

EROS VE POLİS: BİR POLİTİKA FELSEFESİ METNİ OLARAK PLATON'UN ŞÖLENİ

Mete Ulaş AKSOY*

ÖZ

Platon'un Şölen'i Agathon adlı tragedya yazarının evinde Sokrates başta olmak üzere bir grup Atina'lının aşk ve güzellik üzerine yaptıkları bir sohbeti konu alır. Aşk ve güzellik teması etrafında dönen Şölen'in bir politika felsefesi metni olarak okunabileceği tezini temel alan makale, bu eserin tematik ve dramatik öğelerinin politik anlam ve çıkarımlarını inceler. Politika felsefesinin perspektifinden bakıldığında, Şölen'in politik boyutunun üç katmandan oluştuğu görülmektedir: aktüel, tematik ve teolojik. Makalenin giriş bölümünde, Şölen'in politik boyutuna dair genel bir giriş yapıldıktan sonra, aktüel boyut üzerinde durulur. İkinci bölümde, Şölen'in tematik boyutunun felsefe/polis gerginliği olduğu dile getirilir. Üçüncü bölümde, Sempozyum'un Atina polisi'nin teolojisine nasıl bir alternatif getirdiği üzerinde durulmak suretiyle, politik-teoloji meselesi ele alınır.

Anahtar Kelimeler: Eros, Platon, Polis, Politika Felsefesi, Sokrates, Şölen.

EROS AND POLIS: PLATO'S SYMPOSIUM AS A TEXT OF POLITICAL PHILOSOPHY

ABSTRACT

Plato's Symposium is a book which narrates a banquet in Agathon's house during which Socrates and a group of Athenian talks about love and beauty. The article, which aims at reading Symposium as a philosophical text having political connotations, analyses the thematic and dramatic elements of Symposium to elucidate these connotations. The article claims that looked from the perspective of political philosophy, Symposium has three political dimensions: practical, thematic and theological. In the first part, the article dwells on how Symposium uses the Athenian political affairs as its background. In the second part, the thematic dimension of Symposium is addressed by focusing on the tension between philosophy and polis as a central point of Platonic political philosophy. In the last part, the politico-theological dimension is taken into consideration by noticing the challenge Symposium poses to the existing theology of Athenian polis.

Keywords: Eros, Plato, Polis, Political Philosophy, Socrates, Symposium.

* Dr.

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi) FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)
2019 Güz, sayı: 28, ss. 221-242 Fall 2019, issue: 28, pp.: 221-242
Makalenin geliş tarihi: 02.08.2019 Submission Date: 2 August 2019
Makalenin kabul tarihi: 01.11.2019 Approval Date: 1 November 2019
Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf> ISSN 2618-5784

Giriş

Şölen'in politik bir eser olduğu iddiası, Platon'un *Devlet*, *Yasalar* ve *Devlet Adamı* gibi politik eserleri göz önüne alındığında, ilk bakışta şüphe uyandırabilir. Çünkü *Şölen*'in dramatik ve tematik öğeleri, bu eserin politik bir niteliğe sahip olmadığı izlenimini verebilmektedir. Üstelik tragedyalı yazarı asil bir yurttaşın evinde bir araya gelmiş bir grup Atinalı seçkinin, şarap eşliğinde aşk hakkında yaptıkları yorumları politikayla ilişkilendirmek zorlama olarak görülebilir. *Şölen*'in politik anlamını fark etmek için yapılması gereken belki de ilk şey, *Şölen*'nin yüzeyindeki anlam katmanının altına inmeye çalışmak ve metni derinlemesine bir okumaya tabii tutmak olacaktır. Böyle bir çabanın başarısı için klasik dönem yazım teknikleri ile modern yazım teknikleri arasındaki farkı hesaba katmak faydalı olacaktır. Klasik dönem filozofları, ifade etmek istedikleri esoterik (gizli) anlam katmanını genellikle metnin açık (yüzeydeki) anlamı altında saklamayı tercih etmişlerdir.¹ Bu durum hesaba katıldığında, *Şölen*'in sahnesinde zuhura gelen ve ilk bakışta *apolitik* gibi görünen temaların ve öğelerin politik öneme sahip olduğu görülecektir. Böyle bir farkındalık gösterecektir ki *Şölen*'de sahnelenen şey, belli bir politik okumadan ziyade, politikanın fenomenolojik bir saha olarak ele alınması ve hatta bu sahanın problemleri noktalarının görünür kılınmasıdır. Tabii ki *Şölen*'de söz konusu olan politikayı (hem bu eserde söze getirilen politikayı hem de bu eserin bizatihi kendisinin bir politik tavır olmasını) fark etmemizin belki de en büyük engeli, günümüz politika felsefesinin ve biliminin, fayda ve *sosyal* gibi kavramların hegemonyasında şekillenmiş olmasıdır. Hayatı fayda ekseninde dönüştürülecek bir *sosyal proje* olarak algılamak dışında geriye pek bir alternatif bırakmayan modern bilim ve onun temelinde yatan dünya görüşü, bizleri *Şölen*'de esoterik olarak ifade edilmiş politika felsefesini en hafif tabirle kayıtsızlıkla karşılamaya teşvik edecektir.

Bu kayıtsızlığa kendimizi teslim etmez ve Yunan politika felsefesine ve onun *polis* ile olan ilişkisine dikkat kesilirse, *Şölen*'in tematik ve dramatik bakımdan, politika ve *polis* ile sıkı bir irtibat içerisinde olduklarını hissetmeye başlarız.² Bu irtibat tetkik edildiğinde, *Şölen*'in politik boyutunun üç ana

¹ Arthur M. Melzer, *Philosophy between the Lines*, The University of Chicago Press., Chicago, 2014, s. 3. Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, The University of Chicago Press, Chicago, 1982, s. 28.

² Çalışmamızın sınırlarını aştığı için, *Şölen*'in tematik öğeleri üzerinde derinlemesine duramadık. Ancak dikkatli bir inceleme, bu öğelerin politik olarak ne kadar mühim olduklarını ve Platon tarafından bilinçli bir şekilde seçildiklerini fark edecektir. Bu noktada şarabı örnek olarak verebiliriz. *Yasalar*'da şölenin/sempoziumun ve şarabın tartışıldığını görüyoruz. (Plato, 1980: 16-17) Şarap, bizatihi *polis*'i ve *nomos*'u (yasayı) işaretleyen ve dahası onu problemleri kılan bir öğe haline gelecektir. Atinalı yabancı,

katmandan oluştuğu görülmektedir. Yani *Şölen*, politika dediğimiz fenomeni üç farklı katman içerisinde incelemekte ve bu sayede politikaya ve politika felsefesine dair kuşatıcı bir perspektif sunmaktadır. Bu üç katmandan birincisi, *aktüel* boyuttur. Bu boyut bize, *Şölen*'de sergilenen dramının, felsefi ve teorik çıkarımlar manzumesi olmaktan daha fazla bir şey olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca, felsefi zeminin dekoratif bir ögesi olmaya indirgenemeyecek durumda olan bu aktüel katman, *Şölen* özelinde, *theoria* ile *praxis*'in birbirleriyle ne kadar sıkı bir ilişki içerisinde olduğunu göstermektedir. *Şölen*'deki ikinci politik boyut, *tematik* boyuttur. Söz konusu tematik boyutun zeminini teşkil eden şey, *polis* ile hikmet yani politika ile felsefe arasındaki kompleks ilişkidir. *Polis* ile felsefe bir yandan birbirleriyle zorunlu bir ilişki içindedir diğer yandan da aralarında kaçınılmaz (yapısal) bir gerginlik mevcuttur. Felsefe ile *polis* arasındaki bu kaçınılmaz gerginliğin Sokrates'in idamı ile sonuçlanan sürece dönüştüğünü hatırlamıza getirdiğimizde, bu eserdeki şaraplı aşk sohbetinin bir anda Sokrates'in kapalı kapılar ardındaki (kamudan ve *demos*'dan uzak) yargılamasına ve savunusuna dönüştüğünü fark edebiliriz.³ *Şölen*'deki üçüncü politik boyutun, *teoloji* meselesi olduğunu dile getirebiliriz. Bu boyutun fark edilmesi için *Eros*'a methiyeler düzen Atinalı seçkinlerin, bu faaliyetleri ile mevcut Atina teolojisini paranteze aldıklarına dikkat etmemiz gerekecektir. Açık ki paranteze alınan teoloji beraberinde yeni bir politik anlam arayışını (ve politikayı yeni bir anlamlandırma sürecine tabi tutmayı) getirecektir. Bu noktaların net bir şekilde tespit edebilmek için Aristophanes'in konuşmasına ve Diotima'nın öğretisine kulak vermek yeterli olacaktır.

şarap hakkında konuşarak, yasaları ve *polis*'leri hakkında kati bir dogmatiklik ile malul olmuş yaşlı kişileri, *yasalar*'ın eksikliklerini ve göreceliğini tartışmaya açık hale getirir. Çünkü şarabın sohbeti bile bu kişileri gevşetmek için yeterli olmuştur. Leo Strauss, *The Argument and the Action of Plato's Laws*, The University of Chicago Press, Chicago, 1975, s. 19. Bu noktada şarap, *Yasalar*'ın ihtiva ettiği metaforik anlam dünyasında, bir içecek olmaktan çıkarak, yasaların ötesine açılan bir kapı haline gelmiştir. Leo Strauss, a.g.e., s.20. Bu noktada *Şölen*'de dikkat çeken diğer bir temada eşcinselliklerdir. Eşcinselliğin politik önemini ve polis ile olan irtibatını fark etmek için, Pausanias'ın rejimleri ve politik birimleri, eşcinsellik karşısındaki tavırlarına göre tasnif ettiğini görmek yeterli olacaktır.

³ *Savunma* ile *Şölen* arasındaki irtibat iki noktada dikkat çekici bir hal almaktadır. Birincisi, Alkibiades meselesidir. *Şölen*, Sokrates'in Alkibiades'i (tabii ki diğer gençleri de) yoldan çıkarıp çıkarmadığı (dolayısıyla Atina *polis*'ine zarar verip vermediği) meselesine bir cevap teşkil etmektedir. *Savunma* ile ikinci bağlantı noktası, *daimon* meselesidir. Platon, *Şölen*'de *Savunma*'da dile getirilen *daimon* meselesinin teolojik zeminini ortaya koymaktadır. Detaylar için bkz. Mark J. Lutz, *Socrates' Education to Virtue*, State University of New York Press, New York, 1998, s. 111.

Şölen'in aktüel politika ile bağlantısında en çok dikkat şey konuşmacıların kimlikleridir. *Şölen* için seçilen katılımcıların o günkü Atina toplumundaki yerleri, şöleni sıradan bir buluşmanın ötesine taşımaktadır. Bu konuda, katılımcıların Atina *polis*'i olan ilişkilerine bakmak yeterlidir. Sempozyumda yer alan yedi konuşmacının üçü (Eryximachus, Phaedrus ve Alkibiades) *Şölen*'den kısa bir süre sonra Atina'dan sürgün edilmişlerdir.⁴ Daha açık bir şekilde söylersek, *Şölen*'in bu üç figürü, şölenden çok kısa bir süre sonra idam tehlikesine karşı Atina'dan kaçarak sürgün hayatı yaşamaya başlamışlardır. Şölene ev sahipliği yapan ve şölenden bir gece önce otuz bin Atina'lı karşısında attığı nutuk ile tragedya yarışmasındaki birinciliğini kutlayan Agathon, daha sonra Atina'yı terk etmek durumunda kalmıştır. Sokrates ise Alkibiades, Eryximachus, Phaedrus ve Agathon gibi sürgün alternatifini tercih etmediği için idam edilmiştir. Bu noktalar dikkate alındığında *Şölen*'in ilginç bir tablo çizdiği fark edilecektir. Kapalı kapılar ardında *apolitik* bir mevzu için toplanan bu insanlar, Atina siyasi tarihinin en mühim kırılma noktalarından birinde ön plana çıkmış (politik) figürlerdir. Bir bakıma bu kişilerin bir araya gelmesi bile aktüel siyasetin gölgesinin *Şölen*'de hissedilmesini sağlamaktadır.

224

Şölen'in aktüel boyutu söz konusu olduğunda, en dikkat çeken çıkan figür, kuşkusuz, Alkibiades'dir. Alkibiades Atina siyasi tarihinde kritik roller oynamış bir figürdür. Şölenin gerçekleştiği tarih olarak karşımıza MÖ 416 tarihin çıkması bu bakımdan manidardır.⁵ Demek ki Şölen Peloponnesos Savaşlarının en kritik dönemeçlerinden biri olan MÖ 415 tarihinden hemen önce gerçekleşmiştir. MÖ 415 tarihini Atina siyasi tarihinde dramatik hale getiren şey, Alkibiades'in politik ihtirasıdır. Alkibiades'in ihtirası ve bu ihtirasın kışkırttığı Atina *eros*'u, Sicilya seferine kalkışmış ancak bu sefer Alkibiades'in kontrolsüzlüğü ve Atina halkının irrasyonelliği nedeniyle felakete neticelenmiştir.⁶ *Şölen*'i ilginç kılan noktalardan biri de budur. Çünkü Alkibiades'in Atina'yı felakete sürükleyen ihtiyatsız *eros*'unu, *Şölen*'de Sokrates'e duyduğu nefreti, aşkı ve tutkuyu açık sözlülükle dile getirirken de görmekteyiz. Nasıl ki Alkibiades'in kışkırttığı Sicilya seferinde söz konusu olan şey, Atina'nın çıkarlarını merkeze alan soğukkanlı stratejik hesaplamalar değilse, Alkibiades'in *Şölen*'de Sokrates karşısındaki tavrına egemen olan şey çılgınlık ve kendini kaybetmedir. Alkibiades'in aktüel

⁴ Leo Strauss, *On Plato's Symposium*, The University of Chicago Press, Chicago, 2001, s. 14.

⁵ Leo Strauss, *A.g.e.*, 2001, s. 14-15.

⁶ Thucydides, *The Peloponnesian War*, çev. M. Hammond, Oxford University Press, Oxford, 2009, s. 316-322. Ayrıca bkz. Victoria Wohl, "The Eros of Alcibiades," *Classical Antiquity* 18(2), ss. 351 ve 360.

politikada Atina karşısındaki tavrı ile Sokrates (yani felsefe) karşısındaki tavrı arasındaki paralellik dikkat çekicidir. Şu farkla ki Sokratik tavır, aktüel siyasete hâkim olan *eros*'tan ayrıştığı ölçüde *polis*'i felaketten kurtaracak olan şeye dönüşmektedir.⁷

Bu noktada, Alkibiades *hadisesi* ve Alkibiades'in Sokrates ile olan ilişkisi üzerinde durmak yararlı olacaktır. ⁸ Sicilya seferinin felaketle

⁷ Bu noktanın, *Şölen*'nin esoterik savlarından biri olduğunu dile getirebiliriz. Sahnede gördüğümüz şey, Sokrates ile Alkibiades'in *aralarında oturan* Agathon'u elde etmek için birbirleriyle rekabet ettikleridir. Platon'un ustalıklı ifade ettiği şey, politika ile felsefenin ortak şeyi arzuladığıdır: *İyi*. Agathon'un kelime anlamının *iyi* olması bu bakımdan manidardır. Sürecin sonunda, Agathon, Alkibiades'in yanından kalkar ve Sokrates'in öteki yanına geçer. Emperyal serüven ile *İyi*'nin yan yana gelmesi, yani *İyi*'nin emperyal serüvenin aracı kılınması, trajedi (Agathon trajedi yazarıdır) doğuracaktır. *Polis*'i trajediden koruyacak olan şey, *İyi* ile emperyal serüvenin *arasına* felsefenin (Sokrates'in) girmesidir. Yani *İyi*'nin felsefe tarafında saf tutmasıdır.

⁸ Bu noktada asıl dikkat edilmesi gereken nokta, Alkibiades'in *Sophos* yani Sokrates karşısındaki konumudur. Bu noktayı hesaba katmanın getireceği şey, Alkibiades'in *Sophos* karşısındaki kimliğinin ne olduğu sorusudur. Alkibiades'in Sokrates'in talebesi olması (hem de en yeteneklilerinden biri) onun filozof olarak kabul etmemiz için yeterli midir? Çalışmamızın sınırlarını aşacağı için bu meseleye sadece kısaca değinebileceğiz. *Şölen*'in evreninde Alkibiades her ne kadar *eros*'un ve *mania*'nın ete kemiğe bürünmüş hali olarak karşımıza çıksa da, bu onun filozof kimliğine sahip olduğunu kabul etmemizi mümkün kılmaz. *Phaidros* diyalogundaki *eros* tasviri bu nokta açısından gayet açıklayıcıdır. *Phaidros*'daki arabacı ve at metaforu, *eros*'un iki veçhini gayet açık bir şekilde ortaya koymuştur. Plato, *Phaidros*, çev. Chiristopher Rowe, Penguin Books, New York, 2005, s.26. Arabayı çeken atlardan biri ulvi aleme doğru yol almak isterken, diğeri süfli aleme doğru meyletmektedir. Arabacının rolü, eğer filozof olmak istiyorsa, arabanın yönünü ulvi aleme doğru yöneltmeye çabalamak olmalıdır. Bu noktada bakıldığında, Alkibiades her ne kadar *Sophos* karşısında *mania* ile dolu olsa da, bu onun *mania*'sının süfli aleme dönük olduğu gerçeğini değiştirmez. O zaman Alkibiades'in filozoftan ziyade tiran (*eros turannos*) olduğunu söyleyebiliriz. Bu noktanın aydınlatılması için Devlet'in 9. Kitabındaki tiran tasvirine bakmak yararlı olacaktır. Tiran'ın ayırıcı vasfı, *psukhe*'sinin *erosu* dizginleyemediği noktada süfli bir *mania*'nın tesiri altına girmesidir. Bu yüzden tiran, karşısında Babasının ve Hocasının korktuğu ve çekindiği kişidir. *Şölen*'de Alkibiades'in karşısında *Sophos*'un yani Sokrates'in fiziksel şiddet nedeniyle korktuğu ve kaçmak istediği görülmektedir. (Bu metaforik bir gönderme dahi olsa, ki Nussbaum bunun gayet ciddi bir tehdit olduğunu ortaya koymaktadır, Alkibiades'in kimliğine dair mühim bir tespit ortaya koymaktadır) Yani Alkibiades'in Devletin 9. kitabında ifade edilen tiran tasvirinin *Şölen*'de ete kemiğe bürünmüş bir hali olduğunu fark etmek zor olmayacaktır. Bu açıdan bakıldığında, *Şölen*'in sahnesinde, filozofu temsil eden kişilerin Aristodemus ve Apollodrus olduklarını görürüz. Onlar *Sophos*'un veçhini (cemalini) müşahade (temaşa) etmenin verdiği *mania* ile *psukhe*'lerini süfliden ulvi olana çevirebilmiş, dolayısıyla da filozof (hikmetin peşinde) olmayı hak etmişlerdir. Alkibiades'in yaptığı şey ise, *Sophos*'un aynasında kendini seyretmeye çalışmak, hakikat yerine kendine dair bir fantezinin içinde kendini kaybetmektir. (Konunun farklı bir okuması için, bkz. Catherine H. Zuckert, Plato's Philosophers: The Coherence of The Dialogues, The University of Chicago Press, Chicago, 2009, s. 201) *Sophos* bu fanteziyi desteklemediği an, Alkibiades'in aşkı bir anda nefrete dönüşmektedir. Bu noktada dikkat edilmesi gereken şey, *Sophos* ile *polis*'in anlaşamamasında bu mekanizmanın etkisinin

sonuçlanmasında en büyük etken, bu seferin arifesinde, Atina'daki Hermes heykellerinin bir gece vakti kırılması ve parçalanmasıdır (kimilerinin iğdiş edilerek). Atina demokrasisi, bu olaydan Alkibiades'i sorumlu tutmuş ve bu olayı Alkibiades'in demokrasiyi devirme ve kendi tiranlığının kurma emelinin dışı vurumu olarak telakki etmiştir. Sefer başladıktan sonra, gıyabında alınan bir kararla geri çağırılan Alkibiades, hakkında verilmesi mukadder olan idam kararı nedeniyle Atina'nın düşmanı olan Sparta'ya sığınmış ve Sparta'nın hizmetine girmiştir. Ve bu da Atina açısından büyük bir sıkıntı kaynağı olmuştur. Leo Strauss'a göre, *Şölen*'de söz konusu olan aktüel boyut özellikle bu hadiseye cevap niteliği taşımaktadır. Platon bu eserle, Sokrates ve Alkibiades arasındaki ilişki üzerinden, Hermes heykellerinin tahrip edildiği gece neler olup bittiği sorusuna cevap vermektedir.⁹ Thucydides'in de belirttiği gibi, görgü tanıkları o gece eğlencenin ve içkinin dozunu kaçırmış bir grubun, kutsal heykellere saldırdığını rapor etmiştir.¹⁰ *Şölen*'in sahnesine bir anda boy gösteren Alkibiades, bu görgü tanıklarının tarif ettiği gruba benzer bir grubun başı olarak Agathon'un evine dalıverir. Ve ne ilginçtir ki *Şölen*'in sonunda, diğer katılımcıların aksine Alkibiades'in şöleni nasıl terk ettiği bilinmez. Tek bilinen şey, kim tarafından açık bırakıldığı belli olmayan kapıdan içeri coşkulu bir grubun girmesi ile *Şölen*'in son bulmasıdır. Bu kapıyı açık bırakan kimdir? Alkibiades'in Agathon'un evinden nasıl ayrıldığı ve ayrıldıktan sonra ne yaptığı sorusunun *Şölen*'deki ima edilmiş hali ile Thucydides'in anlatısı arasındaki paralellik dikkat çekicidir.

Eğer Strauss'un belirttiği gibi *Şölen*'in kaleme alınmasına neden olan etkenlerden biri Alkibiades meselesinin iç yüzünü aydınlatmaksa, *Şölen*'i bir siyasi tarih metni olarak okumak pek tabii ki mümkündür. Bununla birlikte, *Şölen* Alkibiades ile Sokrates arasındaki hoca-talebe ilişkisi nedeniyle, Sokrates'in Atina polis'i ile olan ilişkisinin aydınlatılmasında da bizlere bir perspektif sunmaktadır. Daha açık bir şekilde söylesek, *Şölen* Alkibiades'in neden olduğu zarar nedeniyle, Atina'nın başına gelenlerden Sokrates ne kadar sorumludur sorusuna da cevap vermektedir.¹¹ Allan Bloom ve Martha

bulunduğudur. *Sophos*, mağarayı mümkün kılan fantezi dünyası için bir tehdit oluşturduğu sürece, mağaradakilerin nefretini celp etmekten geri durmayacaktır.

⁹ Strauss, *A.g.e.*, 2001, s. 15.

¹⁰ Thucydides, *A.g.e.*, s. 322.

¹¹ *Şölen*'de sunulan Sokrates tablosunun, Alkibiades üzerinden filozofa yöneltilebilecek suçlamalara bir cevap olduğunu fark etmek güç olmayacaktır. Bu noktada anahtar soru, Alkibiades'in bu hale gelmesinde, Sokrates'den aldığı eğitimin ne derece etkili olduğudur. *Alkibiades I*'de gördüğümüz gibi Sokrates, politikaya ve yönetmeye meraklı Alkibiades'i felsefeye yöneltmek dar kalıplarını aşmaya zorlar. Eflatun, Alkibiades I, çev. İ. Şahinbaş, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1963, s. 78-79. Acaba Alkibiades'in emperyal serüvenlere kalkışmasında yani Atina polis'ini aşma istencinde, felsefe vasıtasıyla evrensel ile temasa geçmiş olması ne derece rol

Nussbaum gibi düşünürler, *Şölen*'in, Sokrates'in bu konuda aklanmasına indirgenemeyecek bir karmaşıklığa sahip olduğunu dile getirmektedirler. Onlara göre *Şölen*'de sunulan şey, Sokrates'in savunusundan ziyade, onun eleştirisidir.¹² *Şölen*'in Sokrates'e yönelik bir tenkit mi yoksa bir övgü mü olduğu meselesini bir kenara bıraksak bile, şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki *Şölen*'in aktüel boyutu, bir yandan Atina siyasi tarihine dair mühim imalarda bulunurken diğer yandan da bu imaların ışığında Sokrates meselesine (davasına) dair göz ardı edilemeyecek çıkarımlar sunmaktadır. Bu imaların ve çıkarımların cevabını aradığı temel soru, Atina demokrasisinin Sokrates'i idam etmekte ne derece haklı olduğudur. Meseleyi bu perspektiften düşündüğümüzde, *Şölen* bir anda, felsefenin ve *sophos*'un *polis* karşısındaki meşruluğunu ve bu meşruluğun koşullarını inceleyen/irdeleyen bir esere dönüşmektedir.

Şölen'in aktüel boyutunun felsefe/*polis* gerginliğine işaret ettiğini idrak ettiğimiz an, onun *Devlet* ile bağlantısını fark etmek zor olmayacaktır. Alkibiades, filozof-kralın, asker/muhafız sınıfla yaşayacağı mukadder çatışmanın temsilcisi olarak karşımızda durmaktadır. Ve Alkibiades'i filozof ile çatışmaya götüren şey *eros*'udur. *Eros-polis* ilişkisi bağlamında değerlendirdiğimizde, *Şölen* ile *Devlet* arasında önemli geçiş ve göndermelerin bulunduğu dahası bu iki eserin birbirlerinin simetrik zıttı olduklarını kolaylıkla tespit edebiliriz. *Devlet*'te *eros*, *psukhe*'nin kuvvetlerinden birine ve özellikle de en aşağı olanına indirgenmişken, *Şölen*'de *eros* her şeyin var edicisi ilahi bir kudret/istenç olarak karşımıza

oynameştir? Andre Archie, *Politics in Socrates' Alcibiades: A Philosophical Account of Plato's Dialogue Alcibiades Major*, Springer, New York, 2015, s. 116. Xenophon, *Memorabilia*'sında bu konuda mühim bir imada bulunur. Xenophon, Alkibiades'i Pericles'i yasaların keyfiyeti hakkında Sokrates'in yaptığı gibi bir sorgulamaya tabi tutarken resmeder. Xenophon, *Memorabilia, Oeconomicus, Symposium, Apology*, çev. E. C. Marchant ve O. J. Todd: Harvard University Press, Cambridge, 1997, s. 33-35. Alkibiades'in tiranlık eğiliminin *nomos*'a karşı olan menfi tavrından kaynaklandığını düşünürsek, bu noktanın önemi anlaşılır. P. Marry Nichols, "Philosophy and Empire," *Polity*, 39(4), 2007, ss. 502-521. Şölen bir bakıma bu konuda bir cevap niteliği taşımaktadır. *Şölen*'in en azından açık anlamı bu konuda nettir: Alkibiades Sokrates yüzünden değil Sokrates'e rağmen bu hale gelmiştir.

¹² Allan Bloom, "The Ladder of Love," *Plato's Symposium*, The University of Chicago Press, Chicago, 2001, ss. 154-155. Kieran Bonner, "Eros and Ironic Intoxication: Profound Longing, Maddness, and Disciplenship in Plato's Symposium and in Modern Life," *History of the Human Sciences*, 26(5), 2013, s. 117. C. Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, s. 94. W. Arlene Saxonhouse, *Fear of Diversity: The Birth of Political Science in Ancient Greek Thought*, The University of Chicago Press, Chicago, 1992, s. 172.

çıkılmaktadır.¹³ Üstelik Sokrates ideal devletini tasarlarırken, *polis*'in *eros*'tan arındırılmasına hususi bir önem vermiştir.¹⁴ Hakikatten, *Devlet*'in çizdiği ideal devlet tablosunda *eros*, sağlıklı ve düzenli bir yapılanmayı istikrarsız hale getiren bir şey olarak resmedilmektedir.¹⁵ İdeal devletin sunduğu reçete yani filozof-kralın emri altına aldığı muhafız sınıf ile *polis*'i sorunsuz bir şekilde yönetebilmesi için gereken şey, *thumos* (gadap) ile *eros* arasında aşılmaz bir engel koymaktır. Yani muhafızları mümkün olduğu kadar *eros*'tan uzak tutmaktır. *Eros*'un *polis* üzerindeki dengesizleştirici/istikrarsızlaştırıcı etkisini *Devlet*'in 8. ve 9. kitaplarında sunulan rejim analizinde de görmekteyiz. Rejimlerin en kötüsü olan tiranlık, *nomos*'un dizginlerinden kurtulmuş başı boş *eros*'un *polis*'e egemen olmasından başka bir şey değildir.¹⁶ *Devlet*'in mesajı nettir: *eros*, *polis*'i sadece istikrarsızlaştırmakla kalmamakta aynı zamanda tiranlığa yol açmak suretiyle *polis*'in dağılmasına da neden olmaktadır.¹⁷ *Şölen*'de karşımıza çıkan durum ise *Devlet*'teki durumun tamamen tersidir. *Devlet*'te bastırılan, yok sayılan ve hatta kapı dışarı edilen *eros*, *Şölen*'de tüm sahneyi kaplar. *Şölen*'de bütün kuvvetler ve melekeler, ya *eros*'a irca edilmiştir yahut *eros*'un perspektifinden mizana vurulmak suretiyle değerlendirmeye tabii tutulmuşlardır. Nasıl ki *eros* *Devlet*'te arınması gereken bir negatiflik olarak resmedilmişse, *Şölen*'de de, Freud'un libidosuna yahut Nietzsche'nin güç istencine benzer şekilde, hayatın asli unsuruna dönüşmüştür.¹⁸

¹³ Aakash Singh, *Eros Turannos: Leo Strauss and Alexandre Kojève Debate on Tyranny*, University Press of America, London, 2005, s. 115.

¹⁴ Waller R. Newell, *Ruling Passion: The Erotics of Statecraft in Platonic Political Philosophy*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, 2000, s. 127.

¹⁵ W. Paul Ludwig, *Eros and Polis: Desire and Community in Greek Political Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, s. 376.

¹⁶ Plato, *The Republic of Plato*, çev. A. Bloom, Basic Books, 255.

¹⁷ Plato, *A.g.e.*, s. 256.

¹⁸ *Devlet* ile *Şölen* arasındaki geçişler ve göndermeler, müstakil bir çalışmanın konusu rahatlıkla olabilir. Çalışmamızın sınırları nedeniyle bu konuya sadece kısaca değinebildik. Bu konuda ilave olarak şunları dile getirebiliriz: *Şölen*'in açılış sahnesi ile *Devlet*'in açılış sahnesindeki benzerlik ve tezat dikkat çekicidir. Sokrates *Devlet*'de kamusal bir alandan (yani mağaradan) evine dönerken, Polemarkhos'un gönderdiği köleler tarafından zorla tutulur, Kephalos'un evinde yapılacak toplantıya/yemeğe bir bakıma zorla iştirak ettirilir. *Şölen*'de Sokrates gönüllü bir şekilde evinden yola çıkarak Agathon'un şölenine (mağaraya) katılır. Ancak Sokrates, Agathon'un evinin önünde daldığı bir tefekkür seansı nedeniyle beklemeye başladığında, Agathon da Polemarkhos gibi onu getirtmek için kölelerini gönderir. Ancak Sokrates'in dostu Aristodemus buna mani olur. Bu iki diyalogta karşımıza ev sahibi olarak çıkan kişilikler de bu bakımdan dikkat çekicidir. Kephalos, müteyeyyin ve yaşlı bir kişidir; Agathon ise genç ve güzele düşkün biri. *Devlet*'de iyilik, erdem ve adalet tartışılır. *Şölen*'de güzellik ve aşk. *Devlet*'de şairler kapı dışarı edilirken, *Şölen*'de ise şairler başköşededir. (Bir tanesi ev sahibi). *Devlet*'de yemek hiçbir zaman servis edilmez (ciddi konuların konuşulduğu bir ortam), *Şölen*'de ise yenilir ve içilir. Ancak Sokrates

Bu bağlamda, *Sempozyum* ile *Devlet* beraber okunduğunda, genel olarak *eros-polis* ilişkisine özel olarak da *polis*'in iyi ve güzel ile olan irtibatına dair bir tablo karşımıza çıkmaya başlamaktadır.¹⁹ *Devlet*'de sunulan ve iyiliğin, erdemin ve adaletin koşullarını irdeleyen bir ideal rejim tartışmasının, tam ve eksiksiz olabilmesinin koşulu, güzeli ve *eros*'u hesaba katmaktan geçmektedir. *Eros*, politikanın ve *polis*'in gözlerden kaçırılan kurucu unsurudur. *Şölen* tam olarak bu noktaya işaret etmektedir ve şu soruları gündeme getirmektedir: *Eros*'un polis ile olan ilişkisi nedir? Ve *polis*, söz konusu *eros*'u ne derece kontrol altına alabilir? Bu soruları çetrefil hale getiren şey, *eros*'un kurucusu olduğu bütün denklemlerde, dengeyi bozacak bir artı değeri de beraberinde getirmesidir. *Polis*'i var kılan *eros*, onun ebedi bir istikrara sahip olmasına da mani olmaktadır. Kısacası, *Devlet* ile *Şölen* beraber okunduğunda, *Eros*'un onto-politik bir zemin haline geldiği görülmektedir. Bu zeminden baktığımızda karşımızda fenomenolojik açıdan iki tane erotik saha açıldığına şahit olmaktadır. Bunlardan biri politika diğeri de felsefedir. *Eros* bu iki sahayı da var etmektedir ancak *Şölen*'in aktüel boyutunun ima ettiği gibi dizginlenemediği takdirde bu iki sahayı hem kendilerine ve hem de birbirlerine karşı tehlikeli hale getirmektedir.

***Eros*'un İki Hali Yahut Filozof İle Politik İnsan Arasındaki Hiyerarşi Meselesi**

Şu ana kadar altını çizmeye çalıştığımız noktalar dikkate alındığında, *Şölen*'in temel meselelerinden birinin felsefe ile politika arasındaki ilişki olduğunu ve dahası *Şölen*'de bu ilişkinin kurgulanışında anahtar rolün *eros*'a verildiğini görmekteyiz. *Şölen*'in evreninde (Diotima'nın öğretisinin gösterdiği gibi) politika ve felsefe tek bir özün yani *Eros*'un iki farklı modalite içinde zuhura gelmesi olarak görünmektedir. Bu durum da beraberinde, politika ile felsefenin iki farklı fenomenolojik saha olarak nerede farklılaştıkları meselesini gündeme getirecektir. Daha açık bir ifadeyle, bu iki

bu yemeğin son aşamasında şölene katılır. Sokrates her iki toplantıda da bedensel bir haz olan yemek yeme ile arasına mesafe koymuştur.

¹⁹ *Eros*, polis ve felsefe arasındaki bağlamın ortaya konması için bkz: Oğuz Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhnê: Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme*, Sentez, Ankara, 2016, s. 41. "... mağaranın bir "dışı" olduğunu ve "dışında" ne olduğunu bilen ve bunu bir istiare yolu ile aktaran Sokrates'in kendisi de bir *sophos*'tur. Bu bakımdan, Sokrates'i ölüme mahkum eden Atina şehri, içinden Sokrates'in *philosophia*'ya yetenekli gençleri "hakikatin" aydınlık bölgesine" doğru çekip çıkarmaya çalıştığı "karanlığın", dolayısıyla da diyalogda görsel istiare olarak ifadesini bulan "mağaranın" yaşayan tarihsel örneğidir. Aynı nedenden dolayı, Atina mahkemesinde ölüme mahkum edilen, bir *sophos* olan Sokrates'in şahsında aslında *sophia*'dır."

sahayı müstakil kılan farklılık nerede başlamıştır ve nerede bitecektir? *Eros* bağlamında bu soruyu şu şekilde ifade etmek mümkündür: politik *eros* ile felsefi *eros* arasındaki ilişki ve farklar nelerdir? Bu nevi soruları anlamlı ve mühim kılan şey, bu iki sahanın tarihi koşullarda birbirleriyle yoğun bir etkileşim içinde olmaları ve hatta birbirlerinin yollarını sürekli kesmek suretiyle, söz konusu etkileşimi gerginlik ve çatışma mevzusu haline getirmeleridir. Bir önceki bölümde incelediğimiz, *Şölen*'in aktüel ve pratik boyutu, bu noktaların farkına varmamıza yardımcı olmaktadır. Böylece, *Şölen*'de sergilenen tematik ögenin, felsefe ile politika arasındaki çatışmanın/kırılmanın, *eros* merceği ile büyütülerek görünür kılınması olduğunu ifade edebiliriz. Bu kısa ve genel izahattan sonra, *eros*'un kendini politika ve felsefe sahalarında nasıl gösterdiği meselesini ele alabiliriz.

Politik *eros* ile felsefi *eros* arasındaki fark, bu iki sahasının arzu nesnelерinde net bir şekilde görülmektedir. Politika, güç ve iktidar peşinde koşarken, felsefenin arzuladığı şey hikmettir. Politik insan ile felsefi insan erotik varlıklar olmaları sebebiyle aynılaşmaktadırlar. Peşinde oldukları şeylerin farklılığı ile de değişik niteliklere ve karakterlere bürünmektedirler. Politik insanı motive eden temel güdü, onur, gurur ve başarının getireceği şöhrettir. Politik insan, sıradan insandan tam olarak bu noktada ayrılır. Sıradan insan için arzunun yöneldiği hedef, bedensel ihtiyaçların ve isteklerin tatmin edilmesi ile sınırlıdır.²⁰ Hayatta kalma, yeme-içme, cinsellik, soyun devamı gibi ihtiyaçlar ev hanesinin sınırları içinde tatmin edilmektedir ve sıradan insan için bu tatmin yeterlidir. Politik insan, onur, gurur ve şöhret ile motive olarak, ev hanesinde güvence altına alınmış bu arzuları/ihtiyaçları riske ve tehlikeye atarak kamusal alanda kendine bir yer bulmaya çalışır.²¹ Burada politik insanın bir özelliği dikkat çekicidir. Politik insanı güdüleyen *eros*'un paradoksal bir mahiyeti vardır. Politik insanın peşinde olduğu güç, iktidar ve şan/şöhret onu başkalarının onayına, tasdikine ve sevgisine *muhtaç* hale getirmektedir. Bu da politik insanın yahut yöneticinin insanlara ne derece hizmet ettiği ile orantılıdır.²² Kısacası, politik insan egemen olmaya çalıştıkça egemenlikten uzaklaşmaktadır. Politik insan, erotik mahiyeti itibarıyla kendi kendine yeterli değildir. Bu noktada *polis*'in egemenlik iddiasını hatırlamak yerinde olacaktır. Politik insanlardan yani *kendi-*

²⁰ Leo Strauss, "Restatement", *On Tyranny*, der. V. Gourevitch ve M. S. Roth, The Free Press, New York, s. 1991, ss. 189-190. Xenophon, *Hiero or Tyrannicus*, çev. Leo Strauss, The Free Press, New York, 1991, ss. 3-4.

²¹ Hannah Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press Chicago, 1998, s. 36.

²² Leo Strauss, A.g.e, 1991, ss. 89-90.

kendine-yetemeyen-insanlardan oluşan polis, ne dereceye kadar kendi kendine yeterli olabilir?

Politika sahası her ne kadar egemenlik sembollerinin şatafatı ve göz kamaştırıcılığı ile bezenmiş olsa da, hakikatte bu saha egemenliğin yani kendi kendine yeterliliğin olmadığı bir yerdir.²³ Bu noktada, felsefi *eros*'un politikaya, mahiyeti itibariyle nasıl bir alternatif oluşturduğunu görmekteyiz. Arzu nesnesi hikmet olan felsefe tabiatı gereği *sonu gelmez bir hakikat arayışı* olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁴ Felsefenin bu karakteri onun enformasyona indirgenmesine mani olacaktır. Dolayısıyla, *hakikat*, transandantal bir limit gibi, kendine doğru yapılan her hamlede, bir ileri noktaya doğru çekilecektir. Bu sebeple, filozofun *hakikate-yönelik-olması*, hakikatin tabiatı gereği, filozofun bir noksanlık hali içerisinde olmasına neden olacaktır. Ancak filozofun noksanlığı ile politik insanın noksanlığı arasında dikkat çekici bir fark vardır. Filozofun noksanlığı filozofa haz verirken, politik insanın noksanlığı onun sıkıntı ve acı çekmesine neden olacaktır. Dahası, filozof, hakikate yönelik *eros*'u sebebiyle, beşeri arzulardan ve toplumsal beğenilerden arınacağı için, toplumsal olana ihtiyacı da minimuma inecektir.²⁵ Yani politik insan, Öteki'nin beğenisine, takdirine ve sevgisine her daim muhtaçken, filozof, bu beğeni ve takdir ihtiyacının ötesinde *kendikendine-yeter* hale gelecektir.²⁶ Politik insanın, politik *eros*'u onu daha çok toplumsala çeker ve egemenliğini kısıtlar iken, felsefi insanın felsefi *eros*'u onu toplumsaldan gittikçe artan oranda azade edecektir.²⁷ Filozof ile politik insan arasındaki bu karşıtlık beraberinde, hiyerarşi meselesini getirecektir. İlginç olan şudur ki sadece Platon'a göre değil, aktif politikanın ve emperyal maceraların peşinde koşan Xenophon'a göre bile filozof, politik insandan üstündür.²⁸

²³ Georges Bataille, *The Accursed Share: An Essay on General Economy*, çev. R. Hurley, Zone Books, New York, 1991, ss. 248-249.

²⁴ Leo Strauss, "Restatement", *On Tyranny*, der. V. Gourevitch ve M. S. Roth, The Free Press, New York, 1991, s. 196.

²⁵ Strauss, A.g.e., 1991, s. 200.

²⁶ Strauss, s. 200.

²⁷ Platon, *Phaedo*, çev. G. Rızaoğlu, Oda Yayınları. İstanbul, 2015, ss. 46-47.

²⁸ Xenophon'un eserlerine bütünlüklü bir şekilde bakıldığında Xenophon'un üstünlüğü filozofa verdiği görülecektir. Xenophon'da felsefenin zirve ismi Sokrates, politikanın zirve ismi ise Kisra'dır. Bu ikisi arasındaki fark özellikle de *eros* bağlamında çok belirgindir. Sokrates erotik şeyler/meseleler uzmanıdır. Son derece etkileyici bir güzelliğe sahip Theodote ile hiç istifini bozmadan görüşebilmiştir. Bkz. Xenophon, *A.g.e.*, 1997, 241-247. Erotik mevzulardan kendini arındıran/tecrüt eden Kisra ise, Pathea'nın güzelliğinden etkileneceğini düşünerek, Pathea ile yüzyüze görüşemez. Bkz. Xenophon, *The Education of Cyrus*. Çev. Ambler, Cornell University Press, Ithica, 2001, ss. 141-142. Aradaki fark barizdir. Özellikle *eros*'a hükmetme

Şölen'de filozof ile seçkin vatandaşlar arasındaki gerilim ve bundan kaynaklanan hiyerarşi meselesi daha ilk satırlardan itibaren kendini hissettirmektedir. Bu konuda örnek olarak metnin açılış diyalogu olan Glaucon ile Apollodrus arasındaki konuşmayı gösterebiliriz. Glaucon, Apollodrus'a yıllar önce Agathon'un evinde gerçekleşen şölende bulunup bulunmadığını sorduğunda, Apollodrus, Glaucon'a, kendisinin Sokrates ile sadece üç yıldır birlikte olduğunu, bu toplantının ise yıllar önce gerçekleştiğini dile getirir. Ancak Apollodros'un üslubundaki iğneleyici ton dikkat çekicidir.

... Bilmiyor musun? Agathon yıllardır Atina'da yaşamıyor; ben ise sadece üç yıldır Sokrates ile vakit geçiriyorum ve onun her söylediğini ve her yaptığını öğrenmeye çalışıyorum. Bundan önce, ortalıkta amaçsızca geziyordum. Ve tıpkı senin şimdiki halin gibi önemli bir şey yaptığımı düşünüyordum. Hâlbuki acınacak bir haldeydim! Yani felsefenin yapılması gereken son şey olduğunu düşünüyordum.²⁹

232

Apollodoros aynı tavrı, şölenu anlattığı (bu sayede şöleden haberdar olabildiğimiz) kişi karşısında da tekrarlar.

Ne zaman felsefe tartışsam yahut felsefe tartışanları dinlesen, bunun bana herhangi bir faydası olup olmadığını düşünmeksizin, muazzam bir keyif alırım. Fakat ne zaman başka tür tartışmalar dinlesem -özellikle senin gibi zengin işadamlarının konuşmalarını- canım sıkılır ve sen ve senin arkadaşların için üzülürüm. Zira böyle durumlarda, siz önemli bir şey yaptığınızı düşünürsünüz. Hâlbuki durum hiç de öyle değildir. Belki siz beni başarısızlık olarak görüyorsunuz... Lakin ben sizin başarısızlık olduğunuzu düşünmüyorum, öyle olduğunuzu biliyorum."³⁰

Apollodrus'un muhatabının böyle bir tavır karşısında verdiği cevap da ilginçtir: "Hep aynısın Apollodrus. Her zaman kendini ve başkalarını kötülüyorsun. Sana göre, Sokrates hariç, herkes kötü durumda... Sokrates dışında herkese ve kendine karşı vahşi bir şekilde saldırıyorsun."³¹ Diyalogun açılış sahnesindeki bu iki konuşmanın hâkim teması göstermektedir ki *Şölen*'in açılış ivmesini sağlayan şey, şölenu merak eden seçkin kişiler ile

bağlamında [ve dolayısıyla mutlu, yeterli ve erdemli olma bağlamında] Sokrates Kisra'dan üstündür.

²⁹ Platon, *The Symposium*, çev. C. Gill, Penguin Classics, New York, 1999, ss. 3-4.

³⁰ Platon, *A.g.e.*, 1999, s. 4.

³¹ Platon, *A.g.e.*, 1999, s. 4.

Sokrates'in talebesi arasındaki gerginliktir. Kısacası, Sokrates'in terbiyesinden geçmiş Apollodorus, Atinalı seçkinleri, gaflet ehli olmaları ve boş işler ile uğraşmaları nedeniyle aşağılamaktadır.

Şölen'in açılış sahnesine damgasını vurmuş olan bu gerginliğin, *Şölen*'i baştan aşağı kat ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Sokrates'in şölene hazırlanırken Aristodemus ile yaptığı konuşma bu noktayı teyit eder. Sokrates, Aristodemus'u davet edilmediği toplantıya çağırırken bir Yunan atasözünü yanlış bir şekilde kullanır: "İyi insanlar iyi insanların ziyafetine davet edilmeden giderler."³² Hâlbuki bu atasözünün orijinal/doğru hali şu şekildedir: "İyi insanlar, kendinden aşağıda olanların ziyafetine davetsiz giderler."³³ İroni sadece Sokrates'in kullandığı bir silah değildir. Agathon da ziyafet esnasında Sokrates'e karşı aynı ironiyi kullanmaya çalışır. Sokrates, ziyafete geç dâhil olmasına neden olan uzun bir tefekkür seansından sonra, Agathon'un evine girdiğinde, Agathon'un görünüşte saygı dolu ama hakikatte iğneleyici sözlerine muhatap olur: "Gel, yanıma otur Sokrates! Öyle ki seninle temas etmem sayesinde, verandanın altında elde ettiğin bilgelik biraz bana da bulaşsın."³⁴ Sokrates Agathon'a aynı ironiyle karşılık:

Ne hoş olurdu Agathon! Bilgelik, dolu olanımızdan boş olanımıza doğru akan bir şey olsaydı... Benim bilgeliğim, açıkçası oldukça zayıf. Fakat senin bilgeliğin göz alıcı... Genç olmana rağmen ne kadar da parlak! Dün, bu parlaklık, onu müşahede etmek isteyen otuz binden fazla Yunanlının gözü önünde sergilendi.

Agathon ile Sokrates arasındaki gerginlik metnin başka kısımlarında da kendini hissettirmeye devam eder. Sokrates Agathon'u iki kere köşeye sıkıştırır ve netice olarak Agathon kendisinin boş konuştuğunu ve kalabalıklar karşısında "utanmadan" şov yaptığını itiraf eder.³⁵

Politik insan ile felsefi insan arasındaki işaret etmeye çalıştığımız gerilimin *Şölen*'de en net görüldüğü yer, Alkibiades ile Sokrates arasındaki diyalogdur. Metnin sonundaki bu dramatik anda politikanın zirve ismi ile felsefenin zirve ismi karşı karşıya gelir.³⁶ Bu karşı karşıya geliş filozofun *polis* ve vatandaş karşısındaki konumu hakkında mühim bir imada bulunmaktadır. Sokrates'e yöneltilen suçlamalar ve eleştiriler ışığında mevzuya baktığımızda, Platon söz konusu suçlamalara ve eleştirilere, filozofun ve vatandaşın rollerini değiştirerek cevap verir: vatandaş (Alkibiades) *polis*'e

³² Platon, *A.g.e.*, 1999, s. 5.

³³ Platon, *A.g.e.*, 1999, s. 66.

³⁴ Platon, *A.g.e.*, 1999, s. 7.

³⁵ Platon, *A.g.e.*, 1999, s. 28 ve s.36.

³⁶ Saxonhouse, *A.g.e.*, 1992, s. 183.

filozoftan daha büyük bir tehdittir. Kısacası, vatandaş, zahiren *polis*'e faydalı ama özünde *polis*'e zararlıyken, filozof, zahiren *polis*'e zararlı ama özünde *polis*'e faydalıdır. Bu noktada, Alkibiades'in Sokrates'in Atina yurttaşlarının kaçtığı savaş esnasında nasıl da kahramanca hareket ettiğini anlatması manidardır.

Bu bağlamda, Alkibiades'in Sokrates'e duyduğu aşkın tesiriyle hırçınlaşan konuşmasında bir nokta özellikle dikkat çekmektedir. Pek çok kimsenin hayran olduğu ama kimseyi hayranlığa layık görmeyen Alkibiades, Sokrates'e taarruz etmek için giriştiği söylevinde, Sokrates'e hayranlığını dile getirmekten kendini alamaz. Sokrates dışarıdan bakıldığında, sıradan, vasat niteliklere sahiptir ve dış görünüşü itibariyle pek iç açıcı bir vaziyette değildir. Ancak bu sadece dıştan bakıldığında böyledir. Sokrates'in iç dünyasını tanıyanlar Sokrates tarafından büyülenmekten kendilerini alamayacaklardır.³⁷ Alkibiades'in sözleri Sokrates'in erdemini ve yüceliğini gayet net bir şekilde vurgulamaktadır. Sokrates, soğukla, zorluklarla, içkiyle, düşman saldırılarıyla ve cinsel arzularla, gösterişli Atina vatandaşlarından çok daha iyi şekilde başa çıkabilmektedir.³⁸ Politik insanın zirvesi olan Alkibiades itiraf etmektedir ki Sokrates kendisinden ve diğer vatandaşlardan çok daha üstün bir erdeme sahiptir. Kısacası, Alkibiades'in anlatımına göre, Sokrates sadece bilgeliğin değil *kendi-kendine-yeterliliğin* de timsali olarak karşımızda durmaktadır. Bu da Sokrates'e karşı duyulan hayranlığın yanında başka bir duygunun da varlığına işaret eder: kıskançlık. Politik insan, *Bilge* karşısında hayranlığına mani olamadığı gibi, *Bilge*'ye karşı kıskançlık hissetmekten de kendini alamaz. Platon'un bize hissettirdiği şey bellidir. *Polis*'in *Bilge* karşısındaki menfi tavrının altında yani *Bilge*'yi tekinsiz bir varlık addetmesinde, kamusal yarardan farklı bir şeyler aramız gerekmektedir.

Bir Politik-Teoloji Meselesi Olarak Eros

Şölen'in aktüel ve tematik boyutundan sonra, bu bölümde onun politik-teolojik boyutu üzerinde durmaya çalışacağız. Bu minval üzerinde ilerlemeden önce genel bir değerlendirme yapmak yerinde olacaktır. *Şölen*'de söz alan ve *Eros*'a övgüler düzen kişilerin konuşmalarında en çok dikkat çeken nokta, bu kişilerin *Eros*'a dair ancak kendi dar bakış açılarını yansıtacak şekilde söylem üretebilmeleridir. Dolayısıyla, konuşmacıların söylemleri ile kimlikleri arasındaki sıkı bir irtibat bulunmaktadır ve bu da söz konusu

³⁷ Plato, *A.g.e.*, 1999, s. 54.

³⁸ Plato, *A.g.e.*, 1999, ss. 59-60.

söylemlerin kısmi bir bakış açısının ürünü olduğuna işaret etmektedir. Mesela Pausanias, Agathon'un sevgilisidir ve sevgililerin/sevenlerin haklarını (özellikle de genç oğlanlar karşısında) koruyacak yasal düzenlemelerin gerekliliğini dile getirir. Euryximachus doktordur ve mekanik bir bakış açısına sahiptir, dolayısıyla *Eros*'u evrenin ve bedenün unsurları arasındaki ilişkiyi düzenleyen temel prensip olarak tasvir eder. Agathon şairdir ve ona göre, *Eros* güzelliğin ve gençliğin tanrısıdır...ilh. Sokrates'in farkı bu noktada kendini belli eder. Sokrates sadece (kendine göre) doğru olanı dile getirmekle kalmaz. O aynı zamanda bu farklı görüşleri anlamlı bir bütün içinde bir araya getirecek çerçeveyi de sunar. Demek oluyor ki Sokrates'in yani felsefenin yardımı olmaksızın diğer katılımcıların anlamlı bir bütüne ulaşmaları pek olası değildir. Katılımcıların ifade ettikleri görüş farklılıklarını bir anlam arayışı olarak telakki edersek, *Şölen*'in sahnesinde, Atina ve diğer Grek *polis*'lerinin yaşamakta olduğu anlam krizinin temsil edildiğini fark etmek zor olmayacaktır. *Şölen*'in işaret ettiği bu anlam krizinin teolojik boyutunu görmek için dikkat edilmesi gereken şey, *Şölen*'de *Eros* gibi o ana kadar hiç övülmemiş bir tanrının gündeme getirilmiş olmasıdır. Kısacası, *Şölen* mevcut teolojinin tartışmaya açıldığı bir sahnedir.

Konuşmacıların *Eros* için dile getirdikleri övgülerde, mevcut teoloji ile uyumsuzluğu rahatlıkla görebiliriz. Mesela, Phaedrus için *Eros* en eski tanrıdır ve bugüne kadar onun için bir övgü düzülmemiş olması son derece gariptir.³⁹ Eryximachus'a göre, *Eros* bütün kozmos'u idare eden ve evrenin işlerini çekip çeviren temel güçtür.⁴⁰ Agathon için *Eros*'un olmadığı yer ve zamanlarda, *polis*'in tanrıları, kanlı birer canavara dönüşebilmektedir.⁴¹ Zeus'un (mevcut teolojinin) önemini vurgulayarak *Eros*'u tali konuma atan Aristophanes bile, *polis*'in tanrılarını kibirli ve menfaatperest olarak tasvir etmekten kendini alamaz.⁴² Kısacası, *Şölen*'deki konuşmacıların, sadece *Eros*'u övmekle kalmadıkları, aynı zamanda bu övgü kisvesi altında mevcut teolojiyi tartışmaya açtıkları görülmektedir. Bu noktayı Sokrates ile ilişkilendirmek zor olmayacaktır. Sokrates'e yöneltilen suçlamalar arasında en belirgin olanları, Sokrates'in Atina teolojisine karşı olan saygısızlığı ve gençleri yozlaştırmasıydı.⁴³ *Şölen* adeta bu suçlamalara cevap teşkil eden bir panorama sunmaktadır. Eğer mevcut teoloji ile tam bir uzlaşi içinde *olmamak* yozlaşma ise, Atinalıların yozlaşmak için Sokrates'e ihtiyaçları yoktur.

³⁹ Platon, *A.g.e.*, 1999, ss. 9-10.

⁴⁰ Platon, 1999, s. 19.

⁴¹ Platon, 1999, s. 31.

⁴² Platon, 1999, s. 23.

⁴³ Platon, *Sokrates'in Savunması*, çev. E. Gören, Kabalcı, İstanbul, 2006, s. 55 ve ss. 61-63.

Kamusal alanın dışında yani kapalı kapılar ardında, mevcut teoloji zaten Atina'nın öz evlatları tarafından tartışmaya açılmış durumdadır.

Bu genel açıklamalardan sonra, Sokrates'in konuşmasını kritik hale getiren şeyin, yukarıda işaret ettiğimiz teolojik-politik anlam krizi olduğunu fark etmek zor olmayacaktır. Sokrates, konuşmasında *Eros*'u övmek yerine, yıllar önce hocası Diotima tarafından kendisine *Eros* hakkında öğretilenleri aktarmakla ile yetinir. Diotima'nın vurguladığı ilk nokta, insanların *Eros* hakkındaki yanlış algılarıdır. Diotima'ya göre, insanlar *eros* ile *eros*'un yöneldiği hedefi yani arzu nesnesini birbirine karıştırmaktadır.⁴⁴ Bu karışıklık sonucu insanlar (arzu nesnesinin güzelliği dolayısıyla), *Eros*'a tamlik/olgunluk/kemâlat atfetmektedirler. Bu tespitle Diotima şu noktaya dikkat çekmektedir: *eros*'un arzu nesnesine yönelmesinin yani bu nesneyi arzularmasının tek bir nedeni vardır; o da *eros*'un arzu nesnesine hâlihazırda sahip olmamasıdır. Yani *eros* nakıstır ve söz konusu nakıslık ancak bir arzu nesnesi tarafından -o da sadece belli bir süreliğine- giderilmektedir. Diotima buradan ikinci tespitine ulaşır: madem *Eros* nakıstır, öyleyse o bir tanrı olamaz. *Eros*, *Poros* (bereket/bolluk tanrısı) ile *Penia*'nın (fakirliğin) çocuğudur. Bu yüzden, iki-arada-bir-derede bir kimliğe sahiptir. Yol kenarlarında, açık alanlarda yatar, yollarda çıplak ayakları ile gezer ve fakirlik içindedir. Ama aynı zamanda, müthiş bir avcıdır. Peşinde olduğu güzellikleri avlamaktan da geri kalmaz ve bu konuda herkesten çok daha mahirdir. *Eros*'un arada-olmak'lığı, onu teolojik açıdan farklı kılar. O ne Tanrılar gibi ölümsüz ne de insanlar gibi ölümlüdür; o ne bilge ne de cahildir. O arada-olmak'lığı ile hep güzelliğin ve iyinin peşinde koşar ve böylelikle, teolojinin iki ucu arasında, (Olimpos [tanrılar] ile *polis* [insanlar] arasında) gerekli iletişimi sağlar.⁴⁵

Diotima'nın arada-olmak'lığa yaptığı vurgu teolojik açıdan mühim bir yerde durmaktadır. Madem tanrılar, *eros* (arada-olan) aracılığıyla işlerini çekip çevirmektedir, onların aşkınlığını mutlak olarak değerlendirmek ne derece mümkündür? Diotima'nın ortaya koyduğu teolojinin aşkınlıkla olan bu mesafesi, aşka dair farklı bir özelliği de beraberinde getirecektir. Sokrates sözü alana kadar yapılan *Eros* övgülerinde, âşık/sevgili ile mâşuk/sevilen arasındaki ilişkinin hiyerarşik olarak tanımlandığını görmekteyiz. Diotima'nın öğretisinde, bu dengesizlik yerini dengeye ve karşılıklılığa (*reciprocity*) bırakır.⁴⁶ Seven ve sevgili, gerek manevi gerekse fiziksel bir

⁴⁴ Platon, *A.g.e.*, 1999, s. 38.

⁴⁵ Plato, *A.g.e.*, 1999, s. 39.

⁴⁶ David M. Halperin, "Plato and Erotic Reciprocity," *Classical Antiquity* 5(1), 1986, s. 75.

doğumla güzelliğe hayat vermek, yani ölümsüz olmak için birbirlerine yardım etmektedirler.⁴⁷ Dolayısıyla, Diotima'nın tanımladığı anlamda *Eros*, arzunun tarafları arasında hiyerarşik ilişkileri çözmektedir.⁴⁸ Bu noktada, Diotima'nın kendisi bile son derece büyük bir farklılaşmaya ve dönüşüme işaret etmektedir. Diotima sahneye çıkana kadar, aşkın tartışıldığı bu sahnede kadına dair hiç bir şey yoktur. Özellikle Phadrus'un şölenin gündemini belirleyen konuşmasının hemen akabinde, flüt çalan kızın evin kadınların bulunduğu kısmına gönderilmesi manidardır. Demek ki Atina seçkinleri, ancak kadın sahneyi terk ettikten sonra, *Eros*'u yani teolojiyi konuşmaya başlayabilmektedir. Bu noktada, Diotima'nın (gıyaben de olsa) sahneye alınması ve teolojiye dair son sözün ona bırakılması, erkeklerden oluşan yapının askıya alınması açısından da önemlidir.⁴⁹

Diotima'nın getirdiği kuşatıcı teolojinin politika açısından önemini kavramak için Diotima'nın merdiveni şeklinde tabir edilen öğretinin detaylarına bakmak yerinde olacaktır. Bu merdivenin tasvir ettiği şey, kişinin *eros* ile birlikte tecrübe ettiği seyirdir. Yani Diotima'nın öğretisi, *eros* sahibinin hangi duraklardan geçerek yükselişini tamamladığını yani mükemmelliğe ulaştığını gösterir. Buna göre, kişi ilk olarak, bir bedene âşık olur. Eğer şansı yaver gider ve mürşidi (*Sophos*) ona doğru yolu gösterirse, bütün bedenlerin aynı olduğunu fark eder, aşkını tek bir bedene hapsedmekten vazgeçer ve bütün bedenleri sevmeye başlar.⁵⁰ Bu yönde ilerleyen talebe, bir süre sonra, aklın güzelliğini fark eder ve bundan sonra bedenlerin güzelliğinden daha çok akıla değer vermeye başlar. Artık talebenin ilgi odağı bedenler değil, kaideler, yasalar ve normlar haline gelmiştir. Bu konuda kendisini bilgilendirecek kişiler ile fiziksel olarak güzel yahut çirkin olmalarına aldırmaksızın, vakit geçirmeye başlar. Talebe, bu aşamada, bütün güzelliklerin birbiriyle irtibatlı olduğunu görür ve rehberinin de yardımıyla bilgi formlarına yani bilginin güzelliğine yönelir. Burası artık insanın özgürlüğünün başladığı noktadır ve artık Güzellik'in peşinde olan bu kişi, arzusunun kendini tikellere yani belli bir kişiye, kuruma yahut pratiğe kölece bağlamasına müsaade etmez. Bu noktada belli bir gelişim kaydeden talebenin önünde bir süre sonra, bambaşka bir bilgi açılır. Kişi artık bedenler, normlar/pratikler yahut bilginin aracılığı olmaksızın, Güzellik'in bizzat

⁴⁷ Plato, *A.g.e.*, 1999, ss. 46-47.

⁴⁸ Halperin, *A.g.e.*, 1986.

⁴⁹ Diotima'nın öğretisindeki bir başka radikal unsur da ölümsüzlük konusunda kendini gösterir. Diotima'nın öğretisinde ölümsüzlük ile ahiret arasındaki bağ kopmuş durumdadır. Bu noktada *Phaedo* ile tezatlık dikkat çekicidir. A. W. Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Clarendon, Oxford, 2004, s. 21. Diotima'da ölümsüz olmak için biyoloji ve fikriyat (eser bırakma) ahiretin önüne geçmiştir.

⁵⁰ Plato, *A.g.e.*, 1999, s. 48.

kendisini müşahede etmeye başlar.⁵¹ Yani Güzellik'in belli tikel güzeller aracılığıyla tecelli etmiş halini değil, Güzellik'in Zât'ını tecrübe eder. Şu ana kadar muhatap olduğu bütün tecelliler (tikeller), zaman ve mekân kaydına bağlı oldukları için değişim, başkalaşım ve bozulma ile malul iken, şimdi müşahede edilen Mutlak Güzellik değişmez, sabit ve mutlaktır. Benzersiz bir ferdiyet içinde sadece *kendi-için* ve *kendinde* bir Güzellik'tir bu. Ve fenomenel âlemde görülen bütün güzeller bu Güzellik'e iştirakleri yani bu Güzellik'ten aldıkları pay oranında zuhura gelmektedirler.

Diotima'ya göre, söz konusu Güzellik'i tecrübe etmenin vereceği haz, bu Güzellik'in tecellilerinden alınacak hazlarla kıyas bile edilemez.⁵² Güzeli bedenler, kıyafetler, altın, maddiyat... bunlar, bu katışıksız Güzellik'in yanında sadece gölgedirler ve ancak sınırlı bir miktar haz verebilmektedirler. Bu Güzellik'i temaşa edenler için diğer güzellikler ile iktifa etmek fakirlikten başka bir şey değildir. Mutlak Güzellik'in en önemli vasfı ise, gölge imajların ötesinde bulunması yani Gerçek/Hakiki olmasıdır. Kişinin göstermelik bir erdem ile yetinmeyerek hakiki bir erdeme sahip olması, Güzellik'e kavuşmasına ve onu tecrübe etmesine bağlıdır. Bu Güzellik tecrübe edilmedikçe elde kalacak tek şey erdemin imajı/gölgesi olacaktır.⁵³ Bu noktada, Diotima'nın öğretisindeki politik-teolojik boyutun önemini net bir şekilde görmek mümkündür. Vatandaş etiğinin temel direğini teşkil eden erdeme sahip olmanın yolu, *eros*'u Diotimanın öğretisinde işaret edilen şekilde, *polis*'in ötesine taşımaktan geçmektedir. Göstermelik yani takiyeyi esas alan bir gösteri etiğinin/erdeminin ötesine bizi taşıyacak olan kişi, vatandaş değil *Bilge*'dir (*Sophos*). Kısacası, ikinci bölümde incelemeye çalıştığımız vatandaş/filozof gerginliğine, *Şölen*'in verdiği cevap, bu eserde mündemiç olan teolojide kendini göstermektedir: *polis*'e tehdit olarak algılanan felsefe ve filozof, hakiki erdeme yani iyi/doğru/güzel *polis*'e ulaşmak için elimizdeki tek vasıttır.

Sokrates Diotima'nın öğretisini aktardıktan hemen sonra, sahneye birden bire sarhoş Alkibiades'in girmesi, taşkınlığı ile şölenin düzenini bozması ve özellikle de Sokrates'e duyduğu kontrolsüz *eros*'un gazabı ile ortalığı karıştırması, Diotima'nın öğretisinin Platon tarafından naif bir iyimserlik ve idealizm ile kabul edilmediğini göstermektedir.⁵⁴ *Eros*'u terbiye etmek hiç kolay değildir ve terbiye edilmemiş *eros*'un Alkibiades örneğindeki

⁵¹ Plato, *A.g.e.*, 1999, s. 49.

⁵² Harry Neumann, "Diotima's Concept of Love," *The American Journal of Philology* 86(1), 1965, s. 43.

⁵³ Plato, *A.g.e.*, 1999, s. 50.

⁵⁴ Christine Downing, "Diotima and Alcibiades: An Alternative Reading of Symposium," *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, 72(4), 1989, s. 651.

gibi tiranlığa meylenmesi mukadderdir. Modern literatürde, Alkibiades'in sahneye girmesini, Platon'un Sokrates'e yönelik bir eleştirisi olarak okuyan örneklere rastlamak mümkündür.⁵⁵ Bu düşünürlere göre, Platon gayet iyi bir şekilde farkındadır ki İdealar ve Mutlak Güzel gibi katıksız bir Evrensel'in peşinde olmak, gerçekçi değildir. Kendi kimliğinde ve arzularında ısrarcı olan tikel (*eros*'un kendisine yönelmesi) bu evrensel şemayı darmadağın edebilecektir. Dahası, Diotima'nın tasvir ettiği şekliyle İdeale ulaşmak, bizi biz yapan asli vasıflarımızdan feragat etmemizi gerektirmektedir.⁵⁶ Hâsılı, bir zamanlar Sokrates'in talebesi olmuş Alkibiades, Diotima'nın resmettiği tablonun canlı bir reddiyesi olarak *Şölen'e* hâkim olur ve Sokrates'in hocalık vasfının üzerine ciddi bir soru işareti koyar. Ancak Sokrates ile Platon arasındaki farkın altını bu şekilde çizmek, *Şölen* okumalarımıza mühim bir katkı yapmışsa da Platon'un anlatmak istediği öz değişmeden karşımızda durmaya devam etmektedir. *Eros*'u terbiye etmenin zarureti ve *eros*'un bu terbiyeye karşı olan direnci. Doğru bir terbiyeye tabii tutulmayan *eros* (ister sıradan vatandaş olsun ister seçkin) her ne kadar güzel ve iyi *görüntüler* ile karşımıza çıkabilse de koşulların değişmesiyle bir anda cehalet ve zorbalık (*turannous*) üretmekten de geri kalmayacaktır. Meseleye bu açıdan baktığımızda fark edilecektir ki Alkibiades'in sahneye çıkması ve şöleni taşkınlığı ile sonlandırması, Sokrates'in hocalığına yönelik bir tenkitten ziyade, felsefenin *polis*'i ıslah etme konusundaki sınırlarına işaret etmektedir.

⁵⁵ Bloom, *A.g.e.*, 2001, s. 154-155. Bonner, *A.g.e.*, 2013, s. 117. Nussbaum, *A.g.e.*, 2001, s. 94.

⁵⁶ Gregory Vlastos Platon'u bu konuda şu şekilde eleştirir. Diotima'nın öğretisine göre gerçek sevgi İdea'ya duyulan sevgidir. Yani, gerçekten sevilabilecek tek şey soyutlamalardır. İdea'lar dışındakilere yani gerçek kişilere *gerçek* sevgi duymak mümkün değildir.bkz. Gregory Vlastos, *Platonic Studies*, Princeton University Press, Princeton, 1973, ss. 31-32. Bu konuda Diotima'nın işaret ettiği sevgi türleri ile İdea arasında kopukluk değil organik bir bütünlük olduğunu savunan görüş için bkz. Alexander Nehamas, (2007). "Only in the Contemplation of Beauty is Human Life Worth Living' Plato, Symposium 211d," *European Journal of Philosophy* 15(1), 2007.

KAYNAKÇA

- ARCHIE, Andre (2015). *Politics in Socrates' Alcibiades: A Philosophical Account of Plato's Dialogue Alcibiades Major*, New York: Springer.
- ARENDT, Hannah (1998). *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press.
- BATAILLE, Georges (1991). *The Accursed Share: An Essay on General Economy*, çev. R. Hurley, New York: Zone Books.
- BLOOM, Allan (2001). "The Ladder of Love," *Plato's Symposium*, Chicago: The University of Chicago Press.
- BONNER, Kieran (2013). "Eros and Ironic Intoxication: Profound Longing, Maddness, and Disciplenship in Plato's Symposium and in Modern Life," *History of the Human Sciences*, 26(5): 114-131.
- DOWNING, Christine (1989). "Diotima and Alcibiades: An Alternative Reading of Symposium," *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, 72(4): 631-655.
- EFLATUN (1963). *Alkibiades I*, çev. İ. Şahinbaş, Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- HALPERİNE, M. David (1986). "Plato and Erotic Reciprocity," *Classical Antiquity* 5(1): 60-80.
- HAŞLAKOĞU, Oğuz (2016). *Platon Düşüncesinde Tekhnê: Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme*, Ankara: Sentez.
- LUDWIG, W. Paul (2002). *Eros and Polis: Desire and Community in Greek Political Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.
- LUTZ, J. Mark (1998). *Socrates' Education to Virtue*, New York: State University of New York Press.
- MELZER, M. Arthur, *Philosophy between the Lines*, Chicago: The University of Chicago Press.
- NEHAMAS, Alexander (2007). "Only in the Contemplation of Beauty is Human Life Worth Living' Plato, Symposium 211d," *European Journal of Philosophy* 15(1): 1-18.
- NEUMANN, Harry (1965). "Diotima's Concept of Love," *The American Journal of Philology* 86(1): 33-59.
- NEWELL, Waller R. (2000). *Ruling Passion: The Erotics of Statecraft in Platonic Political Philosophy*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- NICHOLS, P. Mary (2007). "Philosophy and Empire," *Polity*, 39(4): 502-521.

- NUSSBAUM, C. Martha (2001). *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- PLATON (2015). *Phaedo*, çev. G. Rızaoğlu, İstanbul: Oda Yayınları.
- PLATON (2006). *Sokrates'in Savunması*, çev. E. Gören, İstanbul: Kabalcı.
- PLATO (2005). *Phaedrus*, çev. Christopher Rowe, New York: Penguin Books.
- PLATO (1999). *The Symposium*, çev. C. Gill, New York: Penguin Classics.
- PLATO (1991). *The Republic of Plato*, çev. A. Bloom, Basic Books.
- PLATO (1980). *The Laws of Plato*, çev. T. Pangle, Chicago: The University of Chicago Press.
- PRICE, A. W. (2004). *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford: Clarendon.
- SINGH, Aakash (2005). *Eros Tyrannos: Leo Strauss and Alexandre Kojève Debate on Tyranny*, London: University Press of America.
- SAXONHOUS, W. Arlene (1992). *Fear of Diversity: The Birth of Political Science in Ancient Greek Thought*, Chicago: The University of Chicago Press.
- STRAUSS, Leo (2001). *On Plato's Symposium*, Chicago: The University of Chicago Press.
- STRAUSS, Leo (1991a). *On Tyranny*, New York: The Free Press.
- STRAUSS, Leo (1991b). "Restatement", *On Tyranny*, der. V. Gourevitch ve M. S. Roth, New York: The Free Press, s. 177-213.
- STRAUSS, Leo (1980). *Persecution and the Art of Writing*, Chicago: The University of Chicago Press.
- STRAUSS, Leo (1975). *The Argument and the Action of Plato's Laws*, Chicago: The University of Chicago Press.
- THUCYDIDES (2009). *The Peloponnesian War*, çev. M. Hammond, Oxford: Oxford University Press.
- VLASTOS, Gregory (1973). *Platonic Studies*, Princeton: Princeton University Press.
- WOHL, Victoria (1999). "The Eros of Alcibiades," *Classical Antiquity* 18(2): 349-385.
- XENOPHON (2001). *The Education of Cyrus*. Çev. Ambler, Ithica: Cornell University Press.

EROS VE POLİS: BİR POLİTİKA FELSEFESİ METNİ OLARAK PLATON'UN ŞÖLEN'İ
Mete Ulaş AKSOY

XENOPHON (1991). *Hiero or Tyrannicus*, çev. Leo Strauss, New York: The Free Press.

XENOPHON (1997). *Memorabilia, Oeconomicus, Symposium, Apology*, çev. E. C. Marchant ve O. J. Todd, Cambridge: Harvard University Press.

ZUCKERT, H. CATHERINE (2009). *Plato's Philosophers: The Coherence of the Dialogues*, Chicago: The University of Chicago Press.