

**Araştırma Makalesi****Başvuru:** 27.09.2023**Kabul:** 21.11.2023**Atıf:** Çilingir, Lokman. "Platon'da Ahlak ve Siyaset İlişkisi," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 20 (Aralık 2023): 213-235. <https://doi.org/10.55256/temasa.1367200>

## Platon'da Ahlak ve Siyaset İlişkisi

**Lokman Çilingir<sup>1</sup>**

ORCID: 0000-0003-0121-9744

DOI: 10.55256/TEMASA.1367200

### Öz

Platon'un siyasi görüşleri sıklıkla *Devlet*'te ortaya koyulan "filozof kral" önermesinin sınırları dahilinde yorumlanmakta ve buradan hareketle Platon, ütopyik ve aynı zamanda totaliter bir yönetim taraftarı olarak suçlanmaktadır. Bu bakış açısı bir yandan *Devlet*'in asıl amacının birey ve toplumda adaletin tesis edilmesi ve siyasi etik temelde adil olmayan rejimlerin esaslı bir eleştirisinin yapılması olduğunu ihmal ederken, diğer yandan filozof kral önermesinin son dönem eserleri *Devlet Adamı* ve *Yasalar*'da revize edilmiş olmasını göz ardı etmektedir. Elbette Platon'un ahlak ve siyaset anlayışının sistematik bir bütünlükte olmayışı sözünü ettiğimiz hatalı yorumlara zemin hazırlamaktadır. Zira Platon'da henüz ne felsefenin teorik uğraşlarından bağımsız bir şekilde konumlandırılmış pratik bir saha ne de açık olarak sınırları birbirinden ayırt edilmiş etik-politik olgular alanı mevcuttur. Bu sebeple Platon'da ahlak ve siyaset ilişkisini araştırırken karşımıza çıkan en büyük güçlük, düşünürün yaşadığı dönemde bu iki sahanın nerdeyse tümüyle iç içe geçmiş olmasıdır. Öte yandan Platon'un pratik sahada (ahlaki ve siyasi olan arasında) bir ayrımı tercih etmeme ihtimalini de hesaba katmak zorundayız. İşte bu yazının öncelikli amacı Platon'un, başta adalet kavramında olmak üzere felsefi sisteminin temel kavram ve varsayımlarında ahlak ile siyaset arasında nasıl bir ilişki tesis ettiğini ortaya koymaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Platon, Siyasi Etik, Adalet, Filozof Kral, Yasaya Bağlı Yönetim.

### The Relation of Ethics and Politics in Plato

#### Abstract

Plato's political thoughts are usually interpreted only within the boundaries of his statement "philosopher king" presented in *Republic* and thus he is accused of being an advocator of utopic and totalitarian government. This perspective, on the one hand, dismisses that the main purpose of *Republic* is the establishment of individual and social justice and criticizing the unjust political regimes on the political ethical basis. On the other hand, it ignores that the statement of philosopher king is revised in Plato's later works *Statesman* and *Laws*. That Plato's ethical and political views do not have a systematic totality forms a basis for these erroneous views. In Plato, there is neither a political area isolated from the theoretical pursuit of philosophy nor there is an area of ethical and political facts which are clearly distinguished from each other. Because of this reason, the hardest problem that we face while examining the relation between ethics and politics in Plato is that these fields are completely intermingled. On the other hand, we have to take in the account that Plato purposefully decide making no distinction in practical area (between ethics and politics). Thus, the primary aim of this article is to determine what kind of relation is Plato established between ethics and politics in the main concepts and presuppositions of his philosophical system, starting with the concept of justice.

**Keywords:** Plato, Political Ethics, Justice, Philosopher King, Governance by Law.

<sup>1</sup> Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. [lcilingir@hotmail.com](mailto:lcilingir@hotmail.com)

## Giriş

Kuşkusuz Platon ahlak felsefesinin de siyaset felsefesinin de ilk büyük temsilcisidir.<sup>2</sup> Lakin Platon'un diyaloglarında ahlakın nerede başlayıp nerede bittiği yahut aynı şekilde siyasetin neleri kapsadığı veya ne şekilde ahlaka evrildiği açık değildir. Platon yazılarında sıklıkla ahlak felsefesi başlığı altında toplayabileceğimiz sorular üzerine yorumlarda bulunur. Ancak bu ifadeleri onun ontoloji, epistemoloji veya dil felsefesi gibi diğer problem alanlarından ayırt edebileceğimiz bir terim sunmaz. Kaldı ki onda henüz felsefenin pratik ve teorik şeklinde Aristoteles'te belirginleşen temel ayrımı da mevcut değildir.<sup>3</sup> Öte yandan Platon'un erdemlere (*pratik*) ve bilgi çeşitlerine ilişkin esaslı çözümler yapmasına rağmen pratik felsefeyi teorik felsefeden ayırt etmek istememesi onun felsefi aklın birliği tezini savunduğu anlamına gelir.<sup>4</sup> Platon'un felsefe içindeki bilimsel-teorik ayrımları gerekli görmediği muhtemelen doğrudur. Ancak Platon'un ahlak ve siyaseti ilgilendiren sorunları tartışan çok çeşitli yazılarını sistematik ve disiplinler arası bir şekilde ele almak kesinlikle zorunludur. Böyle bir sınıflandırmayı Platon'da bulamamak da, bu amaca hizmet edecek cevapları onda bulmak mümkündür. Dolayısıyla bizim asıl yapmamız gereken Platon'da ahlak ve siyaset ilişkisini, bu ilişkiyi kristalleştirecek ilgili diyaloglara dayalı olarak aydınlatmaktır. Bunun için başta adalet kavramı olmak üzere Platon'un ruh öğretisi, iyi kuramı, filozof kral önermesi ve rejimlerin dönüşümü tezi çözümlenmek zorundadır.

Bugün “siyasi etik” denildiğinde, siyasetin ahlaki yönünü analiz eden bir ahlak felsefesini ve daha ziyade hem devlet hem de siyasi aktörler açısından siyasi iktidarın kullanılmasının meşruiyetini veya meşrulaştırma koşullarını sorgulayan bir felsefe disiplini anlıyoruz.<sup>5</sup> Adalet kavramının merkezde olduğu ahlaki ilke ve idealler zemininde inşa edilmeye çalışılan siyaset<sup>6</sup>, Platon'un yazılarında en önemli ve tekrar tekrar işlenen temalardan biridir. Amacımız Platon'da ahlak ile siyaset arasındaki ilişkiyi köprü kavram olan adalet erdemi temelinde aydınlatmak olduğu için neredeyse tümüyle adil birey ve toplum ile adil olmayan birey ve anayasaları inceleyen *Devlet* diyalogunu merkeze alacağız. Ancak siyaset Platon'un neredeyse bütün diyaloglarında ahlaki erdemler ve idealler çerçevesinde işlenen bir temadır.<sup>7</sup> Örneğin Platon gençlik dönemi diyaloglarından

<sup>2</sup> Platon, en keskin eleştirmenlerinden bir olan K. Popper tarafından bile “ilk sosyal bilimcilerden biri ve şüphesiz en etkili olanı” diye gösterilir (Karl Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. I: Der Zauber Platons (München: Francke Verlag, 1975), 89). Ayrıca bkz. Christopher Rowe, “Platon: İdeal Devlet Biçiminin Arayışı” *Siyasal Düşüncenin Temelleri* içinde, der. Brian Redhead (İstanbul: Alfa Basım Yayın, 2001), 17.

<sup>3</sup> Bkz. Peter Stemmer, “Der Grundriß der platonischen Ethik,” *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 42, (1988): 529-569.

<sup>4</sup> Reinhart Maurer, teori ve pratiğin ayrımı ve karşılıklı ilişkisinin ilk kez Platon tarafından tasarlandığını söyler ve bu bağlamda “teknik” sözcüğünün pratik kullanımına dikkat çeker. Mauer, *téchne politike* deyimiminin ilkin Platon'un *Protagoras* diyalogunda kullanıldığını ve geç dönem diyaloglardan biri olan *Devlet Adamı*'nda sistematik olarak geliştirildiğini belirttikten sonra sosyal bilimin (*Sozialwissenschaft*) Platon'da salt bir teori değil, teori ve pratiğin birliği olarak tasarlandığını; bu birliğin tek başına erdeme, siyasi olarak teknokraziye, yani verimli olanların, uzmanların yönetimine tekabül ettiğini söyler. Bkz. Reinhart Maurer, “Politische Wissenschaft nach Platon: Zum Problem Technokratie,” *Der Staat* 15, no. 1 (1976): 54. Maurer'in konuyla ilgili geniş çözümleri için bkz. Reinhart Maurer, *Platons 'Staat' und die Demokratie. Historisch-systematische Überlegungen zur politischen Ethik* (Berlin: Walter de Gruyter, 1970).; yine bkz. Peter Baumanns, *Einfluhrung in die praktische Philosophie* (Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, 1977), 11 vd.

<sup>5</sup> Bkz. Derda Küçükalp, “Siyaset Etiği” *Etik ve Etik Sorunlar* içinde, ed. Celal Türer (Ankara: Nobel Yayınevi, 2019), 113. Türkçede “siyasi etik” ile “ahlaki/etik siyaset” arasında bir karşıtlık varmış gibi bir algı mevcuttur. Söz gelimi Machiavelli'nin siyaset anlayışı, siyasetin hizmetindeki etik anlamında “siyasi etik” şeklinde, buna karşın Platon'dan Kant'a kadar olan etik temelli yaklaşım etik/ahlaki siyaset şeklinde anlaşılabilir. Ancak biz burada disiplinler terminolojisiye bağlı kalarak ahlakla ilişkili siyaset veya siyasetin ahlaki boyutu anlamında “siyasi etik” deyimini kullanmayı tercih edeceğiz.

<sup>6</sup> Hegel, Platon'un ahlak temelli siyaset anlayışı için “ahlaki devlet organizması” (Organismus des sittlichen Gemeinwesens) deyimini kullanır (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971), 115.; Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Felsefe Tarihi 2. Platon'dan Ortaçağ Felsefesine*, çev. D. Barış Kılınc. (İstanbul: NotaBene Yayınları, 2019), 89.

<sup>7</sup> Siyaset ile ahlakın ilişkisi veya birlikteliği sorunu her ikisinin doğasından kaynaklanan bir gereklilik olsa gerek zira Platon'dan Rawls'a kadar bütün siyaset filozofları bir şekilde bu gerekliliğin altını çizmişlerdir. Örneğin, Robert Nozick, ünlü çalışması

*Kriton*'da, Sokrates'in ağzından, devletin yasalarına kayıtsız şartsız itaat edilmesi gerektiği tezini savunur.<sup>8</sup> *Protagoras*'ta, her insanın siyasi erdeme sahip olup olmadığı ve bu nedenle demokratik Atina'nın uyguladığı gibi *polis*'te görüş ve irade oluşumuna katılıp katılmaması gerektiği konusunda bir tartışma gündeme taşınır.<sup>9</sup> *Gorgias*'ta Sokrates kendisini çağdaşları arasında "gerçek siyaset sanatını uygulayan" yegane kişi olarak takdim eder.<sup>10</sup> *Devlet*'te, mükemmel bilgi ile donatılmış filozofların hüküm süreceği, ideal olarak adil bir *polis* modeli güçlü argümanlar yardımıyla ortaya koyulur; ancak bu taslağın gerçekleşme şansı bizzat Platon tarafından düşük bir ihtimal olarak gösterilir.<sup>11</sup> Gerçek anlamda siyasetle ilgili son dönem eserlerinden ilki olan *Devlet Adamı (Politikos)* diyalogu yöneticinin bilgisine dair daha uygulanabilir bir kavrayış sunar.<sup>12</sup> Son olarak *Yasalar*'da Platon, ikinci en iyi ve aynı zamanda uygulanabilir siyasi seçenek olarak gördüğü iyi düzenlenmiş, yasalara dayalı bir *polis* modelini ayrıntılı bir biçimde ortaya koyar.<sup>13</sup> Dolayısıyla bu alt başlıkta ve metnin bütününde yeri geldiğinde konuya gönderme yapan ilgili diyaloglara başvurulacaktır. Şimdi, evvela genel olarak Antik Yunan toplumunda adalet erdeminin doğrudan bağlantılı olduğu iyi ve mutlu bir yaşam hakkında sahip olunan kanaatleri ortaya koyup sonra Platon'un aynı zamanda *Adalet Üzerine* diye de adlandırılan *Devlet* adlı eserinde adaletin ahlak ve siyaset arasında nasıl konumlandığına bakalım.

### 1. Ahlak ve Siyasetin Kesişme Noktası: Adalet

Yunan düşüncesinde etik ve politika arasındaki bağlantının esası adalet kavramıdır.<sup>14</sup> Ancak Antik siyaset kuramı içinde adalet kavramı daha ziyade ve ilkin kişisel yahut etik bir erdemin tanımlanması olarak anlaşılır.<sup>15</sup> Öncelikle, adil ya da adaletsiz olarak adlandırılacak olan toplumsal kurumların yapısı değil, birey olarak insanın yaşamının temel tutumu ve istikametidir. Tek tek insanlar tarafından biçimlendirilen ilişkiler ancak ikincil olarak toplumsal bir soruşturmanın konusu olur.

---

*Anarşi, Devlet ve Ütopya*'da, ahlak felsefesi siyaset felsefesinin temelini ve sınırlarını oluşturur der. Bkz. Robert Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, çev. Alişan Oktay. (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, 33). Ayrıca meselenin Aristoteles özelinde irdelenmesi için bkz. Otfried Höffe, *Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie* (Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1979), 15.

<sup>8</sup> Bkz. Platon, *Kriton. Sämtliche Werke* (Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1991), 50a-54d.; Platon, *Kriton Diyaloglar*, çev. Tanju Gökçöl. (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010. Platon'un eserlerinden yapılan alıntılar Türkçe çevirilerin yanında Almanca (Platon, *Sämtliche Werke* (Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1991) çevirilerden de faydalanılmıştır. Platon'un diyalogları bundan böyle sadece ilgili eser ismi ve her iki çeviride de ortak olarak kullanılan bölüm ve paragraf numarası ile verilecektir.

<sup>9</sup> Bkz. Platon, *Protagoras*, 320c-324c.

<sup>10</sup> Platon, *Gorgias*, 521d.

<sup>11</sup> Bkz. Platon, *Devlet*, 540d, 592b.; ayrıca bkz. "Yedinci Mektup" *Platon Mektuplar. Bütün Yapıtları* içinde, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2010).

<sup>12</sup> Bkz. Platon, *Devlet Adamı*, 293a vd., 296 a-e. *Devlet*'e nazaran *Devlet Adamı*'nda yasa(lar)ın üstünlüğü vurgulanır. Platon burada yasalara bağlı olan ile bağlı olmayan yönetimlerin bir sıralamasını yapar. Yasalara bağlı olarak yönetilen en iyi yönetim biçimi monarşi, en kötüsü ise demokrasidir; yasalara yönetilmeyen en iyi yönetim biçimi demokrasi, en kötüsü ise tiranlıktır (302e, 303ab, 301c).

<sup>13</sup> Bkz. Platon, *Yasalar*, 632 a vd., 713e vd., 874e vd. Platon'un bu son dönem eseri *Yasalar*'da *Devlet* diyalogunda sıkça eleştirilen fikirlerini revize ettiği görülür. Bu bağlamda özel mülkiyete bazı noktalarda izin verilmekte (739e, 740a, 731d, 736e vd.); yasaya dayalı yönetim (*nomokrasi*) öncelenmekte (713e, 714a, 874e vd.); gerektiğinde karma bir anayasaya ruhsat verilmekte; ve nihayet bedensel hazlara ve kişisel zevklere kapı aralanmaktadır (732e vd.).

<sup>14</sup> Bkz. Otfried Höffe, *Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung* (München: C.H. Beck, 2010), 9 vd.; Walter Schweidler, *Der gute Staat. Politische Ethik von Platon bis zur Gegenwart* (Stuttgart: Reclam, 2004), 21.; Christian Ruby, *Siyaset Felsefesine Giriş*, çev. A. Ufuk Kılıç. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 18.

<sup>15</sup> Bkz. Bernd Ladwig, *Gerechtigkeitstheorien zur Einführung* (Hamburg: Junius Verlag, 2011), 16.; ayrıca bkz. Schweidler, *Der gute Staat*, 22.

Adalet kavramı öncelikle iyi ve mutlu bir yaşamla irtibatlıdır yani kişisel bir adaleti imler. Adalet kavramının bu versiyonunun teorik önkoşulu, tüm Antik etiğin karakteristiği olan “iyi yaşam” sorusudur. Platon için en önemli şey yaşamak veya çok yaşamak değil, iyi yaşamaktır.<sup>16</sup> *Devlet*’in I. Kitabında Sokrates tartışmadaki muhatabı Thrasmakhos’a şöyle seslenir: “Burada rastgele bir konudan değil, nasıl yaşamak gerektiğinden söz ediyoruz.”<sup>17</sup> Dolayısıyla bu meselede irdelenen doğrudan iyi ya da kötü bir eylem değil, insanın hayatını bir bütün olarak başarılı ve mutlu kılan yönlerdir.<sup>18</sup> Platon ve Aristoteles ile birlikte mutluluk (*eudaimonia*) kavramı, tüm insanların ne için çabaladığı ve her ahlakın nihayetinde neyle ilgili olduğu sorusuna cevap teşkil eden bir kavram haline gelir.<sup>19</sup> Mutluluk, genel olarak duyusal ihtiyaçların tatminini imleyen *dışsal mutluluk* ve ruhun değişen ruh hallerinden ve duygulanımlarından hoşnutluk ve bağımsızlık anlamında *içsel mutluluk* diye sınıflandırılır. Sokrates ve Platon tarafından ortaya atılan ve daha sonra Aristoteles tarafından sistematik olarak geliştirilen erdem(ler) kuramı bu fikri ele alır, ancak onu sosyal ve politik bir bağlama yerleştirir.<sup>20</sup> Buna göre içsel mutluluk, kamusal olarak algılanabilen ve kişinin kendi durumunu şekillendiren örnek bir yaşam biçiminde kendini ortaya koyabilir. Sağduyu, cesaret, bilgelik, doğruluk/adalet, cömertlik ve dindarlık gibi erdemler, insan yaşamında bir kez özüksendikten sonra bir daha kaybedilemeyecek nitelikleridir. Ancak böyle bir yaşam, dışsal unsurlardan bağımsız hale gelse bile, insanı baskı ve adaletsizliğe karşı kayıtsız değildir. Çünkü sorun, felsefi tartışma ve açıklamanın ilkesini oluşturan devlet yaşamıyla iç içe geçmiştir.

Platon için adalet, her şeyden önce bilinçli bir şekilde kendini sınırlama, bir bütün olarak kendi yaşamı üzerinde hakimiyet kurma (öz denetim) anlamına gelir. Böyle bir hakimiyet kazanmak yararlıdır, kişi için faydalıdır. *Gorgias*’ta Sokrates, “adaletsizliğe uğramanın adaletsizlik yapmaktan daha iyi olduğu”<sup>21</sup> şeklindeki kışkırtıcı tezini temellendirmek için önce genel toplumsal mutabakata dayanır.<sup>22</sup> Kim yanlış yaparsa “çirkin” davranır ve diğer insanların dışlamasına karşı kendini ancak şiddet ve yalanla savunabilir. Her kim kötü davranırsa, aslında bir zorba/tiran olma yoluna girmiş demektir. Eğer tiranlık bir bütün olarak toplum düzeyinde, devlet düzeyinde açıkça en büyük kötülükse, o zaman aslında tiranlık iradesini ima eden eylem birey için

<sup>16</sup> Bkz. Platon, *Kriton*, 48b. “Nasıl yaşamak gerekir?” sorusu felsefenin ilk ve son sorusudur. Gerçekte bu soru felsefi düşüncenin başlangıcında bulunur ve onun cevaplandırılması bütün felsefi çabaların nihai hedefidir. Bkz. Ursula Wolf, *Die Suche nach dem guten Leben. Einführung in Platons Frühdialoge* (Hamburg: Rowohlt Verlag, 1996), 11 vd.

<sup>17</sup> Platon, *Devlet*, 352d.

<sup>18</sup> Platoncu “Nasıl bir yaşam iyi yaşamdır?” veya “Nasıl yaşamalı?” sorusu Kant’ın “Nasıl davranmalıyım?” sorusuyla karıştırılmamalıdır. Zira sonuncusu gereklilik içerir, yani soru, insanın ahlaki olarak yükümlü olduğu eylemlerle ilgilidir (bkz. Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Sonderausgabe, Band 6, ed. Wilhelm Weischedel (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983), BA 37 vd.; Immanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi. (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1995). Ahlaki zorunluluk mutlaktır, bir amaca bağlı değildir, kategorik olarak buyurur. Kant ahlaki (kategorik) gerekliliği *pragmatik* gereklilikten ayırır. Pragmatik gereklilik amaç-araç bağlamında koşullu bir buyruktur ve “Mutlu olmak için, şu veya bu şekilde yaşamalısın” der. Bu yüzden Platon’un “İnsan nasıl yaşamalıdır?” temel sorusu “ahlaki” değil, “pragmatik”tir (“zekâ buyruğu”). “Gereklilik” formundaki paralellik, pragmatik ve ahlaki gereklilik arasındaki kavramsal farkı ortadan kaldırmaz. Dolayısıyla Platon’un “İnsan nasıl yaşamalıdır?” sorusu, “İnsan ahlaki olarak ne tür bir hayat yaşamakla yükümlüdür?” anlamında değil de, öncelikle “İnsan mutlu olmak için ne tür bir yaşam (tarzı) seçmelidir?” anlamında bir sorudur.

<sup>19</sup> Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür. (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1998), 1095a.

<sup>20</sup> Mutluluğun bütün insani çabaların nihai amacı olduğu Antik dönemde yaygın bir kanaattir. Ancak ona giden yolların bir insan, bir birey olarak değil de, bir vatandaş veya bir sosyal topluluğun (*polis*) üyesi olarak yürünmesi gerektiği düşüncesi Sokrates ve Platon’a aittir. Bakış açısındaki bu değişme ahlak ile siyaset arasında kurulan ilişkinin de zeminini oluşturur. Bkz. Ernst Howald, Alois Dempf and Theodor Litt, *Geschichte der Ethik vom Altertum bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts* (München/Wien: R. Oldenbourg Verlag, 1981), 26.; Wolf, *Die Suche nach dem guten Leben*, 5 vd.; O. Höffe, *Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung* (München: C.H. Beck, 2010, 29-30.; O. Höffe, *Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie* (Frankfurt am Main: Shurkamp Verlag, 1979), 15 vd.

<sup>21</sup> Platon, *Gorgias*, 474b.

<sup>22</sup> Bkz. Platon, *Gorgias*, 474 c vd.

de iyi olamaz. Sokrates'in tartışmadaki rakibi Kallikles, toplumdaki insanların çirkin olduğu varsayılan şeyleri aslında hiç de çirkin bulmadığını iddia eder. Kallikles'e göre, insanların gerçekten istediği şey zenginlikten, onurdan ve diğer pek çok şeyden zevk almaktır<sup>23</sup> ve bunun açıkça belirtilmeyip diğer insanların çıkarlarına saygı göstermenin belirli biçimlerine bağlı olması, kendisi de yine çıkar odaklı olan faydalı bir gelenek meselesidir. Kişinin kendi çıkarını açıkça belirtmek zorunda kalmadan daha iyiyi takip etmek maksadıyla yanlış yapmanın kötü olduğu söylenir. Bu radikal bakış açısına karşı Sokrates, adaleti savunmanın son ve en önemli yönü olarak öz denetimi getirir. Adaletsiz davrananlar toplumda hala avantajlara sahip olabilirler, lâkin onların "daha fazlasını istemelerinin" kendileri için de tehlikeli hale geldiği bir sınır vardır. Ancak Sokrates için, böyle biriyle ilgili olarak bile hala "onlar kendilerince yönetilen mi, yöneten mi konumundalar?" sorusu devam eder ve ekler: "Belki de bunun değeri yoktur ve sadece başkalarını yönetebilmek yeterlidir."<sup>24</sup> Önemli olan, şimdiki an ile bir bütün olarak yaşam arasındaki farktır. Bir şey burada ve şimdi hoş olabilir ama hayatı mahvedebilir.<sup>25</sup> Bir şey ancak kişi onu bir bütün olarak hayatının nasıl olması gerektiğini hayal ettiği şeyle ulaştırabilirse iyidir. Adil bir yaşamın niteliklerine dair bu değerlendirmelerin ardından *Devlet*'in ana temasını oluşturan adaleti çözümlenmeye başlayabiliriz.

Platon'un ana eseri olan *Devlet*'te adalet sorgulanırken hâlâ bireysel kişisel erdemlerin tartışılmasına ve tanımlanmasına öncelik verilir. Platon tarafından koyulduğu tartışmalı olan *Devlet*, *Cumhuriyet veya Adalet Üzerine* başlıkları, Platon'un ana yapıtının bir bütün olarak siyaset felsefesi üzerine bir inceleme olduğu varsayımına yol açabilir. Ancak bu aceleci bir yargıdır. Asıl sorun adalet ve adaletsizliğin mahiyetidir, adaletin bizzat kendisidir.<sup>26</sup> *Devlet*'te adaleti ilk tanımlama denemesi Kephalos'tan gelir: Adalet<sup>27</sup>, "başı dara düşüp bir kimseyi aldatmaktan ya da yalan söylemekten; bir Tanrıya kurban adağı ya da bir insana para borcu kalıp da öbür dünyaya korku içinde yollanmaktan kurtarır insanı".<sup>28</sup> Bu tanımın kısaltılmış bir versiyonunu Polemarkos şair Simonides'e atfen, "herkese borçlu olduğumuz şeyi ödemek"<sup>29</sup> şeklinde sunar. Sokrates bu tanıma genişleterek adaletin "dostlara iyilik yapmak, düşmanlara kötülük yapmak" şeklinde formüle edilebileceğini söyler.<sup>30</sup> Kışkırtıcı bir tanıma Thrasymakhos'tan gelir. "Adalet her yerde birdir: Yönetenin işine gelendir. Güç de yönetende olduğuna göre, düşünmesini bilen bir adam bundan şu sonuca varır: Adalet gücünün işine gelendir."<sup>31</sup> Thrasymakhos ile Sokrates arasındaki tartışma adil olanın mı adaletsiz olanın mı daha güçlü ve iyi bir yaşam sürdüreceği noktasına taşınır. Bu aşamada tartışmaya Glaukon dahil olur ve sorunu farklı bir boyutta devam ettirir: "Haksızlık yapmak iyi, fakat haksızlıktan zarar görmek kötüdür."<sup>32</sup> Bu durumu ortadan kaldırmak için insanlar arasında adaleti sağlayan bir (toplumsal) antlaşmanın zorunlu olduğu söylenir. Adil olmadığı halde adilmiş gibi görünen insanlar olduğunu ve onların bu aldatmanın avantajlarını yaşadığını

<sup>23</sup> Bkz. Platon, *Gorgias*, 486 c/d.

<sup>24</sup> Platon, *Gorgias*, 491 d.

<sup>25</sup> İyi ve hoş/haz veren farkı için bkz. Platon, *Gorgias*, 497a vd.

<sup>26</sup> Bkz. Platon, *Devlet*, 472c.

<sup>27</sup> Çalışmamızın mihenk taşı oluşturulan "adalet" kavramı *Devlet*'in Türkçe çevirilerinde genelde "doğruluk" sözcüğüyle karşılanmaktadır, ancak hem çalışmamızda adalet erdemine yapılan vurguyu hem de sözcüğün başta Almanca ve İngilizce olmak üzere Batı dillerindeki çevirilerini dikkate alarak "adalet" sözcüğünü tercih ettik. Üstelik "doğruluk" öncelikle kişisel eylemle irtibatlı bir erdemler, toplumsal veya yönetsel bir niteliği değil.

<sup>28</sup> Platon, *Devlet*, 331b.

<sup>29</sup> Platon, *Devlet*, 331e.

<sup>30</sup> Platon, *Devlet*, 332d.

<sup>31</sup> Platon, *Devlet*, 339a.

<sup>32</sup> Platon, *Devlet*, 358e.

iddia eden Glaukon'a Sokrates'in cevabı, adaleti herhangi bir eylem ya da davranışın sonuçlarına göre değil, bizzat adalet olduğu için tercih etmek gerektiği şeklindedir.<sup>33</sup> Platon'un adaletin mahiyetinin ne olduğuna dair tartışmada iki ana öncülden hareket ettiği söylenebilir: Bunlardan ilki iyi ile adil arasında, diğeri de erdem ile mutluluk arasında doğrudan bir bağ kurduğudur.<sup>34</sup> Ancak *Devlet*'in burada kısaca çözümlenen ilk iki kitapçığından sonra gelen bölümleri (sonraki 9 kitap) Platon'un daha önce adil ve mutlu bir insan yaşamına dair yaptığı tasvirlerin çerçevesini aşar.<sup>35</sup>

*Devlet*'in IX. kitabında mutluluğun erdem ile ilişkisinin tekrar altı çizilir. Buna göre erdemli bir şekilde yaşayan kişi mutluluğa ulaşır, çünkü iyi veya kötü olarak gördüğü şeyler kendi başlarına iyi ya da kötü değildir, yalnızca erdemli bir şekilde kullanıldıklarında iyidirler. Dışsal iyiler/mallar kendi başlarına mutluluğun bir parçası olamaz. Dolayısıyla onlardan mahrum bırakılan erdemli kişinin yine de mutlu olması mümkündür.<sup>36</sup> İdeal koşullarda, erdemli kişi gerçekten de tüm uygun dışsal iyilere sahip olacaktır; ancak erdemli kişinin mutlu olmak için bunlara ihtiyacı yoktur, çünkü kişi erdemli ise gerçek dünyanın mümkün olan en kötü koşullarında da mutlu olmasını bilir.<sup>37</sup> Bu noktada konunun biraz daha açılması gerekir. Zira Platon'un argümanlarının arka planında onun insan anlayışı ve ruh öğretisinin bulunduğunu hesaba katmazsak bazı sorulara cevap bulmakta güçlük çekeriz.

## 2. Ahlak ve Siyasetin Dayanağı: Ruh Öğretisi ve İnsan Anlayışı

Ruh (*psyche*) Platon'a göre yaşamın maddi olmayan ilkesidir ve bireysel anlamda ölümsüzdür. Ruh ve beden birbirinden bağımsız olsa da beden ruhun meskenidir. Olumsuz anlamda beden ruhun mezarı ya da hapishanesidir.<sup>38</sup> Ölümde ruh kendisini bedenden ayırır. Ebediyen yaşayan ruh kendisini sadece kendi etkiyle hareket ettirmekle maddeden ayırır ve kurtarır.<sup>39</sup> Bununla birlikte, bedende olduğu sürece ruh, idealar dünyası ile duyular dünyası arasında aracı bir konum işgal eder.<sup>40</sup> Bir bireyin tüm zihinsel işlevleri ruha aittir. Kişi ile özdeşleşen ruhun ahlaki tercihleri onun ölümden sonraki kaderini belirler. Bu nedenle Platon için bütün felsefi çabalar yalnızca ruhu hedefler.<sup>41</sup> Ancak ruh birlikli değil, bölümlenmiş bir yapıya sahiptir. Buna göre ruh, arzulayan (*epithymetikon*), öfkelenen/cesur (*thymoeides*) ve rasyonel (*logistikon*) kısımlardan oluşur. Her biri farklı amaçlar peşinden koştuğundan bu üç kısım birbiriyle çatışır. Felsefi bir bakış açısıyla, bunların uyumu rasyonel olanın hakimiyeti altında aranır.<sup>42</sup> At arabası mitinde ruhun parçaları atlı bir arabaya benzetilir. Arabacı konumundaki akıl, birbirinden çok farklı iki atı, irade ve arzuyu yönetmeli ve ruhu yönetici güç

<sup>33</sup> Bkz. Platon, *Devlet*, 357b-358a.

<sup>34</sup> Bkz. Otfried Höffe, "Einführung in Platons Politeia" in *Platon, Politeia, Klassiker Auslegen*, ed. O. Höffe (Berlin: Akademie Verlag, 2011), 3.

<sup>35</sup> Bkz. Schweidler, *Der gute Staat*, 21. Ayrıca Platon'da adalet kavramının içeriğine dair bir değerlendirme için bkz. Arslan Topakkaya, "Adalet Kavramı Bağlamında Aristoteles-Platon Karşılaştırması," *Flsf, SDÜ Felsefe Bl. Dergisi* sayı: 6 (Güz 2008): 27-49.

<sup>36</sup> Bkz. Platon, *Devlet*, 591c-592a.

<sup>37</sup> Platon'un *Devlet*'teki ana argümanı erdemlin mutluluk için yeterli olduğudur ancak ideal devletin koşulları erdemli kişinin mutluluğunun bir parçası olarak görülmez. Bkz. Julia Annas, "Politics and Ethics in Plato's Republic" in *Politeia. Klassiker Auslegen*, ed. O. Höffe (Berlin: Akademie Verlag 2011), 105 vd.

<sup>38</sup> Bkz. Platon, *Gorgias*, 493a.; Platon, *Kratylos* 400c.; Platon, *Phaidros*, 250c.

<sup>39</sup> Bkz. Platon, *Gorgias*, 524a-b.; Platon, *Phaidon* 64c.

<sup>40</sup> Bkz. Platon, *Phaidon*, 95c-d.

<sup>41</sup> Bkz. Platon, *Apologie*, 29d-e.

<sup>42</sup> Bkz. Platon, *Devlet*, 438d-441c, 443c-445e.

olarak bilgiye erişirmek için arzuyu ehlileştirmelidir.<sup>43</sup> Arzu duyu algısına yöneliktir, yeme, içme ve üreme gibi bedensel arzuları tatmin eder veya bu tür arzuları tatmin edecek araçlar için çabalar.<sup>44</sup> Yapma ve eyleme gücü olarak irade ise ruhun cesur kısmı olarak etkindir. Hatta güzel ve iyi olanı tanır (ama kendinde güzel ve iyi olanı değil) ve kendi kişiliği ve başkaları hakkında değerlendirici yargılarda bulunur. Ancak Platon'a göre ruhun her iki alt bölümü rasyonel olana tabi kılınmalıdır. Zira arzulu olan bunu nefsinin dizginlemek için, cesur olan ise sahte gayret, güvensizlik ve kıskançlık gibi olumsuz niteliklerin aksine, saygı ve insan sevgisi gibi olumlu niteliklerini geliştirmek için yapmalıdır. Ruhun akılsal kısmı kendini bilme ve doğru olanı tanıma arzusunda, bilimsel çabada gösterir. Etik alanında ise ruhun akılsal kısmı iyi ve faydalı olanı tanıma ve ruhun alt kısımlarını dizginleyerek insanın kendini kontrol etmesini sağlama yeteneği ile karakterize edilir.<sup>45</sup>

Platon'un sistemi de dahil olmak üzere Antik ahlak felsefesinin merkezinde, insan yaşamının hangi biçiminin iyi ya da seçilmeye değer olduğu sorusuna yanıt verdiği varsayılan erdem ve mutluluk kavramları yer alır.<sup>46</sup> Platon, bir felsefe öğrencisinin felsefi diyalektik yoluyla ruhunu tam yetkinliğe erdirmeye inandır (felsefi egzersiz). Onun yazılarında, bilhassa gençlik dönemi Sokratik diyaloglarda, bu entelektüel öz denetim ve yaşama sanatı anlayışının sayısız örnekleri vardır. Bu diyaloglarda Sokratik olan boyut ağırlıklı olarak felsefenin kişinin kendisinin ve başkalarının davranışlarının rasyonel bir incelemesinden/sorgulanmasından ibaret olduğu fikridir.<sup>47</sup> Zira, "sorgulanmamış bir yaşam", "bir insan için yaşamaya değer".<sup>48</sup> Felsefe esas olarak "ruha yönelik bir bakımı" yani uyumlu bir kişilik oluşturma çabasını temsil eder. Bu bağlamda Delphi'deki Apollon tapınağında bulunan "Kendini bil" buyruğu Platon'un diyaloglarında felsefi bir yorumla karşımıza çıkar. *Phaedrus*'ta, kişinin Delfi'nin kendini bil emrine uymadığı sürece başka bir şeyle meşgul olmasının anlamsız olduğu söylenir;<sup>49</sup> kişi önce doğası gereği vahşi bir hayvan mı yoksa soylu, tanrısal bir varlık mı olduğunun farkına varmalıdır.<sup>50</sup> Benzer bir bilgi teması *Karmides*'te de işlenir; burada kişinin kendi hakkındaki bilgisi ihtiyatlılıkla, yani ölçülü davranışla ilişkilendirilir.<sup>51</sup> Başlangıçta teolojik bir nitelik arz eden "kendini bil" buyruğu böylece zamanla kişisel ve toplumsal sorumluluk alanına çekilerek siyasi bir etiğin ilkesi olur. Kendini bilme motifinin açık bir şekilde ele alınışı özellikle *Alkibiades I*'in göz alegorisinde bulunur. Burada kendini bilme Platoncu "öz denetim" ya da "kendi ruhuna özen gösterme" ile özdeşleştirilir.<sup>52</sup> Felsefe yalnızca bu yaşamda mutluluğu sağlamakla kalmayıp aynı zamanda ölümsüz olan insani yönün mümkün en iyi yaşamı dahilinde daimî mutluluğunu da hedefler.<sup>53</sup> Şimdi Platon'da adil bir yaşamın ve ruhsal denetimin hedefindeki gerçek mutluluğun etik temellendirmesinin nasıl yapıldığına bakalım.

<sup>43</sup> Bkz. Platon, *Phaidros*, 246a–247c, 253c–254e.

<sup>44</sup> Bkz. Platon, *Devlet*, 580e–581a.

<sup>45</sup> Bkz. Platon, *Devlet*, 434e–444a.

<sup>46</sup> Bkz. Ernst Howald, Alois Dempf ve Theodor Litt, *Geschichte der Ethik vom Altertum bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts* (München/Wien: R. Oldenbourg Verlag, 1981), 35.

<sup>47</sup> Bkz. Platon, *Savunma*, 28e.

<sup>48</sup> Platon, *Savunma*, 38a.

<sup>49</sup> Bkz. Platon, *Savunma* 29e–30b.; benzer şekilde Platon, *Lakhes*, 185e.

<sup>50</sup> Bkz. Platon, *Phaidros*, 229e–f.

<sup>51</sup> Bkz. Platon, *Karmides*, 166c, 169b.

<sup>52</sup> Bkz. Platon, *Alkibiades I*, 129a. Pierre Hadot'un vurgusu ile ifade edecek olursak, başta Sokrates ve Platon olmak üzere Antikçağ filozoflarının bütünü için, *felsefi etkinlik bir ruhani alıştırmadır*. Ve Hadot'a göre ruhani alıştırmaların "yalnızca ahlaki değil, aynı zamanda da varoluşsal bir değer[...]i vardır. Demek ki, konu, bir iyi davranış kuralı değil, terimin tam anlamıyla, bir var olma tarzıdır" (Pierre Hadot, *Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe*, çev. Kübra Gürkan. (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2012), 66).

<sup>53</sup> Bkz. Platon, *Gorgias*, 523a–b.; Platon, *Devlet*, 608c.

### 3. Erdemli ve Mutlu Bir Yaşamın İlkesi: En Yüksek İyi (İyi İdeası)

*Devlet*'te "iyi ideası" sorunu doğru ve adil bir yaşam sorununa bağlı olarak geliştirilir. Bu sebeple Platon'un ahlaki siyaset taslağı ancak onun *teleolojik eylem kuramının* (iyi ideası) arka planı hesaba katılırsa aydınlığa kavuşur. O, kendi ahlak anlayışını Sofistlerin göreceli, faydacı ve bireyci değer anlayışlarına karşı konumlandırır. Buna göre ahlak ve siyaset bireysel iyiyi olduğu kadar hatta daha ziyade genel iyiyi, *polis*in refahını sağlamaya yönelik olmalıdır.<sup>54</sup> Ahlaki ve toplumsal iyinin kaynağı ise *ideal*ardır. İdealar ve bu ideaların en üstünü olan *iyi ideası* yalnızca ontolojik ve epistemolojik değil aynı zamanda ahlaki ve siyasi dünyamızın da esasını oluşturur. İyi ideası her tür iyinin, adaletin ve erdemliliğin ölçüsüdür. O her şeyin en son amacıdır ve her şeyin üstündedir.<sup>55</sup>

Platon'un ahlak felsefesi, sıklıkla Sokrates örneğinde ortaya koyulduğu gibi basitçe bilgeliğe dayalı bir yaşama sanatı olarak yorumlanmamalıdır. Aristoteles, Epikuros, eski Stoacılar'da da etkili olan bu teleolojik etik yaklaşım, yalnızca bireyin eylemlerinin öznel boyutta bir amaçlılık içerdiği değil, aynı zamanda izlenen hedeflerin bir düzeni olduğu ve bu düzenin fail tarafından genellikle fark edilmediği inancına dayanır.<sup>56</sup> Bir diğer temel kanaat ise her failin tüm eylemleriyle kapsamlı bir nihai hedefe yöneldiğidir. Bir kişi hayatı boyunca ne kadar çok kısmi hedef peşinde koşarsa koşsun, bunlar ancak tek bir büyük hedefin merkeziliğinde anlam kazanabilir. Bu, Platon'un Sokrates'te görüldüğü gibi basitçe bir tür sağduyu etiğini değil, daha ziyade, rasyonel eylem için genel anlam koşullarını çözmeye çalışan bir kuramı geliştirmeye çalıştığı anlamına gelir.

Ancak Platon'da doğrudan ne ahlaki iyi için açık bir ifadeye ne de ahlaki olması gerekeni belirten açık tanımlanmış bir kavrama rastlanılır. *Esthlos* (asil) ve *kalos* (güzel) gibi terimler sıklıkla ahlaki bir anı dile getirir, lakin bu hiçbir şekilde tümüyle ahlaki olana özgü değildir; aynı zamanda ahlak dışı değerlendirmelere de hizmet eder.<sup>57</sup> *Kalon* sözcüğü nadir olmayan bir şekilde estetik bir değer yüklemi olarak ve ahlaki olmayan başka kullanımları içerir.<sup>58</sup> Dahası, *agathon* (iyi) terimi de ahlaki iyiden çok, işlevsel ya da faydacı bir iyiyi ifade eder. İnsana uyarlandığında hem kişinin etkinliği hem de iyiliği anlamına gelir.<sup>59</sup> Platon için mükemmel iyi, herkes tarafından seçilmeye değer olan iyi,<sup>60</sup> her tür çabanın en yüksek amacı (*telos*) varsa, bu yalnızca kişinin kendi iyiliği için gayret sarf etmesiyle erişilebilecek bir hedef olamaz. O zaman, her tür çabanın en yüksek amacı *eudaimonia*, yalnızca özsel olarak uğruna çabalanan, yani araçsal olmayan, aksine bütün iyiliklerin kaynağı olan şeydir, o da *iyi ideası*dır.

<sup>54</sup> Bkz. Leo Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?*, çev. S. Zelyut Hünler. (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000), 32.; ayrıca bkz. Derda Küçükalkp, "Erdem Etiği ve Politika," *Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* XXVII, sayı: 1 (2008): 73.

<sup>55</sup> Bkz. Platon, *Devlet*, 505d-506a.

<sup>56</sup> Bkz. Christoph Horn, Jörn Müller and Joachim Söder (ed.), *Platon-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung* (Stuttgart: J.B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag, 2009), 158.

<sup>57</sup> Bkz. Horn, Müller and Söder, *Platon-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, 156.

<sup>58</sup> *Büyük Hippias*'da, *kalon*, yararlı bir şey olan *chresimon* ya da burada tensel zevki ifade eden *hedone* olduğu yorumları da vardır (290d). *Gorgias*'ta *kalon*'un ya yararlı bir şey ya da "bir gözlemcinin hoşuna giden" bir şey anlamına geldiği söylenir (474d). Bu açıklamaya göre *kalon* (ve aynı zamanda karşıtı olan *aischron*) kelimesinin ya faydacı ya da estetik bir anlamı vardır ama kesinlikle belirgin bir ahlaki anlamı yoktur.

<sup>59</sup> Bkz. Platon, *Men.*, 87e.; Platon, *Gorg.*, 468b-d.; Platon, *Krat.*, 419a.; Platon, *Devlet*, II 379b.

<sup>60</sup> Platon, *Philebos*, 60a-60c.



Platon *mutluluğun* içerik olarak nelerden oluştuğu sorusuna insanların rasyonel olarak ne için çabaladıklarını inceleyerek cevap bulmaya çalışır. *Teleolojik eudaemonizm*<sup>61</sup> diye adlandırabileceğimiz bu yaklaşımın en önemli sunumu *Devlet*'te bulunur. Burada Platon, arzulanan mutluluğun nihai karakteri tezini korur, ancak bunu çok daha zorlu bir teorik bağlama yerleştirir. İlk olarak, Sokrates gibi, erdemın mutluluk için gerekli ve yeterli koşul olduğunu göstermeye çalışır. İkinci olarak, 'iyi'nin, yani her şeyin arzuladığı şeyin, iyi ideası olarak adlandırdığı bir varlık olduğunu kanıtlamakla ilgilenir. Dolayısıyla, erdemden kaynaklanan mutluluk tam olarak iyi ideasının elde edilmesiyle güvence altına alınır. Sorunu çözümlenmeye Platon'un sıklıkla başvurduğu ruh ve devlet/şehir/toplum benzetmesi üzerinden devam edelim.

Platon'un devlet ve ruhun birlikteliği metaforu hakkında düşünmenin bir yolu, onun hem bireysel karakter hem de siyasal kurumların oluşumu hakkında özel bir tür varsayım olduğunu hesaba katmaktır. Öyleyse, devlet ve ruh benzetmesi toplumların nasıl kendilerini yeniden ürettiklerini ve vatandaşların içinde yaşadıkları şehirlerini nasıl şekillendirdiklerini anlama teşebbüsü olarak görülebilir. Platon, *Devlet*'te adaleti ruhun tam işlevsel gelişimi olarak anladığından, erdemli bir ruh (ve benzer şekilde adil bir durum) özünde arzu edilirdir. Zira o tek başına (ya da daha doğrusu tek başına mükemmel adil durum) işlevsel olan en üst noktaya varır. Bir ruh ya da devlet en üst kapasitesine, üzerine düşen işlevi yerine getirerek ve kendine özgü kapasitelerini geliştirerek erişir.<sup>62</sup> Platon bu şekilde anlaşılan adaleti, sırasıyla *epithymetikon*, *thymoeides* ve *logistikon* olarak ayırdığı ruhun üç bölümüne karşılık olarak belirlediği diğer üç erdem olan ölçülülük (*sophrosyne*), cesaret (*andreia*) ve bilgeliğin (*sophia*) birleştirici noktası olarak yorumlar. Bireysel erdemler, Sofistlerin iddialarının aksine, birbirleriyle zorunlu bir ilişki içindedir; hiçbiri diğeri olmadan gerçekleşemez.<sup>63</sup> Mükemmel erdem, yukarıda da belirtildiği gibi, bireyin ruhunun üç parçasının (ya da bir devletin üç katmanının) mümkün olan en iyi etkileşiminin uyumundan oluşur.<sup>64</sup>

Ancak bu noktada bir sorunla karşı karşıyayız. Zira ahlaki iyinin ancak adalet arayışıyla elde edilebileceği iddia edilse de, ilk bakışta Platon'da erdem/ahlak ile mutluluk arasında kurulan bağlantının ne olduğu pek açık değildir. Örneğin *arete*, kazandırdığı toplumsal saygı nedeniyle mi mutluluğa yol açmaktadır, sorunu olumlu cevaplandırmak mümkün görünmemektedir. Çünkü Platon'a göre adalet tam da toplumsal sonuçları nedeniyle övülmemelidir.<sup>65</sup> Doğrusunu belirtmek gerekirse, Platon'un adil insanı mutluluktan payını alma noktasında pek şanslı sayılmaz. Zira Sofistlere karşı bir şekilde Platon, adaletin faydası tezinin adil bir insanın belirli koşullar altında kabul etmesi gereken aşırı sosyal dezavantajlar karşısında bile savunulabileceğini göstermekle ilgilenir.<sup>66</sup> Bu yaklaşım ister istemez vahyi gelenekte olduğu gibi, erdemli bir yaşam süren

<sup>61</sup> Platon, araştırmacıların çoğunluğu tarafından bir *eudaemonist* olarak değerlendirilmektedir. Bkz. Christoph Horn, *Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern* (München: C.H. Beck Verlag, 1998); Dorothea Frede, "Der Begriff der eudaimonia in Platos Philebos," *Zeitschrift für philosophische Forschung* 53, (1998): 329-354.; Stemmer, "Der Grundriß der platonischen Ethik," 535-541. *Eudaemonist* etik esas olanın ahlaki bir ödev değil, bireysel mutluluk olduğunu belirtir. Bu bağlamda Platon'un *Devlet*'inde ana sorun adil olmak için ahlaki bir ödevin gerekli olup olmadığı değil, adil kişinin mutlu olup olmadığıdır (Platon, *Devlet*, 352d). Ancak Platon siyasi bir etiği imleyen genel mutluluk arayışını diyaloglarında tekrar tekrar vurgulamıştır. Örneğin, bütün insanlar kendilerine mutlu bir yaşam sorusunu sorar (Platon, *Gorgias*, 500c), kimse mutsuz olmayı arzulamaz (Platon, *Menon*, 78a), ebeveynler çocukları için mutluluk dilerler (Platon, *Lysis*, 207e) ve bilge yasa koyucular yasaların vatandaşları mutlu etmesini isterler (Platon, *Devlet*, 419a-421c.; Platon, *Yasalar* 631b, 743c).

<sup>62</sup> Bkz. Platon, *Devlet*, IV 433a.

<sup>63</sup> Bkz. Platon, *Devlet*, IV 428a.

<sup>64</sup> Platon'un iyi ideası kuramı *Devlet*'in VI. ve VII. kitaplarındaki üç önemli benzetmeyle/alegoriyle ortaya koyulur: Güneş alegorisi, çizgi alegorisi ve mağara alegorisi (sırasıyla VI 504-511e ve VII 514521b; s. bölüm V.19).

<sup>65</sup> Bkz. Platon, *Devlet*, II 366e, 368b-d.

<sup>66</sup> Bkz. Platon, *Devlet*, II 360e vd.

insanların mutluluğunu ölümden sonraki bir yaşama havale ediyor gibi görünmektedir. Platon'un ölümlerine dair aktarılan mitte böyle bir anlayışa yakın durduğunu söylemek mümkündür.<sup>67</sup> Zira, adil ve kutlu bir yaşam sürmüş olan kişi ölümünden sonra kutsanmışların diyarına, esenlikler adasına varır ve orada tüm kötülüklerden arınmış mükemmel bir mutluluk içinde yaşar denilmektedir.<sup>68</sup> Bununla birlikte, doğru (adil) kişinin ebedi mutluluğu Platon'un aklındaki temel neden değil, daha ziyade ikincil bir nedendir.<sup>69</sup> Yoksa bu neden, mutluluğun erdemli kişilikte bir ruh hazzı anlamında ortaya çıkması gerektiği şeklinde mi anlaşılmalıdır? O zaman bu, tüm dış koşullardan etkilenmeyen içsel bir ödül biçimi olacaktır. Aslında Platon adil kişinin en üst seviyede ruh uyumu ve kendine uyumlu olmakla karakterize edildiğini düşünür. Ruhun adaleti de sağlığın bir beden için ne anlama geldiği örneğiyle izah edilmeye çalışılır.<sup>70</sup> Bununla birlikte sorun *Devlet*'in IX. kitabına kadar belirginleşmez. Platon sadece burada, mükemmel adil olan ile mükemmel adil olmayanın karşılaştırılması konusuna geri döner ve *adil olanın mutluluğu* tezini savunmaya çalışır.<sup>71</sup> Adil kişi ya da filozof için, dış yaşamı nasıl ilerlerse ilerlesin, manevi haz anlamında son derece olumlu bir haz dengesi beklentisini ortaya koyar. Platon bir yandan erdemli kişinin ya da filozofun en zevkli yaşamı sürdüğünü, çünkü bilgi odaklı yaşamının en yüksek derecede zevki beraberinde getirdiğini söylerken,<sup>72</sup> diğer yandan filozofun filozof olmayandan katbekat fazla haz duyduğunu iddia eder.<sup>73</sup> Ancak hazzın özünde iyi, yani özünde değerli bir şey olduğu görüşü bütünüyle reddedilir. Görünüşe göre filozof bu üstün haz duygusuyla her türlü sosyal dezavantajı ve diğer olumsuz dışsal koşulları aşacak güce erişir. Metafizik boyutta meseleyi ele alan Platon'a göre adil olanın (filozofun) adaleti ideaların düzenini düşünerek ve taklit ederek elde etmesi çok önemlidir.<sup>74</sup> Filozof, idealara, yani iyi düzenlenmiş ve tutarlı bir şeye yönelerek ve onların düzenini taklit ederek adil olur.<sup>75</sup> Filozof, deyim yerindeyse, evrenin düzenini kendi içinde yeniden üretir. *Timaios*'ta da benzer düşüncelerden etik bir talep türetilir. Orada bir birey olarak kişinin kendini mümkün olduğunca kozmik yörüngelerin düzenine uyarlaması gerektiği söylenir.<sup>76</sup> *Devlet*'in VII. kitabında, dünyanın istikrarlı ve düzenli yapısından insan ruhunun mümkün olduğunca benzer bir düzen talebine geçmek için cennet imgesi devreye sokulur. Düzenli olan ve her zaman aynı şekilde davranan, haksızlık yapmayan ve haksızlıktan acı çekmeyen kişi, insan ruhuna

<sup>67</sup> Bkz. Platon, *Gorgias*, 523a.

<sup>68</sup> Bkz. Platon, *Gorgias*, 523a-b.; benzer şekilde Platon, *Devlet*, 608c vd.

<sup>69</sup> Bkz. Horn, Müller and Söder, *Platon-Handbuch*, 284 vd.

<sup>70</sup> Bkz. Platon, *Devlet* IV, 444c-e.

<sup>71</sup> Bkz. Platon, *Devlet*, IX, 576b-592b.

<sup>72</sup> Bkz. Platon, *Devlet* IX, 580d-583a.

<sup>73</sup> Platon, *Devlet*, IX 583b-588a. Platon ruhsal bölümlenme üzerinden haz çeşitlerini ve yaşam tarzlarını açıkladığını görüyoruz: "İnsanın [ruhun] üç ayrı yanı olduğuna göre, bunların her birine özgü üç ayrı zevk, üç ayrı istek, üç ayrı buyruk vardır." (*Devlet*, 580d). Ruhun bilgi edinen yanının idare ettiği arzu ve hazlar entelektüeldir; istek/öfke duyan yanının idare ettikleri arzular güç, başarı ve üne dairdir; üçüncü kısmının yani iştahın arzu ve hazları ise para ve genel manada kazanca dairdir. "Sözünü ettiğimiz üç hazdan en hoşu bilgi edinen tarafımızın hazzıdır ve bu tarafı başta gelen insan en hoş yaşamı sürer." (Platon, *Devlet*, 583a.) Bu hazların peşinden giden insanlar da böylece üç çeşittir: "Bilgisever, ünsever ve parasever." (Platon, *Devlet*, 581c.) Nihayetinde Platon ruhun bilgiye tabi olduğu en mutlu yaşamın erdemli yaşam olduğunu söyler (Platon, *Devlet*, 586e-587a.). Yine de Platon hazların mutluluğu belirlediğini söylemek istemez, daha ziyade erdemli bir yaşamda hazdan kaçınmaya gerek olmadığını vurgulamak ister. Bkz. N. White, "The Classification of Goods in Plato's Republic," *Journal of the History of Philosophy* 22, (1984): 393-422.

<sup>74</sup> Bkz. Platon, *Devlet*, IX 580a-c.

<sup>75</sup> Bkz. Platon, *Devlet*, VI 500c.

<sup>76</sup> Bkz. Platon, *Timaios*, 90d.

model olarak sunulur.<sup>77</sup> Dahası, adalet ve erdem bir bütün olarak uygulanması Tanrı gibi olmak anlamına gelir.<sup>78</sup>

Sonuç olarak, Platon yetkinliği içeren *teleolojik* bir *eudaemonizmi* savunduğu söylenebilir. Buna göre mutluluk, bir varlığın özünde bulunan özelliklerin tekil edilmesinden başka bir şey değildir. Platon'un bir adalet modeli olarak en iyi devleti de, insanların çoğunun kendileri ve herkes için neyin iyi olduğu konusunda kendi içgörülerine sahip olmadıkları ve bu nedenle kendi kendilerini yönetemeyecekleri, ancak ideaların bilgisine sahip bilge kişiler tarafından gönüllü itaate ikna edilebilecekleri varsayımına dayanıyor denilebilir. Platon için iyinin kendisine dair içgörü, güzelin yani ahlaki olanın, iyi yani faydalı olanla özdeşliğinin doğrudan deneyimlendiği içsel bir dönüşüm anlamına gelir.<sup>79</sup> Felsefe sadece belli bir teorik uğraş değil, bir *bios*, bir yaşam biçimidir.<sup>80</sup> Ve hatta *polis*'i yönetecek olan filozof için bu yaşam biçiminin en başından itibaren tefekkür ve siyasi eylemi birleştirmesi elzemdir. Bundan dolayıdır ki, kendini yalnızca felsefi teoriye adayan kişi, yalnızca politikacı olan kişi kadar yetersiz kabul edilir.<sup>81</sup> İdeaların düzeni adaleti ne ölçüde özsel olarak değerli bir şey yapar ve onun tefekkürü ve taklidi ne ölçüde mutluluğa yol açar sorularının pratikteki cevabı, önemli ölçüde ruhun parçalarının ve buna paralel olarak toplumsal sınıfların birbirleriyle karşılıklı ilişkisi gerçeğinde yattığından bu konuyu açmamız gerekmektedir.

#### 4. Toplumun İnşası: İş Bölümü, Eğitim ve Filozof Kral

Platon'un siyasi düşüncesi öncelikle M.Ö. 5. yüzyılın Atina demokrasisine ve sıklıkla görülen tiranlık uygulamalarına esaslı bir karşıtlık içinde biçimlenmiş gibidir.<sup>82</sup> Zira Platon, o dönemde yaşayan insanların en iyisi ve en adili olan Sokrates'in haksız yere ölüme mahkûm edilmesinden Atina siyasi sistemini sorumlu tutmaktadır.<sup>83</sup> Atina demokrasisinin temel hatası bireysel özgürlüğün aşırılığında ve bilgisiz insanların toplumsal hayatı yönlendirmesinde yatmaktadır ki bunun neticesi kaçınılmaz bir şekilde tiranlıktır. Yönetimlerin zamanla kötüye evrilmesi düşüncesinin arka planında kısmen kötümser bir insan anlayışı yatmaktadır. Çünkü Platon'a göre insanlar (ya da çoğu insan) kendilerini belirleyen bir yönetim düzeni olmadan yaşayamazlar.

Platon'un diyaloglarında siyaset felsefesinin içerdiği temalar farklılık arz etmektedir. *Sokrates'in Savunması* ile başlayan ilk yazılarda politik olanın hatırı sayılır önemini, (tarihsel ya da edebi) Sokrates'in felsefi

<sup>77</sup> Platon, *Devlet*, VI 500b-c.

<sup>78</sup> Bkz. Platon, *Devlet*, X 613a-b.

<sup>79</sup> Felsefe esas olarak "ruha yönelik bir bakımı" (Platon, *Savunma*, 29e- 30b.; Platon, *Lakhes* 185e), yani uyumlu bir kişilik oluşturma çabasını temsil eder. Ayrıca bkz. Hadot, *Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe*, 65, 87 vd.

<sup>80</sup> Platon'un, *Gorgias*, *Phaidon* ve *Devlet* gibi diyaloglarından biliyoruz ki, en iyi yaşam biçimi, iyi ideasının temaşasına dayalı, aklın bütünüyle düzenleyip yönlendirdiği, olabildiğince tanrısal olan, bilgeliğe dolu, erdemli bir yaşamdır. Platon geç dönem diyaloglarından *Philebos*'ta iyi yaşamın belli türden hazlar olmadan "eksik" kalacak bir yaşam olduğunun altını çizer. Diyaloğa göre duygulanımdan uzak tanrısal bir yaşam ve aklıbaşındalığın (*phronesis*) eşlik etmediği haz yaşamının karşısına, hazzın da dahil edildiği kendine özgü *karma* bir yaşam şekli koyulur (Platon, *Philebos*, 65a). Bu noktada Platon'un haz ve mutluluk noktasındaki nihai hedefi (bilgece/tanrısal yaşam) ile filozof kralın yönettiği iyi devlet arasında, onların gerçekleşme imkânı açısından bir karşılaştırma yapmak mümkün gibi görünüyor. Zira Platon'un, ideal devleti gerçekte hiç olmasa da adil bir yönetim ve ruhların eğitimi için bir model olarak ortaya koymada ısrarlı olması ve aynı ısrarını kendinde iyi haz ve mutluluk yalnızca felsefi bir yaşamda mümkündür diyerek sürdürmesi, aslında bunu da ideal bir model veya durum olarak ortaya koyduğuna kanıt teşkil edebilir.

<sup>81</sup> Platon, *Devlet*, 473e.

<sup>82</sup> Antik dönemin siyasi yapısı ve Atina demokrasisi hakkında bkz. Mehmet Ali Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa* (Ankara: İmge Kitapevi, 2004), 204.

<sup>83</sup> Platon, *Phaidon*, 117a-118a.

misyonunu politika meseleleriyle ne kadar açık bir şekilde ilişkilendirdiğinde görebiliriz.<sup>84</sup> “Atinalılar içinde gerçek siyaset sanatını uygulayan bir benim”<sup>85</sup> diyen Sokrates, bir iç sesin, *daimonion*’un kendisini doğrudan politika yapmaktan alıkoyduğunu anlatır.<sup>86</sup> Bunun yerine o, politik olarak aktif olmak isteyen gençleri kamuya açık ve ücretsiz olarak yürütülen felsefi tartışmalarda “ruhlarını önemsemeleri” için motive etmeyi ilahi bir görev olarak görür.<sup>87</sup> *Kriton*’da ölüm cezasına çarptırılan Sokrates’in, adaletsiz yasalar olsa bile her koşulda devlet yasalarına itaat edilmesi gerektiği inancına sahip olduğu anlatılır.<sup>88</sup> Sokrates, kendi aleyhine verilen hükme saygı duymayı, varlığını devletin hukuk sistemine borçlu olduğunu ve ayrıca olduğu her şey ve hayatı boyunca kendisine bahşedilen nimetler için vatandaşı olduğu *polis*’e teşekkür borçlu olduğunu söyleyerek gerekçelendirir.

*Protagoras* diyalogunda, kültürün ortaya çıkışı (yaratılış) mitinde<sup>89</sup> her yurttaşta politik erdemden yeterli bir pay verildiğini savunan ünlü sofist Protagoras’ın görüşleri kuşku ile karşılanır.<sup>90</sup> Protagoras, halk meclisinde her yurttaşta tam bir müzakere yetkinliği verildiğine işaret eder; bu konuda eksiklik gösteren herhangi biri, yurttaşları tarafından acınacak kimse olarak görülmez, ancak öfke ve kınama ile cezalandırılır. Protagoras bu uygulamayı, demokrasiye yakın genel bir yurttaşlık yetkinliği tezinin kanıtı olarak yorumlar. Siyasi erdem kazanılması bu konuda yetkin olan Sofistlerden eğitim almayı zorunlu kılar.<sup>91</sup> Sokrates ise erdemlerin birliği sorununu ortaya atarak Protagoras’ı, erdem bilginin olmadığını savunmaya zorlar. Oysa en başta erdem bilgisi olmalıdır. Bir diğer ünlü sofist Gorgias’ın adını taşıyan diyalogda Sokrates’in tartışma muhatabı Polos, retorik değerin, tiranlar gibi retorikçilerin de polis içinde özel bir güce sahip olmasından kaynaklandığı tezini savunur. Bu manada politik güç iyidir çünkü bu güce sahip olan kişi istediği kişiyi öldürebilir, soyabilir ve kovabilir.<sup>92</sup> Buna karşılık Sokrates, retorikçilerin ve tiranların rasyonel bilgiye sahip olmayan kişiler olduğunu; dolayısıyla onların iktidarının da iyi olarak adlandırılmayacağını göstermeye çalışır.<sup>93</sup> Sokrates’e göre her iki grup insan da gerçek siyasi güce sahip olamaz çünkü güç iyi bir şeydir ve ancak iyi olduğunda güç istenilirdir.

*Devlet* adalet sorununu, yukarıda da belirtildiği gibi, öncelikle bireysel etik perspektifinden ele alır. Ancak ikincil olarak toplumsal etik yaklaşım söz konusudur. *Devlet*’te dış, iç güvenlik veya ekonomi politikasının detayları büyük ölçüde tartışılmadan kalır ve “güzel şehrin” (*kallipolis*)<sup>94</sup> temel siyasi kurumları ve yasaları bile çok az gündeme taşınır. Yine *Devlet*’te, Platon’un son dönem eseri *Yasalar*’ın aksine, anayasanın bireysel

<sup>84</sup> Platon’un gençlik/Sokratik dönemi diyaloglarında ortaya koyulan siyasi görüşlerin ne kadarının Platon’a ne kadarının tarihsel Sokrates’e ait olduğu tartışma konusu olmaya devam etmektedir. Ahlaki bir entelektüalizm ilkesi ve dolayısıyla (en azından bazı) insanların entelektüel öz denetim yeteneğine sahip olduğu kabulü bu tartışmalı konulardan biridir. Yahut insanlarda başkaları tarafından tahakküm ve kontrol gerektiren bağımsız irrasyonel güçler olduğu inancı Sokrates’e de yazılabilir, Platon’a da. Siyaset felsefesi açısından bu kabullerin elbette önemi büyüktür. Bkz. Horn, Müller and Söder, *Platon-Handbuch*, 155.

<sup>85</sup> Platon, *Gorgias*, 521d.

<sup>86</sup> Platon, *Savunma*, 31d. Benzer şekilde ünlü 7. *Mektup*’ta Platon Atina yönetiminde otuzlar içinde bulunan akrabalarının kendilerine katılmaları talebini yönetimin uygulamalarındaki adaletsizlikleri sebep göstererek geri çevirir.

<sup>87</sup> Bkz. Platon, *Savunma*, 30a.

<sup>88</sup> Bkz. Platon, *Kriton*, 51a-53a.

<sup>89</sup> Bkz. Platon, *Protagoras*, 320d-322d.

<sup>90</sup> Bkz. Platon, *Protagoras*, 322e vd.

<sup>91</sup> Bkz. Platon, *Protagoras*, 320c vd.

<sup>92</sup> Bkz. Platon, *Gorgias*, 466a-468e.

<sup>93</sup> Bkz. Platon, *Gorgias*, 466e.

<sup>94</sup> Bkz. Platon, *Devlet*, 527c.

sorunlarını neredeyse hiç tartışılmaz. Şimdi Platon'un *Devlet*'te iyi ve adil bir toplumu bir bütün olarak nasıl yapılandırdığını görmeye çalışalım.

Platon, *polis*'te adil ve mutlu bir yaşam sürmenin öncelikli kuralı olarak, herkesin bulunduğu sınıfına göre, doğaları bakımından neye eğilimli iseler o işi yapmalarını gösterir. Dolayısıyla, *iş bölümü* veya *uzmanlaşma* ilkesi ile herkesin kendi üzerine düşen işi yapması ve toplumda düzenin sağlanması amaçlanır.<sup>95</sup> Her ne olursa olsun, Platon tek adama tek iş formülünde siyasi adalet için belli bir temel bulduğuna inanır. Bu şekilde şehrin üç parçası olarak işçiler, koruyucular (bekçiler) ve yöneticilerin<sup>96</sup> hepsi kendi işine bakar, kendi işini yaparak birlikte çalışacak ve bundan belli bir tür barış ve uyum doğacaktır. Dolayısıyla devlette adalet, farklı ilgilere (maya) sahip sınıfların toplumun ihtiyaçları doğrultusunda bir uyuma ve birliğe kavuşturulmasıyla gerçekleşir. Herkesin ait olduğu sınıfı severek benimsemesi, üç insan tipine üç toplum katmanının karşılık geldiği Fenike masalı üzerinden temellendirilmeye çalışılır.<sup>97</sup> Mayasında altın, gümüş veya demir olmasına bağlı olarak topluma katılan her insan kendi yetenek ve becerileri doğrultusunda, ruha paralel bir şekilde toplumda tesis edilmiş olan üç sınıftan birinde yer alır. İş bölümü esastır ve kaçınılmazdır. Her insanın kaderinde yazılı olan belirli yetenekleri vardır. Herkes yeteneklerini faaliyetlere dönüştürmeli, kendi iş bölümünde kalmalı ve başka bir faaliyette bulunmamalıdır. Bu kabulleniş Platon'a göre zaruridir, zira *poliste* adaletsizliği tetikleyen asıl unsur, her bir sınıfın kendi işinin dışında başka sınıflara ait işlere de yeltenmesidir.<sup>98</sup> Platon'a göre iş bölümünün gerekliliği, eski Yunancada *techne* olarak adlandırılan zanaatkârlığın referans bağlamına dayanmaktadır. İş bölümü ve *techne* arasındaki bağlantı nedeniyle Platon'un *polisi* bir hiyerarşiden ziyade bir *teknokrasi*<sup>99</sup> olarak anlaşılmalıdır. Doğal olarak bu görüşe bazı itirazlar yöneltilebilir. Çoğu meselede olduğu gibi ilk itiraz Aristoteles'ten gelir.<sup>100</sup> Platon'un uyum üzerindeki aşırı vurgusu bir şehri oluşturan bireyler arasındaki doğal çeşitliliği öldürür görünmektedir. Zira bir kimsenin en iyi şekilde yapabileceği yalnız ve yalnız bir tane işi olamaz.

Adalet poliste olması zorunlu dört temel erdemden biri ve en önemlisidir. Adalet haricinde toplumda uyum ve düzeni sağlayacak olan diğer üç erdemden biri olan bilgelik öncelikli olarak toplumu idare ve sevk

<sup>95</sup> Uzmanlaşma ilkesi hakkında bkz. Nihal Petek Boyacı, "Platon" *Siyaset Felsefesi Tarihi*. *Platon'dan Zizek'e*, içinde, ed. A. Tunçel ve K. Gülenç (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017), 31 vd.

<sup>96</sup> Toplumsal sınıfların bazen iki bazen de üçe bölünmesi ve çevirilerde kullanılan farklı adlandırmalar karışıklığı yol açmaktadır. Genel olarak Platon *Devlet*'inde üç sınıf tasarlar: 1) bilge yöneticiler, 2) cesur bekçiler veya askerler ve 3) çalışkan çiftçiler ve zanaatkarlar. Platon ilk sınıftan aynı zamanda felsefe eğitimi almış, gerçek bilgiye sahip olan *koruyucular* olarak söz eder. İkinci sınıf yani bekçiler eğitim başta olmak üzere *polis*'in işlerinde koruyucularla birlikte ve onlara tabidir. Bu şekilde sivil ve askeri sınıflar bir bütünlük arz eder. Tecrübe ve yaşça en ileri olanlar koruyucular olur.

<sup>97</sup> Fenike masalına göre, Tanrı, yönetici olarak yarattıklarının mayasına altın; yardımcı olarak yarattıklarının mayasına gümüş; çiftçi ve diğer işçiler olarak yarattıklarının mayasına da demir ve tunç katmıştır. Bunlar bir toplumun birer parçası olarak birbirinin kardeşi olsa da, aralarında bir hamur birliği olduğundan bunlardan doğan çocuklar da yine kendilerine benzeyecektir. Buna rağmen arada bir altından gümüş, gümüşten de altın doğduğu görülür. Neticede herkes hamuruna uygun iş yapmalıdır. Mayası tunçla ya da demirle katışık doğanlar çiftçi ya da işçi; gümüşle katışık doğanlar bekçi; altınla katışık doğanlar ise yönetici olacaklardır (Platon, *Protagoras*, 415a-c). Elbette adaletin sağlayıcıları mayasına altın katılanlardır.

<sup>98</sup> Platon, *Devlet*, 433c-434a.

<sup>99</sup> *Teknokrasi* Platon'da, entelektüel ve etik anlamda en iyilerin yönetimi anlamına gelen aristokratik bir yönetim tarzıyla yakından ilişkilidir. Ancak Platon hiçbir yerde insan faktörünü politikanın dışında tutmaz. Bu nedenle, ona göre *teknokrasi* aynı zamanda kaçınılmaz bir şekilde *etokrasi*dir. Etik burada, teorik ve pratik olarak işlevsel olmayan standartların da etkili olduğu, ancak daha ziyade dışarıdan koyulan standartlar olarak anlaşılmalıdır. *Devlet*'e göre bu standartların en yükseği *iyi ideası*dır. Onu tanıyan ve ona göre hareket eden yönetici de bilge yönetici veya filozoftur. Bkz. Reinhart Maurer, *Platons 'Staat'und die Demokratie. Historisch-systematische Überlegungen zur politischen Ethik* (Berlin: Walter de Gruyter, 1970), 221.; ayrıca bkz. Hugo Perls, *Lexikon der Platonischen Begriffe* (Bern/München: Francke Verlag), 1973, 333-334.

<sup>100</sup> Bkz. Aristoteles, *Politika*, 1328a.

edecek olan yöneticilerin erdemidir.<sup>101</sup> Bir diğer erdem cesaret her şeyden önce toplumu koruyacak ve güvenliğini temin edecek bekçilerin erdemidir.<sup>102</sup> Ölçülülük ise toplumun bütün sınıflarının sahip olması gereken, her sahada istek ve arzuları kontrol altına alma işlevi gören erdemdir.<sup>103</sup> Ancak bu üç erdem tam anlamıyla adalet erdemi zemininde bir bütünlüğe kavuşur. Bu sebeple adalet diğer erdemlerin gerçekleşmesine temel teşkil eden ve toplumun tesisini gerçekleştiren ana erdemdir.<sup>104</sup> Nasıl ruhta adaletsizlik ruhun düzenini alt üst ederse toplumdaki adaletsizlik, aşağıda da inceleneyeceği üzere, bozuk ve erdemsiz toplum düzenlerinin doğmasına sebep olur. Şimdi asıl sorun gerçek anlamda adil yani ideal bir toplumun nasıl tesis edileceğidir. Platon bu soruya tereddütsüz bir şekilde eğitim ile cevabını verir ve *Devlet* bu anlamda Sokratik diyalog diye adlandırılan yöntem dahilinde sunulan bir eğitim kılavuzudur.

*Devlet*'te eğitim genel anlamda bütün bireylerin tabi olduğu ruhsal talim,<sup>105</sup> yahut insani yeteneklerin geliştirilmesi süreci olmakla beraber, özeldir üst yöneticilerin de aralarından seçtiği koruyucuların yetiştirilmesi meselesidir.<sup>106</sup> Koruyucuların yetiştirilmesi kız erkek ayrımı yapılmaksızın çocukların temel ve yüksek diye adlandırabileceğimiz iki aşamalı bir eğitime tabi tutulmalarını gerekli kılar.<sup>107</sup> emel eğitim müzik ve beden eğitiminden oluşur ve esas olarak yurttaşların karakterlerinin geliştirilmesini hedefler. Müzik eğitimi çocukların karakterini oluştururken onların aynı zamanda ölçülü ve ılımlı bir şekilde davranmasına zemin hazırlar. Bu noktada adil şehrin kurulması hakkındaki ilk ve belki de en tartışmalı önerilerden biri Sokrates tarafından ortaya koyulur: “Adil şehrin inşası sadece müzik, şiir ve sanatların denetlenmesiyle başlayabilir.”<sup>108</sup> Burada Platon'un eğitimci kimliği öne çıkar. Bir şehrin, herhangi bir şehrin kurucusu için ilk iş eğitimin düzenlenmesi ve denetlenmesidir. Ve Platon'un şiirin, özellikle de Homerik şiirin reformu önerileri Yunan eğitim pratikleri ve inançlarından radikal bir kopuşu temsil etmektedir. Bu sebeple Platon çocukların eğitiminde kullanılacak müzik türünün özenle seçilmesini şart koşar. Sokrates *kallipolis*'te hiç şiir ve müzik olmayacağını değil, fakat yalnızca site için faydalı şiir ve müzik olacağını söylüyor gibidir. Bir diğer ifadeyle, sansür ve yalan söyleme meselesi bir askeri zorunluluk meselesi, muhafızları ve şehrin yardımcılarını, savaşçı sınıfı kontrol etme meselesi olarak sunulur.<sup>109</sup> emel eğitim bu şekilde insan karakterini ne çok sert ne de aşırı yumuşak yap-

<sup>101</sup> Bkz. Platon, *Devlet*, 428b.

<sup>102</sup> Bkz. Platon, *Devlet* 429c.

<sup>103</sup> Bkz. Platon, *Devlet*, 532a.

<sup>104</sup> Bkz. Platon, *Devlet* 433b.

<sup>105</sup> Bkz. Hadot, *Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe*, 65.

<sup>106</sup> Gerek yaratılış mitinde yönetme sanatına ilişkin, “çünkü diğer sanatlarda olduğu gibi bunlarda da sadece birkaç kişinin payı olsaydı hiçbir devlet var olamazdı” (*Protagoras*, 322d) hükmü, gerek *Devlet*'te aklıbaşındalık ve adalet erdemlerinin (farklı biçimlerde de olsa) bütün sınıfları ilgilendirmesi; hatta “herkesin iyi diye aradığı, hayatının amacı saydığı” (*Devlet*, 505d-e) bir iyi ideasının olması ve nihayet yöneticilerin aldıkları eğitimin “techne” olarak belirtilmesi *polis*'te yalnızca en yüksek iki sınıf olan bekçilerin ve yöneticilerin değil aynı zamanda en alt sınıfın, yani zanaatkarların ve tacirlerin de en azından kendi özel konumlarıyla ilgili olarak eğitilmek durumunda olduklarını gösterir. Bkz. Maurer, *Platons 'Staat'und die Demokratie*, 105. Ayrıca Antik Yunan'da eğitim sorunu için bkz. Thomas Davidson, *Greklere Eğitim Düşüncesi*, çev. A. Aydoğan. (İstanbul: Say Yayınları, 2008).; özellikle *paideia* kavramı için bkz. Pierre Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, çev. Muna Cedden. (Ankara: Dost Yayınevi, 2011), 23.

<sup>107</sup> Platon'un erkeklerin yanı sıra kadınları da koruyucu yapma talebi ilkçağdan günümüze, bilhassa feminist etikte tartışma konusu olmuştur. “Platon feminist midir?” sorusunun cevabı bir yana, onun toplumun sınırlı bir katmanı için de olsa, o sınıfı oluşturan kadınlar ve çocuklar konusunda döneminin uygulamalarının çok ötesinde özgürlükçü ve eşitlikçi bir tavır sergilediği şüphe götürmez. Bkz. Annas, “Politics and Ethics in Plato's Republic,” 106.

<sup>108</sup> Platon, *Devlet* 399a-c.

<sup>109</sup> Platon'un *Devlet*'te Homerik şiire olan eleştirisi siyasi olduğu kadar teolojik bir boyuta da sahiptir. Teolojik eleştiri, Homer'in tanrıları aldatici, vefasız, intikam peşinde koşan ve yetersiz varlıklar olarak resmetmesine yöneliktir. Zira bu şekilde tasvir edilen varlıkların ibadet ve tazime pek de layık olamayacağı aşikardır. Bu eleştirinin haz üzerinden de yinlendiğini görürüz. Bkz. Platon, *Philebos*, 30c.; Platon, *Şölen*, 204a.

çak tarzda verilir.<sup>110</sup> Yirmi yaşına değin devam eden temel eğitimde başarı gösteremeyenler işçi ve bekçi olarak ayrılırlar.<sup>111</sup> Temel eğitimi başarıyla tamamlayanlar ise on yıl kadar sürecek bir yüksek eğitim/öğretime tabi tutulur. Bu eğitimin asli amacı ruhun kavrayan yönünü ortaya çıkarmak suretiyle zihnin ideaları tanınmasını sağlamak ve onlar arasında bir birlik ve bütünlük tesis etmektir. Burada kullanılan yöntem *diyalektiktir*, yani kavramların kavramlar aracılığıyla düşünülmesini mümkün kılan felsefi yöntemdir.<sup>112</sup>

Ancak filozof kralların yetiştirilmesi için hâlâ alınması gereken ilave tedbirler vardır. Tartışma, erkeklerin yanı sıra kadınların da koruyucu olmasını,<sup>113</sup> koruyucu sınıfını birleştirmenin bir yolu olarak çekirdek ailenin ortadan kaldırılmasını<sup>114</sup> ve savaşın yürütülmesine ilişkin önerileri<sup>115</sup> kapsar. Aslında Platon, ütopyik bir toplumun resmini çizmek yerine, Yunan şehir devletleri gerçeğinden hareketle, adil bir devletin tesisi için radikal bir yeniden düzenleme talebini dile getirir gibidir.<sup>116</sup> Bu bağlamda köleliği herhangi bir tartışma gerektirecek şekilde ele almaması dikkat çekicidir. Her ne kadar Yunanlıların Yunanlıları köle olarak tutmasından rahatsız olsa da,<sup>117</sup> kurumun kendisini verili, değiştirilebilir ama ortadan kaldırılamaz olarak görür. İyi bir yönetimin teminatı koruyuculardır. Dolayısıyla onların en iyi şekilde yetiştirilmesi için her tür tedbir meşru kabul edilmelidir. Üstelik, Platon *polis*'in tümüyle ideal koşullarda varlığını devam ettirdiğini varsaymaz. Diğer polislerle sürekli bir savaş halinde olacağından asla şüphe duymaz. Bu sebeple *Devlet*'in V. Kitabının büyük bir kısmı askeri tedbir ve tekliflerden oluşur.

Bilindiği gibi Platon'da eğitimin nihai hedefi filozof kralı yetiştirmektir. Bu sebeple teorik anlamda otuz beş yaşında son bulan beş yıllık diyalektik eğitimini, fiili olarak *polis*'te geçirilecek 15 yıllık bir uygulama süresi takip eder. İşte, ancak bu deneyim de kazanıldıktan sonra toplum ve devletlerin emin bir şekilde teslim edileceği filozof kral(lar) yetişmiş olur. Bu şekilde adil devlet sadece devletin iyiliği için kararlar alan yetenekli ve mükemmel yöneticiler tarafından kurulduğu gibi, bütün vatandaşların temel faaliyetlerini gerçekleştirdiği ve farklı sınıflar arasında uyumun sağlandığı bir toplumsal düzen de tesis edilmiş olur.<sup>118</sup>

*Devlet* diyalogunda tasvir edilen ideal devlet ve filozof kral böylece iyi ideasının ışığı altında toplumu yöneten kişidir. Ancak Platon yaşlılık dönemi eseri *Devlet Adamı*'nda (*Politikos*) yöneticiler için politik uzmanlık bilgisini şart koşar.<sup>119</sup> Bu bir bakıma Platon'un Syrakusa'daki tecrübelerinin de etkisiyle *Devlet* diyalogunda en

<sup>110</sup> Bkz. Boyacı, "Platon," 37.

<sup>111</sup> Robert Spaemann'a göre en iyi devletin tanımı aslında koruyucuların işlevi, statüsü ve eğitimleri üzerinden belirlenmiştir (bkz. Robert Spaemann, "Die Philosophenkönige" in *Platon, Politeia, Klassiker Auslegen*, ed. O. Höffe (Berlin: Akademie Verlag, 2011), 122.

<sup>112</sup> Bkz. Platon, *Devlet*, 511c, 533c-d.

<sup>113</sup> Bkz. Platon, *Devlet*, 451c-457b.

<sup>114</sup> Bkz. Platon, *Devlet*, 457b-466d.

<sup>115</sup> Bkz. Platon, *Devlet*, 466d-471c.

<sup>116</sup> Hep vurgulandığı gibi, Platon'un ideal devleti asla yalın bir ütopya değildir; ekonomik temeline hiç ilgi göstermez ve köleliği içerdiğini bile sadece çok sıradan bir referanstan (433d) anlaşılır. Platon, More'dan sonraki yazarların yaptığı gibi ütopyik bir toplumun resmini doldurmak yerine, Yunan şehir devletinin temel yapısını olduğu gibi kabul eder ve yalnızca devletin adil olması için radikal bir yeniden düzenlemeye ihtiyaç duyduğu yönlerine odaklanır.

<sup>117</sup> Bkz. Platon, *Devlet*, 469b-e.

<sup>118</sup> Bkz. Julia Annas, *An introduction to Plato's Republic* (Oxford: Oxford University Press. 1981), 103.

<sup>119</sup> İyi ideası *Devlet* diyalogundan sonra kaleme alınan diyaloglarda açık bir şekilde yer almasa da, dolaylı bir şekilde, örneğin *Devlet Adamı* ve *Yasalar*'da "doğru orta"nın belirlenmesi sorunu bağlamında gündeme gelir. *Devlet Adamı*'nda bir "ölçü sanatı" (283d) olarak yüce ve öncü, pratik ve uygulamalı bir bilim (295c) işlevini yerine getiren felsefe, neyin aşırı ve eksik olduğunu, niceliklerin birbiriyle ilişkisinde görelilik olarak değil, "uyguna, yerindeye, gerekliliğe, en ileriye, en gerinin tam ortasında bulunan doğru ölçüye göre olan"ı (284e) belirleme niteliğine sahiptir.

üste koyduğu filozof kralı danışmanlık statüsüne indirmesi anlamına gelir.<sup>120</sup> *Devlet*'in aksine, *Devlet Adamı* gerçekten siyaset hakkında bir kitaptır. Platon burada da “içgörü sahibi bir kral tarafından”<sup>121</sup> önetilen devletin hukuk devletinden daha iyi olduğunu savunur. Ancak burada gerçekleşme meselesi ideal taslak meselesinden daha önemlidir. Yine bu eserde, sonradan Aristoteles'te de karşımıza çıkacak olan, devlet anayasalarının bir tipolojisi verilir. Üç iyi ve üç kötü, üç yasal ve üç yasadışı anayasa ayrımı yapılır. Bir yanda monarşi, aristokrasi ve demokratik anayasal devlet, diğer yanda tiranlık, oligarşi ve kanunsuz demokrasi. Burada dikkat çekici olan, iyi rejimler arasında, daha önce tek doğru rejim olarak sunulmasına rağmen, filozofun sınırsız yetki sahibi olduğu yönetimin hiç yer almamasıdır. Eserde daha çok devlet adamı figürünün kavramsal olarak sınırlandırılmasıyla ilgilenilir ve siyaset felsefesinin soruları yalnızca dolaylı olarak gündeme taşınır. İyi ve kötü yönetim biçimleri esasen bireyin, grubun ya da halkın devleti yasayla mı yoksa yasadışı mı yönettiğine göre ayrılır. Kişiliklerinden dolayı gerçek adalet anlayışını yönetimin ilkesi haline getirebilecek yöneticilerin eksik olduğu durumlarda *yasa* adil yönetimin anahtarı haline gelir. Böylece yasal adalet, yönetimin meşrulaştırıcı bir kriteri olarak kişisel adaletin eksikliklerini telafi eder ve tamamlar.<sup>122</sup>

Platon'un bütünüyle siyasete hasredilmiş son dönem eseri *Yasalar*'da ise filozof kralın yetkilerinin sınırlandırılması daha belirgin bir hal alır. Artık burada yasalar yöneticilerin de tâbi olması gereken bir konumdadır. Metnin hemen başında Platon'un siyaset kuramının, yukarıda da vurgulandığı gibi, siyasi yetkinlik ve *eudaemonizm* üzerine kurulu olduğu anlaşılır.<sup>123</sup> önetme sorunu tamamen yasalar çerçevesinde ele alınmaya başlanır ve felsefi uzmanların eşlik ettiği yasalara tabi bir topluluğun tesisi yoluna girilir.<sup>124</sup>

*Devlet*'te ortaya koyulan ve siyasi literatürde oldukça tartışmalı olan<sup>125</sup> filozof kral ve ideal devlet düşüncesini ahlak ve siyaset ilişkisi temelinde özetleyecek olursak, ideal toplumun öncelikle ruhu aydınlatmak için devreye sokulduğunu söyleyebiliriz.<sup>126</sup> Elbette açıklama ve aydınlatma iki yönlü olabilir ve Platon bir pasajda açıkça birey ve devletin karşılıklı olarak aydınlatıcı olduğunu iddia etmektedir.<sup>127</sup> Bununla birlikte, ideal devletin var olup olamayacağına fazlaca tartışılmadığı görülmektedir. Zira onun asıl işlevinin adalet erdemini bireyin içselleştirip yaşayabilmesine olanak sağlamak olduğu sıklıkla dile getirilmektedir.<sup>128</sup> Platon açıkça er-

<sup>120</sup> Bkz. George Klosko, *The Development of Plato's Political Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 195 vd.

<sup>121</sup> Platon, *Devlet Adamı*, 294a.

<sup>122</sup> Bkz. Bkz. Schweidler, *Der gute Staat*, 33.

<sup>123</sup> Bkz. Bkz. Schweidler, *Der gute Staat*, 105.

<sup>124</sup> Bkz. Strauss, “Plato,” 86.

<sup>125</sup> Bu eleştirilerin en bilineni, II. Dünya Savaşı öncesinde Avrupa'daki totalitarizm uygulamalarına karşı kuramsal bir karşı koyma isteği ile Karl Popper'in kaleme aldığı “Açık Toplum ve Düşmanları” adlı kitabının ilk cildinde dile getirilir. Popper'a göre, Platon'un *Devlet*'i, “sahte peygamberler” Hegel ve Marx'ın da entelektüel katkılarıyla işlenen totalitarizmin orijinal programıdır. Popper, *Devlet*'in tamamen ideolojik bir yapıya sahip olduğunu savunur, yani tüm insanlar için geçerli ve mutlak iddiası ile insanların zihnine dolaylı olarak işlenen bir taslak. *Devlet*'in yazılmasında, Peloponez Savaşı'nda Atina'nın yenilmesinin ve Platon'un akrabalarının iktidara gelmesinin etkisi vardır. Platon'un amacı bu nedenle temelde muhafazakârdır (68), Zira o, büyümlü inancın yerine felsefi bir inanç koyarak kapalı toplumun geriye dönük meşrulaştırmaya çalışır (252). Bu ise kolektivizme inancın ifadesidir (261). “Kapalı toplum”, siyasi yöneticilerin (hanedan, aile, tarih, mit) halk tarafından her türlü incelemeden uzak tutulan meşruiyet fikri, toplumsal katmanların geçişsizliği ve yalnızca güce dayalı düzeni ifade eder. Popper'a göre Platon, iyi yönetici sorusunu ortaya atarak doğal yönetici fikrinden yola çıkar (169); lider ilkesini (mükemmel adil yönetici) hükümet kurma görevi olarak yayar (188); tarihselcilige inanır (236) ve nihayet devleti insan haklarından ziyade metafizik ilkelere dayandırır. Bkz. Karl Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde I. Der Zauber Platons* (München: Francke Verlag, 1975). Totalitarizm eleştirisi konusunda ayrıca bkz. C. C. W. Taylor, “Plato's Totalitarianism” in *Plato 2 Ethics, Politics, Religion and The Soul*, ed. Gail Fine (Oxford: Oxford University Press, 1999), 280-296.

<sup>126</sup> Bkz. Platon, *Devlet*, 368d-369a.

<sup>127</sup> Bkz. Platon, *Devlet*, 434d-435a.

<sup>128</sup> Bkz. Platon, *Devlet*, 472b-d, 591e-592 b.



demokratik arzulan kişinin kendi içindeki düzene/devlete doğru bakacağını ve onunla ilgileneceğini söylemektedir.<sup>129</sup> Doğduğu şehrin veya düzenin değil, “kendi şehrinin” siyasetinde yer alacaktır.<sup>130</sup> Diyaloğun geliştirmekte olduğu şeyin bu “içindeki devlet”, deneyimde hiçbir yerde var olmayan “kelimelerde/konuşmalarda yaşayan devlet” olduğunu öğrenmekteyiz.<sup>131</sup> Platon buradan, onun “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” sonucuna varmaktadır.<sup>132</sup> Önemli olan iyi bir yaşamdır. İdeal devlet, erdem talibine önceliklerinin topyekûn dönüşümünden daha azının gerekli olmadığını hatırlatarak ona bir model olarak hizmet etmektedir. Böylece ideal devlet öncelikle erdem yoluna girenlere bir model olarak hizmet etmektedir.

Özsel adaleti gerçekleştirecek ideal devlet modelinin ortaya koyulması adaletin tüm boyutlarıyla anlaşılması için yeterli görülmediği için yahut reel bir örnek olarak hizmet etmediği için olsa gerek, Platon adaletsizliğin tezahürleri üzerinden adil insan ve adil şehrin tasvirini pekiştirmek ister. Böylece adil şehir ve insana karşı, insan karakteri sayınca adil olmayan insan ve şehirler ortaya çıkar. Ancak Platon adil olmayan şehir veya anayasaları sınırlı kategoriler altında toplamayı tercih eder. Şimdi bu adil olmayan veya bozuk şehirler üzerinden siyasi etik sorunların nasıl dile getirildiğine bakalım.

### 5. Rejimlerin Değişimi: Adil Olmayan Devletler

Siyasal rejimlerin veya anayasaların değişimi kuramı ile iyi ve adil bir yönetici sorunu birbiriyle ilişkilidir.<sup>133</sup> Ancak bütün Antik düşünürler adil bir yönetimin istikrarının kurumsal garantisinin olamayacağını biliyorlardı. Bu sebeple Platon için rejim veya iktidarların değişimi kaçınılmazdır.

Platon, erken dönem eseri *Protagoras*'ta dillendirilen yaratılış mitinde, insanın, geçimini sağlamak için uygun bir teknikle donatıldığını, ancak aynı şeyin siyaset için geçerli olmadığını zaten ilan etmişti. Masalda, toplumun ilerlemesi için vazgeçilmez olan yönetim sanatının eksikliğinin, tarihin bütününe içkin olan insanlığın sefaletiyle sonuçlandığına da vurgu yapılmıştı.<sup>134</sup> e bu olumsuz ifade, muhtemelen Platon'un yaşlılık döneminde kaleme aldığı düşünülen ünlü *Yedinci Mektup*'ta farklı bir şekilde tekrarlanır. Söz konusu mektupta felsefenin görevi ya da en azından en temel temalarından biri ele alınır: insanlığın tarih ve kültüründeki bu önemli boşluğu, yani gerçek devlet adamlığı eksikliğini filozof kral ile doldurmak.<sup>135</sup> Platon, bilge bir yöneticinin yeterli olduğuna ve bunun uygulanmasıyla toplumun büyük sorunlarının çözüleceğine ve insanlığın sosyal acılarının ortadan kaldırılacağına inanacak kadar naif bir düşünür değildir. Toplumdaki karşı akımların ve yerleşik güçlerin, adil devletin kurulması amacıyla bilge yöneticilerin iş başına geçmesinin önünde durduğunun çok iyi farkındadır.<sup>136</sup>

<sup>129</sup> Bkz. Platon, *Devlet*, 591e.

<sup>130</sup> Bkz. Platon, *Devlet*, 592a.

<sup>131</sup> Platon, *Devlet*, 592a.

<sup>132</sup> Platon, *Devlet*, 592b.

<sup>133</sup> Bkz. Schweidler, *Der gute Staat*, 30.

<sup>134</sup> Bkz. Platon, *Protagoras*, 320c-321d.

<sup>135</sup> Bkz. Platon, *Bütün Yapıtları 1 Mektuplar*, çev. Furkan Akderin. (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 7. Mektup.

<sup>136</sup> Bkz. Konstantinos Despotopoulos, “Die politische Philosophie Platons,” *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 73, no. 2 (1987): 179-194.

Siyasetin toplumu adil bir şekilde yönlendirmedeki yetersizliğine ilişkin bu genel kanaate rağmen Platon, bu üzücü yetersizliğin üstesinden gelmek amacıyla çabalarını iki farklı istikamette yoğunlaştırır. O, bir yandan siyasi gerçekliğe ilişkin son derece keskin bir eleştirel yaklaşım sergiler, diğer yandan da siyasi etik kaygıyla hareket eden bir filozof sorumluluğuyla adaletin tam olarak tesis edildiği iyimser bir ideal taslak ortaya koyar. Elbette ideal taslak aynı zamanda adil olmayan anayasaları eleştirmek için bir dayanak teşkil eder. Sokrates'in keskin tartışmacı üslupla ortaya çıktığı bu sorgulayıcı tavırda, son derece etkili bir yaklaşımla sosyal ve siyasi gerçeklik eleştiriye tabi tutulur. Özellikle *Devlet*'in sekizinci kitabında ortaya koyulan “negatif devlet kuramı”<sup>137</sup> üzerinden tarihsel olan ancak adil olmadığı iddia edilen bütün devlet ve anayasalar gözden geçirilir.

*Devlet*'in sekizinci kitabında, çeşitli rejimler yalnızca böyle bir değişim sürecinin aşamaları olarak tanımlanır. Platon'a göre böyle bir kopma ve değişimin meydana gelmesi kaçınılmazdır. Çünkü “var olan her şey yıkılmaya mahkumdur.”<sup>138</sup> Platon burada temel bir tarihsel tez geliştirir: “Kaç çeşit insan yaratılışı varsa, o kadar da devlet şekli” vardır.”<sup>139</sup> Bu tez bir kez daha devlet ile ruh arasındaki analojinin ve iyi devletin yöneticisinin ahlaki niteliğinden hareketle temellendirilmesinin bir tür gerekçesi olarak görülebilir. Dolayısıyla insan karakterine bağlı olarak yeni devlet şekillerinin ortaya çıkması kaçınılmazdır. İnsanlar arasında kurulan devletlerin en iyisi, yani ahlaki ilkelerle yönetilen *aristokrasi* bile bir gün yıkılmak zorundadır. Platon'un neden böyle kötümser bir tarih felsefesini savunmak zorunda kaldığı hala tartışma konusudur.<sup>140</sup> Kaldı ki onun yaşadığı dönemde seçkin insanların hükmettiği *timokrasiye*, *oligarşiye*, *demokrasiye* ve *tiranlığa* doğru düşüş şeklinde öngörülen geçiş gerçek tarihsel gelişimle örtüşmemektedir. Anlaşılan o ki, bu yargıya varılmasında, Platon'un fiziksel ve duyuşal dünyaya karşı takındığı “ontolojik kötümserlik” görüşünün burada kötümser bir tarih determinizmine varmıştır. Öte yandan Atina polisinin içindeki siyasi kargaşa ile Sparta'nın timokrasinin Atina'daki demokrasiye üstünlüğü gibi pek çok sebep etkili olmuştur. Şimdi Platon'un adil olmayan bozuk devletlerin çözümlemesini nasıl yaptığını biraz daha yakından inceleyelim.

İlkesel olarak beş devlet şekli kabul edilir. Bunlardan yalnızca biri iyi diğerleri ise kötü yönetim şekilleridir. Çözümlemede Platon şöyle bir usul izler. İlk devlet yapısının bozulması tanımlanmaya çalışılır, sonra genel olarak devleti oluşturan vatandaşların karakteri tasvir edilir, en sonunda da bozuk devletin vatandaşının ahlaki düşüşü ortaya koyulur.<sup>141</sup> Filozof kralın yönetimindeki adil devletin nasıl önce askeri bir yönetim olan timokrasiye, sonra paranın hüküm sürdüğü bir oligarşiye, sonra sınırsız özgürlüklere sahip bir demokrasiye ve son olarak da herkesin bir tiranın en temel içgüdülerinin yönetimine mahkûm olduğu bir tiranlığa dönüştüğü bu üçlü ayırım temelinde yapılır.

Hep vurgulandığı gibi *Devlet*'in temel sorunu adalettir ve rejimlerin değişimi kuramında da amaç adaletin erdemini bireysel ve toplumsal boyutuyla daha ayrıntılı bir şekilde çözümlemektir. Bunun için adil devlet

<sup>137</sup> Platon'un negatif devlet teorisi, diğer bir deyişle “bozuk/başarısız anayasaların” tipik biçimleri ve bir biçimin yerine başka bir biçimin nasıl geçtiğine dair toplumsal kuramı, Popper tarafından toplumsal değişimin tipik seyri olarak adlandırılır ve Popper bu düşünce tarzının daha sonra Comte, Hegel ve Marx'a değin pek çok düşünürü ilham olduğunu söyler. Bkz. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, 99.

<sup>138</sup> Platon, *Devlet*, 545 e.

<sup>139</sup> Platon, *Devlet*, 544 d.; Schweidler, *Der gute Staat*, 30.

<sup>140</sup> Bkz. Bkz. Dorothea Frede, “Die ungerechten Verfassungen und die ihnen entsprechenden Menschen” in *Platon, Politeia*, ed. Höffe (Berlin: Akademie Verlag, 2011), 193 vd.

<sup>141</sup> Bkz. Frede, “Die ungerechten Verfassungen und die ihnen entsprechenden Menschen,” 194.

ve adil vatandaş düşüncesinin yanı sıra bunun karşıtı olan adaletsizlik ele alınır. Buna göre, adil devletler ve adil insanların yanı sıra, adaletsiz devletler ve adaletsiz insanlar da vardır:

Adaletsizlik de ister istemez içimizdeki bu üç bölümün uyuşmazlığı olacak. Biri ötekinin işine karışacak, onlara karşı koyacak. Kumandayı kendi eline almak isteyecek. Ona düşenin yönetmek değil, yönetilmek olduğunu hesaba katmayacak. Bizce adaletsizlik, ölçsüzlük, korkaklık, bilgisizlik, bir kelimeyle bütün kötülükler işte bu bölümlerin düzensizliği, kargaşalığıdır.<sup>142</sup>

Platon ruhtaki doğruluk ya da yanlışlık ile bedendeki sağlık ve hastalık arasında bir karşılaştırma yapar. İyi yaşam alışkanlıkları ruhu sağlıklı kılıp yetkinleştirirken, kötü alışkanlıkların ruhun mahvolmasına yol açtığını söyler. Buradan Platon sapkın, kötü insanlara benzeyen dört kötü, bozulmuş devlet biçimi olduğu yargısına varır. Adil bir devletin parçalanması koruyucu sınıftaki birliğin bozulması nedeniyledir. Daha önce de açıklandığı gibi, Platon için birlik önceliklidir, bu nedenle tüm devletler faaliyetlerini ve görevlerini birlik ve uyum içinde yerine getirmelidir. Aksi durumda koruyucu sınıfta iş bölümü/uzmanlaşma ilkesinde bir bozulma baş gösterir. Vatandaşların öncelikleri hırs, şan ve kazanç olmaya başladığında da ruhsal yapıdaki denge altüst olur.

*Timokrasi*, ideal devlette uyumlu birliği tehdit eden böylesi bir anayasa biçimidir. Bu yönetim biçimi, bir vatandaşın servetine bağlı olan siyasi ayrıcalıklarına odaklanır. Genellikle aristokrasinin bir alt biçimi olarak görülür. Yöneticiler yönetilenleri sömürür ve güçlerini kişisel kazanç için kullanırlar. Diğer bir deyişle kendi şeref ve saygınlık gibi yüce ideallerini sömürülerini meşrulaştırmanın bir aracı olarak kullanırlar. Bu durum, gerçekten idealist olan yöneticilerin bireysel ikiyüzlülüğünden değil, bilgi ve kavrayış eksikliğinden kaynaklanır. Onların sınırlı ve seçkinci idealleri kaçınılmaz olarak gücünün çıkarı için zayıfın köleleştirilmesiyle sonuçlanır.<sup>143</sup> Bu nedenle Platon, özellikle yönetecek olanlar için eğitimin kaçınılmazlığını savunur. Timokrasi taraftarları aslında idealist ve duyarlıdırlar, ancak iktidarı koruma hevesleri daha güçlü olanlara karşı hürmetkâr, kendilerinden aşağı olanlara karşı ise daha sert davranmalarına yol açar. Koruyuculardan oluşan yönetici tabaka zamanla ideallerini unuttur, mal ve mülk peşinden koşmaya başlar. Yöneticiler aklın taleplerinin farkında olsalar da, bu idealleri kendi istekleriyle takip etmekten acizdirler; dolayısıyla kendi kendine hizmet eden davranış biçimine geri dönerler.<sup>144</sup>

Platon'un incelediği bir sonraki kötü devlet veya anayasal biçim, timokrasinin dönüşümüyle ortaya çıkan *oligarşidir*. Kelimenin tam anlamıyla, oligarşide azınlık yönetir; başka bir deyişle, zenginlerin iktidarındır. Bu yönetim biçiminde uzmanlaşma ilkesi de bir kenara atılır, çünkü idari görevler ve faaliyetler uygun olmayan kişilerin eline bırakılır.<sup>145</sup> Bu tavır yalnızca kardeşlik duygularının bozulmasına değil, aynı zamanda ortak iyunin bozulmasına yol açar. Yoksullar yoksullukları nedeniyle, zenginler de harcamalarını sadece kendilerine hasrettiklerinden ortak iyiden uzaklaşırlar. Böyle bir devletin bütünlüğünü kaybetmesi kaçınılmaz olur. Sonuçta "ikiye bölünür, bir yanda yoksullar, bu yanda zenginler! Aynı toprak üstünde yaşayan bu iki topluluk, boyuna birbirine diş biler".<sup>146</sup> Böylece oligarşik yönetim zengin ve fakir olarak bölünmesinden ziyade, para hırsı nedeniyle iç uyumdan yoksun kalır.

<sup>142</sup> Platon, *Devlet*, 444b.

<sup>143</sup> Bkz. Platon, *Devlet*, 548e-549a.

<sup>144</sup> Bkz. Annas, *An introduction to Plato's Republic*, 297.

<sup>145</sup> Bkz. Annas, *An introduction to Plato's Republic*, 298.

<sup>146</sup> Platon, *Devlet*, 551d.

Oligarşiyi bir başka kötü ve adaletsiz yönetim biçimi olan *demokrasi* takip eder. Toplumsal birliğin tamamen çöktüğü bu yönetim şeklinde, “her yerde bir özgürlük havası eser. Yurttaşlar, serbest konuşur, dilediklerini serbestçe yapar.”<sup>147</sup> Bu durum, birbiriyle rekabet eden çoğulcu yaşam biçimlerinin renkli bir karışımını yaratır ve demokratik düzen kendisini “görünüşte en güzel” olarak sunar, “ve bir çocuk ve kadın zihniyle sadece renkli olana gözlerini diken büyük çoğunluk, kesinlikle onu gerçekten en güzel olarak tanır.”<sup>148</sup> Demokratik insan özgür bir insan olduğu ve dilediğini yapma hakkına sahip olduğu için, gerekli ve gereksiz dürtüler arasında hiçbir ayırım yapmadan tüm arzu ve dürtülerine aynı kolaylıkla boyun eğer. Özgürlük genellikle adaletle ilişkilendirildiği için demokrasi ilk bakışta kötü yönetim biçimlerine aitmiş gibi görünmez. Ancak Platon, insanın doğal yapısının, özgürlük nedeniyle istediğini yapmasına izin verildiğinde dürtülerini daha kolay takip edecek şekilde inşa edildiğini savunur. Bu nedenle insan kendiliğinden ideal devleti tehlikeye atabilecek gereksiz dürtülerini tatmin etmeye daha yakındır. Dolayısıyla demokratik bir kişi özgürlük ve özgürce hareket etme izni nedeniyle, dürtülerini takip etmeye buna karşın adil davranmasını sağlayan akıllı bir kenara koymaya daha meyillidir.

Son olarak Platon dikkatini en kötü ve en adaletsiz devlet biçimi olarak gördüğü şeye, yani *tiranlığa* yöneltir. Nasıl oligarşide zenginlik hırsı demokrasiyi doğurmuşsa, demokrasideki özgürlük hırsı da zorba bir sisteme kapıları aralar. “Bu doymak bilmeyen, başka değerleri küçümseyen özgürlük isteği, demokrasinin değişmesine ve zorbalık yolunu tutmasına sebep olur.”<sup>149</sup> Platon zorba (tiranist) bir ruhu adaletsizliğin en bariz göstergesi olarak alır. Bu devlet biçiminde bir kişi tek başına hüküm sürer. Demokratik kişinin gerekli ve gereksiz içgüdüler arasında özgürce seçim yapabildiği demokratik devlet biçimine kıyasla, zorba kişi yalnızca kendi içgüdülerini tarafından yönetilir. Platon tiranın benmerkezci davranışından şehveti sorumlu tutar. Şehvet, onun nihai hedeflerine ulaşmak için temel motivasyon işlevi görür.<sup>150</sup> Tiran için tek öncelik kendi çıkarını sağlamaktır. Amacına erişmek için her yolu kullanır, “kimini sürer, kimini öldürtür; bu arada halka borçların bağışlanacağı, toprakların yeniden dağıtılacağı umudunu verir”<sup>151</sup> Sonuçta ya öldürülür ya da kendi kendini kontrol eder ve hedeflerine ulaşmada başarılı olur. Dolayısıyla, bir yandan yöneticilerin bilge olmayışı, diğer yandan insanların kendi başlarına bırakıldıklarında mal mülk ve özgürlüklerine düşkünlükleri onları bozuk devlet şekillerinde yaşamaya mahkûm eder. Bu durumda da yapılacak tek şey kalıyor gibi, Platon’un son dönem eserleri *Devlet Adamı* ve *Yasalar*’da geliştirdiği “ikinci en iyi çözüm” veya “yasalara tabi yönetim” önerisini ciddiye almak.<sup>152</sup> Doğrusu bu öneri Platon’dan beri devlet kuramında dikkate alınan önemli bir stratejidir. Zira ancak bu şekilde mevcut bir düzeni adaletsizliğin yol açacağı yıkılma tehlikesine karşı koruyan yapısal bir güvence temin edilmiş olur.

## Sonuç

Adalet temelli ahlak-siyaset ilişkisi Platon’dan Rawls’a değin neredeyse bütün siyaset filozoflarını meşgul eden en temel sorunlardan biridir. Platon bu sorunu enine boyuna tartışan ilk düşünürdür. Günümüzde *liberteryan* ve *kominitoryan* çıkışlı siyasi etik tartışmalarda sıklıkla Aristoteles’e gönderme yapıp Platon’un

<sup>147</sup> Platon, *Devlet*, 557b.

<sup>148</sup> Platon, *Devlet*, 557c.

<sup>149</sup> Platon, *Devlet*, 562c.

<sup>150</sup> Bkz. Annas, *An introduction to Plato’s Republic*, 298-303.

<sup>151</sup> Platon, *Devlet*, 565e-566a.

<sup>152</sup> Bkz. Platon, *Devlet Adamı*, 300c.; Platon, *Yasalar*, 875d.

dikkate alınmaması anlaşılabilir bir durum değildir. Kanaatimize göre Platon olmadan veya anlaşılmadan Aristoteles'in ahlak-siyaset ilişkisine dair değerlendirmeler eksik kalır.

Platon *Devlet*'te, herkesin değil de ancak iyi ideasının bilgisiyyle donatılmış adil bir yöneticinin siyasetin ihtiyaç duyduğu adil düşünce ve eylemi gerçekleştirebileceği savunur. İyi'nin bilgisi, bu en yüksek teorik ve pratik bilim, *polis*'te sistematik ve düzenli bir eğitimi, koruyucuların en iyi şekilde yetiştirilmesini şart koşar. Platon'da eğitim hiyerarşik tezini bir yapı arz etse de, filozof krallar ilahi olarak seçilmiş kişiler veya doğuştan soylu kişiler değildir, en üst seviyede eğitim almış ve aynı zamanda bu bilgiyi pratiğe uyarlamış uzmanlardır.

Platon'un filozof kral fikri imkânsız veya salt hayali olanı gösterme maksatlı ortaya koyulan ütöpik bir zihin jimnastiği değildir. Platon böyle bir yönetimin provasını yapmamış da değildir. Aksine o, kral Dionysius'a danışmanlık yapmak üzere birkaç kez Syrikuza'ya gitmiş, ancak orada idealindeki yönetim taslağını uygulama girişimi her seferinde başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Lakin bu başarısızlık onu yıldırılmamış, bir yandan siyasi etik ideallerini ortaya koyduğu *Devlet*, *Devlet Adamı* ve *Yasalar* gibi en önemli eserlerini kaleme almış diğer yandan da Atina'da geleceğin yöneticilerini eğitmek maksadıyla *Akademia*'yı kurmuştur. *Devlet*'te bilhassa koruyucuların yetiştirilmesi konusunda savunulan insan doğasına ve toplumsal gerçekliğe aykırı noktalar *Devlet Adamı* ve *Yasalar*'da revize edilmiş, aile ve mülkiyetin ilgası noktasındaki ısrardan vazgeçilmiştir. Ancak siyasi boyutta en önemli değişiklik, adaletin tecellisi bağlamında yasaların da üstünde olan filozof kralın yasalara tabi kılınmasıdır. Filozof kralın hükmettiği ideal monarşik rejimin yerini de "yasalara bağlı en iyi ikinci yönetim" almıştır. Buna rağmen Platon'un demokrasiye yönelik çekinceleri son dönem eserlerinde de devam etmiştir.

Platon'un adalet temelinde felsefi krallık savunusu özellikle döneminin Atina demokrasisine güçlü bir tepki olarak anlaşılabilir. Bu, demokrasinin herkesin kendi işine bakması biçimindeki adalet anlayışı, vatandaşların hükümet yönetimine katılma için yeterli bilgiye sahip oldukları şeklindeki demokratik inanın reddidir. Atina demokrasisi, bir kimsenin istediğini yapması anlamında sınırlanmamış özgürlükle ilişkilendirilen çoğunluğun yönetimi olarak düşünülmüştür. Dolayısıyla Atina demokrasisinin iyi ideasının ışığı altında oluşturulmuş adalet dağıtan bir anayasadan mahrum olması, Sokrates'i adaletsiz yargılama neticesinde kurban etmesi ve Sparta'daki askeri rejime karşı zafiyet göstermesi Platon'un bu yönetime karşı olumsuz tavrının altında yatan sebepler arasında sayılabilir.

"Platon'un ideal devleti Aristoteles'ten Popper'a değin siyasi realiteden uzak olmakla ağır eleştirilerin hedefi olmuştur. Oysa Platon filozof kralın bir umut nesnesi veya ideal bir örnek olabileceğini söylese de bunun gerçekleşme ihtimalinin çok zayıf olduğunun farkındadır. Benzer bir tavır söz gelimi saf felsefi yaşam veya tanrısal yaşamı ideal model olarak gösterirken de takınmaktadır. Şu hâlde bakış açımızı değiştirebilirsek, *Devlet*'te ortaya koyulan adalet temelli siyasi etik kuramın esasen bize hem ideal adaleti düşünülebilir imkanını hem de ruhların eğitimi fırsatını sunduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Negatif devlet kuramı olarak adlandırılabilir olan iyiden kötüye doğru evrilen bozuk anayasalar düşüncesi de aslen gerçek adaletin ve adil bir yönetimin kristalleşmesine ve aynı zamanda mevcut düzenlerin eleştiri süzgecinden geçirilmesine hizmet etmektedir. Tarihi ve toplumsal koşullardan ötürü, siyasetin ideal bir şekilde inşası imkân dahilinde olmayabilir, ancak reel siyasetin ahlaki ilke ve değerlere uygunluğunun testi ve daha da önemlisi bireysel bazda ruhsal talim ve kendi kendine hâkim olmanın her zaman insanın elinde olduğunu unutmamak gerekir.

## Kaynakça

- Ağaoğulları, Mehmet Ali. *Kent Devletinden İmparatorluğa*. Ankara: İmge Kitapevi, 2004.
- Annas, Julia. "Politics and Ethics in Plato's Republic" in *Politeia. Klassiker Auslegen*, Editör: O. Höffe, 105-121. Berlin: Akademie Verlag, 2011.
- Annas, Julia. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Oxford University Press, 1981.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. Çeviren: Saffet Babür, Ankara: Ayraç Yayınevi, 1998.
- Baumanns, Peter. *Einführung in die praktische Philosophie*. Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, 1977.
- Boyacı, Nihal Petek. "Platon" *Siyaset Felsefesi Tarihi. Platon'dan Zezek'e içinde*, Editör: A. Tunçel ve K. Gülenç, 23-47. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017.
- Davidson, Thomas. *Greklere Eğitim Düşüncesi*. Çeviren: A. Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2008.
- Despotopoulos, Konstantinos. "Die politische Philosophie Platons," *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 73, no. 2 (1987): 179-194.
- Frede, Dorothea. "Der Begriff der eudaimonia in Platos Philebos," *Zeitschrift für philosophische Forschung* 53, (1999): 329-354.
- Frede, Dorothea. "Die ungerechten Verfassungen und die ihnen entsprechenden Menschen" in *Platon, Politeia, Klassiker Auslegen*, Editör: O. Höffe, 193-209. Berlin: Akademie Verlag, 2011.
- Hadot, Pierre. *İlkçağ Felsefesi Nedir?*. Çeviren: Muna Cedden, Ankara: Dost Yayınevi, 2011.
- Hadot, Pierre. *Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe*. Çeviren: Kübra Gürkan, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2012.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Felsefe Tarihi 2. Platon'dan Ortaçağ Felsefesine*. Çeviren: D. Barış Kılınç, İstanbul: NotaBene Yayınlan, 2019.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971.
- Horn, Christoph, Jörn Müller and Joachim Söder (ed.). *Platon-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: J.B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag, 2009.
- Horn, Christoph. *Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*. München: C. H. Beck Verlag, 1998.
- Howald, Ernst, Alois Dempf and Theodor Litt. *Geschichte der Ethik vom Altertum bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts*. München/Wien: R. Oldenbourg Verlag, 1981.
- Höffe, Otfried. "Einführung in Platons Politeia" in *Platon, Politeia, Klassiker Auslegen*, Editör: O. Höffe, 1-21. Berlin: Akademie Verlag, 2011.
- Höffe, Otfried. *Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie*. Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1979.
- Höffe, Otfried. *Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung*. München: C.H. Beck Verlag, 2010.
- Kant, Immanuel. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Çeviren: İoanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1995.
- Kant, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Sonderausgabe, Band 6. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
- Klosko, George. *The Development of Plato's Political Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Küçükalp, Derda. "Erdem Etiği ve Politika," *Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* XXVII, sayı: 1 (2008): 71-83.
- Küçükalp, Derda. "Siyaset Etiği" *Etik ve Etik Sorunlar içinde*, Editör: Celal Türer, 113-139. Ankara: Nobel Yayınevi, 2019.
- Ladwig, Bernd. *Gerechtigkeitstheorien zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag, 2011.
- Maurer, Reinhart. "Politische Wissenschaft nach Platon: Zum Problem Technokratie," *Der Staat* 15, no. 1 (1976): 53-87.
- Maurer, Reinhart. *Platons 'Staat' und die Demokratie. Historisch-systematische Überlegungen zur politischen Ethik*. Berlin: Walter de Gruyter, 1970.
- Nozick, Robert. *Anarşi, Devlet ve Ütopya*. Çeviren: Alişan Oktay, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Perls, Hugo. *Lexikon der Platonischen Begriffe*. Bern/München: Francke Verlag, 1973.
- Platon. *Bütün Yapıtları*. Çeviren: Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Platon. *Bütün Yapıtları*. İstanbul: Say Yayınları, 2010.

- Platon. *Diyaloglar*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010.
- Platon. *Sämtliche Werke*. Franhfurt am Main: Insel Verlag, 1991.
- Popper, Karl. *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde I. Der Zauber Platons*. München: Francke Verlag, 1975.
- Rowe, Christopher. "Platon: İdeal Devlet Biçiminin Arayışı" *Siyasal Düşüncenin Temelleri* içinde, Editör: Brian Redhead, 15-30. İstanbul: Alfa Basım Yayın, 2001.
- Ruby, Christian. *Siyaset Felsefesine Giriş*. Çeviren: A. Ufuk Kılıç, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Schweidler, Walter. *Der gute Staat. Politische Ethik von Platon bis zur Gegenwart*. Stuttgart: Reclam, 2004.
- Spaemann, Robert. "Die Philosophenkönige" in *Platon, Politeia, Klassiker Auslegen*, Editör: O. Höffe, 121-135. Berlin: Akademie Verlag, 2011.
- Stemmer, Peter. "Der Grundriß der platonischen Ethik," *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 42, (1988): 529-569.
- Strauss, Leo. "Plato" in *History of Political Philosophy*, Editör: [Leo Strauss](#) and [Joseph Cropsey](#), 33-89. London: The University of Chicago Press, 1987.
- Strauss, Leo. *Politika Felsefesi Nedir?*. Çeviren: S. Zelyut Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.
- Taylor, C. C. W. "Plato's Totalitarianism" in *Plato 2 Ethics, Politics, Religion and The Soul*, Editör: Gail Fine, 280-296. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Topakkaya, Arslan. "Adalet Kavramı Bağlamında Aristoteles-Platon Karşılaştırması," *Flsf, SDÜ Felsefe Bl. Dergisi* sayı: 6 (Güz 2008): 27-49.
- White, Nicholas P. "The Classification of Goods in Plato's Republic," *Journal of the History of Philosophy* 22, (1984): 393-422.
- Wolf, Ursula. *Die Suche nach dem guten Leben. Einführung in Platons Frühdialoge*. Hamburg: Rowohlt Verlag, 1996.