

## Cesaretin Felsefesi: Platon'a Göre Cesaret Erdeminin Önemi

Özgür SOYSAL<sup>1</sup>

### Öz

Bu makalenin amacı cesaret erdeminin Platon'un politika felsefesinde genel olarak kabul edildiğinden daha belirleyici ve merkezi bir role sahip olduğunu ortaya koymaktır. Bu rolün öneminin Platon'un hem hocası Sokrates'in bir filozof olarak yaşamında sergilediği ve hatta hayatına mal olan cesaretinin farklı boyutlarını bir araya getirme çabasından hem de genel olarak, felsefe ile politikanın uzlaşabileceği ideal devlet çözümünün ayrılmaz bir parçası olmasından ileri geldiği iddia edilecektir. Platon'un dönemin politik düşüncesinde kahramanlıkla birlikte düşünülen cesarete oldukça farklı bir felsefi bir anlam ve rol vermeye çalıştığı savunulacaktır. Bu yolda Platon felsefesinde cesaretin aklın (bilgelik) arzuları (bedeni, maddi dünyayı ve devleti) yönetebildiği ideal bir düzen inşa etme hedefi açısından neden zorunlu bir işleve sahip olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Bu açıdan, makalenin iddiası, cesaret erdemine dair bu bakış açısının, Platon'un, Sokrates'in kişiliğinde somutlaşan felsefi yaşamı, doğru ve adil bir yaşam olarak sitede inşa etme yönündeki çözüm arayışının farklı boyutlarını anlamaya katkıda bulunabileceğidir.

### Anahtar Sözcükler

Platon  
Sokrates  
cesaret  
bilgelik  
adalet

### Makale Hakkında

Geliş Tarihi: 05.10.2022

Kabul Tarihi: 08.12.2022

Doi:

10.20304/humanitas.1184846

## Philosophy of Courage: The Importance of the Virtue of Courage According to Plato

### Abstract

The main goal of this article is to reveal the virtue of courage which plays a significant role in Plato's political philosophy. It will be argued that the importance of this role stems from both Plato's effort to bring together the different dimensions of Socrates' courage, which he exhibited in his life as a philosopher, whichever cost him his life, and that it is an integral part of the ideal state solution in which philosophy and politics can be reconciled. Plato was trying to give new philosophical meaning and role to the courage. It will be argued that this point of view can serve to understand the different dimensions of Plato's search for a solution to construct the philosophical life, which brings together wisdom and courage embodied in the personality of Socrates, on the ideal site as a true and just life.

### Keywords

Plato  
Socrates  
courage  
wisdom  
justice

### About Article

Received: 05.10.2022

Accepted: 08.12.2022

Doi:

10.20304/humanitas.1184846

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Ege Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İzmir/Türkiye, ozgur.soysal@ege.edu.tr, ORCID: 0000-0001-7948-3364

## Giriş

Bu metnin temel hedefi cesaret erdeminin Platon'un politika felsefesinde düşünüldüğünden daha önemli bir role sahip olduğunu ve bu rolün, onun hem özel olarak, hocası Sokrates'in bir filozof olarak yaşamında sergilediği ve hatta hayatına mal olan cesaretinin farklı boyutlarını bir araya getirme çabasından hem de genel olarak, ideal devlet tasarısının zorunlu bir parçası olmasından ileri geldiğini açığa vurmaktır. Bu açıdan *Devlet* diyalogunda cesaretin sadece siteyi koruyan savaşçıların erdemi olmaktan öte bir işlevi ve anlamı olduğu fikrinden hareket edeceğiz. Elbette Platon'un felsefesinde cesaretin rolü, onun özel olarak Atina demokrasisine karşı eleştirilerinden bağımsız değildir. Onun için Sokrates'in ölümü, bozuk bir devlet biçimi olan demokraside, hakikati dile getiren filozofun akıbetinin açık örneğini teşkil etmişti. Bu bağlamda Platon'un MÖ 4. yüzyıl Atina'sının politik düşüncesinde kahramanlıkla birlikte düşünülen cesarete yeni bir felsefi bir anlam ve rol vermeye çalıştığı savunulacaktır.

Bu hedef ışığında *Devlet*'te cesaret erdeminin neden önemli bir rol oynadığı konusundaki sorgulamamıza Sokrates'in bir filozof olarak ölüm karşısında gösterdiği olağanüstü cesareti farklı boyutlarıyla inceleyerek başlayacağız. Bu yolda Platon felsefesinde cesaret erdemiyile ilişkili tüm tartışmaların sistematik bir serimlenmesi yerine, cesaretin aklın (bilgeliğin) arzuları (bedeni, maddi dünyayı ve devleti) yönetebildiği adil bir düzen inşa etme hedefi açısından neden zorunlu bir işleve sahip olduğuna ışık tutulmaya çalışılacaktır. Bu açıdan, metnin temel bir iddiası, cesaret erdemini temele alan bu bakış açısının, Platon'un, Sokrates'in kişiliğinde somutlaşan -bilgelik ile cesareti bir araya getiren- felsefi yaşam biçimini, doğru ve adil bir yaşam olarak sitede inşa etme yönündeki çözüm arayışının farklı boyutlarını (pratik bilgeliğin teorik bilgeliğe nasıl bağlanabileceği, hakikatin devlet ve toplum ile ilişkisinin nasıl kurulacağı gibi sorunları) ve bu yolda karşılaştığı güçlükleri anlamaya hizmet edebileceğidir. Bunun için ilk olarak, Sokrates'in bir filozof olarak ölüm karşısındaki cesaretinin farklı unsurlarını, Foucault'nun Antik Yunan düşünce dünyasında öznenin hakikat ile ilişkisine dair analizlerinde öne çıkardığı “kendini bilme/*gnothi seauton*”, “kendilik kaygısı/ *epiméleia heautou*” ve “doğruyu söyleme” (*parrhesia*) kavramlarına başvurmak suretiyle açıklamaya çalışacağız. Böylelikle Platon'un cesaret ile bilgelik arasındaki ilişkiye dair görüşlerinde meydana gelen önemli değişiklikleri anlama ve onun *Devlet*'te cesareti, bilgelik ve ölçülülük erdemleriyle birlikte adalet erdeminin zorunlu parçaları olarak ele almaya nasıl yöneldiğini açığa vurma imkânı bulacağız. Bu yolda cesaret erdeminin yerini anlamak için, öncelikle Platon'un ruhun bölümlerine dair yaptığı açıklamaları ele alacağız ve

bu açıklamalarda, ruhun ayrı bir parçası olarak, kendine özgü üstünlüğü/erdemini cesaret olan kızgın/öfkeli bölüme (*thymos*) verilen yeni anlam ve işlevi tartışacağız. Platon'un ruhun öfkeli yanının cesaret ile ilişkisine dair görüşlerini ele almak suretiyle bilgeliğin cesaret ile ilişkisinin doğru bir şekilde kurulmasının adaletin ortaya çıkabilmesi için zorunlu bir gereksinim olarak nasıl anlaşıldığını açıklamaya çalışacağız.

Son olarak, Platon'u ruhu üçe bölmeye ve cesarete önemli bir rol vermeye götüren bu gereksinimin, felsefe ve politikayı uzlaştırma çabası açısından neden önemli olduğunu ve nasıl bir değişime yol açtığını görmek için cesaret erdeminin ideal devletin kuruluşundaki işlevine odaklanacağız. Bunun için, *Devlet*'in ideal bir toplumun kurulabilmesi için koruyucuların nasıl seçilmesi ve onlara nasıl bir eğitim verilmesi gerektiği hakkındaki kısımlardan hareketle inceleyeceğiz. Hedefimiz ise Platon'un ideal devletinde cesaret erdeminin, filozofun sadece ezeli ebedi gerçekliği temaşa etmenin mutluluğuna erişmiş, kendine yeterli bir bilge olmanın ötesine geçebilmesi ve sahip olduğu bilgiye dayanarak topluma akılsal düzen ve uyumu getiren etkin bir yönetici olarak anlaşılabilmesi için zorunlu bir role ve işleve sahip olduğunu açığa vurmaktır. Böylelikle Platon'un cesaretin felsefesini yapmak suretiyle, felsefenin/akılın yaşamı/siteyi düzenleyici bir güç olarak kendisini açığa vurabilmesini mümkün kılmaya çalıştığını savunacağız. Öte yandan Platon'un felsefe ve cesareti, yeni bir şekilde ilişkilendirme çabasının, felsefenin cesaretinin –Sokrates örneğinde aldığımız- farklı boyutlarına dair yeni sorunlara, açmazlara ve tartışmalara kaynak teşkil ettiğine de dikkat çekeceğiz.

### **Sokrates'in Bir Filozof Olarak Cesareti**

Platon'un *Phaidon* diyalogu, Sokrates'in hapisane hücrelerinde baldıran zehrini içmeden önceki son anlarını hikâyeye eder. Phaidon, Sokrates'in dostlarıyla vedalaşırken yaptığı sohbetteki tavrı ve sözlerinin kendisinde mutlu ve huzurlu bir insan izlenimi bıraktığını, onun ölüm karşısında son ana kadar cesur ve asil durmaktan vazgeçmediğini aktarır (Platon, 2019b, 59a). Nitekim Sokrates kendisine zehir kabı uzatıldığında, hiç titremeden, beti benzi atmadan, sakince kabı almış (117b) ve “hiç duraksamadan ve yüzünü buruşturmadan büyük bir rahatlıkla zehri son damlasına kadar içmiştir” (117c). Sokrates'in yanında bulunanlar ise onun son anlarında duygularını denetleyemeyerek gözyaşlarına boğulmuşlardır. Sokrates'in ölüm karşısında en ufak tereddüt, endişe ve korku emaresi göstermeden sakin kalabilmesinin olağandışı bir cesaret örneği olduğu açıktır. Elbette bir filozofun ölüme gitmeye nasıl bu kadar sakin bir şekilde razı olabileceği sorusuyla başlayan diyalogun büyük bir kısmı, bedenden ayrı bir şekilde var olan ruhun ölümsüz olduğu, öte dünyada onu hangi nimetlerin

beklediği ve dolayısıyla ölümden korkmanın gereksiz hatta tersine bilge birisi için kurtuluş olduğunu kanıtlamaya hasredilmiştir. Sokrates kendini gerçekten hakikate adanmış bir filozofun ölüm karşısında cesaretini yitirmemesinin doğal olduğunu ve hatta onun bütün yaşamı boyunca ölümü beklediğini iddia eder (64a). Ona göre ölüm yani ruh ile bedenin birbirlerinden ayrılması, gerçek filozofun bütün araştırmalarının temelinde yer alır (67d). Filozof saf bilgi arayışında kendisini sürekli aşklar, tutkular, korkularla dolduran, her türden hayaller ve saçmalıklar ile meşgul eden ve engelleyen bedenden ve duyulardan en nihayetinde kurtuluşunu memnuniyetle karşılamalıdır (66c-e). Bu açıdan filozof için ölüm, bedenden ve bedene bağlı kötülüklerden kurtulmasını ve böylece hayatı boyunca aradığı bilgeliğe ve saflığa ulaşmasını sağlayacaktır.

Böylece Sokrates'e göre ölüm karşısında öfkelenen birisini gördüğümüzde onun bedenine âşık (şan şerefe ve makamlara düşkün) birisi olduğuna yani gerçek filozof olmadığına hükmedebiliriz (68b). Ama filozofun arzuları üzerindeki denetimi (ölçülülüğü) ve ölüm karşısındaki cesaretini, diğer insanlarınkinden ayırt etmeliyiz. Sokrates'e göre filozof dışındaki insanlar, aslında arzuladıkları başka hazlardan mahrum olmamak için ölçülü davranır, daha fazla korktukları şeyler olduğu için cesaret gösterirler. Oysa filozof hazlarla hazları acılarla acıları bir tüccar gibi değiş tokuş etmez, onun için bilgelik dâhil tüm erdemler ruhun arınması olarak anlaşılır ve ölüm de onun bütün yaşamı boyunca peşinde olduğu bu arınmanın en yüksek noktasıdır (69a-e). Ama Sokrates'in bu açıklamasına karşı ruhun bedenden ayrıldıktan sonra bir nefes ya da duman gibi dağılıp gideceği, yok olacağı yönündeki yaygın bir inanış hatırlatılır. Sokrates'ten bu inanışa karşı ruhun ölümden sonra yaşamaya ve düşünmeye devam ettiğine kendilerini ikna etmesi istenir ki diyalogun bundan sonra yer alan büyük bir kısmını Sokrates'in ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlamaya yönelik argümanları teşkil eder.

Bu kanıtlamalar sonrasında, dinleyicilerden Simmias, dile getirebileceği başka bir itiraz bulamasa da tam ikna olmadığını, konunun önemi ve insanın güçsüzlüğüne dair inancının kuşkular duymasına sebep olduğunu söyler (107b). Sokrates'in yanıtı ise ona hak vermesi açısından ilginçtir; "Bu söylediklerin doğru olduğu gibi Simmias, ilk başta hareket noktası olarak aldığımız varsayımlar da inandırıcı olsalar bile daha ayrıntılı bir şekilde incelenmelidir" (107b). İlginç olmasının bir sebebi, Sokrates'in bu noktadan sonra ruhun ölümsüzlüğü kanıtlamasını bir varsayım gibi alması ve ruhun bedenin ölümünden sonra öte dünyaya yolculuğuna ilişkin bir mit anlatmasıdır. Sokrates ruhlara ve ruhların mekânına dair anlattıklarının tam olarak doğru olduğunu iddia etmez ama bunlara inanmanın, "ödülü güzel

olduğu gibi verdiği umut da büyük” (114c) olduğu için alınması gereken ve alınmaya değer bir “risk” olduğunu söyler (114d). Zira bu inanış, bizi yaşamımız boyunca ölüme hazırlanmaya, ruhumuza özen göstermeye ve bilgelik ve erdem kazanmak için elimizden geleni esirgememeye yöneltecektir.

Böylece felsefenin ölüme hazırlık anlamına geldiği temasına geri döneriz. Ama dikkat edilmesi gereken husus, Sokrates'in ölüm karşısındaki inanılmaz cesaretinin sadece ruhun ölümsüz olduğuna dair metafiziksel bir bilgiden kaynaklanmadığıdır. Zira Sokrates inandırıcı olsa da bu bilginin birtakım varsayımlara dayandığını söylemekte ve daha sonra bu inancın ahlaki faydalarına vurgu yapmaktadır. Ölüm karşısındaki cesaret, Sokrates'in “gerçek filozoflar ölmeye idmanlıdır” (67e) diyerek dikkat çektiği gibi filozofun bilgeliği ve erdemleri kazanma yolunda bütün hayatı boyunca yaptığı pratiklerin sonucudur. Ölümün karşısında, titreme, yüzün renginin atması gibi istemsiz bedensel tepkileri bile kontrol edebilme, ruhun bedenden ayrı olduğu bilgisine güçlü bir inanç kadar insanın, ruhu ölümsüz bir varlık gibi davranabilme erdemini (cesareti) bir alışkanlığın ürünü olarak geliştirebilmesine de bağlı görünmektedir. Benzer şekilde, Hartle'in, Sokrates'in gerçekten kendi ölümünün tarafsız/ilgisiz bir izleyicisi olup olmadığını dair çözümlemesinde de bu durum, kanıtlamaların kesin olmayışı (teori) ile eylemin kesinliği (pratik) arasında bir yarıklık olarak değerlendirilmektedir: “argümanlar titrektir, ama Sokrates titremez” (Hartle, 1986, s. 32). Ona göre bu yarıklık, *Phaidon*'da ruhun bedenle ilişkisinde “ruhun bedenden ayrılması” ve “ruhun bedenin üzerindeki hâkimiyeti” olarak iki farklı biçimin gerilimli birlikteliğine bağlıdır (Hartle, 1986, s. 35).

Sokrates ruhu henüz bedensel haz ve acılardan ayrılmamış olsa bile ruhunun ölümsüzlüğü inancına uygun bir şekilde bedeni üzerine tam bir hâkimiyete sahip görünmektedir, ölümü beklerken de zehri içerken de en ufak bir tereddüt göstermez. Diğerleri ise hem ruhun ölümsüzlüğü hakkında kuşkuya sahiptirler hem de kendilerini tutamayıp ağlamaya başlamış olduklarına atıfla söylersek, bu inanca bağlı olan eylemlerinde henüz kontrole sahip değildirler. Sokrates'in diğerlerine ölmeden önce verdiği tavsiyenin iki biçimine dikkat etmek, bilgi ile eylem arasındaki gerilim olarak okunabilecek bu belirsizliği değerlendirmeye ışık tutabilir. İlk olarak Sokrates ruhun ölümsüzlüğü konusundaki sohbetlerini daha iyi kavrayabilmeleri için kanıtlamalarındaki varsayımları çok iyi incelemelerini önerir (Platon, 2019b, 107b). Zira ruhun ölümsüzlüğü konusunun açıklığa kavuşması (ölen ve ortadan kalkan şeyin sadece beden olduğunun bilgisi) hem bu yaşamda hem de bu yaşamdan sonra ruhlarıyla ilgilenmeye ve bilgelik ve erdem kazanmaya çalışmaları

için gereklidir. Öte yandan Sokrates sohbet bittiğinde, hemen zehri içmeden önce, herhangi bir isteği olup olmadığı sorulduğunda, diğerlerine kendilerine iyi bakmalarını, kendilerini ihmal etmemelerini ve böylece ruhun ölümsüzlüğü konusunda konuştukları şeylere uygun bir yaşam sürdürmelerini salık verir (115b).

Böylece bu iki tavsiyeden hareketle, insanın ya da ahlaki öznenin, ruhun ölümsüz olduğu hakikati ile iki tür ilişkiye sahip olduğunu söylemenin ve bunları, özellikle Foucault'nun Antik Yunan düşünce dünyasında öznenin hakikat ile ilişkisine dair analizlerinde öne çıkardığı iki ilke ile tarif etmenin mümkün olduğu düşüncesinden hareket edeceğiz. Sokrates gibi erdemli bir yaşam sürdürmek ve ölüm karşısında onun gibi cesur olabilmek isteyen bir insan hem kendisinin ölümsüz bir ruh olduğu hakikatini elde etme yolundan (kendini bilme/*gnothi seauton*), hem de bu yolda sürekli idman yapmaktan, kendiyile ilgilenmekten, kendisini ve yaşamını dönüştürmekten (kendilik kaygısı/ *epiméleia heautou*) vazgeçmemelidir. Foucault'nun bu konudaki analizleri, Antiklerin kendini tanı veya kendini bil biçimindeki ünlü Delphi buyruğunun, aslında her zaman “kendinle ilgilenmen gerek” buyruğu ile iç içe geçmiş ve hatta günümüzde düşünülenin aksine, ona tabi olarak ele alınmış olduğuna vurgu yapar (Foucault, 2015, s. 7). Kendi örneğimizden hareket edersek, insanın ölüm karşısında cesareti, sadece kendi ruhunun ölümsüz olduğu bilgisinden kaynaklanamaz. Bu bilgiye uygun bir yaşam (filozofun yaşamını) sürdürebilmek, insanın kendisi üzerinde dönüşümler yapmasını sağlayan, ruhani ve bedensel bir dizi pratikler kümesini de içerecek bazı çalışmalar yapmasını gerektirir. Ama bu iki yönü, sanki doğruluk ve öznenin bu doğruluk ışığında kendisi üzerinde gerçekleştirdiği pratikler olarak dışsal bir ilişki çerçevesinde düşünmememiz gerekir. Zira buradaki ilişki tam da insanın kendisi hakkındaki hakikate ulaşabilmesinin, en başından kendisini değiştirmesine (bedenin arzuları üzerinde hâkim olabilmesine) bağlı olduğunu gösterir (Foucault, 2015, s. 19). Dolayısıyla insanın kendisinin gerçekte ne olduğunu bilmesi yani ruhunun ölümsüz olduğu bilgisi, ancak kendisiyle ilgilenmesiyle yani ölüme hazırlanmasıyla elde edilebilir diyebiliriz.

Bu ayrıma dayanan bir bakış açısından yaklaşmak, Sokrates'in -*Gorgias*, *Protagoras*, *Menon* gibi Platon'un pek çok diyalogunda karşımıza çıkan- “kimse bilerek kötülük yapmaz” biçimindeki iddiasına ilişkin tartışmalara da ışık tutabilir. Erdemin bilgi olduğu iddiası genellikle iradenin zayıflığı (*akrasia*) meselesini dışlıyor olarak yorumlanır ve erdemın nasıl öğrenilebileceği konusundaki tartışmaları şiddetlendirir. Bu açıdan cesaretin bilgi olduğu iddiası da Platon'un erken dönem diyaloglarında pek çok kez dile getirilmiş ama tartışmalar bir sonuca bağlanamamıştır. Nitekim *Protagoras* diyalogunda Sokrates, Protagoras'ın bir

sofist olarak erdem (ruhun terbiyesi) öğretmeni olmaya uygun olmadığını göstermeye çalışırken, cesaretin aslında “korkulacak şeyler ve korkulmayacak şeyler hakkındaki bilgi” olduğunu savunur (Platon, 2001, 360d). Öte yandan Sokrates’in ölüm karşısındaki cesaretinin, sadece ne tür şeylerden korkulacağı konusundaki bilgiden değil, felsefe bir yaşamı sürdürmesinden yani kendine hâkim olma yolunda gerçekleştirdiği idmanlardan da kaynaklandığına dikkat çektik. Dolayısıyla kendilik pratiklerinin (kendilik kaygısı) bilgi ile karşılıklı ilişkisine atıfla söylersek, iyinin bilgisine ulaşmak, daha en başından iyi olmayı (erdem) gerektiriyor gibi görünmektedir.

Nitekim bu ilişkiye açıklama getiremeyen *Protagoras* diyalogu sonunda Sokrates erdem ve dolayısıyla cesaretin özünün ne olduğu ve daha da önemlisi öğretilbilir olup olmadığı konusunun yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini söyler, ama tartışma ertelenir. (361c-e). Benzer şekilde bu mesele, Platon’un erken diyaloglarından, cesaretin ve gençlere verilmesi gereken en iyi eğitimin ne olduğunun tartışıldığı *Lakhes*’te de ele alınmıştır. Burada da cesaret “ataklık, gözü peklik ve öngörüsüzlüğe bağlı olan korkusuzluktan” (Platon, 2010, 197b) düşünülmüş bir eylemliliğe sahip olmak bakımından bilgelik ile ilişkisi bağlamında ayırt edilmiş ama bu ilişkiden hareketle cesaretin nelerden korkulacağına dair bir bilgi olarak tanımlanması (199b) yetersiz olduğu için reddedilmiştir. Sokrates diyalogun sonunda bir bütün olarak erdem ne olduğu anlaşılmadan erdem bir parçasının uygun bir tanımının verilmeyeceğini ve dolayısıyla cesaret erdeminin tanımını henüz bulamadıklarını söyler (199e).

Platon’a göre erdem mahiyeti ve nasıl öğretilbilir olduğu mevzusunun ayrıntılı ele alınışını *Devlet* diyalogunda, özellikle ideal bir site devletinin (*polis*) eğitim projesiyle ilgili kısımlarında bulacağız. Buna bağlı olarak, Sokrates’in ölüm karşısındaki cesaretinin iki yönüne (ölümsüz bir ruh olduğu bilgisi ile kendilik pratikleri) dair tartışma, bilgeliğin cesaret ile ilişkisi bağlamında merkezi bir mesele olarak yeniden karşımıza çıkacak. Nitekim Platon bu belirsizlikleri gidermeye çalışacak ve cesareti, bilgelik ve ölçülülük erdemleriyle birlikte adalet erdeminin zorunlu parçaları olarak ele alma yoluna gidecektir. Ama Platon’un bu girişiminde, Sokratik cesaretin bir başka boyutunun da rol oynadığı ve hatta belli sorun ve gerilimlere yol açtığını düşünüyoruz. Bu konudaki ipucunu henüz *Lakhes*’te Sokrates’in, Atina askeri ve politik yaşamının önde gelen figürlerinden olan Lakhes ve Nikias tarafından, cesur bir insan olarak, gençlerin ruhlarının eğitimiyle, onlara kendileriyle ilgilenmenin (kendilik kaygısı) nasıl öğretilbileceğiyle ilgili en güvenilir kişi olduğuna hükmedilmesinde bulabiliriz. Aslında diyalogda Sokrates de diğerleri gibi cesaretin tanımını bulamamıştır ama

onların tartışmasını, gerçekten kendileri ve başkalarıyla ilgilenme etkinliğine ilişkin görüş sunmayı hak edip etmediklerinin sorgulamasına dönüştürmüştür. Diğerlerinin Sokrates tarafından sorgulanmayı ve hatta yaşayışları hakkında sınava tabi tutulup hatalı yanlarının yüzlerine vurulmasını kabul etmelerinin sebebi, onun açık sözlü olması, yani konuşmaları (söylem) ile davranış (yaşama) biçiminin birbiriyle uyumlu olmasıdır (Platon, 2010, 187c-189c). Foucault bu diyalogun, Sokrates'in yaşamı ile söylemi arasındaki ahenkten doğan ve doğru, özgür ve açık konuşma faaliyetine doğru ilerleyen güzergahını, bir hakikat oyunu olarak, Sokratesçi *parrhesia*'nın ("doğruyu söyleme") önemli bir göstergesi olarak yorumlar (Foucault, 2018, s. 128).

Foucault'nun *parrhesia* kavramı ve pratiklerine dair görüşlerine atıfla söylersek, Sokrates doğruluğu, onu gizleyebilecek ya da anlaşılmaz hale getirebilecek retorik süslemelerden kaçınarak, olabildiğince açık ve dolaysız bir şekilde söyleme cesaretine sahip bir "hakikat anlatıcısı" yani *parrhesiastes*'tir (Foucault, 2018, s. 11-13). Burada cesaretin yeri, hakikati anlatanın muhatabı olan kişi ya da kişilerle ilişkisiyle ilgili bir tür riski ya da tehlikeyi göze alıyor olması gerekliliğine dayanır ve söylediklerinde samimi ya da dürüst olduğunun kanıtı olarak görülür. Dolayısıyla *parrhesia* pratiğindeki tehlikeyi göze alma koşulunun bir parçası olan muhatapları rahatsız etme, hatta şiddete yöneltme olasılığı, anlatılan hakikatin hazmetmesi güç, alışılmış olandan farklı bir hakikat olduğuna ve dolayısıyla zorunlu olarak eleştirel bir içeriğe sahip olduğuna işaret eder (Soysal, 2015, s. 223). Sokrates'in tam da diline asla hâkim olmayan, herkesi sorgulayan, konuştuğu kişilerin bildiğini zannettikleri şeyleri aslında bilmediklerini gösteren, onların kusurlarını, bilgisizliklerini yüzlerine vurmaktan asla geri durmayan, dolayısıyla "rahatsız edici" ve hatta "sinir bozucu" bir kişi olarak tasvir edildiğini biliyoruz.

Nitekim *Savunma*'da Sokrates kendisini, soylu ama hantal bir ata benzettiği Atina'nın sürekli etrafında dolaşan ve kendisine gelmesi ve uyanması için onu sürekli rahatsız eden bir at sineği olarak takdim etmiştir (Platon, 2019c, 30e-31a). Sokrates nefes aldığı sürece felsefe yapmaktan yani rastladığı herkese gerçekleri göstermekten, önemsiz şeylere (zenginliğe, makama) fazla değer verdikleri için onları suçlamaktan ve ruhlarını mükemmelleştirmek üzere kendileriyle ilgilenmeye ikna etmekten vazgeçmeyeceğini söyler (29d-30b). Onun ölüme mahkûm edilmesi ise asla sessiz kalmayan, dalkavukluk yapmayan, süslü ya da temkinli bir dil (retorik) kullanmak yerine inandığı doğruyu açıkça ve doğrudan dile getiren Sokrates'in muhataplarının, kendilerine söylenen acı verici hakikatlere katlanmaya razı olma cesareti gösteremediklerinin kanıtıdır. Bu açıdan Platon için Sokrates'in ölümü, herkese ve



her önüne gelene söz söyleme özgürlüğünün (*isogoria*) olduğu Atina demokrasisinde pohpohlamak, kandırmak yerine işe yarar doğruları açık sözlülükle dile getirmeye, başkalarının hatalı görüşlerine karşı çıkma cesaretine yer olmadığını göstergesidir.

Bu noktada Platon'un *Devlet*'te gerçek filozofların sitedeki durumunu görmek için demokrasiye ilişkin yaptığı ünlü gemi benzetmesini hatırlayabiliriz; kaptanlığın ne olduğu hakkında hiçbir fikri olmayan gemicilerin ben daha iyi kullanırım diye gerek pohpohlama, kandırma yoluyla gerek zor kullanarak, birbirlerini ezerek ya da öldürerek dümenin başına geçmek üzere çıkardıkları kavga ve gürültü içinde gerçek kaptanlığı bilen insanın, iyi ve doğruyu söyleyen kişinin sözüne yer yoktur (Platon, 2019a, 488a-e). Bu durumdan kurtulmanın ve siteye adaleti getirmenin Platoncu yolu, devlet gücüyle aklın gücünü birleştirmek, yani onun ünlü sözüyle filozofların kral olması ya da kralların gerçekten filozof olmasıdır (473d). Platon'un bu iddiası sonrasındaki, bilgelik sevgisi olarak gerçek felsefenin ne olduğu, gerçek filozofun kim olduğu ve neyi bildiği konusundaki soruşturmaları (474b-487a) onun çözümündeki epistemolojik ve etik-politik yan arasında kısmi bir ayırım yapma imkânı sunar. Zira Platon için gerçek felsefeyi, değişmez kesin bilgi (*episteme*) peşindeki bilimi, Sofist denen, parayla tutulanların bilim adı altında öğrettiği beylik inanışlardan, sahte kanılardan (*doksa*) ayırt etmek gerekir (493a).

### Gerçek Felsefe ve Cesaretin Ruhsal Temeli

Gerçek filozofları, bilgeliği sevenler olarak, Platon'un ifadesiyle filodokslardan yani kanıseverlerden (480a) ayırmanın epistemolojik cephesi, değişmez gerçek bilginin sahte inançlardan, gelip geçici kanılardan ayırt edildiği ünlü idealar kuramının ortaya konulmasıdır. Ama devlet işleriyle (iktidar), gerçek felsefeyi uzlaştırmak (520c) ve gerçek adaletin ortaya çıkışını sağlamak ancak filozofun sahip olduğu gerçek bilgiyle yönetilen ideal bir devlette (*kallipolis*) mümkün olabilir. Zira ona göre, kötü eğitimin, yanlış değerlerin hâkim olduğu mevcut devletler içinde yaradılışı gereği felsefeye yatkın olanlar kişiler bile sağlıklı bir fidanın kötü bir toprağa ekilmesine benzer şekilde bozulmaktan kurtulamaz (491d-492a). Gemi benzetmesine atıfta bulunursak, filozoflar kaptanlığı gerçekten bilmelerine rağmen, “geveze, işe yaramaz, kaçık” (488c) olarak yaftalanacaklardır, hatta Sokrates gibi cesur olanları, diğerlerinin kızgınlıklarının hedefi haline gelecektir. Kısacası mevcut devlet biçimlerinin hiçbiri filozofa uygun değildir (497b).

Dolayısıyla Platon gerçek filozofun nasıl yetişebileceği konusunu (çözümün etik-politik boyutunu) ideal bir devlet tasarısı çerçevesinde ele alacaktır. İdeal devlet, politika ile felsefe (filozof ile site) arasındaki gerilimin ortadan kalkacağı yer olacaktır. Nitekim Platon

mevcut devlet biçimlerinde filozofluğa yükselenlerin politikanın gürültülerine karışmaktan imtina ettiklerini söyler (520b); mağara benzetmesine atıfla söylersek, ruhunu karanlıktan aydınlığa çevirerek gerçek varlığa ulaşanların karanlıktan kaçınması, onunla ilgilenmemesi doğaldır. Ama Platon'a göre filozofun tasarladığı ve gerçek felsefenin ortaya çıktığı ideal devlette, güzelin, doğrunun ve iyinin gerçek örneklerini görmüş olan filozof, devlet işlerinin başına geçince, mağaraya inip karanlığa gözlerini alıştırdıca, karşısına çıkan her yansımanın aslını bildiği için hiç zorluk çekmeyecektir (520c). Platon'un politika ve felsefe arasındaki gerilimi, eğitim çerçevesinde pratik bilgeliği (*phronesis*) teorik bilgiğe bağlamaya çalışarak çözmeye çalıştığı bu düşünce aksında (ve bu yolda karşılaştığı sorun ve gerilimlerde) cesaret erdeminin bilgiğe zorunlu olarak eşlik eden merkezi bir role sahip olduğunu görebileceğiz.

*Devlet*'te cesaret erdeminin bu rolü Sokrates'in ruhun bölümlerine dair yaptığı açıklamalara bağlı olarak anlaşılabilir. Sokrates öncelikle ruhun içindeki mücadeleye (arzuların teşvikine ve ona karşı koyan yanın varlığına) atıfla, ruhun birbirinden ayrı iki bölümü olduğunu söyler. Ruhun düşünmesini sağlayan bölümü akılcı kısım, doyumlar ve hazlara bağlı olan bölümü ise arzulayan (akıl dışı) kısım olarak ele alınır (439d). Aslında *Phaidon*'da da akıl ve tutkuların doğal olarak bizi farklı yönler çeken iki yan olarak ele alınmıştır. Ama orada ruh sadece akıldan ve onun hakikat tutkusundan ibaret olarak ele alınıyor, tüm diğer tutkular ve korkular, ruhun kurtulması gereken beden ile ilişkilendiriliyordu. Buna karşılık *Devlet*'te çok daha karmaşık bir ruh açıklaması ile karşılaşırız. Öncelikle fiziksel iştahlar da dahil olmak üzere tüm tutkular beden yerine ruhun içinde konumlandırılmıştır (Hobbs, 2006, s. 2). Dahası Sokrates ruhun içinde, düşünen, hesaplayan akılcı ve düşünmeyen sadece arzulayan (seven, acıkan, susayan, zevk isteyen vb.) bu iki yanın dışında, azgınlık, kırgınlık, atılganlık (*thymos*) diye bir şey daha olduğunu, bunun ise ruhun üçüncü yanı olarak ele alınması gerektiğini söyler (Platon, 2019a, 439e). Sokrates bu öfkelenen yanın, akılsal yan gibi arzulayan yanımızla savaştan ayrı bir yan olduğunu kanıtlamak için Leontios'un Atina'ya dönerken surların dibinde gördüğü cesetlere yakından bakma arzusuyla mücadele edişini anlatan bir hikâyeye atıfta bulunur. Leontios cesetlere bakma isteğini yenmek için bir süre başını çevirmiş ve gözlerini kapatmıştır, ama en sonunda dayanamayıp cesetlerin yanına gidip gözlerini dört açıp öfkeyle bağırıştır "Haydi kör olasıcalar... Alın doya doya seyredin bu güzel manzarayı" (439e-440a).

Böylece Sokrates'e göre bu hikayedeki gibi, aklını dinlemeyip tutkularına sürüklenen insanın kendine öfkelenmesi, ruhumuzun akılcı yanına eşlik eden, arzularla savaştan öfkeli bir yanımız olduğunu göstermektedir. Cesur bir insanın haksız olduğunu anladığında cezaya ve

cezanın getirdiği tüm acılara öfkelenmeden razı gelmesini; haksızlığa uğradığında ise öfkelenip tüm cefaları hatta ölümü göze alıp savaşmasını sağlayan ruhumuzun bu yanadır (440c-d). Böylece Platon ruhun öfkelenen yanını hem arzulardan hem de akıldan ayırt etmekte ama ruh içindeki çatışmalarda aklın yanında yer alabilecek şekilde ele almaktadır. Bütün ruhu korumak ve yönetmek akla düşecektir ama öfkenin işi de ona itaat etmek ve yardım etmek olacaktır (441e). Platon ruhun bölümleri arasındaki ilişkiyi ve bu ilişki içerisindeki aklın rolünü *Phaidros*'ta bir çift kanatlı atın çektiği arabayı doğru yönlendirmeye çalışan bir araba sürücüsüne benzeterek açıklamıştır (Platon, 2020, 246a-256a). Atlardan soylu, güzel ve beyaz olanı ruhun öfkelenen yanını, siyah, çirkin ve kötü huylu olan at ise arzulu yanını temsil eder. İnsandaki akılsal yana karşılık gelen ve hakikati bilen sürücü, arabayı ilahi hakikatler dünyasına yükseltmeye çalışmaktadır ama siyah at yani arzular ve tutkular onu sürekli aşağıya çekmektedir. Dolayısıyla aklın bu amacını gerçekleştirebilmesi beyaz atın yani ruhun öfkeli yanının onunla birlikte olmasına bağlıdır. Bunun anlamı ise insanın akıl ve onun erdemi olan bilgelik kadar öfkeli yan ve onun üstünlüğü olan cesarete ihtiyaç duyduğudur.

Elbette bilgeliğin cesarete ihtiyacını daha iyi anlamak için öncelikle ruhun öfkeli yanının cesaret ile ilişkisini açığa kavuşturmak gereklidir. Zira taşkın, kızgın, öfkeli olan yan/kısım gibi pek çok şekilde çevrilen *thymos*'un cesaretin dayanağı, zorunlu koşulu ya da önemli bir parçası olduğu kesin olsa da Sokrates'in sürekli kızgınlık örneğini verdiğinden de anlaşıldığı üzere doğrudan cesaretin kendisi değildir (Rabieh, 2006, s. 98). Aslına bakılırsa Platon'un *thymos* kavramını ruhun ayrı bir bölümü olarak ele alması Platon yorumcularının üzerinde uzlaşmadığı pek çok tartışmaya yol açmıştır (Hobbs, 2006, s. 3-4). Elbette ruhun içindeki mücadeleye yeni bir unsurun katılması, Platon'un akıl ve bedensel tutkular arasındaki ikili mücadeleyi genişletmesine, insanın eylem motivasyonlarına ilişkin daha zengin bir resim çizebilmesine olanak tanımaktadır (Chad, 2018, s. 8). Bu açıdan insanın en iyinin ne olduğuna dair akılsal kararına rağmen yanlışı yapabilir olup olmadığına dair tartışmanın (*akrasia*) daha kapsamlı bir şekilde yapılabilmesinin yolu açılmıştır (Wilburn, 2015, s. 1).

Buna karşılık Platon'un ruhun ayrı bir parçası olarak *thymos* kavramına verdiği yeni anlam ve işlev, bu kavramın belirsizliğinden nasıl işlediğine ve bu işleyişin Platon'un diğer eserlerindeki görüşleriyle bağlantısının yarattığı sorun ve gerilimlere uzanan pek çok tartışmaya yol açmıştır. Ama metnin hedefi açısından, bu tartışmaların zengin ve verimli olduğunu göz ardı etmeksizin, Platon'u ruhu üç bölme ve üstünlüğü/erdemini cesaret olan kızgın bölüme önemli bir rol oynamaya götüren ihtiyaca odaklanacağız ve dolayısıyla felsefe

ve politikayı uzlaştırma çabası açısından nasıl bir işleve sahip olduğunu görmek için özellikle ideal devletin kuruluşundaki yerini ele almakla yetineceğiz. Zira burada Platon ruhun kızgınlığı olarak adlandırdığı bu kısmı, akılsal ruha tabi ve yardımcı kılmak suretiyle, cesaret erdemine, dönemin kahramanlıkla birlikte düşünülen kavrayışından oldukça farklı yeni bir felsefi anlam vermeye çalışmaktadır (Chad, 2018, s. 8).

### İdeal Devlette Cesaretin Yeri

Ruhun öfkelenen yanı ve cesaret arasındaki ilişki, *Devlet*'te ilk olarak, Sokrates'in felsefeyle politikanın uzlaşabileceği adil bir toplum tasarısını çizmeye başladığı zaman karşımıza çıkar. Bilindiği gibi Platon'un ideal devletin kuruluşuna dair çözümlemesi, Sokrates'in adalet ve adaletsizliğin ne olduğunu anlayabilmek için, onların tek bir insan yerine daha büyük ölçekte (büyütülmüş bir insan olarak) yani devlette vücut bulmuş haline bakmanın işi kolaylaştıracağı önerisiyle başlar (Platon, 2019a, 368e-369a). Dolayısıyla Sokrates adaleti öncelikle daha iyi görülebilir olduğu adil bir devlet ya da toplumdaki haliyle inceleyecek, daha sonra ise tek bir insandaki haline bakacaktır. Nitekim ideal devleti oluşturacak olan yönetici, koruyucu ve üretici sınıfı, tek bir insan ruhundaki üç bölümle, akılsal, öfkelenen ve arzulayan kısımlarla benzer hatta eşleşmiş olarak ele alınacaktır. Kanatlı atlardan oluşan araba örneğini hatırlarsak, adil bir insanın ruhu nasıl aklın, öfkelenen yanını hizmetine alarak arzulu yanını gemleyebilmesi ile ortaya çıkan uyumu sergiliyorsa, adalet de bir devlette ancak filozofun koruyucularla birlikte üreticileri yönettiği ideal bir bütünlük durumunda ortaya çıkacaktır. Her bir sınıfın ya da ruhun her bir bölümünün deyim yerindeyse kendi işini doğru yaparak mükemmelleşmesi de onların sırasıyla bilgelik, cesaret, ölçülülük erdemlerini kazanmalarındır ki ancak o zaman dördüncü erdem olan adalet ya da doğruluk ortaya çıkabilecektir. Ama Sokrates ideal toplumun kuruluşunu anlatmaya, adalet ve adaletsizliğin nasıl beraber doğduğunu görmek üzere düzenli bir toplumun doğuşunu ele alarak başlar (369a).

Sokrates toplumun doğuşunu, insanların tek başına ihtiyaçlarını karşılayamaması olgusundan hareketle açıklar (369b). Sokrates insanlar arasında iş bölümüyle ortaya çıkan ve herkesin zorunlu gereksinimleri karşılamak üzere kendi doğal yeteneğine göre işler üstlendiği yeni doğmuş toplumu, sağlıklı, henüz bozulmamış adil bir toplum olarak tasvir eder (372e). Ama bu sağlıklı toplumun bolluk toplumuna dönüşmesi, yani zorunlu olmayan ihtiyaçlara ilişkin yeni lüks üretim alanlarının açılmasıyla birlikte mal edinme hırsı ortaya çıkar, bozulma başlar ve en nihayetinde savaş kaçınılmaz olur. Böylece toplumu korumak ve diğer sitelerle savaşmak için askerlere ya da koruyuculara ihtiyaç duyulmaya başlanır (373e-374a). Bu

noktada, diyalogun ideal bir toplumun kurulabilmesi için ne türden koruyucular seçilmesi ve onlara nasıl eğitim verilmesi gerektiği hakkındaki kısmı başlar ki bize Platon'un, cesaretin anlamı ve nasıl elde edilebileceği konusundaki görüşlerine dair en önemli ipuçlarını sunar. Zira Platon'a göre ideal sitenin kuruluşunda koruyucular, ruhlarında öfkeli yanın ağır bastığı insanlardan seçilmeli ve bu yanlarının cesaret erdemine dönüşebileceği bir eğitime tabi tutulmalıdırlar.

Nitekim Sokrates öncelikle iyi bir koruyucunun düşmanlarla başa çıkabilmek için duyularının keskin, bedenen güçlü olması gerektiğine dikkat çeker. Ama iyi dövüşebilmek cesur olmayı da gerektir ve ruhunda öfkeli yan ağır basanlar daha cesur yani amansız, gözü pek ve yenilmez olur. Yaradılışı azgın olanlarla ilgili sorun ise fazla sert, yatıştırılmaz, boyun eğmez tabiata sahip olmalarıdır (375a-c). Dolayısıyla düşmanlara karşı sert olan koruyucuların, kendi yurttaşlarına yumuşak olmasını sağlamak yani güçlendikçe amansız bir zorbaya dönüşmelerini engelleyecek bir eğitime tabi tutulmaları önemlidir (416b). Siteyi hem dışarıdaki düşmanlara koruyacak hem de içeride huzuru sağlayacak bir koruyucunun karakteri, tanıdıklarına kuyruk sallayan tanımadıklarına saldıran iyi cins bir bekçi köpeğine benzetilir (375e). Bu tür bir köpeğin dost ve düşmanı ayırt etmeyi öğrenebilmesi, onun mizacında, bilmeye ve öğrenmeye yönelik olarak filozoflarda görülen merakın da bulunduğunu gösterir (376b). Nitekim geleceğin filozof kralı, titiz ve uzun bir eğitime tabi tutulan bu koruyucuların içinden çıkacaktır.

Geleceğin koruyucularının eğitimlerinde en önemli unsur, ruhlarındaki kızgın yanın yaratabileceği tehlikeyi engellemek ve cesaret erdemini kazanmalarını sağlamaktır. Bu açıdan onların çocukluktan başlayan eğitimlerinden beklenen şey doğru dengenin kurulmasıdır; azgın tabiatlarını bir yandan amansız bir savaşçı olabilmeleri için güçlendirmek öte yandan da zalim ve hoyrat olmalarını engellemek için yumuşatıp evcilleştirmektir (Hobbs, 2006, s. 11). Geleceğin savaşçıları, elbette onları savaşa hazırlayacak ve güçlenmelerini sağlayacak doğru ve ölçülü bir jimnastik eğitimi alacaklardır. Ama onların ruhlarının eğitimi esas olarak söz sanatlarını da (masallardan şiire edebiyatı da) içerecek şekilde kullanılan müziğe (*mousike*) dayanacaktır. Sokrates'in "hiçbir şey insanın içine ritim ve düzen kadar işleyemez" diyerek dikkat çektiği gibi müzik eğitimi doğru yapıldığında insanın özünü güzelleştirir ve ölçülü bir yumuşaklığa sahip olmasını sağlar (Platon, 2019a, 401e). Dolayısıyla müzik ruhun öfkeli yan üzerinde güçlü bir etkiye sahiptir; "öfkeyi ölçü ve düzenle gevşetir, yatıştırır, yumuşatır" (442a). Nitekim Sokrates ömürleri boyunca bedenini güçlendirmiş, ama müzikle ilgilenmemiş kişilerin sert ve kaba ("söze düşman müziğe yabancı") olduklarına dikkat çeker. Sertlik insan

ruhunun öfkeli bölümünden kaynaklanır ve ancak ruhun doğru bir şekilde eğitilmesiyle cesarete çevrilebilir (410d). Ama cesaret açısından sadece müzikle uğraşmak, içimizdeki coşkunluğun giderek azalmasına ve dolayısıyla fazla yumuşaklığa ve sünepeliğe yol açacağı için yanlıştır. Dolayısıyla Platon'un müzik ile jimnastiği doğru ve ölçülü bir şekilde uzlaştıran bir eğitim sayesinde geleceğin yöneticilerine özgü özel türde bir cesaret erdemi oluşturmakla ilgilidir. İdmanın yanı sıra doğru oranda bir müzik ve sanat eğitiminin rolü, geleceğin koruyucularında coşkun bir yürekle bilim sevgisini birleştirmek olacaktır (411e).

Geleceğin yöneticileri, filozofları koruyucu sınıfının en iyileri içinden çıkacağı için cesaretin bilgeliğe bağlandığı eğitim süreci hayati bir öneme sahiptir. Nitekim Sokrates çocukluktan başlayan -hangi masalları ve müzikleri dinleyeceklerine kadar detaylı bir şekilde sürdürülen- bir eğitim sürecinin yanı sıra koruyucuların nasıl yaşayacakları (toprakları, evleri, paraları olmadan vb.) konusunun da titiz bir şekilde düzenlenmesi ve onların cesaretlerinin sürekli sınanması gerektiğini söyler (416c-417a). Sokrates'e göre çocukluk, gençlik ve olgunluk çağında tüm sınamalardan geçen kişiler, devletin önderliği ve koruyuculuğuna getirilecektir (414a). Bu noktada koruyuculuğun ikiye ayrıldığını, koruyuculuk eğitimi alan ve devleti korumak için savaşan gençlerin artık bekçiler ya da yardımcıları (*auxilarries*) olarak adlandırıldığını görürüz. Yardımcıların veya bekçilerin görevi yöneticiler tarafından konulan kuralların hayata geçirilmesini üstlenmek ve böylece siteyi dış düşmanlardan korumak ve içeride de yurttaşlar arasındaki huzuru sağlamaktır (414b).

Cesaretin bu çerçevede yeniden tanımlanışını da Sokrates'in ideal devlette bu üç sınıfın işlevini, erdemlerini ve birbirleriyle ilişkilerini ele alırken görürüz. Devlet bir bütün olarak bilgeliğini yöneticiler sınıfına, cesaretini ise yardımcıları sınıfına borçlu olacaktır. Ama Sokrates ölçülülük ya da kendine hâkim olma erdemini ise sadece üretici/işçi sınıfına ait olarak değil, toplumun bütününe yayılmış bir ahengin, uyuşmanın ifadesi olarak ele alır (432a). Bu erdem insan ruhunda akıllı bölümün, öfkelenen bölümle birlikte akılcı olmayan arzu ve tutkulara hâkim olmasına benzer şekilde, toplumda da çoğunluğun (yönetilenlerin) kötü tutkularının, iyi yaradılışla iyi bir eğitimi birleştirmiş küçük bir azınlıktaki (yöneticilerdeki) aklın buyruğu altına girmesi anlamına gelir (431b-c). Son olarak, Sokrates'e göre adalet ise bu üç erdemi hem doğuran hem de yaşatan temel erdem olarak ortaya çıkar. Bu üç erdem bulduğu toplumda, onları tamamlayarak ortaya çıkan adalet, toplumda herkesin kendi yerini bilmesi, sadece kendine düşen rolü üstlenerek başkalarına karışmaması sonucunda ortaya çıkan bir uyum olarak düşünülebilir (433c-d). Nitekim devletin yıkımına

yol açan adaletsizlik de devletin birliği ve uyumunun bozulması yani üç sınıfın birbirlerinin işlerine karışmasıdır (434c).

Bu çerçevede cesaretin bilgeliğe nasıl bağlandığına daha açık görebiliriz. Öncelikle devletin bütününe ilgilendiren bilgi, koruyucu sınıfının üst kesiminde yani devlet adamları (filozof krallar) denilen yönetici kesimdedir. Devletin cesaretini borçlu olduğu bekçilerin işi (ve erdemi) ise yöneticilerin koydukları kanunları, kendilerine neden korkulacağı neden korkulmayacağına dair aşıladıkları inanç ve değerleri her zaman her yerde asla vazgeçmeksizin korumaktır (429d). Nitekim onların cesareti, kanun koyucuların eğitim ile kendilerine aşıladığı değerlere ve inançlara sarsılmaz bağlılıkları üzerinden tarif edilir. Sokrates savaşçıları seçmekle başlayan bu eğitimi, boyanın yünün içine işlenmesi gibi kanunların savaşçının içine işlenmesine benzettir. Öyle ki iyi boyanan bir yün nasıl sabun ya da soda ile yıkanınca rengi atmazsa, iyi eğitilen cesur bir savaşçı da kanunlara dair inancını, acı, korku gibi hallerde asla kaybetmeyecektir (430a). Dolayısıyla gerçek cesaret sadece herhangi bir inanca bağlılıkla değil ancak filozoflarda bulunan bilgiye dayanan (idealar kuramı) bir eğitim ve yetiştirme süreciyle mümkün olacaktır.

Böylece Platon'a göre cesaret ile bilgelik arasındaki bağlantıyı, felsefe (akıl) ile politikayı (iktidar) uzlaştıracak olan ideal devletteki eğitim kurur. Ama tartışmalı bir husus, insanın cesaret olmadan devlet adamı da olmayacağı tespitiyle ilişkilidir (430c). Elbette filozoflar, cesur olmaları için yetiştirilen koruyucular sınıfı içinden çıkacak, savaşçı gençlerden seçileceklerdir. Ama Sokrates filozof adaylarının eğitiminin aynı zamanda onları akılsal yanlarıyla daha fazla temasa sokacağını, sanatsal ve düşünsel amaçları da takip edebilir hale getireceğini düşünüyordu. Hatta bu tür bir yumuşaklığın aslında filozofların tabiatında olduğunu, gevşekliğe yol açmadığı sürece gerekli olduğunu söylemişti (410e). Ama koruyucuların felsefe ile bilimlerle tanışmasına yol açan bir role sahip olmalarına karşılık müzik ve söz sanatları gerçek bilim değildir, onlar ile bilgi değil iyi alışkanlıklar kazandırılması hedeflenmektedir. (522a).

Gerçek bilim eğitimi ise matematik öğretilmesiyle başlayacaktır ve koruyucu sınıfı içindeki ayrışmayı da başlatacaktır, zira savaşçı bu bilgiyi teknik olarak, mesela ordusunu düzenlemek için, filozof ise çokluk dünyasından gerçek varlığa ulaşmak için kullanacaktır. Dolayısıyla Sokrates'e göre bekçiler, filozof adayları olarak öncelikle hem savaşçı hem de filozof olmayı öğrenmeye başlayacaklardır (525b). Geometri, astronomi eğitimini ise en yüksek bilim ve düşünme yöntemi olan diyalektik takip edecektir. Elbette bu bilimleri tüm bekçiler öğrenmeyecektir. Sokrates koruyucu eğitimi alan gençler 20 yaşına gelince (537b)

onların en cesur olanlarının içinden, zihin eğitime (diyalektiğe) “anlayış gücü ve öğrenme kolaylığı” bakımından en elverişli olanları seçeceklerini söyler (535a-b). Mağara benzetmesine atıfla söylersek, ruhun mağaranın karanlığından aydınlığa çıkarılması anlamına gelen bu eğitim, herkese uygun değildir. Sokrates’in mağaradaki zincirli mahpuslardan birisini zorla kurtarıp aydınlığa bakmayı zorladığımızda ne olacağına dair söyledikleri hatırlanabilir. Aydınlıktan gözlerine ağırlar giren mahpus başını çevirecek, dik ve sarp yokuştan tırmanıp güneşe çıkmak yerine karanlığa geri kaçmak isteyecektir (515c-516a). Sokrates felsefi eğitimi meşakkatli büyük oranda cesaret ve dayanıklılık gerektiren bir iş olarak tasvir etmektedir ki bu da bilgeliğin hakikatleri öğrenme sürecinde cesarete hala ihtiyaç duyduğuna işaret ediyor gibidir ama bu ihtiyacın, felsefi düşünme etkinliğinde cesaretin rolüne dair çok açık içerimleri olduğu da söylenemez.

### **Cesaretin Yeniden Tanımlanması**

Sonuç olarak koruyucuların bazılarının bilimsel eğitimlerine devam ederek geleceğin filozoflarına dönüşmelerine ilişkin betimlemeler, cesaret ile bilgelik arasındaki belli temas noktalarının korunmaya çalışıldığını açığa vurur. Görünüşe göre, bekçilerin yürekliliklerini bilim sevgisine açmaları gerektiği gibi, filozofların da akılsal yanlarının cesaret ile temasını kaybetmemesi beklenmektedir. Nitekim Platon’un sürekli olarak akıl ile öfkelenen yan ya da bekçiler ile filozof krallar arasında hem ayrımlar yapmaya hem de zorunlu ve birbirlerini içerebilecekleri tarzda ilişkiler kurmaya çalıştığını görürüz. Nitekim Platon insan ruhundaki farklı bölümleri, kendilerine has ayrı zevkleri olması bakımından da açıklamıştır. Sokrates, ruhlarında hangi kısmın ağır bastığına göre bilgisever, ünsever ve parasever olmak üzere üç çeşit insan olduğunu söyler (581c). İnsanın akıllı yanı bilgiyi; arzulu yanı -açlık, susuzluk, cinsellik gibi istekleri doyurabilecek olan- parayı; öfkelenen yanı ise başa geçmeyi, zafer kazanmayı ve ün salmayı sever. Önemli olan bir husus, her bir insan tipinin de diğerlerinin zevklerini, önceliklerini değersiz bulmasıdır. Parasever insana göre bilim, şan şeref karın doyurmaz, bilgisever için ise öğrenmenin zevkiyle kıyaslayınca tüm diğer zevkler (para, şeref) değersizdir. Ünsever insan ise maddi zevkleri kaba, bilme öğrenme zevkini ise kendisine ün sağlamayacak ise boş ve anlamsız bulur (581c-e).

Elbette Platon için her zevk ve yaşam biçiminin gerçek değerini ve ilgili erdemini (ölçülülük, cesaret ve bilgelik) adil bir şekilde takdir edebilecek olan bilgisever insan olacaktır. Bu çerçevede ölçülülüğün, ideal devlette neden kimin yöneteceği kimin yönetileceğine dair bir uyuşmayı ifade eden bir erdem olarak ele alındığını anlamak mümkündür. Çünkü şan şeref sever bir insan, kahraman olmak, başa geçmek ister. Ama



Sokrates'in ifade ettiği gibi, şeref, zafer kazanmanın, cesurca eylemlerde bulunmanın iyi ve kötüyü ayırt etme konusunda doğru düşünme yolu olmadığı açıktır (582e). Şan şeref kazanmanın zevki, ideal sitenin koruyucularının cesaretinde olduğu gibi ancak akla itaat ettiğinde, ölçülü olur ve adil bir yaşam biçimine katılabilir. Ama koruyucuların eğitiminde, ruhun öfkeli yanının fazla yumuşatılmaması gerektiğini görmüştük. Çünkü şan şeref ya da güç kazanma arzusu, aklın adil bir düzen kurma çabasında önemli bir işleve sahiptir. Bu işlevi adaletin ve adaletsizliğin ne olduğunu bilme ve onu gerçekleştirmek ya da adaletsizliğe karşı çıkmak için mücadele etme arasındaki ayrım üzerinden düşünebiliriz. Zira cesaret, bir adaletsizlik karşısında öfkelenmek ve adaleti yerine getirmek için ne pahasına olursa olsun korkusuzca eyleme geçebilmek anlamına gelir. Adaletin ne olduğunu bilebilir ama onu yerine getirmek için cesaret gösteremeyebilirsiniz. Elbette cesaretin bilgelikten ayrıldığı zaman, cesaret olmaktan çıkıp salt dünyevi şan şeref kazanma isteğine ve hatta diğer erdemleri küçümseyen bir zalimliğe dönüşmesi de mümkündür. Kısacası hakikat cesaret olmaksızın güçsüz, cesaret ise hakikat olmaksızın adaletsiz olabilir. Mesele teoriyi pratiğe bağlayabilmek yani adaletin hakikatini bilmek kadar, adaleti arzulayan bir cesaretinin gücünü de ortaya çıkarabilmektir.

Dolayısıyla Platon'a göre cesaretin rolü ruhun bölümleri çerçevesinde, ruhun öfkeli yanının akılla olduğu kadar arzularla ilişkisinde de düşünülme zorundadır. Ruhun öfkeli yanı, akılsal ruh ile arzulayan yan arasında bir arabuluculuk işlevi yerine getirir. Filozof kralın, kendisi aracılığıyla topluma akılsal düzeni dayatmaya başardığı koruyucular (yardımcılar) sınıfına benzer şekilde, ruhun öfkeli yanı da -cesaret erdemini kazanarak- akılsal ruhun arzular ve bedensel düzene doğru genişlemesi, etkisini iletmesi için bir araç gibidir. Chad'in dikkat çektiği gibi akıl ve arzular arasına öfkeli yanın aracı olarak sokulması, tamamen akılsal olan ruh ile bedensel tutkular arasındaki keskin karşıtlığa dayanan *Phaidon*'daki metafizik psikolojiden kopuşu ve "bedensel doğanın güçlerine daha olumlu rol biçen bir anlayışa" geçişin işaretidir. Nitekim ideal devletin eğitiminde öncelikli bir hedef olan ruhun öfkeli yanı (ve cesaret), "aklın kendisini maddi dünyaya sayesinde zorla yansıtabileceği dengeleyici bir fiziksel gücü temsil eder" (Chad, 2018, s. 37).

Böylece Platon'un bilgeliğin (felsefe) cesaret aracılığıyla arzuları (bedeni, maddi dünyayı ve devleti) yönetebildiği adil bir düzen hedeflemektedir. Bu açıdan ideal devlette filozof sadece ezeli ebedi gerçekliği temaşa etmenin mutluluğuna erişmiş, kendine yeterli bir bilge olarak değil aynı zamanda ancak cesaret ile mümkün olabilecek şekilde, kendisi dışındaki dünyada etkin olan, sahip olduğu bilgiye dayanarak topluma akılsal düzen ve

uyumu getiren bir yönetici olarak da anlaşılacaktır. Dolayısıyla felsefe ile politika (site) arasındaki çatışma, filozofun mağaranın dışında felsefi görevlerini tamamlamasının ardından mağaraya filozof olarak yönetmek üzere dönmesi (dönmeye zorlanması) ile aşılabilecektir. Bu açıdan Strauss, *Devlet*'in, felsefenin tamamlanmasının da ne anlama geldiğini anlattığını, dolayısıyla bu çalışmanın Platon'un politik ütopyası olduğu kadar felsefi bir ütopyası olarak da görülebilir olduğunu iddia eder (Strauss 2019, s. 273).

Böylece felsefenin tamamlanması, Antik Yunan'da genelde yaşam biçimlerine dair bilgi olarak kavranan pratik bilgeliğin (basiret) teorik bilgeliğe bağlanmasıyla yani felsefi bir yaşamın doğru bir yaşam olarak sitede inşa edilmesiyle mümkündür. Bu inşanın önemli bir kısmını, ruhun öfkeli yanını doğru bir eğitim ile aklın sitede gücünü etkin bir şekilde gösterebilmesini mümkün kılabilir hale getirmek oluşturur. Bu sebeple Platon'un cesaret erdemini ruhta temellendirmeye böylelikle de adaletin ayrılmaz bir parçası kılmaya çalıştığını haklı olarak söyleyebiliriz. Bu açıdan Platon cesaret erdemine, felsefi yaşamla ilişkili olarak farklı bir anlam vermeye çalışmıştır. Onun görüşlerinin farkını, cesaretin MÖ 4. yüzyıl Atina'sının politik söylemindeki yerine ve işlevine dair itirazı bağlamında da görebiliriz. Zira esas olarak yurttaşlık açısından ele alınan cesaret erdemi ve onun adalet olmak üzere diğer erdemlerle ilişkisine dair tartışmalar, dönemin politik düşüncesinde de merkezi bir konuma sahipti. Politik ve kamusal bir erdem olarak cesaret, yurttaşların siteyi ve topluluklarını dış saldırılara karşı savunma ve site içinde düzeni sağlama işlevi üzerinden tanımlanıyordu. Kısacası cesarete, topluluğu için savaşmayı ve ölmeyi göze alanların belirleyici erdemi olarak yüksek bir değer verilmekteydi (Balot, 2007, s. 37-38).

Nitekim Atina demokrasisi de eşitliğe dayanan adil bir yurttaş topluluğu olarak, tüm topluluğun iyiliği adına hayatını feda etmeye hazır cesur yurttaşlar yetiştirebilmekle övünüyordu (Balot, 2004, s. 406). Ama Atina'nın diğer sitelerden üstünlüğünün işareti olarak cesarete yapılan bu vurguya, cesaretin (şan, şeref ve güç kazanma isteğinin) sitenin kendisine bir tehdit olarak dönebilmesi ve tam da adaletin temeli olarak sunulan yurttaşlar arası eşitliği ortadan kaldırabilmesi ihtimaline yönelik güçlü endişeler eşlik ediyordu. Yurttaşların cesaret mücadelesinin, onları hırsla kapılmaya, kendileri büyük görmeye (*pleonexia*) teşvik edebilme olasılığı, cesaretin eşitlik çerçevesinde nasıl işleyebileceğine ve dolayısıyla adalet ve kendine hâkim olma (ölçülülük) gibi erdemler ile ilişkisine dair tartışmalara yol açıyordu (Balot, 2007, s. 38).

İşte Platon'un döneminin cesaret kavrayışına ve Atina demokrasisine karşı itirazı bu noktada daha açık hale gelir. Zira ona göre, Atina demokrasisinden, adalet taleplerini

güvenilir bir şekilde karşılayabilecek cesur yurttaşlar yetiştirmesini bekleyemeyiz. Platon için kaba bir eşitlik yüzünden etik farklılıkların giderek önemsizleştiği demokrasinin zorunlu sonucu, cesaretin adaletten kopması ve tam da kibir ve hırsın (*pleonexia*) en aşırı biçimi olan tiranlığın ortaya çıkmasıdır. Nitekim Platon *Devlet*'in demokrasiden tiranlığın nasıl çıktığını ele aldığı kısımlarında, hiçbir değer tanımayan özgürlük tutkusunun nasıl kölelik yolunu açtığını, zorunlu olarak tiranlığa götürdüğünü anlatır (Platon, 2019a, 562a-570c). Sokrates demokraside halkın tiranlığın yolunu açmasını, onların kötü niyetine değil, bilgisizliklerine, kolay etkilenip iftiralara kolayca kapılmalarına bağlar (565c). Bu açıdan Strauss'a göre Platon'un demokrasi eleştirisi, aslında tiranlık arzusu olmasa da kendini yönlendirmeyi başarmayan dolayısıyla demogoglara kolayca yem olan sıradan/zayıf bireylerin -hiçbir liyakat gözetilmeksizin- birey olarak eşit kabul edilmesinin tiranlığa zorunlu olarak yol açtığını sergilemektedir (Strauss, 2019, s. 373, 392). Tiran da başa geçtikten sonra ilk olarak kendisine karşı koymaktan çekinmeyecek, durumun kötülüğünü dile getirebilecek en cesur ve akıllı insanları bertaraf etmeye başlayacaktır (Platon, 2019a, 567c). Bu açıdan Strauss, demokraside baskın hale gelen çoğunluğun, kendi başlarına adil ve ölçülü olsalar da aslında tiranın ideal tebaasını oluşturduklarına dikkat çeker. Zira tirandan nefret etseler de ona ciddi bir şekilde karşı çıkmayacak ölçülü (kendini dizginleyen ya da korkan) ya da sadece dar anlamda, yani mevcut yasalara, ticaret sözleşmelerine uyma anlamında adil olmaktan ileri gidemezler. Tiran ölümden korkmayan ve kendini devirmenin yolunu bulabilenlerden yani cesur ve bilgilerden korkar ve dolayısıyla Platon'a göre tiranlığın önünü açan demos'un sıradan ahlakı aşılmalıdır ki bunun yolu da bilgeliği cesaret ile adalet temelinde birleştirebilen gerçek felsefedir (Strauss, 2019, s. 393, 397).

Böylece Platon'a göre Atina demokrasisi devlet biçimi olarak gerçekten cesur ve adil yurttaş yetiştirme iddiasını yerine getiremez. Elbette Sokrates de demokrasinin içinde yetişmiştir ama Platon'a göre tam da demokraside gerçek cesarete ve felsefeye yer olmadığının bir göstergesi olacak şekilde idama mahkûm edilmiştir. Bu açıdan Sokrates'in yaşamının da felsefi bir yaşam olarak, dönemin cesaretin akılla (nelerden korkulacağı bilgisi) ve adaletle (zorbalıktan, zalimlikten farkı) ilişkisi konusundaki tartışmalara cevap niteliğinde olduğuna dikkat çekmeye çalıştık. Öncelikle Sokrates ölüm karşısında inanılmaz cesaretinin bilgeliğinden (ruhun yok olmayacağına dair bilgiden) olduğu kadar bir filozof olarak yaşama yönündeki pratiklerinden, kendisi ile ilgilenmesinden (*epiméleia heautou*) ileri geldiğini vurgulamaya çalıştık. Sokrates'in cesareti, site için savaşta ölümü göze almaktan öte herkesi

uyandırmak, kendileriyle, ruhlarıyla ilgilenmeye yöneltmeye çalışmaktan geri durmamasından ileri geliyordu.

Nitekim Sokrates'in ölümü Platon için bozuk bir devlet biçimi olan demokraside filozofun akıbetine bir örnektir. Bir *parrhesiastes* olarak Sokrates'e, herkesin söz söyleme konusunda eşitliğe sahip olduğu demokraside yer yoktu. Bu açıdan Platon'un çözümü, filozofun devleti ele geçirmesiyle bilgeliğin cesareti kullanarak arzulara hâkim olacağı, topluma akılcı bir düzeni getireceği bir ideal devletti. Böylece Sokrates'in şahsında cisimleşen, bilgelik ile cesareti birlikte içeren felsefi bir yaşam, doğru bir yaşam olarak ideal devlette gerçekleştirilecekti. Nitekim bilgelik ile cesareti birleştirmede önemli rol oynayan eğitim sürecini, aklın siteyi yönetebilir hale gelmesine katkısı bakımından ele aldık. Böylece kendini temaşaya adanmış filozofların dünya işlerinden anlamadığı, devlet yönetme işi için gereken güç ve beceriye sahip olmayacağı görüşü çürütülecektir. Zira Platon'a göre geleceğin filozof kralları en cesur olanların içinden çıkacaktır. Adalet ruhta olduğu gibi devlette de ahenk olarak, akla bağlı işleyen ve aklın gücünün dünyada etkisini göstermesini mümkün kılan bir cesaret olarak tezahür edecektir.

Böylece Platon'un cesaret erdemine ilişkin bu yaklaşımını, Sokrates'in bir filozof olarak yaşamında sergilediğini cesaretin farklı boyutlarını bir araya getirme çabası ışığında anlamaya çalıştık. Sokrates'in ölüm karşısındaki cesaretinin iki boyutunu, ruhunun ölümsüz olduğunu bilme (kendini bilme) ve ölüme hazır olmak için kendinle ilgilenme (kendilik kaygısı) ilkeleri çerçevesinde ele almış ve onun yaşamının cesaret ve bilgeliğin özgün bir birlikteliği olarak görülebileceğine dikkat çekmiştik. Sokrates'in şahsında bu iki ilkenin iç içe geçmişliği, onun tehlikeyi göze alıp hakikati olduğu gibi açık bir şekilde dile getirme cesaretine sahip bir *parrhesiastes* olarak tanımlanmasına da ışık tutuyordu. Nitekim Platon'un temel itirazı da Sokrates'in öldürülmesinin açığa vurduğu gibi Atina demokrasisinin politik alanında *parrhesia*'ya yer olmadığına ve onun erdemli yurttaşlar yetiştirmede başarısız olduğuna yöneliktir. Platon'un çözümü ise adalet ve adaletsizliğin ne olduğu bilgisi yani bilgelik ve bu bilgi ışığında sarsılmaz bir inançla eyleme geçme gücü olan cesareti ideal bir devletin teşkil edeceği hiyerarşik bütünlük içinde birleştirmekti. İnsan ruhunun bölümleri olarak akılsal ve öfkelenen yan üzerine görüşleri cesaretin bilgeliğe tabi olarak ruhta temellendirilmesine imkân tanıyordu. Bu açıdan kendilik kaygısının hem kendilik bilgisine tabi kılınmaya çalışıldığına hem de akılsal bir düzenin kurulması ve sürekliliği için ideal devletin filozof krallarının da içinden çıktığı yönetici sınıfının yaşam boyu süren eğitimine ve sınanmalarına işaret eder hale geldiğini gördük.

Öte yandan Sokrates'in özgür ve açık konuşma cesaretine işaret eden parrhesia pratiğinin ideal devlette yeri nedir diye sorabiliriz. Zira Platon'un ideal devletinde, Atina demokrasisinin, ne söylendiğinden bağımsız olarak eşit söz söyleme özgürlüğünü ifade eden *isogoria* ilkesi ilga edilmekle kalmamış, politik bir parrhesia alanına da (hakikati anlatma cesaretine de) ihtiyaç kalmamış gözükmemektedir. Platon'un doğruluğu politikanın temeli olarak felsefe biçiminde kurması, demokrasiyi ortadan kaldırmak suretiyle demokratik parrhesia krizine son vermiş ve dolayısıyla site meseleleriyle ilgili özgürce konuşma hakkına atıfta bulunmak için kullanılan parrhesia pratiğinin anlamını ve yerini ruhun eğitilmesi bağlamına (ve dolayısıyla siteden ruha) taşımıştır. Felsefeyle uzlaşamaz olan bozuk devlet biçimlerinde sivri dilli, herkesi sorgulamak suretiyle kendileriyle ilgilenmeye yönelten filozof figürünün, ideal devlette ancak bilge bir yönetici ve eğitimci olabileceği söylenebilir. Aslında Strauss'un *Devlet*'in bir felsefe ütopyası olduğu tespitine atıfla söylersek, felsefe ile politika arasındaki çatışmanın çözülmesi gerçek felsefenin ve filozofun da ortaya çıkışını mümkün kılacaktır. (Strauss, 2019, s. 273). Bu açıdan ilginç bir nokta, mağaranın dışına çıkarak iyi ideasının bilgisine sahip olacak ve mağaraya geri dönüp devleti yönetecek ya da yönetmeye zorlanacak olan gerçek filozofun ancak henüz kurulmamış bir ideal bir devlette ortaya çıkabilecek olmasıdır. Dolayısıyla ideal devletin ilk kuruluşunda, bozuk bir devlet biçiminde (demokraside) ortaya çıkmış Sokrates gibi bir filozofun rolü olmak zorundadır.

Elbette bu tartışmanın önemli olmadığı ve ideal devlet tasarısının Platon'a göre de bu dünyada tam olarak gerçekleştirilebilmesinin imkânsız olduğu ve aslında düzenleyici bir ide teşkil ettiği söylenebilir ama Platon'un cesareti yeniden tanımlamasının parrhesia pratiğinde meydana getirdiği değişime de işaret etmektedir. Nitekim Foucault'nun parrhesia pratiğinin MÖ 4. yüzyılda başlayan değişimine ilişkin analizinde, parrhesia'nın farklı bir politik yapı (otokrasi) ve farklı bir politik ilişki (prens ile danışmanı arasında olan bir ilişki) içinde meydana gelmesinin daha mümkün ve tercih edilebilir olduğu fikrinin güçlendiğini görürüz. Dolayısıyla politik parrhesia pratiği yerini, meclis ya da mahkemelerde değil, -Platon'un Sicilya ziyaretlerine de atıfla söylersek- prensin huzurunda ya da hükümdar ve maiyeti arasındaki ilişkilerde (bir hükümdara hitap eden danışmanların konuşmalarında) bulacaktır (Foucault, 2018, s. 56-57). Geniş kapsamlı bu değişimi, kabaca ifade etmek gerekirse, filozof kralın olmadığı durumda, filozofun bilgeliği ve cesareti, artık mevcut bir kralın ruhunu eğitmeye (kendiyi nasıl ilgilenmesi gerektiğini öğretmeye) ve ona doğruyu açık sözlü bir şekilde söylemeye yönelik olarak anlaşılacaktır diyebiliriz.

Sonuç olarak Platon'un felsefesinde cesaret kavramına odaklanmak, öncelikle Platon'un dönemin Atina politik düşüncesinde bu konudaki tartışmalara ve özellikle Sokrates'in öldürülmesine karşı tepki ve görüşlerini dikkate almaya götürmekte ve böylelikle de onun felsefe ile politikanın uzlaşacağı ideal site kavrayışının -içerdiği tüm sorun, belirsizlik ve gerilimlerle birlikte- onun çözüm arayışının önemli bir parçası olarak daha iyi anlaşılmasına hizmet etmektedir. Platon cesaretin felsefesini yaparak, felsefenin yaşamı düzenleyici bir güç olarak kendisini açığa vurabilmesini mümkün kılmaya çalışmaktadır. Bu yolda felsefe ve cesareti, iyi düzenlenmiş bir yaşam ve titiz bir eğitim ile birbirlerini tamamlayacakları bir ilişkiye sokmaktadır ama tarihsel değişimin önemli bir göstergesi olarak bu ilişkilendirme girişimi, felsefenin cesaretinin –Sokrates örneğinde ele almakla yetindiğimiz- farklı boyutlarına dair yeni sorunlara, açmazlara ve tartışmalara kaynak teşkil etmektedir.

### Kaynakça

- Balot, R. (2004). Courage in the democratic polis. *The Classical Quarterly*, 54(2), 406-423.
- Balot R. (2007). Subordinating courage to justice: Statecraft and soulcraft in fourth-century Athenian rhetoric and Platonic political philosophy. *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, 25(1), 35-52.
- Foucault, M. (2015). *Öznenin yorumbilgisi: College de France dersleri 1981-1982*. (F. Keskin, Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Foucault, M. (2018). *Hakikat cesareti: College de France dersleri 1984*. (A. Beyaz, Çev.) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Hartle, A. (1986). *Death and the disinterested spectator: An inquiry into the nature of philosophy*. Albany: State University of New York Press.
- Hobbs, A. (2006). *Plato and the hero: Courage, manliness and the impersonal good*. New York: Cambridge University Press.
- Jorgenson, C. (2018). *The embodied soul in Plato's later thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Platon. (2001). *Protagoras*. (N. Ş. Kösemihal, Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Platon. (2010). Lakhes. *Diyaloglar* (T. Gökçöl, Çev.) içinde (s. 333-361). İstanbul: Remzi Yayınları.
- Platon. (2019a). *Devlet*. (S. Eyuboğlu ve M. A. Cimcoz, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon. (2019b). Phaidon. *Sokrates'in savunması- euthyphron, apologia, kriton, phaidon*. (A. Çokona, Çev.) içinde (s. 87-177). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon. (2019c). Sokrates'in Savunması, *Sokrates'in savunması- euthyphron, apologia, kriton, phaidon* (A. Çokona, Çev.) içinde (s. 31-63). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon. (2020). *Phaidros*. (A. Çokona, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Rabieh, L. R. (2006). *Plato and the virtue of courage*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Soysal, Ö. (2015). Parrhesia: Doğruyu söyleme cesareti ve eleştirisi. *Felsefi Düşün*, 5, 217-274.
- Strauss, L. (2019). *Platon'un politika felsefesi: Devlet*. (Ö. Orhan, Çev.). İstanbul: Pinhan.

Wallach, J. R. (2001). *The platonic political art: A study of critical reason and democracy*. The Pennsylvania State University Press.

Wilburn, J. (2015). Courage and the spirited part of the soul in Plato's Republic. *Philosophers' Imprint*, 15(26), 1-21.