

Felsefe Arkivi

Archives of Philosophy

<https://doi.org/10.26650/arc.1647496>

Başvuru | Submitted 26.02.2025

Revizyon Talebi | Revision Requested 01.06.2025

Son Revizyon | Last Revision Received 17.06.2025

Kabul | Accepted 15.07.2025

Online Yayın | Published Online 07.08.2025

Araştırma Makalesi | Research Article

 Açık Erişim | Open Access

Felsefe, İktidar ve Kurtuluş: Platon'un *Gorgias* Diyalogunda Felsefi İktidar ve Ruhani Siyaset

Philosophy, Power and Salvation: Philosophical Power and Spiritual Politics in Plato's *Gorgias* Dialogue



Sever Işık¹ 

¹ Gaziantep Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Gaziantep, Türkiye

Öz

Bu makalede Platon'un felsefi iktidar talebinin ve idealinin daha önce *Gorgias* diyalogunda dile getirildiği ve bu iktidarın büyük ölçüde ruhani bir karakterde olduğunu iddia edilmektedir. Bu iddiayı temellendirmek amacıyla diyalogdaki temel argüman ve kavramlar betimsel ve analitik bir yaklaşımla ele alınmıştır. Makalede sırasıyla, Platon'un felsefeyi retorikten ayırarak siyasi gerçeklik bağlamında nasıl onun karşısında konumlandığı; felsefeyi güç siyasetinden ayırarak hakikatle mukayyet kıldığı; nefis kontrolünü mümkün kılan ruhsal gücü asli güç olarak önelediği; Platon'un arzuladığı felsefi iktidarın esas itibarıyla ruhani/manevi bir karakterde, dünyevi iktidarı aşan daha büyük bir iktidar olduğu gösterilmeye çalışılmaktadır. Platon'un *Gorgias* diyalogunda savunduğu ve arzuladığı ruhun saadetini ve selametini amaçlayan ruhani siyaset modern kültürümüze son derece yabancı bir şeydir. Çünkü modern siyaset için ruhsal alan apolitik bir alandır. *Gorgias* diyalogunda ise gerçek siyaset esas olarak ruhlarla ilgili bir sanat olarak görülür. Felsefe, ruhlarını iyileştirmek, yetkinleştirmek suretiyle insanları saadete ulaştıracak biricik gerçek siyasi sanat; filozof ise gerçek siyasetçidir. Sadece güç ve hazzı amaçlayan siyasete karşı çıkan Platon'a göre insanların mutlu kılınması ancak bir çeşit devlet hekimi olan filozof tarafından sağlanabilir. Onun için devletin yönetimi gerçek devlet adamı olan filozofa bırakılmalıdır. Böyle bir felsefi devletin icra edeceği gerçek siyasetin görevi sadece insanların maddi ihtiyaçlarını karşılamak değil, asıl olarak insanın asli yönü olan ruhun iyileştirilmesi ve selamete ulaştırılmasıdır. Bu nedenle Platoncu ruhani iktidar dünyevi iktidarı aşan eskatolojik içerimlere de sahiptir.

Abstract

In this article, it is argued that Plato's demand and ideal of philosophical power was previously expressed in the *Gorgias* dialogue and that this power was largely spiritual in character. In order to justify this claim, the main arguments and concepts in the dialogue are analyzed descriptively and analytically. The article tries to show how Plato separates philosophy from rhetoric and positions it opposite to it in the context of political reality; separates philosophy from power politics and makes it bound by truth; prioritizes the spiritual power that enables self-control as the primary power; and shows that the philosophical power Plato desires is essentially a spiritual power, a greater power that transcends worldly power. The spiritual politics aiming at the bliss and well-being of the soul, which Plato defends and desires in his *Gorgias* dialogue, is something extremely alien to our modern culture. Because for modern politics, the spiritual sphere is apolitical. In the *Gorgias* dialogue, on the other hand, real politics is seen as an art that deals mainly with souls. Philosophy is the only true political art that will lead people to happiness by healing and perfecting their souls; the philosopher is the true politician. According to Plato, who opposes politics that aims only at power and pleasure, people can only be made happy by the philosopher, who is a kind of state physician. Therefore, the administration of the state should be left to the philosopher, the true statesman. The task of the real politics to be practiced by such a philosophical state is not only to meet people's material needs, but also to heal the soul, which is the essential aspect of human beings, and to bring them to salvation. For this reason, Platonic spiritual power has eschatological implications that transcend worldly power.



“ Atıf | Citation: Işık, Sever. "Philosophy, power and salvation: Philosophical power and spiritual politics in Plato's *Gorgias* Dialogue". *Felsefe Arkivi-Archives of Philosophy* no. 63 (2025): 23-40. <https://doi.org/10.26650/arc.1647496>

 This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License. 

© 2025. Işık, S.

 Sorumlu Yazar | Corresponding author: Sever Işık severquista@gmail.com



Anahtar Kelimeler Felsefe • iktidar • siyaset • ruh • mutluluk**Keywords** Philosophy • power • politics • soul • happiness

Extended Summary

An early expression of Plato's ideal of philosopher-king or, in other words, philosophical sovereignty, which has been subject of debate throughout the history of thought, can be seen in his dialogue *Gorgias*. The dialogue which has a rich content in which many basic themes are addressed in one way or another, is extremely important for understanding the development of Platon's philosophy and its main concerns. The dialogue, in which he expresses his ideas through Socrates' mouth, is essentially a discussion of what the "good life" is. According to Plato, the answer of this question can only be found through philosophy, not rhetoric. According to him, rhetoric and philosophy are in opposition to each other in terms of what the good life is and how it ought to be lived. Plato defends and preaches a philosophical ideal of life in the dialogue *Gorgias*. He sets out his philosophical ideal of life through the example of his teacher Socrates; namely, Socrates embodies the ideal of the good life in his own life. Socrates constantly urges people to take care of their own souls, to transform and perfect themselves morally. His philosophical practices whose basic aim is the transformation of the self are certainly not indifferent to social life. Plato also does not conceive of individual and social transformations as separate things. For him, politics is social morality and morality is individual politics.

The construction of a public life based on the essential side of human beings can only be possible through politics. Politics is a science that requires expertise in the art of politics. Politics as a science (episteme) or as a truth will necessarily have a philosophical character. Politics, as the activity for implementing the public good, is the very purpose of philosophy, in fact, it is philosophy itself. The direction of truth to social life, the improvement of the world, the illumination of the cave will be possible through philosophy's intervention in life, through the philosopher's return to the cave. In other words, the construction of *Kallipolis* and the achievement of social happiness will only be possible with the ruling of the philosopher who combines wisdom and power. For this reason, Plato brings the philosopher to the cave or to the state back, who contemplates the Ideas. He imposes ethical and political responsibility on him, even at the expense of his happiness. He hopes that the realization and manifestation of justice, which is the goal of the State, will be realized through him. For this reason, Plato delegates the task of governance to the philosopher-king in his *Republic*.

An early and powerful version of Plato's idea of leaving the direction and administration of the state to the philosopher appears in his dialogue *Gorgias*. Here Plato advocates the transfer of political sovereignty to philosophy and the philosopher on behalf of philosophy. However, the ultimate goal of this transfer of power and revolution is the well-being and salvation of the soul. In other words, the Plato's understanding of philosophical politics is essentially a kind of spiritual politics that aims to make human beings virtuous. For, according to Plato, true politics is essentially an art whose job is to deal with souls. When politics is understood as dealing with souls, philosophy, whose job is to make souls good, to heal them, becomes the only true political art, and the philosopher naturally becomes the only true politician. In this case, every philosophical activity that deals with souls becomes a political activity. A politics that aims only to gain power and to satisfy pleasures is not a reasonable and legitimate politics in Plato's view. Politicians who engage in politics are not true statesmen for this purpose. For this reason, Plato strongly criticizes Athenian politicians. Relying on rhetoric and aiming for nothing but power and pleasure, these rulers are only concerned with the material welfare of the people. However, the main thing is not a comfort, but the health of the citizens' souls. This politics of power and pleasure leads to decay. Socrates is the only true politician in Athens who tries to perfect people's souls. Philosophers should be the rulers for the just administration of the state. Governance that aims at the happiness and salvation of the soul has a spiritual character. The sphere of sovereignty of the philosopher transcends the material one; it goes beyond it. The king-philosopher is primarily ruler of souls.

GİRİŞ

Platon'un *Devlet* ve *Yasalar* gibi kanonik metinleri binlerce yıl siyasal düşüncenin vizyonunu derinden etkilemiş ve halâ etkilemeye devam etmektedir. Onun bu eserlerinde dile getirdiği görüşlerin bir kısmının izlerini daha erken dönem eserlerine kadar izlemek mümkündür. Bu minvalde onun düşünce tarihi boyunca biteviye tartışma konusu olagelen bilgelikle gücü kendinde birleştiren filozof-kral ya da başka ifadeyle felsefi egemenlik idealinin erken bir ifadesini onun burada ele alacağımız *Gorgias* diyalogunda görülebiliriz. Birçok temel temanın bir şekilde ele alındığı son derece

zengin bir içeriğe sahip diyalog Platoncu felsefenin gelişimini ve temel kaygılarını anlamak içinde son derece önemlidir. Retoriğin ne olduğuna dair bir tartışmayla başlayan diyalog yaşamın amacı, iyi ve kötü, güzel ve çirkin, adil olan ve olmayan, ceza ve adalet, güç ve bilgi ilişkisi, ruhun kurtuluşu, gerçek siyasetin ne olduğu vb. birçok önemli tartışmayı içerecek şekilde genişler. Ancak bizzat Platon'un kendisinin Sokrates'in ağzından ifade ettiği gibi diyalog esas olarak “iyi yaşam”ın ne olduğuna dair yapılan bir tartışmadır. Bundan daha önemli bir konu olmadığından bu meseleye dair konuşurken yapılması gereken şey modaya uyarak retorik sanatına ve siyasete özenmek değil, felsefe öğrenmektir;¹ çünkü bu sorunun cevabı ancak felsefeyle bulunabilir. Platon'a göre iyi yaşamın bilgisi ve pratiği söz konusunda retorik ile felsefe birbirine karşıt konumdadırlar. Diyalog boyunca felsefi bir yaşam idealini savunan ve salık veren filozof, bu yaşamın nasıl bir yaşam olduğunu ve nasıl yaşanması gerektiğini bu yaşamı en iyi şekilde yaşamış olan ezeli kahramanı ve üstadı Sokrates örnekliliği üzerinden ortaya koymaya çalışır. Filozof için “insan nasıl yaşamalı?” sorusuna dair felsefi soruşturma salt bir felsefi spekülasyon olmayıp pratik bir amaca matuftur. Nihai gaye hakikatin bilgisi aracılığıyla ahlaki bir kişiliğin ve toplumsallığın inşa edilmesidir. Onun için diyalogda Sokrates, Hadot'un ifadesiyle bir “ruhani alıştırmalar pratiğinin bir üstadı” olarak ortaya çıkar;² insanları sürekli kendilerini tanımaya çağırır. “Ruhani alıştırmalar” aracılığıyla onların ruhsal dönüşümünü sağlamaya çalışır.³ Daha sonra Foucault'nun “kendilik pratikleri” ve “kendilik kaygısı” gibi kavramlarla ifade edeceği⁴ bireysel benlikle ilgilenmeyi ve onu dönüştürmeyi esas alan bu felsefi pratikler kesinlikle kamusal olana kayıtsız değildirlir. Platon da bireysel ve toplumsal dönüşümü ayrı şeyler olarak düşünmez. Onun için politika toplumsal etik, etik ise bireysel politikadır. Dolayısıyla etik ve politik olan zorunlukla bir diğerini içerir; ikisi arasında bir yarıklık yoktur.

İnsanın asli yanını esas alan kamusal bir yaşamın inşası ancak siyaset aracılığıyla mümkün olabilir. Siyaset ise siyaset sanatında (politikē tekhnē) uzman olmayı gerektiren bir bilimdir. Bir bilim/hakikat alanı olması hasebiyle de siyaset zorunlu olarak felsefi karakterde olacaktır. Hatta hakiki siyaset toplumsal iynin icrası faaliyeti olarak felsefenin bizatihi amacıdır. Hakikatin kamusallaştırılması, dünyanın iyileştirilmesi ve güzelleştirilmesi, mağaranın aydınlatılması felsefenin yaşama müdahale etmesiyle, filozofun mağara dönmesiyle mümkün olacaktır. Başka bir ifadeyle *Kallipolis*'in inşası ve toplumsal mutluluğun sağlanması ancak bilgelik ve gücü kendinde cem eden filozofun hükümranlılığıyla mümkün olabilecektir.⁵ Platoncu filozof fildişi kulesinde yaşayan, dünyaya bigâne bir münzevi değildir. Daha doğrusu Platon'un gönlü buna razı olmaz ve ideleri tefekkür ve temaşa eden filozofu tekrar dünya polisine yani mağaraya döndürür. Mutluluğu pahasına bile olsa ona etik ve politik sorumluluk yükler. Devletin ereği olan adaletin tahakkuk ve tezahürünün onun eliyle gerçekleşmesini ümit eder. İşte bu nedenle Platon, kendi *Devlet*'inde (*Politeia*) filozofu tahta çıkarır.⁶

İşte Platon'un bu devletin sevk ve idaresini filozofa bırakma idealinin erken ve güçlü bir versiyonu onun *Gorgias* diyalogunda ortaya çıkar. Platon burada egemenliğin felsefeye ve onun adına filozofa devrini savunur. Ancak bu iktidar devri(mi)nin nihai gayesi ruhun saadeti ve selametidir. Yani Platoncu felsefi siyaset anlayışı esas olarak insanın erdemli kılınmasını gaye edinen bir çeşit ruhani/manevi siyasettir.

Siyasetin ruhun iyiliğini/sağlığını konu edinen bir faaliyet olarak anlaşılması ve icra edilmesi durumunda Platoncu şemada felsefe apolitik olmak bir yana “siyasal eylemin en yüksek biçimi” haline gelir.⁷ Ancak bu modern siyasetin

¹Platon, “Gorgias”, *Diyaloglar* içinde, çev. Melih Cevdet Anday (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010), 500b-c. Makale boyunca *Gorgias* diyaloguna yapılan atıflar metnin paragraf numaralarını göstermektedir.

²Pierre Hadot, *Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe*, çev. Kübra Gürkan, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012), 83.

³Hadot, *Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe*, 56, 23, 82-83.

⁴Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. H. Uğur Tanrı Över (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007), 341.

⁵Platon. *Devlet*. Çev. Hüseyin Demirhan (İstanbul: Işık Yayınları, 2021), 284.

⁶Yaşadığı polisin politik düzenine muhalif ve muarız olan Platon, Sirakuza örneğinin de gösterdiği gibi salt politik düş görmekle yetinen biri değildi. Onun tüm yaşamı politik öğretisini pratiğe dönüştürme mücadelesidir. Bu anlamda Platon, sadece philosophos değil, Laertios'un haklı olarak ifade ettiği gibi gerçekte bir siyaset adamı (*politikos*) idi. Laertios'a göre Platon, “halkın farklı bir yönetim biçimine alışmış olması” nedeniyle Atina'da siyasal yaşama girmemişti. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. C. Şentuna (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019), 140.

⁷James L. Wiser, “Philosophy as Political Action: A Reading of the Gorgias”, *American Journal of Political Science*, Vol. 19, No. 2 (1975), 315.

aşına olduğu bir husus değildir. Zira siyaseti, iktisadi ve toplumsal yaşamı metafizik açıdan tarafsız ilkelere ve normlara dayandırma⁸ gayesi güden; onu esas olarak kamusal kaynakların dağıtılması ve taleplerin karşılanması faaliyeti olarak gören modern perspektiften Platon'un, siyasetin işi ruhlarla ilgilenmek olan bir sanat, filozofun ise gerçek siyasetçi olduğuna dair düşüncesi oldukça yabancı ve hatta tehlikeli görünecektir. Ancak Yunanlılar için devletin bizim modern devlet anlayışımızda olduğu gibi bir "toprak parçası ya da kurum" anlamına gelmediğine, daha çok "bireyler olarak insanlar topluluğu"nu ifade ettiğini belirtmek gerekir. Bu sebeple Platon, yurttaşları ruhlarına özen göstermeye çağıran felsefi faaliyeti gerçek siyaset olarak adlandırmaktadır.⁹ Dolayısıyla Platoncu perspektiften bakıldığında ise bugün uyguladığımız siyaset "ruhsuz siyaset"; hatta bir anti-siyasettir.¹⁰ Bireysel olanı kamusal olandan bağımsız ve bağışık olarak görmeyen Platon, insanların ruhlarıyla ilgilenmeyi siyasal bir mesele olarak görmektedir. Oysa ruhsal olanın özel oluşu üzerine temellendirilmiş modern siyasi kültürümüzde devletin amacı bireylerin dünyevi ihtiyaçlarının karşılanması, onların sevk ve idaresidir. Ruhsal saadet ve selametın kamusal otoritenin tasarruf ve tasallut alanından çıkarılmış olması modern siyasetin mümeyyiz vasfıdır. Dolayısıyla bu siyasetin asli vasfı içkin bir karakterde olmasıdır. Duyu ve dünyayı aşkın eskatolojik vaatler ve gayeler gütmeyiz/güdemeyiz. Devletin iktidarı ruhsal alanı/olanı kapsamaz. Kamusal otoritenin sınırları dışında kalmış/bırakılmış olmak anlamında ruhani meseleler apolitiklerdir.

Bu perspektiften bakıldığında Platon'un diyalogda Sokrates'in ağızından retoriğe ve retorikçilere yönelttiği eleştirilerin aslında Atina'nın demokratik politik düzeninin kararlı ve uzlaşmaz bir eleştirisi olduğu görülebilir. Ona göre cari siyaset felsefeye değil, retoriğe dayanmaktadır. Epistemik olarak doksayı aşamayan sofist bir sanat olan retorik ontik olarak da ancak görünümlere tekabül ettiğinden haliyle ona istinat eden siyaset de gerçek bir siyaset olmayacaktır. Çünkü ruha ihtiram ve ihtimam göstermeyen, hakikati, iyi ve güzel olanı kavramaktan yoksun olan bu siyasetin tek gayesi güç ve hazzın elde edilmesidir. "İyi"yi güç ve haz ile eşitleyen, onu her türlü hakkın kaynağı ve nihai gayesi olarak gören bu siyaset zararlı ve kötü bir siyasettir. Atinalı siyasetçilerin amacı insanın geliştirilmesi, yetkinleştirilmesi ve mutlu kılınması değil, siyasi başarıların elde edilmesidir. Onlar iyi(lik)miş gibi sürekli arzularını tatmin etmek, konforlarını artırmak suretiyle halkı hoşnut etmeye çalışmaktadırlar. Ruhun selametini değil, sadece polisin (maddi) refahını düşünmektedirler. Hakikate ve ona istinat eden etik yaşama bigânedirler. Ona göre mutluluğu haza indirgeyen bu siyaset utanç verici bir siyasettir. Adalet arayışındaki bir siyaset(çi)nin kaçınılmaz olarak bu güç ve haz rejimleriyle hesaplaşması gerekecektir.

Bu nedenle diyalogda kendi sesini felsefenin sesi olarak konumlandıran¹¹ Sokrates, felsefenin sözcüsü olarak yükselen Atina demokrasisiyle önemli ölçüde bütünleşen, güç ve başarıyı en yüksek amaç olarak gören Sofist siyasete ve retoriğe karşı konumlanır. Zira retorik, demokratik Atina'da siyasal başarıyı temin eden önemli siyasi sanat ve silahtı. Bu politik silahın en önemli tedarikçisi ise retorikçi olarak ün salan sofistlerdi. Onlar Atina'yı ruhsal yıkıma sürükleyen yozlaşmış siyasetin en büyük teşvik ve tahrikçileriydi. Bu yozlaşmış siyaset ve kötü yönetim neticesinde polis bir krizin içine düşmüştür. Gerçek siyaset sanatından yoksun oluşun derinleştirdiği bu yönetim krizi felsefeyle aşılabilecektir. Çünkü felsefe yegâne gerçek siyaset sanatı, filozof ise sofiste karşı bu siyaset sanatını uygulayan yegâne gerçek devlet adamıdır (πολιτικός). Onun için Platon'un nazarında cari siyaset gerçek siyasetin, siyasetçiler ise gerçek devlet adamının sadece bir mukallidinden¹² başka bir şey değildirler. Çünkü kişilerin ruhlarını (ψυχή) değil, bedenlerinin (σώμα) düşünerek siyaset yapmaktadırlar. Bu eleştirel yaklaşımıyla Platon, insanın yetiştirilmesini, ruhların imar edilmesini esas alan yeni bir siyaset biçimini insanların hazzını ve maddi refahını esas alan geleneksel siyaset biçiminin karşısına koyar. Devleti gücün, iktidarın, hazzın ve maddi refahın değil, ruhsal erdemın, yetkinleşmenin ve kurtuluşun aracı kılmaya çalışır.

⁸John Milbank, "The Politics of the Soul", *Revisita de Filosofía Open Insight*, vol. VI, núm. 9 (2015), 93.

⁹Michael Erler, "Socrates and the Weakness of the Strong Man: Plato's Polemic against Populisms in the *Gorgias*" in *Plato's Gorgias: Speech, Soul and Politics*, Ed. David Machek, Vladimír Mikeš, 214-230 (Leiden: Brill, 2024), 226.

¹⁰Milbank, "The Politics of the Soul", 93.

¹¹Platon, *Gorgias*, 482a.

¹²W. K. Guthrie, *Yunan Felsefesi Tarihi*, Platon Hayatı ve Diyalogları: Erken Dönem 4, çev. Ahmet Ergenç (İstanbul:Kabalıcı Yayınları, 2021), 289.

Bu durum daha sonra filozofun ölümüyle sonuçlanacak polis ile filozof arasındaki gerilimi ve çatışmayı daha iyi kavramamıza olanak vermektedir. Gerçekte felsefe yapmayı tanrısal bir buyruğun ifası olarak gören filozof Sokrates,¹³ polisi ve yurttaşlarını hakikate bigâne kalmakla, etik olanı askıya almakla suçlamakta; onları bedene ve paraya, şan ve şöhretle değil, kendileriyle ilgilenmeye, ruhlarına özen göstermeye ve kusursuzlaştırmaya çağırmaktadır.¹⁴ Hazzın temin ve tedarikini siyasi yaşamın gayesi kılan polis aslında yozlaşmışlık içindedir. Hak ve hakikatten, ahlak ve adaletten uzak düşmüştür. İleride ifade edeceğimiz gibi cari siyasetin ve düzenin bir temsilci olarak diyalogdaki en kavi muhalifi ve muarızı Kallikles, Sokrates'in söz konusu argümanlarının polis için taşıdığı içkin tehdit ve tehlikelerin farkındadır. Onu ikaz eder. Ancak filozof ölüm korkusuna boyun eğmeyecektir; çünkü onun için yaşam ölümle son bulan bir şey değildir. Hoşlarına gitmese de o, bir *parrhesiastes*¹⁵ olarak cesaretle hakikati dile getirmeye devam edecektir. Onu buna polis değil, Teos yetkili kılmıştır. Filozof demosun arzusuna değil Teos'un buyruğuna uymakla yükümlüdür.

Retoriğe Karşı Felsefe Ya Da Yanılsamaya Karşı Hakikat

Gorgias diyalogunun en önemli temalarından biri retorik ve felsefenin epistemik değerleri ve sağladıkları faydalar açısından karşı karşıya getirilmesidir. Hakikat araştırması olarak felsefeye değerini veren şey yöntemsel olarak kanıta dayanmasıdır. Yanılsamaya istinat eden retorik ise hakikat nazarından hiçbir değeri yoktur. Şeylerin özünü anlama ve açıklama gücünden yoksun¹⁶ olan retorik rasyonel bir bilgiye, kanıta değil, salt iknaya, kanılara, yanılgılara,¹⁷ tanıklıklara dayanmaktadır.¹⁸ Oysa bir şeyin doğruluğu tanık göstermekle değil, kanıt göstermekle mümkün olabilir. Onun için Platon, "sadece doğruyu öğrenmek tutkusu" olarak tanımladığı felsefeye karşı¹⁹ retorik "kandırma sanatı" olarak tanımlar ve mahkûm eder.²⁰ "Doğruyu ortaya çıkarma" gayesi olmayan,²¹ hakikati değil duyulmak isteneni, hoş gideni söyleyen,²² iyi ve kötü üstüne düşünmeksizin meselelere sadece zevk açısından yaklaşan, ruhun iyiliğini düşünmeyen bir sanat olan retorik dalkavuktan başka bir şey değildir. Onun amacı dinleyicileri ruhça yükseltmek değil, kalabalığa zevk vermektir.²³ Buradan da anlaşılacağı gibi Platon'un en temel itirazlarından biri de sofist-retorikçi muhataplarının "iyi"yi hazza indirgemeleri ve gaye haline getirmeleridir. Ona göre iyi ve haz ayrı şeyler oldukları gibi ve onların her birini arayıp bulmanın yolu da birbirinden tamamen farklıdır.²⁴ Haz daha çok bedeni/maddi karakterde iken iyi(lik) daha çok ruhsal bir karakterdedir. Onun elde edilmesi için ruhun kötülükten arındırılması gereklidir. Bu da ancak ahlaki eğitim ve dönüşümle mümkün olabilir.

Platon diyalogda sofistlik siyaset sanatını epistemik ve etik değeri itibarıyla tartışmasını müteakip onların siyasal tezahürlerinin değerlendirilmesine yönelir. Yukarıda ifade edilen nakısaları ve sebep olduğu kötülükler sebebiyle retorik(çilik) ona göre soysuz bir şey olup "siyasetin bir parçasının gölgesi"nden başka bir şey değildir.²⁵ Doğaları gereği birbirinden farklı olduğunu düşündüğü beden ile ruh ve retorik ile felsefe arasında bir analogi kuran Platon'a göre

¹³Platon, *Sokrates'in Savunması*, çev. Erman Gören (İstanbul: Alfa Yayınları, 2018), 58-59

¹⁴Platon, *Sokrates'in Savunması*, 59.

¹⁵Parrhesiastes, Yunanca "herşey" anlamındaki "pan" ve "söylenen" anlamındaki "rherma" sözcüklerini bir araya getirilmesiyle oluşan "her şeyi söylemek" anlamına gelen parrhesia kavramından türetilmiştir. Foucault'ya göre parrhesia hakikati söylemektir. Ancak bu alelade bir hakikati değil, tehlikeyi göze alarak güçlü/muktedir olan karşı hakikati söylemektir. Böylesi bir hakikati dile getiren kişi ise "parrhesiastes"tır. Bkz. Bkz. Michel Foucault, *Doğruyu Söylemek*, çev. Kerem Eksen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014). 10-11. Dolayısıyla bu hakikati söyleme edimine daima cesaret erdemi eşlik eder. Bu durumda parrhesia doğruyu söyleme cesareti, parrhesiastes ise doğruyu cesurca söyleyen kişidir. Bkz. Michel Foucault, *Doğruyu Söylemek*, 13-14.

¹⁶Platon, *Gorgias*, 464a.

¹⁷Platon, *Gorgias*, 462c.

¹⁸Platon, *Gorgias*, 471e, 472b.

¹⁹Platon, *Gorgias*, 453a.

²⁰Platon, *Gorgias*, 453a, 454b.

²¹Platon, *Gorgias*, 457de.

²²Platon, *Gorgias*, 462c-463b.

²³Platon, *Gorgias*, 501a-e.

²⁴Platon, *Gorgias*, 500c-d.

²⁵Platon, *Gorgias*, 462c-e.

insanda “beden ve ruh diye iki şey” ve bu “iki şeye uygun düşen iki de sanat vardır.” Bunlardan siyaset öncelikle ruhla ilgili bir sanat (τὴν μὲν ἐπὶ τῇ ψυχῇ πολιτικὴν καλῶ) iken beden eğitimi ve hekimlik ise bedenle ilgili olan sanatlardır.²⁶ Aslında siyaset sanatı da yasama ve yargılama olmak üzere iki kısım olup ilki hekimliğe ikincisi ise beden eğitimine denk gelir. Bu dört sanatın ikisi ruhun diğer ikisi bedeninin iyiliğiyle ilgilidirler. Yani hekimlik sanatı beden, siyaset sanatı ise ruhun sıhhatini güvence altına alır. İşte retorik bu dört sanatın kılığına bürünerek, kendisini onlara benzeterek onların kendileri imiş gibi ortaya çıkar. Yani gerçekte “insanın en yüksek iyiliği” ile değil, hoş(un)a giden şeylerle uğraşırken “sanki insan için en değerli olan şey bu imiş gibi” manipülasyon yaparak düşüncesiz kişileri haz tuzağına düşürerek aldatır.²⁷ Bedene ilişkin sanatlar söz konusu olduğunda aşçılık hekimliğin, süs ise beden eğitiminin kılığına bürünen sahtesidir. Ruh söz konusu olduğunda ise retorik yasamanın, sofistlik ise yargılamanın sahtesidir.²⁸ Sonuçta aşçılığın bedenle ilgisi ne ise retorik de ruhla olan ilgisi odur.²⁹ Onun için retorik siyasetin sadece yasama kısmının gölgesinden başka bir şey değildir. Gerçek olana temas edemeyen retorik siyasetin siyasi iyiyi üretmesi imkan dahilinde değildir.

Burada ruh ve bedene dair sanatlar arasında analogiler kurulmakla birlikte Platon için ruh ve beden denkleştirilmediği diama hatırd tutulmalıdır. Ruhun doğasına dair yeni görüşle ortaya çıkan Sokrates'te olduğu gibi ruh insanın asıl benliği/kendiliğidir.³⁰ Platon'da bütün “değişim ve dönüşümlerin başlıca ilkesi”,³¹ “devrimin kaynağı” olan ölümsüz ruh³² efendi beden ise tabi konumundadır. Beden söz konusu olduğunda en iyi yönetim, beden ruhun bilgeliği tarafından kontrol edilmesidir. Ruh ise ancak kendi doğasından üstün bir otorite olan ve Platon'un “nesnel ruhsal gerçeklikler” olarak kabul ettiği iyinin, doğrunun ve güzelin otoritesi tarafından yönetilmelidir.³³ Şayet beden (akıllı) ruhun kılavuzluğuna tabi olmayıp başına buyruk hareket edip sadece hazlarının peşinde koşarsa sonuç kaos olacaktır. Bu yüzden ruh ve beden ikiliğinden bahsedilen her yerde ruh, yönetici olarak bedene hakim ve hükümlan konumundadır.³⁴ Akletme yetisiyle hem kendisi hem de beden için iyi olanın ne olduğunu bilme ve karar verme konusunda nihai merci odur.

Platon'un politik(a) anlayışında da ruh merkezi bir konuma sahiptir. Üç parçalı ruh anlayışını³⁵ politik felsefesine taşıyan Platon, devleti (politik beden) adeta insanın ruhunun simetrik dengi olarak görür. Devletin düzeni ruhun düzeninin politik muadili olduğundan insan ruhunun her bir parçası devlette bir sınıfa denk düşer. Aralarında hiyerarşik bir düzen ve uyum olan ruhun (*psyche*) üç temel unsurunun ilki olan rasyonel unsur olan akıl (*logos*) devlette yönetici sınıfa; ruhun ikinci parçası olan cesaret/öfke (*thumos*) devlette koruyucu sınıfa; ruhun üçüncü parçası olan iştah/arzu (*epithumia*) ise devlette üretici sınıfa denk gelir (D, 434-440). Bireysel bedende (insan) olduğu gibi toplumsal-siyasal bedende de (devlet) ruhun akıllı parçası (*logos*) yönetici konumundadır. Devletin rejimi dahi yönetici sınıfın ruhuna ruhun hangi parçasının galebe çaldığına bakılarak belirlenir. Devletin özellikleri insandan devlete geçen özellikler³⁶ olduğundan onun politik tasavvurunda polislin yönetimiyle insanın yönetimi birbirinden ayrı düşünülemez.

Güce Karşı Adalet Ya Da Güç İstencinden Hak(ikat) İstencine

Sokrates'in hakikatten uzak, sadece hoşla gideni söyleyen, zararlı bir sanat olarak tanımlamasına mukabil muhatabı sofistler sürekli getirilerine odaklanarak retorik savunusunu yaparlar. Onlara göre retorik üstün bir sanattır, zira

²⁶Platon, *Gorgias*, 464b.

²⁷Platon, *Gorgias*, 464b-d.

²⁸Platon, *Gorgias*, 465b-e.

²⁹Platon, *Gorgias*, 465e.

³⁰John Burnet, “The Socratic Doctrine of the Soul”, *Proceedings of the British Academy*, Vol. II, (London:Oxford University Press,1916), 26-27.

³¹Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna-Saffet Babür (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2007), 391.

³²Platon, *Phaidros*, çev. Birdal Akar (Ankara: Bilgesu Yayıncılık 2019), 44.

³³Milbank, “The Politics of the Soul”, 94. Platon, *Devlet*, 481.

³⁴Platon, *Gorgias*, 465d. Platon, *Devlet*, 230-231.

³⁵Platon, *Devlet*, 226-235; Platon, *Timaos*. Çeviren Özgüç Orhan (İstanbul: Fol Kitap, 2022), 185-187; Platon, *Phaidros*, 45-46.

³⁶Platon, *Devlet*, 218-219



sahibine güç sağlamak ve tüm arzularına ulaşmalarını mümkün kılmaktadır. Kendisine atfedilen önem ve doğası hakkındaki tartışma gücü (*δύναμις*) diyalogun en merkezi kavramlarından biri haline getirmektedir. Bir tarafta iki tarafın güçten anladığı şeyin ne olduğu ve gerçekte güçlü olanın retorik mi felsefe mi olduğu konusundaki ayrılık; diğer taraftan retorikçilerin retorik getirisini olarak güce sürekli atıf yapmaları buna karşın Sokrates'in retorik sağladığı gücün pratik sonuçlarına dair eleştirisi nedeniyle güç kavramı diyalogda retorik ile felsefe arasındaki karşıtlığı derinleştirici bir işlev ifa eder.³⁷ Gerçekte diyalogda biri Sokrates'in diğeri sofist siyasetçilerin savunduğu iki farklı güç konsepti bulunmakta ve bunlar birbiriyle çatışmaktadır.

Sofistlerin retorikle güç arasında kurdukları ilişkiyi Sokrates'in hem Gorgias hem Polos hem de en sert haliyle Kallikles'le olan tartışmasında izlemek mümkündür. Sokrates ilkin retorik “sanatının vücut bulmuş hali” olan³⁸ ünlü ve yaşlı retorist Georgias'tan sanatını tanımlamasını istediğinde o, retorik “bütün işini sözlerle gören”, istediğini sözlerle elde eden bir sanat olarak tanımlar ve bu sanatın “insanlarla ilgili en büyük ve en iyi şeylerle” ilgili olduğunu ifade ederek³⁹ sözü retorik sağladığı güce getirir. Bu sanatın insana özgürlük ve başkalarını yönetme gücü sağladığını ifade eder.⁴⁰ Ki onun nazarında retorik üstün kılan şey tamda bu başarısıdır. Zira retorik sayesinde kişi mahkemelerde yargıçları, meclislerde üyeleri, halk toplantılarında ve siyasi toplantılarda ise yurttaşları istediği gibi kandırabilme ve yönlendirebilme gücünü elde etmektedir.⁴¹ Aynı şekilde Gorgias adına tartışmayı devr alan Polos da retorik sağladığı güce derin bir iştiahtı duymakta ve retorik değerini onun en büyük getirisini olan güçle ölçmektedir. Sokrates'in retorikçi tanımlamasına da bu gerekçe ile itiraz eden Polos'a göre retorikçiler dalkavuk değil, bilakis devlete istediklerini yapma kudretine sahip “en büyük güç sahibi” kişilerdir.⁴² Gücü kendinde iyi ve mutluluğun kaynağı olarak gören Polos bu nedenle Sokrates'in temel tezi olan sadece iyi ve adil insanın mutlu olabileceği, kötülerin ise asla mutlu olamayacağı⁴³ tezine karşı çıkar. Sadece güçlü olanın mutlu olacağını iddia ederek adaletsiz davranmış ama başarılı olmuş tiran Archeleus örneğine başvurarak Sokrates'i çürütmeye çalışır.⁴⁴

Farklı bir güç anlayışından hareket eden Sokrates'e göre iddia edilenin aksine zorba ve söylevci devletteki en güçlü değil, en güçsüz insanlardır. Onlar iyi ve yararlı olanın bilgisinden yoksun olduklarından gerçekte neyin kendileri için iyi/yararlı olduğunu dahi bilmeyen, ancak kendilerine iyiyi görmüş şeyleri yaptıklarından⁴⁵ acınası durumdaki kişilerdir.⁴⁶ Zira doğru olmayı yapmak en büyük kötülüktür. Ve bilgi ile birleşmeyen güç ancak daha büyük ve daha çok kötülük yapma potansiyelini artırır.⁴⁷

Bu güç istemi en aşırı ve azgın haliyle “Sokratesçi ahlakçılığın ve rasyonalizmin kısıtlamalarının radikal bir eleştirisi”⁴⁸ olan Kallikles'te kendini gösterir. “Doğa” ve “yasa” ayrımından hareketle doğa yasasını her şeyin temeline yerleştirerek Sokrates ve onun şahsında felsefeye karşı konumlanır. Güç istemini adeta metafizik bir ilke olarak görür ve tüm toplumsal yaşamın temeline yerleştirir. Sokrates'in diyalogdaki ikinci aksiyomatik tezi olan “kötülüğe maruz

³⁷Miquel Solans-Blasco, “The Power of Philosophy: On the Role of *δύναμις* in Plato's *Gorgias*”, *Platonovskie issledovaniâ*, 19 (2), (2023), 11-12.

³⁸W. Jaeger, *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, Volume II. (Oxford University Press, 1943), 127.

³⁹Platon, *Gorgias*, 451cd.

⁴⁰Platon, *Gorgias*, 452d-e.

⁴¹Platon, *Gorgias*, 452d-e.

⁴²Platon, *Gorgias*, 466b.

⁴³Platon, *Gorgias*, 470e, 471a.

⁴⁴Platon, *Gorgias*, 471a.

⁴⁵Platon, *Gorgias*, 467a.

⁴⁶Platon, *Gorgias*, 469a.

⁴⁷Enteresan bir şekilde Sokrates, diyalogun sonunda anlattığı öte dünyadaki yargılama mitosu üzerinden güçlü adamların yani zorbaların ve kralların çoğunun elindeki güce dayanarak en büyük ve en dinsizce cinayetleri işledikleri için öbür dünyada daha fazla cezaya çarptırılan kişiler olduklarını söyler. Dolayısıyla en kötü adamlar büyük ve güçlü adamlar arasından çıkmaktadır. Bkz. Platon, *Gorgias*, 525. Böylece Sokrates iyilik, bilgi ve adalet birleşmeyen kudretin sahipleri için yarar değil, zarar ürettiğini onların (ebedi) yıkımıyla sonuçlanacağını ifade eder. Çünkü iyi ile birleşmeyen güç, kötü kişiye sıradan bir insana nispetle kıyas kabul etmez miktarda kötülük işleme imkânı sunar. Ruhsal kötülüğünü, hastalığını artırır ve azdırır.

⁴⁸Devin Stauffer, “Socrates and Callicles: A Reading of Plato's *Gorgias*”, *The Review of Politics*, 64, 04, (2002), 628.

kalmanın kötülük yapmaktan daha iyi olduğu"na dair iddiasını şiddetle reddeder. Tabiat kurallarına göre kötülük görmek en büyük mutsuzluk ve en büyük fenalıktır ancak yasalara göre ise kötülük yapmak daha çirkindir. Çünkü kötülük görmek insandan daha çok köleye yakışan bir şeydir; ne kendisini ne de sevdiklerini koruyamadığından ölmesi yaşamasından daha iyidir.⁴⁹ Bu durumda ona göre güç ve gücü artıran şey iyi iken insana acı veren şey ise kötüdür. Kalikles'e göre güçlü, üstün ve iyi bir ve aynı şeydir.⁵⁰ Yine ona göre güçlü olan üstündür ve güçsüz olanın güçlüye boyun eğmesi gerekir.⁵¹ Güçlünün, güçsüz olanı boyunduruğu altına alması ve varlıklı olması doğaya uygun olandır.⁵² Güçlü insan daima kendi arzularını tatmin etmeli, hazlarının peşinde koşmalıdır. Çünkü mutluluk, zevk ve iyi aynı şeylerdir.⁵³ İyinin kendisi sınırlan(dırıl)mamış zevktir.⁵⁴ Güçlü bir insanın yaşayacağı en iyi yaşam en fazla haz içeren yaşamdır.⁵⁵ İnsan ancak zevklerini doyurduğu sürece mutlu olabilir; aksi bir yaşam bir ölü yaşamıdır.⁵⁶ Erdemli, mutlu ve iyi yaşam ona göre tutkuların dizginlenilmesi değil, doyurulmasıdır.⁵⁷ Açıkça Kallikles için kişinin kendi hazzı, peşinden koşmaya değer "nihai iyi"yi oluşturmaktadır.⁵⁸ Doğa yasası iddiasını hedonistçe bir öznelliği tahkim etmek için kullanmaktadır.

Retoriği güçlendirici felsefeyi güçten düşürücü sanat olarak gören Kallikles, karşı bir saldırıya geçerek onu değerden düşürmeye çalışır. Zira ona göre Sokrates'in retorikle ilgili iddiasının aksine insana herhangi bir yarar sağlamayan şey felsefedir. Hatta yarar bir yana zararlıdır. Zira tehlike karşısında kişinin ne kendisini ne de başkalarını kurtarmasına yaramayan, düşmanın soygunundan koruyamayan, yurttaşlık haklarından mahrum yaşamaktan koruyamayan böylesi bir sanatın hiçbir değeri yoktur.⁵⁹ Sokrates'in doğruları "yasaya uygun" ancak "doğaya aykırı" bayağı yorumlardan ibarettir.⁶⁰ Felsefe doğal olana karşıtlığı temsil etmektedir. İnsanı güçlü ve güçlü olanın yasasından alıkoymakta ve dahası üstün olanın yasasına karşıtlığı öğretmektedir. Onun için gençlikte ayıplanmayacak olsa da Sokrates örneğinde olduğu gibi ileri yaşlarda süregiden sürekli felsefi uğraş kişiyi gerçeklikten, polisin pratik yaşamından kopardığından, özel ve kamusal işlerde gülünç duruma düşürdüğünden bağışlanamaz bir durum ve utanç verici bir şeydir.⁶¹ Onun için "akıllıyı aptal eden bir sanat" olan⁶² felsefeden uzak durmak gerekir. Oysa Platon'a göre haklı olan Sokrates'tir. Çünkü gerçek aptallık ruhunun ahvalinden bihaber, hayatının anlamı konusunda kafası karışırken zamanını pratik meselelere harcamaktır.⁶³

Buraya kadar dile getirilenlerden de anlaşılacağı gibi muhatapları Sokrates'in karşısında meşruiyet temin etmek için sürekli "doğa"ya atıfta bulunmaktadır. İlk çağda iyi bilinen *nomos* ve *physis* ayrımı Sofistler için merkezi önem taşımaktaydı. Sadece bireysel olana değer verilmesi, hakim din ve devletin toplumda geçerli olan hukukun bağlarından koparılması "konvention'un (*nomos*) yerine "doğanın" (*physis*) konulması" sofistlerin temel öğretisidir.⁶⁴ Buna göre *nomos*'un yani yasanın temeli toplumsal uzlaşımdan/gelenekten ibaretti ve bu uzlaşım devletin otoritesiyle norm olarak zorunlu kılınmaktaydı.⁶⁵ İkinci kuşak sofistlerden Kallikles, eşitsizlik vb. hususların doğal olmadığını bunların çoğunlukla

⁴⁹Platon, *Gorgias*, 483a.

⁵⁰Platon, *Gorgias*, 488d.

⁵¹Platon, *Gorgias*, 488b-c.

⁵²Platon, *Gorgias*, 490a.

⁵³Platon, *Gorgias*, 495a.

⁵⁴Platon, *Gorgias*, 495b.

⁵⁵Platon, *Gorgias*, 494a.

⁵⁶Platon, *Gorgias*, 494d-e.

⁵⁷Platon, *Gorgias*, 492 d-e.a

⁵⁸F. C. White, "The Good in Plato's 'Gorgias'", *Phronesis*, Vol. 35, No. 2, (1990), 120.

⁵⁹Platon, *Gorgias*, 486b-c.

⁶⁰Platon, *Gorgias*, 482d.

⁶¹Platon, *Gorgias*, 484c-e-486a. Platon'un bu iddialara karşı cevabı için ayrıca bkz. Platon, *Devlet*, 325.

⁶²Platon, *Gorgias*, 486b.

⁶³Julia Annas. *An introduction to Plato's Republic* (Oxford: Clarendon Press, 1981), 4.

⁶⁴W. Kranz, *Antik Felsefe*, çev. Suad Y. Baydur (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1994), 191.

⁶⁵Guthrie, W. K. C. *Yunan Felsefesi Tarihi, Beşinci Yüzyıl Aydınlanması: Sofistler ve Sokrates 3*. Çeviren Sabri Gürses (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2021), 64.

ahlaki ve yasal düzenlemelerden kaynaklandığını düşünen ancak toplumsalın temeli olarak nomosa daha makul bir yaklaşım sergileyen sofistlerin bir kısmından çok farklı bir tutum takınarak yasanın doğaya aykırı olduğunu, güçsüzler tarafından güçlülere egemenlik olmak amacıyla ihdas edildiğini iddia eder. Oysa ona göre egemen olma, yönetme hakkı sadece güçlü olana verilmiştir.⁶⁶ Yasa/hukuk/adalet denilen şey zayıf olanların kendi çıkarlarını korumak, güçlü olanları yıldırmak için kullandıkları bir araç olup gerçekte insan doğasının yadsınması, yozlaşması ve “çıplak gücün doğal zorbalığı yerine, hukuk aracılığıyla gerçekleşen zorbalık”tır.⁶⁷ Onun için hukuksal/uzlaşımsal adaleti tümüyle ortadan kaldırmayı amaçlayan Kallikles'e göre yapılması gereken yasayı doğaya uydurmaktır.⁶⁸

Diyalogda gördüğümüz gibi pozitif yasaya karşı doğa yasasını çıkaran Kallikles için iktidarın duyusal olanı aşkın herhangi bir sınır(landırılmas)ı söz konusu değildir. Zira onun nazarında doğa yasasına göre hakkın kaynağı güçtür. Ve bu yasa gereğince güçlü olanın gücünün yettiği her şeyi yapması haktır.⁶⁹ Doğ ahlakın kriteri olduğundan güçlünün hiçbir eylemi gayri ahlaki/meşru kılınmaz. Ahlaki ve hukuksal mevcut tüm yasalar da güçsüzlerin güçlülere kontrol altında tutmak için yaptıkları doğa karşıtı yasalardır. Böylelikle güçsüzler kendi acizyetlerini ahlak kılıfına büründürerek güçlülerin güçten mütevellit eylemlerini gayri-i ahlaki kırlarlar.⁷⁰ Platon, bu söylemin arzuladığı düzenin etik-politik temelini doğrudan tehdit ettiği bilincindedir.

Kendi arzuladığı politik düzeni kurmak isteyen Platon, öncelikle bütün uzlaşımsal ve geleneksel ölçütleri reddeden ve sosyopolitik dünyayı tümünden güç üzerine inşa etmek isteyen sofistlerin bu “Güç Devleti” kuramıyla savaşmak zorundaydı. Onların bu ‘kuvvet haktır’ öğretisi Atinalı siyaset yapıcılara ve siyasi liderlere de çekici gelmekteydi. Platon’un evvel emirde ilk yapması gereken şey bu görüşe saldırmak ve yok etmektir. İşte Platon, *Gorgias* diyalogunda Kallikles ve *Devlet*’te ise Thrasymakhos üzerinden bu görüşe saldırarak onların üstesinden gelmeye çalışır. Platon’a göre böylesi bir güç istenci kendi içerisinde saçma ve imkânsızdır. Çünkü her bir isteğin bir ereği vardır; bir şey salt istenilmiş olmak için istenilmez. Oysa güç isteği herhangi bir amaca ulaşma olanağını kabul etmez dolayısıyla “tüketilemez olmak, güç istencinin asıl özyapısı ve özüdür”. Güç istenci “tıpkı dinlendirilemeyen bir susuzluk gibi” olduğundan yaşamlarını bu tutku peşinde koşmakla harcayanların ruhları adeta kevgire dönmüş bir fıçı gibidir. Onları doldurmaya uğraşmak boşunadır. Onun için Platon bu güç isteğini *pleonexia* (πλεονεξία) olarak tanımlar.⁷¹ Güç istenci, Platon için ‘pleonexia’ (yani hep daha fazlası için duyulan açlık) olarak adlandırılan “temel kötülüğün” açık örneğidir. Çünkü “hep daha fazlası için istek duyma” tüm ölçülerin aşılmasına ve yok olmasına yol açar. Oysa Platon, “ölçü, doğru orantı ve ‘geometrik eşitlik’” ilkelerini hem bireysel ve toplumsal yaşamın sağlık ölçütleri olarak dile getirmiştir. Şayet güç istenci insanın tüm diğer eğilimlerine hakim olursa “zorunlu olarak yozlaşma ve yıkımla” sonuçlanacaktır. Onun için “Platon’un ahlaksal ve siyasal felsefesinde ‘adalet’ ve ‘güç istenci’ karşıt kutuplardır. Adalet, ruhun tüm öteki büyük ve soylu niteliklerini içine alan baş erdemdir. Güç tutkusu ise, tüm temel bozuklukları içerir.” Bu yüzden “güç, hiçbir zaman kendi başına bir erek”⁷² ve kendinde iyi olamaz. Çünkü ancak “tam bir doyuma, birlik ve uyuma yol açan bir şey, iyi diye adlandırılabilir”.⁷³

Muhatapları siyaseti güç elde etmenin ve hazları tatmin etmenin aracı olarak gördüklerinden felsefeyi anti-politik yani politik açıdan güçsüz/iktidarsız olarak görmektedirler. Onun için Kallikles defaatle kendisine faydası olmayan felsefeyle iştigal ettiği için Sokrates’i paylar.⁷⁴ İyi, doğru ve adil olanı maddi/dünyevi sonuçları ve semereleriyle değil, ruhani sonuçları ve hakikate mutabık oluşuyla ölçen Sokrates buna şiddetle karşı çıkar, karşı taarruza geçer. En güçlü

⁶⁶Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2022), 65-67.

⁶⁷Versenyi, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*. Ahmet Cevizci (İstanbul: Gündoğan Yayınları, 2010), 94.

⁶⁸Laszlo Versenyi, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, 95.

⁶⁹Platon, *Gorgias*, 483.

⁷⁰Platon, *Gorgias*, 491e-492a, 483.

⁷¹Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme- Devlet Efsanesi*, çev. Necla Arat (İstanbul: Say Yayınları, 2005), 282.

⁷²Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme- Devlet Efsanesi*, 282.

⁷³Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme- Devlet Efsanesi*, 283.

⁷⁴Platon, *Gorgias*, 484-487.



ve üstün olanın bilgili olan (bilge) olduğunu söyler.⁷⁵ Bilgisiz güç sahibine fayda sağlamayacaktır. Cahil kişi gerçekte kendini yararına olanın ne olduğunu dahi bilemediğinden gücü kendi yararına değil, kuvvetle muhtemel yıkımına sebep olacaktır. Çünkü cahilane güç kötü olanı irtikâp ve icra potansiyelini artırmaktadır. Bilgiden yoksun olanın bu yoksunluktan yani cehaletten kendi lehine olan bir şeyi elde etmesi imkan dahilinde değildir; cehalet kötülüktür kötülükten de iyilik sadır olmaz. Onun için her şeyi mahveden ve yıkıma uğratan şey olan cehalet, “en acı hasadı onun ekenler için verecek”tir.⁷⁶ Yine iyyinin hazla özdeşleştirilmesine şiddetle karşı çıkan⁷⁷ Sokrates’e göre radikal haz yaşamı tamamen korkunç bir şeydir.⁷⁸ Böylesi bir yaşam sürmek ruhun asla doymak bilmez, ölçsüz ve arsız parçasının peşinden gitmektir. Bu da ruhunun “her yanı delik deşik bir fıçı”ya dönmüş insanlara has bir durumdur. Hazzın doğası gereği doyuma ulaşmadıklarından insanlar asla mutlu olamazlar.⁷⁹ Dolayısıyla gerçekte retorikğin vaat ettiği fakat veremediği/veremeyeceği güç ve iyiliği en etkili şekilde sunan alternatif felsefe olacaktır. Bir ereğe sahip olan bu güç, bireyi ve toplumu yıkıma değil mutluluğa götürecektir. Gerçek güç Gorgias’ın dediği gibi başkalarının kontrol altına alınmasını sağlayan siyasi güç değil, öncelikle kişinin kendi keline hakim olmasını sağlayan felsefi güçtür. Kendine hakim olmak ise ölçülü olmak, arzularını kontrol etmek ve onların efendisi olmaktır. Ruhsal özdenetim en yüksek politik güçtür. Çünkü ancak kendilerine/ruhlarına hükmedebilenler gerçek *politike tekne* sahibi olarak devleti yönetebilir ve yetkinleştirebilirler. Çünkü kendisini yönetemeyen başkasını yönetemez.

Platon’un insan idealinin ve etik yaklaşımının karşıt kutbunu temsil eden Kallikles’in doğal adalet anlayışının özü Sokratik ölçülülüğün tam karşısını ifade eder. Zira ona göre “ölçülü ruh” iyi ve mutlu; “ölçsüz ruh” ise kötü ve mutsuz ruhtur.⁸⁰ Mutluluk, adalet ve ölçülülükten; mutsuzluk ise kötülükten doğduğundan⁸¹ mutlu olmak isteyen ölçsüzlükten olabildiğince kaçınmalıdır. Ölçsüz/kötü ruhlar için en iyi şey onları ölçsüzlükten, eğrilikten uzaklaştırmak, arzularını dizginlemek (ya da cezalandırmak) suretiyle “iyileşmesini sağlamaktır”.⁸² Ölçsüz kötü ruhlar cezaya düçar olacaklarından ister birey ister devlet olsun kötülük yapan cezasını çekmelidir/çektirilmelidir.⁸³ Çünkü insanlar ancak böyle mutlu olabilirler ve ona göre bu herkesin gayesi olmalı, herkes kendi gücüyle ya da devletin gücüyle bu gayeye yönelmeli, adalet ve ölçüyle davranarak mutlu olmalı, başıboşluklardan dolayı acı çekmemeli, bitimsiz isteklerini doyurmak (ki hastalıktır) için haydutça yaşamamalıdır. İnsan öyle yaptığında hem diğer insanların hem de tanrının dostu olur; bu felsefenin de öğrettiği bilgeliktir. Zira yer ile gökler, tanrıyla insanlar ölçülülük, dostluk ve düzen ile birbirine bağlıdır. Yani ölçülülük ve adalet onları bir arada tutar. İşte bu nedenle evrene Kosmos (düzen) adı verilmiştir.⁸⁴ Ölçsüzlük kozmos için olduğu kadar devlet için de en büyük tehlike ve tehdittir.

Bedene Karşı Ruh Ya Da Refah Siyasetine Karşı Kurtuluş Siyaseti

Platon, *Gorgias* diyalogunda daha öncede bahsettiğimiz ruh ve beden ayırımından hareketle bunlara tekabül eden iki tür siyaseti ayırt eder. Bunlardan ilki öncelikle ruhlarla ilgilenen siyaset⁸⁵ (τὴν μὲν ἐπὶ τῇ ψυχῇ πολιτικὴν καλῶ) diğeri maddi/bedeni hazları ve ihtiyaçları temin ve tedarik etmek olan siyasettir. Anlatımlarına dikkate edildiğinde ruh(un) siyaseti diyebileceğimiz siyaseti icra iddiasında ya da amacında olan siyasetçiler bu siyasetin meşruiyeti için daha çok

⁷⁵Platon, *Gorgias*, 490a.

⁷⁶Platon, VII. *Mektup-Plutark Dion*, çev. Aziz Yardımlı-Deniz Canefe, (İstanbul: İdea Yayınları, 1997), 19-20.

⁷⁷Platon, *Gorgias*, 499e.

⁷⁸Platon, *Gorgias*, 492e.

⁷⁹Platon, *Gorgias*, 493b-c.

⁸⁰Platon, *Gorgias*, 507a.

⁸¹Platon, *Gorgias*, 508a-b.

⁸²Platon, *Gorgias*, 500b.

⁸³Suç ruhsal bir kötülük olarak gören Platon’un cezasını çekmesi durumunda ruhun arınıp iyileşeceği; cezasız kalması durumunda ise ruhun daha da kötüleşeceği; ruh kötülüğünün insan için büyük kötülük ve ceza olduğu düşüncesini diğer metinlerinde de görmek mümkündür. Bkz. Platon, *Devlet*, çev. Hüseyin Demirhan (İstanbul: Işık Yayınları, 2021), 480-481; Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna-Saffet Babür (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2007), 188, 330.

⁸⁴Platon, *Gorgias*, 506d-e, 507a-e.

⁸⁵Platon, *Gorgias*, 464b-e.



teos ve *logosa* atfı yaparken dünyevi olan cari siyaseti icra siyasetçiler meşruiyetini daha çok *demostan* devşirmektedir. Haliyle nihai *telos*ları farklıdır. İlkinin öncelikle ruhların iyi kılınmasına odaklandığı yerde ikincisi tümüyle devletin maddi refahına ve konforuna adanmıştır. Çünkü ona göre beden lehine işleyen süreç ruhun aleyhine işlemekte; ruhu kötüleştirmektedir. Ruh kötülüğü ise tüm kötülüklerin en büyüğü ve tehlikelidir; yaşamın *summum bonum*'u olan mutluluğun kaybıyla neticelenecektir. Bu nedenle Platon için nihai olarak yurttaşların ruhuna adaleti, ölçülülüğü diğer erdemleri aşılayıp adaletsizlik ve ölçsüzlük başta olmak üzere tüm kötülükleri atmayan her şey⁸⁶ kötü ve utanç vericidir. Onun için şayet ruh, kötü duruma düşmüş, rasyonel davranma yetisini yitirip erdemlerden ayrılmışsa isteklerini dizginleyip onu iyileşmesine yaramayan şeylerden korumak gerekir.⁸⁷ Oysa farklı amaçlara sahip olan Atina'nın siyaseti ve siyasetçileri tam karşı istikamette yol almışlardır. Sokrates, Perikles dahil Kimon, Miltiades, Themistokles vb. Atinalı tüm devlet adamlarını sofist/dalkavuk olmakla suçlar, zira onlar iyi ve kötü ayrımı yapmaksızın her istediklerini yaparak halka dalkavukluk yapmış, kenti konfora boğmakla, büyütmeyle içten içe bir çürümeye neden olmuşlardır.⁸⁸ Oysa devlete yani Atina'ya yapılacak en büyük iyilik onların her istediklerini yerine getirmek değil, gerektiğinde onların sıhhati için onlarla bir hekim gibi çekişmektir.⁸⁹ Çünkü devlet yönetimi bir çeşit hekimlik sanatıdır.⁹⁰ Bu hekim(ler)in yapması gereken sadece sağlıklı gıdalar vermek ve reçeteler uygulamak suretiyle onları iyileştirmektir ki bu bir devlet adamının yurduna edebileceği en büyük iyiliktir.⁹¹ Ama onlar bunu yapmakta başarısız olmuş toplumu yetkinleştirememişlerdir.⁹² Haliyle onlar iyi ve adil insanlar ve iyi devlet adamları değildirler.⁹³ Kendisi iyi ve adil olmayanın polisi iyi ve adil kılması dolayısıyla mutlu etmesi söz konusu olamaz.

Görüldüğü gibi Platon, siyasetin ve siyasetçinin asli görevinin diğer yurttaşları ruhen ve ahlaken geliştirmek olduğu düşüncesinden hareketle Atinalı siyasetçileri değerlendirmekte ve yargılamaktadır. Yurttaşları daha erdemli kılmakta başarısız oluşları onların gerçek siyaset sanatından (ἀληθὴς πολιτικὴ τέχνη) yoksun oluşlarının en önemli kanıtıdır. Bu düşünce Platon'un yaşamı boyunca savunduğu her bir sanatın bir uzmanlık bilgisi gerektirdiği kabulüne dayanmaktadır. Ona göre siyaset sanatı da diğer sanatlar gibi da uzmanlık gerektiren bir sanattır. Politikē tekhnē bilgisi marangozluk, demircilik ve çiftçilik gibi diğer tekhnēlerin epistemelerinden farklıdır.⁹⁴ Onun bilgi ve beceresine sahip olmayanlar bu sanatı icra edemezler, etmemelidirler. Daha sonra devletin düzenlenmesinin temel prensibi haline getireceği uzmanlık prensibine göre her insan doğasına uygun olan tek işi yapmalı⁹⁵ ve böylelikle devlete yapabileceği en iyi hizmeti yapmalıdır. İnşaat ustalığı, hekimlik vb. diğer sanat örneklerinde olduğu gibi nasıl ki bu sanatlardaki bilgi ve becerisini ortaya koyan inşa edilmiş bina, iyileştirilmiş hasta örnekleri gösteremeyen kişinin büyük projelere girmesi doğru değilse aynı durum uzmanlık gerektiren siyaset sanatı içinde geçerlidir. Platon'a göre siyasete girmeyi amaçlayan herkes, bu sanatın bilgisine sahip olduğunun göstergesi olarak özel yaşamında dönüşümünü sağladığı ruhların, iyileştirdiği yurttaşların varlığını gösterebilmelidir.⁹⁶ Çünkü devletin iyileştirilmesi daha zorlu bir görevdir ve daha büyük bir ustalık gerektirmektedir. Ancak söz konusu siyasetçilerin Atinalıları yetkin kılmakta başarısız oluşları onların insanları ruhen

⁸⁶Platon, *Gorgias*, 504c-e.

⁸⁷Platon, *Gorgias*, 505b.

⁸⁸Platon, *Gorgias*, 518d-e-519a, 521a.

⁸⁹Platon, *Gorgias*, 521a.

⁹⁰Platon, *Gorgias*, 514e.

⁹¹Platon, *Gorgias*, 515c-d. Platon gibi siyasetin esas olarak insanları ruhsal olarak iyi kılınması böylelikle mutluluğa ulaştırılması olduğu hususunda Aristoteles'te büyük ölçüde aynı fikirdedir. Ona göre insani iyi ve mutluluk bedenle değil, ruhla ilgilidir. Zira insani erdem beden değil, ruhun erdemi; mutluluk ise ruhun erdeme uygun etkinliğidir. Onun için nasıl ki hekimin tedavi amaçlı olarak bedeni bilmesi gerekiyorsa "tıptan daha değerli" bir iş ifa eden siyaset adamı ondan daha fazlasını bilmeli, "ruh konusunu ele almalı", ruhu iyi tanımalıdır. Çünkü insanların mutluluğuyla ilgilenen (ilgilenmesi gereken) siyasetçi bunun için "yurttaşları iyi kılma"yı amaçlamaktadır. Bkz. Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. Çev. Saffet Babür (Ankara: Ayraç Yayınları, 1997), 20-21.

⁹²Platon, *Gorgias*, 515e.

⁹³Platon, *Gorgias*, 516.

⁹⁴Anders Sorensen, *Plato on Democracy and Political Technē* (Leiden, Boston: Brill, 2016), 109.

⁹⁵Platon, *Devlet*, 101.

⁹⁶Devin Stauffer, *The Unity of Plato's 'Gorgias': Rhetoric, Justice, and the Philosophic Life*. (Cambridge University Press, 2002), 150; Platon, *Gorgias*, 414-415.

iyileştirme olan gerçek siyaset sanatından yoksun olduklarını göstermektedir. Yönetim işi ehil kişiler tarafından icra edilmelidir. Bu talep aslında Atina'nın mevcut devlet adamlarını tehdit eden bir yetki devir talebidir.

Burada Sokrates'in eleştirisi konusu yaptığı kişilerin Atina'yı en parlak günlerine taşıyan ve Kallikles'in "gücün ve başarının simgeleri", kendi doğal adalet anlayışının da en iyi temsilcileri" olarak gördüğü kişiler olduğuna dikkat etmek gerekir. Onun için ideal insan karakterini oluşturan bu devlet adamları "büyük tutkulara ve büyük güçlere sahip" olup bunları en üst noktasına kadar geliştiren ve onları hem kendi zevkleri hem de başkalarının yönetimi için kullanan insanlardır.⁹⁷ Ancak Platon'a göre bu insanların güç ve haz siyaseti yüzünden devlet bir krizle ruhsal/manevi bir krizle karşı karşıya kalmıştır. Onlar Atina'ya refah getirmiş olmakla birlikte manevi kurtuluştan yoksun bırakmışlardır. Yani bedene ve onun maddi güçlerine dikkat kesilirken ruhların ihmal edilmesine, hasta düşmesine sebep olmuşlardır.

Ruhsal olanın önemini ve önceliğini vurgulamasına mukabil Platon'un politik yaşamın gerektirdiği bir vecibe olarak maddi ihtiyaçların karşılanması dışlamak bir yana özel bir önem verdiğini özellikle belirtmek gerekir. *Devlet* diyalogunda gördüğümüz gibi Platon, bizatihi polis oluşumunun temelindeki maddi ihtiyaçların karşılanması arzusunun fazlasıyla bilincindedir. İnsanı toplumsallığa/siyasallığa sevk eden en önemli şey bu ihtiyaçların karşılanmasına yönelik bu iktisadi faaliyettir.⁹⁸ Söz konusu ihtiyaçların karşılanması ide(al) polis oluşumu, varlığını idamesi ve istikrarı için elzemdir. Ayrıca o, herkes için asketik bir yaşam da öneriyor da değildir.⁹⁹ Ancak biyolojik yaşam düzeyini aşmak, yetkinleşmek için insan(lar)ın maddi arzularının kontrol altına alması gerekliliği de onun için açık bir etik ve politik zorunluluktur. Zira salt zorunlu ihtiyaçların karşılanmasına indirgenmiş bir yaşam kadar lükse ve sefahate batmış bir yaşam da insanı yetkinleştirmesi ve mutluluğa ulaştırması umulan polis yaşamını tehdit eder.¹⁰⁰ Bu nedenle burada Platon'un karşı çıktığı şey polis ihtiyaçlarının karşılanması değil, bunların ruhsal olanın arzileştirilmesi ve ihmal edilmesi pahasına öncelenmesidir. Başka bir ifadeyle sorun siyasetçilerin hoş görünmek gayesiyle¹⁰¹ hiçbir ayırım yapmaksızın yurttaşların tüm maddi ihtiyaçlarını karşılamayı asli gaye haline getirirken onların ruhsal iyileşmesine, gelişimine ve yetkinleşmesine bigâne kalmasıdır. Platoncu perspektiften bu yöneticilerin yurttaşların kötü(lük) içinde kalmasına dolayısıyla ceza çekecek ve mutsuz olacak olmalarına kayıtsız kalması demektir. Ona göre Atina böyle bir etik-politik kriz içindeydi.

Bu krizi aşmak yukarıda bahsettiğimiz gerçek siyasetle ve onun icra eden gerçek devlet adamlarıyla mümkün olacaktır. Çünkü "ruhla ilgili bir sanat"¹⁰² olan gerçek siyasetin (τὴν μὲν ἐπὶ τῇ ψυχῇ πολιτικὴν καλῶ) öncelikli amacı bedenlerin değil, ruhların iyileştirilmesi; ilgi alanı ise hoşla giden değil iyi olandır. Devlette adaleti tesis ve mutluluğu temin etmenin yegâne yolu olan bu siyaseti uygulamanın yolu retorikten değil felsefeden geçmektedir. Bu yüzden Sokrates, "konuşurken karşıdakinin gözüne girmeyi düşünmedi"ği, "en hoş olanı değil, en iyi olanı gözetttiği" için kendisinin Atinalılar arasında gerçek siyaset sanatını (ἀληθὺς πολιτικὴ τέχνη) uygulayan "tek ya da birkaç kişiden biri

⁹⁷B. M.A. Jowett, *The Dialogues of Plato, translated into english with analyses and Introductions, in five volumes. Vol. II* (Oxford University Press, 1892), 273.

⁹⁸Platon, *Devlet*, 99.

⁹⁹Platon, *Devlet*, 105.

¹⁰⁰Platon, *Devlet*, 106. Platon'un bu düşüncesini Siraküza deneyimi üzerinden de takip etmek de mümkündür. Felsefi devlet düzeni tahakkuk ettirmek, felsefi bir yaşama döndürmek gayesiyle Siraküza'ya giden Platon, onların mutlu yaşamdan anladıkları şeyin haz yaşamı olduğu görür ve bu durumu kınar. Çünkü böylesi alışkanlıklarla sahip (sefahat için çabalayan) insanın ılımlı olması ve bilgelige ulaşması, böyle devletlerinde istikrara kavuşması ve huzur bulması mümkün değildir. Bkz. Platon, *VII. Mektup-Plutark Dion*. Çev. Aziz Yardımlı-Deniz Canefe (İstanbul: İdea Yayınları, 1997), 9-10. Platon, devlete hizmet etmeyi, onun özgürlüğü ve iyiliği uğruna çalışmayı ve çabalamayı daima asil bir şey olarak görür ve daima olumlar. Platon, *VII. Mektup*, 19. Ancak yöneticilerin devlete yapacağı hizmet vereceği sağlık ve iyilik haz yaşamı değildir. Onun için Platon, salt maddi olan hazların karşılanmasını ve deneyimlenmesi amaçlayan polisi ve olumsuzlar.

¹⁰¹Onun için Platon, Kallikles üzerinden söz konusu sofist siyasetçileri hakikate kayıtsız olmak ve hoş görünmek gayesiyle sürekli başkalarının yargısına tabi olmakla eleştirir. Onlar halka yaranmak ve ters düşmemek adına sürekli fikir değiştirmekte; sözlerini onların isteklerine göre ayarlamakta "ipsiz sapsız sözler" söylemektedirler. Bkz. Platon, *Gorgias*, 481e. Bu eleştirilerden anlaşılacağı gibi *Gorgias* diyalogu çok güçlü bir anti-popülist karaktere sahiptir. Hatta bu yönüyle "anti-popülist manifesto" olarak dahi okunabilir. Bkz. Michael Erler, "Socrates and the Weakness of the Strong Man: Plato's Polemic against Populisms in the *Gorgias*" in *Plato's Gorgias: Speech, Soul and Politics*, Ed. David Machek, Vladimir Mikeš, 214-230 (Leiden: Brill, 2024), 214, 216. Filozof açıkça kendi zamanının politik ve kültürel yaşamında yükselişte olan ve giderek kamusal yaşamı daha fazla bir "gösteri" ye dönüştüren bir eğilim olan popülizme meydan okumakta, onu yadırgamakta yargılamakta ve mahkum etmektedir. Bkz. Erler, "Socrates and the Weakness of the Strong Man: Plato's Polemic against Populisms in the *Gorgias*" 216, 220. Oysa felsefe adına konuşma iddiasında olan Sokrates'e göre felsefi hakikatin kişilere göre değişiklik göstermesi söz konusu olamaz. Bkz. Platon, *Gorgias*, 482b. Bu durumda hakikatle mukayyet olan gerçek/felsefi siyasetin kendisini halkın değişken arzularına tabi kılması ve onun hadimi haline getirmesi düşünülemez. Onun amacı söz konusu tüm istek ve eğilimleri daha yüksek amaçlara tabi kılmaktır.

¹⁰²Platon, *Gorgias*, 464b-e.

olduğunu söyler; “ben günümüzün tek siyasetçisiyim” der. Zira o, bir hekim gibi gerçekten ihtiyaçları olanı ve onları iyi kılacak olanı vermeye/söylemeye çalışmakta; böylelikle devlete yardım etmekte;¹⁰³ gerçek devlet adamı olarak gerçek siyasi faaliyet olan polisin ortak iyiliğini temin etmeye, yurttaşları iyileştirmeye çalışmaktadır.¹⁰⁴ Bu yüzden felsefenin “dünyevi tutkulara ve bunlara karşılık gelen günahlarla kirlenmiş olan ruhların ilacı olarak görün”düğü diyalogda¹⁰⁵ ruh hekimi olarak filozof bu ilacı kullanmak suretiyle ruhlara şifa vermekte ve polisi mutluluğa taşımaktadır. Bu mutlu yaşama arzuların biteviye tatminiyle değil, bilakis dizginlenmesiyle varılacaktır.¹⁰⁶ Ancak Sokrates ve polisteki siyasi düzeni temsilen Kallikles bu gayenin, ruhani siyaset talebinin kendisini zor duruma düşüreceğinin açıkça bilincinde olarak konuşurlar. Ona halkın istediklerini yapmasını öğütler; aksi halde başına mahkemeye sürüklenme, ölüm cezasına çarptırılmak, savunmasız durumda kalma gibi birçok kötülük gelecektir.¹⁰⁷ Ruhların iyiliğini düşünüp hoş giden şeyler yapmadığı, pohpohlayıcı retorikçiler gibi halka iyi ve yararlı görünen zevkleri vermediği için polis tarafından haksızlığa uğratılabileceğini hatta öldürülebileceğini kabul eder; ancak doğru bildiğini söylemekten ve yapmaktan şaşma niyetinde değildir.¹⁰⁸ Onun için değerli olan şey insanın savunma gücünün elinde bulundurabilmesi yani haklılığını kaybetmemiş olması, insanlara ve tanrılara karşı yanlış bir şey yapmamış olduğunu göğsünü gere gere söyleyebilmesidir. Bu nedenle içinde bulunduğu tehlikeyi yadsımaz ama çok da önemsemez. Doğru olanı yaptığı gerçek siyaset sanatını uyguladığı için öldürmekten yakınmayacağını söyler. Zira korkak ve budala olmayan kişi ölümden çekinmez. Çünkü “bütün fenalıkların en büyüğü” ölüm/öldürülmek değil, “bir insanın öteki dünyaya ruhunda kötülüklerle gitmesi”dir.¹⁰⁹

Sokrates burada asıl meselenin dünyevi başarılar elde etmek değil, ruhun saadeti ve selameti olduğu yönündeki düşüncesini ifade etmek üzere “gerçeği söylüyor” diyerek doğruluğuna inandığını ifade ettiği bir “öteki dünya mitosunu” anlatır.¹¹⁰ Sokrates diyalog boyunca savunduğu iyi olmayanın mutlu olamayacağı, şayet ruh kötü ve hastalıklı ise ruhun ceza çekmek suretiyle dahi olsa arınmasının onun için en iyi şey olacağı, çünkü ancak böylelikle nihai mutluluğa kavuşacağı iddiasını mitos aracılığıyla ifade etmeyi amaçlar. Sokrates’in anlattığı yargılama mitosuna göre öldükten sonra ruhlar ve bedenler birbirinden ayrılacak, ruhlar kendilerini bu dünyada örten vücutlardan, rütbe ve zenginliklerden ayrılmış ve arınmış bir şekilde çıplak olarak yargılanacak; iyi olan (adaletten ve dinden ayrılmamış olan) ruhlar Esenler Adası’na gönderilerek ödüllendirilirken kötü olan, doğruluktan ayrılan ve günah işleyen ruhlar ise Tartares’e gönderilerek cezalandırılacaklardır.¹¹¹ Cezaya çarpmak üzere zindana gönderilen ruhlar dünyada tüm isteklerine boyun

¹⁰³Platon, *Gorgias*, 521d, 521a.

¹⁰⁴Leo Strauss, *Plato's Gorgias* (1963), 362. Erişim 16 Haziran 2025.https://wslamp70.s3.amazonaws.com/leostrauss/s3fs-public/Plato%27s%20Gorgias%201963_0.pdf

¹⁰⁵Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 171.

¹⁰⁶Ruhun doktoru olan filozof, hastalarına acı verici ama kurtarıcı bir tedavi öneriyor.

¹⁰⁷Platon, *Gorgias*, 521d-c.

¹⁰⁸Platon, *Gorgias*, 522b-c; Platon, *Sokrates'in Savunması*, 60; Platon, *Kriton*. Çev. Cana Vilken Çoraklı, Eyüp Çoraklı (İstanbul: Alfa Yayınları, 2020), 39.

¹⁰⁹Platon, *Gorgias*, 522d-e.

¹¹⁰Platon'un ölümden sonraki yaşam ve oradaki yargılamaya dair anlattığı bu mit aynı zamanda *Devlet* (518-529) ve *Phaidon* (229-253) diyaloglarının sonunda da anlatılan mittir. Ancak *Devlet* ve *Phaidon*'da, ölümler hakkındaki yargılama hikâyeleri açıkça mit olarak sunulurken burada Sokrates mitin gerçek olduğunu dair inancını açıkça ifade eder. Bkz. Leo Strauss, *On Plato's Gorgias* (1957), 161, 156. Onun için Platon, 7. *Mektup*'ta bizi ruhun ölümsüz olduğunu ve bedenden ayrıldıktan sonra yargılanacağını bildiren “eski ve kutsal öğretilere” inanmaya çağırır. Platon, VII. *Mektup*, 18. Diyalogun temel mesajını güçlendiren ve keskinleştiren bu mit salt bir kurgu-fantezi olmaktan uzak olup bir kısım düşünceleri şekillendirmeye yardımcı olduğu gibi hem bireysel hem de politik düzeyde iyiliği teşvik etmenin alternatif bir yolunu sunar. Diyalogun ayrılmaz bir parçası olarak işlev gören ve diyalojik argümantasyonunun yapısına iyi uyum sağlayan bu mit diyalog boyunca sunulan ve savunulan mesajı bir sonuca bağlar. Bkz. Veronika Konrádová, “Judicial Reform and the Meaning of the Eschatological Myth in the *Gorgias*,” in *Plato's Gorgias: Speech, Soul and Politics*, Ed. David Machek, Vladimír Mikeš, 198-213 (Leiden: Brill, 2024), 211. Platon'un söz konusu diyaloglarda doğru yaşam biçimiyle ilgili tartışmaların, iyi ile kötünün nihai kaderi hakkındaki bu eskatolojik mitler diyalogların temel ahlaki argümanı ile ilgilidir. Bkz. Julia Annas, “Plato's Myths of Judgement,” *Phronesis* 27, 1-2 (1982), 119. Bu mitlerin iletmek istediği gerçek/mesaj ruhun ölüm sonrası varlığını sürdürdüğü ve “ruhun bundan sonraki yaşamının bu dünyadaki davranışları ile uyum içinde olacağı”dır. Bkz. Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi: Yunan ve Roma Felsefesi/Platon*, cilt 1. çev. Aziz Yardımlı. (İstanbul: İdea Yayınevi, 1995), 120. Onun için Platoncu felsefede mitler, logos ile bölünmez birliği içinde anlaşılmalıdır, çünkü onun ortaya koyduğu temel mantıksal kavram ve argümanlar birçok durumda mitlerde ortaya çıkan düşünce kategorileri ve şemalarıyla iç içe geçmiştir. Bkz. Álvaro Vallejo. “Myth and Rhetoric in the *Gorgias*,” in *Gorgias-Menon: Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Ed. Michael Erler and Luc Brisson, 138-143 (Sankt Augustin: Academia Verlag, 2007), 139.

¹¹¹Platon, *Gorgias*, 523a-e. Retorikçi, sözün söyleniş biçimi ve onun başkası üzerinde yaratacağı etki ile ilgili olduğundan kendisi ile söylediği arasında bir bilgi ya da inanç bağı yoktur. Buna karşın doğruyu söylemekle yükümlü filozofun söylediği şeyle bir hakikat bağı vardır; bildiğini ve inandığını söylemekte ve kendisini bununla yükümlü görmektedir. Foucault'nun dediği gibi Sokratik-Platonik gelenekte retorik ve “hakikati söylemek” olan parrhesia karşıt konumdadırlar. Retorik,

eğen, yerine getiren, arsızlık ve doymazlıktan biçimsizleşmiş olan ruhlardır.¹¹² Doğruluğu kavramak suretiyle iyi bir insan olarak yaşayıp iyi bir insan olarak ölmeyi, ruhunu yargıcına temiz ve bozulmamış olarak sunmayı amaçlayan Sokrates “herkesin amaç bildiği üstünlüklerden” vazgeçer. Herkes gibi onu da amaçladığı iyi yaşam yoluna davet eder; bunu yapmayanların “yargılama günü”nde utanç verici duruma düşeceğini söyler.¹¹³ Böylelikle Atinalılara kendilerini bekleyen meşum sonu haber verir. Onları ruhsal sefaletin sonuçlarıyla yüzleşmeye, ruhlarının akıbetini düşünmeye çağırır. Ona göre bu yaşam Tanrı’nın vereceği nihai yargı düşünülerek yönetilmelidir. Gerçekte “Sokrates’in duruşunda kimi zaman eski Ahit’teki peygamberleri andıran bir şey vardır. Aşırı maddeci hale gelmiş ve ruhani açıdan yoksullaşmış bir şehirde Sokrates rahatsız edici ilahi tembihlerin taşıyıcısı gibi davranır”.¹¹⁴

Modern felsefi düşünce kurtuluş düşüncesini sürekli Hristiyanlığın öte dünyaya dair fikirleriyle analogi yaparak yorumlamış ve buradan hareketle Yunan eskatolojisini reddetme eğiliminde olmuştur.¹¹⁵ Öte dünyada ki bu yargılama mitosundan da anlaşılacağı gibi kendi ölümsüz ruh anlayışına bağlı olarak Platon’un mutluluk ve kurtuluş düşüncesi açıkça dünyevi olduğu kadar eskatolojik bir karakter de taşımaktadır. Bu durumda Platonik siyaset insanın salt dünyevi değil, uhrevi kurtuluşunu da temin etmeyi ya da en azından bunun için gerekli olan koşulları oluşturmayı bir vecibe olarak içerir. Başka bir ifadeyle siyaset içkin olarak bir kurtuluş vaadini içerir. Bu siyaset yaşam kadar ölümü de kuşatır; yaşamın olduğu kadar ölümün siyasetidir.

Sonuç itibarıyla Sokrates, kendi önerdiği felsefi yolun insanlar için siyasetçilerin önerdiğinden farklı bir şekilde “iki dünyada da yararlı olacak bir yaşayış biçimi” ve yolu olduğunu beyan eder.¹¹⁶ Tıpkı *Savunma*’da yaptığı gibi tüm insanları felsefi bir yaşam yoluna davet eder.¹¹⁷ “Aklın gösterdiği” bu yol yaşarken de ölümden sonra da mutluluğa götürecek olan yoldur.¹¹⁸ Buna göre yapılması gereken şey artık kötülük etmekten uzak durmak, erdemi her şeyin üstünde tutmak, özel yaşamımızda ve devlet işlerinde erdemin yolundan gitmek, doğruluktan ayrılan kim olursa olsun cezalandırmak, dalkavukluktan sakınmak, retorik doğruluk için kullanmaktır.¹¹⁹ Polisin mutluluğu için cehaletten kurtulan ve erdemin yolunu tutan insanlar siyasete atılmalıdır.¹²⁰ Siyaset kesinlikle hizmeti karşılığında maddi talebi olmayan erdemli insanlar yani filozoflar tarafından icra edilmelidir.

Mevcut siyasetin polisin ruhsal açıdan yıkımıyla sonuçlandığını düşünen Platon çözüm olarak polisin manevi yenilenmesi için, selameti için iktidarın Sokrates’in şahsında filozofa devrini savunmaktadır. Sokrates’in tek gerçek devlet adamı olduğu iddiası¹²¹ onun filozof-kral kavramının başlangıç noktası¹²² başka bir ifadeyle erken bir ifadesidir. Bu iktidar transferi talebinin onu mevcut siyasi düzen ve onunla bütünleşen demosla karşı karşıya getirmesi, direnişle karşılaşması kaçınılmazdır. Bu nedenle diyalogun doruk noktası otoritenin Atina’daki yönetim erkenden filozoflara devrim

retorikçiye “dinleyicilerin zihni üzerinde hâkimiyet kurma”yı sağlayacak teknik araçlar sağlarken Parrhesiada ise parrhesiastes, değerlerinin zihni üzerinde faaliyet yürütülür ancak gerçekte inandığı şeyi dolaylımsızca gösterir. Parrhesiastes, doğru olduğunu bildiği şeyi söyler. Burada daima inanç ile hakikat arasında bir örtüşme vardır. Bkz. Michel Foucault, *Doğruyu Söylemek*, çev. Kerem Eksen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 11-12,18.

¹¹²Platon, *Gorgias*, 525a.

¹¹³Platon, *Gorgias*, 526e.

¹¹⁴Costica Bradatan, *Fikirler İçin Ölmek*, çev. Kübra Oğuz (İstanbul: Can Yayınları, 2018), 54.

¹¹⁵Vishwa Adluri, “Philosophy, Salvation, and the Mortal Condition”, *Philosophy and Salvation in Greek Religion*, Ed. Vishwa Adluri (Berlin: de Gruyter, 2013), 6.

¹¹⁶Platon, *Gorgias*, 527 a-b. Platon’a göre yöneticiler devlete yaptıkları hizmetlerin, fedakârlıkların karşılığı öte dünyada göreceklerdir. Bkz. Platon, *Devlet*, 321, 323, 357, 62.

¹¹⁷Leo Strauss, *On Plato’s Gorgias* (1957), 160. Erişim 16 Haziran 2025. <https://wslamp70.s3.amazonaws.com/leostrauss/s3fs-public/Plato%27s%20Gorgias%201957.pdf>

¹¹⁸Platon, *Devlet*, 323.

¹¹⁹Platon, *Gorgias*, 527b-c. Retorikçe esasi saldırısına karşın Sokrates iyi ve kötü retorik arasında ayırım yapmaktan da geri durmaz. Bkz. Platon, *Gorgias*, 503a. Ona göre halkın iyiliğini gözetmeyen retorik kötü; halkın iyiliğini gözetken retorik ise iyidir. Bu ayrıma göre iyi retorik(çi) insan ruhuna seslenir, insan ruhuna doğruluğu, ölçülülüğü ve erdemi aşlamaya kötülüğü ise söküp atmaya çalışır. Bkz. Platon, *Gorgias*, 504d-e. Ancak bunlar felsefi olanın kendisiyle tanımlandığı şeylerdir. Bu yüzden böyle olması durumunda da retorik hakikat söylemine ve eylemine yani felsefeye dönüşür. Şu halde onun övgüsü her halükarda felsefi olanadır.

¹²⁰Platon, *Gorgias*, 527c-e.

¹²¹Platon, *Gorgias*, 521d.

¹²²E. R. Dodds, “Plato and the Irrational”, *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 65 (1945), 21, 23.



niteliğindeki devridir. Bu devir halkın kamusal organizasyonu olan Atina'nın siyasi otoritesinin, "Platon'un şahsında açıkça ortaya çıkan yeni bir kamu otoritesi tarafından geçersiz kılınması ve onun yerine geçmesi anlamına" gelmektedir. "Yeni siyasi güçlerin eski güçlerle rekabet halinde iktidar mücadelesine girdiği sıradan bir devrimden çok daha fazlası" olan Platon'un bu devrimi "ruhsal yenilenme için radikal bir çağrı"dır; çünkü ona göre Atina halkı ruhunu kaybetmiştir.¹²³ Platon'a göre bu ruhsal yenilenme yine *Gorgias*'ta görüldüğü gibi retorik, geleneksel siyaset vb. her türlü dünyevi faaliyetin reddinin gerekçesi olan transandantal bir temelden¹²⁴ başlayacaktır. *Devlet*'teki mağara metaforu ve 10. Kitabın sonundaki ruhla ilgili mitosunda gösterdiği gibi Platon, "Grek dünyasının köklerine esaslı bir darbe mahiyetindeki köklü reformlar ihtiyaç duyduğu gücü ancak, bakışlarını sürekli olarak bu transandantal ölümsüz dünyaya dikip ondan ayırmaksızın elde eder".¹²⁵ Dolayısıyla Platon söz konusu olduğunda aşkın ve ölümsüz olan daima içkin olana kılavuzluk eder.

Devletin asli görevi sadece maddi hizmetlerin görülmesi, dünyevi fayların sağlanmasından ibaret değildir. Platon daha sonraki metinlerin bazen daha pratikleştirdiği ruh-beden ikiliği çerçevesinden bakıldığında devletin asli görevi ruhun selametidir. Nasıl felsefe ölüme yapılan bir hazırlık ise¹²⁶ felsefi siyaseti icra eden gerçek devletin asli vasfı da, "ruhu ebedi hayatına hazırlamak"tır. Platon daha sonraki politik metinlerinde de bu düşüncesine sıkı bir şekilde bağlı kalmayı sürdürür.¹²⁷ Onun için ustası Sokrates gibi ilahi olarak gördüğü insan ruhunun sıhhatini birincil görevi olarak gören Platon'un siyasi eserlerini insanın kurtuluşunu gerçekleştirme amacına matuf siyasi toplum tasavvur ve tahayyülleri olarak görülebilir. Bu minvalde felsefenin "soteriolojik rolüne" büyük güven duyan Platon'un *Devlet*'inin onun "insan(lığ)ın "kurtuluşu" konusundaki kaygısının, inancın ve umudunun açık bir ifadesi olduğu söylenebilir.¹²⁸ *Devlet*'in sonunda halâ insanın ruhunu tertemiz tutmak/kılmak suretiyle hem bu dünyada hem öte dünyada iyiliklerinin ve doğruluklarının mükâfatlarına kavuşacağına böylelikle de tanrılara dost ve mutlu olacağına dair gayesini dillendirmeye devam eder.¹²⁹ Aynı kaygılar ve amaçlar ruhun yönetici ilke olarak görüldüğü *Yasalar*'da¹³⁰ da varlığını devam ettirir.

Sonuç

Platon'un siyasete dair düşünceleri onun ontolojik, epistemolojik ve etik görüşlerinin bir devamı ve cüzüdür. Onun için hakikat, etik ve siyaset birbirinden ayrı düşünülemez. İyi yaşamın ne olduğu nasıl yaşanabileceği sorusu epistemik bir soru(n) olduğu kadar etik ve politik bir soru(n)dur. Platon için iyi yaşam polisten ayrı düşünülemez. Onun için iyi yaşam üzerine düşünmek ile polis üzerine düşünmek birbirinden tefrik edilemez. Zira insan ancak toplum içinde kalarak ahlaki bir fail olabilir ve yetkinleşebilir. Devletin iyi yaşama ulaşması ise ancak özü itibarıyla toplumsal ahlak olan siyasetle mümkün olacaktır. Ortak iynin tahakkukunu amaçlayan bir faaliyet olarak siyaset esas amacı ruhlarla ilgilenmek onları geliştirmek, dönüştürmek ve iyi kılmak olan bir sanattır. İş hazzın değil iyiliğin temini olan böylesi bir siyasetin icrası ancak felsefeyle mümkündür. Felsefe yegâne gerçek *politike tekhnede*.

Platon'da siyasi yaşamın ve iktidarın nihai amacı kamusal yaşamda iynin tezahür ve tahakkuk ettirilmesi suretiyle devleti mutluluğa ulaştırmaktır. Gerçek bir siyasetin amacı ise insanın asli yanı olan ruhun sıhhati ve selametidir. Bu siyaseti icra eden devletin öncelikli görevi hazların karşılanması değil, kötülüklerden uzaklaştırılması suretiyle ruhlarının

¹²³Eric Voegelin, *The Philosophy of Existence: Plato's "Gorgias"*, *The Review of Politics*, Vol. 11, No. 4 (1949), 492.

¹²⁴Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 171.

¹²⁵Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 187. Devletin iktidar tutkusuna dayandırılmasına karşı çıkan Platon'a göre devletin görevi yurttaşlara iynin eğitimini vermek olmalıdır. Bu nedenle Platon'un *Devlet*'ine en iyi ifadesine adalette yani "bireyin ve insan toplumunun manevi ve fiziki ihtiyaçlarının doğru şekilde düzenlenmesinde bulunan" iyi ideası hakimdir. Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 187. Onun için onun devleti dünyevi beden ile ölümsüz ruh arasındaki keskin düalist ayrıma denk gelen bir metafizik ölçüte sahiptir. Buna göre bu iki bileşenden ruh amaç, beden araçtır. *Devlet*' diyalogundaki mağara alegoris ve sonundaki ruhla ilgili mitos da bunu ispatlama gayesine matuftur. Bkz. Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 187 Ruh ve beden arasında kurduğu düalistik ilke uyarınca ahlak ve siyasette bütünüyle transandantal dünya üzerine yoğunlaşır. Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 176.

¹²⁶Platon, *Phaidon: Ruh Üzerine*, çev. Nazile Kalaycı (İstanbul: Kalcı Yayınları), 127. Platon, *Devlet*, 323.

¹²⁷Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 190.

¹²⁸Justus G. Mbae, "Education for Salvation: Plato's Conception of the Soteriological Role of Philosophy", *Journal of Humanities*. No. 5, (1991), 18.

¹²⁹Platon, *Devlet*, 529.

¹³⁰Platon, *Yasalar*, 398-399, 187-188.



iyileştirilmesidir. Gerçek politik sanat güç devşirme, zenginlik elde etme, isteklerini tatmin etmek her istenileni yapmak değil, bilakis kendini kontrol edebilmektir. Bu aynı zamanda politik bir faaliyettir. Zira insanın ruhu ile polisin düzeni bir diğerinin simetrisi olduğundan ancak kendisine hâkim olanlar polise hakim ve hükümrân olma hakkına sahiptirler. Kendisini idare edemeyenin polisi idare etmesi söz konusu ol(a)maz. Onun için ruhsal özdenetim (özyönetim) en yüksek siyasi sanattır. Kendiliğın yöntemini de devletin yönetimi de özsel olarak aynı karakterdedir ve aynı gayeye matuftur.

Ruha özen göstermek bireyin olduğu kadar devletin asli vazifesidir. Pedagojik bir kurum olan siyaset esas olarak erdemli vatandaşların yetiştirilmesi faaliyetidir. Devleti maddi olarak imar ederken ruhları tahrip eden ya da onun gelişime duyarsız kalan bir siyaset makul ve meşru bir siyaset değildir. Bu arızı ve görünüşte olana odaklanan siyaset gerçek siyasetin gölgesidir. Siyaseti güç ve haz devşirme aracı olarak gören siyasetçilerde gerçek devlet adamı değildirler. Gerçek bir devlet adamının öncelikli görevi toplumun etik dönüşümünü sağlamak ve ruhen güçlendirmektir. Toplumu lükse ve tüketime boğan ancak etik dönüşümü sağlayamayan siyasetin kaçınılmaz sonucu yozlaşma olacaktır. Adaletten uzaklaşan ve tüm ölçüleri aşan güç ve haz rejimlerinin kaosa sürüklenmesi ve mutsuzlukla neticelenmesi kaçınılmazdır.

Platon için biri halka sadece istediklerini veren diğeri ise gerçekte ihtiyacı olan şeyleri vermeyi amaçlayan iki siyaset yapma biçimi vardır. İlkini amacı toplumun isteklerinin karşılanması diğeri ise onların erdemli kılınmasıdır. Çünkü ancak erdemli toplum mutlu bir toplum olabilir. Toplumun mutluluğu ise ancak filozofların icra ettiği felsefi siyasetle mümkün olabilir. Onun için Platon diyalogda siyasi iktidarın gerçek siyasetçi olan filozoflara devrini savunur. Çünkü ancak onların sahip oldukları hakikat bilgisi güçle bir araya geldiğinde istenilen değişim ve dönüşüm yaşanacak; polis maddi refahla yetinmeyecek manevi bir yenilenme ve kalkınmada yaşayacaktır. Aksi halde devletin mutluluğa ulaşması mümkün değildir. Hazların ve gücün teminini değil, ölümsüz olan ruhun mutluluğunu ve kurtuluşunu amaçladığından Platonik iktidar ruhani bir karaktere sahiptir. Onun egemenlik alanı maddi olanı da kuşatan ancak onun ötesine geçen egemen filozofu da öncelikle ruhların hükümrânıdır.

Platon'un siyasal ve toplumsal sorunların ideal çözümü ruhani ve dünyevi göçü kendinde birleştiren bir filozoflardan müteşekkil bir ruhani kastın devlet yönetimi eline alması daha doğrusu ona nezaret etmesidir. Gündelik siyasetin ve siyasal pratiklerin üzerinde yer alacak olan bu filozoflar siyasal yaşamın yasa koyucuları olarak onun gayesini ve yönünü tayin edecek; ufkunu belirleyeceklerdir. Bu hedeflerin icrası ise onların yardımcıları konumunda olan sivil ve askeri bürokrasinin işi olacaktır. Filozofun yönetimi aklın/ ruhun bedendeki yönetiminin muadilidir.

Platon'un felsefesinin temelleriyle uyum içinde olan bu felsefi iktidar ve ruhani siyasal tahayyülünün modern siyasal tahayyüle nispetle son derece ayrıksı olduğu açıktır. Platon açıkça modern olana karşıt bir politik olan/alan tahayyülüne sahiptir. Onun dünyevi ve ruhani olanı birlikte düşünen dünyevi (değişmekte ve geçici) olanı ruhani (değişmez ve ölümsüz) olana tabi kılan bu siyasal anlayışının modern perspektiften bakıldığında son derece tehlikeli görüneceği açıktır. Zira tüm idealizmine rağmen ruhani olanı politik olandan tam anlamı ile tefrik etmeyen böylesi bir siyasetin giderek tüm yaşamı kuşatması ve total(ite)leşmesi kaçınılmaz gibidir. Dahası siyaseti bir bilim, teorik bir alan olarak gören ve onu aşkın standartlara tabi kılan böylesi bir felsefi yaklaşımın ya da yönetimin tecrübi bir alan olan siyasetin özünü tahrip eder. Çünkü esas itibarıyla bir tikellikler alanı olan siyasal yaşamı bir kısım tümel hakikatlere tabi kılmaktadır ki bu da siyasal olayların ve olguların kendine has tarihsel ve toplumsal boyutunu görmeyi engellemektedir. Onun için böylesi bir felsefi yaklaşım siyasal yaşam için önemli sakıncalar barındırmaktadır. Ayrıca tekil ve mutlak bir iyi, saadet ve selamet anlayışını siyasal araçlarla tahakkuk ettirmeye çalışmak siyasal cebr kullanımını icbar edecektir. Zira insanlar arasındaki doğal ve fiili farklılıklar; ruhsal iyilik, mutluluk ve selametten anladıkları şeyler ve bunları aradıkları yerler farklıdır. Ancak Platon'un buradaki kaygısı sağlıklı bir kişiliğın ve toplumsallığın inşası kaygısı olarak anlaşılmalıdır. Bu durumda Platoncu perspektiften bakıldığında Platon'un kamu otoritesine salık vereceği, ancak büyük ölçüde zamanın liberal ruhuna aykırı görünecek olan şey, kamu otoritesine düşen görevin öncelikle değerler ve tercihler karşısında katı nötralizasyonun terki, toplumsal yaşamda daima iyi ve adil olanın amaçlanması, pozitif bir ahlak ve özgürlük anlayışının teşvik edilmesi, salt tüketim amaçlı yapay arzu üretiminin teşvik ve tahrikinin önüne geçilmesi, insanların ruhsal olarak

gelişmesini ve yetkinleşmesini sağlayacak pedagojik bir düzeninin inşası, toplumsallığı/siyasallığı temin ve iyiliği teşvik edecek bir ortak etosun yaratılması olacaktır.



Hakem Değerlendirmesi	Dış bağımsız.
Çıkar Çatışması	Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
Finansal Destek	Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer Review	Externally peer-reviewed.
Conflict of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author declared that this study has received no financial support.

Yazar Bilgileri	Sever Işık
Author Details	¹ Gaziantep Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Gaziantep, Türkiye
	 0000-0002-8401-2353  severquista@gmail.com

Kaynakça | References

- Adluri, Vishwa. "Philosophy, Salvation, and the Mortal Condition", in *Philosophy and Salvation in Greek Religion*, Ed. Vishwa Adluri, 1-27. Berlin: de Gruyter, 2013.
- Annas, Julia. *An introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1981.
- Annas, Julia. "Plato's Myths of Judgement," *Phronesis* 27,1-2 (1982). 119-143.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. Çeviren Saffet Babür. Ankara: Ayraç Yayınları, 1997.
- Bradatan, Costica. *Fikirler İçin Ölmek*. Çeviren Kübra Oğuz. İstanbul: Can Yayınları, 2018.
- Burnet, John, "The Socratic Doctrine of the Soul", *Proceedings of the British Academy*, Vol. II. London: Oxford University Press, 1916.
- Cassirer, Ernst. *İnsan Üstüne Bir Deneme- Devlet Efsanesi*. Çeviren Necla Arat, İstanbul: Say Yayınları, 2005.
- Cevizci, Ahmet. *İlkçağ Felsefesi*, İstanbul: Say Yayınları, 2022.
- Claus, David B., *Toward the Soul: An Inquiry into the Meaning of ψυχή before Plato*, Yale University Press, New Haven, 1981.
- Copleston, Frederick. *Felsefe Tarihi: Yunan ve Roma Felsefesi/Platon*, cilt 1. Çeviren Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 1995.
- Dodds, E. R. *Plato-Gorgias*. Oxford: Oxford University Press, 1959.
- Dodds, E. R. "Plato and the Irrational", *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 65 (1945):16-25.
- Erlar, Michael. "Socrates and the Weakness of the Strong Man: Plato's Polemic against Populisms in the Gorgias" in *Plato's Gorgias: Speech, Soul and Politics*, Ed. David Machek, Vladimir Mikeš, 214-230. Leiden: Brill, 2024.
- Foucault, Michel. *Cinselliğin Tarihi*. Çeviren H. Uğur Tanrı Över. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007.
- Foucault, Michel. *Doğruyu Söylemek*. Çeviren Kerem Eksen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Guthrie, W. K. C. *Yunan Felsefesi Tarihi, Beşinci Yüzyıl Aydınlanması: Sofistler ve Sokrates* 3. Çeviren Sabri Gürses. İstanbul: Kbalcı Yayınları, 2021.
- Guthrie, W. K. C. *Yunan Felsefesi Tarihi, Platon Hayatı ve Diyalogları: Erken Dönem* 4. Çeviren Ahmet Ergenç. İstanbul: Kbalcı Yayınları, 2021.
- Hadot, Pierre. *Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe*. Çeviren Kübra Gürkan. İstanbul: Pinhan. Yayıncılık, 2012.
- Jaeger, W. *Paideia: The ideals of greek culture*, Volume II. Oxford University Press, 1943.
- Jowett, B. M. A. *The Dialogues of Plato, Translated into English with Analyses and Introductions, in Five Volumes. Vol. II*. Oxford University Press, 1892.
- Laertios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. Çeviren C. Şentuna, 8. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi. Yayınları, 2019
- Kranz, Walter. *Antik Felsefe*. Çeviren Suad Y. Baydur. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1994.
- Konrádová, Veronika. "Judicial Reform and the Meaning of the Eschatological Myth in the Gorgias," in *Plato's Gorgias: Speech, Soul and Politics*, Ed. David Machek, Vladimir Mikeš, 198-213. Leiden: Brill, 2024.
- Mbae, Justus G. "Education for Salvation: Plato's Conception of the Soteriological Role of Philosophy", *Journal of Humanities*. No. 5 (1991):17-27.
- Milbank, John. "The Politics of the Soul", *Revisita de Filosofia Open Insight*, Vol. VI, núm. 9, (2015): 91-108
- Platon, *Yasalar*. Çeviren Candan Şentuna-Saffet Babür. İstanbul: Kbalcı Yayıncılık, 2007.



- Platon, *Gorgias*, *Diyaloglar 1* içinde. Çeviren Melih Cevdet Anday. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010. 47-135
- Platon. *Sokrates'in Savunması*. Çeviren: Erman Gören, İstanbul: Alfa Yayınları, 2018
- Platon, *Phaidros*. Çeviren Birdal Akar. Ankara: Bilgesu Yayıncılık 2019.
- Platon. *Kriton*. Çev. Çeviren Cana Vilken Çoraklı, Eyüp Çoraklı, İstanbul: Alfa Yayınları, 2020.
- Platon. *Devlet*. Çeviren Hüseyin Demirhan. İstanbul: Isık Yayınları, 2021.
- Platon, *Timaios*. Çeviren Özgüç Orhan. İstanbul: Fol Kitap, 2022.
- Platon. *Phaidon: Ruh Üzerine*. Çeviren Nazile Kalaycı. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.
- Platon, *VII. Mektup-Plutark Dion*, Çeviren Aziz Yardımlı-Deniz Canefe, İstanbul: İdea Yayınları, 1997.
- Schindler, D. C., "Why Socrates Didn't Charge: Plato and the Metaphysics of Money", *Communio: International Catholic Review*, 36 (2009): 394-426.
- Solans-Blasco, Miquel. "The Power of Philosophy: On the Role of δύνάμις in Plato's *Gorgias*". *Platonovskie issledovaniâ*, Vol.19, No. 2 (2023): 11-48
- Sorensen, A. *Plato on Democracy and Political Technê*. Leiden, Boston: Brill, 2016.
- Stauffer, Devin. "Socrates and Callicles: A Reading of Plato's "Gorgias", *The Review of Politics*, Vol. 64, No. 4 (2002): 627-657.
- Stauffer, Devin. *The Unity of Plato's 'Gorgias': Rhetoric, Justice, and the Philosophic Life*. Cambridge University Press, 2006.
- Strauss, Leo. *On Plato's Gorgias* (1957), Edited by Devin Stauffer, with an editorial introduction, as part of the Leo Strauss.
- <https://wslamp70.s3.amazonaws.com/leostrauss/s3fs-public/Plato%27s%20Gorgias%201957.pdf>
- Strauss, Leo. *Plato's Gorgias* (1963), Edited by Devin Stauffer, with an editorial introduction, as part of the Leo Strauss Transcript Project.
- https://wslamp70.s3.amazonaws.com/leostrauss/s3fs-public/Plato%27s%20Gorgias%201963_0.pdf
- Vallejo, Álvaro. "Myth and Rhetoric in the *Gorgias*," in *Gorgias-Menon: Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Ed. Michael Erler and Luc Brisson, 138-143. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2007.
- Versenyi, Laszlo. *Sokrates ve İnsan Sevgisi*. Çeviren Ahmet Cevizci. İstanbul: Gündoğan Yayınları, 2010.
- Voegelin, Eric. "The Philosophy of Existence: Plato's 'Gorgias'", *The Review of Politics*, Vol. 11, No. 4 (1949): 477-498.
- White, F. C. The Good in Plato's "Gorgias", *Phronesis*, Vol. 35, No. 2 (1990):117-127.
- Wiser, James L. "Philosophy as Political Action: A Reading of the *Gorgias*", *American Journal of Political Science*, Vol. 19, No. 2 (1975): 313-322.
- Zeller, Eduard. *Grek Felsefesi Tarihi*. Çeviren Ahmet Aydoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.

