

# AKADEMIA'DA METAFOR SINAVI: PLATON'DA METAFOR, ŞİDDET, SİYASET

Çağıl BAKACAK\*

## ÖZET

*Metafor kavramı felsefi düşünce bakımından sorunlu bir nitelik arz etmektedir. Metafora ilişkin bu geleneksel şüpheli yaklaşımın köken ve kaynaklarının açığa çıkarılması için Platon'un felsefi düşüncesinin irdelenmesi gerekmektedir. Platon'un metafor kavramına dair geliştirdiği tavrın, kendisini takip eden felsefi gelenek bakımından belirleyici olduğu düşünülmektedir. Bu bağlamda önemli bir husus Platon'un kavramın bugün için genel geçer olarak kullanılan adını kullanmıyor oluşudur. Platon "metafor" yerine "paradigma" terimini tercih etmekteyse de, diyaloglarındaki aşırı miktardaki metafor kullanımına da uygun olarak, metaforik düşünceyi felsefesinin temeli olarak işaret etmektedir. Varlığın hakikatine ancak metaforik bir düşünüş vasıtasıyla erişmek mümkündür. Platon bu tekniği "düşüncemin biricik sığınağı" olarak ifade etmektedir. Platon'un düşüncesinin bu biricik sığınağına girebilmek ise öncelikli olarak bu düşüncenin belirleyici niteliğinin siyasal olduğunun ön kabulünden geçmektedir. Bu ön kabul kapsamında bu makale çerçevesinde hem Platon'un düşüncesinde metaforun yeri ve önemi açığa çıkartılmaya çalışılırken hem de filozofun kendi metaforlarına reva gördüğü muamelenin, genel olarak siyaset felsefesi geleneğinin, iktidarın ontolojisi, siyasal iktidarın meşruiyeti ve iktidarın şiddet ile olan ilişkisi gibi sorunsal alanları bakımından ne ifade ettiği anlaşılmaya çalışılmaktadır.*

**Anahtar Sözcükler:** Metafor, ontoloji, siyasal iktidar, şiddet.

## (Exam of Metaphor in the Akademia: Metaphor, Violence, and Politics in Plato)

### ABSTRACT

*Concept of metaphor carries a problematic attribute for philosophical thought. It is seen as a necessity to analyse the philosophy of Plato in order to reveal the origins of sceptic approach to the concept of metaphor in the classical philosophy. Plato's attitude towards the metaphor determines the following traditions' approaches to the concept. In this context it is of importance to point that Plato does not use the conventional name of the concept. He calls "paradigm" instead of "metaphor". Moreover in line with the amply use of metaphors in his narrative, he indicates the metaphoric thought as the basis of his philosophy. According to Plato, it is ever possible to grasp the truth of the being via metaphorical reflection. Plato calls this method as the "unique source" of his philosophy. To recall Plato's "unique source" of philosophy requires predicting that the fundamental feature of his thought is that being political. In this essay both the significance of metaphor in Plato is analysed and the Plato's attitude towards the concept is addressed to reveal the affects of Plato on the political philosophy regarding such problematic areas as ontology of power, legitimacy of the political power, and power-violence relations.*

**Keywords:** Metaphor, ontology, political power, violence.

---

\* Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi doktora öğrencisi, cagil7@yahoo.com

## Giriş

İçinde bulunduğumuz yüzyılda, bir öncekinin son demlerinden miras kalan bir metafor merakı hemen tüm sosyal bilimlerin gündemlerinde öyle ya da böyle bir yer işgal etmektedir. Metafor başlığı, siyaset bilimi, sosyoloji, pedagoji, psikoloji ve daha nicelerinin araştırma konuları arasında gittikçe artan bir yekûn oluşturmaktadır. Bu merakın nereden hâsıl olduğu ve giderek neden yaygınlaştığına ilişkin sorunun yanıtları muhtelifdir. Ancak bu metnin kapsamı içinde kalarak verilebilecek bir yanıt, felsefi ve siyasal düşüncenin başlangıçlarında, Platon'un metafor sorunsalına ilişkin konumunu ve tavrını belirginleştirmeyi amaçlamaktadır.

Platon'un metafor sınavını vermek siyaset felsefesi geleneği içinde kendisini takip eden filozoflar bakımından zorunlu bir dersi geçmek için katlanılması gereken bir yükümlülük mahiyeti taşımaktadır. Nitekim bu dersi alıp sınavı geçene "filozof" sıfatı verilmektedir. En önemli iki modern örnek Hobbes ve Rousseau'dur. Her ikisi de kökünde metafor olduğunu anlayıp, felsefelerini buna göre kuran azılı metafor düşmanlarıdır. Hobbes, gayet açık bir şekilde "Leviathan"ı başyapıtının başlığı olarak kullanıp, kitabın açılışını görkemli analogilerle yapılandırırken; metafora "aptal ateşi" (*ignes fatui*) demekten imtina etmemiştir.<sup>1</sup> Rousseau ise dilin kökeninde metaforik olduğunu ileri sürüp, hemen ardından bunun daha sonra düzeltilecek bir hata olduğuna işaret etmektedir; metaforlar, ilkel insanın korkularını dönüştürmek için başvurduğu yanılsamalarıdır.<sup>2</sup> Bunlara karşılık Machiavelli ise filozoftan sayılmaz; iyi yasa sorunuyla değil; iyi ordularla ilgileceğini açıkça ifade eder.<sup>3</sup> Hükümdar'ın iyiyi kendine referans almadığını, onu bizatihi "yaptığını" açık açık anlatır. "Zaman" der Machiavelli, "önü sıra her çeşit şeyi getirir, kötüyü de, iyiyi de; iyiyi de, kötüyü de."<sup>4</sup>

Mark Johnson, bir metafor ustası olan Platon'un, temel sanatı konusunda herhangi bir açıklama bırakmamış olmasının, metafora karşı geliştirilen geleneksel şüpheli yaklaşımın temeli olarak düşünülmesi gerektiğini ileri sürmektedir.<sup>5</sup> Johnson'un iddiasından ortaya çıkan sonuç, Platon'un "temel sanatı" olması dolayısıyla bir metafor dostu olarak görülebileceğidir. Ancak, Platon tam da dile gelmeyen şeyler için

<sup>1</sup> T. Hobbes, *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, çev: S. Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2013, s. 47.

<sup>2</sup> "Aydınlanmış zihin baştaki hatasını görüp de aynı ifadeyi sadece onu ortaya çıkararak aynı heyecanlarda kullandığında o da metaforik dil olur." J.J. Rousseau, *Melodi ve Müziksel Taklit ile İlişki İçinde Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*, çev: Ö. Albayrak, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2011, s. 12.

<sup>3</sup> N.Machiavelli, *Prens*, çev: N. Güvenç, Anahtar Kitaplar, İstanbul 1994, s. 86.

<sup>4</sup> N.Machiavelli, *Prens*, s. 47.

<sup>5</sup> M. Johnson (ed.), *Philosophical Perspectives on Metaphor*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1981, s. 4-5

başvurulmasını zorunlu gördüğü metafor hakkında ne düşündüğünü açıklamayarak, metafora yaklaşımının ne olduğu konusunda şüpheye yer bırakmamaktadır. Açıklanabilen şeylerden metafor çıkmayacağı için, Platon kendi konumuyla uyum içinde, bir açıklama bırakmamıştır ya da bütün felsefesi bu açıklamadan ibarettir. Metafora karşı düşmanlığın temeli Platon'da kökenlenerek siyaset felsefesi geleneğinin belirleyici bir unsuru haline gelmiştir ki bu bir köken düşmanlığıdır da aynı zamanda.

Tarihte ilk kez -kavramın adıyla- bir metafor kavramsallaştırması inşa ederek, bu kavramı diyalektik tanımlardan; dolayısıyla felsefi düşünceden dışlayan Aristoteles'in konumunu<sup>6</sup> ve bu hat üzerinden modernliğin kendini metafora karşı kuran hallerini anlamak bakımından da Platon'un irdelenmesi önem taşımaktadır. Platon'un metafor tedrisatından geçmek aynı zamanda binlerce yıllık bir unutuşa<sup>7</sup> terk edilmiş olan metaforun hakiki mahiyetini anımsamanın (*anamnesis*)<sup>8</sup> siyasal niteliğini kavramak bakımından da gerekli görülmektedir.

### **Zorunlu Bir Ders: İktidarın bedeni**

Platon'da metafor, bir yandan felsefenin temeli olarak inşa edilirken bir yandan da, yarattığı semantik gerilim nedeniyle, bu felsefenin ortaya koyduğu "doğruluk" ölçütü bakımından takip eden gelenek tarafından mahkum edilir. Hem söz hem de akıl, mantık anlamına gelen *logosun* gereği

<sup>6</sup> "Diyalektikte mecazlardan sakınmak gerekiyorsa, tarifte de ne mecazları, ne mecazlı deyimleri kullanmamak gerektiğinin de apaçık olduğunu ilave ediyorum, aksi takdirde diyalektik de mecazları kullanmak zorunda olacaktır." Aristoteles, *Organon IV - İkinci Analitikler*, çev. H.R. Atademir, MEB Yayınları, İstanbul 1996, s. 124 (97b37-40).

<sup>7</sup> Aristoteles'in koyduğu yasağı takiben Kartezyen mantık uyarınca da, metaforlar *mythostan logosa* geçiş sürecinde arta kalmış tortular, kalıntılar olarak değerlendirilmekte ve metaforun haz ya da hoş duygular yaratan etkileri nedeniyle bir süs malzemesi olduğu değerlendirilmesi çerçevesinde her halükarda ikame ettiği düz-anlamın, yerine iadesinin mümkün olduğu düşünülmektedir. Hans Blumenberg, Kartezyen mantığın karşısına "mutlak metafor" terimini ileri sürerek çıkmaktadır. Blumenberg'in "mutlak metafor" kavramsallaştırması, mantıksal ve bu anlamda semantik bir gerilim yaratmayan (dilsel önerme ile nesnesinin tam tekabülîyet durumu) hallere çevirinin imkânsız olduğu, tam olarak bir karşılığı bulunmayan haller ve metaforun kaybının telafi edilemezliğinin felsefi dilin temel ögesini oluşturduğuna işaret etmektedir. Bu anlamda, "kalıntı metaforlar"a da, yeni bir ışık altında bakılması mümkün olmakta, çünkü onları "kalıntı" olarak yaftalayan yaklaşımların bizatihi "mutlak metafor"a dayandıkları ortaya konulmaktadır: "Mutlak olarak tabir edilen metaforların anlamı, bunların terminolojik hak iddialarına dirençli olmaları ve kavramsallık içinde çözümlerinin mümkün olmamasıdır." H. Blumenberg, *Paradigms for a Metaphorology*, çev. R. Savage, Cornell University Press, New York 2010, s. 1-5.

<sup>8</sup> Platon felsefesinde "anamnesis" kavramının siyasal mahiyetinin kapsamlı bir çözümlemesi için bkz. A. Yalçınkaya, *Siyasal ve Bellek - Platon'da Anımsama Platon'u Anımsama*, Phoenix Yayınevi, Ankara 2005.

olan ad ile nesne arasındaki tekabüliyetin bir sapması/istisnası olarak değerlendirilir.

Platon ad-nesne ilişkisini sallantıda bir ilişki olarak gördüğü için, bu ilişkinin sabitlenmesi için bir yasaya, daha iyisi bir yasa koyucuya ihtiyaç vardır.<sup>9</sup> Metafor, sözü diyeni yasa koyucu yaptıktan sonra; yasa koyucu da metaforu ada çevirir; güneşi unuttur; iyi ideasını alır mağaraya döner. Ad haline geldikten sonra, metafor yok olur.

Platon'un güneş metaforu, varlığın ışığa düşen ve karanlıkta kalan yanları<sup>10</sup> bakımından bir ayrımı gündeme getirmekte ve hakikati ontolojik olarak buna göre kurgulamaktadır. Ancak Platon, takiben, iyi ideasını -onu yapılandıran güneşi menzilden çekerek- doğruluğun ölçütü haline getirir ve kötü olanı ontolojik konumundan sıyrıp, geçici ve ölümlü olanın doğasına havale eder ki bu metaforun kaderi ve siyaset felsefesi geleneği bakımından belirleyici olmuştur. Metaforun metafor olduğu unutulur ve gelenek onu ne zaman yeniden anımsamak zorunda kalsa, eş anlı olarak da inkar eder. Platon her ne kadar ad-nesne tekabüliyetine peşin bir değer atfetmiyor olsa da,<sup>11</sup> öğrencisi Aristoteles tarafından, tanımların zeminini metaforun sağladığı unutturulup metaforun diyalektik tanımlara girişi yasaklanacaktır.

Platon'un, metafora çok değişik şekillerde ve hemen bütün eserlerinde felsefi düşünümü bakımından özel bir önem atfettiği aşikârdır; ancak sorun, açıklama yapmamasının, yani metafora ilişkin bir kavramsal analiz sunmamasının ötesinde, kavramın klasik olarak kullanılan adını, yani "metafor"u dahi kullanmıyor oluşundadır.<sup>12</sup> Bu noktada, Platon'un birebir metafor hakkındaki düşünümüne dair bir ipucu tam da filozofun performansından ortaya çıkmaktadır. Nitekim, Platon'da metafor, özünde dil ile ilgili bir sorun olarak görülmez;<sup>13</sup> yalnızca felsefi bir sorun olduğunu

<sup>9</sup> "Ad koymak, ad uydurmak herkesin işi değil, ama ad yapıcısının işidir; ad yapıcısı da yasa koyucusudur," *Kratylos*, 388e. [Platon'dan yapılan alıntılarda evrensel kodifikasyona uygun olması maksadıyla, referanslar, diyalog adı ve paragraf numarası ile sınırlı olarak verilecektir.]

<sup>10</sup> Türkçe'de "hakikat", "doğruluk", "gerçek" gibi terimlere karşılık Platon'un kullandığı kavram "aletheia"dır; *lethe* (unutmak) fiilinin önündeki "a" bir olumsuzlama önekidir; unutulmanın geri çağrılması; anımsanması, potansiyel olanın açığa çıkarılması gibi anlamlara gelmektedir.

<sup>11</sup> "[B]u adı kendisine verdiğimiz şeyi, sen de ben de kendi düşüncemize göre ayrı ayrı kavramış olabiliriz." *Sofist*, 218c.

<sup>12</sup> *Metapherein* biçiminde, yani taşımak, aktarmak anlamında kullanılmaktadır. Ancak, yabancı dilden çeviri ya da sözcükleri bir dilden diğerine taşıma anlamında, *Kritias* 113a'da geçmektedir. Bir diğer kullanım ise *Timaeus* 26c'de geçen, düşünceleri kurgudan gerçekliğe nakletmektir. J.T. Kirby, "Aristotle on Metaphor", *American Journal of Philology*, 1997, v: 118, ss.517-554, s. 528.

<sup>13</sup> Metafor ile ilgili araştırmalar günümüzde genellikle dilbilim ve dil felsefesi ilgili sorunlar olarak kabul edildiği için, Platon'da ortaya çıktığı haliyle kavramın başat olarak dil sorunları ilgili görülmediğini vurgulamak önem taşımaktadır. Nitekim, Platon'un dil sorununu irdelediği *Kratylos* diyalogunda doğrudan metafor ya da paradigma sorunu ile ilgili bir tartışma bulunmamaktadır. *Gorgias* diyaloguna

düşünmek de sorunu tam açıklığıyla ortaya koymayacaktır. Platon'da metafor sorunu bir siyasal ontoloji sorunu olarak ortaya çıkmaktadır; felsefi ve dilsel dolaylımlarını bu açıdan görmek gerekir.

Nitekim Platon *Sofist*'te, "varlık vardır" diyen Parmenides'e karşılık "varlık varlıksa var-değildir" yanıtını vererek, bir mesafe ve farklılığın ontolojik anlamını açığa çıkarmaya çalışmaktadır. Sıklıkla gündeme getirilen platonik metaforlardan biri olan *kaptan-kral* ya da *gemi-devlet* analogileri de esasen bu farklılığı vurgulamak için kullanıma sokulmaktadır: "[M]etafor, kaptanı hem gemiden hem de mürettebattan ayırarak karar-odağı ile kararların adına alındığı insanlar ve gemi arasında bir mesafe yaratmaktadır."<sup>14</sup>

Bir metaforun varlığı, kendinde düz anlama sahip olan bir terimin, tam da bu anlama yaslanmak suretiyle iptalini ya da üstünün çizilmesini, kendiliğine ve kimliğine yapılan bir müdahale yoluyla daha üst ya da öte bir düzeye taşınmasını imlemektedir. Bir anlamda, "metafor (...) şeyin kendiliğini, bu kendiliğe başvurmaksızın görünür hale getirmektedir."<sup>15</sup>

Terimin Yunanca orijinali *meta* (öte) ve *pherein* (taşımak, aktarmak) sözcüklerinin birleştirilmesi ile oluşturulmuştur. Platon, "iyi ideası güneştir" dediği anda, güneşin maddi varoluşunu ışık ve yaşam veren bir nitelikte

---

bakacak olursak, belki temelini geometride bulan bir uygulama olarak görülebilir: "Lafı uzatmak istemiyorum sana geometricilerin ağzıyla söyleyeyim (böyle yaparsam daha iyi anlayacağını sanıyorum) beden eğitiminin süse orantısı ne ise, hekimlerin açılığa orantısı da odur. Yahut, beden eğitiminin süse orantısı ne ise, yargılamanın sofistliğe orantısı da odur." (465c). Ayrıca bkz. E. Cassirer, *Devlet Efsanesi*, çev. N. Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984, s.76: "Evrensel düzen ilkesi geometride açık ve çarpıcı bir şekilde görülür. Burada o, 'geometrik eşitlik' kavramıyla geometrik bir cismi oluşturan öğeler arasındaki doğru orantı aracılığıyla dile getirilir. Devletin gerçek yapısını bulup ortaya çıkarmak için yalnızca bu ilkeyi geometriden siyasete aktarmamız yeter. Platon, siyasal yaşamı hiçbir zaman ayrı bir alan, Varlığın yalıtılmış bir parçası olarak düşünmemiştir. O, siyasal yaşamda da bütünü yöneten aynı temel ilkeyi bulmaktadır. Siyasal düzen, evrensel düzenin yalnızca en öz yapısal özellikteki bir simgesidir." Cassirer'e ilave olarak şunu belirtmek gerekir ki, geometrik orantısallığın var olan nesnelere (ve bunlara tekabül eden kavramlar) arasındaki ilişkiselliği anlayan kesimi, en üstün ilkeyi kavramak için yeterli değildir; o yalnızca var denilebilenler arasındaki orantıları anlamımızı sağlar. Aşağıda görüleceği üzere, Platon iyi ideasına ulaşmak için yine bu mekanizmayı kullanmaktadır ama bir farkla; orantısallığa sokulan öğelerden biri aslında yoktur; bu uygulama sayesinde doğurulur. Bkz. *Devlet*, 526 e, 527a ve 527b: "Geometri, bizi öz varlıkla karşılaşmaya zorluyorsa yarar işimize. Yok, yalnız doğup ölen şeylerle yetiniyorsa, işimize gelmez. (...) Bu bilimin konusu onu kullananların sandıklarından çok ayrı bir şeydir" ve "Geometri her zaman için var olanı bilmeye yarar; doğup öleni bilmeye değil."

<sup>14</sup> F.R. Ankersmit, "Metaphor in Political Theory", F.R. Ankersmit – J.J.A. Mooij (ed), *Knowledge and Language, Volume III: Metaphor and Knowledge*, Kuliver, Dordrecht 1993, ss. 155-202, s. 160

<sup>15</sup> J. Derrida "White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy", *New Literary History*, 1974, s:6, n:1, ss. 5 -74, s. 50.

sabitleyerek, iyi ideasını varlığa taşı(r)mak için kullanmakta; bir ateş küresinin, yaşam için kökensel değer taşıyan niteliklerinin iyi ideası kapsamında düşünülmesini sağlamaktadır. Bu anlamda, her metafor bir kökene dönüş, gizil olanın, edimsel karşısındaki farklılığını açığa çıkaran bir uyarlamadır. Gizil olanın her edimselleşmesinin; düz-anlamlı terimin köken üzerindeki gölgeleyici etkisini ve potansiyelin iptalini ima etmesine karşılık; kullanıma sızan metaforlar, düz-anlamın kural olmak şöyle dursun, köken karşısındaki istisnai mahiyetini açığa çıkartırlar.<sup>16</sup>

Ancak yine de sorunun dile ilişkin düşünümle ilgisi yoktur; çünkü metafor sorunu önümüze toplumsal ve siyasal varlığımızı nasıl öndüşündüğümüz, ön-tasarladığımız ve tam da bunlarla belirli düzeylerde ilişki içinde edimlerimizin nasıl kurgulandığı ile ilgili meseleleri koymaktadır. Bu sorunun neden bir varlık sorunu olarak açığa çıktığı ise şu şekilde anlaşılabilir:

Varlık sorunu, çözümezcesine ama ona indirgenmeksizin *varlık sözcüğünün* ön-anlaşılmasıyla birleştiği ölçüde, bu sözcüğün kurulmuş birliğinin yapısını sökmekle uğraşan dilbilim de, alanını ve bağımlılık düzeyini belirlemek için, fiilen veya hukuken, artık sadece varlık sorununun sorulmasını beklemek zorundadır. Bu dilbilimin alanı artık sadece ontik olmadığı gibi, ona tekabül edecek ontolojinin de artık hiçbir bölgeselliği kalmaz. Burada dilbilim hakkında ya da en azından dilbilimde ve dilbilim sayesinde yapılabilecek belli bir çalışma hakkında söylediğimiz şeyi, acaba ontolojinin, ayrıcalıklı varlığın kavram-sözcüklerinin yapısını çözmeye *çalışacak olduğunda ve yalnız buna çalıştığı ölçüde*, her türlü araştırma hakkında da söyleyemez miyiz?<sup>17</sup>

Bu bağlamda Platon'un uğraştığı sorunun da bu olduğu görülecektir; özellikle mağara alegorisi<sup>18</sup> çerçevesinde, mağaranın içi ötelenmesi gereken toplumsal oluşu ifade ederken; mağaranın dışı ve iyi ideası olarak imlenen güneş ve Platon'un kurguladığı paradigmatik ilişkisellik bu "ayrıcalıklı varlığın kavram-sözcüklerinin yapısı"na dair bir sorun ortaya koymaktadır. Mağara alegorisi bizatihi metaforu anlatmaktadır. Dışarı çıkanın içe dönüşü ve topluluğun içinde konumlanması ve onları eğiterek dönüştürmeyi amaçlayışı ise niteliğin siyasallığını açığa çıkarmaktadır; zeminde sağlanacak konumsal bir düzenlemenin meşruiyetini ancak ontolojik bir

<sup>16</sup> O halde düz anlamların, normun ya da edimselin anlamının nereden çıktığı sorusu, formel ya da yapısal bir dilbilimin kabiliyetlerini aşar. Bu sorunun yanıtını sosyal, siyasal, kültürel, ekonomik vs. konuların çatışmalarının ürünü olan bir tarih verebilir ancak.

<sup>17</sup> J. Derrida, Gramatoloji, çev. İ. Birkan, BilgeSu Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 34-35 (vurgular özgün metinde)

<sup>18</sup> Alegori, Yunanca allos (άλλος/öteki) ve agorévei (ἀγορεύει/pazar yerinde/açıkça konuşmak) terimlerinin birleşiminden oluşmuştur; ötekenden konuşmak, ötekini savunmak gibi anlamlara gelmektedir. Cicero ve Quantillian tarafından, alegori, dizi halindeki metaforlar ya da uzatılmış metafor olarak tanımlanmaktadır. T. Todorov, Theories of the Symbol, çev. C. Porter, Cornell University Press 1992, s. 30 ve 161.

dolayım sağlayacaktır ve bunun imkânını Platon siyasete dair bir sorun olarak ortaya koydukça, bu ontolojinin mahiyeti de siyasaldır.<sup>19</sup>

Toplumun içinde beliren iktidarı ve bu anlamda bölünmeyi, bir birlik gibi gösterecek yeni zemin nerede bulunacaktır? Toplumun içinde bulunamayacaktır; Yunan aristokratlarının meşruiyet anlatıları olan ve sağda solda Homerosoğulları<sup>20</sup> tarafından anlatılan mitlerin artık geçerliliği yoktur; çünkü iyi kadar kötüyü de anlatırlar.

Bize iyi şeyleri de kötü şeyleri de Zeus dağıtır, diyenlere bakmamalı. Sözde Athena ve Zeus sebep olmuş da Pandaros barış yeminini bozmuş; böyle şey söylenmez. Tanrıçaların kavgası, Themis'le Zeus'un verdikleri yargı da öyle. Gençler Aiskhylos'un şu sözlerini işitmemeli: "Tanrı, insanların evlerini başlarına yıkmak istedi mi fitne sokar aralarına", ama biri çıkar Niobe'nin çektiklerini, Pelopitleri, Troya efsanelerini filan anlatsa, bunları Tanrının işi diye göstermemeli; öyle gösterirse sebebini de söylemeli. Tanrı haklıdır, iyi etmiştir, ceza görenler de bundan faydalanmıştır, demeli. Şaire, ceza gösterenler bahtsızdır, buna da sebep Tanrıdır, dedirtmemeli. Şair, kötüler bahtsızdır, cezaya muhtaçtırlar, Tanrıdan gördükleri cezadan da faydalanmışlardır, derse zararı yok. Ama iyi olan Tanrıyı başa gelen belanın sebebi yapıyorsa, ne yapıp yapıp geçmelidir bunun önüne. (...) Tanrı her şeyin değil, ancak iyi olan şeylerin sebebidir. Bundan böyle yazarlar yazılarını, şairler şiirlerini buna göre düzenleyecekler.<sup>21</sup>

Mitlerin düzenlenmesi "kötü" olarak değerlendirilen öğelerin varlık alanından uzaklaştırılması ve oluşun alanına terk edilmesi suretiyle yapılmakta; mitlerin perspektif çoğulluğundan arındırılması gerekmektedir. Ontolojik olan da bu anlamda çoğulluğundan arındırılarak tek bir perspektifin doğruluğu; yani bir epistemoloji sorununa indirgenmektedir.<sup>22</sup>

<sup>19</sup> "[K]anunların kaygısı birtakım yurttaşlara ötekilerden üstün bir mutluluk sağlamak değil, yurttaşları ya inandırarak ya zorlayarak birleştirmek, her birine toplum içinde görebileceği iş payını aldırarak, böylece bütün toplumu birden mutluluğa götürmektir." *Devlet*, 519d-520a

<sup>20</sup> "İÖ 6. yüzyılda Khios adasında yetişen, Homeros'un soyundan geldiklerini iddia eden, kendilerine Homerosoğulları denen kimseler, destan okumayı (rhapsodluğu) tekellerine almışlardır. Bu rhapsodlar Yunanistan'ın her yerinde, feodal beylerin konaklarında, şölenlerde, kendilerinin destanlardaki kahramanlar soyundan geldiklerine inanan asillere, atalarının kahramanlıklarını, erdemlerini öven destanlar okudular, bu yüzden asiller tarafından ödüllendirilip, onların armağanlarını kabul ederek geçimlerini sağladılar. (...) Homeros destanları, yalnız kahramanlık çağının kurumlarını siyasal düşünüş ve değerlerini yansıtan kaynak değil, aynı zamanda Klasik Çağın (Yunan uygarlığında polis siyasal biriminin hâkim olduğu çağın) aristokratlarının siyasal düşünüş ve tavırlarını etkileyen, belirleyen eserlerdir." A. Şenel, *Eski Yunan'da Siyasal Düşünüş*, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, no. 258, Ankara 1968, s. 9

<sup>21</sup> *Devlet Adamı*, 379e-c

<sup>22</sup> "(...) Demek ki bir Tanrının da kendini değiştirmek istemesi olmayacak şeydir. Tersine Tanrılar en güzel, en iyi varlıklar olduğundan, hep oldukları gibi kalırlar."

Artık doğru ile yanlış arasındaki bir ilişkiye dönüştürülmüş haldeki bu farklılık, karşılıklı varlığa sahip iki farklı evrenin olduğu biçimde anlaşılabilir. Metafor sorununun doğru kavranmasının bu hususta büyük önemi bulunmaktadır. Ontolojik anlamda bir varlığın *varlığı*, doğrudan dilin *denotatif*<sup>23</sup> özelliklerine yaslanarak ifade edilemez. Dil, bu varlıklar için "*vardır*" diyemez. Dile gelmeyen söylemenin yolu metafordan ya da Platon'un kavramı adlandırdığı haliyle "paradigma"dan geçer.<sup>24</sup>

Platon buna kavramsal belirlenim de demektedir. Adların ötesine geçip nesneyi ya da şeyi tam olarak kavramak adına kavramsal belirlenimleri bulmak gerekmekte ve bunun için de "geleneksel" olarak tabir edilen bir yöntem kullanmak gerekmektedir: "Ne denli büyük olursa olsun bir işi başarmak için, genellikle ve eskiden beri geçerli olan en uygun yol, büyüğü başarmayı göze almaktansa, ilkin küçüğü ve kolayı denemeyi gerektirir, (...) herhangi önemsiz küçük bir şeyi alıp, bunu asıl büyük konumuz için bir örnek olmak üzere kullanma yoluna gidelim."<sup>25</sup> Platon'un bu ifadesinin bir benzeri ile *Devlet Adamı*'nda da karşılaşılmaktadır: "Devlet sanatının gördüğü iş cinsinden bir iş gören ve onunla karşılaştırılınca, küçüklüğüne rağmen bize aradığımızı buldurabilecek olan hangi sanatı misal olarak alabiliriz."<sup>26</sup>

*Devlet*'te, doğruluk sorunu tartışması çerçevesinde "tek bir insan" ile "bütün bir insan topluluğu" arasında bir orantısallık kurulmaktadır: "Doğruluk varsa, bir tek insanda olduğu kadar bütün bir insan topluluğunda da vardır."<sup>27</sup> Ancak, Platon burada, metaforik yapının sağladığı ilişkiyi tersine çevirir ve kendi yönteminde, insanda doğruluk sorununu anlamak için bütün topluma bakılması gerektiğini ileri sürer: "Daha büyük olan bir şeyde doğruluk, daha büyük ölçüde vardır. Onu orada görmek daha kolaydır. Onun için isterseniz, önce toplumda arayalım doğruluğun ne

(*Devlet*, 381c) Platon'un tanrıları "bir"leştirmek gibi bir sorunu yoktur; tanrılara bakışı "bir"leştirmekle ilgilenmektedir.

<sup>23</sup> Nesneyi işaret ederek anlamlandırmak.

<sup>24</sup> Platon, *Devlet Adamı*'nda (277d-278d) *paradigma* sorununa nasıl yaklaştığını şu şekilde ifade etmektedir: Yazıya yeni başlamış olan çocuklar harfleri kısa ve basit heceler içinde daha rahat seçebilirken, heceler uzayıp karmaşıklıkça zor tanımakta ya da yanlış söylemektedirler. Bunu aşabilmek için Platon, iki farklı küme halinde aynı harflerden oluşan basit ve karmaşık heceleri bir arada gösterme yönteminin sonuç verdiğini düşünmektedir. Çocuklara onları yanıltan hecelerle, doğru olarak tanıdıklarını paralel olarak göstermek yanılgılarını azaltacak böylece "hangi hecede bulunursa bulunsun, ayrı olanı başkalarından ayrı olarak, aynı olanı da hep aynı ve değişmez bir şekilde heceleyeceklerdir." Platon bu yöntemle *paradigma* adını vermektedir: "Bir paradigmayı meydana getiren şey, yeni ve ayrı bir grupta aynı olarak bulunan bir unsurun her iki grupta doğru olarak tanınması ve her iki grupta bulunmasının, onları bir tek doğru kavramda toplamayı mümkün kılmasıdır." *Devlet Adamı*, 278c.

<sup>25</sup> *Sofist*, 218c-d.

<sup>26</sup> *Devlet Adamı*, 279a-b

<sup>27</sup> *Devlet*, 368e.



olduğunu. Sonra aynı araştırmayı tek kişi üzerinde yaparız. Böylece de en küçükte en büyüğe benzeyen yönleri buluruz.”<sup>28</sup>

Bu yöntem önerisi dâhilinde, Platon, *Devlet*’in II, III, ve IV. kitaplarında insanda ve devlette doğruluk sorununu inceler. Her devlette bulunan üç bölüm (ya da sınıf), üç ilkeye karşılık gelmektedir; bilgelik, yiğitlik ve ölçülülük. Bu üç ilkenin dengesi (her sınıfın kendi işiyle uğraşması) devletin ve toplumun doğru/adil olmasını sağlamaktadır. Bu anlamda, “biri büyük biri küçük iki şeye aynı şey dediğimiz zaman, bunlar ortak yönleri bakımından birbirinin benzeri”<sup>29</sup> olacaklarından insanda da bu üç yan bulunacaktır: “[B]u üç ilkedен biri bizi bilgi edinmeye, biri taşkınlığa, öfkeye, biri de yemeye, içmeye, çiftleşmeye ve buna benzer isteklere sürer.”<sup>30</sup> Sonuç olarak, “bir devleti akıllı yapan neyse, insanı akıllı yapan da odur... Bir insan niçin yiğitse, devlet de onun için yiğit[tir]” ve “[d]evlet nasıl doğru olursa, insan da o türlü doğru olur.”<sup>31</sup>

Tartışmayı hassasiyetle hep “ilke” sorunu üzerinden götürmeye dikkat eden Platon, “olgu”ya yani bedene “eğrilik” kapsamında değinirken, siyasal beden metaforunun temelini de ifşa eder: “İçimizdeki doğrulukla eğrilik bedenimizdeki sağlık ve hastalığa benzer... Sağlık nereden gelir? Bedenimizdeki organların tabiata uygun bir düzenle sıraya girmesinden, birbirine bağlanmasından değil mi? Hastalığa bu organların tabiata aykırı bir sıraya girmesi, birbirine bağlanmasıdır... Onun gibi, doğruluğu yapan da içimizdeki bölümlerin tabiata uygun bir düzenle sıralanıp bağlanması; eğriliği yapan da, bu bağlanıp sıralanmanın tabiata aykırı oluşudur.”<sup>32</sup>

<sup>28</sup> *Devlet*, 369a. Ancak fark edilebileceği üzere iki yöntem önerisi arasında açık bir çelişki bulunmaktadır. *Devlet*’in I. kitabının Platon’un gençlik dönemine ait, referansın gönderme yaptığı II. kitap dâhil olmak üzere diğer bölümlerinin ise olgunluk dönemine ait olduğu ileri sürülmektedir. *Sofist* ile *Devlet Adamı*’nın ise yaşlılık dönemi diyalogları olduğu kabul edilmektedir. Bkz. M.A. Ağaoğulları, Kent Devletinden İmparatorluğa, İmge Kitabevi, Ankara 1994, s. 70/8.dn. Platon, fikir mi değiştirmiştir ya da *paradigma* olarak adlandırdığı yöntemini tam tersi bir yönseme ile tekrar mı ele almaktadır? Bu soruların kesin bir yanıtı bulunmadığı düşünülebilir. Platon’un gerektiği yerde örneklerini sunmak için gerektiği gibi bir arka plan kurgusuna yaslandığı da ileri sürülebilir. Ancak, şu da bir gerçek ki yaşlılık döneminde, çelişkisiz bir biçimde, yöntem önerisinde küçük örneklerden yola çıkılması gereği ağır basmaktadır. Platon’un genel felsefi yaklaşımı göz önünde bulundurulduğunda ise tersi önemli görünmektedir. Geçiş dönemi diyaloglarından *Meneksenos*’ta “İnsanları yetiştiren devlettir; devlet iyi olursa insan da iyi olur.” (238c) savında görülen yaklaşım sonraki dönemlerde de ağırlığını sürdürür. *Devlet*’te ortaya konulan “devlet her şeydir, kişi hiçbir şey” şeklindeki temel ilke *Yasalar*’da da geçerlidir. Dahası bu bakış açısı “ilke her şeydir, olgu hiçbir şey” olarak daha genel bir belirlenim şeklinde tekrar da edilebilir. Bkz. A. Yalçınkaya, Siyasal ve Bellek – Platon’da Anımsama Platon’u Anımsama, s. 147–148.

<sup>29</sup> *Devlet*, 435a

<sup>30</sup> *Devlet*, 436b

<sup>31</sup> *Devlet*, 441c-d

<sup>32</sup> *Devlet*, 444c-d

Siyasette iyi yönetim sorununda ya da doğru, adil, iyi devletin kavramsallaştırılmasında temel yöntem olarak kullanılan siyasal beden metaforu, esasında siyasal olana dair kuramsal çabaların iki ucunu birbirine bağlamak gibi bir marifete sahiptir. Platon, örneği üzerinden de görüldüğü üzere bir yandan insan doğasını kurgulamaya hizmet ederken öbür yandan siyasal bölünmenin ortaya çıkardığı duruma bir varlık ve birlik bahşetmeye yarar. İşlerin siyasal toplumdaki işleyişini anlamak için doğal olanın nitelikleri üzerinden hareket edilir. Metaforik orantısallığa dâhil edilen terimler doğa, canlı varlık, insan bedeni gibi somut bir karşılığı olan ve olgusal niteliklere sahip olan fenomenlerken, bunlardan kalkılarak esasında soyut ve karmaşık olan *devlet*, *siyasal toplum* ya da *polis*, *civitas*, *commonwealth* gibi kavramsal girişimlere varlık; dahası bu varlığa meşruiyet kazandırılmaktadır. Bir anlamda “olmayan”, “olan” üzerinden varlığa taşırılarak, “olan”ın açıklanmasında, anlaşılmasında ilkesel ve önsel bir değerle donatılmaktadır. İyi, adil ve doğru olan doğaya uygun olandır ve dahası doğal tasarımdaki ilişkileri siyasal ve antropolojik olanda da yansıtılabilmektedir.

Sonuçta, adların, doğru bilgiye ulaşılmasında bir yardımcı dokunmayacaktır. Kavramları çözümlenip sağlam belirlenimler altında sonuca ulaşmanın yöntemi ise bir benzerlik ve karşılaştırma ilişkisini devreye sokmaktır.

Platon'a göre aklı başında hiç kimse devlet adamını ve siyaset sanatını keşfetmeye çıktığı bir araştırma dâhilinde “dokumacılık aşkıyla, dokumacılığın tanımını aramaya kalkmaz.”<sup>33</sup> Ne çare ki, kavramları doğru bir şekilde ilişkiye sokmanın tek yöntemi olan *diyalektik* bunu gerektirmektedir.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> *Devlet Adamı*, 285d.

<sup>34</sup> “Öyle sanırım ki herkesin bilmediği bir şey vardır, o da şudur: Bazı varlıkların, duylara çarpan ve kolayca görülen tabii benzerlikleri vardır, bu varlıklardan birinin açıklanmasını isteyenlere – uzun uzun sebeplere kadar çıkmadan, işi kolayca halletmek istersek – bu benzerlikleri göstermek hiç de güç olmayacaktır. Ama en büyük en değerli varlıklara gelince, onlar üzerinde insanlara açık bir fikir veya açık bir sezgi vermek için sizi sorguya çeken ruhu doyurabilecek, ruhun doymak bilmez merakını tatmin için şu veya bu duyuya bağlanabilecek hayaller yoktur. Bunun için her şeyin sebebini göstermeyi de anlamayı da öğrenmeye çalışmalı. Çünkü varlıkların en büyüğü, en güzeli olan cisimsiz varlıkları, bize ancak akıl gösterebilir, başka hiçbir şey gösteremez. Şu anda söylediklerimizin hepsi bu varlıklar üzerinedir. Fakat konu ne olursa olsun küçük örnekler üzerine çalışmak daha kolaydır.” *Devlet Adamı*, 285e-286a. Platon, duysal benzerlikle açıklanabilecek karşılaştırmaları daha kolay bir sınıftan gördüğünü ileri sürmektedir. Platon'un yaptığı bu ayrımın modern dönemde de sürdürüldüğü belirtilmelidir.

### Bir Siyaset Dersi: Çoban ile Çıplak

Platon *Devlet Adamı*'nda, diyalogun başından beri çoban metaforunu merkeze alarak sürdürdüğü *dikhatomia*<sup>35</sup> ile "devlet adamına götürecektir yolu"<sup>36</sup> bulmak bakımından bir başarısızlığa uğradığını düşünmektedir.<sup>37</sup>

Foucault'ya göre, Platon, çoban metaforuna,<sup>38</sup> kendi dönemi için güncel siyasal gelişmeleri karşılayamadığı gerekçesiyle karşı çıkmaktadır: "Siyasetçilerin görevi bir grup bireyin yaşamına destek olmak değil; sitenin birliğini oluşturmak ve bunu güvence altına almaktır."<sup>39</sup>

Bu anlamda, Foucault'nun çözümlemesinde, çoban metaforu ile ortaya çıkan rol, Platon bakımından, siyasetçi açısından tanrıdan devralınacak bir rol değildir; Platon'un işaret ettiği metafor dokumacılıktır: "Siyasetçinin işi site için sağlam bir kumaş dokumaktır. Siyasetçi olmak insanları beslemek, onlara bakmak, nesli sürdürmek değil; bağlamak, değişik erdemleri bağlamak, kamuoyu 'mekîğinden' yararlanarak birbirine zıt olan huyları (ya aceleci ya ölçülü) birbirine bağlamak anlamına geliyordu. Kralların yönetme sanatı, canlıları 'uyum ve dostluk üzerinde temellenen bir cemaat' şeklinde bir arada tutmakta düğümliyor, böylece kralın 'kumaşların en güzelini' dokuması mümkün oluyordu."<sup>40</sup>

<sup>35</sup> "Evrensel kavramların kapsamlarını ikiye böle böle yapan çözümleme yöntemi." M.A. Ağaoğulları, Kent Devletinden İmparatorluğa, s. 255.

<sup>36</sup> *Devlet Adamı*, 257c.

<sup>37</sup> "Başlangıçta dediğimiz gibi, saf bilginin bir idare veya emreden kısmı var. Kendi adına satışta bulunan kimseye benzeterek bu kısımdan da bir kendiliğinden emreden kısım çıkardık. Bunun önemli kollarından biri yaşayan hayvanların idaresidir; sonra daha da daraltarak, sürü halinde hayvanların idaresi ve yürüyen hayvan sürülerinin idaresi kısımlarını elde ettik. Bu sonuncunun başlıca bölümü boynuzsuz, yürüyen hayvanların idaresidir. Bu bölümde de bir parça var ki üç kelimenin birleşmesiyle meydana gelen bir terim altına konabilir: Saf cins hayvanları gütmek. En son bölüm, insanların güdülmesi sanatıdır. İki ayaklılarla meşgul olan ve bizim aradığımız nihayet şimdi bulduğumuz sanat, krallık ve devlet sanatı işte budur... İşte böyle bir münakaşada bulduk, ama bana öyle geliyor ki araştırmamızı iyice işleyemedik; bu noktada başarısızlığa uğradık." *Devlet Adamı*, 267c-e.

<sup>38</sup> Foucault, çoban metaforunun Homerik metinlerde krallara gönderme yapmak için kullanıldığını ve özellikle Pythagorasçı metinlerde çeşitli kullanımlarına rastlandığını gösterir. Çoban metaforunun antik Yunan'da kullanımının istisna teşkil ettiğine dair argümanı dâhilinde, Isokrates, Demosthenes ve Aristoteles'te görülmediğinden bahseder. En nihayetinde, Platon'un Devlet Adamı diyalogunun ilgisinin odağında olduğunu belirtir: "Devlet Adamı'nda temel sorun olarak pastoral iktidar gösterilir ve bu sorun uzun uzadıya irdelenir." M. Foucault, "Omnes et Singulatim: Siyasi Aklın Bir Eleştirisine Doğru", çev. O. Akınhay, Özne ve İktidar içinde, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2005, ss. 25-56, s. 25-33

<sup>39</sup> M. Foucault, "Omnes et Singulatim: Siyasi Aklın Bir Eleştirisine Doğru", s. 36

<sup>40</sup> M. Foucault, "Omnes et Singulatim: Siyasi Aklın Bir Eleştirisine Doğru", s. 35-36.

Platon, bu yolun neden devlet adamının yoluna çıkmadığını anlatabilmek için *Kronos mitine*<sup>41</sup> başvurur ve sonuç olarak tanrı-çoban ile devlet adamı ya da kral arasında uygunsuz bir benzetme yapıldığına varır: “[B]ugünkü hayat zinciri ve bugünkü nesilden olan bir kralla, devlet adamı nedir, diye sorulurken, biz daha önceki hayat zinciri içinde bulunan bir insan sürüsünün çobanından söz ettik.”

Kral ya da devlet adamı tanrısal çobandan farklı olarak evren referansı ile yönetim aşamasının da sonrasında ortaya çıkmaktadır; insanların kendi kendilerinin hâkimi oldukları, yani topluluğun içeriden bölünmüş olduğu bir döneme aittir.<sup>42</sup> O halde çoban metaforu, ilk elde devlet adamının ne olduğunu anlamak bakımından uygun görünmemektedir; çünkü ikisi aslında bambaşka yaşam bağlarına gönderme yapmaktadır. Devlet adamının bulunduğu bağlam sürekli bir değişimin yaşandığı ve unutuşun tecrübe edildiği bir bağlamdır ve kral açıkça yönettikleri ile aynı düzlemedir. O halde topluluğun dışında yer alan bir figürden daha farklı bir zeminde kurgulanması, bir kavram olarak bu veriler ışığında kurulması gerekir.

Yönetimin topluluğun içine çekildiğinin anlaşılması ile birlikte, Platon'un araştırmasındaki metaforların da yeniden kurulması gerekir. Platon, bu sefer yine çoban metaforunu kullanmaya devam ederek, kralı, topluluğun içinde insanların çobanı olarak işaret edilebilecek diğer meslek gruplarından ayırmaya uğraşır.<sup>43</sup> Krallık sanatının temel farkı bu sayılan

<sup>41</sup> Platon, bir altın çağ tasarımı olan Kronos dönemiyle, kral ya da devlet adamının bulunduğu zemini, zaman üzerinden kesin bir şekilde ayırır. Evren, başta tanrının denetiminde belli bir yönde döner, “güneşle yıldızlar bir zamanlar batıda doğarlar, doğuda batarlarmış”. “Kendiliğinden hareket etmek yeteneği yalnızca yaratıcıda olduğu” ve yalnızca “en tanrısal şeyler değişmeden, oldukları gibi” kalabildikleri için, kendi başına bırakılan ve gene cismani yaratılıştaki olan evren ve gökyüzü bu sefer ters yönde dönmeye başlar. Tanrının dümeni bırakmasıyla birlikte başlayan bu ters dönüşle birlikte çeşitli hayvan sürülerine çobanlık yapan yarı tanrılar da çekilirler, sürüleri serbest bırakılır. Geri dönüşün tesiri olarak yaşanan bir depremden dolayı pek çok hayvan yok olur. Bu evrede yönetim evrene geçer, ama unutmak maddeye özgü olduğu için Kronos'un geleneği unutulur ve kötülük başlar, evrenin tamamen yok olması tehlikesi belirince tanrı bu sefer alt üst oluşa yol açan fırtınadan korkarak dümeni yeniden eline alır ve evreni onarıp ölmez, yok olmaz bir hale getirir. Evrende bunlar olurken, depremden sonra insanlar hayvanlarla karşı karşıya kalıp kötülöklere uğrarlar; tanrının bakımı altında yaşamak için yaşamak dışında hiçbir şey yapmaları gerekmeyen insanlar darlığa düşerler. Platon'un aktardığı kadarıyla tanrılar insanlara, eski gelenekten kalan armağanlar olan ateşi, sanatları ve tohumları verirler. İnsanlar kendilerine bakmak zorunda kalırlar. Fırtına sonrası yönetimi evrenden devralmanın vakti gelmiştir ve artık “kendi kendilerinin hâkimi” olurlar. *Devlet Adamı*, 269a - 274e

<sup>42</sup> “Bugün yeryüzündeki devlet adamlarının karakteri tebaalarınınkine pek benziyor, krallar da aynı onlar gibi büyütölüp terbiye ediliyorlar.” *Devlet Adamı*, 275c

<sup>43</sup> “[T]üccarlar, çiftçiler, ekmekçiler, beden terbiyecileri, hekimler, hepsi insanların çobanları dediğimiz devlet adamları ile boy ölçüşmeye kalkacaklar; insanları

diğer bilimlerin hepsinin üzerinde olmasıdır.<sup>44</sup> Diğer bilimlere göre, toplumun parçalanmışlığı içinde o parçanın veya bu parçanın eğilimine göre değil, “hallerin çokluğu ile kişilerin çokluğuna” göre bir orta yolu, bir ölçüyü tutturması gerekecektir.<sup>45</sup> Bu bağlamda hala, tanrısal çobanın bireysellikler düzeyinde ifadesini bulan ilgisinin dışında ve topluluğun birliğinin sağlanması doğrultusunda bir yorum aralığı geçerli görünmektedir: “Her kişiye yapması gerekeni noktası noktasına göstermek için, hayatının her anında her bir kişinin yanında nasıl bulunabilir?”<sup>46</sup>

Platon, bir yandan Kronos zamanı olarak andığı geçmişin ya da tanrısal çobanın referanslarını siler gibi görünürken bir yandan yeniden örmektedir.<sup>47</sup> Kral, pratik ve zemin bakımından tanrısal çobanın durduğu noktadan çok farklı bir yerdedir; hem işbölümü sonucu çeşitli meslekler içinde kendisi maddi anlamda bir iş görmeyen ama yine de bir meslek olan krallık<sup>48</sup> sanatına rakip gibi görünen ve maddi yaşamı yeniden üreten bir çoklukla karşı karşıyadır hem de bu çokluğun üstünde ve ondan ayrı olmalıdır ki; maddi yaşamın parçalanmışlığı dışında kalıp doğru ölçüye göre bir siyaset inşası gerçekleştirebilsin.

Dokumacılık metaforu bu noktada devreye girer. *Devlet Adamı* okumasında siyasal pratiği anlamaktan çok metodolojik bir önerme gibi algılanmaya daha müsait olan bu metafor, nihayet devlet bilimine giden yolu açacaktır: “Hepsine emreden, kanunlara ve bütün devlet işlerine bakan, her şeyi çok güzel *dokuyan* ilme, işinin yani görevinin bütünlüğü için oldukça geniş bir ad seçerek, devlet ilmi adını vermekle, pek doğru bir ad vermiş oluyoruz.”<sup>49</sup>

Platon önce kurulan metaforik ilişkinin taraflarını adlandırmakla işe başlar; devlete bakan sanata siyaset, elbise yapımı ile uğraşan sanata da

---

yetiştirmek veya idare etmek işini de kendilerinin gördüğünü, hem de sadece sürüsünü değil, idarecileri de yetiştirdiklerini söyleyecekler.” *Devlet Adamı*, 268a.

<sup>44</sup> “İnsan toplumuna bakmak ve genel olarak insanların üzerinde hâkimiyet kurmak bahsinde krallık bilgisinin önüne hiçbir bilgi geçemez.” *Devlet Adamı*, 276c.

<sup>45</sup> *Devlet Adamı*, 295a.

<sup>46</sup> *Devlet Adamı*, 295b.

<sup>47</sup> “Hayvanların evcilleştirilmesi hayvancılıkla geçinen halkları, çobanın sürüsüyle ilişkisi örneğince, yani doğrudan, zorlayıcı bir araya girme kılığında, öteki üzerindeki insan eylemini – özellikle uyrukları üzerinde kralın gücünü kavramaya yöneltmiştir. Yunanca söz dağarı, her örnekte, denizcilik imgelerine başvurmadığı zaman, hayvan yetiştiriciliğine ilişkindir. Bu söz dağarı, iktidarın üstün gücü sayesinde, tıpkı çobanın sürüsünü asayla yedip yönetmesi gibi eğip yönetmek için astı güçlünün boyunduruğu altında boyun eğdiren, boynunu büken zorlayıcı bir eylem olarak önderin yönetilenler üzerindeki gücünü temsil eder.” J.P. Vernant, *Eski Yunan’da Söylen ve Toplum*, Çev. M. Özcan, İmge Kitabevi, Ankara 1996, s. 87.

<sup>48</sup> “Gerçek krallık ilminin kendisi iş görmez, o teorik bir ilim değildir, fakat iş görmek gücünde olan ilimlere emreder; zira şehir-devletlerde büyük işlere başlamak, onları yürütmek için elverişli veya elverişsiz fırsatları o bilir; buyurdıklarını yerine getirmek de ötekilerine düşer.” *Devlet Adamı*, 305d

<sup>49</sup> *Devlet Adamı*, 305e (vurgu eklenmiştir).

dokumacılık adlarını verir.<sup>50</sup> Platon sonraki adımda konuyu derinleştirip ölçü sanatına getirir. Ölçü sanatı görelilik değerleri ile mutlak değer<sup>51</sup> arasında bir ontolojik tartışmaya kapı aralamıştır.<sup>52</sup> Az-çok, büyük-küçük gibi kategorilerin özlerinin birbirlerine göre değil de doğru ölçüye göre var olduğunu göstermenin önemi, Platon'a göre, devlet adamının varlığını itiraz dışı bırakmak bakımından büyük önem taşımaktadır.<sup>53</sup>

Duyusal olmayan varlıkların Platon tarafından atfedilen en önemli özellikleri, maddi referansları bulunmadığı, yani cisimsel olmadıkları için zamana ve unutuşa tabii olmamalarında kendini göstermektedir: "Ancak en tanrısal şeyler değişmeden, oldukları gibi kalırlar. Cisim bu şeylerden değildir."<sup>54</sup> Platon, dokumacılık (varolan) karşısında siyaseti bir var olmayan olarak belirleyerek, onu içinde bulunduğu toplum içre zeminden kurtarmayı başarır ve onu değişimin bulunmadığı tanrısal-çoban *Kronos*'un zeminine gönderir.<sup>55</sup> Ancak burada da "siyaset" yoktur:<sup>56</sup>

O zamanlar tanrının kendisi insanların çobanıydı, onları idare ederdi, tıpkı şimdi öbür varlıklara nispetle insanın ilahi bir varlık olduğu, daha aşağı cinsten hayvanları idare ettiği gibi. *Tanrının idaresi altında başka hükümet şekilleri*, kadınlara, çocuklara sahip çıkmak diye bir şey yoktu, çünkü bütün insanlar topraktan doğuyor, geçmişi hiç hatırlamıyordu. Bununla beraber toprak onlara bol bol ürün veriyordu. İnsanlar yetiştirmeden, ağaçlarda meyveler ve bütün öbür bitkiler kendiliklerinden yetişiyordu. İnsanlar çoğu zaman açık havada, *çıplak* yaşıyorlardı; mevsimler gayet yumuşaktı, insanların yatakları da yoktu; bol yetişen otlardan yumuşak yığınlar üstünde yatarlardı.<sup>57</sup>

<sup>50</sup> *Devlet Adamı*, 280a.

<sup>51</sup> "Doğru ölçü ilkesine bir gün mutlak doğruluğun ne olduğunu ispat etmek için muhtaç olacağız." *Devlet Adamı*, 284d.

<sup>52</sup> "Büyüğün özü ancak küçüğün özüyle ilişkili olur da hiçbir şeyle ilişkisi olmazsa, o zaman onun doğru ölçüyle hiçbir ilgisi olmaz değil mi? ..Böyle bir görüş bizi sanatlarla, meydana getirdikleri eserleri yok etmeye götürmez mi? Üstelik de araştırmamızın konusu olan devlet bilgisiyle gözden geçirdiğimiz dokumacılığı ortadan kaldırmaz mı? Çünkü bütün bu sanatlar için, doğru ölçünün altında veya üstünde kalan şey, var olmayan bir şey değildir ama can sıkıcı bir şeydir. Sanatlar onu, meydana getirdikleri eserlerden uzaklaştırmak isterler. Böylece ölçüyü koruyarak, eserlerini iyi ve güzel kılarlar." *Devlet Adamı*, 284a-b

<sup>53</sup> *Devlet Adamı*, 284c.

<sup>54</sup> *Devlet Adamı*, 269e

<sup>55</sup> "Kötülüğün tanrılar arasında bir yer bulmasına olanak yoktur; kötülük ölümlü tabiatlar ve şu topraklar üstünde hükmünü yapar. Bu da gösteriyor ki, buradan mümkün olduğu kadar çabuk yukarılara kaçmaya uğraşmalıdır. Fakat bu kaçış tanrıya elden geldiği kadar benzemekle olabilir." *Theaitetos*, 176a-b.

<sup>56</sup> "Platon'un tasarladığı şey tam bir altın çağdır ama burada bizi ilgilendiren asıl şey, yöneten tanrının yönettikleriyle de aynı düzeyde bulunmaması, yönettiklerinin dışında-üstünde bulunmasıdır. Bu anlamda yönetim işi hiçbir insanın karışmadığı bir şeydir. Bu anlamda, bu topluluk için siyaset 'yoktur'" A. Yalçınkaya, *Siyasal ve Bellek - Platon'da Anımsama Platon'u Anımsama*, s. 127.

<sup>57</sup> *Devlet Adamı*, 271e - 272a (virgü eklenmiştir)

Platon, bir varolmayan olarak siyasalı, siyasetin olmadığı ya da siyasetin, sadece siyaset olmadığı bir bağlama yerleştirerek tanımlamaya çalışır; çünkü bugünkü insanların *çıplaklığını* örtebilmek için dikilmesi gereken elbise için uygun ölçüler ancak Kronos'un sağladığı bütünlüğün ölçüleridir.<sup>58</sup>

Topluluğun dışını referans alan böyle bir yöneticinin sahip olduğu bilgi sayesinde her hal ve davranışı meşru olmaktadır; çünkü toplulukla aynı düzlemde gibi görünmesine rağmen aslında değildir ve emretme gücünü de kendisine bu sağlar: “[H]ükümetler arasında biricik doğru hükümet, yalancı değil, gerçek bir ilme sahip başların bulunduğu hükümet olması gerekiyor. Bu başların *kanunlara göre veya kanunsuz, tebaalarının gönlüyle veya zorla* idare etmeleri, fakir veya zengin olmaları, bütün bunlar doğru kuralın takdirinde hesaba katılmaz.”<sup>59</sup>

Görülebileceği üzere, Platon'un tamamen analogik benzerliklerle kurguladığı bir durum sonuçta, yasanın ötesinde şiddet uygulamasını haklı gösterilmesi noktasına kadar varır. Bu meşruluğun ontolojik zeminini tanrısal kral kendisi inşa etmemiştir; sadece bir arketipin halk nezdinde sahip olduğu tanınmadan yani meşruluktan yararlanarak, dayanağının bir metafor olduğunu unutturup, onu hakikatin biricik gereği haline getirmiştir. Metafor olduğu unutulmuş bir metafor şiddetin bizatihi kendisidir.<sup>60</sup>

### Mağaradan Işığa: Bir Devlet Dersi

*Devlet'*de bu yaklaşım bu sefer topluluğun dışarıdaki ilke uyarınca nasıl dönüştürüleceğini anlatan bir metafor ile düzenlenmektedir. Platon her şeyden önce duyusal yetenekleri incelemekle başlar. Görme gücünün diğer duyulardan ayrılan bir yönü vardır ki, kendisi ne kadar güçlü ve keskin olursa olsun, dışsal bir yardımın varlığı olmaksızın işe yaramayacaktır: “Bir başka cinsten üçüncü bir şey işe karışmazsa, gözlerimiz görmez, renkler de görülmez.”<sup>61</sup> Bu başka cinsten üçüncü bir şey *ışıktır*. Platon ışığın doğal kaynağı olan güneşi işaret eder: “Güneş Tanrı demek istiyorsun... Herkese

<sup>58</sup> Platon, açıkça metaforik modellerini (hekim, kaptan, dokumacı) tamamen topluluk içinden seçtiği gibi, bir paradigma olarak kurguladığı Kronos miti de halk söyleminin dışında değildir. Aristoteles *Atinalıların Devleti'nde* Peisistratos döneminin (MÖ 6. yüzyıl), halk tarafından *Kronos Çağı'*na benzetildiğini ifade etmektedir. Aristoteles, *Atinalıların Devleti*, çev. A. Çokona, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2014, s. 19.

<sup>59</sup> *Devlet Adamı*, 293c-d (vurgu eklenmiştir).

<sup>60</sup> “Otoritenin kökeni, kurma veya temel, yasanın koyulması; bunlar da temelsiz bir şiddetten ibarettirler, çünkü bunlar tanım gereği son kertede yalnız ve yalnız kendilerine yaslanabilirler. Onların kendilerinde, ‘yasadışı’ veya ‘gayrimeşru’ anlamında, adaletsiz olduklarını söylemek değildir bu. Kurucu anlarında onların ne yasal oldukları ne de yasal olmadıkları söylenebilir.” J. Derrida, “Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli”, çev. Z. Direk, A. Çelebi (haz.), *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, Metis Yayınları, İstanbul 2014 içinde, ss. 43-133, s. 59.

<sup>61</sup> *Devlet*, 507e.

göre ışığın kaynağı odur. (...) Görünen dünyada, göz ve görünen nesnelere için güneş neyse, kavranan dünyada iyi düşünce de düşünülen şeyler için odur; nesnelere gerçekliğini, kafaya da bilme gücünü veren iyi ideasıdır.”<sup>62</sup>

Ancak, Platon burada eşanlı olarak köken düşmanlığını satır aralarında örmeye başlar. Güneş ile ışık arasında kurulan orantısallık, iyi ideası ile ne arasında vardır? İyi ideası ışık mıdır, güneş mi? Bu belirsizlik takip eden dönemde metaforun kavramsal kaderi bakımından belirleyici olmuştur. Işığın kaynağı güneşken; Platon söz konusu iyi ideası olunca bu bağı örter ve iyi ideasının bir kökeni olup olmadığı sorusunu bertaraf etmek için; güneş ile ışığı bir ve aynı şey olarak sunar ve daha da ileri giderek, doğurulanın doğurana doğurduğunu ileri sürer: “[İ]yinin doğurduğunu söylediğim varlık güneştir. İyi, onu kendine eş olarak yaratmıştır.”<sup>63</sup>

Peki, iyi ideasını anlatmak için güneş metaforuna neden ihtiyaç duyulmaktadır? Çünkü başka türlü mümkün değildir: “Gelin bir başka türlü yapalım, sevgili dostlar, iyinin kendiliğinden ne olduğunu şimdilik bir yana bırakalım. O kadar yükseklerde bir şey ki bu, şimdiki halimizle tasarladığım yere kadar çıkabileceğimizi sanmıyorum. Ama isterseniz size iyinin bir dalını, ona en çok benzeyen bir eşini, kendi görüşüme göre anlatabilirim.”<sup>64</sup>

Diyalogun bu evresinde mağara alegorisinden önce devreye “çizgi metaforu” girer.<sup>65</sup> Mağara alegorisi “çizgi”ye eklenmiş bir halde *Devlet*'in

<sup>62</sup> *Devlet*, 508a-e. Açıkça görülebileceği üzere Platon'u modern öznelik ve buna bağlı ontolojik yaklaşımlardan ayıran bir çizgi vardır. Hakikat insanın inşa edebileceği bir şey değildir; burada söz konusu olan insanın kendi durduğu temeli inşa etmesi değildir. Yalnızca doğru konumlanışla hakikate ve varlık olarak varlığa bir yakınsama söz konusu olmaktadır. Nitekim bütün ideaların görülmesini sağlayan iyi ideası da bir olmayan olduğu için var/dır. Göz-ışık ikilisi bu durumu ortaya koymaktadır. Görme gücü insanın olsa da, görmek için ışığa gerek vardır; bu anlamda potansiyel kendi kendine vardır; ancak açığa çıkması, edimsele dönüşmesi için üçüncü türün müdahalesi gerekir.

<sup>63</sup> *Devlet*, 508b.

<sup>64</sup> *Devlet*, 506e.

<sup>65</sup> Platon, “çizgi metaforu” ile ontolojik kökene yakın olma durumuna göre dört farklı bilme düzeyi saptar. Çizgi ilk başta “görünür dünya” ve “kavranır dünya” olarak ikiye bölünerek *sanı (doks)* ve *bilgi (episteme)* alanları kurgulanır. Bunlar, *sanı* için *sanrı (eikasia)* ve *kanı (pistis)*; *bilgi* için *çıkarım (dianoia)* ve *kavrayış (noesis)* olmak üzere tekrar ikiye bölünür. Görülen dünya “nesnelere aydınlık ve karanlık derecelerine göre” sahte ve gerçek olmak üzere iki parçalıdır; sahte kısımda yansılar bulunur; bunlar “önce gölgeler, sonra suda ya da parlak yüzeylerde görülen şekiller ve onlara benzer bütün daha başka görüntülerdir.” Görülen dünyanın gerçek kısmında ise “canlı varlıklar, bitkiler ve insanın yaptığı bütün nesnelere” bulunur. Kavranan dünyanın ilk kısmında (*çıkarım/dianoia*) ise geometri, aritmetik ve bunlara benzer bilimlerde uygulanan yöntem uygun olarak, görünen dünyanın gerçek kısmındaki nesnelere birer yansı olarak ele alıp varsayımlar üzerinden ilerlenmektedir; bu nedenle de ilkeye değil, sonuca götüren ve kavramları ayrı ayrı düşünebilen bir niteliğe sahiptir. Kavranan dünyanın diğer kısmı ise dialektika ile kavranan şeyleri içerir. Burada varsayımlardan ilkeye yükselmek; “kavramdan kavrama geçerek,



VII. kitabında bulunur.<sup>66</sup> Mağaranın içi sofistlerin cirit attığı,<sup>67</sup> *polis*in siyaset manzaralarından bir kesit sunmaktadır. Yüksekte yanan bir ateşin ışığı altında, insanların, ayaklarından ve boyunlarından zincirli halde, arkalarında duran başka insanların bir duvarın üzerinden hayvana, insana ve daha başka şeylere benzeyen kuklaları oynatarak bir gölge oyunu yarattıkları bir tablo çizilmektedir. Duvarın arkasındaki insanlar bazen konuşmakta, mahkûmlar ise hem gölgeleri gerçek sanmakta hem de seslerin bu gölgelere ait olduklarını düşünmektedirler. Bir anlamda, hem görüntüler hem de seslerle ilgili olmak üzere iki türlü bir yanılsama vardır. Ancak, Platon metaforik ilişkiselliği aşan bu ayrıntıyı sürdürmez; “söz” mağaranın karanlığına gömülür; bu anlamda hem retorikçinin hem sofistin hem de şairin sanatları bu düzeyde terk edilir.

Ancak yine de mağaranın içinde işleyen bir tür gerçeklik söz konusudur; insanlar güneşin aydınlığından uzakta, gölgelere verdikleri adlarla gerçeği anlattıklarını sanmaktadırlar. Gölgelerin yarattığı oyun hakkında konuşup, hangi görüntünün ilk ve son olduğunu, sırada hangisinin olduğunu tahmin ederek birbirlerinin karşısında bir *prestij* elde etmeye çalışmaktadırlar. Bu durumu Platon, gurur ya da onur (*timi*/τιμή)<sup>68</sup> olarak adlandırır. Siyaset dünyasının, teori dünyası karşısında ulaşabileceği en yüksek değer budur. Bu anlamda, mağara, *İyinin* bir biçimi değildir; *eikasia*nın ve insana göre iyinin alanıdır.<sup>69</sup> Eğitilmemiş, kendilerini gölgelere kaptırmış insanların bizatihi gölgeler haline geldiği bir durumdur.

Platon eğitimin bilgiden yoksun bir ruha bilgi koymak anlamına gelmediğini ileri sürmektedir: “Kör gözlere görme gücü vermek gibi (...) Her ruhta bir öğrenme gücü ve bu işe yarayan bir organ vardır. Gözün karanlıktan aydınlığa çevrilmesi için nasıl bütün beden bir den dönüşmesi lazımsa, bu organın da bütün ruhla birlikte geçici şeylere sırtını dönüp varlığa bakabilmesi, varlığın en ışıklı yönüne ‘iyi’ dediğimiz yönüne çevrilebilmesi gerekir.”<sup>70</sup>

---

sonunda gene bir kavrama varmak (...) bütün varsayımların üstündeki bütünün ilkesine” erişmek söz konusudur; “bir şeyin gerçeğe ne kadar yakın olursa o kadar aydınlık olacağını unutmamalıyım.” *Devlet*, 509d – 510e.

<sup>66</sup> *Devlet*, 514a-517e.

<sup>67</sup> Platon, sofistlerin kullandığı nosyonlar için “put” (*eidola*/εἰδωλα) terimini kullanmaktadır. Bkz. A.S. Ferguson, “Plato’s Simile of Light Part II, The Classical Quarterly, 1922, v. 16, n. 1, ss. 15-28, s. 24. Mağaradaki gölgelerin, insan yapısı kuklaların gölgesi olması da bu durumu açıklar mahiyettedir.

<sup>68</sup> Sözcüğün, onur, gurur gibi anlamlarının yanında değer, fiyat, tutar gibi anlamları da bulunmaktadır. Bu anlamda karşılıklı bir değişim, bir mübadele ilişkisini de gündeme getirirler: “Ya orada birbirlerine verdikleri değerler, ünler? (...) gelecek şeylerin ne olabileceğini en doğru kestirenin elde ettiği kazançlar?” *Devlet*, 516d.

<sup>69</sup> A.S. Ferguson, “Plato’s Simile of Light Part II, s. 18.

<sup>70</sup> *Devlet*, 518b-c.

Ancak hiç kimse bu durumdan kendi arzusuyla, kendi isteğiyle “çevrilememektedir.” Mahkûmlardan birisi çözülür “zorla” (via/βία)<sup>71</sup> ayağa kaldırılır ve önce gölgelerin mağara içindeki kaynağına; kuklalara sonra gölgeleri oluşturan ve güneşin yeryüzündeki ışığını simgeleyen ateşe baktırılır ve hakikat biraz daha aydınlanır; insan şimdi *pistis* durumuna gelmiştir. Hakikate daha da yaklaşmak için şiddet dozunun arttırılması gerekmektedir. Daha çok eğitim için daha çok şiddet lazımdır ve mahkûm bu sefer yine “zorla” alınıp götürülür; “dik ve sarp yokuştan” çıkarılıp güneş altında bırakılır. Önce gözleri kamaşır ve hiçbir şey göremez; gözleri alışıkça önce yine insanların ve nesnelere gölgeleri ile yansımalarını ve sonra kendilerini görür. Başını yukarı kaldırıp bakar “güneşten önce yıldızları, ayı, gökyüzünü” seyrederek. Burada *dianoia* durumu söz konudur; göksel varlıkları ayrı ayrı görmekle kastedilen budur. En nihayetinde, olduğu gibi güneşi görür: “İşte, ancak o zaman anlayabilir ki, mevsimleri, yılları yapan güneştir. Bütün görülen dünyayı güneş düzenler. Mağarada onun ve arkadaşlarının gördükleri her şeyin asıl kaynağı güneştir.” Mahkûm, kurtulmuş *eikasia* durumuna ulaşmış bir filozoftur artık; ancak tıpkı siyaseti aşır geride bıraktığı gibi felsefeyi de aşır geride bırakması; mağaraya dönmesi; hakikatle temasının kendisine kattığı *farklılıkla* artık asla aynı düzeyde olamayacağı insanların arasına karışıp “onların işlerini üzerine alıp, verecekleri mevkileri, şerefleri küçümsememesi” gerekir.”<sup>72</sup>

Ancak burada bir sorun baş göstermektedir: “Bu adam onları çözmeye, yukarıya götürmeye kalkışınca, ellerinden gelse, öldürmezler mi onu?”<sup>73</sup> Öldürürler; nitekim öldürmüşlerdir de. Platon Sokrates’in karşılaştığı kader karşısında; tıpkı kendisinden yüzyıllar sonra Machiavelli’nin de yapacağına benzer bir tespitte bulunmaktadır: Silahsız filozofların ne şansı olabilir ki?

Anlaşılan o ki mağara alegorisinde eğitilerek dönüştürülecekler uygulanacağı söylenen şiddetin başka bir amaç için oraya eklenmesi söz konusudur. Şiddet bir biçimde söyleme sızır, sızdırılır.

<sup>71</sup> Heidegger, 1931-1932’ye ait bir metin olan “Hakikatin Özü”nde, şiddet konusuna dikkat çekmekle birlikte, bunu insanın özgürleşmesinin zorunlu bir kaldırıcı olarak görür. Mağaranın içinde insan, insan olamamaktadır ve insan olabilmek için salt insani meselelerden uzaklaşıp, varlığa dair soru ya da sorgu karşısında konumlanarak *Dasein*’in varlığa ilişkin soru ile kendini kendi potansiyeline uygun konuma iade etmesi gerekir. Şiddet işte insanın kendini bu soru/sorgu içine dâhil etme; *Dasein*’in varoluş, yani varlığı ve varlığa sorma, biçimidir. 1940 yılına ait “Platon’un Hakikat Öğretisi”nde ise “şiddet” konusuna her hangi bir değini bulunmamaktadır. M. Heidegger, Pathmarks, ed. W. McNeill, Cambridge University Press, Cambridge 1998, ss. 155-182 ve M. Heidegger, The Essence of Truth, çev. T. Sadler, Continuum, London 2002, s. 55.

<sup>72</sup> *Devlet*, 519d.

<sup>73</sup> *Devlet*, 517a.

Metafor unutulup, sıra müfredata gelince “şiddet”in yönü de değişir; eğitim için uygulanan şiddetten vazgeçilip, eğitilenlerin şiddetle yoğrulacakları bir sürece geçilir.

[A]ritmetiğe, geometriye<sup>74</sup> ve dialektikadan önce gelen bütün bilimlere daha çocukken başlatmalı ve öğretim, zorla yaptırılan bir işe benzememeli (...) hür insan hiçbir şeyi köle gibi öğrenmemeli. Bedene zorla yaptırılan şeyin ona bir kötülüğü olmasa bile, kafaya zorla sokulan şey akılda kalmaz (...)çocuklara zor kullanmayacaksın. Eğitimin onlar için bir oyun olmasını sağlayacaksın (...) Çocukları savaşa at üstünde götürmeli ki (...) yetiştirilen genç köpekler gibi, kanı koklasınlar.”<sup>75</sup>

Bir filozof ancak savaş işlerinde başarısını kanıtlayan bir askerden çıkabilmektedir. Ya da filozof, kral-savaşçı ilişkisinin ara terimidir. Platon çokça katı ve teoride değilse bile pratikte yalnız yukarıdan aşağıya geçişe izin veren<sup>76</sup> bir toplumsal sınıf sistemi kurgulamaktadır. Filozof, geri dönünce mağaradaki herkesi zincirlerinden kurtarmaz. Bu durumun meşruiyeti de siyasal beden metaforu ile eş düzeyde işleyen bir mitin devreye sokulması ile sağlanır. Günümüzde “üç cevher” ya da “metaller” olarak adlandırılan, Platon’a göre, eski bir Fenike masalı olan bu mite göre, insanlar, her şeyleri, bütün eşyalarıyla birlikte topraktan çıkar; yeterince büyüttükten sonra toprak bir ana gibi doğurur onları; aynı topraktan doğdukları için kardeşirler. Ancak onları yaratan tanrı farklı mayalar katmıştır tohumlarına; mayasında altın olanlar yönetici; gümüş olanlar koruyucu ve bakır olanlar da üretici olacaktır.<sup>77</sup>

Burada mit ile toplumun içine sokulan ayrılık ve bir tür yanlış bilinç üretip duran bir soylu yalan ile kökendeki şiddet maskelenir; metaforun metafor olduğu unutulup, bu “soylu yalan” bir gerçekmiş gibi yaşanır.

Platon, her ne kadar korucuların, filozof kralın emrinde silahları yurttaşlara (bunlar üreticilerdir) doğrultmayıp, “bir kurt gibi sürüye saldıracak düşmanlar”<sup>78</sup> için kullanılacağını belirtse de; bunun nedeni öncelikle yurttaşlara karşı sert olmaları durumunda “yurttaşların düşmanlardan önce onları haklayacakları” gerçeği ile korucuların hiçbir

<sup>74</sup> Aritmetik ve geometrinin müfredatta yer almasının temeli her ne kadar “ruhun gözünü açması”, “diğer bütün bilimlere temel teşkil etmesi”, “gerçek varlığa yaklaştırması” gibi gerekçelerle açıklanmaya çalışılıyorsa da, bu bilimlerin savaş için vazgeçilmez oluşu da VII. kitap boyunca gündemde tutulur. Astronomi için dahi “ordu komutanı da yılın, ayın, mevsimlerin hangi anında olduğunu iyice bilmek zorundadır” denilmektedir. *Devlet*, 527c.

<sup>75</sup> *Devlet*, 536e-537a.

<sup>76</sup> “Her şeyden önce eğitimin yalnızca üst sınıflara tanınmış olması nedeniyle (...) bir üretici çocuğunun (...) alt sınıftaki yetenekli çocukların saptanmasına yönelik bir mekanizma öngör[ül]müş değildir. Bu durumda geçişkenliğin, büyük ölçüde, tek yönde, yani yukarıdan aşağıya doğru işlediği varsayılabilir.” M.A. Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, s. 224.

<sup>77</sup> *Devlet*, 414c-415c.

<sup>78</sup> *Devlet*, 415e.

üretim etkinliği ile ilgilenmeyip üreticilerin sırtından geçinmeleri gereğidir: "Bekçiliklerine karşılık, yurttaşların kendilerine verecekleri, bir yıllık yiyeceklerinden ne çok ne az olsun."<sup>79</sup>

Çoban, sürü, köpek ve kurt metaforları devrededir.<sup>80</sup> Platon, filozofu köpeğe benzetmektedir. Sahibini ve yabancıyı ayırmasında köpeği bilgiye dayanmak ve meraklı olmak bakımından filozofa model olarak alır: "Evdekilere ve tanıdıklara yumuşak davranacak bir insanın yaradılıştan filozof, yani öğrenme meraklısı olması gerekmez mi?"<sup>81</sup> Bu anlamda, kurdu köpekten ayıran sınır önem taşımaktadır; o da kökenini; yani kurtluğunu unutmuş olmasıdır.

Ancak, burada daha önemli olan askerlerin kendi aralarında mübadele ilişkilerinden mahrum bırakılmalarından çok, üreticilerin silahlardan ve sözden arındırılmalarıdır. Bu uygulama Platon'un ideal devletinde savunulmadan önce Peisistratos tarafından kendi döneminde gerçekleştirilmiştir.<sup>82</sup> Yurttaşlar (üreticiler) saldırmaya kalksalar bile, eğitimden muaf kılındıkları gibi şiddet araçlarından da mahrum bırakılmışlardır; toplumun üstüne çöreklenmiş bu elit kolektif tıpkı Peisistratos gibi "siyaset işlerinin" artık kendilerinde olduğunu ve herkesin kendi işine bakması gerektiğini söylemektedir.<sup>83</sup>

İşbölümü bu anlamda ideal devletin başarısı için ilkesel düzeyde bir önem taşımaktadır; ancak aslında devlet bir bütün olarak alındığında, ayrı ayrı meslek grupları sayılmakla birlikte, aslında bütün işbölümünün

<sup>79</sup> *Devlet*, 375c ve 416d-e.

<sup>80</sup> Bu anlamda, *Devlet Adamı*, *Devlet*'in bir eleştirisi olarak görülebilirse de, çoban metaforu ve bu metaforun *Kronos miti* ile bugünün bütünlük arayışı arasındaki bağı sağladığı göz önünde tutulunca, *Devlet Adamı* bakımından da meşruiyet ölçütü olarak büyük bir önem taşıdığı görülmektedir.

<sup>81</sup> *Devlet*, 376b.

<sup>82</sup> Peisistratos, tiranlığa ilk yürüyüşünde, önce kendisine karşı bir suikast düzenlendiği sanısı yaratmak için kendi kendisini yaralayarak, hayatını korumak için silahlı korumalara ihtiyacı olduğuna halkı ikna eder ve sonrasında da "sopa taşıyıcılar" olarak adlandırılan korumalarını halka karşı kullanıp bir darbe ile *Akropolis*'i ele geçirerek iktidar olur. Başa geçtikten altı yıl sonra iktidardan düşürülerek sürgüne gönderilir. Geri döndükten yedi yıl sonra Atina'dan tekrar ayrılır ve on bir yıl sonra paralı askerlerden oluşan bir orduyla kenti tekrar ele geçirir: "Peisistratos silahları halkın elinden bu şekilde topladı. Yurttaşlardan, bütün silahlarını kuşanarak Theseion tapınağında toplanmalarını istedi (...) halka konuşurken, daha önceden görevlendirdiği adamları yere bırakılmış silahları toplayarak Theseion tapınağına yakın binalarda kilit altına aldılar (...) Peisistratos silahlara el koyduğunu bildirdi. Yurttaşlardan şaşırılmalarını ve endişe etmemelerini, herkesin işinin başına dönmesini, bundan böyle devlet işleriyle kendisinin ilgileceğini söyledi," Aristoteles, *Atinalıların Devleti*, s.16-18.

<sup>83</sup> "Bizim kuracağımız devlette, kunduracı kunduracıdır. Kunduracılıktan başka bir de kaptanlık yapmaz. Çiftçi çiftçidir, çiftçilikten başka bir de yargıçlık etmez. Asker askerdir, askerlik ederken alım satımla da uğraşmaz." *Devlet*, 397e.

sonucunun ikili bir sınıflandırmadan ibaret olduğu görülür: Yönetenler ve üretenler.

Platon'un toplumun birliğinden anladığı ve amaçladığı aslında yönetici sınıf içindeki birliktir. Bu bağlamda *Devlet*'in asıl amacının bu birliğin nasıl sağlanacağını araştırmak olduğu ileri sürülebilir: "Herkes bilir ki, bir toplumun düzenindeki her çeşit değişiklik baştakilerden gelir. Baştakiler arasına ayrılık girmesinden doğar. Yönetenler arasında tam bir birlik varsa, ne kadar azınlık da olsalar, zordur sarsman onları."<sup>84</sup>

Yönetici sınıf içindeki bu birliği sağlamanın yolu kökündeki metaforu unutuşa terk eden eğitimidir. Platon'da eğitim ise şiddettir; insanı zorla oturtulduğu yerden zorla kaldıran; gözlerini, bir ateşin yaratabileceği kadar ışığın altında, duvara vuran ve gerçek sandığı gölgelerden güneşe çeviren ve nihayetinde "çocukların (...) kan koklayacakları" bir *aydınlanma*.

Platon burada, metaforlarla kurgulanmış ve devletle çocuk, nihayet yurttaş arasında eğitim aracılığıyla kurulan özgül bir ilişkiden; nihayetinde kendisi de metaforik olan siyasal bir ilişkiden bahsetmektedir. Ancak, Platon eğitimde şiddetten değil; şiddet için eğitimden yanadır. *Öteki* karşısındaki konumundan bir iktidar devşiren hizbin topluluk düzeyini öteleyip kendi içinde bilgiyi tekelleştirerek, eğitimi bir ayrıcalık olarak sürdürmesini ve bunu da iktidarın sürekli temeli olarak kullanmasını önermektedir.

Platon'un fikirleri şüphesiz dün olduğu gibi bugün de iktidardadır. Bu iktidarın sürekliliği, hakikat rejiminin ontolojisindeki metaforik gedğin unutturulmasına ya da epistemolojik yamalarla geçiştirilmesine bağlıdır.

## Sonuç

Toplumsal zeminde ideal devlete en çok benzeyen siyasal düzeni kurmak için, insanı toplumun onu içine koyduğu halden çıkartıp "çevirmek", yani eğitmek gerekmektedir. Aynı zamanda bir zor uygulaması olarak tarif edilen bu sürecin gerektirdiği meşruiyeti, metaforun sağladığı bir zemin temelinde hakikatle kurulan ayrıcalıklı bir ilişki sağlamaktadır. Bu ayrıcalıklı ilişkinin sürdürülmesi ise metaforun metafor olduğunun unutturulmasına bağlıdır. İktidara sağlanan meşruiyetin zemini ile bu zemine yaslanarak dayatılan hakikat rejimi arasında özsel bir çelişki bulunduğu için eğitim, şiddet ve siyaset bu unutuşa vesile olurlar.

Platon bu unutuşa vesile olan kaymayı metaforları devreye sokarak tarif eder. Çobandan, köpeğe; kumaştan güneşe bu kaymanın izlerini sürerken bir yandan da bu izleri örter. Çareyi herkesi güneşe çıkarmak

<sup>84</sup> *Devlet*, 545d.

yerine, ışığı kırmakta; "bir küme insanın diğer küme insana yabancılığı"<sup>85</sup> anlamına gelen "devlet"i bir kez daha kurmakta bulur.

Platon'un amacının halkı (*demos*) siyasetten uzaklaştırıp, yönetici sınıf içinde de bütünlüğü sağlayacak çareleri arayıp bulmak olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda, gerek *Kronos* mitinin gerekse buna tekabül eden çoban metaforunun yönetici sınıfın önüne bir model olarak ilkel çoban toplumunu koyduğu ve Platon'un da mal, mülk, kadın, çocuk ortaklığı olarak işaret ettiği çarelerin,<sup>86</sup> bütün toplum düşünüldüğünde, kurumları ortada olmadan "ideoloji"si vaka kılınmış ilkel toplumdan türetildiği anlaşılmaktadır.

Bu bağlamda, metafor, yönetici sınıf için hala metafor niteliğini korumaktadır; kendi içlerinde birlik, bütünlük ve eşitliği koruyarak, ontolojik farkın topluluğun dışında tutulmasını sağlamaktadırlar; içlerinde bir astlık-üstlük düzeni bir hiyerarşi bulunmamaktadır.<sup>87</sup>

Üreticiler ile aralarındaki ilişkide ise metafor, metafor olmaktan çıkmış, ontolojik fark toplum düzeninde, toplumun tam da içinde var kılınmıştır; kendileri geçici işlere mahkum kılınmış bir sürüyen, tanrıya öykünen, buyuran, emreden ve aynı düzlemde bulunulduğunda anlamı salt şiddet olan bir öteki ile aynı yaşamın döngülerinde bir arada var olmak durumunda kalmışlardır. Platon'un metaforuna başvurulursa durum daha iyi anlaşılacaktır; güneş bütün yakıcılığı ve sıcaklığıyla, gök kubbedeki yerinden alınmış, mağaranın içine indirilmiştir.

Ancak yine de birlik "soylu yalanlar" ile sanki varmış gibi yaşatılmaya çalışılır. Bu anlamda, üretici yurttaşlar o mağaranın dışına hiç çıkmamışlardır; o mağara bizatihi ideal devletin (de) içinde, özündedir. Öyle ki, filozof oraya geri döner; meğerki dönsün...

<sup>85</sup> M. Gauchet, "Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri. İlkelerde Din ve Siyaset", çev. O. Ergüden, C.B. Akal (der.), Devlet Kuramı, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2000 içinde, ss. 33-70, s. 36

<sup>86</sup> *Devlet*, 416d-e, 457d, 543a-b. Benzer çarelerin *Nomoi* (Yasalar) adlı yapıtta da devreye sokulduğu görülmektedir: Platon, burada da "dostların malı ortaktır" demektedir. *Yasalar*, 739c; yine metafor olarak Kronos ve çoban devrededir. *Yasalar*, 713c-d; *Devlet*'teki altın, gümüş bulundurma, ticaretle, zanaatla uğraşma gibi yasaklar tüm topluma yayılmışken (741d-745b); bir fark aile kurulması hususunda karşımıza çıkarsa da, bununla simetrik olarak eğitimin tüm topluma yayılması (804d-e) ile durum dengelenir. Kısacası "Söz konusu olan aynı devlet modelidir ama bu modelin nasıl gerçekleştirileceğine sıra geldiğinde Platon kimi değişiklikler yapmaktadır." A. Yalçınkaya, Siyasal ve Bellek - Platon'da Anımsama Platon'u Anımsama, s.139.

<sup>87</sup> "Koruyucular sınıfı bu anlamda filozofun söylediğine tabi değildir (...) Filozofun sözü boş sözden ibarettir. Koruyucular sınıfı filozof-kralı orada tutarak, kimsenin şiddeti tekelleştiremeyeceğini, bu tekelin bir sınıf olarak topyekûn kendi üstünde olduğunu işaret eder." A. Yalçınkaya, Siyasal ve Bellek - Platon'da Anımsama Platon'u Anımsama, s. 248.

## KAYNAKÇA

- Ağaoğulları, M.A (1994): Kent Devletinden İmparatorluğa, Ankara: İmge Kitabevi.
- Ankersmit, F.R-Moijj, J.J.A, (1993/ed), *Knowledge and Language, Volume III: Metaphor and Knowledge*, Dordrecht: Kluwer.
- Ankersmit F.R, (1993), "Metaphor in Political Theory", F.R. Ankersmit – J.J.A Mooij (ed), içinde, ss. 155 – 202.
- Aristoteles (1996), *Organon IV – İkinci Analitikler*, çev. H.R. Atademir, İstanbul: MEB Yayınları.
- Aristoteles, (2002), *Poetika*, çev: İ, Tunalı, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Aristoteles (2007), *On Rhetoric-A Theory of Civic Discourse*, çev. G.A. Kennedy, New York: Oxford.
- Aristoteles (2013), *Retorik*, çev. M.H.Doğan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles (2014), *Atinalıların Devleti*, çev. A. Çokona, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Boys-Stones, G. R, (ed) (2003), *Metaphor, Allegory and the Classical Tradition: Ancient Thought and Modern Revisions*, New York, Oxford University Press.
- Blumenberg, H. (2010), *Paradigms for a Metaphorology*, çev. R. Savage, New York: Cornell University Press.
- Cassirer, E, (1984), *Devlet Efsanesi*, çev. N. Arat, İstanbul: Remzi Kitabevi
- Çelebi, A, (2014/haz), *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Derrida, J, (1974), "White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy", *New Literary History*, S:6, N:1, ss: 5 – 74.
- Derrida, J, (2011), *Gramatoloji*, çev. İ. Birkan, İstanbul: BilgeSu Yayıncılık.
- Derrida, J, (2014), "Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli", *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* (A. Çelebi, haz) içinde, çev. Z. Direk, ss. 43-133.
- Ferguson, A.S (1921), "Plato's Simile of Light. Part I" *The Classical Quarterly*, v. 15, n.3-4, ss.131-152.
- Ferguson, A.S (1922), "Plato's Simile of Light. Part II" *The Classical Quarterly*, v. 16, n.1, ss.15-28.
- Foucault, M, (2005) "Omnes et Singulatim: Siyasi Aklın Bir Eleştirisine Doğru", çev. O. Akınhay, *Özne ve İktidar*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, ss. 25 – 56.
- Gauchet, M, (2000), "Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri. İlkelerde Din ve Siyaset", çev. O. Ergüden, C.B. Akal (der.), *Devlet Kuramı*, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları içinde, ss. 33-70,
- Harris, R-Taylor, T.J, (1997), *Landmarks in Linguistic Thought - I. The Western Tradition from Socrates to Saussure*, London: Routledge.
- Heidegger, M, (1998), *Pathmarks*, ed. W. McNeill, Cambridge, Cambridge University Press.

- Heidegger, M, (2002), *The Esence of Truth*, çev. T. Sadler, London: Continuum.
- Hobbes, T, (2013), *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, çev. S. Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Johnson, M, (1981), "Introduction: Metaphor in the Philosophical Tradition", *Philosophical Perspectives on Metaphor* (M. Johnson, ed.) içinde, ss. 3-47.
- Kirby, J. T, (1997), "Aristotle on Metaphor", *American Journal of Philology*, v: 118, ss. 517-554.
- Kranz, W, (1984), *Antik Felsefe (Metinler ve Açıklamalar)*, çev: S.Y.Baydur, İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Lane, M, (1998), *Method and Politics in Plato's Statesman*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Machiavelli, N, (1994), *Prens*, çev. N. Güvenç, İstanbul: Anahtar Kitaplar.
- McCall, M.H, (1969), *Ancient Rhetorical Theories of Simile and Comparison*, Massachusetts: Harvard University Press.
- Modrak, D.K.W, (2011), *Aristotle's Theory of Language and Meaning*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pender, E.E, "Plato on Metaphors and Models", *G.R Boys-Stones* (2003/ed) içinde, Oxford University Press, Oxford.
- Platon (1944), *Meneksenos*, çev. İ. Şahinbaş, İstanbul: Maarif Vekaleti Yayınları.
- Platon (1998), *Yasalar*, çev: C. Şentuna-S. Babür, İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- Platon (2001), *Devlet Adamı*, çev: B. Boran-M. Karasan, İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Platon (2006), *Devlet*, çev: S. Eyüboğlu-M.A. Cimcöz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon (2011), *Diyaloglar*, çev. T. Aktürel vd, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Rousseau, J.J, (2011), *Melodi ve Müziksel Taklit ile İlişki İçinde Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*, çev. Ö. Albayrak, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Rowe, C. J. (1995) (ed/çev), *Plato: Statesman*, Aris& Phillips, Warminster.
- Şenel, A. (1968), *Eski Yunan'da Siyasal Düşünüş*, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları no: 258.
- Todorov, T. (1992): *Theories of the Symbol*, çev. C. Porter, New York: Cornell University Press.
- Vernant, J.P, (1996), *Eski Yunan'da Söylen ve Toplum*, çev. M. Özcan, Ankara: İmge Kitabevi.
- Yalçınkaya, A, (2005) *Siyasal ve Bellek, Platon'da Anımsama Platon'u Anımsama*, Ankara: Phoenix Yayınevi.