’da bu ürünü bilgenin de içinde bulunduğu ortamda sahneler. Bu sahneleme bir devlet modeli inşa etmek anlamına gelmez. Nitekim diyalogda muhâkemenin bir şeyi yakalaması ve o şeyin modelini inşa etmesi mevzûubahis değildir. Platon *Politeia*’da muhâkemenin yakaladığı şeyi –ki bu adâlet kavramıdır- bilfiil yaşananda dile getirmeye çalışır. Yâni adâlet kavramının modelini muhayyile (pratik akıl) içinde koymaya çalışır. Ve bunu toplumdaki farklı konumları temsil eden kişilerin önünde Sokrates’e yaptırır. Diyalogun bu şekilde tasarlanması siyâsetin felsefe sahnesinin bir alt sahnesi olduğu fikriyle de uyumludur. Yazar olarak Platon’un konumu felsefeyi temsil ederken, Sokrates’in konumu ise felsefeye tâbi kılınan siyâseti temsil eder. Bu anlamda *Politeia*’nın biçimi diyalogda anlatılan meseleye aittir. Yâni önceki bölümlerde de üzerinde durduğumuz *mimesis* (temsil) oynadığı işlevle bağlantılıdır. Platon felsefeye tâbi kılınan siyâsetin betimlenmesi işini *mimetik* bir çalışmaya dönüştürür. Bu *mimetik* çalışmanın bir ayağı da bilge-filozof ilişkisinin işâret ettiği hakîkate inanan öznenin o hakîkatten beslenen siyâset sahnesine nasıl katılacağıyla irtibatlıdır. Felsefe ve siyâset arasındaki *mimetik* ilişki ve söz konusu

ilişkiye katılımın *mimetik* boyutu bir sonraki bölümümüzün konusu olacağı için bu kadar açıklamayla iktifâ ediyoruz.

Platon, filozof yöneticinin başrolünde oynadığı bir tiyatro eseri yazmak yerine felsefeye tâbi olan siyâseti canlandırmaya teşebbüs eder. Tam da bu nedenle *Politeia*'nın muhâtabı olan biri içinde yaşadığı çağdan bağımsız olarak felsefeye tâbi olan siyâsetle bağ kurarak gündelik siyâsî gelişmelere ilişkin yorumlarda bulunabilir. Öte taraftan kendi konumunu belirleyerek siyâsetin aktörü olabilme imkânını da yakalar. *Politeia*'nın muhâtabı olan biri Sokrates'in argümanlarına katılmayabilir hatta sözle inşa ettiği devlete karşı da çıkabilir. Ama *Politeia*'nın kendisine sunduğu perspektifi üstlenerek içinde bulunduğu gündelik siyâsette nelerin yanlış olduğunu görebilme olanağı bulur. Yâni Sokrates'in ileri sürdüğü argümanlar siyâsete ilişkin olması gerekeni açıklamadan öte siyâsette nelerin yanlış olduğunu, nelerin olmaması gerektiğini gösterir. Bu doğrultuda Abramson, Shklar'a referansla şunları aktarır:

Shklar, siyâset öğretisi eğrisini tersine çevirdi: erdemlerin kök salabilmesi ancak kötülüklerin bilinmesiyle mümkündür. Gene Shklar'a göre, eğriliklerin yaygınlığına bizde tiksinti duygusu uyandırma konusunda pek az eser *Devlet*'le boy ölçüşebilir. *Devlet*'in zamana meydan okuyan pratik önemi de budur, onun mevcut devletleri çürümüş birer yapı olarak topyekûn mahkûm etmesidir.³⁸¹

Politeia zamana meydan okuyan pratik önemi nasıl kazanmıştır diye soracak olursak, yeniden diyalogun yazılma tarzına dönmemiz gerekir. Platon filozofun bizâtihi sahne içerisinde bulunduğu bir sahne tasvirinde bulunmayıp, kendisini sahneye bütünlüğü veren olarak dışarıya alır. Bize sahnedeki bütün o farklı cihetlerin çatışmalarını, o sahneyi kuşatan olarak anlatır. Siyâsî oluşum başlatıcı, toplum kurucu sözü sahneler. Filozofun vazettiği ahlâkî ve hukukî kodun nasıl bir şey olduğunu açıklar. *Politeia* sahnesini, hakîkate farklı açılardan bakanların görüşlerinin söz üzerinden bir araya geldiği bir sahne olarak oluşturur. Yâni toplumu sözün imkânları içerisinde teşkil eder. Tam da bu sebeple Platon sadece kendi *polisi* içerisinde (Atina'da) yürütülen bir tartışma sahnesini canlandırmaz. Kendisinden sonra gelebilecek tüm insanların içinde bulunacakları, siyâset meselesini aralarında konuştukları, konuşacakları sahneyi söz

³⁸¹ Jeffrey Abramson, *Minerva'nın Baykuşu*, *Batı Siyâsî Düşünce Târîhi*, ter: İbrahim Yıldız, İstanbul: Dipnot Yayınları, 2020, s. 58.

üzerinden vazeder. Yâni filozof bu anlamda siyâset sahnesine dışarıdan bütünlüğünü verir, siyâsî oluşumu başlatıcı, toplum kurucu *sözün* mâhiyetini beyan etmiş olur. *Politeia*'nın muhâtapları olarak kendimizi o sahne içerisinde ama *söz* üzerinden katılan olarak bulabiliriz. İşte bu özelliği dolayısıyla da *Politeia*'ya siyâset sahnesine dönüşür ve bilgenin *sözünü* temsil etmesi bakımından da felsefe sahnesine tâbidir.

2. *POLITEIA*'DA SUNULAN ÂDİL DEVLETİN MÂHIYETİ

Diyalogda eğitimiyle, yönetimiyle, ekonomisiyle bir devletten (*polis*) bahsedilir. Peki, bu devlet nasıl bir devlettir? Platon onu kurmamız için mi, zâten var da katılmamız için mi sunar? Yoksa kursak da kurmasak da, katılsak da katılmasak da böyle bir devlet zâten var ve var olan bir devleti mi anlatır? Bu sorular bağlamında “*Politeia*'nın devleti” farklı şekillerde algılanır ve yorumlanır. Söz konusu yorumlar temelde dört başlık altında toplanabilir:

1. (*İçkin devlet*) *Politeia*'da fiilî bir devlet anlatılmaz, insan tecrübesinden bahsedilir. Diyalogun konusu insanın ahlâkî yetkinliğe nasıl ulaşacağını ve ruhun melekeleri arasında düzenin, hiyerarşinin nasıl kurulacağını anlatımından ibârettir.
2. (*Aşkın devlet*) *Politeia* mevcut devletlerin bir ölçüt olarak sunduğu devlete yaklaştırılması gerektiğini ileri sürer. Ölçüt olarak sunulan devlet, fiilî olarak dünyada bulunmaz.
3. (*Ütopik devlet*) *Politeia* ilk ütopya metnidir ve sunmuş olduğu devlet ütopya modelidir. Söz konusu ütopya modeli kendisinden sonra dikkate alınarak farklı ütopya modelleri tasarlanmıştır.
4. (*İdeal devlet*) Fiilî olarak mevcut olan devletler *Politeia*'da anlatılan devlete doğru evrilir. Bu devlet bir anlamda târihsel sürece yön verir.

Şu dört başlıkta toplanan yorumları haklı çıkaracak bâzı emareler diyalogda yer almakla birlikte, söz konusu emarelerin kendi bağlamlarından koparıldığı kanaatindeyiz. Öte yandan bâzen iki maddeye de ait edebileceğimiz yorumlarla da karşılaşırız. Örneğin Hadot'nun yorumu hem birinci hem ikinci maddeye dâhil edilebilir. Dört maddeye dâhil olan bütün yorumlara değinmemiz, çalışmamızın

sınırlarını aşacağı için imkânsızdır. İşbu sebeple her maddeyi temsilen bir veya iki yorumun temel tezleri üzerinde durmayı uygun buluruz.

2.1. İÇKİN DEVLET

Politeia'nın ruhun yetkinleştirilmesinden bahsettiğini, bu anlamda diyalogun bir ahlâkî reform mâhiyetinde olduğunu savunan isimlerden biri Taylor'dur.

Tıpkı daha küçük ölçekte karşımıza çıkan insandaki “içsel yönetim” şekli gibi devlette veya yurttaşlar topluluğunda da aynı durum geçerlidir. Zîra devlet, basitçe söylemek gerekirse bireysel insanın daha büyük ölçekteki halidir. Ruhun kısımları arasındaki ayrımlara, bir topluluğun doğal olarak devlet adamları, askerler, zanaatkârlar ve üreticiler olarak bölündüğü üç sınıf arasında yapılan ayrımlar karşılık gelir.³⁸²

Taylor'a göre diyalog aynı zamanda *poliste* yaşanan somut sorunlara bir çözüm önerisidir. Bu anlamda diyalogu bir zihin meşgalesi şeklinde okumak yanlıştır.

Devlet eserinin sadece devlet yönetimi üzerine yapılmış teorik tartışmalar toplamından ya da olanaksız bir ütopyanın yaratılmasıyla ilgili bir çalışmadan ibâret olmadığını daha çok Atinalı bir yurtseverin ortaya koyduğu pratik meselelerle ilgili ciddî bir reform projesi olduğunu aklımızdan çıkarırsak Platon'u anlama konusunda en büyük hatalardan birini yapmış oluruz.³⁸³

Yazarın reformdan kastı ruhu ilgilendiren ahlâkî reformdur. Taylor açısından *Politeia*, ruh düzelirse genel anlamda *polis*in de iyileşeceğini anlatır.

Ruhun her bir parçası kendi işini yaptığında ve başka bir yanına ait olan işlevleri gasp etmediğinde yâni aşağıdan yukarıya doğru olacak şekilde uygun bir bağlılığın sürdürülmesiyle ruhtaki her bir parçanın gelişimi denetlendiğinde bir insan âdil olacaktır. Böylece Platon, *Devlet*'te bir ahlâkî yaşam anlayışının temel ilkelerini ortaya koymuş olur.³⁸⁴

İçkin devlet kapsamı altında değerlendirebileceğimiz bir diğer yaklaşımsa İslam siyâset düşüncesine yabancı olmayan “organik devlet” adı altında telakki edilebilecek

³⁸² Alfred Edward Taylor, *Platon*, ter: Cengiz İskender Özkan, Ankara: Fol Yayınları, 2020, ss. 80-81.

³⁸³ Taylor, *Platon*, s. 93.

³⁸⁴ Taylor, *Platon*, s. 80.

olan kuramlardır. Söz konusu kuramların etkilendikleri kaynak *Politeia*'dır. Ve *Politeia*'nın öngördüğü devleti “organizma” mâhiyetli bir devlet olarak alımlarlar. Bu tip bir alımlama örneği Kâtip Çelebi'nin devlet anlayışıdır.

Onun bu hususta kaleme aldığı eser, *Düstûru 'l-amel li-islâhi 'l hâlel* adını taşımaktadır. Mezkûr eserinde Çelebi, öncelikle devletin tanımına yer vermekte ve toplumsal yapı ile birey hayatı arasında analojik bir ilişki kurmaktadır. Bu yönüyle o, uzviyetçi bir toplum anlayışı ortaya koymaktadır. Zîra Çelebi'ye göre, insan vücudu kan, balgam, safra ve sevdâ olmak üzere dört sıvıdan oluştuğu gibi, toplumlar da ulemâ (bilginler), asker, tüccar ve reâya sınıflarından müteşekkildir.³⁸⁵

Alıntılanan makalenin yazarı her ne kadar Kâtip Çelebi'nin devlet anlayışıyla Platon'un *Politeia*'sı arasında bağ kurmamış olsa da³⁸⁶ uzviyetçi (organizmacı) diye kavramsallaştırılan devlet kuramının kökleri *Politeia*'ya dayandırılır. Başka bir ifadeyle *Politeia*'nın organik devlet kavramı perspektifinden okunması yaygın yönelişlerdendir. Kâtip Çelebi'nin uzviyetçi yaklaşımdan hareket ettiğini belirten İsmail Özçelik³⁸⁷ de

³⁸⁵ Kemal Sözen, “Kâtip Çelebi'nin Devlet Görüşü Ve Osmanlı Türk Düşüncesindeki Etkileri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2009): 26.

³⁸⁶ Kemal Sözen'nin makalesine mürâcaat etmemizin esas sebebi, yazarın Kâtip Çelebi'nin devlet anlayışını birlikte değerlendirdiği diğer üç ismin -İbn Haldûn, Naîmâ ve Cevdet Paşa- de Platon'un *Politeia*'sından etkilenecekleridir. (Örneğin Lenn E. Goodman, İbn Haldun'un *Politeia*'da anlatılan bâzı tezleri yeniden ve bâzı ekleme ve çıkarmalarla düzenlediğini savunur. Lenn E. Goodman, “İbn Khaldûn and the Immanence of Judgment”, *Philosophy East and West* 69/3 (2019): 743-745). Ama her dört ismin de Platon'un *Politeia*'sı ekseninde düşünmelerine ve devlet kuramlarını bu doğrultuda geliştirmelerine rağmen Sözen bu hususa hiç değinmez. Yazarın “gerek İbn Haldûn, gerekse Kâtip Çelebi ve Naîmâ'nın birbiriyle örtüşen mezkûr fikirlerinin Cevdet Paşa'da da yansımalarını görüyoruz. Kezâ, Cevdet Paşa da devleti biyolojik bir varlık olarak değerlendirecek uzviyetçi görüşü benimsemiştir. Zîra ona göre “devlet dahi bir cism-i insânî mesâbesindedir” (aynı makale., s. 30) tespitinden sonra uzviyetçi görüşün Platoncu temellerine ilişkin değerlendirme yapması gerekirdi diye düşünüyoruz.

³⁸⁷ İsmail Özçelik, “Kâtip Çelebi'nin Penceresinden Osmanlı Devlet ve Toplum Hayatına İlişkin Bâzı Düşünceler”, *VAKANÜVİS- Uluslararası Târih Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2017): 236. Aynı şekilde Hasan Ocak, “Siyâset/Toplum Felsefesi/Ahlâkı Açısından Kâtip Çelebi'de Ulema ve Ümeranın Yeri” isimli çalışmasında Kâtip Çelebi'nin devlet anlayışının köklerini Farabi'ye kadar tâkip eder ve Farabi'nin Aristoteles'ten esinlenerek organizmacı yaklaşımı benimsediğini der. Hâlbuki Aristoteles'in de bu konudaki öncülü Platon'dur. Başka bir ifadeyle söz konusu çalışmanın ileri sürdüğü tezler de eksiktir. Osmanlı dönemi organizmacı devlet/toplum anlayışının köklerini irdeleyen bir çalışma için bkz: Cem Doğan, “16. ve 17. Yüzyıl Osmanlı Siyâsetnâme ve Ahlâknâmelerinde İbn Haldûnizm: Kınalızâde Ali Efendi, Kâtip Çelebi ve Na'îmâ Örnekleri”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/27 (2003): 197-214. Ancak bu çalışma da *Politeia*'nın organizmacı yaklaşıma etkisi üzerinde durmaz, sadece meseleyi işaret etmekle yetinir. Ayşe Gül Çıvgın, “Savaşın Sürekli Barışa: Platon ve Kant”, (*Temâşâ Felsefe Dergisi* 9 (2018): 109-127.) ve “Platon'un Adâlet ve Filozof Kral Anlayışı”, (*İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2018): 212-229) isimli çalışmaları organizmacı devlet anlayışının köklerini irdelemesi açısından dikkate değer çalışmalardır.

Politeia'yla uzviyetçi yaklaşım arasında irtibat kurmaz. Hâlbuki belirttiğimiz üzere uzviyetçi devlet anlayışı *Politeia*'nın bir alımlanışı olarak ortaya çıkar.³⁸⁸

2.2. AŞKIN DEVLET

Bu başlık altında birbirlerinden kısmî farklılıklar gösteren birçok yorum değerlendirilebilir. Örneğin Strauss *Politeia*'nın bir ölçüt geliştirdiğini, toplumun ve siyâsî hayatın o ölçüte bakarak şekillenmesi gerektiğini söyler. Yâni *Politeia*'da anlatılan devletin filî devletler için model olduğunu savunur. “Strauss, Platon’un sosyal hayatı bir ideaya, bir modele göre biçimlendirmeyi amaçladığını bu amaç doğrultusunda *Devlet*’te ideal bir düzen, bir ütopya ortaya koyduğunu söyleyen geleneksel yorumlara ciddî biçimde meydan okur.”³⁸⁹ *Politeia* kelimesini “rejim” olarak çevirmeyi uygun gören³⁹⁰ Strauss en iyi rejim sorusunun değer meselesi olduğunu söyler.³⁹¹ “En iyi politik rejimin statüsü nedir? Var olmayışıdır”³⁹² diyen Strauss, “Platonu’un anladığı şekliyle en iyi rejim, tanrıların ya da kahramanların (yâni tanrıların oğullarının) meclisinin ve bütününün yerini alır”³⁹³ tezini ileri sürürerek şu sonuca ulaşır: “İlerledikçe filozofların yönetiminin imkânsız olduğu daha açık hale gelecektir. Fakat iyi toplum, insanın gerçek gayesine, gerçekten iyi olana, gerçekten iyi olduğu *bilinene* (vurgular bize ait değildir) yönelmiştir”³⁹⁴ ve

Kesin konuşmak gerekirse, mükemmel kentin mümkün olduğu kanıtlanamadı. Gösterilen şey sadece felsefe yapmanın olasılığıdır. Eğer felsefe yapmanın insanın mükemmelleşmesi olduğunu söylerseniz, o zaman bu gösterilmiştir. Fakat bundan daha fazla şey gösterilmemiştir.

³⁸⁸ *Politeia*'nın organik devlet anlayışını ortaya koyduğunu savunan çalışmaların bâzıları: Tuncay Ceylan, “Siyâset Felsefesinin Temel Problemlerinden Biri ve Birlikte Yaşamının Koşulu Olan Adâlet (Platon)”, *KKEFD/JOKKEF* 14 (2006): 159-176; Alâeddin Şenel, *Eski Yunanda Eşitlik ve Eşitsizlik Üstüne*, Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1970; Kâmiran Birand, *İlkçağ Felsefesi Târîhi*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Türk Matbaası, 1958; bkz: M.C. Jones, “The Organic Theory Of The State With Reference To Plato, John of Sailsbury and Bernard Bosanquet”, (Masters Thesis, Durham University, 1967, özellikle 37-40. sayfalar); Pappas, *Plato and the Republic*, (özellikle 196. sayfa)

³⁸⁹ Funda Günsoy Kaya, *Felsefe ile Teolojinin Kavşağında Schmitt ve Strauss'ta “Politik Olan”*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010, s. 211.

³⁹⁰ Strauss, *Platon'un Politik Felsefesi, Devlet*, s. 41.

³⁹¹ Strauss, *Platon'un Politik Felsefesi, Devlet*, s. 43.

³⁹² Strauss, *Platon'un Politik Felsefesi, Devlet*, s. 164.

³⁹³ Strauss, *Platon'un Politik Felsefesi, Devlet*, s. 165.

³⁹⁴ Strauss, *Platon'un Politik Felsefesi, Devlet*, s. 291.

Örneğin felsefe yapmanın herhangi bir zamanda tamamlanabileceği ve bu anlamda mükemmelleşebileceği gösterilmemiştir.³⁹⁵

Hadot ise Platon'un *Politeia*'da anlattığı devletin fiilileşeceğine inandığını, bununla birlikte eğer fiilileşmese bile söz konusu devletin ruhlar için bireysel temelde ölçüt olabileceğini savunur. "Burada bir insanın ancak kusursuz bir kentte insan gibi yaşayabileceğine inanan Platon'un bu kusursuz kentin gerçekleşmesini beklerken, öğrencilerini ideal bir kentin koşullarında yaşatmak istediğini ve bir kenti yönetemeseler de kendi benliklerini o ideal kentin normlarına uygun olarak yönetmelerini istediğini anlıyoruz."³⁹⁶ Bir diğer isim Yalçinkaya'ysa "anımsama" kuramının epistemolojik yapısı üzerinden *Politeia*'da anlatılan devletin hatırlanarak kendisine yaklaşılabileceği tezini savunur. "Tıpkı yeryüzünde bozulmadan arınmış ideal bir devletin kurulamayacağı gibi. Ama yine aynı şekilde, ideal devleti nesneler evreninde kuramamak da anımsama yoluyla ona nasıl yaklaşabiliyorsak ve yaklaşabildikçe nesneler evreninde devlet mükemmelleşiyorsa aynı şekilde anımsama yoluyla gerçek bilgiye de yaklaşabiliriz."³⁹⁷ Başka bir ifadeyle "*Politeia*'nın devletinin" bir model olduğu görüşündedir. "Platon, ideal devleti nesneler evrenindeki soysuzlaşmış devletler karşısında bir karşı-model olarak tasarlamıştır. Bu bir karşı-model olduğu kadar, yetkin devlete bir yaklaşma girişimidir de."³⁹⁸ Ele aldığımız bu yorumlar birbirlerinden farklılık göstermiş olsalar da özlerinde *Politeia*'nın devletin aşkınsal boyutunun olduğu noktasında hemfikirler.

2.3. ÜTOPIK DEVLET

Politeia'nın devletinin ütopya örneği olduğunu savunan yorumlar geniş bir literatür oluşturur. Bunların içerisinde geniş okur kitlesine sahip olan Mehmet Ali Ağaoğullarının yorumudur.

Gerçekte Platon'un kendi kişisel tercihi olan ideal devlet, var olan bütün devlet biçimlerinin karşıt modelidir. O, *polis*in çözülüşüne, değerlerinin yıkılmasına, çeşitli yönetimlerin bütün somut yetersizliklerine karşı

³⁹⁵ Strauss, *Platon'un Politik Felsefesi, Devlet*, s. 359.

³⁹⁶ Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, s. 67.

³⁹⁷ Yalçinkaya, *Siyasal ve Bellek*, s. 27.

³⁹⁸ Yalçinkaya, *Siyasal ve Bellek*, s. 39.

önerilmiş bir devlet tasarımıdır. Kendisinden tüm bu sorunları çözmesi beklenen ideal devlet, zamanın ve mekânın dışındadır (*u-topos*); bu yönüyle bir ütopyadır. Platon, ütopyasını *Devlet* adlı diyalogunda ortaya koymuştur.³⁹⁹

Ağaoğulları Chatelet, Duhamel ve Pisier-Kouchner'in tespitlerine dayanarak *Politeia*'ya yönelik yaklaşımını tahkim eder:

Burada gözden kaçırılmaması gereken nokta, ideal devletin teorik düzeyde bulunduğudır. Kendisini oluşturan insanlardan, sınıflardan bağımsız bir varlığa sahip olan bu devlet anlayışı, somut temellerden yoksundur. Bu anlamda Platon'un devleti bir ütopyadır, yetkinlik adına, İktidar'ı Bilgi'ye ve toplumsal örgütlenişi birleştirici Düzen'in gereklerine boyun eğdiren rasyonalist ütopyanın en tipik modelidir.⁴⁰⁰

Flew da Ağaoğulları'yla aynı görüşü bölüşür:

Politika hayatında kendi başından geçenleri düşünen ve değerlendiren Platon yirmi üç asırdan fazla bir zaman önce ideal bir devletin ilk resmini çizdi. Yüzyıllar boyunca bir ütopya üzerinde yazan diğer her yazar dolaylı veya dolaysız Platon'un çizdiği bu resmin etkisinde kaldı. Bu ideal devlet şekli Platon'un *Devlet* adlı eserinde, yaşlı hocası Sokrates'in düşünceleri imişcesine Kallipolis'in yâni Âdil Şehir'in nasıl olması gerektiği üzerindeki diyaloglarla anlatılır. Platon için bu mutlak bir ideal olarak kaldı.⁴⁰¹

Öte taraftan Flew *Politeia*'nın günümüz siyâsetine herhangi bir katkısının olabileceğine de ihtimal vermez. “Devlet ideali birkaç bin nüfuslu minik bir hükümler şehir içindir, sınırları geniş topraklar ötesine uzanan milyonlarca insanın yaşadığı ve teknik başarılarla ulaşmış millet-devletler için değil. Devlet artık ütöpik bir sosyal mühendisin üzerinde çalışacağı bir proje değildir.”⁴⁰² Medyatik isimlerden Mark Levin de *Politeia*'nın ne ideal ne de devlet olan bir tür ütöpik toplum tasarısı olduğunu

³⁹⁹ Mehmet Ali Ağaoğulları, *Eski Yunanda Siyâset Felsefesi*, Ankara: V Yayınları, 1989, s. 169.

⁴⁰⁰ F. Chatelet, O. Duhamel, E. Pisier-Kouchner, *Histoire des idées politiques*, Paris: PUF, 1982, s. 10; Ağaoğulları, *Eski Yunanda Siyâset Felsefesi*, s. 193'den naklen.

⁴⁰¹ Antony Flew, “Platon”, *Batı Düşüncesinde Siyâset Felsefeleri*, ed: Maurice Cranston, ter: Nejat Muallimoğlu, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995, ss. 10-11.

⁴⁰² Flew, Platon, s. 16.

belirterek, 473c-d numaralı paragraflardan hareketle Platon'un ve öğrencilerinin *polisi* yönetme peşinde olduklarını söyler.⁴⁰³

2.4. İDEAL DEVLET

Politeia'nın vazettiği devletin bir ideal devlet olduğu ve her şeyin böyle bir devlete doğru evrildiği tezi de savunulabilir. Bu bağlamda Hegel'in devlete ilişkin tezlerinin *Politeia*'nın devletin bir algılanış biçimi olduğuna dair görüşlere yer verilebilir. Bu tip görüşler, anlatılan devletin bir anlamda târihsel sürece yön verdiği fikri etrafında şekillenir.

Foster *The Political Philosophies of Plato and Hegel* isimli çalışmasında Hegel'in siyâsete ilişkin görüşlerini Platon eleştirisi üzerinden geliştirme çabası içinde olduğunu söyler.⁴⁰⁴ Foster'e göre Hegel açısından Platon'un yönetici sınıfına yâni filozoflara tahsis ettiği bilgi, "öznel'dir."⁴⁰⁵ Ve nihâi noktada işbu bilgiye tek bir sınıfın değil tüm vatandaşların sahip olması gerekir.⁴⁰⁶ Bu yorum -Foster belirtmiş olmasa da- Hegel'in genel olarak Antik Yunan'a ilişkin tezleriyle örtüşür. Hegel, Antik Yunan'da özgürlük bilincinin tam gelişmediğini söyler.

Bu tek kişi yalnızca bir despottur, özgür bir adam, bir insan değildir. İlk Yunanlılarda özgürlüğün bilinci doğmuştur ve bu yüzden de Yunanlılar özgür olmuşlardır; ama onlar da Romalılar gibi, kendisiyle tanımlanan insanın değil, yalnızca bâzı kişilerin özgür olduğunu kabul ediyorlardı. İnsanın insan olarak özgür olduğunu Platon da, Aristoteles de bilmediler; bu nedenle de Yunanlıların yaşamaları ve güzelim özgürlükleri salt köle edilmeleri yüzünden sınırlanmış olmakla kalmadı, ama aynı zamanda özgürlükleri, kısmen rastlantısal, bakımsız, solmaya yargılı yetersiz bir çiçeğe, kısmen de insanın insana zorlu bir köleliğine dönüştü.⁴⁰⁷

Bu bağlamda *Politeia*'da ifade edilen devlet kavramının hakîkati, Geist'in yeryüzü serüvenine eşzamanlı olarak tezahür eden bir şekilde de sunulabilir. Bu serüvene eşzamanlı olarak Platon'un sadece devlet yöneticilerine tahsis ettiği bilgiye de

⁴⁰³ Levin, *Ameritopia*, pp. 34-35.

⁴⁰⁴ Michael Beresford Foster, *The Political Philosophies of Plato and Hegel*, New York: Russell and Russell, 1965, p. 72,

⁴⁰⁵ Foster, *The Political Philosophies of Plato and Hegel*, p. 75.

⁴⁰⁶ Foster, *The Political Philosophies of Plato and Hegel*, p. 83.

⁴⁰⁷ G. W. F. Hegel, *Tarihte Akıl*, ter: Önay Sözer, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1995, s. 64.

bütün vatandaşlar sahip olurlar. Bu görüşlerden şu sonucu çıkarabiliriz: Hegel’e göre *Politeia*’nın devlete ilişkin ortaya koyduğu tezler doğru ama eksiktir.

Platon, Yunan ahlâkında rahne açan daha derin bir prensibin bilincine varmıştı. Fakat bu prensip, o aşamada, tatmin olmamış bir özleyişten başka bir şey olamazdı ve dolayısıyla, ancak ifsat edici bir prensip olarak kendini gösterebilirdi. Bu özleyişten etkilenen Platon, buna karşı bir çare aradı, ama yardım ancak yukarıdan gelebilecek olduğu için, bunu önce ancak yine Yunan ahlâkının bir özel dış şeklinde bulabildi. Böylece, bozulmanın üstesinden gelebileceğine inanıyordu, ama sadece bunun içinde bulunan daha derin bir şeyi: sonsuz özgür şahsiyet’i derinden yaralamakla kaldı. Fakat Platon, böylece, büyük bir düşünür olduğunu ispatlamış oldu, çünkü düşüncesindeki en önemli noktanın çevresinde döndüğü prensip, o devirde hazırlanmakta olan evrensel devrimin, çevresinde döndüğü eksendi.⁴⁰⁸

Öte taraftan Schwab-Pflug’a göre Hegel açısından Platon’un devlet anlayışı modern devlete giriş için en uygun temeldir.⁴⁰⁹ Hegel, Platon’u modern sivil toplum noktalarına yorumlar⁴¹⁰ diyen Schwab-Pflug, Hegel’in -devletin hakikati bağlamında- antik Yunanlılar için kapalı olanı, soyut olanı teşrih ettiğini belirtir.⁴¹¹ Karakaya ise Hegel’i kastederek, “Ona göre, nasıl Platon *Devlet*’ini keyfî bir şekilde kurmayıp, onda antik site idealini dile getirdiyse, o da kendi devletinin özü üzerinde düşünmüştür”⁴¹² der. Ancak bütün bunlar Hegel’in Platon’u bâhusus *Politeia*’yı onayladığı anlamına gelmez. Nitekim böyle bir iddiada da bulunmuyoruz. Kezâ Hegel’in kendisi de “ama Platon, diyalektiği —ve haydi haydi ironiyi— kendi başına (kendisi-için), düşüncenin son sözü ve İdenin bir tecellisi olarak görmekten o kadar uzaktı ki, tam tersine, düşüncenin dalgalanmalarını saf sübjektif kanı içinde sona erdirmekte ve onu İdenin cevhersel varlığı içine gömmekteydi”⁴¹³ diyerek eleştirir. Dikkat çekmek istediğimiz husus, Hegel’in devlete ilişkin kuramının *Politeia*’yla irtibatlandırılarak değerlendirilebileceği yönündedir. Yâni Hegel’in devlet kuramı

⁴⁰⁸ G. W. F. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, ter: Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1991, ss. 28-29.

⁴⁰⁹ Jonas Schwab-Pflug, “The Problem of Political Authority in the Philosophy of Plato and Hegel”, (PhD Thesis, Department of Political Science University of Toronto, 2017), p. 26.

⁴¹⁰ Schwab-Pflug, *The Problem of Political Authority in the Philosophy of Plato and Hegel*, p. 17.

⁴¹¹ Schwab-Pflug, *The Problem of Political Authority in the Philosophy of Plato and Hegel*, p. 153.

⁴¹² Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, (mütercimnin sunuş yazısı), s. 19.

⁴¹³ Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, s. 133.

Politeia'nın bir yorumlanış şekli (olumsuzlanarak, eklenerek, genişletilerek) olarak da telakki edilebilir. Bezci'nin ifadesiyle söyleyecek olursak, "Hegel, bir bakıma kölenin kalmadığı bir Yunan dünyası yaratmak arzusundadır."⁴¹⁴ Hegel,

Platon *Devlet*'inde her şeyi hükümete dayandırır ve duygusal yatkınlığı ilke yapar; bu nedenle başlıca ağırlığı eğitim üzerine getirir. Modern kuram buna bütünüyle karşıttır, çünkü her şeyi bireysel istence bırakır. Oysa burada bu istencin Devletin kalıcılığını onda bulabileceği doğru duygusal yatkınlığı da taşıyacağı konusunda hiçbir güvence yoktur⁴¹⁵

diyerek bir anlamda *Politeia*'yı modern devlet kuramıyla kıyaslar. Hegel'den yaptığımız şu:

Platon, *Devlet*'inde, cevhersel ahlâklılığı, ideal güzelliği ve hakîkati içinde gösterir, ama yaşadığı devirde Yunan ahlâkî hayatına artık girmiş bulunan bağımsız özellik prensibiyle uzlaşma sağlamayı başaramaz; sadece bu prensibin karşısına kendi salt cevhersel devletini koymakla yetinir ve onu, esas kaynağı olan özel mülkiyet ve aile ve bittabi, daha ileri şekilleri -sübjektif irâde, meslek seçme hakkı, vs.- ile birlikte devletin dışında bırakır. Platon'un *Devlet*'inin büyük cevhersel hakîkatinin anlaşılamaması ve bunun, genellikle, soyut düşüncenin bir ham hayali ve çoğu kez denildiği gibi, "yalnızca bir ideal" sayılması, bu kusuru yüzündendir.⁴¹⁶

alıntıdan da görüleceği üzere, o *Politeia*'nın "büyük cevhersel hakîkatini" reddetmez, vazediliş biçimine karşı çıkar. Kezâ Hegel bu eksikliğin/hatanın nedenini Platon'da değil Antik Yunan çağının (belki momenti de denilebilir) genel mâhiyetinde görür.

Hıristiyan dininde içsel bir şekilde, Roma âleminde ise dışsal olarak ortaya çıkan ve bu sebeple bu sonrakinde soyut evrenselliğe bağlı bulunan kendiliğinde sonsuz otonom şahıs, birey, sübjektif özgürlük prensibi, Platon'un gerçek (*reel*) espriye vermiş olduğu bu salt cevhersel şekil içinde hiçbir hakka sahip değildir. Bu prensip, târihî bakımdan

⁴¹⁴ Bünyamin Bezci, "Hegel'in Felsefesinde Etik, Politik Olan ve Özgürlük", *Dokuz Eylül Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 21/2 (2006): 243.

⁴¹⁵ G. W. F. Hegel, *Tarih Felsefesi*, ter: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 2006, s. 327.

⁴¹⁶ Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, s. 161.

Yunan âleminde sonraya ait olduğu gibi, bu derinliğe kadar inebilen felsefî düşünce de Yunan felsefesinin cevherî İdesinden sonra gelir.⁴¹⁷

3. *POLITEİA*'DA FİLOZOFUN SİYÂSÎ ETKİNLİĞİNİN MÂHİYETİ

Hadot'un "Platon'un ilk niyeti siyâsîdir: Kent içinde etkili erkeklerin felsefe konusunda eğitilerek siyâsî yaşamın değiştirilebileceğine inanmıştır"⁴¹⁸ tespitini tahkim eden veriler mevcuttur. "Gerçekten de Asos'tan Elis'e kadar birçok *polis* Akademi'nin öğrencilerinden siyâsî danışmanlık hizmeti almıştır."⁴¹⁹ Binâenaleyh "Akademia'nın pek çok öğrencisi gerçekten de çeşitli kentlerde, gerek hükümdarların danışmanları olarak gerek yasayapıcılar olarak gerekse tiranlara karşı koyarak önemli siyâsî roller oynamışlardır."⁴²⁰ Antik kaynaklar da Akademi'nin siyâsî boyutunun varlığına dikkat çekerek mezun olan öğrencilerin Yunan *polis*lerine giderek yöneticilere danışmanlık yaptıklarından haber verir.⁴²¹ Dolayısıyla Klosko'nun da ifade ettiği üzere Platon, *Politeia*'yı siyâsî reform olarak tasarlayarak onu gerçekleştirmenin yollarını arar. Zorunlu şartlar sağlandığı vakit de böyle bir devletin mümkün olabileceğini ima eder.⁴²² Ve böyle bir siyâsî değişimin, adâletin bilfiil kılınmasıyla ilgili gerekli müdahaleleri yapabilme kabiliyetine sahip kişinin devreye girmesiyle mümkün olduğunu anlatır. Adâletin bilfiil kılınması ifadesini pratik aklın işlevi olarak okuruz. Ve diyalogda bahsedilen yönetici filozof tam da bu pratik aklın faâliyetini gerçekleştirebilen ama bunu yaparken de arka planda nazarî anlamda hakikî olanın ne olduğunun farkındalığına sahip olan kişi olarak sunulur. Yönetici filozofun böyle bir perspektifte yetiştirilmesi gerekir. *Politeia* bunları bir metin içerisinde anlatır.

Filozofun yaparak konuştuğunu savunuruz. Başka bir ifadeyle filozofun fiillerinde *söz* (*logos*) yasa biçimini alır. Yâni filozofun eseri aslında fiilleriyle irtibatlıdır ve ondan dolayı felsefe faâliyetinin ürünü üzerine bilgi konuşturulur; filozof bu anlamda konuşmaz, iş görür; eyler, yapar. Böyle bir durumun gerçek olduğuna

⁴¹⁷ Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, s. 161.

⁴¹⁸ Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, s. 66.

⁴¹⁹ Walther Kranz, "Eflatun ve Devlet", *Felsefe Arkivi* 1/1 (1945): 162; O. Vahdet İşsevenler, *Platon'da Varlık ve Yasa*, İstanbul: Tekin Yayınları, 2015, s. 153'den naklen.

⁴²⁰ J. P. Lynch, *Aristotle's School, A Study of a Greek Educational Institution*, California: University of California Press 1972, s. 59; M. Isnardi Parente, *L'eredità di Platone nell'Accademia antica*, Milano, 1989, s. 63; Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, s. 67'den naklen.

⁴²¹ Pappas, *Plato and the Republic*, p. 7.

⁴²² George Klosko, "Plato's Utopianism: The Political Content of the Early Dialogues", p. 483.

inanan biri Platon'un teşkil ettiğine benzer bir sahnenin üzerinden *söz* söyleyerek siyâsete katılmak isteyebilir. Aynı şekilde böyle bir durumun gerçek olmadığına inanan biri de *söz* üzerinden siyâset sahnesine katılmak isteyebilir. Ancak esas sorun filozofun zeminini ortadan kaldırma, *söz*ü belli açılardan kapatma durumunda ortaya çıkar. İşbu sorunu şu şekilde ifade edebiliriz: *Söz*ün sınırları içerisinde ancak bilgeyle irtibatı içerisinde filozofun olabileceği fikri karartıldığı vakit, bu fikre inanan biri siyâset sahnesine katılamıyor.

Öte taraftan siyâset kendi meşrûiyetini filozofun bizâtihi sahnede bulunabilme imkânının ortadan kaldırılmasına borçlu olduğu vakit, siyâsî ve toplumsal sorunlar - sahnenin karartılan cephesinin var olması hasebiyle- çözümsüz kalabilir. Sokrates'in yâni bilgenin sahnesinde Thrasymakhos'a da yer varken, Thrasymakhos'un sahnesinde sadece Sokrates'e değil Kephalos ve Polemarkhos'a da yer yoktur. Başka bir deyişle Thrasymakhosçu tavrın mutlaklaştırılması, *söz*ün karartılma örneğidir. Bilgenin *söz*ünün yer aldığı siyâset sahnesindeyse Thrasymakhos dâhil diğer diyalog iştirakçilerinin kendi konumları gereğince temsil olunmaları ve katılmaları sağlanır.

Bu bağlamda siyâset sahnesini dönüştürecek olan, o karartılan cihetin farkında olan ve o cihet itibarıyla sahnede bulunan filozofun *söz*üne tâbi olanın bir girişimi olabilir diye düşünüyoruz.⁴²³ Bunun için öncelikle *söz*ün içerisinde karartılmaya çalışılanın orada olduğunun ve *söz* içerisinde karartılamadığının hatırlatılması gerekir.

⁴²³ Devletin nasıl şekil alması gerektiğiyle ilgili tartışmanın belki de tek bir kişi (filozof) etrafında şekillenmesi gerekmez. Yâni örneğin şöyle bir akıl yürütme yapılabilir: Siyâset sahnesi oluşturulurken insanlara hakikati hatırlatan bir yerin olması gerekir. Belki de Akademi'nin aslî işlevinin bu olması gerekir. Nitekim Hilmi Ziya Ülken de *Politeia*'dan esinlenerek *Hâkimiyet* başlıklı eserinde “akademik devlet” kavramını ortaya koyar. “Yarının devleti bundan dolayı dünya devleti olmaya namzet olan, millî devletlerde gerçekleşecek bir *akademik devlet*dir (...) Akademik devlet bir ilim, fikir ve sanat adamları heyetine dayanır. Bu heyet araştırma merkezleri ile bütün sosyal problemleri önceden inceler. Seçimi bu heyetler ayarlar. Vâsita değerlerin kötüye kullanılmasına yarayan insanlar (ilmi sahte olarak alet eden, sanatı afiş haline koyan ve hukuku haksızlığın aleti yapanlar, devlet yerine işi ele alan ve kötüye kullanan müteahhitler) ortadan kalkacak veya zararsız hale getirilecektir (...) yarının hâkimiyeti akademik devleti kuracak bilgi, duygu ve kafa adamları olacaktır. Sofizmin yerini felsefe ve hikmet alacaktır. Platon'un dünyası buna elverişli değildi, fakat yarının dünya devletinde Platon'un ideali gerçekleşecektir. Bu ütopya değildir, ilmî araştırmaya dayanmaktadır ve insanlık gerçek bir hedefe doğru zikzaklar çizerek ve kurbanlar vererek ilerlemektedir (ss. 282-83)”. H. Z. Ülken'in çalışmasını tamamlayamaması, *akademik devlet* fikrini yetkinleştirememesine yol açmıştır.

IV. BÖLÜM

ADİL DEVLETİN VARLIĞINA VE O DEVLETE AİDİYETİNE İNANAN BİR TARAFIN SİYASÎ TARTIŞMA SAHNESİNDE VAROLUŞU PROBLEMİ

1. *POLITEIA*'NİN FELSEFE FAÂLİYETİYLE OLAN İLİŞKİSİ

Politeia'da sunulan âdil devleti *Peri Phuseus*, *Sofist*, *Parmenides* ve *Şölen*'den geçerek ele aldık. Bu devleti bütün boyutlarıyla anlamak için böyle bir okuma sırasını tâkip eden yaklaşım geliştirdik. Yaklaşımımızı geliştirirken de *Politeia*'ya ilişkin farklı yorumları dikkate almaya ve onlarla belli ölçüde hesaplaşmaya çalıştık. Yaklaşımımızı oluşturan savlardan biri de âdil devletin dayandığı ahlâkî ve hukukî kodun bilgenin refâkatinde filozofun yaşadığı tecrübenin sonucunda ortaya çıktığıydı. Yâni devlet, bu tecrübenin sonucunda -filozofun doğum yapması esasında- kurulur.⁴²⁴ Bunun bilgisine, bilgenin temsil edilen sözü üzerinden ulaşırız. *Şölen*'de bilgenin sözü âdil devleti kuran tecrübeyi beyan ederken, *Politeia*'da bilgenin sözü bu devletin nasıl kurulduğunu, nasıl çalıştığını ve niçin o devletin ferdi olmamız gerektiğini muhâkeme üzerinden tesis eder. Başka bir deyişle Sokrates'in *Politeia*'daki konuşmalarından âdil devletin dayandığı ahlâkî ve hukukî kodun içeriğine dair bilgiler elde edebiliriz. İşbu içeriğin nelerden müteşekkil olduğuna geçmeden önce Sokrates'in *Politeia*'da siyâsî sorunların çözümüne ilişkin her şeyi söylemediğinin de altını çizmemiz gerekir. Yâni âdil devletin dayandığı ahlâkî ve hukukî kod, sadece devletin kuruluşuyla ilgili en temel konuları içerir. Ahlâkî ve hukukî kodun içeriğinde ise şunlar yer alır:

- a. Kişilerin mizaçlarına ve yetkinliklerine göre mesleklere yönlendirilmesi (işbölümü),
- b. Belli çatışma biçimlerinin geçerli olduğunu ortaya koyarak, meşrû savaş anlayışına ulaşılması,
 - b.1. Ölümün, *polis*/devlet uğrunda ölme ve öldürülmenin anlamlandırılması,

⁴²⁴ Ernst Cassirer *İnsan Üstüne Bir Deneme*'de Platon'un felsefesine değinirken, "felsefe bir devlet kuramı geliştirmeden bize doyurucu bir insan kuramı veremez. İnsanın doğası devletin doğası içine büyük harflerle yazılmıştır. Kitabın gizli anlamı devlette birdenbire ortaya çıkar. Daha önce bulanık ve karışık görünen, açık ve okunabilir duruma gelir" tespitinde bulunur. ter: Necla Arat, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993, s. 67.

- b.1.1. Her ne kadar doğrudan belirtilmemiş olsa da, biyoetik konularına; ötenazi, intihar, kürtaj gibi konulara açıklık getirilmesi.
- c. Bilimler ve sanatların tasnif edilmesi,
- c.1. Hakikî bilginin tanımının yapılması,
- c.2. Hakikî sanatın tanımının yapılması,
- c.3. Eğitimin teşkil edilmesi,
- c.3.1. Yönetici yetiştirme işine önem verilmesi.
- d. Her sınıfa özgü ekonomi üretim modelinin belirlenmesi,⁴²⁵
- e. Kadın ve erkek eşitliği fikrinin savunulması,
- f. Zevk ve mutluluğun bilgiyle irtibatlı olduğunun anlatılması⁴²⁶,
- g. Ölüm sonrasına ilişkin anlatı: Mitin tahsis edilmesi.

Bu maddelerde yer alan konulara ilişkin Sokrates'in açıklamaları âdil devletin dayandığı ahlâkî ve hukukî kodun içeriğini oluşturur. Başka bir ifadeyle filozofun bilginin refâkatinde yaşadığı tecrübe sonucunda doğurduğu, “kentlerin ve meskenlerin düzeniyle ilgili olan” (*Şölen*, 209a-b) ahlâkî ve hukukî kodun içeriği *Politeia*'da bu şekilde karşımıza çıkar.

Bu maddelerde yer alan konular sadece *Politeia*'da karşımıza çıkmaz, diğer diyaloglarda da ele alınır. Dolayısıyla *Politeia*'da kısmen değinilen bir konu diğer bir diyalogda daha geniş yer tutabilir. Bununla daha önce de ifade ettiğimiz bir savımızı tekrarlamak istiyoruz: Platon'un bütün diyaloglarında felsefe faâliyeti sahnelenir, temsil edilir. Bu anlamda bütün diyalogların “konusu” aynıdır. Ancak diyalogların birini diğerinden ayıran temel etken, Platon'un felsefe faâliyetinin hangi cihetini ön plana çıkartmasına mütealliktir. Yâni örneğin *Şölen* diyalogu bilge ve filozof adayı arasındaki ilişkiyi ön plana çıkararak, tâbiri caizse sahne ışıklarını bilge ve filozof adayı üzerine yansıtarak felsefe faâliyetini sahneler. Bu durum tüm Platon diyalogları için geçerlidir. Felsefe faâliyeti esas olduğu için diyaloglarda tartışılan, sahnelenen konuları bu faâliyetin kapsamı dâhilinde görmemiz gerekir (belki de görmemiz *istenir*). Yâni

⁴²⁵ Örneğin koruyucular arasında ortak mülkiyetin olduğunu görürüz, tüccar sınıfı için ise aynı şey geçerli değildir. “Üretici sınıflar özel mülkiyet rejiminde yaşarlar. Platon'un sitesi hiçbir şekilde komünist site değildir. Mal ortaklığı yalnızca bekçilere özgüdür.” Alexandre Koyré, *Platon Okumaya Giriş*, Descartes Üzerine Konuşmalar, ter: Kurtuluş Dinçer, Ankara: Pharmakon Yayınları, 2020, s. 120.

⁴²⁶ Bilgiye verilen değer ön plana çıkartılması ve -filozof da aslî bilgiyi hâiz biri olduğu için- filozofun yönetiminin meşrûlaştırılması.

Timaios bir kozmoloji veya teorik fizik, *Theaetetus* bir epistemoloji, *Lakhes* bir teoloji, *Politeia* bir siyâset kitabıdır vb. tarzda varsayımlarda bulunmak zordur. Tüm diyalogların bu anlamda bir bütün olduğu ve bunun da bütünlük fikriyle uyum içerisinde olduğu söylenebilir. Nasıl ki bilge, bütüncül bir perspektifi hâiz biri olarak sunulur, tüm diyaloglarda da konular bütünlükle irtibatlı şekilde, bütünü gözeterek sahnelenir. Platon, felsefenin esas olmasına istinaden tüm diyaloglarında *Politeia*'da ele alınan konularla (özellikle ahlâkî ve hukukî kodun içeriğini oluşturduğunu söylediğimiz konularla) ilgili tartışma yürütür. Konuyla ilgili söylenen şeylerin nicelik olarak diyaloglarda ne kadar yer tuttuğu önemli değildir. Yâni sıraladığımız maddelerin kapsamı dâhilinde *Politeia*'da söylenenler, siyâsî faaliyetin doğasını anlamamız açısından belirleyici değildir. *Politeia*'da söylenenlerin kahir ekseriyeti, Platon'un diğer diyaloglarında da yer alır. Ve siyâsî faaliyetin doğasını anlamak için bunların birlikte ve başka bir perspektifle değerlendirilmesi gerekir.

Politeia, 406 a-e paragraflarında Sokrates eski zamanların hekimlerinin hastalıklı bedeninin peşinden koşmadıklarından söz eder.

-Hiç de garip değil, çünkü Asklepios hekimleri Herodikos'a kadar bugünkü hekimliği, yâni hastalığın peşini bırakmama yolunu kullanmazlarmış. (...)

-Ölümünü geciktirmiş. Öldürücü hastalığının gidişini adım adım kollamış, ama kendini iyileştirmek de gelmemiş elinden, her şeyden elini eteğini çekmiş, ömrü boyunca kendine bakmış, alışık olduğu perhizi bozunca, içini yiyerek yaşamış. Bilgisi yüzünden de can çekişe çekişe kocamış.

-Bilgisi amma da işine yaramış! Belalı kazanç buna derler.

-Hak etmiş bu kazancı; çünkü Asklepios'un hekimliğin bu çeşidini çıkarlarına göstermemiş olmasını bilgisizliğine, görgüsüzlüğüne yormuş.⁴²⁷

Sokrates hastalıklı bedenle uğraşma işinden olumsuz olarak bahsederek, ötenazi bağlamında yorumlanabilecek görüşler beyan eder. Ancak bununla birlikte Sokrates, *Phaidon*, 62 c paragrafında kendini öldürmenin doğru olmadığını söyler.

⁴²⁷ Platon, *Politeia*, 406 b-c, ss. 99-100.

-Sözüne devam ederek, mesela, dedi, kölelerinden biri, emrin olmadan kendisini öldürürse, sen ona kızmaz mısın, elinden gelse onu cezalandırmaz mısın?

-Elbette cezalandırırım, dedi.

-Sokrates şöyle cevap verdi: İşi bu bakımdan dikkate alırsak, Tanrı bugün bana emrettiği gibi emretmedikçe insanın kendini öldürmeye hakkı olmadığını söylemek saçma değildir.⁴²⁸

Yine *Yasalar*, 873 c-d paragrafında intihar eleştirilir.

Atinalı: İnsan, kendisine en yakın ve en çok sevdiği söylenen varlığı öldürürse, hangi cezaya çarptırılmalı? Kendini öldüren den söz ediyorum: kaderini talihin yazgısından zorla koparıp alan insan, devletin aldığı bir kararla ya da çok acı veren, kaçınılmaz bir talihsizlikle zorlanmadığı halde, payına çaresiz ve dayanılmaz bir utanç düşmediği halde, korkakça ve alçakça kendisine haksız bir ceza veren insan. Bu insan için arındırma ve gömülme konusunda hangi törenlerin gerekli olduğunu Tanrı bilir, ölenin en yakın akrabası bunları yorumcular ve bu konudaki yasalara danışarak, onların buyruklarına göre yerine getirmelidir; her şeyden önce bu şekilde ölenlerin mezarları ayrı bir yerde olacak, yanına da başkası gömülmeyecektir; sonra devlet toprağının on iki bölümünün sınırında, ıssız ve adı olmayan yerlerde törensiz gömülecekler, mezarlar mezartaşı ve ad yazılarak belirtilmeyecektir.⁴²⁹

Bu şunu gösterir: Platon ötenazi ve intihar konularını da içerecek şekilde ölüm meselesini tartışmaya açar. Yine Platon'un ölüme yönelik nazarî bir tartışmayı *Phaidon*'da da açtığını görürüz.

Sokrates devam etti: Bununla beraber, dediklerimde hiç de yeni bir şey yok. Her fırsatta ve geçen konuşmalarımızda söylemekten hiç bir zaman yorulmadığım da bu. O kadar üzerinde durduğum bu fikirlere tekrar dönerek, incelediğim nedenin ne olduğunu şimdi sana göstermeye çalışacağım. Kendinden ve kendiliğinden güzel, iyi ve büyük ve bu gibi şeylerin var olduğunu kabul ederek bu noktadan hareket edeceğim. Benim gibi düşünürsen ve bu kendinden olan şeylerin varlığını kabul edersen, bunlardan, ruhun neden ölmez olduğunu açığa çıkaracağımı ve o zaman sana göstereceğimi umarım.⁴³⁰

⁴²⁸ Platon, *Phaidon*, 62 c, s. 11.

⁴²⁹ Platon, *Yasalar*, 873 c-d, ter: Candan Şentuna, Saffet Babür, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2007, ss. 368-369.

⁴³⁰ Platon, *Phaidon*, 100 b, ss. 93-94.

Sokrates, 100b paragrafında, “kendinde varlık vardır” tezinin esas alındığı zaman ruhun ölümsüzlüğünün ispatının verilebileceğini söyleyerek, ölüm konusunun ele alındığı nazarî bir tartışmayı açar.

Dört ayrı diyalogda ele alınan ölümün, *Politeia*’nın, bu anlamda siyâsetin meselesi olmaktan öte felsefenin konusu olduğu anlaşılır. Bu şekilde aslında siyâsetin bağımsız, kendi iç dinamiklerinden hareket eden bir alan olmadığı, kapsadığı konuların ilintili olduğu sahne gösterilerek, siyâsî faaliyetin tâbi olduğu nazarî bir çerçeve çizilir. Başka bir ifadeyle siyâsetin bir konusu olarak gözüken x meselesinin ilintili olduğu y nazarî tartışması var ve x meselesine ilişkin karar verirken ait olduğu y nazariyatı göz önünde bulundurularak hareket edilmelidir. Ayrıca, Platon her zaman söz konusu y nazariyatını açık bir şekilde ortaya koymaz. Yâni çoğu zaman bir y nazariyatının bileşenlerini oluşturmak diyalogların muhâtapları olarak bizlerin üzerine düşer. Bununla ne demeye çalıştığımıza ilerleyen paragraflarda açıklık kazandıracağız.

Yine örneğin *Politeia*, 372 a-d paragraflarında Glaukon’un “domuzlar toplumuna”⁴³¹ benzettiği toplum, çevreyle uyum içerisinde, israftan kaçınan, savaştan uzak duran, tabîi bir yaşam süren olarak betimlenir.

-Böylece düzene giren insanların nasıl yaşayacaklarını düşünelim önce, onlar ekmeklerini, şaraplarını, yiyeceklerini, kunduralarını yapacaklar; evlerini kuracaklar, yazın çoğu zaman çıplak, yalınayak, kışın da üstlerine, ayaklarına bir şeyler giyip çalışacaklar. Arpadan, buğdaydan yapacakları unları kâh pişirip, kâh yoğurup güzel çörekler, ekmekler hazırlayacaklar. Yanlarına serdikleri hasırların, temiz yaprakların üzerine dizecekleri bu ekmek ve çörekleri sarmaşık, mersin yaprakları üzerine uzanıp, çocuklarıyla beraber keyifle yiyecekler; üstüne de şaraplarını içecekler. Aç kalmaktan, savaştan çekindikleri için de gelirleri ölçüsünde çocuk yetiştirecekler, değil mi?⁴³²
(...) -Barış ve sağlık içinde böyle tabîi bir yaşayıştan sonra, ihtiyarlayıp ölecekler. Ölüncü de, aynı yaşayışı çocukları sürdürüp gidecek.⁴³³

Başka deyişle bu toplum, çevreyle barışık bir mâhiyet sergiler. Sokrates’in ilgili paragraflarda anlattıkları, belki de ilk çevre etiği tartışmalarından birini oluşturur. Kezâ

⁴³¹ Platon, *Politeia*, 372 b, s. 59.

⁴³² Platon, *Politeia*, 372 d, s. 59.

⁴³³ Platon, *Politeia*, 372 d, s. 59.

yine *Politeia*'nın 471 b-c paragraflarında savaş zamanı topraklara zarar verilmemesi gerektiği anlatılır.

-Çoğu dostları olan insanların topraklarını perişan etmeyecekler, evlerini yıkmayacaklar. (...)
-Öyleyse bunu bir kanuna bağlayalım: Bekçilerimiz toprağa dokunmayacak, evleri yakmayacak diyeceğiz.⁴³⁴

Timothy A. Mahoney de *Timaios*'u çevre dostu diyalog olarak nitelendirir.⁴³⁵
“(...) *Timaios*, Platon'un gözünde doğal dünyanın, bireylerin iyiliğinin -insanların iyiliği de dâhil olmak üzere- diğer her şeyin iyiliği ile uyumlu bir şekilde koordine edildiği tek canlı organizma olduğunu açıkça ortaya koyar.”⁴³⁶ Yâni Platon'un çevre etiği kapsamında değerlendirilecek görüşleri sadece *Politeia*'da değil *Timaios*'da da ifade edilir.

Aynı şekilde kadın ve erkek eşitliği konusu *Politeia*'da, 540c başta olmak üzere birçok paragrafta ele alınır.

-Glaukon; dediklerimi yalnız erkekler için dedim sanma. Dilediğimiz yaradılıştaki kadınları da onlara katıyorum.
- Erkek ve kadın arasında eşitlik ve ortaklığı kabul ettiğimize göre doğru.⁴³⁷

Ancak görüyoruz ki, kadın ve erkek eşitliği meselesi sadece *Politeia*'nın ışıktırdığı bir mesele değil. *Gorgias* 470e paragrafında Sokrates şunu söyler:

-Evet, Polos, benim görüşüm bu; kadın olsun erkek olsun, kim iyi ise mutludur; doğruluktan ayrılan, kötü olan, mutlu değildir.⁴³⁸

Yine Sokrates *Menon* diyalogu 73 b paragrafında şöyle der:

⁴³⁴ Platon, *Politeia*, 471 b-c, s. 179.

⁴³⁵ Timothy A. Mahoney, “Platonic Ecology: A Response To Plumwood's Critique of Plato”, *Ethics and the Environment* 2/1 (1997): 25.

⁴³⁶ Timothy A. Mahoney, “Platonic Ecology: A Response To Plumwood's Critique of Plato”, p. 30.

⁴³⁷ Platon, *Politeia*, 540 c, s. 264.

⁴³⁸ Platon, *Gorgias*, 470 e, *Diyaloglar*, ter: Melih Cevdet Anday, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010, s. 73.

-Buna göre kadında da, erkekte de, iyi olmaları için aynı şeyler, yâni doğruluk ve ölçü bulunmalıdır.⁴³⁹

İlgili diyalogda bilgeliğin de cinsiyet ayrımına dayanmadığı, “Evet (...) Tanrısal işlerde bilge olan erkek ve kadınlardan işittim ki (...)”⁴⁴⁰ ifadesine yer verilerek anlatılır. *Politeia*’nın kadın ve erkek eşitliğine yönelik savları değerlendirilirken *Gorgias* ve *Menon* ve diğer diyaloglarda ilgili bağlamda ifade edilen görüşlerin dikkate alınması gerekir. Ayrıca işbu diyaloglarda kadın ve erkek eşitliği meselesinin tartışmaya nasıl açıldığı ve nasıl kapatıldığı irdelenmelidir.

Politeia’nın çok yer ayırdığı konulardan bir diğeri ise bilgi ve bilimdir. Hem bekçilerin eğitimi hem bölünmüş çizgi hem de mağara istiaresi anlatılarında bu konu gündeme alınır. Bu anlatılarda bilginin mâhiyeti ve değeri ortaya koyulurken ismi koyulmamış olsa da bilimler tasnifi yapılır. Bu anlamda *Politeia*’nın ilk bilimler tasnifine yer veren eser olma özelliği olduğu söylenebilir. Ancak *Politeia*’nın bilgi ve bilime değgin savlarının *Theaitetos* ve *Protagoras* diyaloglarındaki savlarla olan irtibatını da görmemiz gerekir. Yâni *Politeia*’nın bilgi ve bilime dair savları sadece *Politeia*’yla sınırlanmaz ve *Politeia*’yla sınırlı değildir. *Protagoras* özellikle 319a-325a ve 350d-362a arasında kalan paragraflarda bilgiyi ve bilimi tartışır. *Theaitetos* diyalogununsa neredeyse tamamı bilgiyi gündemine alır. *Theaitetos* ve *Protagoras*’ın açtığı bilgi ve bilime dair tartışma hatırlanmadan, *Politeia*’nın bilgi ve bilim konusundaki savları kuşatılamaz. Bu üzerinde durduğumuz diğer konular için de geçerlidir. O halde yapılması gereken, *Politeia*’nın ilgili konulardaki savlarının irtibatlı olduğu tartışmaların diyaloglarda nasıl açıldığının ve nasıl kapatıldığının irdelenmesidir. Hatta örneğin *Politeia*’da yer alan bir konunun bağlantılı olduğu tartışma Platon’un herhangi bir diyalogunda ele alınmamış da olabilir. Ancak bir konu Platon’un diyaloglarında tartışmaya açılmamış diye biz de tartışmaya açmayacağız anlamına gelmez. Böyle bir durumda *x* siyâsî konusunun ilintilendirilebileceği *y* nazârî tartışmasını oluşturmak zorundayız. Çünkü siyâset sahnesinin felsefe sahnesinin bir alt sahnesi olduğu fikrinin esas alınması bunu gerektirir.

Özetle şunu demek istiyoruz: Maddeler halinde sıraladığımız konular, filozofun doğurduğu ahlâkî ve hukukî kodun içeriğini oluşturur. Ve bu konularda filozofun

⁴³⁹ Platon, *Menon*, 73 b, ter: Adnan Cemgil, İstanbul: Remzi Kitapevi, 2010, s. 152.

⁴⁴⁰ Platon, *Menon*, 81 a, s. 162.

ulaştığı sonuçlar birden ortaya çıkmaz, filozof bu konuların ilintili olduğu tartışmaya bilgenin refâkatinde dâhil olur ve işbu tartışmayı sonuçlandırarak belli sonuçlara ulaşır. Filozofun, bilgenin refâkatinde, mâhiyetine yabancı olduğumuz tecrübe yaşaması da bu bağlamda anlaşılabilir. Yâni filozofun yaşadığı tecrübe, mistik veya esrime niteliği arz etmekten daha çok filozofun taraf olduğu nazârî tartışmayı belli şeyleri gözeterek sürdürmesinden ve sonuçlandırmasından (sonuçlara ulaşmasından) ibârettir.

Dolayısıyla, diyalogların muhâtapları olarak bizler de *Politeia*'nın konularının ilişkili olduğu tartışmalara taraf olmalı, tartışma belli cihetlerinden kapatılmışsa, Platon'a rağmen ve Platon'la birlikte yeniden açmalıyız. Niçin Platon'a rağmen ve Platon'la birlikte? Platon'a rağmen, çünkü daha önce de belirttiğimiz üzere Platon, her ne kadar siyâset sahnesini felsefe sahnesine tâbi kılmış olsa da, bu anlamda *Politeia*'da ileri sürülen görüşlerin felsefe sahnesindeki tartışmalarla bağı varken, ilintili felsefî (nazârî) tartışmaları çoğu zaman sonuna kadar sürdürmez; bâzen tartışmayı belli cihetlerinden kapatır, bâzense tartışmayı sonuçsuz (açık) bırakır. Dolayısıyla kapanmış ve sonuçsuz bırakılan tartışmalarla yetinmemeliyiz. Ancak yine Platon'la birlikte hareket etmeliyiz. Zira Platon'un diyalogları, nazârî tartışmaları açarken gözetmemiz gereken unsura yönelik veriler sunar. İşbu unsur bilgenin varlığı ve konumudur. Bilge, tartışma sahnesini kuşatan bu anlamda aslî sahnenin bilgisini; kendinelik fikrini hâiz ve bu fikri temsilen konumlandırılan kimsedir. Bilgenin perspektifi ise, içinde bulunduğumuz sahnenin bir kendineliliğinin olduğunu, bu anlamda aslî bir sahnenin var olduğunu, kavramlar ve kavramlararası bağıntılardan hareketle bu sahnenin kuşatılamayacağını, böyle bir teşebbüsün -sahne içerisinden ve sahnenin sunduğu verilerden yola çıkarak sahne dışına yönelik konuşmanın- söylem düzeyinde sahnenin iptaline bile yol açabileceğini içeren/hatırlatan bir perspektiftir.

Şöyle bir soru ileri sürülebilir: Nazârî tartışmaların yeniden açılması fikri meşrû olmakla birlikte bu tartışmalarda bilgenin varlığının, perspektifinin gözetilmesi gerektiği tezinin dayanağı nedir? Sorunun cevabı felsefe târihinde bulunabilir.

Felsefe târihinden biliriz ki, bilgenin perspektifi gözetilmediği zaman yeni nazârî tartışmaların açılması bir yana, Platon'un diyaloglarında sunulan ve çoğu zaman sonuçsuz bırakılan tartışmalar bile sürdürülmez. Felsefe târihinin Platon'dan sonra niçin farklı istikamette ilerlediğine ilişkin çeşitli açıklamalar yapılabilir. Ama görülen şu ki,

diyalogların açtığı nazarî tartışmalar daha sonraki düşünürler tarafından en iyi ihtimalle veri kabul edilir.

Belirttiğimiz üzere Platon'un açtığı nazarî tartışmalar bâzen belli cihetleriyle kapalı sunulur, bâzense sonuçsuz bırakılır. Ancak her iki halde de nazarî tartışmalarla bağını kurabileceğimiz savlar konuşulmaya devam edilir. Yâni bir anlamda nazariyatın somut çerçevesi çizilmemiş olsa da bu durum fikirlerin ileri sürülmesine engel oluşturmaz. Daha sonra da üzerinde duracağımız, metnin kendisinden kaynaklı yâni felsefe faâliyetinin yazıda temsil edilmesi durumundan kaynaklı olarak, nazariyatın çerçevesi çizilmemiş olabilir. Ancak önemli olan husus, ileri sürülen fikirlerin tâbi olduğu nazarî tartışmanın işâret edilmesi yâhut da böyle bir bağıntının kurulabilmesinin mümkün olmasıdır. Diyalog iştirakçileri tarafından gündeme alınan konuların ilişkili olduğu nazarî tartışmalar sonuçsuz bırakılabilir. Diğer taraftan Platon'un ulaştığı sonuçlar diyalogların muhâtapları tarafından kabul edilmeyebilir. Ancak her iki durumda da Platon'un böyle bir bağıntının varlığı üzerinde durması -yâhut bizim böyle bağıntıları kurmamıza vesile olması- diyalogları önemli kılar.

1.1. FELSEFE FAÂLİYETİNİN SİYÂSÎ ETKİNLİĞE YOL AÇMASI

Politeia'nın siyâset sahnesini temsil ettiğini söyledik. Ve yine felsefe sahnesini temsil etmesi açısından *Şölen*'in ön plana çıktığını belirttik. Ancak *Şölen*'de *Politeia*'nın ortaya koyduğu ahlâkî ve hukukî kodun içeriğinden söz edilmez. Zîra diyalogun mercek altına aldığı konu, böyle bir ahlâkî ve hukukî kodu doğuran tecrübenin, *tekhnenin*⁴⁴¹ varlığıdır. İşbu tecrübenin de felsefe faâliyetinin esası olduğu anlaşılır. *Politeia*'da ise filozof söz konusu kodu gözetken biri olarak merkeze yerleştirilerek, o olmaksızın devletin âdil olamayacağı anlatılır.⁴⁴² Ayrıca *Politeia*'da filozof, eğitimi (*paideia*⁴⁴³) tamamlamış, mağaranın dışına çıkmış, hakîkati tecrübe etmiş ve mağaraya geri dönmüş biri olarak sunulur. Bu da filozof yönetimdeyken artık bilgenin refâkatine ihtiyacı

⁴⁴¹ *Tekhne*; sanat, beceri, ustalık, mârifet, hüner, sanat eseri, eser. Çelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, s. 656.

⁴⁴² Walter Horatio Pater *Politeia*'da anlatılanlara Yunanlıların yabancı olmadıklarını belirtir. "(...) Yunanistan, estetik olarak parlak dünyasının tam ortalarında, sanki Platon'u bekliyormuşçasına, Platonik Devletin felsefeci kralları gibi rahip ya da manastır irâdesine ait bir şeylere sahiptir. Amaç, onun doğasını, gerektiği biçimde daha yakın bir gerçek görüntüye doğru belirginleştirerek, uygunluğunu sağlamaktır ama zâten o, belki de şans eseri, şimdi bile kendi yolunda ilerlemektedir." *Platon ve Platonculuk*, ter: Şaziye Çıkrıkçı, İzmir: Atlantis Yayınları, 2015, s. 54.

⁴⁴³ *Paideia*; çocuk eğitimi, terbiyesi: eğitim. Çelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, s. 486.

kalmadığı anlamına gelir. Bunu mümkün kılan etkense *hatırlama*dır (*anamnesis*⁴⁴⁴). *Hatırlama*, filozofun bilgeyle olan bağının canlı kalmasını sağlar. Hatırlanan şey, filozofun yaşamış olduğu tecrübedir. Söz konusu tecrübenin hatırlanışı, ahlâkî ve hukukî kodu vazetme sanatını (*tekhne*) yeniden etkin kılar. Ki bu *tekhne* sayesinde filozof yasa yapar, başka bir ifadeyle yasayı yaratır (*poesis*⁴⁴⁵). Bu bağlamda Platon'un aslında yasayı değil yasayı var eden *tekhneyi* ön plana çıkardığı söylenebilir. Savımızı tahkim etmesi açısından *Devlet Adamı* diyalogunda Yabancı'nın sözlerine dikkatlerimizi verelim:

- Çünkü yasa en yararlı emirler verecek biçimde, herkes için en iyi, en doğru olanı aynı zamanda asla kapsayamaz. Çünkü insanlarla onların işleri arasında ayrılık, sonra insana ait hiçbir şeyin hiçbir zaman olduğu yerde durmaması, hiçbir sanata, hiçbir konu üzerinde her zaman ve her durum için doğru, mutlak bir kural koymak olanağını vermiyor.⁴⁴⁶

Anlaşılan o ki, yasalar tıpkı yine *Devlet Adamı*'nda Yabancı'nın beden eğitimi öğretmeni hakkında söylediği gibi –yasayı kastederek bu benzetmeyi veriyor- “o, tek durumların inceliklerine girerek, herkes için ayrı ayrı emirler vermez; yalnızca kabataslak bir gözle bakarak genel olarak bedene yararlı emirler verir, durumların çokluğuyla kişilerin çokluğunu göz önüne alır.”⁴⁴⁷ *Devlet Adamı*'nda söylenenler yasaların mutlak olmadığını, yasa koyucunun esas olduğunu gösterir.⁴⁴⁸

⁴⁴⁴ *Anamnesis*, *anamnesa*; yeniden hatırlamak, hatırlamak, anımsamak. Çelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, s. 58.

⁴⁴⁵ *Poesis*; yapma, yaratma, yaratı, imalat. Çelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, s. 542.

⁴⁴⁶ Platon, *Devlet Adamı*, 294b, ter: Behice Boran, Mehmet Karasan, s. 77.

⁴⁴⁷ Platon, *Devlet Adamı*, 294e, ter: Behice Boran, Mehmet Karasan, s. 78.

⁴⁴⁸ Platon'un yasayı değil yasa koyucuyu ön plana çıkartması, kanaatimizce *nomos-phasis* tartışmasıyla da ilintilidir. Platon'un entelektüel rakipleri olan sofistler gerçeklik olarak duyulur evreni esas alırlardı. Ve duyulur evrenin değişen yapısına yaptıkları vurgu *nomosa* dair tezlerinin de çerçevesini oluştururdu. Nitekim sofist yaklaşıma göre *nomos*, zamana ve *polis*lere göre farklılık arz eder yâni değişmez mâhiyet arz etmez. “Sadece yasaların değil, ahlâk kurallarının da çok değişik ve çeşitli olduğunu, yere ve zamana göre değiştiğini gören Sofistler, bunların büyük bir kısmının insan eliyle konulmuş düzenler (*thesei, nomo*) olduğunu, herkesin her yerde, her zamanda bağlayacağı yasaların ise, ancak doğa tarafından konulmuş yasalar olduğunu ileri sürmüşlerdir.” (Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993, s. 45). Ancak sofistler doğa tarafından konulmuş yasaları merkeze almak yerine, yere ve zamana göre değiştiğini söyledikleri *nomosu* ön plana çıkarırlar. Şu var ki Platon, “adilin (*to dikaion*) ve diğer erdemlerin salt uyulaşım (nomos) ilgili konular olmayıp, doğadan varolduklarını kanıtlama isteği göstermekteydi.” (R. S. Bluck, “Platonik Formlar Duyusal Nesnelerden Niçin “Ayrıldı”?, *İdealar Kuramı*, der ve ter: Ahmet Cevizci, Ankara: Gündoğan Yayınları, 1999, s. 126.) “Sofistler doğayı yasanın karşıtı olarak görmekte yanıliyordu” demişti Platon, çünkü rasyonel tasarımın ürünü olarak doğanın kendisi yasa ve düzenin yüce dışavurumudur” (W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi* 3. Cilt, s. 20). Ayrıca *Devlet Adamı* diyaloguyla birlikte işbu karşıtlığı çözmekten öte aşmaya da çalıştığı söylenebilir.

Yabancı: Tebaalarına ister zorla isterse gönüllü biçimde emretsinler, yazılı kanunlara uysunlar ya da uymasınlar, zengin ya da fakir olsunlar düşüncemize göre yönetimleri söz ettiğimiz sanata uygun olursa onları yönetici olarak kabul etmek gerekir (...).

Genç Sokrates: Elbette

Yabancı: O halde yönetim şekilleri arasında doğru yönetim şeklinin yalancı değil gerçek bilime sahip olan olması gerekiyor. Yöneticilerin kanun kapsamında ya da kanunsuz şekilde, tebaalarını gönüllü ya da gönülsüz bir şekilde yönetmeleri, kendilerinin fakir ya da zengin olmalarının doğru olan şeyle bir ilgisi yoktur (...).

Genç Sokrates: Haklısın.

Yabancı: Kanunlar bir yere kadar kralların işidir. Ancak en güzeli güçlü kanunlar değil, bilgili bir kraldır.⁴⁴⁹

Aynı şekilde *Yasalar* 772b’de yer alan ifadeler de yasaların düzenli bir şekilde gözden geçirilmesi gerektiğini vurgulayarak, yasa koyucunun önemini bir kez daha tahkim eder.

Atinalı: Dediğimiz gibi, bütün bu konularda yasa koyucunun birçok ayrıntıyı atlaması kaçınılmazdır; yıllar süren uygulama sonucunda bilgi sahibi olup bu konuda deneyim kazananlar, bu yasal düzenleme ve uygulamaların sınırını yeterli görünceye kadar, gerekli düzeltmelerle her yıl yasaları değiştirip düzenlemelidirler.⁴⁵⁰

Ancak yasa koyucunun niçin esas olduğu *Devlet Adamı*’nda anlatılmaz. *Yasalar*’da ise yasa koyucunun kimliği üzerinde bu anlamda yasanın kaynağı üzerinde durulur.

Atinalı: Sizde bir tanrı mı, yoksa bir insan mı “yasa koyucu” sanını almaya hak kazanmıştır, yabancılar?

Kleinias: Bir tanrı, yabancı, bir tanrı, hakkıyla konuşmak gerekirse. Bizde Zeus, şu arkadaşın memleketi Isparta’da ise, sanırım, Apollon diyorlar, değil mi?

Megillos: Evet.⁴⁵¹

Zira Platon, *nomos-phusis* tartışmasında *nomostan* veya *phusisten* yana tavır geliştirmek yerine *phusisin* hakikatine varan biri olarak yasa vazeden merkezli perspektif geliştirir. Ayrıca böyle bir perspektif, yasaların ilintili olduğu nazari tartışmaların bir sonucu olduğu fikriyle de tahkim edilir.

⁴⁴⁹ Platon, *Devlet Adamı*, 293b-294a, ter: Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2014, ss. 86-88.

⁴⁵⁰ Platon, *Yasalar*, 772b, s. 240.

⁴⁵¹ Platon, *Yasalar*, 624a, s. 47.

Şölen'i *Politeia*'yla birlikte okumak bize şunu demeye imkân tanır: Yasa koyucu, yasayı var eden sanata (*tekhne*) sahip olmasından dolayı esastır, daha doğru bir ifadeyle gerçek siyasî öznedir. Ayrıca filozofun böyle bir sanata sahip olmasının nedeni de, yasaların ilintili olduğu nazari tartışmalara taraf olabilmesi ve nazari tartışmaları sonlandırabilmesidir. Diğer taraftan yasaları ilgilendiren hâdiseler aynı nitelikleri arz etmezler. Yâni her hâdisе biriciktir, biri diğerine benzemez.

Çünkü Sokrates, yasayı koyan, her kişiye yapması gerekeni noktası noktasına göstermek için, hayatının her anında her bir kişinin yanında nasıl bulunabilir? Bence krallık bilgisine gerçekten sahip kimse, bunu yapabildiği gün, artık bu sözde yasaları yazarak kendi eliyle kendine engel olmak zahmetinden kurtulacağı apaçık bir şeydir.⁴⁵²

Ama tıpkı beden eğitimi öğretmeninin yaptığı gibi “kabataslak bir gözle bakarak” genel olarak topluma yararlı emirler vermek için iki (veya daha çok) farklı hâdisе aynı veya benzer kabul edilir; “eşitlenir.”

Yabancı: Bu durumda kanunları yapan kişi için de aynı şeyi söyleyebiliriz. Bu kişi de sürü için emirleri verip, doğruluk ve karşılıklı anlaşmayı gözetirken, kişilere uygun kurallar çıkarmaz.⁴⁵³

Platon, filozof olmadığı zaman için yasaların merkezîliğine dikkat çeker, bu anlamda yasaların mutlak bağlayıcılığı filozofun olmadığı zamana bağlıdır.⁴⁵⁴ Bu durum yine *Devlet Adamı*'nda şu şekilde anlatılır:

⁴⁵² Platon, *Devlet Adamı*, 295b, ter: Behice Boran, Mehmet Karasan, s. 79.

⁴⁵³ Platon, *Devlet Adamı*, 295a, ter: Furkan Akderin, s. 89.

⁴⁵⁴ *Devlet Adamı*'nda yasaların değil yasa koyucunun ön plana çıkarılması, *Phaidros* diyalogunda yazının eleştirilmesi hususuyla da uygunluk arz eder.

“Phaidros: (...) Yazı hakkında artık ben de o Thebai'li gibi düşüneceğim.

Sokrates: Demek ki, kendi göçüp gittikten sonra ardında kitaba geçmiş bir sanat bırakmak isteyen de, bu yazıdan açık ve ömürlü bir bilgi elde edeceğini düşünen de büyük bir safdillik göstermiş olur. Bunlar yazının, yazılmış olan şeyleri, onları zaten bilen adama hatırlatmaya yarar bir andaçtan fazla bir şey olduğunu düşünüyorlarsa Ammon'un verdiği haberi işitmemişler demektir.

Phaidros: Çok doğru.

Sokrates: Hakikatte yazının bu derece korkunç bir şey olması resme pek fazla benzemesindendir, Phaidros. Resmin meydana getirdiği şeyler canlı gibidir; fakat onlara tut bir şey sor: derin bir sükût. Yazılı şeyler de böyle: akıllı adamlar gibi konuştuklarını sanırsın. Fakat tut onlardan dediklerini açıkça anlatmalarını iste; sana tek bir cevap vereceklerdir: hep aynı olan cevabı. Nutuk, bir defa yazıldı mı artık sağda solda dolaşır; anlı yanın olsun, anlamı yanın olsun eline geçer ve kime bir şeyler söylemeli, kime bir şeyler söylememeli, bunu seçemez. Ne zaman kendine yüz vermediklerini, haksız yere sövdüklerini görse babasından yardım ister; çünkü bir saldırmaya karşı koymaya ve kendini müdafaa etmeye gücü yetmez.” Platon, *Phaidros*, 275 c-d-e, ss. 112-113.

- Baktığı ya da yetiştirdiği kimselerden uzun zaman uzak kalacağını sandığı bir yolculuğa çıkmaya hazırlanan bir hekim ya da beden eğitimi öğretmeni, hastalarının ya da öğrencilerinin verdiği öğütleri akıllarında tutamayacağına inanarak, yazılı bir reçete ya da izlence bırakmak istemez mi?
- Evet, ister.
- Ama hekim umduğundan daha kısa süren bir yolculuktan sonra hastasının yanına döner de hastasını rüzgârların, mevsimlerin gidişinde beklenmedik başka bir değişme yüzünden daha iyi bir durumda bulursa, yazılı emirlerinin yerine başkalarını vermekten çekinir mi? Yoksa kendisi başka bir reçete vermeyerek, hastalar da reçeteye karşı gelerek, sanki yalnızca bu reçeteler hekimliğe ve sağlığa uygun, başka her davranış sağlığa ve hekimliğe aykırı imiş gibi, eski reçeteleri bozmaya hakkı olmadığına inat mı edecektir? Bilim ve sanatta böyle davranmak, yasa oluşturma tarzını büsbütün gülünç bir duruma sokmaz mı?
- Sokmaz olur mu?
- Ama ayrı ayrı devletlerde, kendi yasa yapıcılarının yasaları altında yaşayan insan sürüleri için buyurulmuş, yazılı ya da yazısız bu türlü yasalar, doğru ve eğri üzerine olur da, sonra doğru ve eğriyi bilen yasa yapıcının kendisi, ya da onun yetkisine sahip biri yurduna dönerse, o zaman, ilk duyurduklarını değiştirmek ona yasak mı olacaktır? Böyle bir yasak, öteki durumdakinden daha gülünç olmaz mı?
- Olmaz olur mu?⁴⁵⁵

Devlet Adamı'nda yer alan bu açıklamalar yasa yapıcının varlığını ön plana çıkarır. Ama bu durum *Politeia*'da içerilen ahlâkî ve hukukî kodu önemsiz görmemize sebep olmaz. Bilakis *Devlet Adamı*'nın ilgili açıklamaları *Politeia*'nın ahlâkî ve hukukî kodunun⁴⁵⁶ var ediliş sürecine daha fazla önem vermemizi salık verir. Bu itibarla ahlâkî ve hukukî kodun içerdiği konulara eğilerek, o konuların hepsinin nasıl bir bütün oluşturduğunu düşünerek, filozofun tabiatını ve yaşadığı tecrübenin mâhiyetini daha iyi anlama imkânı da elde edebiliriz.

Bu söylenenlerden yönetici konumunda olan filozofun hatırladığı şeyin, yasalar olmadığı, yasayı var eden *tekhne* olduğu anlaşılır. Her hadisenin biricik olmasından dolayı filozofun hatırlamaya gereksinimi var. Ancak bu hatırlamayı inziva veya tefekkürün eşlik ettiği bir şey olarak algılamamamız gerekir. Bu hatırlayış, *tekhneyi*

⁴⁵⁵ Platon, *Devlet Adamı*, 295c- 296a, ter: Behice Boran, Mehmet Karasan, s. 80.

⁴⁵⁶ Yasalar değil ahlâkî ve hukukî kod dememizin sebebi, *Politeia*'nın her somut durum için bir yasa öngören metin olmamasıdır. Diğer taraftan *Şölen* diyalogunda anlatılan, tecrübenin sonucu hakkında konuşması itibarıyla da filozofun şahsını esas alıyor, denilebilir. Bu anlamda okuru yasaya değil yasanın *tekhnesine* yönlendirir.

etkin kılmaktır. Tâbiri caizse bilkuvvve olanın bilfiil olmasıdır. Platon’a aidiyeti konusunda görüş birliği olmasa da, bâzı yorumcuların *Yasalar* diyaloguna bir önsöz olarak nitelendirdikleri⁴⁵⁷ *Minos* diyalogunda şöyle bir açıklama yer alır:

- Sokrates: Mademki düzene uygun şeyleri karar haline getiren kanundur, karara yardım eden kanun nedir? Öğrendiğimiz şeyleri bize anlatan bilgiye benzer bir algı ve ya belge midir yâhut mesela, sağlık ve hastalık bahsinde hekimliğin veya bilicilerin dediği gibi, tanrılık fikirler hakkında “mantık”ın yaptığı çeşitten bir keşif midir? Öyle ya, sanat bizce nesneleri keşfetmek demek değil midir?

- Talebe: Ta kendisi.⁴⁵⁸

Minos’ta yer alan bu açıklama esas alınacak olursa, hatırlamanın aynı zamanda bir keşif olduğu söylenebilir. Bundan ötürü *Yasalar* diyalogu 630e-631d paragraflarında da yasa yapılırken erdemin bir parçasına değil bütününe bakmanın esas ve aklın belirleyici bir etken olduğuna dikkat çekilir.

Atinalı: Tanrısal kökenli bir devlet hakkında konuşurken, sanırım, “doğru” ve “adil” gibi kavramları da katarak konuşmamız gerekiyordu; erdemin bir parçasına ve en önemsiz parçasına değil, erdeme bütünüyle bakarak yasaların konduğunu söylemeliydik (...)

Atinalı: Tanrısal iyilerin en önde geleni aklı başındalık, ikincisi usla birlikte giden ölçülü bir ruh huyu, üçüncüsü bu ikisinin yiğitlikle bir araya gelmesiyle oluşan adalet, dördüncüsü de yiğitliktir. Bütün bu tanrısal iyiler doğal olarak ötekilerden önde gelirler, yasa koyucu da böyle sıralamalıdır. Bundan sonra yurttaşlara bu iyileri amaçlayan yaptırımlar getirilmelidir, bunlar arasında insansal olanları tanrısal iyilere, tanrısal olanları da kılavuz usa bakarak dizmelidir.⁴⁵⁹

Bu noktada genel olarak *Şölen* ve *Politeia*, özel olarak ise ahlâkî ve hukukî kodun kaynağı ve ortaya koyulması arasındaki fark da taayyün eder. *Şölen*’de işbu kodun kaynağında yer alan nazariyat işâret edilerek nazariyatı kuşatan olarak bilge ön

⁴⁵⁷ Strauss, “On the Minos”, p. 65; Pangle, “Interpretive Essay”, p. 511 n. 1; Benardete, “Plato’s Laws”, p. 195; David Janssens, “Law’s Wish: the Minos on the Origin and the Unity of the Legal Order”, *Netherlands Journal For Legal Philosophy And Jurisprudence* 32/1 (2003): 40’dan naklen.

⁴⁵⁸ Platon, *Minos*, 314b, ter: Hamdi Varoğlu, İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001, s. 10.

⁴⁵⁹ Platon, *Yasalar*, 630e-631d, ss. 57-57.

plana çıkarılır. Ve bilgenin tekillik⁴⁶⁰ arz ettiği gösterilerek, onun sözünün diğer sözlerden farklı olduğuna dikkat çekilir. Mamafih bilgenin sözü diyaloga bile açılmaz.⁴⁶¹ *Sofist*’ten ve *Parmenides*’ten hareketle anlattıklarımız da Platon’un böyle bir sözün niçin diğer sözlerden farklı olduğunu göstermeye çalıştığını ortaya koymaktan ibârettir. Bu bağlamda âdil devletin dayandığı ahlâkî ve hukukî kod da, bilgenin refâkatinde yaşanmış bir tecrübenin -bilgenin sözü, muhâkeme içerisinde spekülâtif olana açık olmayan bir yanı olması hasebiyle- sonucu olduğu için tartışmaya açılmayan cihazları de barındırır. *Politeia*’da söz konusu tartışmaya açılmayan cihazlar korunmakla birlikte genel olarak ahlâkî ve hukukî kod tartışmaya açılır. Öte yandan tartışmaya açılmış gibi sunulan ancak diyalog içerisinde hiç tartışmaya açılmayan cihazlar de bulunur. Örneğin ölüm sonrasına ilişkin meselenin tartışmaya açılmadığına tanıklık ederiz. Zîra bu doğrultuda Sokrates’in *Politeia*’da ölüme ilişkin monologu karşımıza çıkar. Onun bu anlatısına diyalog iştirakçilerinden kimse itiraz etmez, yorum yapmaz. Bunun sebebi nedir diye sorulacak olursa, özellikle ölüm temasının doğrudan yasayı var eden *tekhne*yle irtibatlı olduğu cevabı verilebilir. Yâni ölüm, diyaloglarda filozof olmanın tabiatına ve felsefe yapmanın mâhiyetine yakın bir “tecrübe” olarak resmedilir. Binâenaleyh işbu konu üzerinden okur da felsefe faâliyetinin mâhiyetine yaklaşma imkânı bulur. Hatırlayacak olursak, Platon *Phaidon*’da Sokrates’e felsefe yapmanın, ölmeden önce ölmek olduğunu söyler.

- Sokrates: Olan şey, daha ziyade, şudur: Ruh tenden çıkarken, katkısızdır, kendisiyle birlikte de tenden hiç bir şey alıp götürmez. Çünkü hayatta iken, onunla isteyerek, bilerek hiçbir ilişkide bulunmadıktan başka ondan kaçıyor, böylelikle de kendi içine kapanıyor, her zaman da bunun için çalışıyor. Bu türlü hareket eden bir ruh, kelimenin doğru anlamıyla felsefeden, başka bir şey yapmıyor, kendisini kolayca ölmeye

⁴⁶⁰ Muhâkeme içerisinde spekülâtif olana açık olmayan bir yan. Tekillîğe bir örnek *Şölen* diyalogunda karşımıza çıkar. “Kanaatimizce bilhassa Platon’un *Şölen* diyalogunda sergilediği üzere, varlığın bilgisine ulaşan (varlığı/güzeli/kendinde olanı temaşa edenin) tecrübesi muhâkeme faâliyetinin sınırları içerisinde kuşatılamaması itibarıyla bir tekillik arz etmektedir.” Ahmet Ayhan Çitil, “Leylâ, Mecnun, Mevlâ ve Tekillik”, ss. 41-42.

⁴⁶¹ Nicolas Tenzer, *Yeni Bir Siyâset Felsefesinin Peşinde* isimli eserinde Rousseau’nun *Toplum Sözleşmesi*’ni değerlendirirken şunları söyler. “En teorik kurguda, yâni bir genel irâde fikrine dayanan Rousseaucu toplum sözleşmesi kurgusunda bile, insanlar için değil de sadece Tanrılar için tasavvur edilebilen –Rousseau’nun kendisinin de kabul ettiği gibi (bkz: *Du Contrat Social*, II, 7)- demokratik sistemin dışına yerleştirilen yabancı bir figür, yâni Yasa Yapıcı figürü ortaya çıkar. Siyâsetin ‘kurtarması’ gereken şey demokratik kurumlar değil, o figürdür.” ter: Ertuğrul Cenk Gürçan, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009, s. 134.

gerçekten sürüklüyor, demektir. Yoksa bunun ölüme sürüklenmek olmadığını mı sanıyorsun?

- Kebes: Dediğin çok doğru, dedi.

- Sokrates: Ruh bu durumda olunca, dedi, kendisine benzeyene doğru, görülmeyene, tanrılık olana, ölmeyene ve bilgeye doğru gider. Onlara erişince de mutlu ve saçmalamaktan, mânâsızlıktan, korkulardan, yabanî sevgilerden ve insanın bütün öteki kötülüklerinden kurtulmuş olur. Erenler için denildiği gibi, ömrünün geri kalanını gerçekten tanrıların yanında geçirir. Buna mı inanmalıyız, yoksa başka şeye mi?

- Kebes: Zeus hakkı için, buna, diye cevap verdi.⁴⁶²

İlgili paragraflardan çıkarmamız gereken anlam, filozofun öncesi ve sonrasıyla birlikte hayatı bütüncül bir noktadan kuşatan olarak resmedildiğidir. *Politeia* diyalogunun ölüm konusuyla açılıp ve ölüm konusuyla kapanması hususu da bu çerçevede düşünülmelidir. Yine bu doğrultuda *Minos* diyalogunda yasa koyan birisi olarak Minos'a dair betimlemeler değer kazanır. Mitsel göndermelerin yoğun olduğu bir paragrafta, Minos'un "dokuz yılda bir Zeus'la görüştüğü, ondan ders aldığı ve onun bilgici olduğu" aktarılır. Binâenaleyh, mite gönderme yapılarak onun yâni Minos'un ölümler ülkesine inişinin altı çizilir. Ölüm ve felsefe hakkında söylediklerimiz; felsefenin, ölmeden önce ölme tecrübesi olmasına, bâhusus Er'in başına gelenlerin filozofun yaşadığı tecrübenin temsili olduğuna dair görüşlerimiz, *Minos* diyalogunun ilgili paragraflarıyla tahkim olunur.

- Sokrates: İşte, Homeros, Minos'u birkaç kelime ile bu şekilde övmüştür ve başka hiçbir kahramanı buna layık görmemiştir. Zeus'un bir bilgici, sanatının da çok güzel olduğunu, Homeros, bizlere birçok defa göstermiştir, fakat burada ayrıca göstermektedir. Gerçek, Minos'un her dokuz yılda bir Zeus'la görüştüğünü, ders almak üzere onun yanına gidip geldiğini, bunun da Zeus'un bilgici olduğunu gösterdiğini söylüyor. Şimdi, Zeus tarafından yetiştirilmek nimetini, Homeros'un Minos'tan başka hiçbir kahramanına layık görmemiş olması çok yüksek bir övmedir. Fazla olarak *Odyseia*'da anlatılan ölümler ülkesine inişte Homeros, elinde altın bir asa ile hükümler verir durumda, Rhadamanthys'i değil, Minos'u tasvir etmiştir.⁴⁶³

⁴⁶² Platon, *Phaidon*, 80e- 81a. ter: Suut K. Yetkin Hamdi R. Atademir, İstanbul: MEB Yayınları, 1989, ss. 54-55.

⁴⁶³ Platon, *Minos*, 319 c-d, s. 23.

Minos'un "dokuz yılda bir Zeus'la görüşmesinin, ders almak üzere onun yanına gidip gelmesinin" kavramsal karşılığının –yine aynı diyalogda bahsedilen- keşif olduğu ve hatırlama hâdisesi bağlamında değerlendirebileceği görüşündeyiz. Velhasıl ölüm, felsefe faâliyetinin mâhiyetine dair bir şey olduğu için, siyâset sahnesinde bu konu tartışmaya açılmaz, bilgenin tasarrufunda sunulur.

Diyalog içerisinde hiç tartışmaya açılmayan bir diğer konu, "bölünmüş çizgi" metaforuyla temsil edilen bilgi konusudur. Bu konu da tartışmaya açılmış gibi sunulur ama aslında Sokrates konunun tek ve yegâne mutasarrıfı olarak konumlandırılır. Ezcümle bilgi konusunda da ona böyle bir ayrıcalık tanınmasının sebebi yine "ölüm" tecrübesini yaşamış olmasıdır. Yâni ölüm konusunun da içerildiği nazarî tartışmaya taraf olarak, bilgenin refâkatinde işbu tartışmayı sonuçlandırmış olmasıdır. Ancak ölüm tecrübesiyle birlikte hayat, öncesi ve sonrasıyla birlikte bütüncül bir noktainazardan kuşatılabilir. Başka deyişle, nazarî tartışmaya taraf olunarak bütüncül bir bakış açısı edinilebilir. Bunu gerçekleştiren şahıs ise, bu tecrübeyi yaşamamış olanlara nasıl yaşamaları gerektiği konusunda yol gösterebilecek kimseye dönüşür.

Aynı konumlandırmaya *Şölen*'de daha somut bir şekilde tanıklık ederiz. Muhâkemenin bilgenin sözünü ihata edemeyeceği, ilgili paragraflarda monolog yazım tarzının tercih edilmesinden de anlaşılır. Şöyle ki ilgili diyalogda felsefe faâliyetinin ne olduğu Diotima ve Sokrates arasında geçen tecrübe üzerinden anlatılarak bu tecrübenin sonucundan (*Şölen*, 209 a-b) bahsedilir. Bu anlatının ölçüt kabul edilmesi üzerinden Alkibiades'in tamamlanmamış felsefe faâliyeti anlatılır. Târihî kanıtlardan Alkibiades'in başarısızlıkla sonuçlanan siyâsî kariyerinin olduğunu öğreniriz.⁴⁶⁴ Başka bir deyişle Alkibiades âdil devleti kuramamış, filozof yönetici olamamış figürdür. Çünkü felsefe faâliyetini tamamlamaz, bilgenin refâkatinde tecrübe yaşamaz, yaşamadığı için de âdil devletin dayandığı ahlâkî ve hukukî kodu –doğuramıyor- vazedemez. *Şölen*'de yer alan bilgenin refâkatinde yapılan felsefe faâliyetinin devletin

⁴⁶⁴ "Alkibiades (...) Sirakusa'nın fethine ilişkin ölümcül rüyayı onlara telkin etti, bu da Atina'nın doğrudan mahvına yol açtı (...) Bizzat Alkibiades ve onun pek çok arkadaşı, devletin dinî kutsallığının tamamlayıcı bir parçası olan Eleusis gizemlerini sürekli olarak saygısızca hicveden oyunlarda rol almakla suçlandılar (...) Alkibiades Sparta'ya gitti ve hemen kendisine tapan demokrasinin en azılı düşmanı oldu." Alfred Edward Taylor, *Sokrates*, ter: Mukadder Erkan, İstanbul: Fol Yayınları, 2020, s. 64.

dayandığı ahlâkî ve hukukî kodu ortaya çıkardığına dair söylem, bu bağlamda târihî anlamını da kazanmış olur.

Bu tecrübeyi tamamlayan birisinin siyasî faâliyetinin esasında yer alan unsur ise *hatırlama*dır. Filozof, yaşamış olduğu tecrübeyle irtibatını *hatırlama* üzerinden canlı tutar. Yâni filozofun yöneticiyken bilgenin refâkatine gereksinim duymamasının sebebi, bilgenin refâkatinde yaşamış olduğu tecrübeyle *hatırlama* üzerinden sürekli irtibat kurabilme imkânıdır. Bu şekilde siyâset de felsefe faâliyetinin hatırlanma işine dönüşmüş olur. *Politeia*'da bahsedilen filozof yönetici de bütün siyâsî sorunları *hatırlamaya* mürâcaat ederek çözebilen birisi olarak konumlandırılır. Mamafih *Politeia*'nın *hatırlama* unsurunu merkeze alan bir mitle bitmesinin tesâdüfî olmasa gerek. Er Mit'i, *Şölen*'de mâhiyeti muhâkemede açılmayan Diotima ve Sokrates arasında geçen (Diotima'nın sözünü ettiği) tecrübeyle irtibatlı –veya o tecrübe tarafından içerilen- bir anlatı olarak telakki edilebilir. İlgili anlatının mitsel mâhiyet arz etmesi de böyle bir okumayı tahkim eder. Nitekim bu şekilde Diotima'nın *Şölen*'de tâkip ettiği usûle karşıt olmayacak yol izlenmiş olur. Bununla birlikte kurgusal bir “filozof figürü” Er üzerinden⁴⁶⁵ filozofun yaşadığı tecrübenin belli cihetleri senaryolaştırılır. Bilge ve filozof arasında geçen tecrübeye mitsel anlatı üzerinden temas edilebildiği gösterilir. Dolayısıyla hakîkati hatırlayan veya *hatırlama* kabiliyetini hâiz biri olarak filozofun yönetimine de meşrûluk kazandırılmış olur. Zîra filozof öncesi ve sonrasıyla birlikte hayatı bütüncül bir noktainazardan kuşatan kimsedir. Diğer taraftan bir devletin temelinde yer alan savaş kavramına ilişkin akla gelebilecek sorular da karara bağlanır. Örneğin savaşla ilintili olarak “kim can alabilir”, “niçin can verilir” gibi esaslı sorular da öncesi ve sonrasıyla birlikte hayatı bütüncül bir noktainazardan kuşatan filozofun vereceği kararlar doğrultusunda yanıtlanabilir bir hal alır.

Er'in “seyahat ettiği” yerle ölümlülerin yaşadığı yerin aynı düzlemde olmadığı anlaşılır. Er'e temâşâ ettirilen şeyler, Diotima'nın *Şölen*'de “ama eğer doğru yolda giderse bir insanın erişeceği, gayesi bunlar olan en yüksek, en yüce mertebelere sen erebilir misin, orasını bilmiyorum. Ama yine de anlatacağım sana, dedi ve bu gayretten geri durmayacağım. Elinden geldiğince izlemeye çalış sen de”⁴⁶⁶ dediği düzlemde

⁴⁶⁵ Er, öldükten sonra diriltilir ve bâzı şeyleri temaşa etmesi sağlanır. Yâni Er, felsefe faâliyetinin gereği olan “ölmeden önce ölmeyi” bir kurgu içerisinde gerçekleştirmiş olan kimsedir; filozofun temsilidir.

⁴⁶⁶ Platon, *Şölen*, 210a, s. 142.

yerleşir. Nitekim mitte, Er'in temaşa ettiği hayat seçimleri anları anlatılırken yer alan şu ifadeler:

Öyle bir adam bulursak öğrenelim ondan güzelliğin, fakirliğin veya zenginlikle şu veya bu yatkınlıkla, ne türlü birleşmesinden iyilik veya kötülük çıkacağını, parlak veya sönük bir doğuşun, devlet veya ev işlerinin, güçlü veya güçsüz olmanın, öğrenme kolaylığı veya zorluğunun, buna benzer doğuştan veya hayattan edinme kafa değerlerinin şu veya bu türlü bir araya gelmesinin ne sonuç vereceğini⁴⁶⁷

Şölen'in ilgili paragraflarını anımsatır:

Ruh bakımından gebe olanlarsa -çünkü böyleleri de var dedi- gebe kalması ve doğurması ruh için uygun olan şeylere bedenlerinden çok ruhlarında gebe kalanlardır. Peki, nedir uygun olan? Sağduyu (*phronesis*) ve genel olarak erdem. Bütün yaratıcı şairler ve mucit oldukları söylenen bütün zanaatkârlar bunlardandır. Sağduyunun en önemli ve en güzel yanı ise diye sürdürdü, kentlerin ve meskenlerin düzeniyle ilgili olmasıdır. Bunun da adı ölçülülük ve adâlettir.⁴⁶⁸

Başka bir deyişle söz konusu düzleme ancak felsefe faâliyetiyle ulaşılabilir. Ama Er felsefe faâliyetiyle işgal etmez. Zîra kendisine eşlik edenler onun bulunduğu mekânda herhangi bir şeye müdâhil olmasına müsaade etmezler. Örneğin ırmaktan su içmesine, yaşayacağı hayatı seçmesine izin verilmez. Başka bir deyişle Er hakîkatî temâşâ etmez, ona hakîkat temâşâ ettirilir. Platon'un vermek istediği mesajı şöyle yorumlayabiliriz: Filozofun yaşadığı tecrübeye, *sadece* mitsel anlatı üzerinden *ve ancak* bu kadar temas edilebilir. Diyalog iştirakçilerine filozofun konumu Er figürü üzerinden bir kez daha hatırlatılarak, söz konusu tecrübeyi yaşamış biri olarak seyahat ettiği düzlemi hatırlayan dolayısıyla bütüncül bakış açısını hâiz olan olarak filozofun, ölümlülerin dünyasını yönetmesine, yön vermesine hak kazandırılmış da olur. Kimin nerede ve ne olarak doğup, nasıl yaşayacağı bilgisine sahip olmak o kimseyi diğerlerine göre özel birisi yapar. Er Mit'i anlatılırken bu kimsenin özel birisi olduğu şu şekilde ön plana çıkarılır:

-Belki arayıp bir adamını buluruz da bize iyi ve kötü hayatları ayırt etme gücünü ve bilgisini kazandırır, o zaman belki bütün bu yolların

⁴⁶⁷ Platon, *Politeia*, 618e, s. 365.

⁴⁶⁸ Platon, *Şölen*, 209a-b, ss. 138-9.

hangilerini birleştirip hangilerini ayırarak, hayatta hangilerinin bize ne yararı olacağını hesaplayarak, her yerde, her zaman mümkün olan en iyi hayatı seçebiliriz. Öyle bir adam bulursak öğrenelim ondan güzelliğin, fakirliğin veya zenginlikle şu veya bu yatkınlıkla, ne türlü birleşmesinden iyilik veya kötülük çıkacağını, parlak veya sönük bir doğuşun, devlet veya ev işlerinin, güçlü veya güçsüz olmanın, öğrenme kolaylığı veya zorluğunun, buna benzer doğuştan veya hayattan edinme kafa değerlerinin şu veya bu türlü bir araya gelmesinin ne sonuç vereceğini.⁴⁶⁹

Tam olarak bundan dolayı onun sözü diğerlerinin sözünden farklılaşır. Zîra o tecrübeyi yaşayan⁴⁷⁰ ve *hatırlayan* olarak onların arasındadır. Asıl siyâset sahnesi de felsefe faaliyetini, *eğitimi* (*paideia*) tamamlamış böyle biri tarafından kurulabilir. Böylelikle felsefe sahnesiyle irtibatı sağlayan *hatırlama* fiili, siyâset sahnesini kuran temel etken olur.

1.2. FELSEFE FAÂLİYETİNİN UNUTULUŞU: SİYÂSET SAHNESİNİN ÇÖZÜLÜŞÜ

“Âdil devletin varlığına diyalog iştirakçileri iknâ oluyor mu?” sorusundan bağımsız olarak *Politeia*’nın siyâsî tartışmaların yapılış biçimine dair bir model geliştirdiği anlaşılır. Diyalog içerisinde Sokrates’e yöneltilen soruların tekrar ve tekrar gündeme getirildiğini felsefe târihinden biliriz. Hatta Sokrates’e yönlendirilen itiraz mâhiyetindeki sorular daha da geliştirilebilir. Örneğin devletler (geçmişte olan ve gelecekte olacak) Sokrates’in anlattığı şekilde mi kurulur? Târihte bilgenin refâkatinde filozofun yaşadığı tecrübe esas alınarak düzenlenen devlet var oldu mu? Tüm filozofların aynı ahlâkî ve hukukî kodları ortaya koydukları iddia edilebilir mi? Bu soruların üzerinde durulması –nitekim ilerleyen kısımlarda durucağız- gerekir. Ama bu gibi soruların daha temel başka bir soruyla ilintili olduğu görüşündeyiz. İşbu sorunun cevaplandırılması üzerinden diğer sorulara eğilmemizin doğru olacağı kanaatindeyiz. Temel soru dediğimiz şudur: Devletin esasının, özel bilgiyi⁴⁷¹ hâiz birine ittibayı gerektirdiğine inanan birisi ile böyle bir inanca sahip olmayan birisinin siyâset sahnesinde bulunuşu neden ve nasıl farklılaşır? “Neden” sorusunun cevaplarından birisi,

⁴⁶⁹ Platon, *Politeia*, 618d-e, ss. 364-365.

⁴⁷⁰ Tâbir-i caizse ölmeden önce ölen, yaşamın öncesini ve sonrasını ihata eden biri olarak.

⁴⁷¹ Yasayı vareden *tekhneyi*.

ittiba edilenin vazettiği ahlâkî ve hukukî kodla birlikte bu kişiler için temel bâzı konularda siyâsî tartışmanın nihayete ermesi ve târihselliğin dışına çıkılması olabilir. Tikel bir örnek üzerinden devam edelim. Âdil devletin yöneticisinin kim can alabilir, kim kime îdam cezası verebilir, îdam cezası olmalı mıdır, değil midir gibi konularda karar vermesi icap eder. Bu soruların arkasındaysa canın kutsallığı ve onunla ilgili tasarrufların kimin elinde olduğu gibi derin bir metafizik tartışmanın olduğu karşımıza çıkar. Binâenaleyh filozof -örneğin *Politeia*'da- bu tip tartışmaları karara bağlamış olan olarak konumlandırılır. Böyle bir tartışmanın karara bağlanması siyâsî tartışma sahnesinin verili kabul ettiği yâni târihsel olmayan şeyleri ihtivâ ettiği anlamına gelir. *Politeia* metninin muhatabı olan olarak filozofa ittiba etmek isteyenler açısından bu gibi tartışmalar karara bağlanarak, târihselliğin dışına çıkarılmış durumdadır. Dolayısıyla *Politeia*'daki âdil devletin varlığına inanan kimse verili metafizik ilkeleri kabul ederek siyâsî tartışma sahnesine katılmak durumunda kalabilir. Bu tavrı hâiz olanların ittibayı doğru bir şekilde sürdürmedikleri görüşündeyiz. Oysa aynı vaziyet *Politeia* diyalogunun iştirakçileri veya diyalog iştirakçilerin yaklaşımlarını savunanlar için geçerli olmayabilir. Örneğin Glaukon için insanları devlet düzeninde bir araya getiren sözleşme yenilenebilir ve değişikliğe uğrayabilir. Yâni Glaukoncu, Adeimantoscu vd. yaklaşımları savunanlar açısından tartışma hiç kapanmamış da olabilir. O zaman burada soru, söz konusu ittiba üzerinden târihsellikte bağı kopan bir kesimin, târihsel olanla kendisi kalarak nasıl yeniden irtibat kurabileceği sorusuna dönüşür. Hal böyle olunca karara bağlandığı düşünülen metafizik tartışmaların yeniden müzakereye açılması icap eder. Aksi takdirde âdil devletin varlığına inananlar *Politeia*'da yer aldığı en başta belirtilen ama hiç “konuşmayan” figürlerin konumuna itilmiş olurlar.⁴⁷² Söz konusu figürler siyâset sahnesinde fâil olamamanın da temsilcileridir. Onlar diyalogun en başından Sokrates'i onaylamış olduklarından tartışmaya taraf olmadıkları için fâil olmayı, daha doğrusu sahnede hâkim olan/olacak yaklaşıma uymaktan başka imkânı olmayan kimseleri temsil ederler. Dolayısıyla metafizik ilkeleri verili kabul ederek siyâsî tartışma sahnesine katılmak isteyen âdil devletin varlığına inanan kimse ile işbu ilkeleri yok veya anlamsız bulan kimse arasında siyâset sahnesinde bulunuşları cihetinden farklılık ortaya çıkar. Âdil devletin varlığına inananın karşılaştığı sorunların

⁴⁷² Kephalos'la aynı yaşta olan ve zengin biri olan Kharmentides ve Nikias'ın oğlu Nikeratos diyalogun sessiz katılımcılarından.

sebebi, siyâset sahnesini var kılan nazarî tartışmaları aç(a)maması, karşı kutupta konumlanan kimsenin hatasıysa böyle nazarî tartışmaları yok veya anlamsız saymasıdır. Başka bir deyişle birinciler ikincileri verili metafizik ilkeleri kabule zorlamaya çalışırken ikincilerse birincilerin teşebbüslerini anlamsız, bilimsel açıdan değersiz telakki etmekte. Çalışmamızın esas amaçlarından biri, siyâseti var kılan ve siyâsî eyleme yol açan oluşumların esasının nazarî olarak tartışabilecekleri bir sahneye ihtiyaç duyduğunu her iki gruba hatırlatmaktan ibârettir. Bu hatırlatışın ilk aşaması ahlâkî ve hukukî koda ilişkin olup, âdil devletin varlığına inananları daha fazla ilgilendirir. *Politeia*'da nicelik olarak ahlâkî ve hukukî kod esas yer kaplamış olsa da yukarıda da belirtmiş olduğumuz gibi, ön plana çıkartılmak istenen (yâhut bizim odaklanmamız gereken) işbu kodu var eden kimsedir. Daha isabetli bir deyişle, o kimsenin sahip olduğu yasa var etme sanatıdır yâni *tekhne*dir. Ahlâkî ve hukukî kodu vazedenin ve bu vazetme işinin unutulması veya önemsiz görülmesi özel anlamda âdil devletin varlığına inananın siyâsî faaliyetini olumsuz etkiler, genel anlamdaysa siyâset sahnesini daraltır. Bu unutma işi⁴⁷³ nasıl başlamış, nasıl devam etmiş ve nereye evrilmiş? sorusunun ehemmiyetli olduğunun farkındayız. Ancak tüm teferruatıyla bu sorunun cevabını vermek, çalışmamızın sınırlarını aşar. Bundan dolayı sorunun bâzı bileşenlerine –ki onlar da birer küçük sorulardan müteşekkildir- eğileceğiz. Mesela unutma işinin nasıl başladığı konusuna. Kanaatimizce unutma işi *Politeia* metninin kendisinde başlar. Diyalog iştirakçileri filozofun konumunu, sahip olduğu sanatı (*tekhne*) sorgulamaksızın Sokrates'in beyan ettiği ahlâkî ve hukukî kodu değerlendirir, bâzen katılır bâzen eleştirirler. Bu durumda diyalogu okuyan birisi âdil devletten yana konumunu pekiştirmek için ahlâkî ve hukukî kodun muhâfaza edilmesi, savunulması ve yeniden yorumlanmasını esas alan bir tavır geliştirme çalışır. Aynı şekilde âdil devletin varlığına inanmayan kimse de, eleştirel konumunu sağlamlaştırmak için ahlâkî ve hukukî kodun geçersiz olduğunu kanıtlamaya teşebbüs eder. Her iki tarafın da tavırları aslında bir metin olarak *Politeia*'nın yazılış biçiminden beslenir. Yâni *Politeia* siyâset sahnesini belirleyen etken olarak ahlâkî ve hukukî kodu ön plana çıkarıyormuş gibi alımlanmaya imkân tanır. Bu alımlanmanın siyâsî tartışma sahnesinin yazıda temsil edilmesinden

⁴⁷³ Bu duruma metin içerisinde bâzen karartma veya kapatma diyoruz.

kaynaklı olduğu düşünülebilir. Yazıda temsil konusuna ileride tekrar döneceğimiz için sorunun âdil devletin varlığına inananı ilgilendiren kısmıyla devam ediyoruz.

Âdil devletin varlığına inanan kimseler bir taraftan âdil devletin varlığına olan inançlarını terk etmemekte, diğer taraftan da inançlarıyla uyuşmayan devletlerin vatandaşları olarak yaşamlarına devam etmekte. Bu durum yaşamlarının çoğu alanında (belki de başkalarının sorun olarak kabul etmedikleri) esaslı sorunlarla yüzleşmelerine sebep olur.

Birisi bu insanların kendilerinin sorun yarattıklarını yâhut da bizzat âdil devletin varlığına inananların sorun olduklarını/oluşturduklarını düşünebilir. Öte taraftan âdil devlette yaşamadıklarını düşündükleri için yüzleştikleri sorunları aşma yolunda savaşı, teröre ve benzeri eylemlere başvurabilirler. Siyasî fâil olamamanın sonucunda *Politeia*’nın “sessiz karakterleri” konumuna düşerek, şiddet eylemlerine yönelerek örneğin köktencilik ve terör üzerinden var olmayı tercih etmek zorunda kalabilirler. Başka deyişle âdil devletin varlığına inananların mevcut siyâset sahnesinde varoluşları diye bir sorunsalın göz ardı edilmesi zordur.

1.3. FELSEFE FAÂLİYETİNİN HATIRLANIŞI: ONARILMIŞ SİYÂSET SAHNESİ

“Âdil devletin varlığına inanan ve hayatlarına o devletin ferdi olarak devam etmek isteyenler mevcut siyâset sahnesine katıl(a)mıyorlarsa nasıl bir siyâsî faâliyetin içerisinde olmalılar” sorusunun cevabı ile *Politeia*’nın ilişkisi nedir? Siyâset biliminin, siyâset felsefesinin böyle bir soruyu/sorunu gündemine alacak olsa bile cevaplayabilecek, çözüm üretebilecek müktesebatı hâiz olmadığı görüşündeyiz. Ancak Platon’un bâzı cevaplarının olabileceği kanaatindeyiz. Kanaatimizce Platon da benzer bir sorunun farkındadır. Âdil devletin varlığına inanan birinin içinde bulunduğu siyâsî oluşumlara katıl(a)madığı ve işbu siyâsî oluşumlar tarafından dışlandığı durumda siyâset yapmanın yeni imkânlarını Platon’un diyaloglarında arayabiliriz. Konuya bu açıdan bakıldığında diyaloglarda âdil devletin varlığına inanan kişi olarak karşımıza elbette Sokrates çıkmaktadır. Sokrates içinde yaşadığı siyâsî oluşumların ekseriyetine katılmamaktadır. Katılmadığı için de dışlanır ve târihî kanıtlardan bildiğimiz kadarıyla nihayetinde îdam edilir. Öğrencisi Platon, Sokrates’in sonunda îdamla biten yaşamını sorunsallaştırır. Onu âdil devletin varlığına ilişkin bilgi sahibi bir bilge olarak

kurgulayarak döneminin siyâsî oluşumlarıyla hesaplaşmaya girer, niçin böyle oluşumlara katılmamak gerektiğini açıklar ve en önemlisi siyâsî oluşumları dönüştürecek, onlara yön verecek yeni bir temel arayışına girer. Bunun için -önceki bölümlerde ayrıntılarını sunmaya çalıştığımız gibi- Platon, devletin bilgenin refâkatinde filozofun yaşadığı tecrübe sonucunda kurulduğunu ve bu mânâda siyâsetin felsefeye tâbi olduğunu, aslî siyâsî faâliyetin de felsefe yapmaktan geçtiğini –*Şölen*’de- anlatır. *Şölen*’de bu anlatımın vaizi Tanrıça Diotima’dır. Bilgeye tâbi olan filozofun işbu ittiba sonucunda yasa “doğurması” hâdisesi üzerinden, siyâsetin felsefeye tâbi olduğu anlaşılır. Sokrates bu hâdiseyi şölene katılanlara aktarırken hiçbiriyile diyaloga girmez, bir monolog sunar. Bu husus Tanrıça’nın sözünün diyaloga indirgenemeyecek ciheti hâiz olması şeklinde yorumlanabilir. Zîra filozofun yaşadığı tecrübe de muhâkemeye ihata edilemeyecek mâhiyet arz eder.⁴⁷⁴ Bu anlamda bilge, bilgenin sözü diğerlerinin sözlerinden farklılık arz eder.

Politeia’daysa bilgenin de temsil edildiği bir siyâsî tartışma sahnesi canlandırılarak tekillik olan söze göre düzenlenen devlet konuşulur. Bu doğrultuda âdil bir devletin var olup olmadığı (veya gelecekte var olup olamayacağı) meselesiyle birlikte böyle bir devlette işlerin nasıl yürütüldüğü müzakere edilir. Öte yandan böyle bir devletin var olduğuna inanan kimsenin de nasıl yaşayacağı daha doğrusu siyâsetle nasıl bir irtibat kuracağı sorunu gündeme getirilir. Bir mânâda *Politeia*’da, *Şölen*’de anlatılan devletle nasıl irtibat kurulabileceği üzerinde de durulur: Glaukon’a, Aidemantos’a ve diğerlerine sadece âdil bir devletin nasıl ortaya çıktığı ve ne olduğu anlatılmaz, böyle bir devletle nasıl bağ kurulabileceği kısmen de olsa tartışma gündemine alınır. Bu bağlamda *Politeia*’nın IX. Kitabı’nın son paragrafları önem arz eder. İlgili Kitap’ın son paragrafında (592b) yer alan açıklama, 588b paragrafından itibâren Sokrates’in Glaukon’a söylediği -işâret ettiğimiz sorunla ilgili- görüşlerinin sonucudur. Sokrates âdil bir devletin varlığına inanan birinin bu devlet bilfiil değilken nasıl bir siyâsî faâliyetin içerisinde olması gerektiğini anlatır:

⁴⁷⁴ *Şölen*’de “beni tâkip edebilir misin, bilmem” ifadesi önemlidir ama Sokrates’in monologundan anlıyoruz ki Tanrıça’yı tâkip edebilmiş. Belki de muhâkemeye tâkip edilmez başka bir oluşum gerek denilmeye çalışılmış ve Sokrates de o oluşumu yaşamış ve bu şekilde Tanrıça’nın sözünü monologuna konu edebilmiştir.

- Ama isteyen için gökte bir örneği bulunabilir, ona bakar ve kendini ona göre bir düzene sokar. Böyle bir devlet ister bir yere kurulmuş ister daha kurulmamış olsun, onun yapacağı yalnız bu devletin kanunlarına uymaktır, başkalarının kanunlarına değil.

- Doğru, dedi.⁴⁷⁵

- Böyle bir insanın üstün insandaki dizginleyici güce kavuşmasını istersek ne yaparız? Bu üstün adama, içinde Tanrısal yan baş olmuş adama köle olmasını isteriz ondan. Ama biz bununla kölenin zarar görmesini, ezilmesini istemiyoruz, Thrasymakhos gibi; tersine, biz herkes için, Tanrısal ve bilge bir varlığın buyruğu altına girmenin çok daha kârlı olduğuna inanıyoruz; bu varlık ister kendi içimizde olsun -en iyisi bu tabî- ister dışarıdan yönetsin bizi. Böylelikle hep aynı düzen içinde yaşar, birbirimizin mümkün olduğu kadar benzeri ve dostu oluruz.

- Diyecek yok buna.⁴⁷⁶

Sokrates bu işin nasıl olacağından söz ederken iki tip insandan bahseder. Ruhlarında “tanrısal yan” baş olan ve olmayan kimseler. Birinci kimseler kendi ruhlarında öyle bir düzen kurmuşlar ki, söz konusu âdil devlet bilfiil var olmasa bile onun fertleri olarak yaşamaktalar. Bizce burada kastedilen kişiler, yasayı var eden *tekhneyi* hâiz olanlardır. Ayrıca mevzûubahis *tekhneyi* hâiz olmak, zorunlu olarak âdil devletin bilfiil kurulmasını ve onun yönetiminde olmayı gerektirmez. Yâni bu ikisi arasında zorunlu bir bağ, birinin diğerini gerektirdiği gibi bir durum yoktur. Anlaşılan şu ki, böyle bir *tekhneyi* hâiz olmak, fiilî olarak var olsun veya olmasın, âdil devletin ferdi olarak yaşamak için esastır. Binâenaleyh, Sokrates’in ilgili beyanı böyle bir *tekhneyi* hâiz olmanın mümkün olduğunu gösterir. Ve felsefeyle iştigal üzerinden bu *tekhneye* sahip olunabilir. Ruhunda “tanrısal yan” baş olmayan kimselerin de onlara tâbi olmasını söyler. Yâni ruhlarında bir düzen kurmamış; *tekhne* sahibi olmayanların “gökte bir örneği bulunan devlete” “bakabilen” ve ona göre yaşayabilen kimseleri tâkip etmesi gerekir. Sokrates, “Tanrısal ve bilge bir varlığın buyruğu altına girmenin çok daha kârlı olduğuna inanıyoruz; bu varlık ister kendi içimizde olsun -en iyisi bu tabî-, ister dışarıdan yönetsin bizi” ifadesiyle her insanın ruhunda “tanrısal yanın” yönetici konumunda olmasının en iyi yol olduğunu söyler. Ancak anlaşılan Platon bunun herkes

⁴⁷⁵ Platon, *Politeia*, 592b, s. 333.

⁴⁷⁶ Platon, *Politeia*, 590d, s. 331.

için mümkün olmadığı görüşündedir. İkinci kimselerin birincilere tâbi olduktan sonraki yaşamlarında değişim ve dönüşümlere değinen Sokrates şunu söyler:

-Şanı, şerefi de bu gözle görür; daha iyi bir insan olmasına yarayacak şerefleri benimser, sever; ama iç düzenini bozabilecek şereflerden kaçır; ister kendi işlerinde olsun, ister devlet işlerinde.⁴⁷⁷

Glaukon'sa

- Böyle düşünürse devlet işlerini hiç almaz üstüne

diyerek insanın böyle bir düzeye erişmiş insanın devlet işlerinden uzak duracağını ifade eder.⁴⁷⁸

-Yoo! Kendi devletinde alır, hem de seve seve! Ama başkalarında kendi isteğiyle almaz kader almasını isterse o başka⁴⁷⁹

diye cevap veren Sokrates, âdil devletin bilfiil yokluğunda da zorunluluk dolayısıyla siyâsî faaliyetinde bulunmaktan söz eder.

Böylece IX. Kitap'ın ilgili paragraflarından âdil bir devletle irtibatın söz konusu devletin bilfiil varlığına bağlı olmadığı fikrini çıkarırız. Sokrates göklerde bir modelin olduğunu ve bunu –diyalogda- söz üzerinde kurabilmiş oldukları için bildiklerini belirtir. Bu modelin var olduğu fikri üzerinden, içinde yaşanan devletten asılı olmayarak âdil devletle olan irtibatın mümkün olduğuna telmihte bulunulur. Peki, böyle bir irtibat nasıl sağlanabilir? Yeniden 590d paragrafına dönelim:

- Böyle bir insanın üstün insandaki dizginleyici güce kavuşmasını istersek ne yaparız? Bu üstün adama, içinde Tanrısal yan baş olmuş adama köle olmasını isteriz ondan. Ama biz bununla kölenin zarar görmesini, ezilmesini istemiyoruz, Thrasymakhos gibi; tersine, biz herkes için, Tanrısal ve bilge bir varlığın buyruğu altına girmenin çok daha kârlı olduğuna inanıyoruz; bu varlık ister kendi içimizde olsun -en iyisi bu tabî- ister dışarıdan yönetsin bizi. Böylelikle hep aynı düzen içinde yaşar, birbirimizin mümkün olduğu kadar benzeri ve dostu oluruz.

⁴⁷⁷ Platon, *Politeia*, 592a, s. 333.

⁴⁷⁸ Glaukon'un açıklaması, Platon'un döneminin devletlerine yönelik eleştirisi olarak da okunabilir.

⁴⁷⁹ Platon, *Politeia*, 592a, s. 333.

- Diyecek yok buna.⁴⁸⁰

Bu paragrafla birlikte filozofun hâiz olduğu *tekhnenin* belirleyiciliği bir kez daha karşımıza çıkar. Âdil devletin bilfiil var olmasına bağlı olmaksızın onunla bağ kurabilen olarak filozof vardır. Ve ona ittiba üzerinden de âdil devletin ferdi olarak yaşamak mümkündür. Binâenaleyh ittibanın, *Şölen*'de⁴⁸¹ sunulduğu şekliyle felsefe yapma faâliyetinin esası olduğu dikkate alınacak olursa, âdil devlet bilfiil var olsun veya olmasın siyâsî sahneye katılmanın yolunun felsefeden geçtiği anlaşılmış olur.

IX. Kitap'ın ilgili paragraflarını konuşurken bir hususun üzerinde de durmamız gerekir. IX. Kitap'ın ilgili paragrafları ile Stoacıların evrensel akıl, evrensel devlet, doğal hukukla ilgili ileri sürdükleri tezleri arasında irtibat kurulabilir. Genel anlamda Stoacıların -bâhusus Cicero'un- Platon'dan etkilendiği söyleniyor olsa da⁴⁸² somut olarak bu etkilenmenin izinin IX. Paragraf'ta sürülebileceğini düşünüyoruz.

Ama isteyen için gökte bir örneği bulunabilir, ona bakar ve kendini ona göre bir düzene sokar. Böyle bir devlet ister bir yere kurulmuş ister daha kurulmamış olsun, onun yapacağı yalnız bu devletin kanunlarına uymaktır, başkalarının kanunlarına değil.

- Doğru, dedi.⁴⁸³

paragrafında ifade edilen tezlerden Stoacıların etkilendiği uzak bir ihtimal değildir. Nitekim,

Stoa doğaya uygun hukuk anlayışından insana verilmiş varlık düzeninden hareketle elde edilen, emirleri ve yasakları olan bir hukuksal düzeni anlamaktadır. Böyle bir hukuksal düzen topluma ve zamana göre değişmez; çünkü insanın ve doğanın varoluş şartında bir değişme mümkün değildir. Bu anlamda Stoa hukuk felsefesi aslında varlık felsefesi temelli bir hukuk felsefesidir. Evrenin bir parçası olarak insan onun yasalarına uygun yaşamalıdır (...). Stoa hukuk felsefesinin bir diğer özelliği de normlar hiyerarşisine sahip olmasıdır. Bu bağlamda tabii hukukun yasaları belirli yaşam alanlarını belirleyen düzenleyici bir unsur

⁴⁸⁰ Platon, *Politeia*, 590d, s. 331.

⁴⁸¹ *Kezâ Sofist ve Parmenides*'te de muayyen cihetiyle aynı mesele işlenir.

⁴⁸² "Cicero'nun kendisinden yaptığı alıntılara bakarak Platon'un siyâset konulu eserlerini ama özellikle de *Politeia* ile *Yasalar*'ı okumuş olduğunu rahatlıkla anlıyoruz." (Márquez 188), C. Cengiz Çevik, *Cicero'nun Devlet'i*, İstanbul: YKY, 2017, s. 30'den naklen. Ayrıca bkz: Jean Brun, *Stoa Felsefesi*, ter: Medar Atıcı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2020, ss. 13-16.

⁴⁸³ Platon, *Politeia*, 592b, s. 333.

olarak insanî yasaların⁴⁸⁴ yanında yer alan bir hukuk sistemi olmayıp; insanî yasaların üzerinde olan bir hukuk sistemidir. Bu ilişki bugünkü normlar hiyerarşisi bağlamında anayasal düzenlemelerin yasal düzenlemelerin üzerinde bir norm olmasına benzerlik göstermektedir. Cicero tabîî hukukun insan yapımı yasaların üzerinde olduğuna dair düşüncüyü çok net bir biçimde *Devlet* adlı kitabında dile getirir.⁴⁸⁵

Stoacı isimlerin hepsi üzerinde durmamız mümkün değildir. Dolayısıyla temsil gücü yüksek olduğunu düşündüğümüz Stoacı bir isim olan Cicero’yla devam edeceğiz. Cicero’nun *Yasalar* eserinde yer alan şu;

Marcus: (...) akıldan daha iyi hiçbir şey olmadığına ve o hem insanda hem de tanrıda bulunduğuna göre, insan tanrıyla temel bir akıl birlikteliği içindedir; onlarda akıl ortaktır ama yine onlarda doğru akıl da ortaktır. Doğru akıl yasa olduğuna göre, biz insanların tanrılarla yoldaş olduğu düşünülmelidir. Bununla birlikte, insanlar ile tanrılar arasında yasa ortaklığı da vardır hukuk ortaklığı da. Madem aralarında böyle ortaklık var, o halde aynı devlette olmalılar; dahası da var; aynı buyruklara ve yetkilere boyun eğiyorlar. Boyun eğiyorlar bu göksel tasarıma, kutsal zihin ile her şeye gücü yeten tanrıya, o halde genel olarak bu dünya tanrılar ile insanların ortak devleti olarak düşünülmeli. Yeri gelince anlatacağımız gibi, devletlerdeki mantığa göre, statü aile yakınlığına bağlı olarak belirlenir, aynı şekilde nesnelerin doğasında da insanlar tanrılarının yakını ve onların soyundan gelen canlılar olarak değerlendirilecek kadar ihtişamlı ve seçkindir⁴⁸⁶

bölümden anlıyoruz ki, insanlar ve tanrılar arasında yasa ortaklığı olduğu gibi aynı devletin de taraflarıdır. Ve bu ortaklığın zemini de akıldır (*logos*). Yâni insanda olan akıl ile doğada keza tanrılarda olan akıl aynı doğayı haizdir. *Politeia* IX. Kitap’ta göklerdeki devletle isteyenlerin bağ kurabileceği belirtilmiş⁴⁸⁷ olsa da başka bir paragrafta sadece tanrısal yanın ruhlarına baş olanların bunu başarabildiklerinden söz

⁴⁸⁴ *Thesis*, yasama yoluyla oluşturulan ve bilinçli insan tasarımı olan organizasyon kurallarını içerir. Devletin vergi ve adliye gibi teşkilatlarının işleyişi bu kurallarla belirlenir.” Geniş bilgi için bkz: Friedrich August Hayek, *Hukuk, Yasama ve Özgürlük, II. Kitap Sosyal Adalet Serabı*, çev. Mustafa Erdoğan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2012, s. 252. Furkan Kararmaz, “Hayek’te Özgürlük, Zorlama Ve Özgür Bir Toplumun Güvenceleri”, (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Kamu Hukuku, 2013): 24’dan naklen.

⁴⁸⁵ Arslan Topakkaya, “Ontolojik Doğal Hukuk Anlayışına İki Farklı Örnek: Stoa ve Hristiyan Doğal Hukuk Öğretileri”, *TAAD* 15 (2013): 72.

⁴⁸⁶ Cicero, *Yasalar Üzerine*, vii, 21-23, ter: C. Cengiz Çevik, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2017, ss. 12-14.

⁴⁸⁷ Platon, *Politeia*, 592b, s. 333.

edilir.⁴⁸⁸ Diğer insanların da söz konusu tanrısal yanın ruhlarına baş olan kimselere tâbi olmaları salık verilir. Ağaoğulları ve Köker de Cicero'nun tezlerini yorumlarken şu açıklamada bulunurlar:

Ancak burada bir sorun belirmektedir: Doğal yasaları kim kavrayıp ortaya koyabilir? Bütün insanlar mı, yoksa belli bir azınlık mı? Cicero, bu noktada elitist yaklaşımını açıkça ortaya koyarak, bu soruyu “bir azınlık” diye yanıtlar. Çünkü ona göre, mutlak bir biçimde doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ayırabilecek doğru akıl bilgelerin zihninde bulunmaktadır; dolayısıyla neyin doğal yasa olup olmadığını belirleyecek olanlar bilgelerdir. Bütün insanlarda akıl olduğundan ötürü de, bir kimsenin delirmediği sürece bu yasalara uyması insanlığının gereği olmaktadır. Bu bağlamda, doğal yasaların iktidar sahiplerini, yöneticileri bağlamaması olanaksızdır.⁴⁸⁹

Dolayısıyla Cicero'nun IX. Kitap'ın (*Politeia*) işaret ettiği hususun üzerinde durduğu ve yine tıpkı Platon gibi bilgenin konumunu ön plana çıkardığı söylenebilir. Ayrıca Cicero'nun *Devlet Adamı* 292 d- 293 a paragrafları arasında yer alan açıklamayı da temel aldığı söylenebilir.

Yabancı: İnsanları yönetme bilimi en zor bilimdir ve zorlukla elde edilir. Böyle bir bilim hangi yönetim biçiminde bulunur? Eğer bilgili kralla rakiplerini birbirlerinden uzaklaştırmak istiyarak, bu bilimi incelemeliyiz (...). Sence bir devlette çoğunluk bu bilimi elde edebilir mi?

Genç Sokrates: Edemez.

Yabancı: On bin kişilik bir devlette elli ya da yüz kişi bunu elde edebilir mi?

Genç Sokrates: (...) Tüm Yunanlılar arasında bırak on bin kişi arasında kral bulmayı, satranç ustası bile bulmak zordur. Çünkü söylediklerimize göre krallık bilgisine sahip olan kişi kral olsun ya da olmasın kral ismini alacaktır.

Yabancı: Çok önemli bir noktayı hatırlattın. Yanılmıyorsam şöyle bir sonuca varabiliriz. Gerçek anlamda bir yönetim varsa bu yönetim altında bir ya da iki kişi iktidarı elinde tutmalıdır.⁴⁹⁰

⁴⁸⁸ Platon, *Politeia*, 590d, s. 331.

⁴⁸⁹ Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine, Siyasal Düşünceler*, Ankara: İmge Yayınları, 1991, s. 40.

⁴⁹⁰ Platon, *Devlet Adamı*, 292 d- 293 a, s. 86.

Platon, *Yasalar* 644d ve 645a paragraflarında yasa ve akıl arasında olan bağdan söz eder.

Atinalı: Yine bu ikisinin yanında, gelecekteki şeylere ilişkin olduklarından ortak adları “beklenti” olan sanılar vardır: kendilerine özgü adları da, acı beklentisi “korku”, öteki de “güven”dir; bütün bunların üstünde, neyin daha iyi, neyin daha kötü olduğuna karar veren usamlama vardır: bu, bir kentin ortak kararı haline gelince, “yasa” adını alır.⁴⁹¹

Atinalı: Akıl herkesin bunlardan birini hep izlemesi, hiç peşini bırakmaması, öteki sınırların çağrısına karşı koyması gerektiğini söyler; bu, aklın altından ve kutsal olan güdüsüdür, kentin ortak yasası diye adlandırılır.⁴⁹²

Bu ifadeler Cicero’da nasıl yankı bulmuştur diye irdeleyecek olursak onun *Yasalar Üzerine*’sine bakmamız gerekir. Cicero *Yasalar Üzerine*’de,

Doğa tarafından kendilerine akıl verilmiş olan insanlara aynı zamanda doğru akıl da verilmiştir; dolayısıyla yasa buyurma ve yasaklamadaki doğru akıldır; eğer yasa buysa hukuk da budur. Akıl herkese verilmiştir, dolayısıyla hukuk da herkese verilmiştir. Sokrates faydacılığı hukuktan ayıran ilk kişiyi doğru bir şekilde lanetlerdi, zirâ bunun bütün yıkımların başlangıcı olduğundan şikâyet ederdi⁴⁹³

diyerek akıl ortaklığı üzerinden herkesin aynı hukuka muhatap olduğunu bildirir. Yâni Cicero’ya göre yasa koyucunun vazettiği yasalarla herkes irtibat kurabilir. Zirâ akıl, insanların biraradalıklarının (toplumsallaşmalarının) hem zemini hem garantörü oluyor. Zirâ akılla hukuk aynı mahiyeti haizdir. “Doğaya uygun olarak bütün insanlar için geçerli olan, aynı kalan ve değişmeden sonsuza dek süren gerçek bir yasa vardır; bu doğru akıldır. Bu yasa, buyruklarıyla insanları ödevlerini yerine getirmeye iter, yasaklarıyla da onları hata işlemekten alıkoyar.”⁴⁹⁴

⁴⁹¹ Platon, *Yasalar* 644 d, s. 76.

⁴⁹² Platon, *Yasalar* 645a, s. 76.

⁴⁹³ Cicero, *Yasalar Üzerine*, xii, 33, s. 18.

⁴⁹⁴ Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine, Siyasal Düşünceler*, Ankara: İmge Yayınları, 1991, s. 39.

Bu şekilde IX. Kitap'ta (*Politeia*) bahsedilen ama üzerinde durulmayan kısım, Cicero tarafından genişletiliyor. Cicero'nun bu teşebbüsünün aynı zamanda *nomos-phusis*, doğal hukuk-pozitif hukuk (*thesis*⁴⁹⁵) tartışmaları bağlamında da sonuçlarının olduğunu görürüz. "Cicero'nun doğal yasa ve akıl arasında kurduğu bu denklik, bir yandan pozitif yasaların doğal yasalara uygunluğunu telakki ederken bir yandan da *kozmpolis* fikrinin yeniden gündeme gelişini sağlar. Zirâ doğal yasa ve aklın denkliği dünyadaki herkesin sadece bir devlet-yasa altında yaşamalarını öngörür."⁴⁹⁶ "Buna karşılık, "toplumsal olan", yâni insanların koyup değiştirdikleri kurallar, gerçek anlamda yasa değildirler. Pozitif yasa diye adlandırabileceğimiz bu yasalar, zaman ve mekân boyutunda değişiklik göstermekte; bu nedenle de göreceli bir nitelik taşımaktadırlar."⁴⁹⁷ Bundan dolayı stoacılar göre pozitif yasalar evrensel yasaya (doğal yasaya) tâbi olması gerekir.⁴⁹⁸

Nomos ve *phusis* arasındaki karşıtlık⁴⁹⁹ sofistler tarafından, özellikle Antiphon tarafından *Peri Aletheia* adlı incelemesinde geniş bir şekilde tartışıldı. Ayrıca stoacılar, *nomos* ve *phusis*i her şeyi kapsayan bir kozmik ilkede yeniden birleştirmeye çalışsalar da, insan yapımı yasalar ile doğa ilkesi arasındaki teorik açığı kapatmayı amaçlamadılar.⁵⁰⁰

Benferhat'ın tespitini onaylar nitelikte Hirş de günümüzde doğal ve pozitif hukuk ikiliğine dair tartışmaların çıkış nedeni olarak Stoacıları görmektedir.

⁴⁹⁵ "Thesis konulmuş, uzlaşım ile ortaya çıkmış anlamlarına gelmektedir. Demokritos'a göre insanın bütün yapıp etmeleri *thesise*, yâni uzlaşmaya dayanmaktadır. İnsanları yasaları kendi aralarında uzlaşma ile yaparlar (...) Sofistlerin savunduğu fikir şu şekilde ifade edilebilir: bütün yasalar *thesistir*. İnsanların kendilerinin ortaya koydukları kendi koşullarıyla yarattıkları şeylerdir." Cengiz Çakmak, *İlkçağ Klasik Dönem Felsefesi Metinleri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Açık Ve Uzaktan Eğitim Fakültesi Yayınları, 2010, s. 24 ve s. 50.

⁴⁹⁶ Funda Çoban, "Stoacı Felsefe ve Modernite Arasında Düşünsel Bağlar", *İzmir Sosyal Bilimler Dergisi* 2/2 (2020): 104.

⁴⁹⁷ Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, ss. 39-40.

⁴⁹⁸ Bkz: Marcelo D. Boeri, "Natural Law and World Order in Stoicism", pp. 216-217. [https://repositorio.uc.cl/xmlui/bitstream/handle/11534/22379/Natural Law and World Order in Stoicism.pdf](https://repositorio.uc.cl/xmlui/bitstream/handle/11534/22379/Natural%20Law%20and%20World%20Order%20in%20Stoicism.pdf) (erişim tarihi: 03.01.2022).

⁴⁹⁹ *Nomos* ve *phusis* ile ilgili ayrıca bu çalışma içinde bkz: "Felsefe Faaliyetinin Siyâsi Etkinliğe Yol Açması" başlıklı bölümde yer alan 448 no'lu dipnot.

⁵⁰⁰ Yasmina Benferhat, "Cicero and the Small World of Roman Jurists", *Cicero's Law, Rethinking Roman Law of the Late Republic*, edited by: Paul J. du Plessis, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016, p. 51.

Olan hukuk, gerçek hukuk değildir. Olan hukuk, olması gereken hukuka göre ölçülür. Bu hukuksa tabîi ya da aklî hukuktur (...). Stoacılar göre olan hukuk, tabîi hukuk ölçüsüne vurulduğundan ancak tabîi hukuk kavramına göre hukuk sayılan kurallar, gerçek hukuk sayılabilir. Demek ki olan hukuk kurallarıyla olması gereken hukuk arasında bir ayrım yapılmakadır; bu nedenle bugün bile hala bu ikilikle uğraşmak zorunda kalmaktayız.⁵⁰¹

Stoacıların Platon'dan özellikle *Politeia*'dan nasıl etkilendikleri ve bu etkilenenlerin eserlerine nasıl yansıdığı gibi meseleleri çalışmamızın sorunsalı göz önünde bulundurulduğu zaman kuşatamayız. Dolayısıyla böyle bir etkilenenlerin izinin IX. Kitap'tan itibaren sürülebileceğini işaret etmekle iktifâ ediyoruz.

IX. Kitap'tan sonra X. Kitap'ta itibayla süregiden yaşamın nasıl yekûnlaşacağı üzerinde durularak, ölümden sonra elde edilecek kazanımlar anlatılır. Başka bir ifadeyle IX. Kitap'ta açılan ve çalışmamız açısından belirleyici olan “fasıl” bizi ilgilendirdiği cihetiyle konuşulmaz. Yine de IX. Kitap, kendisini âdil bir devlet içerisinde bul(a)mamış kişinin nasıl yaşaması gerektiğine dair bir bakış açısı ortaya koyar. Bu anlamda Sokrates, yürüttüğü tartışmalarla, kendisini âdil olmayan bir devlette bulan bir kimseye nasıl yaşaması gerektiğini örnekleyen ve işbu bakış açısını (noktainazarı) temsil eden olarak sunulur. Binâenaleyh Sokrates *Politeia*'da örneğin Agora'da oturma eylemi yapan, devleti ele geçirmeye çalışan biri olarak da tasvir edilmez. Bilakis son derece nazarî bir tartışma yürüten biri olarak önümüze çıkarılır.⁵⁰² Dolayısıyla siyâset sahnesinde bulunuş, en nihayetinde Sokrates'in de örneklediği şekliyle nazarî faaliyet üzerinden gerçekleşen bir işe dönüştürülür. Ancak Sokrates'in âdil devlette yaşamadığını düşünenlere nasıl bir örnek olduğu/olacağı bir metin üzerinde/n anlatılır. Bu durum nazarî faaliyetin metinle ihata edilip edilmediği, nazariyatın metin üzerinden yapılıp yapılamayacağı gibi çok esaslı soruları doğurduğu için *metinleştirilmiş Sokrates*'in örnekliğinin sınırlarının sorgulanmasına yol açar.

Nazarî faaliyet, âdil bir devleti “Thrasymakhos”a, “Glaukon”a, “Adeimantos”a ve diğerlerine -toplumun her kesiminden olan insanlara- istidatları ve bilgi düzeylerinde

⁵⁰¹ Ernest Hirş, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, ter: Selçuk Baran, Ankara: Banka ve Ticaret Hukuku Araştırma Enstitüsü, 2001, s. 187.

⁵⁰² Târihî Sokrates'in nazarî tartışmayı metinleştirmemesi önemli husustur. Metinleştirmeksizin nazarî tartışmaya devam etmeyi gündelik yaşamının merkezine yerleştirdiğini felsefe târihinden kezâ Platon'un diyaloglarından biliyoruz.

hem temsil edebilmeyi hem meşrûiyetini ortaya koymayı sağlar. Ancak Platon bütün bunları metin üzerinde yapar. Felsefe ve siyâset sahnelerinin metin üzerinden temsil edilmesi, sözünü ettiğimiz nazarî faaliyetin diyaloglarda -Platon'un niyetinden bağımsız olarak- *kapanmış* olarak telakki edilmesine yol açar. Bu *kapanmışlık* bir anlamda yasayı var eden *tekhnenin* de unutuluşudur. Mevcut siyâset sahnesinde Sokrates'in konumunun ihmal ve iptal edildiğini söylerken bu unutuşun bir veçhesine telmihte bulunuyoruz. Yâni bir metin olarak *Politeia*, ahlâkî ve hukukî kodun arkasındaki nazarî tartışmayı tamamlanmış olarak sunar. Hâlbuki böyle bir nazarî tartışmaya taraf olarak *tekhne* sahibi olunur.

Platon'un niyeti söz konusu nazarî tartışmaları tamamlanmış olarak muhâtaplarına sunmak olmamış olabilir. Nitekim böyle olmadığını savunuyoruz. Onun amacının devlet yönetimlerine taklit edecekleri yol haritası vermek değil, siyâsî tartışmaların nasıl yapılması gerektiğine dair bir model geliştirmek olduğu kanaatindeyiz. Ayrıca Platon'un niyetinden bağımsız olarak bizzat siyâsî tartışmanın “metinde” temsil edilmesinden kaynaklı gelişmeler de olabilir. Bu hususun üzerinde ilerleyen sayfalarda duracağımız için şunu söylemekle iktifâ edeceğiz: Sokrates'in konumunun, ahlâkî ve hukukî kodun temelini oluşturan metafizik kabullerin ihmal ve iptalinin müsebbibi bizzat metin olarak *Politeia* da olabilir. Ancak bu zaman içerisinde yaşanan bâzı târihsel gelişmelerin Glaukoncu, Adeimantoscu vd. yaklaşımların siyâset sahnesinin merkezine geçme ihtimalini saf dışı bırakmaz. Yâni birisi yaşanan “târihsel gelişmelerin zorunlu olarak Sokratesçi konumun ihmal ve iptalini de gerektirmiştir” tezini savunabilir.

Platon bilgeyi filozofun doğurduğu yasa hakkında konuşturur, kendisini filozof olarak metnin dışına alır. Bu yazım biçimiyle birlikte felsefe faaliyeti de metnin dışına çıkar. Hal böyle olunca âdil devletin varlığına inanan ama âdil olmayan devlette yaşadığını düşünen kimse için metinleştirilmiş Sokrates'in örnekliğinin sınırlılığı taayyün eder.

2. FELSEFE FAÂLİYETİNİN YAZIDA TEMSİLİ

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi *Politeia* sahnesinde filozof bulunmaz ve yazar olarak Platon kendisini bu sahneyi dışarıdan kuşatan biri olarak konumlandırır. Yâni metin

üzerinde kurulan siyâset sahnesinin filozofu, bizâtihi sahnenin içinde bulunmayan metnin yazarı olarak Platon'dur. Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak, Platon'un teşebbüsünde ikili bir temsil etme durumu var. "İkili temsil" ifadesiyle kastettiğimiz şudur: Felsefe faâliyetini yazmak yâni metinleştirmek başlıbaşına bir temsildir, yazarın metinde bulunmayışı, başkalarını konuşturması ise ikinci bir temsildir. Platon ikili temsile hep mürâaat etmiş olsa *Politeia* özelinde bu teşebbüsü yeni bir anlam kazanmış olur.

Politeia sahnede bulunmayan Platon o sahneyi tasvir eder. Söz konusu sahnedeki olası tüm çelişkileri aşarak, farklı bilgi seviyesinde olanları bir arada buluşturan ve diyaloga sokan olarak kendisini sahnenin haricinde konumlandırır. Sahnenin içerisinde taraflara bâhusus Sokrates'e adil bir devlet tasarısından bahsettirir. Kendisini ise içerde anlatılanların bütününi ihtivâ eden sahneyi "gören" biri olduğunu fark etmemizi sağlayacak şekilde konumlandırır. Şunu söylemeye çalışıyoruz: Platon, filozofun yönetici olduğu ve somut durumlar karşısında yasalar yaptığını anlatan bir eser yazabilirdi. Ve biz de bu filozof yöneticinin nasıl düşündüğünü görebilir, kararlar verirken hangi saiklerle hareket ettiğini yine filozofun dilinden okuyabilirdik. Yâni okur sahnede filozof tiplemesini görebilir ve o filozofun hem bilgeyle hem de diğer insanlarla irtibatını bir tiyatro eseri gibi seyredebilirdi. Başka bir deyişle Platon, başrolünde filozof yöneticinin olduğu bir eser kaleme alabilirdi.

Sahne kavramının kullandığı birincil alan tiyatrodur. Fakat tiyatrodaki sahne kavramı tek başına değil oyun, aktör/ler, seyirci/ler, sahnenin önü, arkası vs. gibi sözcüklerle birlikte kullanılır. Tiyatrodaki kullanılan bu unsurları göz önünde bulunduracak olursak, bir tiyatro eseri olarak kaleme alınmayan –yâhut başka bir tipte tiyatro eseri olan- *Politeia* diyalogu tiyatroya uyarlanabilir. Yâni *Politeia* diyalogu bir tiyatro oyunu olarak sahnelenebilir. Ancak tiyatro oyunlarının bir tezlerinin olduğu, seyirciye belli mesaj verdikleri kabaca söylenebilir. Başka bir deyişle yazar tiyatro eseriyle muhataplarında birtakım hislerin ortaya çıkmasını, bir takım önkabullerini sorgulamalarını yâhut terk etmelerini amaçlar. Bir tiyatro eseri gibi sahnelenebilir olan *Politeia*'nın seyircisine verdiği mesaj nedir? Yâhut sorumuzu şu şekilde ifade edelim: *Politeia*'yı izledikten sonra seyircisinde hangi değişiklikler ortaya çıkar? Diyalog iştirakçilerinin tamamen ikna edilmediği, kesin bir adalet tanımına da ulaşamadığı bir tiyatro eseri seyircisini yönlendirmekte ne kadar başarılı olabilir? Platon'un bunun

farkında olmadığını söylemek imkânsızdır. O zaman Platon'un bildiğimiz anlamda bir tiyatro eseri yazmadığı ortadadır. Peki, tiyatro sahnesi ve tiyatral unsurlardan hareketle siyâset hakkında konuşulabileceğini düşünmüş olabilir mi? Cevabımız olumludur. Zirâ her etkinlik bir sahneyi varsayar. Sahne:

- (i) Etkinlikte bulunan (aktör) ile bu etkinlik yoluyla üzerinde tasarrufta bulunulmanın ayrılmasını,
- (ii) Bu ayırmanın gerçekleştiği nesnel bir zemini,
- (iii) Söz konusu etkinlikte bulunan olarak aktörün, üzerinde tasarrufta bulunduğu unsurlarla temas içerisinde bulunmasını temin eden bütünün ta kendisidir.⁵⁰³

Politeia'da etkinlikte bulunan (aktör) kimdir? Kendisini metnin dışına alan yazar olarak Platon'dur. Üzerinde tasarrufta bulunulan adalet merkezde olmak kaydıyla siyâsettir. Ayrıca *Politeia* sahnesi, fail (aktör) olarak Platon ve tasarrufta bulunduğu arasında ayrımı da sağlayan nesnel zemindir. *Politeia*'nın siyâset sahnesi de söz konusu bu nesnel zemine uygun olanın farkındalığı ve bu nesnel zemine farklı açılardan bakanların görüşlerinin söz üzerinden bir araya geldiği bir sahnedir. Bizler (sadece Atinalılar değil) bir bakıma yüzyıllardır o sahneye katılarak var oluyoruz. Yâni bir bakıma Platon sadece bir senaryo yazarak o toplum içerisinde yürütülen tartışmaları sahnelemez. Kendisinden sonra gelebilecek tüm insanların kendilerinin de içinde bulunacakları ve söz üzerinden bu meseleyi aralarında konuşacakları sahneyi teşkil eder. Ve Platon'un kurguladığı sahne bir metin üzerinde "var olur." Asıl sorulması gereken, bizatihi Varlığın kendisi böyle bir şey midir? Yâni ontolojik anlamda böyle bir sahnede mi yaşıyoruz? Bu anlamda "asıl sahne" ve aslî fail (aktör) var mıdır? Bunlara binaen Platon, Varlığın temsili olarak mı sahne kurgular yoksa sahne kurgulayarak mı Varlık hakkında konuşur? Bu meseleleri çalışmamızın sınırları dâhilinde ele alamayacağımız için sadece ifade etmekle iktifâ ediyoruz. Bizi doğrudan ilgilendiren husus, Platon'un felsefe faâliyetini keza siyâsî faâliyeti metin üzerinde temsil etmesi ve bu teşebbüsünü gerçekleştirirken de başrolünde filozof yöneticinin olduğu bir eser yazmak yerine filozofun eylemi hakkında bilginin konuşturulduğu bir eser yazmasıdır.

Platon'un böyle bir tercihte bulunmasının geçerli nedenleri olduğunu düşünüyoruz. Bu nedenlerin bazıları *Şölen*'den yola çıkılarak açıklanabilir. *Şölen*

⁵⁰³ Ahmet Ayhan Çitil, "Sahne Kuramına Giriş: Çağdaş Sosyal Bilim Anlayışlarının Eleştirisi", *Kavram Geliştirme*, ed: Kübra Bilgin Tiryaki, Lütü Sunar, Ankara: Nobel Yayınları, 2016, ss. 21-22.

diyalogundan filozofun “doğurduğu” ahlâkî ve hukukî kodun, “kentlerin ve meskenlerin düzeniyle ilgili olduğunu” anlarız. Dolayısıyla felsefe faâliyetinin sonucunun muhâkemededen öte eyleme ilişkin olduğunu görürüz. *Şölen*’de *polisi* kuran, insanları bir arada tutan bir etken olarak filozofun eylemini temsil eden *söz* söylenir. *Logos* yâni *söz* mevzûubahis eylemi ikame etmez, temsil eder. Filozofun eylemi *sözle* ikame edilemediği içindir ki -işbu eylem- metinleştirildiği zaman sahne kurgulanır. Yâni “filozofun eylemi” (felsefe faâliyetinin sonucu) sahne kurgusu içerisinde muhafaza edilmeye çalışılır. Felsefe faâliyetinin sonucu metin üzerinde temsil edildiği zaman işbu sonucun eyleme ilişkin olan esas boyutunun “kapanma” imkânı da ortaya çıkar. Filozofun eylemini sahne kurgulayarak metinde temsil etmek, kapanmayı en aza indirgeyecek olan yegâne yoldur. Ve Platon filozofun eylemini *Politeia*’da bilgenin de içinde bulunduğu ortamda sahneler. Bu sahnelemede adâlet kavramı merkezde olmak kaydıyla siyâsî meseleler muhayyile içinde açılır. Yâni siyâsetin muhayyile ile ilişkilendirildiği bir durum söz konusudur. Felsefe faâliyeti ise nazarî mahiyet arz eder, nazariyatla ilişkilidir. Nazarî mahiyet arz ettiği için yazılmaz. Ve bu anlamda Platon haklı olarak VII. *Mektup*’unda (341 c-d-e) hiçbir şey kaleme almadığını söyler.

Ama siyâset, yâni felsefe faâliyetinin sonucu muhayyileye ilişkin olduğu için muhayyileye ilişkin olan nazarî olanın aksine belli bir derecede sahne kurgusu üzerinden temsil edilebilir. Az evvel belirttiğimiz üzere muhayyel olan da tüm boyutlarıyla metinleştirilemez. Ancak muhayyel olanın bazı boyutları sahne kurgulanarak korunabilir. Ve yazar olarak Platon’un konumu felsefeyi temsil ederken, Sokrates’in konumu ise felsefeye tâbi kılınan siyâseti temsil eder. Dolayısıyla Platon felsefeye tâbi kılınan siyâsetin betimlenmesi işini *mimetik* bir çalışmaya dönüştürür. Bu durum *Politeia*’da filozofun siyâset sahnesinde bulunmayışını da açıklamış olur. Yâni âdil devleti kuran olarak filozofun eylemini (yaşantısında dile gelen *söz*) metin kuşatamaz. Filozofun yaşadığı tecrübeyi esas alarak kurulan devlet hakkında metin üzerinden konuşma, ancak bilgenin *sözünü* muhâkeme üzerinden diyaloga açmakla mümkün olur.

Sokrates’in Platon’un diyaloglarında yürüttüğü nazarî faâliyetler, metin yazmayı içerir mi? Felsefe târihi Sokrates’in metin yazmadığını söyler.⁵⁰⁴ Metin üzerinden

⁵⁰⁴ “Sokrates bize başkalarının çalışmaları aracılığıyla ulaşır. Dünya târihindeki en ünlü filozof olabilir, ancak hapisanede ölüm cezasının infazını beklerken bâzı Ezop masallarını şiire dökmek dışında hiçbir

yürütülen muhâkeme, devletin ona göre kurulduğu *tekhneyi* muhâfaza ettiği ölçüde karartma olanağını da içerir.⁵⁰⁵ Şimdi fikriyattaki gelişmelerin böyle bir karartma yönünde nasıl bir gelişim izlediğine kısaca değinelim.

Platon sonrası fikriyattaki gelişmeler filozofun yaşadığı tecrübenin, onun hâiz olduğu *tekhnenin* var olduğuna dair itimadın giderek kaybolduğunu gösterir. Bahse konu *tekhnenin* varlığına olan itimadın nasıl kaybolduğuna dair farklı yaklaşımlar geliştirilebilir.

Kendisi de bir devlet adamı olan Cicero, *Devlet Üzerine*'de devleti kuran özel kişilerden bahseder.⁵⁰⁶ Söz konusu özel kişilere ve devletin nasıl ortaya çıktığına dair anlatımı, akıllara filozofun yaşadığı tecrübe sonucunda ortaya çıkan devlet anlayışını getirir. Yâni Cicero⁵⁰⁷ devlet ortaya çıkarken, yasayı var eden *tekhnenin* belirleyiciliğinden söz eder. Ancak daha sonraları Cicero'nun da sözünü ettiği husus fikriyatın temel odak konusu olmaktan çıkar. Bu zorunlu olarak şu demek değildir: Birileri farkında olarak filozofun yaşadığı tecrübenin belirleyiciliğini yok sayarak - elbette bu tarz yorum geliştirilebilir- örneğin Glaukon'un veya Thrasymakhos'un temsil ettiği yaklaşımı siyâset sahnesinin merkezine yerleştirebilir. Binâenaleyh hangi yaklaşımın ve nasıl siyâsî faâliyetin merkezine konumlanacağı sorusu da kolay şekilde cevaplandırılmaz. Örneğin Strauss, Machiavelli'nin *Prens*'ine dair yorumunda Machiavelli'nin model olarak önerdiği prensin “siyâset sahnesine çıkışının” çok zor bir

sey yazmadı. Bir kelime felsefe yazmadı. Yirminci yüzyıl Fransız teorisyei Jacques Derrida Sokrates'i “yazmayan adam” olarak tanımlamıştı.” Emily Wilson, *Sokrates'in Ölümü*, ter: Özgüç Orhan, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2020, s. 10.

⁵⁰⁵ Platon bu sorunun farkında değil miydi? Farkında olmalı ki, metin yazımı olarak *diyalog* yazmayı tercih etti. Ama fikriyatta kendisinden sonraki gelişmeler bu yazım tarzının da söz konusu noktalarını muhâfaza etmediğini gösterir.

⁵⁰⁶ Roma'nın kurucusu olan Romulus'tan bahsederken “bunu insanlar arasındaki sadece gelenekselleşmiş değil, aynı zamanda atalarımız tarafından bilgece aktarılmış bir söylenti olarak kabul edelim, zîra iyi bir şekilde ortak değerler içinde görülmeyi hak eden kişilerin sadece tanrısal bir zekâyâ sahip olduğu değil, aynı zamanda o kökten geldiği düşünülür.” (Yine aynı eserde) “Romulus'un durumunda şu daha şaşırtıcıdır: İnsanken tanrılaştığı söylenen diğer kişiler, insanlığın daha ilkel çağlarında yaşamıştı” der. Cicero, *Devlet Üzerine*, x 18, ter: C. Cengiz Çevik, İstanbul: İthaki Yayınları, 2014, ss. 157-162.

Cicero, kendini bilen insan üzerinde durarak şunları der: “Yine, vatandaşlardan oluşan bir topluma doğmuş olduğunu anladığında, sadece böyle incelikli bir tartışmada değil, aynı zamanda daha yaygın ve sürekli bir hitapta da bu konuşma tarzından yararlanmayı isteyip onun sayesinde halkları yönetecek, yasalar yapacak, kötülere cezalandıracak, iyileri kollayacak, seçkin kişileri övecek (...), bilgelerin eylemleri ile nasihatlerini ebedî anıtlar olarak diyecek.” Cicero, *Yasalar Üzerine*, xxiv 62, ter: C. Cengiz Çevik, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2017, s. 32.

⁵⁰⁷ Cicero yasadan söz ederken şu ifadeyi de kullanır: “Zîra o yönetmeye ve yasaklamaya uygun olan bilgenin aklı ve zihnidir.”, Cicero, *Yasalar Üzerine*, iv 8, s. 37.

hâdise olduğuna dikkat çeker. Strauss’a göre *virtunun fortunayı* dizginleyebilmesi, *virtunun* belli bir eşiği geçmesi imkânsıza yakın bir hâdisedir.⁵⁰⁸

Bir diğer yaklaşım ise filozofun yaşadığı tecrübeyi tahkim etmeye çalışırken karartılmış olabileceği yönünde geliştirilebilir. Bu noktada Charles Taylor’un *Seküler Çağ* eserinde savunduğu tezler aydınlatıcı olabilir. Taylor’a göre reformun ve akabinde Aydınlanma’nın başını çekenlerin kahir ekseriyeti dindar insanlardı. Onların yapmak istedikleri Tanrı’ya daha fazla yakınlaşmak, dini daha da güçlendirmek iken teşebbüsleri ters istikamette sonuçlanır. Yâni laiklik ve sekülerizm dindar insanların planlamadıkları ama bizzat kendilerinin katılımıyla gerçekleşen oluşum olur.⁵⁰⁹ Elbette Taylor Sokrates’in *Politeia*’da temsil ettiği konumdan bizim üzerinde durduğumuz tarzda söz etmez. Belki böyle bir konumlandırmayı kabul bile etmez. Ama Taylor’un tezleri üzerinden mevzûubahis karartmanın nasıl gerçekleştiğine dair farklı bir açıklama geliştirilebilir.

Üzerinde durduğumuz bu iki yaklaşım filozofun yaşadığı tecrübenin, hâiz olduğu *tekhnenin* nasıl karartıldığına yönelik muhtemel yorumlar olarak dikkate alınabilir. Ancak biz farklı bir husus üzerinde durarak üçüncü bir yaklaşımı savunuyoruz. Platon’un mevzûubahis *tekhneyi* metinde/yazıda temsil etmesi, onun karartılma imkânını da yine muhâkeme üzerinde/n açmış olabilir. Bu önermeyle neyi kastettiğimizi açıklamak için çalışmamızın çıkış noktası olan Parmenides’e ve onun *Peri Phuseus*’una yeniden dönmemiz gerekir.

2.1. FELSEFE FAÂLİYETİNİN MÂHİYETİ: YAZININ SINIRLARI

⁵⁰⁸ “Machiavelli, sadece siyâsî öğretinin özünü değil, ayrıca onun tavrını da köklü biçimde değiştirdi. Siyâsî öğretisinin özünü tümüyle yeni prence, yâni toplumun temelinde ve böylece toplumun yapısında yerleşik olan gayri ahlâkîliğe bakarak tamamen yeni bir öğretiyi söyledi. Böyle bir öğretinin kâşifi zorunlu olarak yeni bir ahlâkî kuralı, On Emir’i getirendir. Terimin en muhtemel anlamıyla, tamamen yeni bir prens, yeni bir Musa, yeni bir peygamberdir.” Leo Strauss, “Siyâset Felsefesi Nedir?”, *Siyâsî Hermenötik*, editör ve ter: Burhanettin Tatar, Samsun: Etüt Yayınları, 2000, s. 45.

⁵⁰⁹ “Doğaya duyulan yeni ilgi dinsel yaklaşımın kısmen bile dışına çıkmak anlamına gelmiyordu; daha ziyade onun içindeki bir mutasyondur. Modern sekülerliğin düz anlatısı savunulamaz. Burada onun yerine önerdiğim şey, niyetlenmemiş sonuçlarla dolu olan zikzaklı bir anlatıdır. Doğanın özerkliğinin, sonunda dışlayıcı hümanizmin değirmeninde öğütülecek tahıl haline geldiği kesinlikle doğrudur.” Charles Taylor, *Seküler Çağ*, ter: Dost Körpe, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2017, s. 115. Ayrıca aynı eserin özel olarak 97-98, 102-103 ve 112. sayfalarına genel olarak ise “İnancın Mevzileri”, “Disiplinci Toplumun Yükselişi” ve “Büyük Kopuş” isimli bölümlerine bakılabilir.

Peri Phuseus'ta felsefe faaliyetinin sahneleniş şekli hem gencin hem de Tanrıça'nın konumunu işlevsizleştirdiği için hakîkate ulaşmayı amaçlayan teşebbüsler de -yazım şekli ve kurgusundan dolayı- şiirde ifade edilen kanıtlamalara tâlip olma işine dönüşür. Kezâ Parmenides sonrası fikriyattaki gelişmeler, öne çıkan isimlerin *Peri Phuseus*'un kanıtlamalarına katılma veya katılmama üzerinden “felsefe” yapmaya çalıştıklarını gösterir. Bu durumun üzerinde durarak şöyle bir açıklama yapmıştık: *Peri Phuseus* metninin kurgusu okurun kendisini şiirdeki gençle özdeşleştirebilmesine olanak tanır. Ayrıca metinde gence kendisini tâkip etmesini söyleyen Tanrıça'nın, ileri sürdüğü kanıtlamaların geçerliliğinin test etmesini salık veren ifadelerinin varlığı bir yandan genci özgür bırakır öte yandan kanıtlamaların geçerliliğini test eden (test etmeye itilen) okurun gençle özdeşleşmesinin de yolunu açar. Yâni *Peri Phuseus*'un bu şekilde metinleştirilmesi okura şiirde sahnelenen hakîkate katılma yerine metin üzerinden tâlip olma imkânını sunar. Başka bir deyişle şiirde işâret edilen hakîkatin metinleştirilmesi, okurun söz konusu hakîkate iştirak etmesini engeller. Parmenides *Peri Phuseus*'la böyle bir sonucu/etkiyi amaçlamamış olabilir. Hatta Tanrıça'nın kanıtlamalara başvurusu, sözünü ettiğimiz siyâset sahnesini belirleyen nazarî tartışmaların yapıldığının göstergesidir. Ama nihayetinde yeni bir siyâsî oluşum başlatması beklenen –bir metin olarak- *Peri Phuseus*, filozofun yaşadığı tecrübenin siyâsî tartışmalarda gözetilmesinin garantörü olamıyor. İlginç olan husussa işbu tecrübenin varlığını işâret edenin de yine *Peri Phuseus* metninin olmasıdır. Mâmâfih metinden anladığımız kadarıyla Tanrıça sadece sözlü beyanda bulunmaz, gencin bir şeyleri temâşâ etmesini de sağlar. Tanrıça sayesinde gencin, Tanrıça'nın noktainazarından var olanlara bakabildiği (*theoria*)⁵¹⁰ çıkarımını yapabiliriz. Tecrübeyi yaşayan genç, Tanrıça'nın ona temâşâ ettirdiği hakikatleri görmesine eşzamanlı olarak sözlü beyanlarına da muhâtap olur. Yâni genç hakikat ve hakîkatin sözlü anlatımı arasındaki mutabakata şahitlik eder. *Peri Phuseus* muhâtaplarının (okurun) gencin tecrübesini aynen bu şekilde yaşayarak Tanrıça'nın muhâtabı olmaları ve metinde tasvir edilen ritüele dâhil olarak *logos* üzerinde/n bir araya gelmeleri (toplumsallaşmaları) amaçlanır. Ancak sadece sözlü beyanları tâkip

⁵¹⁰ Hannah Arendt, *Zihnin Yaşamı*'nda Yunanlıların felsefeyi algılayış biçimi üzerinde dururken felsefeye ilişkin olarak “onunla iştigal etmeye dayanabildikleri o kısa süre içerisinde, felsefe yapmak ölümlüleri tanrısal yaratıklara, Cicero'nun ifadesiyle “ölümlü tanrılar'a” dönüştürür. Bu çerçevededir ki antik etimoloji *theorein*, hatta *theatron* kelimesini daima *theos* anahtar kelimesinden türetmiştir” diyor. ter: s. 154.

edebilen okursa böyle bir imkândan –gösterilerek anlatılan- mahrum kalır. Metnin, metinde yer alan bu tecrübenin taayyününe imkân tanımayacak şekilde alımlanması *Peri Phuseus*’a farklı bir işlev kazandırmış olur. *Peri Phuseus*’un bu şekilde alımlanmasının sebebi belirttiğimiz gibi metnin yazım tarzı olabilir. Yâhut “böyle bir tecrübeyi metnin sınırları dâhilinde temsil etme imkânı yoktur” yorumu da yapılabilir.

Peri Phuseus’un gencin yaşadığı tecrübeyi bir metin olarak ihata edememesinin iki muhtemel sonucu bulunur:

1. Okurun/muhâtabın, gencin *Dikeye* kadarki seyahati için gerekli olan meşgaleye gereksinim duymadan, Tanrıça’nın kanıtlamalarına tâlip olabilmesi. Ve bu şekilde metin üzerinden muhâkemeye iştirak edilerek, hakikat araştırmasında bulunulduğunun iddia edilebilmesinin yolunun açılması,
2. Birinci durumun doğal sonucu olarak Tanrıça’nın rolünün iptal edilmesi. Metin üzerinden yapılan hakikat araştırmasının Tanrıça’yı işlevsiz hale getirmesi.

Peri Phuseus’un böyle alımlanmasının siyâsî sonuçları nelerdir diye bakacak olursak: “Parmenidesçi ‘düşünülebilir olan var olabilir’ tezi kolay bir şekilde ‘düşünülebilir olan var olmalıdır’a, bu tez ‘ifade edilebilir olan var olabilir’e o da ‘ifade edilebilir olan var olmalıdır’ tezine dönüştürülebilir.”⁵¹¹ Bu da *Peri Phuseus*’un gencinin diliyle konuşan, görünürde Tanrıça’nın muhâkemesini devam ettiren *sofist*’in ortaya çıkmasını sağlar. Yâni bir ucunda filozofun diğer ucunda bilgenin olduğu felsefe faâliyeti, *Peri Phuseus*’teki muhâkemeyi şifahen veya yazılı olarak devam ettiren tek uçlu faâliyete indirgenmiş olur. Tanrıça ve sözde Tanrıça ayrıca *Peri Phuseus*’un genci ve sözde genci arasında farkın ortaya çıkabilmesini sağlayacak mekanizma/düzenleme *Peri Phuseus*’ta sunulmaz yâhut da sunulamıyor. Yâni bizâtihi metnin yazım tarzı (ya da yazım tarzından bağımsız olarak metnin kendisi) böyle bir imkânı içinde barındırmaz.

Platon’un, *Peri Phuseus*’ta bahsedilen tecrübeyi fark eden bir isim olarak karşımıza çıktığını söyledik. Böyle bir bakış açısından konuya yaklaştığımızda -önceki bölümlerde üzerinde durduğumuz için- özetle Platoncu diyaloglarda Tanrıça’nın konumu bilgeye, gencin konumu ise filozofa tekabül eder. Tanrıça’nın ve gencin konumunu yeniden tahsis eden ama *Peri Phuseus* sonrası fikriyatta (ve *poliste*) yaşanan

⁵¹¹ A. L. Peck, “Plato’s Parmenides: Some Suggestions For Its Interpretation”, p. 132.

gelişmelere de tepkisiz kalmayan -bir anlamda onlarla da hesaplaşan- bir nazariyatı Platon geliştirmeye teşebbüs eder. *Sofist*, *Parmenides*, *Şölen* ve *Politeia*'da bu nazariyatın bileşenlerini bulabiliriz.

Özetle Platon, felsefe faâliyetinin muhâkemeyi içeren boyutunun kurallarını açıklayarak bir nevi *Peri Phuseus*'un Tanrıça'sının beyan ettiği kanıtlamalara tâlip olabilmenin usûlünü geliştirir. Bunu yaparken de bilgenin refâkatinin tayin ediciliğini muhâfaza etmeye çalışır. Böylece Platon'un nazariyatı bir yandan *Peri Phuseus*'un gencinin, öte taraftan Tanrıça'sının konumlarını yeniden tahsis ederek, felsefe faâliyetinin muhâkemede nasıl sahnelenebileceğini gösterme işine dönüşür. Binâenaleyh, *Politeia*'da *Peri Phuseus*'un gencinin seyahatinden sonra ona söylenen sözü bize (okura) nasıl anlatılabileceğinin nazariyatı geliştirilir. Bunu mantığın sınırları dâhilinde bir yandan bilgenin sözünün ayrıcalıklı oluşunu korumaya çalışarak öte yandan o söze göre yaşaması beklenen diyalog iştirakçilerine -o tecrübeyi yaşamayanlara- açarak yapar. Ama Platon bunu yaparak bir risk de almış görünür. Zîra *Peri Phuseus* metninin karşılaştığı “zorlukla”, diyalog metinleri de karşılaşır. Başka bir ifadeyle filozofun yaşadığı tecrübenin karartılma imkânı Platon'un diyaloglarıyla birlikte muhâkeme üzerinde/n yeniden açılır. Bu yerde Platon'un ne yapmaya çalıştığını -bir anlamda da ne yapamadığını- kısaca hatırlayalım.

Platon bir bakıma “filozof kimdir ve toplumda nasıl bir işlevi vardır?” gibi soruların cevabını bize veren bir sahne tasavvuru oluşturur. ‘Doğum yapan’ filozofun doğurduğu şey yaşamında/yaşamda taayyün ettiği için onun anlatımı yaşayarak açıklamak, açıklayarak uygulamadır. Başka bir deyişle yeni bir siyâsî oluşumu başlatan söz filozofun yaşamında “dile gelir”. Yaşanmayı içeren/gerektiren cihet es geçilerek metinde temsil edilen o söz muhâkemenin konusu olur. Bahsedilen cihet es geçildiği için o sözün geçerliliğinin garantörü olan yaşanma/uygulama hususu “unutulur”. Sözü metinleştiren ilk kişi için unutma olanaksızdır. Ama metnin (veya metnin yazım şeklinin) kuşatamadığı tecrübeyi “taşıyamaması”, muhâtapları (okuru) anlatılan hakîkate iştiraklerini imkânsızlaştırır. Muhâtapların hakîkati anlamalarını sağlayan husus olarak sözün filozofun yaşamında taayyün etmesiyle ne kastediyoruz? Filozofun yaşamında dile gelen söz, aslında *Peri Phuseus*'un Tanrıça'sının gence göstererek anlatma hâdisesine benzer. Kendisine *gösterilerek anlatılanı* başkasına iletme için

yaşayarak söylemek yâni yaşantı üzerinden taayyün eden anlatım devreye girer. Platon'un diyalogları bu hususu muhâfaza ediyor mu? Soruya cevabımız olumsuzdur.

Platon bir diyalog yazarı olarak (bir senarist olarak) tamamını kontrol edebildiği bir sahne tasavvuru içerisinde bilginin sözünü temsil etmeye/açmaya çalışır. Yâni sahnenin içerisinde konuşan bilge ile onu dinleyenlerin vâsıtasız buluşmasını, yüz yüze gelmesini bir sahne teşkil eden senaryonun dolayımı ile sunmayı tercih eder. Bu itibarla filozof tebliğde bulunan birisi olarak sahneden çıkarılır. Filozofun *noêton*la *horatonu* buluşturma işlevini diyalog yazarı olarak, senarist olarak Platon kendi üzerine alır. Bu sanki kontrollü bir tebliğe dönüşmüş olur. Senaristin tanrısal bakışı, böyle bir tebliğin gerçek hayatta gerçekleştiği doğal sahnede farklı noktalarda duranların sahip oldukları kısmî farkındalıkları aşarak onları bir arada tutar. Tam da bu sebeple *metinsel varlıklar* olan Glaukon, Adeimantos vd. metin içerisinde iknâ edilmiş olabilir.

Platon'un felsefe faâliyetinin metinde temsil edilmesinin yol açtığı/açacağı sorunların farkında olmadığını söylemek zor, neredeyse imkânsızdır. Nitekim *Phaidros*'ta yazının olumsuzluklarından bahseder. Örneğin 275e paragrafında Sokrates şunları söyler:

- Hakîkatte yazının bu derece korkunç bir şey olması resme pek fazla benzemesindendir, Phaidros. Resmin meydana getirdiği şeyler canlı gibidir; fakat onlara tut bir şey sor: derin bir sükût. Yazılı şeyler de böyle: akıllı adamlar gibi konuştuklarını sanırsın. Fakat tut onlardan dediklerini açıkça anlatmalarını iste; sana tek bir cevap vereceklerdir: hep aynı olan cevabı. Nutuk, bir defa yazıldı mı artık sağda solda dolaşır; anlıyanın olsun, anlamıyanın olsun eline geçer ve kime bir şeyler söylemeli, kime bir şeyler söylememeli, bunu seçemez. Ne zaman kendine yüz vermediklerini, haksız yere sövdüklerini görse babasından yardım ister; çünkü bir saldırmaya karşı koymaya ve kendini müdafaa etmeye gücü yetmez.⁵¹²

Her ne kadar Platon'a ait olduğu tartışılır olsa da *Mektuplar*'ında (7. Mektup) konuyla alakalı şunları söyler:

⁵¹² Platon, *Phaidros*, 275e, s. 113.

Benim uğraştığım şeyler üzerinde, bunları benden veya başkalarından öğrenmiş veya kendileri bulmuş olsunlar, yazı yazan veya yazacak olan kimselerin, bunları anlamalarına imkân olmadığını söyleyebilirim. Benim bu mesele üzerinde yazılmış bir eserim yoktur, olmayacaktır da; çünkü bunlar, öteki bilimler gibi söz kalıbına sokulamaz. Bu meselelerle ancak uzun uzun uğraştıktan, ömrünü bunları düşünmekle geçirdikten sonradır ki, hakikat, ruhta sıçrayan bir kıvılcım gibi parlar ve sonra kendiliğinden gelişir. Öğretimi yazı veya sözle meydana koymak gerekseydi, bunu en iyi olarak benden başka kimse yapamayacağı gibi, kötü anlatırsam kimse benden fazla müteessir olmayacaktır. Onu yazmam gerektiğini, çokluğun anlayacağı bir şekilde anlatabileceğimi sansaydım, ömrümde insanlara o kadar faydalı olacak öğretilerimi yazmaktan, herkesi şeylerin özü hakkında aydınlatmaktan daha iyi bir iş görebilir miydim? Fakat bunları “kanıtlama” denen yolla anlatmak insanlar için iyi olmaz sanıyorum; hakikati, küçük bir işaretle kendiliğinden bulabilecek azınlığı tabii bir yana bırakmak gerek. Ötekilere gelince, felsefeyi yersiz ve haksız olarak hor görürler veya en yüksek bilgilere erdiklerini sanarak büyük ve boş ümitlere kapılırlar.”⁵¹³

Paragraftan anlaşıldığı üzere Platon, felsefe faaliyetinin yazıda temsil edilemeyeceği görüşündedir. Peki, bütün bunlara rağmen Platon niçin yazar? Yazdığı diyalogların aslında felsefe eseri olmadığı, felsefeye birer dâvetiye olduğu iddia edilse bile sorduğumuz soru yinelenebilir: Niçin Platon, felsefeye birer dâvet niteliğinde diyaloglar yazmaya karar verir? Galiba sorunun cevabı mit ve tragedyanın *polis* üzerinde dönüştürücü etkisinde aranabilir.

Platon, mitlerin *polis* üzerinde nasıl bir etki bıraktığını ilk elden gözlemler. Nitekim tragediyaların *polis*in siyâsî organizasyonu için belirleyici gücü ortadaydı. Kezâ mit ve tragediyaların *polis* üzerindeki bu tipten etkilerine çalışmamızın ilk bölümünde değinmiştik. Dolayısıyla bu konuya yeniden eğilmek yerine konunun başka veçhesi üzerinde duracağız. Her şeyden önce mit ve tragedya birer metindir. Metin olmaları hasebiyle de *polis* üzerinde belirleyici etkide bulundukları ileri sürülebilir mi? Yâni genel anlamda metnin böyle bir özelliği olduğu, toplumsallığa yol açtığı iddia edilebilir mi? Kanaatimizce Platon, felsefeye birer dâvetiye olan diyaloglar üzerinden geçici bir toplumsallaşmayı hedefler. Yâni felsefe faaliyetinin nihayetlenmesi üzerinden oluşacak

⁵¹³ Platon, *Mektuplar*, (Yedinci Mektup), 341c-342a, ter: İrfan Şahinbaş, İstanbul: MEB Yayınları, 1997, s. 54.

olan toplumsallaşmaya giden yolda felsefe faâliyetine tâlip olanları bir arada tutması için diyalogları yazar.

2.2. HATIRLANMASI GEREKEN: KARARTILANIN YENİDEN AYDINLATILMASI

Âdil devletin varlığına inanan kimse siyâseten fâil olabilmek için ahlâkî ve hukukî kodun muhâfaza edilmesi, savunulması ve yeniden yorumlanmasını esas alan bir tavır geliştirmeye çalışır. Ve siyasî faâliyet alanının sınırlarını da temelde bu üç eylem belirler: muhâfaza etmek, savunmak ve yeniden yorumlamak. Âdil devletin varlığına inanmayan kimse de formel olarak benzer tavır geliştirdiği için bu iki tarafın siyâset sahnesinde bulunuş şekilleri *etki-tepki* ilişkisi üzerinden belirlenir. Bu aslında siyasî tartışma sahnesinin daralmasının bir göstergesidir. Peki, daralma diye nitelendirdiğimiz durumdan bir çıkış yolu var mıdır?

Âdil devletin varlığına inanan kimse, siyasî tartışma sahnesindeki daralmayı yok ederek, sınırlarını yeniden genişletebilir. Bunun için ahlâkî ve hukukî kodu vazeden kimseyi ve sahip olduğu *tekhneyi* –ki o *tekhne* sayesinde kod var olur- düşünce gündemine almak durumundadır. Ahlâkî ve hukukî kod değil, o kodun varolma süreci mercek altına alınmalıdır. Yâni siyâset sahnesinin öncülüne felsefe sahnesine geçilmelidir.

Felsefeyi nasıl yapacağımızla ilgili vereceğimiz karar, en siyasî karara dönüşür. Yâni en esas siyasî faâliyet felsefenin belli bir biçimde yapılmasına dönüşür. Felsefî tartışmalara taraf olacak kimsenin, bilgenin temsil ettiği kendindeliği hatırlatacak şeylere gözünü dikmesi gerekir. Önermiş olduğumuz yaklaşım siyâset sahnesini kuran nazarî tartışmaların yeniden yapılmasının gerektiğidir. Zîra işbu karartılan, unutulmuş cihetlerin nazarî tartışmaların esasında yer aldığı söylenebilir.

Mevcut siyâset sahnesi de işbu karartmanın etkisi altında şekillenir. Siyâset sahnesine hâkim olan yaklaşımların bâzı uzlaşımlar üzerinden denge kurmaya çalıştığı, çoğu konuda karara varamadıkları da bir gerçektir. Daha doğrusu çoğu konuda verilen kararlar, uzlaşıya ve güç ilişkilerine dayanır. Verilen kararların arkasındaki uzlaş ve güç ilişkilerinin değişmeyeceğinin ise garantörü yoktur. Zîra işbu yaklaşımların karartma sonrasının fikriyatında “tartıştıkları” ama çözemedikleri sorunlar mevcuttur. İşaret ettiğimiz sorunların, karartma sonrasının fikriyatında çözümlerini aramak sonu

gelmez meşgalelere, tâbiri caizse zihinsel idmana dönüşmüş durumdadır. Nedir bu soru(n)lar?

- a. Bireysel bütünlüğün kuruluşu,
- b. Nesnenin kuruluşu,
- c. a ve b şıklarındaki sorunlarla irtibatlı ama belki de onları önceleyecek olan; bir şeyin kendinde varlığından bahsedilip, edilemeyeceği meselesi,
- d. Evrenin başlangıcı ve sonu meselesi,
- e. Canın mâhiyeti meselesi,
- f. Özgür irâde meselesi, vesaire.

Örneğin bu meselelerden sonuncusu olan özgür irâdeye dair nazari bir tartışma yapay zekâ ve yapay sistemlere ilişkin çalışmaları da dikkate almak zorundadır. Nitekim “insan zihnine dair bilinmeyen unsurlar çözüldükçe ve makinelerin bilişsel kapasitesi insana yaklaştıkça, insan ve yapay sistemler arasında yaptığımız keskin ayrımların ve her ikisinin tanımlarına çizdiğimiz koyu çizgilerin bulanıklaşmaya başlayacağı açıktır.”⁵¹⁴ Yine yapay zekânın hukukî bir özne olup olmadığı/olmayacağı sorusu önümüze çıkmış durumdadır. “Hangi varlıklara kişilik verileceği ise, tamamıyla bir hukuk politikası tercihidir.”⁵¹⁵ Öte yandan,

“insan olmayana, yapay da olsa insan statüsü verilmesi, yine de başlı başına biraz sorunlu olsa gerek. Görüş, yapay insan statüsüne sahip yapay zekâları kim meydana getirebilir, gerektiğinde ki ortadan kaldırabilir ya da kaldırabilir mi, doğum/ölüm olguları nasıl kaydedilecektir, türün yöneticisi kim olacaktır gibi, duyarlı ve cevapları pek de kolay verilmeyecek soruları bünyesinde barındırmaktadır.”⁵¹⁶

Kapancı da haklı olarak bu soru(n)ların ontolojiyle irtibatlı olduğunu vurgular. “Belirtilen konular, ontolojik ve etik açısından birçok sorunu da ayrıca içinde barındırmaktadır.”⁵¹⁷ Bu ve yukarıda maddeler halinde sıraladığımız diğer sorunlara yönelik olarak nazari tartışmayı başlatmamız gerekir. Platon’un diyaloglarında bu

⁵¹⁴ Mehtap Doğan, “Yapay Özgür İradenin İmkânı: Makineler Özgür Olabilir mi?”, *Özgür İrade?*, İstanbul: Zoe Yayınları, 2021, ss. 111-112.

⁵¹⁵ Kadir Berk Kapancı, “Yapay Zekâya “Hukuki Kişilik” Tanınması Düşüncesi: Yerinde ve Gerekli mi, Zorlama ve Gereksiz mi?”, *Özgür İrade?*, İstanbul: Zoe Yayınları, 2021, s. 173.

⁵¹⁶ Kadir Berk Kapancı, “Yapay Zekâya “Hukuki Kişilik” Tanınması Düşüncesi: Yerinde ve Gerekli mi, Zorlama ve Gereksiz mi?”, ss. 177-178.

⁵¹⁷ Kadir Berk Kapancı, “Yapay Zekâya “Hukuki Kişilik” Tanınması Düşüncesi: Yerinde ve Gerekli mi, Zorlama ve Gereksiz mi?”, s. 189.

sorunlar aynı kavramsallaştırma altında ele alınmaz. Ama bu Platon'un aynı sorunları diyaloglarına konu etmediği anlamına gelmez. Platon -her ne kadar bâzen çözümsüz bırakmasına rağmen- karara bağlanması gerektiğini işâret ettiği aslî meseleleri diyaloglarında sahneler. Örneğin bilginin mâhiyetini sorgulayan *Theaitetus* nihaî sonuca ulaşmamış olsa bile tartışma “gündemine aldığı” soruların yok sayılamayacağına, karara bağlanması gerektiğine telmihte bulunur. Konusunun siyâset olduğu kabul edilen *Politeia* diyalogunda bilgi sorusu, yeniden karşımıza çıkar. Çünkü aslında bütün diyaloglar bir bütünlüğü temsil eder, hepsinde felsefe faâliyeti temsil edilir. Bu temsilin daha yoğun olduğu diyaloglar var. Ama genel olarak tamamında felsefe faâliyeti temsil olunur. Ve felsefe faâliyetinin, karara bağlanması gereken sorularla işgal ettiği anlatılır. Açık cevaplar, nihaî sonuçlar isteyenlerin, diyaloglarda anlatılanlarla yetinmemeleri, soruları ortaya atanın peşine düşmeleri beklenir. Mamafih soruyu soranın muhâtaplarına nazaran ayırt edici konumda olduğu gösterilerek, nihaî cevap isteyenlerin onu tâkip etmeleri istenir. Bu anlamda diyaloglar birer felsefeye dâvettir. Dâvetiyeyi alanların hangi tip sorulara cevap aramaları gerektiği anlatılarak, kendilerinin bulunduğu sahneyi kuşatan bir noktainazarın varlığına da dikkat çekilir. Böylece Platon -sonuçlarını diyaloglarında göremediğimiz- nazariyatının yapıtaşlarını da kurar. Dolayısıyla maddeler halinde sıraladığımız soruların cevabı için bizim de nazarî bir faâliyetle bulunmamız gerekir. İfade ettiğimiz soruların tartışıldığı ve belli kararlara varıldığı sahnenin alt bir sahnesi olarak siyâset sahnesi kurulabilir. Yâni nazarî bir faâliyet –ki bilginin temsil ettiği noktainazarı dikkate alır- sonucunda belli kararlara varılarak, işbu kararlar üzerinden bir arada varolmanın yeni yolu keşfedilebilir. Dolayısıyla âdil devletin varlığına inanan kimse *Politeia*'nın karara bağladığı ahlâkî ve hukukî kodun ilintili olduğu metafizik tartışmaların yeniden açılacağı bir tartışma sahnesine tâlip olmak zorundadır.

Peki, âdil devletin varlığına inanan kimse nazarî tartışmaları yeniden canlandırma dışında, mevcut siyâset sahnesinde var olmayı büyük ölçüde sağlayan teknoloji üzerinden siyâset sahnesini dönüştürebilir mi? *Politeia*'da Sokrates'in açıkladığı ahlâkî ve hukukî kodun bir yapay zekâyâ aktarılabilir olduğunu farz edelim. Söz konusu ahlâkî ve hukukî kodun ilintili olduğu metafizik tartışmaları açmaksızın yapay zekâ herkesin ne yapması gerektiğine, iktisadî konulara, kadın ve erkek ilişkilerine vs. karar vererek *Politeia*'da anlatılan şekliyle adâleti sağlamış olsun. Bu

şekilde yapay zekâ, herkese mesleki yetkinlik testini uygulayarak, kim nerede, hangi eğitimi alsa daha iyi olur vs. gibi kararlar vererek âdil bir toplumun ortaya çıkmasına vesile olabilir. Teknolojideki gelişmelerin bu tip ve benzeri akıl yürütmelere yol açtığını görürüz. Kezâ ütöpik, distopik roman ve filmler bunun somut örnekleridir. Ancak bir devletin âdil olmasından kasıt böyle bir şey midir? Bu bir tür teknolojik totaliterliğe yol açmaz mı? Ayrıca âdil devletin varlığına inanan kimsenin savunabileceği böyle bir yapay zekâ toplumuna, özel olarak yapay zekânın varacağı hükümlere bireylerin *rıza göstermesi* gerekir. Böyle bir toplum savunulabilir ve uygulanabilir olsa bile “x şahsı” böyle bir yönetim anlayışına niye rıza gösterebilir?⁵¹⁸ Ayrıca “bir makinenin deneyimleyen bir “özne” olarak ele alınması mümkün müdür? Bu sorunun cevaplanması ise “özne” üzerine derin bir metafizik sorgulama gerektirdiğinden başka bir çalışmanın konusu olarak tartışmayı burada bırakmalıyız.”⁵¹⁹ Dolayısıyla âdil devletin varlığına inanan kimse, yapay zekânın kararlarının temelini oluşturan metafizik kabullerin meşrû olduğuna tartışmaya taraf olanları iknâ etmesi gerekir. Yâni nazarî tartışmayı açması gerekir. Âdil devletin varlığına inanan kimse bunu yap(a)madığı, bu yolla siyâsete katılamadığı sürece onun var olma biçimi fanatizme dönüşmeye başlar. Âdil devletin varlığına inanan kimse, *Politeia*’nın ileri sürdüğü ahlâkî ve hukukî kodu günümüze uygulamaya çalışarak, adâletli olduğunu düşündüğü kararların alınabileceğini ve bu doğrultuda uygulamaların yapılabilineceğini varsayabilir. Ancak “neye dayanarak önerilen uygulamaların âdil ve uygulanması gereken olduğu savunulur” diye bir soru meselenin, ahlâkî ve hukukî kodun nasıl uygulanacağıyla ilgili olmadığını gösterir. Dolayısıyla asıl mesele ilk söylediğimiz anlamda kodun neden

⁵¹⁸ Zülfiye Yılmaz, “Siteden Datapolise: Dijital Toplum Sözleşmesinin İlkeleri Üzerine” isimli makalesinde, günümüzde de bazı örnekleri bulunan ama gelecek yıllarda yaygınlaşması olası olan *Akıllı Kent* uygulamaları ve bu uygulamaların hukuk ve siyâsetle olan/olası irtibatı üzerinde durur. Yazar toplumsal rollerin yapay zekâyı aktarılması zamanı ortaya çıkacak sorunları şu şekilde özetler: “(...) Hukukun konuya dair sessizliğinin daimi olmayacağını biliyoruz. Ortaya çıkan dijital düzen ihtiyacı, egemenlik, sözleşmenin kurulmasında özgür irâde ve sözleşmesel hakların neler olacağına dair, modern düşüncenin başında yapılan hukuk tartışmalarından bağımsız yapılamayacaktır. Dijital egemenlik kavramı, devletin toprak unsuruna kaçınılmaz olarak sanal bir boyut da ekleyecektir. Bu doğrultuda egemenliğin kime ait olacağı sorunsalında; dijital kolonileşme ve sanal imparatorluk diskurunun ayan beyan dillendirilmesi üzerine düşünmek için çokça vaktimiz olacak.” Zülfiye Yılmaz, “Siteden Datapolise: Dijital Toplum Sözleşmesinin İlkeleri Üzerine”, *Özgür İrade?*, İstanbul: Zoe Yayınları, 2021, s. 157.

⁵¹⁹ Mehtap Doğan, “Yapay Özgür İradenin İmkânı: Makineler Özgür Olabilir mi?”, s. 130. Yazar yapay zekâ ve özgürlük meselesiyle ilgili şu sonuca ulaşır: “Ontolojik özgürlük metafizik bir bakış açısı gerektirmektedir. Dolayısıyla, öznenin varlığı kabul edilmeden yapılan özgür irâde tanımı eksik kalacaktır. Bu sebeple “makinelere özgür olabilir mi?” sorusu ancak deneyimleyen bir mekanik öznenin imkânına dair yapılacak metafizik bir sorgulamayla cevaplanabilir”, s. 131.

geçerli veya meşrû olabileceğinin savunulması noktasında ortaya çıkar. Bu ilk safha atlanarak oradaki nazarî faâliyetten kaçınılırsa âdil devletin varlığına inanan kimsenin “âdil devleti” despotizme dönüşebilir. Sadece ittiba üzerinden siyâset yapılırsa, siyâsetin ilintili olduğu nazarî tartışma boyutu ihmal edilirse köktenci yorumlar ortaya çıkar, siyâset yerini fanatizme bırakmış olur. Ayrıca ittiba, nazarî tartışmaya bilgenin perspektifini muhâfaza ederek taraf olmayı gerektirir. Böyle bir ittibayı *felsefî ittiba*, ahlâkî ve hukukî koda tâlip olarak siyâset yapmayı ise *militan ittiba* olarak adlandırıyoruz. *Militan ittibanın* mevcut siyâset sahnesini dönüştüremeyeceği gibi, işbu ittibaya tâlip olanın da siyasî özne olamayacağı kanaatindeyiz. Zîra *militan ittibanın* ortaya çıkmasını sağlayan zeminin kendisi de, siyâset sahnesini var kılan nazarî tartışmaların unutulmasının ürünüdür.

2.3. SİYÂSÎ FAÂLİYETİN MÂHİYETİ

Siyâsî faâliyetin mahiyetini Sokrates’in örneklği üzerinden anlıyoruz. *Polisin* gündelik siyâsî yaşamında, örneğin fiili olarak yasa yapımında yâhut savaşla ve barışla ilgili alınan karar süreçlerinde Sokrates’i görmüyoruz. Yâni bir anlamda *polisin* gündelik siyâsetinden uzak duran bir Sokrates karşımıza çıkar. İnsanlara soru soran, aldığı cevapları sorunsallaştıran ve bir şey bilmediğini iddia eden bir kişi olarak durur.

Sokrates örnek bir yaşam sürmüş, tehlikeye düştüğünde Sitesini savunmuş ve Atinalıları daha iyi bir yaşama kavuşabilmeleri için düşünmeye yöneltmiştir (...) Erdemli olmayı ve örnek bir insan olarak yaşamayı öğreten Sokrates iftiralara ve düşmanlıklarla karşılaşmış ve kendisini çekemeyenler dinsizlikle ve gençliği baştan çıkarmakla suçlamışlardır onu; nasıl olmuştur da Atina sitesi en iyi yurttaşlarından birine karşı bu kadar nankör olabilmıştır? Platon’un sorduğu bu soru onu insanların eğitimi ve Sitenin örgütlenmesi sorununun felsefenin en önemli sorunu olduğu noktasına götürmüştür.⁵²⁰

Bu anlamda Platon da, Sokrates’in merkezinde olduğu tartışmaya taraf olmamızı, açtığı konuları görmemizi hedefler.

⁵²⁰ Jean Brun, *Platon ve Akademia*, ter: İsmail Yerguz, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2007, s. 30.

Şuna hiç şüphe yok ki, siyâset uzmanları yetiştirmek Platon'un amacıydı; ama ilk yıllarında olduğu gibi şimdi de, kendi rolü (onun düşündüğü gibi) aktif bir idareciden ziyade bir öğretmen olarak belirlenmişken, katışıksız felsefî teorinin cazibesi topluma karşı duyulan sorumluluk hissi ile savaş halindeydi: Platon bu hissi Mağara benzetmesinde çok belirgin bir biçimde tasvir eder; gerçek ışığı görmüş olan felsefecilere acımasızca, bir zamanlar aynı yanılsamanın tutsağı oldukları insanlara yardım etmek ve onları aydınlatmak için karanlığa geri dönmeleri emredilir.⁵²¹

Ayrıca şunu da unutmamamız gerekir ki Platon, Sokrates'in başına gelenlere birinci elden şahitlik eder. Bir anlamda Sokrates ne Platon'un ne de herhangi bir Atinalının siyâsetten anladığı şekilde bir siyâset yapmadı ama kendisine açılan dava siyâsî mahiyet arz ediyordu. Yaşanan gelişmeler ve Sokrates'in akibeti Platon'u asıl siyasî faaliyetini Sokrates'in örneklediği fikrine götürür. Ve Platon, bu kez diyaloglar üzerinden Sokrates'in yaşamını nihayetinde "ölmeyecek" şekilde yeniden kurgular. "Yazmak en azından eğitici olabilirdi ve Platon yazmayı diyalektiğin –ona göre felsefe için ideal yöntem olan ortak araştırma- mimesisi haline getirerek aynı izi takip eden ama Sokrates'i ya da Akademi'deki tartışmaları dinleme şansını elde edememiş olanlar için elinden geleni yapmıştı."⁵²²

Âdil devletin varlığına inananların nasıl bir siyâsî faaliyet içerisinde olmaları gerektiğine dair Platon'un sunmuş olduğu verileri olduğu gibi kabul etmek yerine, yol göstermesi açısından değerlendirebiliriz. Siyâset sahnesinin felsefe sahnesine tâbi olması fikrini savunmak, siyâsî sorunların çözüme kavuşmasını sağlamaz. Bu daha çok sorunların muhâfaza edilerek çözüm yerinin değiştirilmesi anlamına gelir. Fakat böyle bir teşebbüsün siyâsî sorunların çözülmesi yönünde belirleyici olduğunu da unutmamamız gerekir. Zîra sorunların çözümlerini yanlış yerde aramaktan vazgeçmenin kendisi bile çözüm yolunda ilk adımdır. Bunu yaptıktan sonra, siyâsî konuların ilintili olduğu nazârî tartışmaların açılması faslı gelir. Platon'un diyalogları nihaî çözümler sunmamakla birlikte hem siyâset sahnesinin felsefe sahnesine tâbi olduğunu göstermesi, hem de x siyâsî konusunun y nazârî tartışmasıyla bağlantılı şekilde -yâni somut örnekler üzerinden- ele alması cihetinden önemlidir.

⁵²¹ W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Târihi* 4. Cilt, ter: Ahmet Ergenç, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2021, ss. 34-35.

⁵²² W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Târihi* 4. Cilt, s. 70.

Politeia'nın Sokrates'in adâlete yönelik konuşmalarını Thrasyamakhos'un onaylamaması ve diyalogun sonuna kadar bu tavrını sürdürmesinin sebebi, adâletin tartışıldığı nazari tartışmanın açılmaması ve Thrasyamakhos'un böyle bir nazari tartışmaya katılmamasıdır. Hatta daha ileri gidilerek şöyle bir iddiada da bulunabiliriz: Sokrates, *Politeia* sahnesinin iştirakçilerini tamamen iknâ edemez. Elbette onların bilgi düzeylerinde söylemini temsil etmeye başarır, denebilir. Fakat genel olarak diyalog iştirakçilerinin Sokrates'in ele aldığı konularda kafalarında hiçbir sorun kalmaksızın evlerine gittiklerini söylemek zordur. Muhtemelen Platon da bunun farkındaydı, daha doğru bir ifadeyle bunun farkındalığıyla ve olması gerekenin de bu olduğunu bize göstermek amacıyla *Politeia*'yı bu şekilde sahneler. Zîra siyâset sahnesi, felsefe sahnesine tâbidir. Ve siyâsî konuların ele alınacağı ve nihaî çözüme kavuşturulacakları yer, felsefe sahnesidir. Eğer adâlete dair açık bir tanıma ulaşmak istenirse bunun yeri, adâletin tartışılacağı nazariyattır. Böyle bir nazariyatın çerçevesi bâzen somut örnekler üzerinden diyaloglarda sunulur. Nitekim *Phaidon* diyalogunda ölüm konusunun tartışıldığı nazariyat sunulur. Ancak *Politeia* özelinde konuşmak gerekirse, örneğin diyalogun konularından biri olan adâlet diğer diyaloglarında nazariyatın meselesi yapılmaz. Platon'un niçin böyle bir usûlü tercih ettiği sorusu meşrû bir sorudur. Belki de böyle yapılarak, bâzı meseleleri siyâsetin karara bağlayamadığı anlatılmak istenilmiş olabilir. Yâni siyâsetin sahnesinde gündeme getirilen sorunların siyâsetin parametrelerinden hareketle çözülemeyeceği, siyâsî sorunların çözüm yerinin siyâset sahnesi olmadığı gösterilir. Şöyle bir muhâkeme yürütelim: Diyalog (*Politeia*) iştirakçilerinin tâkip ettikleri akıl yürütme esas alındığı vakit, siyâsî bir mesele olarak örneğin kürtajla ilgili nihaî kararı kim verecek diye soracak olursak:

Thrasyamakhos hangi cevabı verirdi? İktidar cevabını verirdi.

Glaukon hangi cevabı verirdi? Toplum sözleşmesini dikkate alacağı için, muhtemelen “referandumla karar verilir” derdi.

Adeimantos hangi cevabı verirdi? Faydayı göz önünde bulundurarak cevap verirdi, vs.

Peki, Thrasyamakhos, Glaukon, Adeimantos vd'leri kürtaj meselesinin ele alındığı nazari bir tartışmaya taraf olsalar hangi sonuçlara ulaşırlar? Böyle bir tartışmaya dâhil olmak için öncelikle bâzı meselelerin siyâsetin konusu olmadığı fikrine ulaşmaları gerekir. Belki de Sokrates'in *Politeia*'daki amacı da bu bağlamda

yorumlanmalıdır. Yâni Sokrates belki de, diyalog iştirakçilerinin “evet, bâzı meseleler var ki salt siyâsetin konusu değildir, bâzı sorunları siyâset konusu olmaktan çıkarıp, başka şekilde ele almamız gerekir” sonucuna ulaşmalarını sağlamaya çalışır. Ve asıl soru Sokrates’in bu işte başarılı olup olmadığının sorulmasıdır. Yâni Sokrates’in *Politeia*’da, diyalog iştirakçilerini ele alınan konularda söylediklerine iknâ etmede başarılı olduğu esas değil; esas olan “*Politeia*’da ele alınan meselelerin siyâsetin konusu olmadığı” konusunda iknâ edip edemediğidir. Ve bu sorunun cevabından bağımsız olarak, Platon’un böyle bir amaçla hareket etmesi, *Politeia*’nın âdil devletin varlığına inanan kimse için bir izlençe olduğu anlamına gelir. Târihî Sokrates’in de böyle bir hayat yaşadığı, dolayısıyla bu izlenceyi bizzat yaşayarak tatbik ettiği söylenebilir. Nitekim Sokrates, “niçin yurttaşlarının dediği gibi yaşanmamalıdır” tezini anlatmaya çalışıyor; bir anlamda negatif usûlle pozitif gösterir. Bu bakımdan Sokrates’in arkasından gitmekle mükellefiz. Yâni içinde yaşadığı dönemden bağımsız olmayarak, âdil devletin varlığına inanan kimse, siyâsî konuların veya konuların siyâsîleştirilerek ele alındığı bir sahnede, sahne iştirakçilerine yanlış sahnede çözüm aradıklarını anlatmalıdır. Bunun için de siyâsetin parametrelerinden hareketle bir konunun ele alınamayacağını gösterebilmelidir. Daha açık ifadeyle, bâzı konuların siyâset sahnesinde ele alındığı vakit çıkmaza girildiği anlatılmalıdır. Ele alınan konunun tartışılmasında nelerin gözetilmesi gerektiğine dair söylemde bulunmak önemlidir. Zîra gözetilmesi gereken husus ve cihetlerin dikkate alınmadığı vakit, akıl yürütmenin sonuçsuz kaldığı gösterilirse tartışma sahnesinin genişletilmesi gerektiği fikri önem kazanır. Bu söylediklerimizle ne kastettiğimizi somutlaştırması açısından *Parmenides* diyalogu iyi bir örnektir. Hatırlayacak olursak,

Platon *Parmenides* diyalogunun başlarında (126a-137a) kendinde varlık olarak düşünülen idealar ile duyusal alan arasındaki bağıntının nasıl kurulabileceğine ilişkin farklı yaklaşımların geçersizliğini açık biçimde ortaya koyar. Platon’a göre (veya Platon’un *Parmenides*’in ağzından sunduğu görüşlere göre) idealar ile duyusal olan arasındaki ilişki, ne fiziksel ne bütünle onun parçaları arasında ne bir kavram ile kavranan arasında ne de bir ilk örnekle ilk örneğe göre yapılan arasında, velhasıl muhâkeme etkinliği dâhilinde düşünülen bağıntılardan hareketle açıklanamaz. *Parmenides* diyalogunun ikinci kısmında (137 a sonrası) ise birin bir olması, var olması veya olmaması gibi varsayımlar esas alınarak bu varsayımların sonuçları araştırılır. Fakat tüm bu araştırmalar çelişkilerle nihayete erer. Bu açıdan bakıldığında, *Parmenides* diyalogu

muhâkeme yoluyla konuyu anlayacağını sananlara bir uyarı olarak da yorumlanabilir. Kavramlar ve kavramlararası bağıntılardan hareketle, yâni en genel anlamda muhâkeme etkinliği yoluyla, varlığın kendindeliği kuşatılamamaktadır.⁵²³

Dolayısıyla *Parmenides* diyalogunda sunulan akıl yürütmeyi, âdil devletin varlığına inanan kimse siyâsî faaliyet için de esas alabilir. Âdil devletin varlığına inanan kimsenin üstleneceği bu tavrı *negatif teolojiyi* anımsatır şekilde *negatif politikoloji* olarak da adlandırabiliriz. Peki, bu negatif tavrın üzerine pozitif öge eklenebilir mi?

Savaş konusu kapsamına giren kimin can alabileceğinin tartışıldığı bir sahnede âdil devletin varlığına inanan kimse, canlılık, canlılığın kaynağı; canın kendindeliğiyle ilgili hususların dışarıda bırakıldığı zaman nelerin konuşulamayacağını ve hangi sorunların çözüme kavuşmadan kalacağını anlatabilmelidir. Yine bu bağlamda söylediklerimizi somutlaştırması bakımından *Phaidon* diyalogunun iyi bir örnek olduğu kanaatindeyiz. İlgili diyalogun 100b paragrafında Sokrates şöyle der:

Sokrates devam etti: Bununla beraber, dediklerimde hiç de yeni bir şey yok. Her fırsatta ve geçen konuşmalarımızda söylemekten hiç bir zaman yorulmadığım da bu. O kadar üzerinde durduğum bu fikirlere tekrar dönerek, incelediğim nedenin ne olduğunu şimdi sana göstermeye çalışacağım. Kendinden ve kendiliğinden güzel, iyi ve büyük ve bu gibi şeylerin var olduğunu kabul ederek bu noktadan hareket edeceğim. Benim gibi düşünürsen ve bu kendinden olan şeylerin varlığını kabul edersen, bunlardan, ruhun neden ölmez olduğunu açığa çıkaracağımı ve o zaman sana göstereceğimi umarım.⁵²⁴

Özetle Sokrates, 100b paragrafında, “kendinde varlık vardır” tezinin esas alındığı zaman ruhun ölümsüzlüğünün ispatının verilebileceğini söyler. Yâni “kendinde varlık vardır” tezi gözetilmezse, ruhun ölümsüzlüğü meselesi muhâkemenin sınırları dâhilinde çözülemiyor.

Böyle bir tezin mutlak başlangıç olarak kabul edilmesi kimilerine göre nazârî tartışmanın mâhiyetiyle uyuşmaz. Kimilerine göre ise böyle bir kabulden hareket etmek, nazârî tartışmayı belirli cihetlerden kapatmak anlamına gelebilir. Bunlar makul

⁵²³ Ahmet Ayhan Çitil, “Leylâ, Mecnun, Mevlâ ve Tekillik”, ss. 42-43.

⁵²⁴ Platon, *Phaidon*, 100 b, ss. 93-94.

eleştirilerdir. Dolayısıyla bu tip eleştirilerle hesaplaşarak ilgili nazarî tartışmaların yeniden açılması gerektiğini söyledik. Öte yandan *Phaidon* özelinde ele aldığımız nazarî tartışmanın diyalogdaki haliyle bile dikkate değer olduğu es geçilmemelidir. Kendinde varlık vardır tezinin esas alındığı zaman ruhun ölümsüzlüğü konusunda belli açıklamalara –bu açıklamaları kabul edip etmemekten bağımsız olarak- ulaşıldığı gerçektir. Böyle bir usûl tâkip edilerek, başka tezlerin esas alındığı vakit hangi sonuçlara ulaşılabileceği meselesini düşünmemiz gerekir. Yâhut herhangi bir tezin mutlak bir başlangıç olarak alınmadığı vakit, ruhun ölümsüzlüğü konusunun muhâkemenin sınırları dâhilinde sonuçlanıp sonuçlanmadığını yeniden düşünce gündemine alabiliriz. Her iki durumda da, *Phaidon*’daki nazarî tartışmanın sunduğu usûlün tâkip edilmesi (geliştirilerek tâkip edilmesi) mevcut felsefe sahnesinin genişletilmesi anlamına gelir. Mamafih siyâsî eylemin böyle bir şeye teşebbüs etmekle alakalı olduğunu düşünürüz. Yâni siyâsî eylem, *Politeia*’da siyâsetin bir konusu olarak karşımıza çıkan ölüm ve ölümlle ilgili meselelerin ilintili olduğu nazarî tartışmayı yeniden başlatmak demektir. Dolayısıyla siyâsî eylem, *Politeia*’nın ileri sürdüğü görüşleri benimsemek, reddetmek veya geliştirmenin ötesinde, ilgili görüşlerin bağlantılı olduğu nazarî tartışmaya iştirak etmekle alakalıdır.

Platon’un diyaloglarında tartışmaya açtığı metafizik konular *Politeia*’nın siyâset sahnesini belirler. Âdil bir devletin var olduğuna inanmak demek öyle bir devleti mümkün ve var kılabilecek şekilde belli nazarî tartışmaların, belli bir biçimde nihayetlenmesi için gayret göstermeyi içerir. Yâni asıl siyâsetin felsefe sahnesinde yapıldığı anlatılabilmelidir. Başka bir deyişle âdil devletin varlığına inanan kimse siyâsî tartışmalara taraf olmak istiyorsa âdil devletin dayandığı ahlâkî ve hukukî kodun metafizik kabullerini yeniden tartışmaya açmak zorundadır. Nitekim bu nazarî tartışmalarda belli sonuçlara vararak, *tekhne* sahibi olunur. Dolayısıyla siyâsetin nazarî tartışmaların gerçekleştiği bir sahnenin uzantısı, çıktısı olduğu hususu tartışma sahnesinin taraflarına hatırlatılmalıdır. Böylece tartışma sahnesinin taraflarına, ilgili nazarî tartışmaları açmaksızın ve karara bağlamaksızın siyâsetin yapılamayacağı gerçeği de gerekçeli olarak anlatılmalıdır.

SONUÇ

Çalışmanın sorunsalı âdil devletin varlığına inanan kimsenin nasıl bir faâliyet içerisine girerek siyâset sahnesine taraf olabileceğiyle ilgiliydi. Bu sorunun çözümü için önce Parmenides’e sonra ise Platon’a mürâcaat edildi. Parmenides’e mürâcaat edildi, çünkü: Parmenides, *Peri Phuseus*’te bir taraftan felsefe yapmanın usulünü geliştirir öte taraftan insanların bir arada yaşayabilmelerini sağlayan zemine dikkat çeker. Ancak *Peri Phuseus*’ta anlatılan, gencin yaşamış olduğu tecrübe ve Tanrıça’nın gence eşlik etmesinin söz tarafından içerildiği hususunun Parmenides sonrası fikriyatta ihmal edildiği görüldü. Parmenides sonrası fikriyattaki gelişmeler, şiirde yer alan kanıtlamaların merkeze alındığını ve hakikat arayışının bu şekilde yapıldığını gösterir, denildi. Yâni felsefenin *Peri Phuseus*’taki muhâkemeye iştirak edip etmeme üzerinden yapıldığına dikkat çekildi. Bu durumun doğal sonucu olarak şiirde anlatılan tecrübeyi dikkate almadan felsefe yaptığını iddia eden sofistlerin ortaya çıktığı, buna binâen sofistlerin başlattıkları fikri oluşumun siyâsî sonuçlarının da olduğu ifade edildi. Bütün bunların sebebi olarak da, Tanrıça ve “sözde Tanrıça”, ayrıca *Peri Phuseus*’un genci ve “sözde genci” arasında olan farkın taayyün etmesini sağlayacak düzenlemenin Parmenides’in şiirinde sunulmamış olduğu söylendi. Hem *Peri Phuseus*’un yazılış biçiminden hem de anlatılan tecrübenin metin(d)e tam kuşatılamamasından –yazıda kuşatılamayan cihetleri dolayısıyla- kaynaklı sorunlar üzerinde duruldu. Metin üzerinden, metindeki muhâkemeye katılarak, gencin yaşadığı tecrübeyle bağın eksik kurulacağının yâhut hiç kurulamayacağının altı çizildi.

Parmenides sonrası fikriyatta yaşanan gelişmelerle hesaplaşarak, Tanrıça’nın ve gencin şiirdeki konumlarını yeniden düzenleyen başka bir felsefi teşebbüs olan Platon’un felsefesi mercek altına alındı. Bu teşebbüsün ilk ayağının *Sofist* diyalogu olduğu belirtildi. *Sofist* diyaloguyla Platon’un, felsefe faâliyetinin muhâkemeyi içeren boyutunun kurallarını ortaya koyduğu söylendi. Dolayısıyla *Sofist* diyalogunun, *Peri Phuseus*’un bilen kişinin (gencinin) neyi bildiğini gösterdiği ve şiirdeki kanıtlamalara tâlip olmanın usûlünü geliştirdiği anlatıldı. Yâni çelişmezlik ilkesinin de esasının koyulduğu *Sofist*’te, *logos* çerçevesinde bir konunun nasıl ele alınacağı sorusunun yanıtları bulunabilir. Çelişmezliği ihlâl eden akıl yürütmenin yanlış söz söylenmesiyle neticeleneceğini gösteren diyalogun tüm tartışmalara temel olacak bir usûl vazettiği

anlatıldı. Bununla birlikte böyle bir usûl geliştirmenin; doğru ve yanlışın hem muhteva hem formel bakımdan var olduğunu göstermenin, hakîkate bu usûlle ulaşabileceğini garantilemediği ifade edildi. Nitekim *Parmenides* diyalogunda da sadece *logosa* dayanarak, muhâkemeye taraf ve kanıtlamalara talip olunarak hakikate ulaşamayacağının işlendiği görüldü. Diyalogda Parmenides ve Sokrates arasında geçen konuşma zımnî uzlaşmayla sonlanır. Parmenides ve Aristoteles arasında cereyan eden konuşma ise muhâkemeye dayanan bir faâliyetin *aporiayla* sonuçlandığını örnekler. Bu şekilde hakikat arayışı için *logosun* yanında diğer bir etkenin de olması gerektiği fikrine kapı açılır. Nitekim *Sofist*’le birlikte hakikate *logossuz* ulaşamayacağı, *Parmenides*’te ise *logosun* tek başına yeterli olamayacağı görüldü. *Parmenides* diyalogunun bu sonucunun, *Peri Phuseus*’un *logos* üzerinde nihaî tasarruf hakkının Tanrıça’ya tevdi etmesi hususunun yeniden gündeme getirilmesi demek olduğu ifade edildi. Yâni *Parmenides* diyaloguyla birlikte bilge ve filozof adayının ikisinin de bulunduğu sahnenin, hakikat arayışı için önemi bir kez daha ön plana çıkartılır, dendi. *Şölen* diyalogundaysa bilge ve filozof adayı arasında yaşanan tecrübenin hakîkate ulaşmayı garantilemediği sahnelenir. Diyalogdan anlıyoruz ki, duyusal alanın bütünlüğünü kuran, düşünülür (*noêton*) ve duyusal alan (*horaton*) arasında birliği temin eden bir *daimon* olan aşktır (*eros*). Ancak bu aşk, muhâkemenin yok sayılarak bilgenin şahsına bağlanma hâdisesi değil, tam aksine muhâkemeyi içererek aşan güzelin temaşasıdır. Böylece *Şölen*’den çıkardığımız esas fikir şu oldu: Filozof adayı, *logosu* ihmal etmeyerek bilgeye tâbi olduğu vakit *psûkhesi* sahne değiştirerek kentlerin ve meskenlerin düzeniyle ilgili olan ölçülülük ve adâleti esas alan yasayı “doğurur” yâni ahlâkî ve hukukî kodu vazeder. Bütün bu tecrübenin felsefe faâliyetinin esası olduğu ve felsefe faâliyetinin de siyâsete temel oluşturacak ahlâkî ve hukukî kodun vazedilmesiyle sonuçlandığı savunuldu. Yâni siyâset sahnesinin felsefe sahnesinin bir alt sahnesi olduğu söylenildi. Yine *Şölen*’de anlatılan ahlâkî ve hukukî kodun vazedilmesi hâdisesinin *Politeia*’da bilge ve filozof olmayanlar (ünlü sofistler dâhil) arasında karşılıklı konuşmaya yâni diyaloga (*dialogos*) açıldığı anlatıldı. Başka bir deyişle felsefe sahnesinde sahnelenen tecrübe, siyâset sahnesi olan *Politeia*’da bilge ve filozof adayı arasında başarıyla tamamlanmış felsefe faâliyetinin sonuçları *söz* üzerinden sahnelenir. Platon’un bu işi nasıl yaptığının ve ne ölçüde başarılı olduğuna değinildi.

Politeia'ya dair yapılan yorumlarda temsil gücü yüksek olanlara yer verilerek, bazen bu yorumlarla hesaplaşılarak yeni bir yaklaşım ortaya koyuldu.

Politeia'da bahsedilen âdil devletin gerçek olduğuna inanan kimsenin, Platon'un oluşturduğuna benzer bir sahne üzerinden söz söyleyerek siyâsete iştirak edebileceği savunuldu. Ancak âdil devletin varlığına inanan kimsenin karşılaştığı esas sorunun, sözü belli açılardan kapatma durumları olduğu ileri sürüldü. Mevzûbahis sorun şu şekilde ifade edildi: Sözün sınırları ve bilgeyle irtibatı içerisinde filozofun var olabileceği fikri karartılarak oluşturulan siyâset sahnesine, bu fikre inanan biri taraf olamıyor. Başka bir deyişle siyâset kendi meşrûyetini böyle bir karartmaya borçlu olduğu vakit, âdil devletin varlığına inanan kimsenin siyâset sahnesine taraf olamama, katılamama sorununun ortaya çıktığı söylenildi. Sokrates'in yâni bilgenin sahnesine Thrasymakhos taraf olabiliyorken, Thrasymakhos'un sahnesine Sokrates taraf olamıyor. Sorun bununla da kalmıyor. Mevcut siyâset sahnesine sadece Sokrates değil Kephalos ve Polemarkhos vd. taraf olamıyor. Başka bir deyişle siyâset sahnesine hâkim olan söylem diğer söylemlerin temsil edilmesine müsâade etmiyor. Bu sorunun söylemlerden değil, bizâtihi sahnenin daraltılmasından kaynaklandığı savunuldu ve mevzûbahis daralmanın kaynağında felsefe faâliyetinin unutulması gerçeğinin yer aldığı belirtildi. Bu bağlamda siyâset sahnesini dönüştürecek olanın, sahnenin daralmasının zemininde yer alan karartma cihetinin farkında olan kimsenin bir girişimi olabileceği savunuldu. Böyle bir girişimin ise sözün içerisinde karartılmaya çalışılanın orada olduğunun siyâset sahnesine taraf olanlara hatırlatmakla başlayacağı ifade edildi. Bu hatırlatmayı yaptıktan sonra siyâsî konuların irtibatlı olduğu nazarî tartışmaların açılması aşamasının geldiği söylenildi. Bu noktada yine Platon'un önemi vurgulandı. Zirâ diyaloglar her ne kadar nihaî çözümler sunmamış olsa da hem siyâset sahnesinin felsefe sahnesine tâbi olduğunu göstermesi, hem de bazı somut örnekler üzerinden siyâsî konuların bağlantılı olduğu nazarî tartışmaları işaret etmesi cihetinden önemlidir. Ayrıca Platon'un çoğu zaman diyaloglarını ucu açık olarak bitirmesi, diyalog iştirakçilerinin tamamen ikna olmuş olarak göstermemesi vd. detaylar dolayısıyla da belirleyici olduğu söylenildi. Örneğin *Politeia*'da Sokrates'in adâlete yönelik tezlerine Thrasymakhos'un tamamen iknâ olmadığı anlaşılır. Thrasymakhos'un diyalogun sonuna kadar üstlendiği tavrını terk etmemesinin sebebi, adâletin ilintili olduğu nazarî tartışmanın açılmaması olabilir, denildi. Sokrates, diyalog iştirakçilerinin bilgi düzeylerinde ahlâkî ve hukukî kod temsil

etmeye çalışmakla birlikte herkesin üzerinde ittifak edeceği zemini sağlayamaz. Platon'un bunu bilinçli olarak kurguladığı vurgulandı. Yâni Platon, siyâset sahnesinin felsefe sahnesine tâbi olması hasebiyle siyâsî konuların siyâset sahnesinde tarafları ikna edecek şekilde konuşulamayacağını bu şekilde anlatır. Dolayısıyla Platon okuru, adâlete dair açık bir tanımı siyâset sahnesinde değil felsefe sahnesinde aramaya yönlendirir. Platon'dan hareketle siyâset sahnesinde konuşulan meseleleri, siyâsetin parametrelerini temel alarak çözülemeyeceği ve siyâsî sorunların çözüm yerinin siyâset sahnesi olmadığı savunuldu. Bu yaklaşım doğrultusunda şunlar önerildi: Öncelikle âdil devletin varlığına inanan kimse, siyâsî sorunlara siyâset sahnesinde değil felsefe sahnesinde çözüm aranması gerektiğini siyâset sahnesinin taraflarına anlatmalıdır. Bu anlatımının kabul görebilmesi için siyâsî konuların siyâset sahnesinde ele alındığı zaman karşılaşılan çıkmazları örneklemesi gerekir, denildi. *Parmenides* diyalogunda Platon'un takip ettiği usûlün iyi bir örnek oluşturduğu üzerinde duruldu. Nitekim ilgili diyalogda sadece muhâkemeye dayanan faâliyetin *aporiayla* nihayetlendiği diyalog iştirakçilerine gösterilir. Âdil devletin varlığına inanan kimse benzeri bir usûlle, mevcut siyâset sahnesinde –yine- işbu sahnenin parametrelerine dayanarak siyâsî konulara dair tartışmaları *aporiayla* nihayetlendirmelidir. *Aporiayla* nihayetlendirme, tartışma sahnesinin taraflarının siyâset sahnesini genişletilmesi gerektiği sonucuna ulaşabilmelerine sebep olabilir. Âdil devletin varlığına inanan kimsenin bu yaklaşımı *negatif teolojiyi* anımsatır şekilde *negatif politikoloji* adlandırıldı. Bu negatif yaklaşımın üzerine pozitif öge olarak nazari tartışmayı başlatmak önerildi. Örneğin siyâsî bir konu olan savaşla bağlantılı olan “kimin can alabileceğini” tartışmaya açmalı ve bu tartışmada canlılık, canlılığın kaynağı ve canın kendindeliği gibi metafiziksel diyebileceğimiz cihetleri dikkate almalı ve eğer bu cihetler dikkate alınmazsa ne gibi sonuçların ortaya çıkacağını gösterebilmelidir. Özellikle işbu metafiziksel cihetlerin tartışma sahnesinde dışarıda bırakıldığı zaman hangi sorunların çözümsüz kalacağını anlatabilmelidir.

Sonuç olarak siyâsî eylemin, siyâsî konuların ilintili olduğu nazari tartışmaları yeniden başlatmak olduğu savunuldu. Dolayısıyla siyâsî eylem, nazari tartışmaya iştirak etmekle alakalıdır. Bu anlamda asıl siyâset, felsefe sahnesinde yapılır.

KAYNAKLAR

Abramson, Jeffrey. *Minerva'nın Baykuşu, Batı Siyâsî Düşünce Târîhi*. ter: İbrahim Yıldız. İstanbul: Dipnot Yayınları, 2020.

Acosta, Emiliano. "Revisiting Kant and Fichte's Conceptions of Cosmopolitanism". *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* 16 (2018). <http://journals.openedition.org/ref/805>. (erişim târihi: 27.01.2020).

Adam, James. *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*. ter: Özgüç Orhan. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019.

Adluri, Vishwa. *Parmenides, Plato, and Mortal Philosophy, Return from Transcendence*. London: Continuum, 2011.

Ağaoğulları, Mehmet Ali. *Eski Yunan'da Siyâset Felsefesi*. Ankara: V Yayınları, 1989.

Ağaoğulları, Mehmet Ali ve Köker, Levent. *İmparatorluktan Tanrı Devletine. Siyasal Düşünceler*. Ankara: İmge Yayınları, 1991.

Aiskhulos. *Oresteia*. ter: Yılmaz Onay. İstanbul: Mitos Boyut Yayınları, 2010.

Allen, Danielle S. *Platon Neden Yazdı?*. ter: Ayşe Batur. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.

Arendt, Hannah. *Zihnin Yaşamı*. ter: İsmail Ilgar. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.

Arnhart, Larry. *Platon'dan Rawls'a Siyâsî Düşünce Târîhi*. ter: Ahmet Kemal Bayram. Ankara: Adres Yayınları, 2013.

Auerbach, Erich. *Mimesis; Batı Edebiyatında Gerçekliğin Tasviri*. ter: Herdem Belen, Hüseyin Ertürk. İstanbul: İthaki Yayınları, 2019.

Attfield, Robin. "Popper and Xenophanes". researchgate.net. https://www.researchgate.net/publication/328749053_Popper_and_Xenophanes, (erişim târihi: 15.12.2021).

Badiou, Alain. "Platon, Sevgili Platon'umuz". *Yaşayan Platon*. ed: Sadık Erol Er, Birdal Akar, Konya: Çizgi Yayınları, 2017.

Badiou, Alain. *Platon'un Devleti*. ter: Savaş Kılıç, Nihan Özyıldırım. İstanbul: Metis Yayınları, 2015.

Ball, Terence. "Plato and Aristotle: The Unity versus the Autonomy of Theory and Practice". *Political Theory and Praxis: New Perspectives*. edited by: Terence Ball. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1977.

Benferhat, Yasmina. "Cicero and the Small World of Roman Jurists". *Cicero's Law, Rethinking Roman Law of the Late Republic*. edited by: Paul J. du Plessis, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.

Bezci, Bünyamin. "Hegel'in Felsefesinde Etik, Politik Olan ve Özgürlük". *Dokuz Eylül Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*. 21/2 (2006): 235-251.

Birand, Kâmiran. *İlkçağ Felsefesi Târihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Türk Matbaası, 1958.

Blackburn, Simon. *Plato's Republic*. London: Atlantic Books, 2006.

Bluck, R. S. "Platonik Formlar Duyusal Nesnelerden Niçin "Ayrıldı"?", *İdealar Kuramı*. der ve ter: Ahmet Cevizci. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1999, 126-131.

Boeri, Marcelo D. "Natural Law and World Order in Stoicism". https://repositorio.uc.cl/xmlui/bitstream/handle/11534/22379/Natural_Law_and_World_Order_in_Stoicism.pdf (erişim târihi: 03.01.2022).

Bossi, Beatriz. "Back to the Point: Plato and Parmenides – Genuine Parricide?". *Plato's Sophist Revisited*. edited by Beatriz Bossi, Thomas M. Robinson. Berlin, Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2013.

Bowe, Geoff S. *Platon'un Devlet'i Üzerine Makaleler*. ter: İlker Kısa, İkbâl Bozkaya. Bursa: Sentez Yayınları, 2019.

Burnet, John. *Erken Yunan Felsefesi*. ter: Aziz Yardımlı, İdea: İstanbul, 2013. https://azizyardimli.com/politik_felsefe-nfa/herakleitos/NFA%20HERAKLEITOS%20FRAGMANLAR%202019.pdf. (erişim târihi: 06.11.2021).

Brun, Jean. *Stoa Felsefesi*. ter: Medar Atıcı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2020.

Brun, Jean. *Platon ve Akademia*. ter: İsmail Yerguz. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2007.

Capelle, Wilhelm. *Sokrates'ten Önce Felsefe*. ter: Oğuz Özügül. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1994.

Carabine, Deirdre. *The Unknown God, Negative Theology in The Platonic Tradition: Plato to Eriugena*. Louvain: Peeters Press, 1995.

Cassirer, Ernst. *İnsan Üstüne Bir Deneme*. ter: Necla Arat. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Târîhi*, İstanbul: Say Yayınları, 2009.

Ceylan, Tuncay. “Siyâset Felsefesinin Temel Problemlerinden Biri ve Birlikte Yaşamının Koşulu Olan Adâlet (Platon)”. *KKEFD/JOKKEF* 14 (2006): 159-176.

Cicero. *Devlet Üzerine*. ter: C. Cengiz Çevik. İstanbul: İthaki Yayınları, 2014.

Cicero. *Yasalar Üzerine*. ter: C. Cengiz Çevik. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2017.

Coelho, Nuno M.M.S. “Controversy and Practical Reason in Aristotle”. *Aristotle and The Philosophy of Law: Theory, Practice and Justice*. Liesbeth Huppens-Cluysenaer, Nuno M.M.S. Coelho, (ed.). Dordrecht: Springer, 2013.

Cornford, Francis M. *Plato and Parmenides*. London: Butler and Tanner LTD, 1939.

Coxon, A. H. *The Fragments of Parmenides*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2009.

Çakmak, Cengiz. *İlkçağ Klasik Dönem Felsefesi Metinleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi Yayınları, 2010.

Çelgin, Güler. *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011.

Çevik, C. Cengiz. *Cicero’nun Devlet’i*. İstanbul: YKY, 2017.

Çıvgın, Ayşe Gül. “Platon’un Adâlet ve Filozof Kral Anlayışı”. *İnsan Ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/ 1 (2018): 212-229.

Çıvgın, Ayşe Gül. “Savaştan Sürekli Barışa: Platon ve Kant”. *Temâşâ Felsefe Dergisi* 9 (2018): 109-127.

Çitil, Ahmet Ayhan. “Leylâ, Mecnun, Mevlâ ve Tekillik”. *Ahlâk ve Başkası*. ed: Lütfi Sunar ve Selami Varlık. Ankara: Nobel Yay., 2017, 37-59.

Çitil, Ahmet Ayhan. “Mantık Felsefesi Tartışmalarına Bir Giriş”. *Klasik Mantık Dersi İçin hazırlanmış ders tanıtım metni*.

Çitil, Ahmet Ayhan. “Sahne Kuramına Giriş: Çağdaş Sosyal Bilim Anlayışlarının Eleştirisi”. *Kavram Geliştirme*. ed: Kübra Bilgin Tiryaki, Lütfi Sunar. Ankara: Nobel Yayınları, 2016.

Çitil, Ahmet Ayhan. “Parmenides’e Dair Notlar”. *Ontoloji Dersi İçin hazırlanmış ders tanıtım metni*.

Çoban, Funda. “Stoacı Felsefe ve Modernite Arasında Düşünsel Bağlar”. *İzmir Sosyal Bilimler Dergisi* 2/2 (2020): 98-109.

Dejnoñka, Jan. “Plato and Hobbes: On the Foundations of Political Philosophy”. *researchgate.net*.
https://www.researchgate.net/publication/335015059_Plato_and_Hobbes_On_the_Foundations_of_Political_Philosophy/link/5d4a956792851cd046a6cadcd/download.(erişim târihi: 23.05.2020).

Desmond, William. *Philosopher-Kings of Antiquity*. London: Continuum, 2011.

Doğan, Cem. “16. ve 17. Yüzyıl Osmanlı Siyâsetnâme ve Ahlâknâmelerinde İbn Haldûnizm: Kınalızâde Ali Efendi, Kâtip Çelebi ve Na’îmâ Örnekleri”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/27 (2003): 197-214.

Doğan, Mehtap. “Yapay Özgür İradenin İmkânı: Makineler Özgür Olabilir mi?”. *Özgür İrade?*. İstanbul: Zoe Yayınları, 2021.

Dutton, Brett A.R. “Leo Strauss’s Recovery of The Political: The City and Man as A Reply to Carl Schmitt’s The Concept of The Political”. Dissertation. University of Sydney. 2002.

Euben, J. Peter. “Creatures of a Day: Thoughtand Action in Thucydides”. *Political Theory and Praxis: New Perspectives*. edited by: Terence Ball. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1977.

Fakhry, Majid. “İdeal Devletin Bozulması: Platon, İbn Rüşd ve İbn Haldûn”. ter: Ali Kürşat Turgut. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/ 3 (2013): 227 -238.

Farabi. *El-Medinetü’l Fâzıla*. ter: Nafiz Danışman. Ankara: MEB Yayınları, 2001.

Farndell, Arthur. *When Philosophers Rule, Ficino On Plato’s Republic, Laws, And Epinomis*. London: Shephard-Walwyn Publishers LTD, 2009.

Flew, Antony. “Platon”. *Batı Düşüncesinde Siyâset Felsefeleri*. edited by: Maurice Cranston. ter: Nejat Muallimoğlu. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995.

Foster, Michael Beresford. *The Political Philosophies of Plato and Hegel*. New York: Russell and Russell, 1965.

Goodman, Lenn E. “İbn Khaldûn and the Immanence of Judgment”. *Philosophy East and West* 69/3 (2019): 737-758.

Gökberk, Macit. *Felsefe Târihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993

Guthrie, W. K. C. *A History of Greek Philosophy Volume II*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

- Guthrie, W. K. C. *Yunan Felsefe Târîhi* 3. Cilt. ter: Sabri Gürses. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2021.
- Guthrie, W. K. C. *Yunan Felsefe Târîhi* 4. Cilt. ter: Ahmet Ergenç. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2021.
- Gülenç, Kurtul. “Pre-sokratiklerden Platon’a *Mitos, Logos ve Diyalektik*”. *Felsefelogos* 11 (2008): 117-138.
- Hadot, Pierre. *İlkçağ Felsefesi Nedir?*. ter: Muna Cedden. Ankara: Dost Yayınları, 2011.
- Haşlakoğlu, Oğuz. “Politeia Diyalogunda Epistêmê Tasnifi ve Dialektikê Methodos’un Anlamı”. *Felsefe Tartışmaları* 34 (2005):67-90.
- Haşlakoğlu, Oğuz. “Platon Düşüncesinde *aletheia*”. *Kaygı* 11 (2008): 205-209.
- Haşlakoğlu, Oğuz. *Platon Düşüncesinde Tekhne*. Bursa: Sentez Yayınları, 2016.
- Havelock, Eric A. “Parmenides and Odysseus”. *Harvard Studies in Classical Philology* 63 (1958): 133-143.
- Hedley, Douglas. *The Iconic Imagination*. New York: Bloomsbury Academic, 2016.
- Hegel, G. W. F. *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*. ter: Cenap Karakaya. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1991.
- Hegel, G. W. F. *Tarih Felsefesi*. ter: Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 2006.
- Hegel, G. W. F. *Tarihte Akıl*. ter: Önay Sözer. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1995.
- Heidegger, Martin. “Platon’un Hakikat Doktrini”. ter: Zeynep Berke Çetin. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 30 (2016): 27-48.
- Hermann, Arnold. “To Think Like God, Pythagoras and Parmenides”. *The Origins of Philosophy*, Las Vegas: Parmenides Publishing, 2004.
- Hesiodos. *İşler ve Günler*. ter: Sabahattin Eyuboğlu ve Azra Erhat. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1977.
- Hırş, Ernest. *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri*. ter: Selçuk Baran, Ankara: Banka ve Ticaret Hukuku Araştırma Enstitüsü, 2001.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. ter: Semih Lim. İstanbul: YKY., 2007.

Internet Encyclopedia of Philosophy. Nils Rauhut, “Thrasymachus”. <https://www.iep.utm.edu/thrasymachus/>. (erişim târihi: 23.05.2020).

İbn Haldun. *Mukaddime* II Cilt. ter: Zakir Kadirî Ugan. İstanbul: MEB Yayınları, 1996.

İşsevenler, O. Vahdet. *Platon'da Varlık ve Yasa*. İstanbul: Tekin Yayınları, 2015.

James, David. *Fichte's Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

Janssens, David. “Law’s Wish: the Minos on the Origin and the Unity of the Legal Order”. *Netherlands Journal For Legal Philosophy And Jurisprudence* 32/1 (2003): 26-40.

Jones, M.C. “The Organic Theory Of The State With Reference To Plato, John of Sailsbury and Bernard Bosanquet”. Masters Thesis. Durham University. 1967.

Kahn, Charles H. *Essays on Being*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Kalaycı, Nazile. “Antik Yunan’da Bir Kamusal Yaşam Deneyimi Olarak Polis”. *İzmir Felsefe Günleri 2012-2016 Bildiri Kitabı* (2017): 265-285.

Kapancı, Kadir Berk. “Yapay Zekâya “Hukuki Kişilik” Tanınması Düşüncesi: Yerinde ve Gerekli mi, Zorlama ve Gereksiz mi?”. *Özgür İrade?*, İstanbul: Zoe Yayınları, 2021.

Kararmaz, Furkan. “Hayek’te Özgürlük, Zorlama Ve Özgür Bir Toplumun Güvenceleri”. (Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi. Kamu Hukuku, 2013).

Kaya, Funda Günsoy. *Felsefe ile Teolojinin Kavşağında Schmitt ve Strauss'ta “Politik Olan”*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010.

Klosko, George. “Plato’s Utopianism: The Political Content of the Early Dialogues”. *The Review of Politics* 45/4 (1983): 483-509.

Klosko, George. “Politics and Method in Plato’s Political Theory”. *POLIS* 23(2006): 1-22.

Koyré, Alexandre. *Platon Okumaya Giriş. Descartes Üzerine Konuşmalar*. ter: Kurtuluş Dinçer. Ankara: Pharmakon Yayınları, 2020.

Kukuljevic, Alexi. “This Beast is Complex: Imposture and Plato’s Sophist”. *Problemi International* 3 (2019): 249-273.

Levin, Mark R. *Ameritopia*. New York: Threshold Editions, 2012.

Machiavelli. *Hükümdar*. ter: Gaye Demircioğlu, Ayşe Çavdar. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.

Mahoney, Timothy A. "Platonic Ecology: A Response To Plumwood's Critique of Plato". *Ethics and the Environment*, 2/1 (1997): 25-41.

McKirahan, Richard D. *Philosophy Before Socrates*. 2nd ed. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2010.

McNeill, William H. *Dünya Târihi*. ter: Alaeddin Şenel. Ankara: İmge Yayınları, 2008.

Mesquita, Antonio Pedro. "Plato's Eleaticism in the Sophist: The Doctrine of Non-Being". *Plato's Sophist Revisited*. edited by Beatriz Bossi, Thomas M. Robinson. Berlin, Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2013.

Miller, J. Hillis. *Reading for Our Time*. Edinburg: Edinburg University Press, 2012.

More, Thomas. *Ütopya*. ter: Ayfer G. Cambier. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.

Morgan, Kathryn. *Myth and Philosophy From the Presocratics to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Moss, Jessica. "Right Reason in Plato and Aristotle: On the Meaning of *Logos*". *Phronesis* 59/3 (2014): 181-230.

Nails, Debra. *The People Of Plato: A Prosopography Of Plato And Other Socratics*, Indianapolis: Hackett, 2002.

Notomi, Noburu. "Freedom and the State in Plato's *Politeia* (*Republic*): Reconsidering the Concept of '*Politeia*'". *JASCA* 3 (2017): 57-68.

Ober, Josiah. "Glaucón's Dilemma. The Origins of Social Order". Chapter 2 of *The Greeks and the Rational*. (Book-in-Progress, Provisional Title). Draft of 2019.09.20 Word Count: 17,200. <https://delong.typepad.com/ober-glaucón.pdf>. (erişim târihi: 23.05.2020).

Özçelik, İsmail. "Kâtip Çelebi'nin Penceresinden Osmanlı Devlet ve Toplum Hayatına İlişkin Bâzı Düşünceler". *VAKANÜVİS- Uluslararası Târih Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2017): 216-247.

Paksoy, Banu Kılan. *Tragedya ve Siyâset*. İstanbul: Mitos-Boyut Yayınları, 2011.

Palmer, John. *Parmenides and Presocratic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Pappas, Nickolas. *Plato and the Republic*. London: Routledge, 1995.

Parmenides. *Fragmanlar*. ter: Kaan H. Ökten. İstanbul: Alfa Yayınları, 2019.

Parmenides. *Peri Phuseus* 2. Baskı. ter: Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019.

- Parmenides. *Peri Phuseus*. ter: Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2015.
- Pater, Walter Horatio. *Platon ve Platonculuk*. ter: Şaziye Çıkrıkçı. İzmir: Atlantis Yayınları, 2015.
- Peck, Arthur L. "Plato's Parmenides: Some Suggestions For Its Interpretation". *The Classical Quarterly* 3/3 (1953): 126-150.
- Petters, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. ter: Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004.
- Plato. *Phaedo*. trans. with notes by: David Gallop. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- Plato. *The Nature Of Government. Politeia*. <https://archive.org/details/republic-balboa>. (erişim târihi: 25.01.2020).
- Plato. *The Symposium*. <https://archive.org/details/plato-symposium-balboa>. (erişim 8.12.2019).
- Plato. *The Symposium*. trans. by M. C. Howatson. New York: Cambridge University Press, 2008.
- Platon. "Gorgias", *Diyaloglar*. ter: Melih Cevdet Anday. İstanbul: Remzi Kitapevi, 2010.
- Platon. "Menon", *Diyaloglar*. ter: Adnan Cemgil. İstanbul: Remzi Kitapevi, 2010.
- Platon. *Devlet Adamı*. ter: Behice Boran. Mehmet Karasan. İstanbul: Cumhuriyet Yayınları, 1998.
- Platon. *Devlet Adamı*. ter: Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Platon. *Devlet*. ter: Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2019.
- Platon. *Kharmides*. ter: N. Şazi Kösemihal. İstanbul: MEB Yayınları, 1998.
- Platon. *Mektuplar*. ter: İrfan Şahinbaş. İstanbul: MEB Yayınları, 1997.
- Platon. *Minos*. ter: Hamdi Varoğlu. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001.
- Platon. *Parmenides*. ter: Saffet Babür. Ankara: İmge Yayınları, 2018.
- Platon. *Phaidon*. ter: Suut K. Yetkin Hamdi R. Atademir. İstanbul: MEB Yayınları, 1989.

- Platon. *Phaidros*. ter: Hamdi Akverdi. İstanbul: Maarif Matbaası, 1943.
- Platon. *Politeia*. ter: Hüseyin Demirhan. İstanbul: Işık Yayınları, 2016.
- Platon. *Sofist*. ter: Cenap Karakaya. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2000.
- Platon. *Sofist*. ter: Ömer Naci Soykan. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2015.
- Platon. *Sokrates'in Savunması*. ter: Erman Gören. İstanbul: Alfa Yayınları, 2016.
- Platon. *Şölen*. ter: Eyüp Çoraklı. İstanbul: Alfa Yayınları, 2014.
- Platon. *Theaitetos*. ter: Birdal Akar. Ankara: BilgeSu Yayınları, 2016.
- Platon. *Yasalar*. ter: Candan Şentuna, Saffet Babür. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2007.
- Popper, Karl. *Açık Toplum ve Düşmanları* I. Cilt. ter: Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1989.
- Preus, Anthony. *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*. Maryland: The Scarecrow Press, Inc., 2007.
- Priou, Alex. "Parmenides on Reason and Revelation". *Epoché* 22 (2018): 177–202.
- Robbiano, Chiara. "What is Parmenides' Being?". *Parmenides, Venerable and Awesome*. Texas: Parmenides Publishing, 2011.
- Rosen, Stanley. *Plato's Republic*. New Haven: Yale University Press, 2005.
- Schmitt, Carl. *Siyasal Kavramı*. ter: Ece Göztepe. İstanbul: Metis Yayınları, 2014.
- Schwab-Pflug, Jonas. "The Problem of Political Authority in the Philosophy of Plato and Hegel". (PhD Thesis. Department of Political Science University of Toronto. 2017).
- Scolnicov, Samuel. *Plato's Parmenides*. California: University Of California Press, 2003.
- Sheppard, Darren. J. *Plato's Republic*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.
- Sözen, Kemal. "Kâtip Çelebi'nin Devlet Görüşü ve Osmanlı Türk Düşüncesindeki Etkileri". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2009): 25-40.
- Steadman, Geoffrey. *Plato's Symposium*, Greek Text with Facing Vocabulary and Commentary. <https://geoffreysteadman.files.wordpress.com/2014/09/platosymp-sept14.pdf>. (erişim 8.12.2019).

Strauss, Leo. “Siyâset Felsefesi Nedir?”. *Siyâsî Hermenötik*. ed.ve ter: Burhanettin Tatar. Samsun: Etüt Yayınları, 2000.

Strauss, Leo. *Platon'un Politik Felsefesi. Devlet*. ter: Özgüç Orhan. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019.

Şenel, Alâeddin. *Eski Yunanda Eşitlik ve Eşitsizlik Üstüne*. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1970.

Tait, William. W. “Noesis: Plato on Exact Science”. *Reading Natural Philosophy: Essays in the History and Philosophy of Science and Mathematics*. ed. D.B. Malament, Chicago: Open Court, 2002.

Taylor, Alfred Edward. *Platon*. ter: Cengiz İskender Özkan. Ankara: Fol Yayınları, 2020.

Taylor, Alfred Edward. *Sokrates*. ter: Mukadder Erkan. İstanbul: Fol Yayınları, 2020.

Taylor, Charles. *Seküler Çağ*. ter: Dost Körpe. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2017.

Tenzer, Nicolas. *Yeni Bir Siyâset Felsefesinin Peşinde*. ter: Ertuğrul Cenk Gürçan. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009.

Thanassas, Panagiotis. *Parmenides, Cosmos, and Being A Philosophical Interpretation*. Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press, 2007.

The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Catalin Partenie. “Plato’s Myths”. (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.). <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/plato-myths>. (erişim târihi: 17.05.2020).

Thomson, George. *Aiskhulos ve Atina*. ter: Mehmet H. Doğan. İstanbul: Payel Yayınları, 1990.

Topakkaya, Arslan. “Ontolojik Doğal Hukuk Anlayışına İki Farklı Örnek: Stoa ve Hıristiyan Doğal Hukuk Öğretileri”. *TAAD* 15 (2013): 68-77.

Turgut, İhsan. “Platon’da Logos Kavramı ve Bilgi Teorisiyle İlgisi”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* II, (1985): 49-53.

Ülken, Hilmi Ziya. *Hâkimiyet*. yay. haz: Ali Utku. Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2018.

Vernant, Jean-Pierre ve Naquet, Pierre-Vidal. *Mit ve Tragedya*. ter: Reşat Fuat Çam, Sevgi Tamgüç. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012.

Vernant, Jean-Pierre. *Eski Yunan’da Mit ve Din*. ter: Murat Erşen. İstanbul: Alfa Yayınları, 2016.

Vernant, Jean-Pierre. *Torunuma Yunan Mitleri*. İstanbul: Helikopter Yayınları, 2018.

Weiss, Roslyn. *Philosophers in the Republic*. Ithaca and London: Cornell University Press, 2012.

Wilkinson, Lisa Atwood. *Parmenides and To Eon, Reconsidering Muthos and Logos*. London: Continuum, 2009.

Wilson, Emily. *Sokrates'in Ölümü*. ter: Özgüç Orhan. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2020.

Yalçinkaya, Ayhan. *Siyasal ve Bellek*. Ankara: Phoenix Yayınları, 2005.

Yılmaz, Zülfiye. “Siteden Datapolise: Dijital Toplum Sözleşmesinin İlkeleri Üzerine”. *Özgür İrade?*. İstanbul: Zoe Yayınları, 2021.

Zistakis, Alexandar H. “Difference, συμπλοκή and The Hierarchy of Ideas in Plato’s Sophist”. *Phronimon* 7/2 (2006): 29-45.

Zöller, Günter. *Res Publica: Plato’s Republic in Classical German Philosophy*. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong Press, 2015.

ÖZGEÇMİŞ			
Adı, Soyadı	Hayyam		CELİLZADE
Doğum Yeri ve Yılı			
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce		İyi
ve Düzeyi	Rusça		Orta
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lise	2005	2008	Şehit M. Müşfik adına Tüntül Köy Lisesi (Azerbaycan/Gebele)
Lisans	2010	2014	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Lisans (ÇAP)	2012	2015	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Yüksek Lisans	2014	2016	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Doktora	2016	2022	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Çalıştığı Kurum/lar	Başlama - Ayrılma Yılı		Çalışılan Kurumun Adı
1.			
2.			
3.			
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayınlar			
Uluslararası ve hakemli Dergilerde Yayınlanmış Yazıları:	1. Celilzade, H. (2020). Gadamer ve Fenomenolojisi. Metafizika, 3(3), 93-106. (https://l24.im/dtTgK0p) 2. Celilzade, H. (2020). Metafiziğin Fizikle İrtibatı Üzerine. Muhakeme Dergisi, 3 (2), 77-84 . (https://dergipark.org.tr/tr/pub/muhakeme/issue/58558/806442) 3. Celilzade, H. (2020). Platon'un Adalet Anlayışının Geçerliliği Üzerine. İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi, 5(2), 349-366. (https://dergipark.org.tr/tr/pub/imad/issue/58990/796656) 4. Celilzade, H. (2020). Nietzsche'nin Deccal İsimli Eserinde Yabancılaşma Sorunu Ve Aşılma Teşebbüsü. Azerbaijan Institute Of Theology Journal Of Religious Studies, 2(5), 213-226. (https://ait.edu.az/site/assets/files/2425/din_arasdirimalari_dekabr_2020-son_2.pdf) 5. Celilzade, H. (2021). Hegel ve Nurettin Topçu'nun Devlet Anlayışı Üzerine Birkaç Not. Azerbaijan Institute Of Theology Journal Of		

	Religious Studies, 1(6), 227-290. https://ait.edu.az/site/assets/files/2543/din_arasdirmalari_2021-iyun_c.pdf 6. Celilzade, H. (2021). Badiou'de Hakikat Üreten Alan Olarak Teoloji ve Farabi'nin Nübüvvet. Azerbaijan Institute Of Theology Journal Of Religious Studies, 2(7), 271-288. https://124.im/MSmFu
Ulusal Hakemli Dergilerde Yayınlanmış Yazıları:	1. Celilzade, H. (2021). Husserl ve Heidegger'de Zaman. HAFIZA, 3 (1), 19-27. https://dergipark.org.tr/tr/pub/hafizadergisi/issue/64239/865119 2. Celilzade, H. (2021). Kitap Değerlendirmesi: Matematik ve Metafizik. Genç Mütefekkirler Dergisi, 2 (1) , 191-198. https://dergipark.org.tr/tr/pub/gemder/issue/63192/901253 3. Celilzade, H. (2021). Aristoteles ve Heidegger'de Ontolojinin Soykütüğü Üzerine Bir Kaç Not. Genç Mütefekkirler Dergisi, 2 (2), 458-477. https://dergipark.org.tr/tr/pub/gemder/issue/66220/1001655
Yayınlanmış Bilimsel Raporları:	1. Eğitim İzleme Raporu 2019. https://ilke.org.tr/egitim-izleme-raporu-2019
Yayınlanmış Kongre Bildirileri:	1. Celilzade, H. Heidegger Düşüncesinin Dinî Arka Planı, IV. <i>Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi</i>, ss. 9-18, Kütahya, Bildiriler Kitabı, İstanbul 2015. http://tlck.org.tr/wp-content/uploads/2018/09/5cilt-4tlck2015.pdf 2. Celilzade, H. Gadamer'in “Hakikat ve Yöntem” Kitabında Fenomenolojik Yöntemin Uygulanması Üzerine, V. <i>Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi</i>, Isparta, Bildiriler Kitabı, ss. 213-222, İstanbul 2016. http://tlck.org.tr/wp-content/uploads/2018/09/4.cilt_e-kitap.pdf 3. Celilzade, H. Fiziksiz Metafizik, VII. <i>Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi</i>, Burdur, Bildiriler Kitabı, ss. 179-198, İstanbul 2018. https://www.ilem.org.tr/media/f/1.cilt.pdf
Katıldığı Kongreler:	Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur. 2018 <u>VII. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi</u> Sunduğu metin: “Fiziksiz Metafizik”

2016	Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta. <u>V. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi</u> Sunduğu metin: “Gadamer’in <i>Hakikat ve Yöntem</i> Kitabında Fenomenolojik Yöntemin Uygulanması Üzerine”
2015	<u>Dumlupınar Üniversitesi, Kütahya</u> <u>IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi</u> Sunduğu metin: “Heidegger Düşüncesinin Dinî Arka Planı”
2015	<u>Mimar Sinan Üniversitesi, İstanbul</u> <u>XV. Türkiye Felsefe Öğrencileri Birliği Kongresi</u> S.m⁵²⁵: “Dili Felsefe Gündemine Taşıma Teşebbüsü”
2015	<u>Sakarya Üniversitesi, Sakarya</u> <u>III. Marmara Felsefe Öğrencileri Birliği Kongresi</u> S.m: “Hegel ve Nurettin Topçu’nun Devlet Anlayışları Üzerine Birkaç Not”
2014	<u>Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Ankara</u> <u>XIV. Türkiye Felsefe Öğrencileri Birliği Kongresi</u> S.m: “F. Nietzsche’de Yabancılaşma Sorunu ve Bu Sorunun Aşılma Teşebbüsü”
2013	<u>Artuklu Üniversitesi, Mardin</u> <u>XIII. Türkiye Felsefe Öğrencileri Birliği Kongresi</u> S.m: “Nurettin Topçu ve İslam Düşünce Geleneği”

⁵²⁵ Sunduğu metin

	2013 <u>Kırklareli Üniversitesi, Kırklareli</u> <u>II. Marmara Felsefe Öğrencileri Birliği Kongresi</u> S.m: “İbn Haldun ve İ. Kant’ta İnsanın Doğası” ----- 2012 <u>Sakarya Üniversitesi, Sakarya</u> <u>XII. Türkiye Felsefe Öğrencileri Birliği Kongresi</u> S.m: “Nicolai Hartmann’ın Yeni Ontolojisi ve M. Heidegger’in Ontolojiyi İhya Teşebbüsü”						
Ödüller, Sertifikalar:	* 2006, Lise Tarih Öğrencileri Olimpiyat Dördüncüsü (Azerbaycan) * 2010-2014, (bütün dönemlerde) Üniversite Felsefe Bölüm Birincisi * 2014 Üniversiteden Birincilikle Mezun Olma Sertifikası						
Kazandığı Burslar:	*2014, YTB Başarı Bursu * 2015-2016 TÜBİTAK 2215 kodlu Lisansüstü (Y.L) Başarı Bursu *2016-2020 TÜBİTAK 2215 kodlu Lisansüstü (Doktora) Başarı Bursu						
İlgilenilen Alanlar:	Felsefe, Siyaset, Tarih, Sosyoloji, Antropoloji, Kültüroloji						
İletişim (e-posta):							
	<table> <tr> <td>Tarih</td><td>19.04.2022</td></tr> <tr> <td>İmza</td><td></td></tr> <tr> <td>Adı Soyadı</td><td>Hayyam CELİLZADE</td></tr> </table>	Tarih	19.04.2022	İmza		Adı Soyadı	Hayyam CELİLZADE
Tarih	19.04.2022						
İmza							
Adı Soyadı	Hayyam CELİLZADE						

