

PLATON'UN DEVLETİNDE UZMANLAŞMA

Aşkın Yücel Seçkin

Paradigma Akademi



PLATON'UN DEVLETİNDE UZMANLAŞMA

Aşkın Yücel Seçkin

e-ISBN: 978-625-6714-59-5

Paradigma Akademi Yayınları

Sertifika No: 69606

Paradigma Akademi Basın Yayın Dağıtım

Fetvane Sokak No: 29/A ÇANAKKALE

fahrigoker@gmail.com

Yayın Yönetmeni

Nevin SUR

Tasarım&Kapak

Himmet AKSOY

Redaksiyon

Cihad Türksoy

Matbaa

Meydan Baskı

Sertifika No: 70835

Kitaptaki bilgilerin her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.

Bu Kitap T.C. Kültür Bakanlığından alınan bandrol
ve ISBN ile satılmaktadır. Bandrolsüz kitap almayınız.

Ocak 2024

Paradigma Akademi



PLATON'UN DEVLETİNDE UZMANLAŞMA

Aşkın Yücel Seçkin

Paradigma Akademi



İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	vii
GİRİŞ	11
DEVLET’TE ADALET VE UZMANLAŞMA	23
BADIOU’NUN “DEVLET” ESERİNİ YENİDEN YAZIMI	37
PLATON’UN DEVLETİ ESERİNDE ADALET VE UZMANLAŞMA	47
3.1. İnsan Türüne Özgü Erdem Olarak Adalet	47
3.2. Özne’nin Temel Niteliği, Tek Erdemi: Adalet	49
3.3 Toplumun ve Devletin Ortaya Çıkışı	53
3.4. Zihin Disiplinleri: Edebiyat ve Müzik	59
3.5. Nesnel Adalet	62
DEVLET’İN UZMANLAŞMA YORUMU	69
RADİKAL FARKLILIKLAR AÇISINDAN İKİ METNİN KARŞILAŞTIRILMASI	83
SONUÇ	91
KAYNAKÇA	103

ÖNSÖZ

İlk yazında Truvalı Helen'e

Bir düşünce, bir fikir, bir yaklaşım nadiren bir anda ortaya çıkar, bu çıkış için onu hazırlayan koşullar söz konusudur. Bir serüveni, bir hikayesi vardır, belirli aşamalardan geçer, badireler atlatır, bazen gemiyi limana yanaştırır ve kimse serüvenini sormaz ve bazen de engin denizlerde kaybolur, kayboluşunun hikayesi bile kaybolur.

Biz son ürüne aşınayızdır yani gemi limana yanaştığında görürüz genelde, bazen sadece haberdar oluruz, bazen fotoğrafını çekeriz, bazen de gemiye adımımızı atarız. Bize çok uygun da olabilir manzarası ya da kıyasıya eleştiririz renklerini, eksikliklerini, hatalarını, kayda değerdir ya da değildir.

Gemiyi limana yanaştıran kaptan belki çoktan başka yolculuklara çıkmıştır, beğenmez olmuştur yanaştırdığı gemisini. Atlattığı badireler de artık uzakta tek cümlelik anılardır: “Biz de geçtik o yollardan” mührüyle... Çoğunlukla da hesabı ödememek üzerine kuruludur, silinir, kaldırılır, yok edilir, kısacası utanılır yazdığından, yaptığı yolculuktan.

“Bir korsan gemisi! girmiş körfeze”¹ “Kendini inşasızlaştırma” bandıralı...

1 Ece Ayhan Çağlar, *Bakışsız Bir Kedi Kara*, 1. Baskı, İstanbul: De Yayinevi, 1965

Ne sürekliliğini koruyor?

Çalışmayı seçtiğim konunun hayatımla olan bağına doğru tespit ettiğimi ilk gün de, şimdi de düşünmeye devam ediyorum.

Neyi olağan olarak yorumluyorum?

Düşüncelerimi anlaşılır ifade edememiş oluşumu olağan olarak yorumluyorum; zira konuyu iyi çalışmamışım. Üzerine iyi çalışılmış konuların çok daha anlaşılır ifadelere kavuştuğunu düşünüyorum.

Neyi yanlış yapmışım?

Temel olarak çalıştığım metin için çeviri metin alternatiflerini değerlendirmeden yola çıkmışım. Eriştiğim ilk kaynaktan çalışmaya başlamışım; özetle Platon'un *Devlet* metninin güncel olmayan bir Fransızca çevirisini kullanmışım.

Ne öğrendim?

Metinlerin orijinal dillerinden okunması gerektiğini farkettilim. Okunamasa bile en azından çeviriden sürekli şüphe duyulması ve kontrol edilmesi gerektiğini öğrendim. Böylece Eski Yunanca ile çalışmanın yöntemi konusunda ilerledim.

Ne faydası oldu?

Bu çalışmadan yaklaşık 8 yıl sonra; bu çalışmayla konu sürekliliği gösteren "Felsefe Tarihinde İş Bölümü" başlıklı çalışmamı tamamladım. Bu çalışma, onun için ilk adımı oluşturdu.

Platon'un Devletinde Uzmanlaşma başlığı hem Platon'un *Devlet* eserine hem de Alain Badiou'nun bu eseri modernleştirerek yeniden yazdığı *Platon'un Devleti* kitabına gönderme yapmaktadır. Bu kitap 2015 yılında içeriğini Fransızca olarak gerçekleştirdiğim, yayımlanmamış çalışmanın tamamının gözden geçirilmiş, düzenlenmiş, yayıma hazırlanmış halidir. "Kendini inşasızlaştırma" sınırlı olarak uygulanmıştır, daha açık bir ifadeyle; düşüncenin gelişiminin olduğu gibi aktarılabilmesi için yorumlar genişletilebilecek, analizler derinleştirilebilecek ya da karşı-pozisyon alınabileceği halde yalnızca "hata" olarak nitelendirilebilecek olanlara müdahale edilmiştir.

Fransızca olarak yayımlanan *La division du travail dans l'histoire de la philosophie* ² kitap ile birlikte okunabilecek, orada savunduğum pozisyonun, temel fikrin öncesinde nasıl oluştuğunu hangi aşamalardan geçtiğini gösteren bir kitap hazırlamaya gayret ettim. Umarım başarılı olmuştumdur.

2 Aşkın Yücel Seçkin, *La division du travail dans l'histoire de la philosophie*, Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları, 2023.

GİRİŞ

Kurumsallaşma fikirlerin hızlı yayılmasına yol açabilir lakin bu zorunlu olarak fikirlerin tarihsel bir etkilerinin olacağı anlamına gelmez. Bir kurumun ortaya çıkışının farklı sebepleri olabilir lakin kurumun kendisi dolayimsız olandan dolayimli olana geçişin bir sonucudur. Bu sonucun üzerinde iki gerilimin etkisi vardır: dolayimsız olanın artık dolayimsız olarak kalamaması ve dolayimli olanın varlığını sürdürme çabası. Sonuç olarak, kurumun karakteri kendi varlığını koruma çabasını içermektedir.

Kurum, kendi varlığını koruma çabasının sonuçlarından biri olarak, zorunlu (kategorik) bir sonuç olmak zorunda değildir. Yavaş yavaş gelişen, alttan alta kaynayan ve bir anda fişkıran fikirlerin yayılması en azından Fransız Devrim'inden beri kurumlar aracılığıyla gerçekleştirilmektedir. Fikirler dolayimsız bir halde oluşurlar. Bu oluşum, şekillenen bir fikrin gerçeğe dönüşmesi anlamına gelir. Kuşkusuz bu, fikrin doğuşunu göstermez, daha doğru bir ifadeyle bu oluşum tarihin sürekliliği içinde anlaşılmalıdır. Bu durumdan önce vardılar ve şüphesiz, bu durumdan sonra da var olmaya devam edeceklerdir. Dolayimsız halde kendini gerçekleştiren fikirler ifade olarak ortaya çıkarlar. Kendi varlığını koruma

çabası, başka bir deyişle “zamana karşı direnmek”, dolayumsuz olandan dolayımlı olana geçiştir, o yüzden dolayumsuz olma hali zamanla çatışma halinde olmama anlamındadır. Tam da bu yüzden fikirler kendilerini gerçekleştirme ihtimalini dolayumsuz durumda bulurlar; zira dolayumsuz olan zamanla uyum içerisindedir.

Zamana karşı direnmek fikirler için daha çok var olma mücadelesine hizmet eder ya da başka bir deyişle dolayumsuz durum kendini gerçekleştirme koşulunu sağlar. Öyle ya da böyle, dolayumsuz hal, zamana karşı direnmek ve varlığını korumamak anlamına gelir. Fikirlerin kendini ifade veçhesinde sunması kendilerini gerçekleştirme eylemiyle ilişkilidir ve eğer ifadeler kendilerini eylemler olarak ortaya koyarsa, eylemler bir dolayumsuzluk içerir. İfade ayrıca sembolik olanla doğrudan bir ilişki kurmaya çalışır. Bu yaklaşım bize, şu olaydaki muğlak fikri aydınlatma fırsatı verir:

“Çatışmaların başladığı günün akşamı, Paris’in bir çok mahallesinde saat kulelerine ateş açıldığı görüldü, birbirinden habersiz ve aynı anda. Görgü tanığı şair, biraz da kafiye aşkıyla, olayın anlamını yakalamıştı:
 Amma garip şey! Yeni Yeşualar, yaşamak için ânı,
 Durduramayınca başka türlü akıp giden zamanı,
 Kurşunlamışlar kulelerdeki akrebi, yelkovanı”¹

Bu çatışmaların başladığı gün, geçişsiz olan dolayumsuz durumun kelimenin tam anlamıyla iyi bir örneğidir. Geçişsiz terimini, nesne yokluğu anlamına geldiği dilbilgisinden ödünç alıyoruz. Benzetme yoluyla, doğrudan ya da dolaylı hiçbir aracısı olmayan bir durumu tanımlamak için kullanıyoruz. Dolayumsuz olan ile dolaylı olan arasındaki fark, doğrudan ya da dolaylı bir ilişki içinde olma temelinde oluşmaz. Dolayumsuz olanın karakteri, dolaylı olanın ilişkisiyle

1 Walter Benjamin, *Son Bakışta Aşk Walter Benjaminden Seçme Yazılar*, Haz. Nurdan Gürbilek, İstanbul: Metis Yayınları, sf.47

tamamen çelişir. Her ikisi de, dolayumsuz olan ve dolayumlu olan, birbirini takip edebilir ve iç içe geçebilir. Tarihte, iktidara karşı ayaklanma günleri, imparatorlukların çöküş günleri, dolayumsuz olanın örneklerini içerir. İşte bu örneklerden biri, insanların saat kulelerine saldırdığı 1830 Temmuz'undaki devrimci günlerde yaşanmıştır.

Bu dolayumsuz durumda, varlıklarını koruma çabası içinde olan ve zamana karşı direnen fikirlerden ziyade kendini gerçekleştirmiş olan fikirleri buluruz. Bunlar bazen anlaşılmaz bazen açık olsalar da sonuçta bir ifade olarak ortaya çıkarlar. Dolayumsuz durum bu ifadenin oluşumu için uygun bir zemindir; zira aracılaştırma devre dışıdır ve fikirlerin bir kurum aramaya ihtiyacı yoktur. İfade ve sembolik olan arasındaki doğrudan ilişki nedeniyle uygun bir zemindir. Kendilerini ifade olarak ortaya koyan fikirler, kendilerinden bir şey kaybetmedikleri için bunu bir gerçekleşme koşulu olarak bulurlar. Aksine, dolayım ilişkisinin, etkileşim biçimi nedeniyle fikirler üzerinde etkileri vardır. Bir şeyi kaybetmek kendi başına mutlaka olumsuz bir anlam taşımaz; aynı zamanda bize fikirlerin bütünlüğünü ve hatta ifadenin bütünlüğünü gösterir. Aracılık ilişkisinin kendisi olumsuz olarak değerlendirilmese bile, kurumların aracılığının ifadenin yararına olmadığını iddia edebiliriz.

Dahası, kurumların bu aracılığı, bir itme ve sansür işlevi görüyor en azından, ifade biçimi için bir belirleme gerilimi içeriyor. Kurum sorununa odaklanmadan önce, dolayumsuz durumda kalma, yani zamanı durdurmak için kadranı kurşunlama arzusuna değinmemiz gerekiyor. Henüz kurumsallaşma sürecinde olmayan bu fikirlerin tarihsel bir etki yaratıp yaratmayacağını bilemeyiz. Tarihsel etkilerinin olup olmayacağını tarihin yazılma biçimi belirleyecektir. Muğlak fikirler kendilerini ifadenin bir vechesi olarak ortaya

koyarlarken, tarih dolayumsuz durumda yapılır. Zamanı durdurmak için kadranı kurşunlamak, anıdalık içeren bir eylem örneğidir. Kendini eylem olarak sunan ifade, sembolik olanla doğrudan bir ilişki kurmaya çalışır. Zamanın sembolü olarak kadran, dolayumsuz durumda kalmak isteyen şeyin hedefidir. Walter Benjamin'in örneğinde, daha önce bahsettiğimiz iki gerilimden biri, yani dolayumsuz olanın artık dolayumsuz kalamayacağı, yani zamana direnme ve ifade ile sembolik olan arasındaki doğrudan ilişki çakışır. Sembolik olan tartışmasına başka bir katkı için bir başka örneğe, Ece Ayhan'ın bir iktisatçının sözlerini alıntılanmasına bakabiliriz:

“Coğrafyada bir çember tasarlayalım, geniş. Kasaba da tam ortasında olsun. Hemen herkes tarlalarında buğday ekiyor, eksin. En yakın tarlanın buğdaylarını borsaya taşımak için giderler az olacak elbet, en uzaktaki (sınırdaki) tarlanın buğdaylarının taşıma giderleri ise çok. [...] Ama dikkatinize sunacağım önemli bir gerçek var. Borsadaki fiyatı sınırdaki tarlanın bu buğdayı belirliyor. Evet, işte bu ‘marjinal’ tarla!”²

Bu metni kapitalizme göre bir kentin kurulumu perspektifinden yorumlayabiliriz. Marjinal tarlası borsadan uzak bir merkez fikri, kapitalizmin ideolojik cephesinin tipik bir örneğidir. Buğdayın fiyatını neden borsaya daha yakın olan tarlanın belirlememesinin sebebi borsaya daha yakın olan birçok tarla olmasıdır; zira borsa tam merkezde değildir. Kapitalizme dayalı bir kentin kurulumunda merkez meydana bulunur. Bu meydan dükkanlardan, yönetimlerden, borsadan vs. oluşur, ancak şunu belirtmek çok önemlidir ki meydanın tam ortasında egemenliğin bir sembolü vardır, örneğin bir heykel ya da bir bayrak (ve bu sembol genellikle falliktir.) İktidarın kendisi bu kurulumda asla tam merkeze gelmez,

2 Ece Ayhan, *Bir Şiirin Bakır Çağı*, 3. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013, p. 33.

ancak orada her zaman onun bir sembolü vardır. Egemenlik sembolleri iktidar yerine oradadır.

Sembolik oldukları için kurşunlanan ve muhtemelen Paris'in merkezi meydanlarında bulunan Benjamin'in saat kuleleri örneği de bu çatışmayı içerir. Zamanın sembolü olarak kadran, zamanın kendisi gibi dolayumsuz durumda kalmak isteyenler tarafından saldırıya uğrar, zamanı durdurmak isterler. Kadranları kurşunlayarak zamanı durdurmaya yönelik bu saçma fikir ancak dolayumsuz durumda anlamlı olabilir. İfadenin kendisi amaçtan daha önemli hale gelir. Bir anlamda fikrin dolayumsuz durumda kendini gerçekleştirdiğini söyleyebiliriz. İfade ve sembolizm arasındaki doğrudan ilişki bize bir mizah duygusu da verir. Kurumların aracılığının itme ve sansür işlevi tersine çevrilir; ifade, kurumların aracılığı tarafından belirlenen biçimine geri dönmez, çeşitlenir ve ifade patlaması bu doğrudan ilişkinin bir başka sonucu olabilir.

Benjamin'in Temmuz Devrimi sırasında geçen bu örneği tesadüfen seçilmemiştir. Sezgi yaratmak bu pasajın sonuçlarından biridir ve en azından Fransız Devrimi'nden bu yana fikirlerin yayılmasına kurumlar aracılık etmiştir. Bu fikirler dernekler, siyasi partiler ve benzeri kurumlar aracılığıyla varlığını sürdürür, iktidara ya da merkezde olana karşı çıksalar, dolayumsuz olarak kalamasalar bile... Karşı çıktıklarına özdeş formlar inşa etmeye başlarlar. Bu durumun açıklaması bize Lacan'ın şu yaklaşımıyla paralel görünmektedir; buna göre “sembolik olanda reddedilen her şey gerçek olanda yeniden ortaya çıkar”. Anlık durum yalnızca iktidara ya da merkezde olana tepki olarak fikirlerin oluşumunu içerir. Bu fikirler dolayumsuz durumda oluşur ve karakter olarak tepkiseldir. Eğer bu fikirler varlıklarını koruma eğiliminde ise, koruma karakteri en azından biçimsel olarak merkezde olanla bir benzerlik yaratır. Bu anlamda

bir kurum yaratmak, merkezde olanla aynı temelde olmak demektir. Bu nedenle muhalefetin biçimi merkezde olan tarafından belirlenir. Kopuş söz konusu değildir. Bu aynı temel, ikisi arasındaki karşılaştırma imkânını ya da ikisi arasındaki farkların belirlenmesini oluşturur. Sonuç olarak bu karşıtlık niceliksel bir çaba değil midir? Şüphesiz, fikirlerin hızla yayılmasına yol açabilir, ancak tarihsel etki temelde niteliksel bir olgudur.

Daha önce kurumun dolaysız olandan dolayimli olana geçişin sonuçlarından biri olduğunu ifade etmiştik. Bu çalışmada tarihte dolayimli olan ile dolayimsız olan arasındaki ardışıklığı takip etmek ya da tarihin nasıl yazılacağını tartışmak yerine, tarihsel bir soru sorup onu irdelemeye çalışacağız.

Tarihin sürekliliğine bağlı olarak “merkezde olma” tartışması düşüncesi bize şu soruyu sordurur: Tarih boyunca kurumsallaşan nedir? Elbette, devletlerin (dolayimsız ya da dolayimli) eşlik ettiği tarihin bütününe gözden geçirmek zorundayız. Eğer tarihte bir süreklilik varsa, tarih boyunca kurumsallaşmış olan şey başka temel biçimlerin varlığına izin vermez. Dahası, birden fazla biçime sahip olabilir. Dahası, tarihin tamamını kat edebilmek için kökenine inmek gerekir. Ancak bu köken arayışı ilkel olana geri dönüş anlamına gelmez. Kökende bulmak istediğimiz temel, sabit ve temel bir insan doğası yaklaşımı olarak tarih boyunca sürekli ele alınmıştır. Dolayısıyla bu kökene dair referansı dinamik bir referans olarak görmemiz gerekir. Her durumda kökene dair olan ile tarihsel insan arasındaki ilişki sabitlenemese de bitkiler ve evcil hayvanlar için köken tartışması farklı olabilir:

“Evcil bitkilerde ve evcil hayvanlarda, yetiştirmenin dışsallığından ve aktarımcılığından ötürü, kökense bir tür korunmuş olabilir; insanda bu olmaz. Evcil bitkilerde ve evcil hayvanlarda, tabii, soylulaştırılarak lüks

güle dönüştürülen basit yaban gülü vardır, bütün evcil güvercinlerimizin kökeninde vahşi kaya güvercini vardır, icabında ona dönebilir bu yeni mahsuller. Tarihsel insan ise vahşileştiğinde bile, değişik tarihsel evcilleştirmelerin kaynağı olan kök-insan olamaz asla bir daha. Gayet iyi bildiğimiz, tarihsel konumu malum bir güdüsel psikopati ile, dekadan bir barbara dönüştürülebilir; bir parça Mavi Sakal veya Neron veya Kaligula veya Hitler olabilir, fakat “sağlıklı Diluvium”dan gelme bir Neandertal insanı olamaz.”³

Tarihin tamamını kat etmek, genel olmak ve dolayısız ya da dolayimli durumların buna eşlik etmesi demektir. Dolayısıyla, bir ağaç halkasının profili gibi tarihsel bir çizgi bulmamız gerekir. Tüm halkalara değen işte bu çizgi kökene işaret eder. Dahası, tüm tarihi kat eden şey, psikanalitik yaklaşımla paralellik kurabileceğimiz şekilde, sembolü merkezde olan “olanı” her zaman olumlar ve bütünlüğü reddeder. Dolayısıyla, sembolik olarak merkeze gelene uygunluğu (ortodoks karakteri) ve genel olana karşıtlığı (ya nüfuz etme ya da evrim yoluyla tüm durumlarda bulunan karakteri) bizi iki yönü olan bir terim aramaya yönlendirir: biri bu terimin bir tür genellik içermesi ve diğeri de terimin olası tüm dallarda kendisine özgü bir karakter içermesi gerektiğidir. Dolayısıyla “uzmanlaşma” terimi, “kendini bir dalla sınırlamak” o dalı temsil ettiği ölçüde, anlamı itibariyle bu iki yönü de kapsar. Öyleyse sorumuzu yeniden ifade edebiliriz: Tarih boyunca kurumsallaşmış olan şey “uzmanlaşma” olabilir mi?

Uzmanlaşmanın multidisipliner çalışma gerektiren bir konu olduğunun altının çizilmesi gerekiyor. Bu konuda belirli bir sınırlama ile çalışmak içsel bir çelişki olarak değerlendirilebilse bile, bunu çok disiplinli çalışmanın

3 Ernst Bloch, *Umut İlkesi*, Cilt 1, Çev. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007, s. 94.

temelini oluşturabilecek temel bir disiplinle sınırlamaya çalışıyoruz.

Kuşkusuz en başından beri temel bir disiplin olarak felsefe, en azından Avrupa felsefesi, hakikatin özü (ἀλήθεια) sorusuna kayıtsız kalmamıştır. Hatta “felsefe” olarak adlandırılan şeyin Antik Yunan düşüncesinde bu soru nedeniyle ortaya çıktığını iddia edebiliriz. Parmenides’ten Platon’a kadar adalet, hakikate ulaşmanın koşulu olarak görülür. Platon’un “Adalet nedir?” sorusuna adanmış olan Devlet eseri, merkezinde adalet olan ideal kenti tanımlayarak başlar ve uzmanlaşma Platon’un cevabının temelini oluşturur, çünkü şehrin oluşumunu iş bölümüyle başlatır. Hipotezimiz, uzmanlaşmanın tarih boyunca kurumsallaşmış bir şey olarak olumlanmasına dayanmaktadır. Alain Badiou’nun Platon’un bu orijinal metinden yaklaşık yirmi dört yüzyıl sonra Devlet’i modernize etmesi, bu inceleme için bize bir pozisyon sağlamaktadır. İki eseri uzmanlaşma açısından karşılaştırabiliriz: Uzmanlaşma açısından bu iki eser arasında radikal bir fark var mıdır? Bu, tartışmanın tarihselliğini kavramak açısından da önemli bir sorudur. Kısacası, uzmanlaşma üzerine bu iki çalışma arasındaki olası radikal farklılık, bize bunun yirmi dört yüzyıllık tarihsel deneyimin bir sonucu olduğunu iddia etme imkanı verir. Badiou, metnin orijinal bağlamına sadık kalmaktadır. Projektif olarak modernize edilmiş metnin de “olması gereken”e dair bir belirleme içerdiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla, iki eser arasındaki zamansal fark bize uzmanlaşmanın kurumsallaşmasını tarihte ancak ve ancak modernize edilmiş metnin uzmanlaşmaya ilişkin orijinal metne göre radikal bir değişim içermesi halinde kavrama imkânı verir.

Devlet’i uzmanlaşma bağlamında okuyarak başlayacağız. Uzmanlaşma ilkesinin kökenini açıklamak için metnin

kronolojik sırasını takip edeceğiz. Adalet tartışmasına odaklanan diyalogun başlangıcını inceleyerek başlayacağız. Yanlış adalet anlayışlarını inceledikten sonra, uzmanlaşma ilkesinin belirlenmesini takiben kentin doğuşunu ayrıntılı olarak açıklayacağız. Kentte yeni bir sınıfın doğuşu ve onun eğitimi bir sonraki tartışmanın içeriğini oluşturmaktadır. Daha sonra uzmanlaşma ilkesine dayalı adalet tanımını ve bu tanımın bireye uygulanması ile tamamlanan adalet arayışını tartışacağız. Uzmanlaşma ilkesini ihlal eden kent ve birey için adaletsizliği inceleyerek sonuçlandıracağız. “Devlet’te Adalet ve Uzmanlaşma” başlıklı ilk bölümde amacımız Platon’un uzmanlaşmaya yaklaşımını ortaya koymaktır.

“Badiou tarafından Devlet’in yeniden yazımı” ikinci bölümümüzü oluşturuyor ki bu bölümde bizim çalışmamızın konusuyla ilişkili olarak incelemek için Badiou’nun yöntemini anlamaya çalışacağız. Bu bölüm, metnin modernleştirilmesi ile bağlantılı sorunları izole etmemizi sağlayacak ve bu da iki metni karşılaştırmamıza olanak tanıyacaktır. Bu yeniden yazımın neden ne bir şerh ne de bir çeviri olduğunu açıklayarak başlayacağız. Ardından, orijinal metin ile Badiou’nun metni arasındaki tarihsel farkı oluşturan genel prosedürleri tek tek inceleyeceğiz. Orijinal kavramları ve bunların çağdaş felsefeye ait modernize edilmiş versiyonlarını listeleyeceğiz. Bu bölümün belki de en önemli kısmı, modernize edilmiş metinde düşüncelerini incelediğimiz özne hakkındaki kararı bulduğumuz yazan özne tartışmasıyla ilgilidir. Bachelard’ın cogito’yu yeniden formüle edişi ile bizim yazan özneye yaklaşımımız arasında bir analogi kuruyoruz. Bu bölümü, iki eser arasındaki zamansal aralık sayesinde tarihselliğin ve zamanın kendiliğinden sunulma olasılığı ile sonlandırıyoruz.

Üçüncü aşamada, “*Platon’un Devleti’nde* adalet ve Uzmanlaşma” konusunu inceleyeceğiz. Bir kez daha

metnin kronolojisini takip edeceğimiz bu bölüm, Kephalos karakterinin ve onun adalet tartışmasıyla açılan konuşmasının kısa bir analiziyle başlayacaktır. Orijinal metne paralel olarak ve yanlış kavramlar tartışmasını takiben, adalet ilk olarak “insan türünün doğru erdemi”⁴ ve ikinci olarak “Özne'nin temel niteliği, onun tekil erdemi”⁵ olarak tanımlanır. Daha sonra toplumun doğuşu ve gerçek toplumların doğuşu olarak devlet ile devam ediyor ve vasiinin fenomenolojisi ile bitiriyoruz. Son olarak, muhafızın eğitimini oluşturan “zihin disiplinleri: edebiyat ve müzik”⁶ ile “beden disiplinleri: diyetetik, tıp ve spor”⁷u inceliyoruz. Bu bölümü, modernleştirilmiş metinde orijinal metinden farklı, radikal bir değişiklik olup olmadığını anlamamızı sağlayacak olan Badiou'nun nesnel adalet görüşüyle sonlandırıyoruz.

Genel anlamda uzmanlaşmanın anlamı dördüncü bölümün başlangıç noktası olacak ve Platon'un adil kentinde uzmanlaşmanın kurumsallaştığı hipotezimizi ortaya koyacağız. Ardından, adaleti araştırma nedenimizi ve tarihsel bağlantıyı netleştirerek Devlet metnine genel yaklaşımımızı açıklayacağız. Platon'a göre adaletin anlamını ve doğal eğilimlere bağlı uzmanlaşma ilkesinin gerekçesini özetleyeceğiz. Daha sonra Platon'un doğal eğilimler, dört erdem ve diğer erdemler arasında adaleti bulma yöntemi gibi bize postülat gibi görünen bazı saptamalarını inceleyeceğiz. Bu bölümü argümanlar arası geçişimizin bir özetiyle tamamlayacağız.

Beşinci bölümde, uzmanlaşma ile ilgili olarak iki eseri karşılaştıracamız. Özellikle, iki metin arasındaki radikal farklılıkları vurgulayacak ve bize tarihte uzmanlaşmanın

4 Alain Badiou, *La République de Platon*, Paris: Fayard, 2012, p.36.

5 A.g.e., s.85.

6 A.g.e., s.139.

7 A.g.e., s.167.

kurumsallaşmasını kavrama imkanı veren radikal değişimi göstermek için iki adalet tanımını ayrıntılı olarak analiz edeceğiz. Bu bölümü, Platon'a göre uzmanlaşma ilkesinin ihlali olarak tanımlanan ve Badiou tarafından uzmanlaşma ilkesinden kaynaklandığı için bir “çifte hamle”⁸ olarak değerlendirilen adaletsizliğin karşılaştırılmasıyla tamamlayacağız.

Badiou'nun uzmanlaşmanın rasyonelliğine “en azından görünüşte”⁹ ifadesini ekleyerek metne yaptığı müdahaleyi inceleyeceğiz. Platon'un mükemmel kentinin yerini ve Badiou'nun gerçek siyasetinin zamansallığını bir bütün olarak sorgulayacağız. Bu müdahalenin sonuçlarından biri olan “olan” ile “olması gereken” arasındaki zamansal farkı inceleyeceğiz. Sonuç bölümümüz ise şu önermeyi temellendirme çabasından oluşacak: Olması gereken, Devlet'in başlangıcı ile sonu arasındaki bağı umudun zamansal içeriği etrafında kurarak olması gerekenin geleceğine gönderme yapmaktadır.

8 A.g.e., s.227.

9 A.g.e., s.123.

DEVLET’TE ADALET VE UZMANLAŞMA

Adalet konusu *Devlet* diyalogunda ilk olarak Kephalos’un yaşam ve ölüm üzerine düşüncelerinde ortaya çıkar. Adalet, başlangıçta “doğruyu söyleme” ve “herkese hakkını verme” erdemi olarak görülür, örneğin “dostlarına iyilik yapmak” ve “düşmanlarına zarar vermek” gibi. Sokrates bu açıklamayı tatmin edici bulmaz ve bu erdemin özellikleriyle örtüşmeyen özel durumları açıklar. Örneğin bir hastalık olduğunda hekim faydalıdır ya da bir kaptan ancak yolculuk esnasında işe yarar. Aynı şekilde, eğer adalet bir teknik (sanat) ise, adil kişi bu tekniğini savaşta kullanabilir; zira ancak savaş zamanlarında dostlarına yararlı olabilir ve düşmanlarına zarar verebilir. Barış zamanlarında ise, adil kişi ancak bir şeyleri korumak, saklamak için yararlı olabilir, lakin iş bu sakladığı şeyleri kullanmaya geldiğinde yararlı değildir: adil biri bir kalkanı veya bir liri saklayabilir, ancak bunları kullanmak için bir müzisyen veya bir asker çağrılmalıdır. Bir tekniğin iki yönlü işlevi birden olabilir yani bir şeyleri saklayan kişi aynı zamanda onları nasıl çalışacağını da bilebilir. Başka bir deyişle, bu akıl yürütmeden uç bir sonuç olarak adil kişinin aynı zamanda hırsız olduğu

sonucu çıkar ki bu akla yatkın değildir. Diğer yandan Sokrates, örneğin ata ya da köpeklere iyi davranılmasının onları kötü yapacağı gibi aynı sebeple ve aynı biçimle insani bir erdem olan adaletli davranışın söz konusu düşman bile olsa kötülük yapmayı içermemesi gerektiğini ifade eder. Böylece bir diğer adalet tanımı da geçersiz hale gelir. Ardından Thrasymakhos adaleti “güçlü olanın yararına olanı yapmak” olarak tanımlar¹ ve her kentte en güçlü olanların yöneticiler olduğunu ifade eder. Başka bir deyişle, ona göre adalet yöneticilere itaat etmek anlamına gelmektedir. Sokrates, yöneticilerin hata yapabileceğini savunarak bunu reddeder; zira yöneticiler kendi yararlarına olmayan kararlar alabilirler. Thrasymakhos da bir zanaatkârın sanatını icra ederken hata yapmasının imkânsız olduğunu, yani yöneten birinin yönetici olarak hata yapmasının imkânsız olduğunu iddia ederek Sokrates’in akıl yürütmesini çürütmeye çalışır. “Tekniğin uygulandığı şey” ise Sokrates’in karşı argümanın temelidir, yani ona göre “her sanatın kendi yararı vardır - çünkü uygulandığı şeyden başka hiçbir şeye ihtiyacı yoktur”², Hiçbir şeye gerek duymadığından, her sanat kendi avantajına olanı değil, uygulandığı şeyin yararını gözetir. Bu durumda sanat, uygulandığı şey üzerinde egemenlik kurar. Dolayısıyla yöneticiler yönettiklerini gözetirler. Thrasymakhos çobanın aklında koyunlarının değil, kendisinin ya da efendilerinin çıkarlarının olduğunu ve buna mukabil kent yöneticilerinin de kendi kişisel çıkarları ile ilgilendiklerini iddia eder. Sokrates’e göre ise her sanatın ayrı bir faydası vardır, örneğin tıp sağlık getirir, mimarın sanatı konut üretir, maaş kazanma sanatı ise maaş sağlar. Sokrates, “ücret alma sanatını” diğer tüm sanatlara eşlik eden bir sanat olarak görür ve tüm sanatlara eşlik edebilmesi ile yani diğerlerinden farklı bir

1 Platon, *Œuvres Complètes*, Robert Baccou'nun giriş ve notlarıyla yeni çeviri, 4. cilt, Paris: Garniere Frères, 1936, 341a, s.20.

2 A.g.e., 342c, s.22-23.

güce sahip olması ile tüm sanatlardan ayrılır. ³ Bu her sanata eşlik eden ücret alma sanatı göz önünde bulundurulduğunda hekimin sağlık ile ilgilenmesi gibi çoban ya da yönetici kendi çıkarlarıyla değil, kendisini uyguladığı tebaanın çıkarlarıyla ilgilenir. Bu yüzden, Sokrates'e göre, yönetici olmayı kabul edenlere (yönetme sanatını icra edenlere) bir maaş veya onur verilmeli, kabul etmeyenler ise cezalandırılmalıdır. Thrasymakhos adaletsizliğin bir erdem ve beceri olduğunu düşünür; ona göre adaletsiz olan adil olandan daha bilgedir. Öte yandan Sokrates bize adil insanın, bir müzisyenin başka bir müzisyeni geçmeye çalışmaması gibi, aynı nitelikte olan birini geçmeye çalışmadığını, tersine müzisyenin müzik bilmeyeni geçmek istemesi gibi, adil insanın da yalnızca kendi karşısını geçmek isteyeceğini ifade eder. Adil olmayan kişi ise hem kendi benzerini ve hem de karşısını geçmeye çalışır. Tıpkı hekimin hastaya verdiği tavsiyelerde hekim olmayan birini geçmek istemesinde olduğu gibi bir konuda bilgili biri o konuda bilgisiz birini geçmeyi ister. Bilgisiz biri ise hem bilgiliyi hem de bilgisizi geçmek istediğinden, adil kişi bilge ve iyi olan, adaletsiz kişi ise "kötü ve cahil" olandır⁴. Thrasymakhos zor da olsa bu argümanı kabul etmek zorunda kalır; lakin adaletsiz olanın adil olandan daha güçlü olduğu düşüncesinde ısrar eder ve ona göre başka kentleri adaletsizlikle köleleştiren, köle olarak tutan kent güçlüdür ve en iyi kent adaletsizliği sonuna kadar götüren kenttir, bu sefer Sokrates bunu incelemeye başlar. Sokrates'in argümanı adaletsizliğin insanlar arasında anlaşmazlıklara neden olduğu ve bir araya gelmelerini engellediğidir. Bu nedenle tamamen adaletsiz bir toplumda bile insanların bir araya gelebilmesi için belli bir miktar adalete ihtiyaç vardır. Aynı şey tek bir insan için de geçerlidir: eğer adaletsizse ruhunun parçaları bölünür ve bu da onun yararlı bir şey yapmasını engeller.

3 A.g.e., 346a, s.27.

4 A.g.e., 350c, s.33.

Tamamen adaletsiz olanlar ise iş görme gücünden büsbütün yoksundurlar. Bu sebepten de adaletsiz olan adil olandan güçlü olamaz. Kentte adalet arayışı başlamadan önce son olarak adil olanın mı yoksa olmayanın mı daha mutlu olduğu sorusu incelenir. Sokrates ilgili soruyu şeylerin kendilerine uygun işlevi hakkında akıl yürüterek yanıtlar. Bu en uygun işlevi “onunla ancak ne yapılabileceği ya da onunla en iyi ne yapılabileceği?”⁵ sorusu üzerinden tanımlar. Kendisine bir işlev atfedilen her şeyde bir erdem vardır. Bu erdem, o işlevin yerine getirilmesini mümkün kılar. “Denetlemek, yönetmek, düşünmek ve benzerleri” ise yalnızca ruha atfedilen işlevlerdir. O halde yaşam ruhun bir işlevidir ve bu işlevin de kendine özgü bir erdemi vardır ve ruhun bu kendine özgü erdemi adalettir.

Devlet'in birinci kitabında adalet konusuna bir giriş yapılmış olsa da adaletin tanımı henüz ortaya konmamıştır; ancak ikinci kitapta adalet araştırması için yöntem netleştirilir: adalet insan ve kent için ortaktır ve kent ölçeğinde adaletin incelenmesi bireydekinden daha kolaydır. Bu yüzden adalet araştırması kentte başlar ve daha sonra bireye başka bir deyişle insan ruhuna uygulanır.

Adaletin araştırması kentin ortaya çıkışı ile başlar. Kentin ortaya çıkış nedeni, bireylerin aşırı ihtiyaçlar karşısında kendi kendilerine yetememeleri olarak belirtilir. Bir kentin oluşmasının temelinde ihtiyaçlar vardır. Bir kişi bir iş için diğerine ihtiyaç duyar, diğeri başka bir iş için bir başkasına... Nihayetinde ihtiyaçların çokluğu birçok kişiyi aynı yerde bir araya getirir ve bu ortak topluluğa “kent” adı verilir. Bu kentin temel ihtiyaçları (bu bir doğa kentidir, yani ilkeldir) yiyecek, barınak, giyecek ve bunlarla birlikte gelenlerdir. Bir çiftçi, bir duvarcı, bir dokumacı ve bir ayakkabıcı ya da diğer birkaç zanaatkâr, bedeninin ihtiyaçlarını karşılamak için bu kentin

5 A.g.e., 352e, s.37.

mensupları olarak belirlenir ve işlevlerin uzmanlaşmasına dayalı iş bölümü Sokrates tarafından şöyle ilan edilir:

“Herkesin tüm topluluk için kendi işlevini yerine getirmesi, örneğin çiftçinin dört kişiye yiyecek sağlaması, buğdayın sağlanması için dört kat daha fazla süre ve çaba harcaması ve bunu diğerleriyle paylaşması mı gerekir, yoksa sadece kendisini düşünerek, süresinin dörtte birinde bu yiyeceğin dörtte birini üretmesi ve diğer dörtte üçünü barınma, giyim ve ayakkabı için harcaması ve diğerlerini düşünmeden süresinin dörtte birinde yiyeceğin dörtte birini mi sağlaması gerekir? Süresinin dörtte birinde bu gıdanın dörtte birini üretmeli, diğer dörtte üçünü barınma, giyim ve ayakkabıya harcamalı ve topluma hiç dahil olmadan kendi işini mi yapmalı? “6 “ Her şeyden önce, doğa bizi birbirimize benzemeyecek şekilde yaratmıştır; yeteneklerimiz farklıdır ve şu ya da bu işleve özgüdür.”7

Yaşamın temel ihtiyaçları, tüm alanlardaki ürünlerin kalitesine bağlı olarak en kısa süre performansı ile rasyonelize edilen bu uzmanlaşma ile karşılanır ve bu uzmanlaşma her bireyin doğal ve farklı yetenekleriyle açıklanır. İnsan tek bir meslekte birkaç meslekten daha iyidir. “ Sonuç olarak, her insan kendi yeteneklerine göre ve uygun zamanda kendini tek bir işe adanmış ve diğerlerinden muaf tutulduğunda, her şey daha fazla miktarda, daha iyi ve daha kolay üretilir”. 8

Tarımın kendi aletlerine ihtiyacı vardır ve “eğer bu araçlar iyi olursa”9 , kentte bunları üreten başka zanaatkarlar olmalıdır. Duvarcı, dokumacı ve ayakkabıcı kendi aletlerini yapamaz, bu nedenle marangozların, demircilerin ve sıgırtmaçların, çobanların ve benzerlerinin katılımıyla kentin

6 A.g.e., 369e-370a, s.56-57.

7 A.g.e., 370b, s.57.

8 A.g.e., 370c, s.57.

9 A.g.e., 370d, s.57.

nüfusu ve kapsamı artar. O zaman kentin “eksikliğini duyduğu şeyi başka bir kentten getirecek başka insanlara da” ihtiyacı vardır yani tüccarlara (ithalatçılar ve ihracatçılar) ve bunlar da kente dahil edilir. İthalat yapmak için ihracat yapmak zorunludur ve ihracat yapmak ihtiyaçtan daha fazla üretim gerektirir, bu nedenle üretim için çok sayıda çiftçiye ve diğer zanaatkârlara, deniz ticareti için denizcilere ve zorlu işler için gündelikçilere ihtiyaç vardır. Ürünlerin değiş tokuşu için pazar (agora) ve para (ticareti yapılan nesnelerin değerinin bir sembolü) gerekir. Böylece kent basit bir form olarak tamamlanmış olur. Sokrates, tutumlu yiyeceklerle mutlu ve hoşnut olan yurttaşların yaşamını anlatır. Bu ilkel, lakin huzur ve sağlık kentinde, yurttaşlar kendi nesillerine de benzer bir yaşamı miras bırakırlar. Glaukon bu doğa kentindeki yaşamdan memnun değildir; en azından üzerinde yatacak yataklar ve tatlı yiyebileceği masalar ister. Sokrates bu talebe bağlı lüks dolu bir kentin ortaya çıkışını ayırır ve gerçekten sağlıklı bir kente kıyasla “iltihaplı bir kent”¹⁰ olduğunu ifade etse de adaletsizliğin ve adaletin tanımını bulmak için bu tür bir kenti tarif etmeye başlar. Her türlü ihtiyacı karşılayacak bu kent, avcılar, taklitçiler, şairler ve onların rapsodist maiyetleri, aktörler, dansçılar, tiyatro girişimcileri, imalatçılar, hizmetçiler, pedagoglar, dadılar, mürebbiyeler, oda hizmetçileri, kuaförler, aşçılar ve usta şefler, domuz bakıcıları gibi “kentlerde zorunlu olarak bulunmayan çok sayıda insanın”¹¹ katılmasıyla genişlemiştir. Sokrates bu durumu şöyle ifade eder: “Tüm bunlar ilk kentimizde bulunmuyordu - yani ihtiyacımız yoktu - ama bu şehirde gerekli olacak.”¹² Ve bu kente daha fazla hekim gerekecek ve bunun yanı sıra yiyecek daha fazla ete ihtiyaç duyan yurttaşlardan dolayı bol bol da hayvan olacak. Sonuç olarak tüm bu nüfusun

10 A.g.e., 372e, s.61.

11 A.g.e., 373b, s.61.

12 A.g.e., 373c, s.62.

ihtiyaçlarını karşılamak için daha fazla kaynağa ihtiyaç vardır ve Dolayısıyla bu kentin komşusunun topraklarına yeltenmesi gerekecek. Komşu kentte “ihtiyaç sınırlarını aşarak aynısını yaparsa” savaş kaçınılmaz hale gelir ve Savaş, uzmanlaşma ilkesi nedeniyle yurttaşlardan oluşamayacak bir ordu gerektirir. Böylece savaş sanatını uygulamak için yeni bir sınıf ortaya çıkar: muhafızlar. Muhafızların kentte çok önemli bir işlevi vardır: kenti korurlar. Dolayısıyla kişinin bu meslek için doğal yeteneklerini bulması da önemlidir. Sokrates onların fiziksel olarak çevik ve güçlü, ahlaki olarak da cesur ve bilge olmaları gerektiğine işaret eder. Sokrates iyi bir muhafızın “hem nazik hem de son derece asabi” olması gerektiğini¹³ iyi yetiştirilmiş bir köpeğe benzeterek anlatır. Bu muhafızlar iki şekilde eğitilirler: zihinleri için müzik (kültür) ve bedenleri için jimnastik. Bu eğitimin içeriği ayırım yöntemiyle belirlenir: şehir için iyi olan şeyler dahil edilir ve şehir için iyi olmayan şeyler hariç tutulur. Bu aynı zamanda bir eğitimin nasıl olması gerektiğini ve aynı zamanda bir insanın bunun sonucunda nasıl olması gerektiğini de belirler. Sokrates, düzyazı ve şiirdeki kelimelerin yerine onlara zıt karakterde kelimelerin konulmasını, sızlanmaların ve yakınmaların kullanılmasının yasaklanmasını savunduğu tartışmada, bu görüşünü meşrulaştırmak için “her şeyden önce böyle bir adam mutlu olmak için kendi kendine yeter ve başkalarına diğerlerinden çok daha az ihtiyaç duyar”¹⁴ ve “bu nedenle bir oğlunu, bir kardeşini, zenginliğini ya da bu türden başka bir iyiliği kaybetmenin talihsizliğini diğerlerinden daha az hissedecektir”¹⁵ ifadelerini kullanır. Sokrates konuşmanın özünü ele aldıktan sonra, kentteki konuşma biçimini incelemeye başlar ve bu taklitçi özleri nedeniyle tragedya ve komedyanın kentte kabul edilip

13 A.g.e., 375c, s.65.

14 A.g.e., 387d, s.80.

15 A.g.e., 387e, s.80.

edilmemesine ilişkin tartışmaya yol açar. Açık ki taklitçi olmak, Sokrates tarafından ifade edilen uzmanlaşma ilkesi nedeniyle koruyucular için uygun değildir: “herkes yalnızca bir zanaat icra edebilir, birden fazla değil”¹⁶. Bu ilkeye göre, hem şehri korumak gibi önemli bir mesleği icra etmek ve muhafızlık yapmak hem de taklit etmek ve taklitçi olmaktan ibaret olan taklit sanatını icra etmek mümkün değildir. Aynı zamanda Sokrates’e göre “aynı insanlar tragedya ve komedyaya gibi birbirine yakın görünen iki taklit biçiminde de başarılı olamazlar”¹⁷. Sokrates bu imkansızlığı “daha da küçük parçalara indirgenmiş olan insan doğasıyla” açıklar, böylece “insan pek çok şeyi iyi taklit edemez ya da taklidin yeniden ürettiği şeyleri yapamaz”¹⁸. Koruyucular yalnızca kendi görevlerine odaklanmalıdır, ancak muhakkak taklit etmeleri gerekiyorsa, Sokrates’in önerdiği sınır yalnızca cesur, ölçülü, kutsal, cömert, özgür örneklerin taklit edilmesidir. Dahası, taklit edilen şeyin gerçek olma olasılığı nedeniyle, yani taklit edilen örneğin kişinin alışkanlıklarında sabitleşmesi ve “beden, ses ve zihin için ikinci bir doğa” haline gelmesi mümkün olduğu için¹⁹ şehirde alçaklığı ve diğer ahlaksızlıkları taklit etmeyi yasaklar.²⁰ Sokrates iki farklı konuşma ve anlatma biçimi tanımlar; biri taklitçi doğası nedeniyle yasaklanmış olandan, diğeri ise “doğası ve yetiştirilme tarzı gereği insana

16 A.g.e., 394e, s.90.

17 A.g.e., 395a, s.91.

18 A.g.e., 395b, s.91.

19 Sokrates diğer kötü alışkanlıkları sıralar: a) “Genç ya da yaşlı bir kadın, kocasına söven, tanrılarla yarışan ve mutluluğuyla övünen ya da kendini talihsizlik içinde bulan, yas tutan ve gözyaşı döken, hasta, aşık ya da doğum yapan bir kadın.” (395d-395e)b) “Daha önce söylediklerimizin tersini yapan, birbirlerini küçümseyen, alay eden, sarhoşken ya da soğukkanlılıkla utanç verici şeyler söyleyen kötü ve iffetsiz adamlar; ya da bu tür insanların kendilerine karşı sözde ve eylemde suçlu oldukları tüm kusurlar” (395e) c) “Aptallar ve kötüler, erkekler ve kadınlar” (395a)

20 A.g.e., 395d, s.91.

her zaman bağlı ve uygun” olandan oluşur.²¹ Bu ölçülü insanı şu şekilde açıklar:

“Bir öyküde iyi bir adamın bir sözünü ya da eylemini anlatmaya yönlendirildiğinde, kendisini o adammış gibi ifade etmek isteyecek ve böyle bir taklitten utanmayacaktır, özellikle de sağlam ya da bilge özelliğini taklit ediyorsa. Örnek aldığı kişi hastalık, aşk, sarhoşluk ya da başka bir kazanın etkisiyle başarısızlığa uğradığında, onu daha az sıklıkta ve daha kötü taklit edecektir.”²²

Taklit ve yalın anlatımın karma biçimi çocukları ve kalabalıkları çekebilse de, uzmanlaşma ilkesi nedeniyle kentte kabul edilemez. Kentte herkes tek bir şey yapar, bu yüzden kentte çift ya da çok işe sahip insan yoktur. Bu yüzden kent biriciktir. “Kunduracı kunduracıdır ve kunduracı olduğunda kaptan değildir, çiftçi çiftçidir ve çiftçi olduğunda yargıç değildir, asker asker ve asker olduğunda tüccar değildir, vb.”²³

Sokrates ayrıca uzmanlaşma ilkesinin müziğe uygulanmasını da önermiştir. Başka bir deyişle, Dorian ve Phrygian olmak üzere iki armoniyi kentte tutmayı önerir. Biri kendini “savaşta veya başka bir şiddet eyleminde” bulan insan için, diğeri ise kendini “şiddet içermeyen ama gönüllü olan barışçıl eylemde” bulan insan içindir.²⁴ Dahası, çok telli ve poliharmonik enstrümanların ve hatta bu enstrümanlar tarafından yaratılan armoninin yasaklanmasını önermiştir. Müzik eğitimi önemlidir çünkü “ritim ve armoni ruha nüfuz etmek ve ona güçlü bir şekilde dokunmak için en büyük güce sahiptir, eğer kişi iyi yetiştirilmişse beraberinde zarafet getirir ve onu bahşeder”.²⁵ Tüm sanatlar, ritmi (düzenli ritim) ve

21 A.g.e., 396c, s.93.

22 A.g.e., 396c-396d, s.93.

23 A.g.e., 397e, s.95.

24 A.g.e., 389a-389b, s.96-97.

25 A.g.e. 401d, s.100.

aritmî (düzensiz ritim) arasında bir gerilim içeren müzikle ilişkili olarak incelenebilir. İyi konuşma, iyi uyum, iyi üslup öritmiye karşılık gelirken, aritmî onun zıttıdır. Bedenin doğru beslenmesine ve doğru yaşam tarzına neden olan bir eğitim olarak jimnastik de müzik kadar basit olmalıdır. Böylece, bu iki tür eğitimin uyumuyla eğitilen muhafızlar ölçülü ve cesur ruhlara sahip olurlar, çünkü doğanın cömert unsurunun ürettiği sertlik filozofun doğasına ait olan cesaret ve yumuşaklığa dönüşür.

Diğer soru, kimin yönetici olması gerektiğiyle ilgili olup, “bir öğretim ve eğitim planının genel hatlarının” belirlenmesinden sonraki konuyu oluşturmaktadır.²⁶ Bu soru, kentte kimin yönettiği ve kimin itaat ettiği ile ilgili bir sorudur. “Muhafızların en iyisi”, “şehri korumaya en yetenekli” olanlardır.²⁷ Yönetmeye tamamen uygun olduklarını görmek için yaşamları boyunca incelenmelidirler. Ayrıca muhafızları başarılı muhafızlar (liderler) ve her koşulda görevlerin yerine getirilmesiyle ilgili olarak liderlerin düşüncelerinin savunucuları (yardımcılar) olarak ayırmak gerekir. Sokrates yönetenlerle itaat edenler arasındaki ilişkiyi meşrulaştırmak için soylu bir yalan kullanır. Fenike kökenli bu hikayenin “bugün yaşanmadığına ve belki de hiçbir zaman yaşanmayacağına” inanır²⁸. Bu efsaneye göre, tüm yurttaşlar toprağın evlatları olarak kardeştir. Biri diğerinden ruhunda ne olduğuyula ayrılır. Eğer ruhları altın ya da gümüş içeriyorsa, yönetici olurlar. Demir ya da tunç içeriyorsa, çiftçi ve diğer zanaatkârlar olurlar. Efsanede bunlar iki ayrı sınıftır, ancak sınıfın mutlak kapalı olması gerekmez. Farklı bir sınıftan gelen çocuklar farklı becerilere sahip olabilir, bu nedenle ebeveynleri o sınıfa ait olmasa bile diğer sınıfın sanatını uygulayabilirler. İnsanların bir sınıftan diğerine geçmesini

26 A.g.e. 412b, s.114.

27 A.g.e. 412c, s.115.

28 A.g.e. 414c, s.117.

mümkün kılmadaki amaç doğalarına uygun işlevleri yerine getirmelerini sağlamaktır. Uzmanlaşma ilkesi sayesinde, “herkes kendi işiyle meşgul olur, çok değil tek bir işle”, “kent çokluk olarak değil tek kalarak gelişir”.²⁹ Bu muhafızlar kenti korumak için en iyi yeri belirlerler ve kendi işlevlerini yerine getirmelerini engelleyebileceğinden, bir gereklilik değilse özel mülkiyete sahip olamazlar. Bu muhafızlar “sadece karın tokluğuna çalışan ve sıradan askerler gibi ekstra ücret almayan” kentin hizmetkârlarıdır³⁰. Nihayetinde, bu muhafızların özel mutluluğu temel mesele değildir, çünkü kent herkesin mutluluğu düşünülerek oluşturulur.

“Adalet kentin neresinde” sorusu³¹ çocukluk ve gençlik eğitimi yoluyla hayatın nasıl düzene sokulacağını açıkladıktan hemen sonra adaleti tanımlamak için sorulur. Bu açıklamaya göre, kenti yönetmek zaten iyi eğitimle bağlantılıdır, dolayısıyla kent iyi yönetiliyorsa yasalara gerek yoktur. Son olarak, geriye kalan tek yasa dinle ilgili olanlardır³² ve bunlar da Apollon tarafından yapılmalıdır. Kentte adaletin nerede olduğunu bulmaya yönelik araştırma şu hipotezle başlar: “eğer kent iyi kurulmuşsa, mükemmel derecede iyidir”³³. Mükemmel derecede iyi olmakla, şehir açıkça “bilge, cesur, ölçülü ve adildir”.³⁴ Böylece Sokrates bu erdemleri şu şekilde incelemeye çalışır: Eğer araştırma konusu önce bulunursa, o zaman zaten amaca ulaşılmış demektir. Ve eğer dört erdemden diğer üçü önce bulunursa, geriye kalan bir tanesi araştırmanın konusu olmalıdır.

29 A.g.e., 423d, s.127.

30 A.g.e., 420a, s.122.

31 A.g.e., 427e, s.133.

32 Din yalnızca “tapınakların inşası, tanrıların ve kahramanların kurban edilmesi, ölümlerin gömülmesi ve onların düğünlerini bizim için hayırlı kılan törenlerle ilgili olan şeyler” anlamına gelir.
A.g.e., 427d, s. 133.

33 A.g.e., 427e, s.133.

34 A.g.e.

Bilgelik (*σοφία*) kentin kısmi işlerinde bulunan özel bir bilgi değil, tüm kent ve ilişkileri hakkında bir bilgi olmalıdır. Dolayısıyla bu ilim, mükemmel koruyucular olan liderlere ait olmalıdır, çünkü bu bilgi bir koruma ve yönetme bilgisidir. Sokrates bilgeliği tuhaf bulur çünkü karakteri çifte anlam içerir: kent evrensel anlamda bilgedir, bilgelik ise kent içindeki belirli bir sınıfa (liderler) uygundur. Bunlar doğaları gereği liderlerdir ve sayıları diğerlerine göre daha azdır.

Cesaret (*ἀνδρεία*), neyin korkulup neyin korkulmayacağı konusunda doğru görüşe sahip olunmasını sağlayan eğitimi koruma gücüdür. Bu görüş koşullara bağlı olarak değişmez. Kent “cesur” olabilir, çünkü kentin bir kısmı bu erdeme uygun şekilde sahiptir. Bu durumda, liderlerin düşüncesinin savunucularına (yardımcılara) aittir. Sokrates bunu bireysel ya da felsefi cesarettten ayırmak için siyasi cesaret olarak tanımlamayı önerir.

Ölçülülük (*σωφροσύνη*) “bir düzen gibi, belirli zevkler ve tutkular üzerinde uygulanan bir ustalıktır”³⁵. “Kendinin efendisi”³⁶ olarak ölçülülük, kendinin efendisi ve kölesi olmak üzere iki iç anlam içeren ve bize insan ruhunun ikiye bölünmüşlüğüne gösteren ölçülülük, nitelik olarak üstün olan kısmın aşağı olan kısma hükmetmesi anlamına gelir. Ölçülü kent, “zevklerinin, tutkularının ve kendisinin efendisi olan” kenttir.³⁷ Ölçülülük diğer erdemlerden daha çok “uyum”a benzer. Bu benzerlik nedeniyle, bu erdem kent belirli bir bölümüne ait değildir, ancak tüm yurttaşlar için ortaktır, çünkü onlar arasında bir anlaşma oluşturur.

Geriye bir başka erdem olan adalet (*δικαιοσύνη*) kalıyor. Bu, daha önce birkaç kez ortaya konan bir ilkeyle, iş bölümü ve uzmanlaşma ilkesiyle tanımlanır. Sokrates bunu şu şekilde

35 A.g.e., 430e, s.137-138.

36 A.g.e., 430e, s.138.

37 A.g.e., 431d, s.139.

ifade eder: “her insan kentte doğası gereği en iyi yetenekli olduğu tek bir işle meşgul olmalıdır” ya da “adalet, kişinin kendi işini yapması ve başkalarının işine karışmamasından ibarettir”.³⁸ Her bir kişinin doğal yeteneklerine göre, her bir sınıftaki görevin yerine getirilmesi adil şehri oluşturur. Bu ilke ile adalet hukuken “sadece bize ait olan malları kendi hakkımızla elimizde tutmaktan ve sadece kendi işlevimizi yerine getirmekten ibaret olan” şey olarak tanımlanır.³⁹

Adalet aynı zamanda diğer üç erdemin de koşulu olan bir erdemdir. Adalet “onlara oluşma imkanı verir ve oluştuktan sonra da mevcut olduğu ölçüde onları korur”⁴⁰. Son olarak, adalet diğerlerinin koşulu olması nedeniyle ahlakın da kökeninde yer alır.

Adaletin tanımı, ancak bireye uygulandığında tamamlanır. Adil insan da kent gibi adil olmalıdır. Dolayısıyla adil kentin sınıfları ile adil insanın ruhunun parçaları arasında bir karşılıklı ilişki vardır. Her biri kendi göreviyle ilgili olan kentin üç bölümü, eğilim ve nitelikleri nedeniyle kenti ölçülü, cesur ve bilge olarak adlandırmamıza yol açar. Yönetici sınıfa akıl (*τὸ λογιστικόν*), yöneticilerin yardımcıları olan muhafızlar sınıfına, yine akla yardımcı olan cesaret (*ὁ θυμὸς*, *τὸ θυμοειδές*) ve zanaatkârlar sınıfına (çiftçiler, tüccarlar vb.) bedensel iştah (*ἐπιθυμία*, *τὸ ἐπιθυμητικόν*) karşılık gelir. Dolayısıyla insan ruhunun da üç bölümü vardır: rasyonel bölüm, arzulayan bölüm ve coşkulu bölüm.

Birey, yöneten ve ilkeleri ortaya koyan rasyonel kısmına bağlı bilge birey olarak adlandırılır. Ruhun üç parçasına da fayda sağlayan bilim, onun rasyonel parçasına aittir. Birey, aklın ilkelerini koruyan arzulayan kısmına bağlı cesur birey olarak

38 A.g.e., 433a, s.141.

39 A.g.e., 434a, s.142.

40 A.g.e. 433b, s.141.

adlandırılır. Bu kısım neyin korkulacak ya da korkulmayacak olduğunu belirler. Birey, akıl tarafından yönetilmesi gereken iki karşıt nesnesinin uyumunu emreden coşkulu kısmına bağlı olan ölçülü birey olarak adlandırılır. Dolayısıyla birey, kentle aynı şekilde bilge, cesur ve ölçülüdür. Kent adildir çünkü her sınıf kendi işiyle ilgilenir ve birey de adildir çünkü bireyin ruhunun her parçası kendi işleviyle ilgilenir.

Sokrates adalet arayışını şu şekilde sonuçlandırır:

“Adalet, öyle görünüyor ki, insanın dış işlerini değil, iç işlerini, gerçek varlığını ve onu gerçekten ilgilendiren şeyleri yönetir, ruhun parçalarından herhangi birinin yabancı bir görevi yerine getirmesine ya da üç parçanın birbirlerinin işlevlerine karışmasına izin vermez.”⁴¹

Birey bir tür faaliyette bulunma imkanını ancak, “kendi kendine hakim olarak, kendi içinde işleri düzene koyarak” ve “kendi kendisiyle dost olarak”, “ruhunun üç unsuru arasında, bir armoninin üç terimi - pes, tiz, orta ve varsa perdeler - arasında olduğu gibi mükemmel bir uyum kurarak ve bunları birbirine bağlayarak kesinlikle ölçülü ve uyumlu olduğu gibi bu çokluktan birlik oluşturarak “⁴² sağlayabilir.

Adaletin karşıtı olan adaletsizlik ise kent için en büyük kötülüktür ve “zanaatkarlar sınıfı, yardımcıları sınıfı ve koruyucular sınıfının birbirinin işine karışması”⁴³ yani kendilerine ait olmayan bir işleyle meşgul olmaları anlamına gelir. Aynı zamanda, birey için, tüm kötülüklerin kaynağı olarak adaletsizlik, “ruhun üç unsuru arasında bir tür fitne, bir karışıklık, kendi görevlerinin gaspıdır.”⁴⁴

41 A.g.e., 443c, s.157.

42 A.g.e., 443d-443e, s.157.

43 A.g.e., 434c, s.143.

44 A.g.e. 444b, s.157.

BADIOU’NUN “DEVLET” ESERİNİ YENİDEN YAZIMI

Alain Badiou, tamamen kendi sözcükleriyle Platon’un metnini yeniden yazmaya girişir. Bu nedenle bu tür bir çalışmayı adlandırmak güçtür; zira bu “yeni” metnin Platon’un metninin alışıldık anlamda bir çevirisi olmadığı açıktır. “Yeni” terimi de bu çalışmaya karşılık gelmez çünkü Badiou orijinal metinden tamamen bağımsız bir metin ya da metnin bir yorumunu yazmamıştır. Badiou orijinal metnin bağlamını koruyarak onu Yunanca anlamaya çalışmış, sonra da Yunanca metinden anladığı kadarıyla hangi düşünce ve ifadelere ulaştığını yazmıştır.¹ İlgili çalışmasında orijinal metni tamamen takip etmenin imkansızlığı (Badiou’nun tarzında) onu bazen orijinal metinden uzaklaştırır ve Badiou bağlama dair “felsefi bir sadakati”² sürdürmeye çalışıyor. *Devlet’in* yeniden yazımı kendi ilkelerini içerir, ancak bağlama olan bu sadakat, bu çalışma için ‘yeni’ teriminin kullanılmasına engeldir. Bu ilkeler aslında kelimenin tam anlamıyla bu çalışmanın özgün karakterini oluşturmaktadır. Badiou bu uyarlamanın genel ilkelerini şöyle sıralar: “bir kadın karakterin

1 Alain Badiou, *La République de Platon...*

2 A.g.e.

dahil edilmesi, referansların tamamen serbest bırakılması, bilimsel modernizasyon, kurguların modernizasyonu, tarihe genel bakış, gerçek bir diyalogun sürekli tutulması, güçlü bir şekilde dramatize edilmesi”³ . Bu genel ilkelerin açıklanması önemlidir; zira bunlar orijinal metin ile Badiou'nun metni arasındaki tarihsel farkın anlaşılmasını başka bir deyişle metnin tarihselliğinin tam olarak anlaşılması için ön koşuldur.

İlk olarak, “Adeimantos Amantha olur”⁴, Badiou kadın karakterin diyaloga dahil edilmesini bu şekilde ifade eder. Platon'un kız kardeşi Amantha, temel sorular soran asi bir genç karakterdir ve Amantha⁵ Sokrates'in diyaloglarında diğer karakterlerin sıklıkla oynadığı evetçi rolden, sürekli olumlamadan çok uzaktır. Bazen Amantha'nın erkek kardeşi Glaukon bu rolü bilinçli bir şekilde oynar ve Amantha diyalogda onu eleştirir. Amantha kadınlar hakkındaki tartışmalara karşı doğal olarak duyarlıdır ve ataerkil bir söylem ya da argüman içeren diyaloglara her zaman müdahale eder. Metinde “Kadınlar ve aileler (449a-471c)”⁶ üzerine bir bölüm olmasına rağmen diğer bölümlerde de bu konuda taviz vermez ve her diyalogu katı bir şekilde sorgular. Amantha'nın devreye girmesi diyalogdaki kadın eksikliğini telafi eder. Bu kadın karakter bir bakıma Platon'un *Devlet* eserinde kadınların aşağılandığı yönündeki eleştirileri karşılamak amacını da taşımaktadır. Bu aynı zamanda tarihsel dönemle doğrudan bağlantılı bir eleştiridir; ancak bugün bu çalışma kadın bakış açısını içermelidir, aksi takdirde kölelik döneminden bu yana herhangi bir ilerlemeden (tarihsel ya da “cepheden”⁷) bahsedemeyiz ve bu anlamda Badiou'nun çabası önemli ve gereklidir. Öte yandan Amantha şiirle ilgilenir, bazen

3 A.g.e., s.12-13.

4 A.g.e., s.12.

5 A.g.e., s.191.

6 A.g.e., s.257.

7 Bu terimi, askeri anlamda güncel ilerlemeyi tanımlamak için seçtik.

şairlerin sıkı bir savunucusu haline gelir. Şiiri o kadar iyi bilir ki dizeleri ezbere okuyabilir ve Sokrates’in şiirsel alıntılarını düzeltebilir. Badiou, “şiirin felsefede neden olduğu samimi bölünmeye” rağmen Amantha gibi bir figürü ortaya çıkararak düşünce ve şiiri bir araya getirme çabasıdır⁸.

İkincisi, Badiou referansların tam özgürlüğünü şu şekilde açıklar: “eğer bir tez Freud’dan yapılan bir alıntıyla Hipokrat’a yapılan bir atıftan daha iyi destekleniyorsa, Sokrates’ten tanıdığımızı varsayacağımız Freud’u seçeceğiz, ki en azından bunu yapabiliriz”.⁹ Bu, metnin kelimenin tam anlamıyla modernleştirilmesidir. Badiou orijinal metnin bağlamını korumuş ve özgür yaklaşımıyla onu güncelleştirmiştir. İki metnin zamansal temelleri arasındaki fark nedeniyle onu anakronik bir yaklaşım benimsemekle eleştirmek çok adil gözükmez. Metin anakronik olmadığı gibi, “referansların tam özgürlüğü”¹⁰ referansların tarihselliğini de gösterir. Badiou’nun özgür yaklaşımı sayesinde referanslar arasındaki tarihsel bağ takip olanağı doğar. Öte yandan Platon’un metni bağlamında ilgili filozofları da sunar Badiou.

Üçüncüsü, metnin çağdaş dünyaya uyarlanmasıdır. Dünyanın sabit olduğuna ve güneşin onun etrafında döndüğüne inanmak hala mümkün olmadığı gibi, eğer bir metni modernize etme çabası varsa, bilimsel modernizasyon da bir gerekliliktir. Dahası, Badiou’nun açıkladığı gibi, “Platon’un irrasyonel sayılar teorisi hakkında söyledikleri, cebirsel topoloji söz konusu olduğunda da aynı derecede mantıklıdır”.¹¹ Badiou bu durumu şöyle netleştirir: “Ünlü mağara miti, sinema salonuna o kadar benziyordu ki tek yapmam gereken bu salonun tarifiydi; ayrıca, çağdaş

8 A.g.e., s.13.

9 A.g.e., s.12.

10 A.g.e.

11 A.g.e.

medyanın tutsak-seyircileri de Platon'daki tutsaklara tam denk geldi”

Dördüncüsü, tarihsel örneklerin genellikle Sokrates'in argümanlarını güçlendirmek için kullanılmasıdır; öyle ki Badiou “Yunan dünyasının savaşlarına, devrimlerine ve tiranlıklarına bağlı kalmamaya” karar verir¹² ve Antik Çağ'dan sonra meydana gelen tarihsel olayları da metnine ekler. Bu ona bir anlamda Platon'dan daha iyi örnekler bulma şansı verir. Tarihteki örnekleri çeşitlendirmek, bir argüman ile o argümanın tarihselliği arasında kurduğu ilişkiyi de güçlendirir.

Son olarak, Badiou Platon'un metnini gerçek bir diyalog haline getirmeye çalışır. Orijinal metnin yapısı bir diyalogdur, ancak bu diyalogun içeriği genellikle tek yönlüdür, yani Sokrates'in argümanları diğerleri tarafından “evet, tabii ki, doğrudur vs.” denilerek onaylanır, neredeyse sürekli olurlar. Bu tek yönlü diyalogu iki yönlü bir diyaloga dönüştürme çabası Badiou'nun oldukça dramatize edilmiş bir biçim seçmesine yol açar. Platon'un tarzı yerine “ya kesintisiz uzun bir kanıtlayıcı söylemi kabul etmek ya da gelişimin bir kısmını muhataplara emanet etmek daha iyi”¹³ olduğunu ileri sürer Badiou. Sokrates'in dinleyicileri itiraz etme fırsatına sahip olsalar da, son tahlilde Sokrates'in argümanlarını onaylarlar. Bu onaylama bağlama sadık kalınmasını sağlar. Badiou'nun metni Sokrates'e radikal bir itiraz içermez, ancak muhalefet edilmesi ve eleştirilmesi metnin tarzını değiştirir. Bu değişim sayesinde iddianın tekrarını içeren donuk üslup, keyifli bir üsluba dönüşür.

Badiou tarafından ortaya konan genel ilkelerin uygulanması sonucu orijinal metin çağdaş hale gelir. Bu

12 A.g.e.

13 A.g.e., s.13.

uygulama aynı zamanda orjinal metne yöneltilen genel eleştirilere de bir yanıt niteliğindedir ve bu anlamda modernizasyon son derece olumludur; zira metnin temel konularına odaklanmamızı sağlar. Kavramlar da çağdaş felsefeyle ilişkili olarak modernize edilmiştir. Platon'un Badiou tarafından çağdaşlaştırılan kavramlarını da listelemek doğru anlamak için önemlidir: İyi ideasını doğru ideasına (hatta basitçe hakikate), ruhu özneye, ruhun iyi olana doğru yükselişini bir öznenin bir hakikatle birleşmesine ve ruhun üçlü bölünmesi öznenin üç haline dönüşür. Coşku, ruh, akıl yerine arzu, duygulanım, düşünce ve tanrı yerine büyük başkası (hatta bazen -büyük harf ile-"Başkası") ifadelerini kullanır. Devlet'i ülke, devlet, toplum, kent, siyaset, olarak İdeal Kenti ise gerçek siyaset, komünizm ve beşinci siyaset olarak karşılar Badiou.¹⁴ Kavramların çağdaş felsefeyle ilişkili olarak bu şekilde modernleştirilmesi bir bakıma felsefi tarihselliği de metne dahil etmektedir.

Badiou'nun Platon'un ilgili eseriyle son yarım yüzyılda yaşadığı serüven ve altı yıllık bir yazım sürecinin sonucu olan bu eser gerçekten takdir edilmeyi hak eder. Öte yandan bağlantılı sorunlar da ortaya çıkar; zira bunların en önemlilerinden biri "yazılan konu/yazan özne" sorunudur.¹⁵ Metnin modernleştirilmesine rağmen bağlama sadık kalmak, ister Badiou'nun düşüncelerini ister Platon'un modernleştirilmiş versiyonu ele alınsın bazı soru ve sorunlar doğar: Platon karakterleri konuşturur, dolayısıyla bir şekilde Badiou'nun *Platon'un Devleti* eseri ikinci dereceden değerlendirilir. Eser için isim seçiminin tesadüf olmadığını, çünkü bu soruna atıfta

14 A.g.e., s.13-14.

15 Fransızca'da "sujet" kelimesi hem özne hem konu anlamına gelmektedir. [...] yazan öznenin: kendisi hakkında yazan, hakkında yazılan, yazılan [...] dilimizdeki 'özne' kelimesini etkileyen çifte değer (en azından): yazının öznesinin.

Philippe Lacoue-Labarthe, *Le sujet de la philosophie*, Typographies I, Paris: Aubier Flammarion, 1979, s. 221-222.

bulunduğu da göz ardı edilmemelidir. Örneğin Badiou'nun bu çalışmasının da modernize edildiği kurgulansa ve bu çalışma da Badiou'nun tarzında adlandırılrsa Bachelard'ın cogito'yu yeniden formüle edişindeki katmanlaşmayı hatırlatan "Badiou'nun Platon'un Devleti" ifadesine ulaşırız.¹⁶

Bachelard'ın cogito'yu yeniden formülleştirmesi, cogito'yu katmanlaştırma eylemiyle gerçekleştirilir. Peki cogito'yu katmanlaştırmak ne anlama gelir? Başlangıçta "düşünüyorum, öyleyse varım" yerine "düşündüğümü düşünüyorum, öyleyse varım" ortaya konur.¹⁷ Bachelard cogito'yu "cogito cogitem" olarak yeniden formüle etmeye başlar çünkü bunu cogito'dan daha biçimsel bulur ve "cogito cogitem tarafından onaylanan varoluş", "salt düşünce tarafından ima edilen varoluş"a tercih edilir.¹⁸ Bu biçimselleştirme neyi getirir? Bachelard, "şüphe eden, duyan, tasavvur eden, onaylayan, reddeden, irade eden, irade etmeyen, hayal eden ve hisseden bir şey olduğumuzu söylemenin cazibesine" indirgenmesi olarak buna yanıt verir.¹⁹ Böylece sürekli olumlama gerektiren "fenomenal varoluş" olamaz. Olumlama ile başlayan ve doğrulamaya doğru devam eden ilişki "ben" ve "varım" arasında bulunur, yani "ben "in içerdiği ampirik varoluşa ulaşmayı amaçlayan Kartezyen

16 Bachelard'ın cogitoları katmanlaştırarak yeniden formüle etmesine yol açan çabası, "benliğin gerçekten felsefi deneyimlerini desteklemeye" çalışır. "En genel süreç, en metafiziksel olan, cogito'nun katmanlaşması olacaktır" ve bu başlangıç bizi geçişli zamandan "dik zamansal eksene" taşımaya götürebilir. Bachelard, tözsel cogito'nun arzularımızla bağlantılı olduğu geçişli zaman sayesinde, bu "dik zamansal ekseni" keşfetmek için "benliğin maddesinden" ve "benliğin tarihsel deneyiminden" kaçmaya çalışır. Bu çaba aynı zamanda "benliğin biçimsel bir etkinlik geliştirebileceği" bu eksenin keşfini de içerir. Bu yeniden formülasyon, "ben "in içerdiği ampirik varoluşa ulaşmayı amaçlayan Kartezyen cogito'dan farklıdır.

17 Gaston Bachelard, *La dialectique de la durée*, 2. baskı, Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France, 1993, s. 99.

18 A.g.e.

19 A.g.e.

cogito'da fenomenal bir varlık olarak “ben “in kalıcılık yoluyla olumlanması ve “varım” tarafından doğrulanması gerekir.²⁰ Onaylama ve doğrulama arasındaki fark, iddia etme ve güvence verme arasındaki farka benzer; başka bir deyişle, onaylamanın açık bir referansa sahip olması gerekmez, ancak doğrulamanın bir şeye atıfta bulunması gerekir. Bu “ben” herkes tarafından bilinen şey olarak kabul edilir. Dolayısıyla Kartezyen cogito, bize fenomenal bir varlık olarak görünen ve “ben” tarafından onaylanan “ben”in olumlanmasına dayanır. Bachelard’ın alıntılıdığı Ch. Teissier du Cros’un Kartezyen cogito eleştirisi, “ben”in varlığını bir tekrar olarak sunar. Kartezyen cogito’nun bu argümantasyonunun bir sonucu olarak, “ben’in özgül deneyimi ile şeylerin özgül deneyiminin”²¹ benzer olduğu ilan edilir. Bachelard, M. Ch. Teissier du Cros’un cogito eleştirisine katılarak ve bu benzerliği reddederek cogito’yu yeniden formüle eder:

Aksine, düşünüyorum ki düşünüyorum’a kadar gidersek, fenomenolojik betimlemeden çoktan kurtulmuş oluruz. Bir adım daha ileri gidersek ve (cogito)³ olarak adlandıracağımız “düşündüğümü düşündüğümü düşünüyorum” ile ardışık varoluşlar biçimlendirici güçleriyle ortaya çıkar. Biraz pratikle şimdiki an üzerinde tam olarak özetlenebilir görünen, bu saf biçimsel tesadüfler aracılığıyla dikey zamanın ilk taslağını çizen numenolojik bir betimlemeyle karşı karşıyayızdır.²²

Bachelard (cogito)³ “düşündüğümü düşündüğümü düşünüyorum”²³ olarak kalmayı önerir; (cogito)³, (cogito)² den “ben”den bağımsızlaşarak ayrılır. O halde tözsel olan, cogito’ları şaşırtmak için geri gelemez ve bu da tekrarın kopmasıyla sonuçlanır. Kabaca nedensellik ve cogito

20 A.g.e.

21 A.g.e.

22 A.g.e.

23 A.g.e.

arasındaki ilişki şöyledir: (cogito)¹ etkin nedenselliği, (cogito)² nihai nedenselliği, (cogito)³ biçimsel nedenselliği ima eder. Bachelard, (cogito)³ içinde kalma iddiasını meşrulaştırmaya çalışır: “Bir amaca yönelik olarak hareket etmek, bir düşünceye yönelik olarak hareket etmektir, kişinin bu düşünceyi düşündüğünün farkına varmasıdır. Biçimsel nedensellik ancak (cogito)³ ile tüm saflığıyla ortaya çıkacaktır”²⁴.

(cogito)³ içinde kalmak”bir şeyin bilincinden” bağımsızlaşmaya götürür; (cogito)³’ün biçimsel yapısı ile bilincin bilincine varılır ve artık tözsel olana dönüş yoktur, onun saflığı “ben” ile hiçbir ilişki içermeyen bu durumdan gelir.

Bu yaklaşım biçimsel olarak göz önünde bulundurulduğunda, kurgusal örneğimiz “Badiou’nun Platon’un Devleti”, *Devlet*’ten tamamen bağımsızlaşarak *Platon’un Devleti*’nden tam olarak ayrılabilir, ancak *Platon’un Devleti*, *Devlet ile* ilişkili olarak düşünülmalıdır. Başka bir deyişle, konunun her ikisinde de ortak olduğunu ve Badiou’nun kurduğu tarihsel bir bağ olduğunu söylemek mümkünken, aynı konu üzerine iki farklı eser olarak değerlendirmek mümkün değildir. Badiou’nun yaklaşımı “yazan özne” sorununa oldukça duyarlıdır; zira Badiou metninde bir kez kendi adını kullanır²⁵ ve bu metni ele alırken bunu imtiyazlarının en ciddilerinden biri olarak açıklar: “Bu imtiyazların en ciddisi 8. bölümde bulunur: bütün bir pasajın yerini tamamen ve basitçe Sokrates’in benim yaptığım bir doğaçlaması alır”. Badiou’nun çabasının orijinal metinle olan bağı korumak ve onu modernize etmek olduğu aşikâr olmakla

24 A.g.e., s.101.

25 Alain Badiou, *Platon’un Devleti...*, s.271. Metin şöyledir: “Badiou’nun bana verdiği fırsattan yararlanarak, kardeşiniz Platon’un düşüncelerimi yorumlamasını ciddiyetle protesto ediyorum.

birlikte; “kendi düşüncesinin ve daha genel olarak çağdaş felsefi bağlamın Platon’un metninin işlenişine sızdığını” kendisi de belirtmektedir²⁶. İki metin arasında ayrıntılı bir karşılaştırma başka bir çalışmanın konusu oluşturabilecek kadar geniştir; ancak yazılan konu/yazan özne sorununun bu tezahürü çeşitli eleştiriler için rezerv bırakmak açısından ilgili açıklama önemlidir. Metnin aksiyomatik değişiklikleri ve modernizasyonu sorgulanmadan ve çalışmanın bütünlüğünü korumak adına onu bir bütün olarak Badiou’nun çalışması olarak kabul etmek, en azından bu çalışmada köken sorununu özne sorunuyla ilişkili olarak tartışmadan ilerlemek elzemdir.

Bir avantaj olarak da görülebilecek ikinci sorun ise tarihselliktir. Aradaki yaklaşık yirmi dört yüzyıllık zaman farkı nedeniyle Badiou, metni modernize etmek için metni ele alışına tarihsellik katmak zorunda kalır. Dolayısıyla tarihsellik, iki metni bir tema çerçevesinde incelenmesi koşuluyla, orijinal metnin bu modernleştirilmesi yoluyla kendiliğinden ortaya çıkar. Bu bir avantaj olarak düşünülebilse de her iki metin de zaman tartışmasını içermesi bir sorun olarak ortaya çıkar: Platon’un ideal kenti o dönemin geleceğine atıfta bulunur. Badiou tarafından modernleştirilmeden önce tarihte (en azından kısmen) gerçekleştirilme olasılığı, Badiou’nun çalışmasında geleceğe atıfta bulunan şeylerin ayrıştırılması gerekliliğini doğurur. Bu nedenle iki metin ele alırken zaman sorununun göz ardı edilmemesi gerekir. Platon’un ideal kenti ve Badiou’nun gerçek siyaseti, komünizmi ve beşinci siyaseti zamansal olarak “olması gereken” ifadesi altında birlikte değerlendirilebilir ve bu anakronizmden uzak kalmayı sağlar.

Platon’un *Devlet* eserinden yaklaşık yirmi dört asır sonra Badiou’nun *Devlet*’i yeniden ele alması bir bakıma *Devlet*’in temel tartışması olan adaleti tartışmasını güncellemektedir.

26 A.g.e., s.13.

Bu modernizasyon, temel kavramların değiştirilmesi ve bu incelemenin genel ilkeleri aracılığıyla, zamanı ve belirli bir temayla bağlantılı tarihselliği tartişma firsatını sunar. Son olarak, bu iki metinde (biri diğerinin kaynağıdır) bir temanın (bizim için uzmanlaşma) incelenmesi, ikisi arasındaki zamansal fark sayesinde kendiliğinden zamanı ve tarihselliği sunar.

PLATON'UN DEVLETİ ESERİNDE ADALET VE UZMANLAŞMA

3.1. İnsan Türüne Özgü Erdem Olarak Adalet

Adalet temasının diyaloga girişi Kephalos'un ölüm hakkındaki düşünceleriyle başlar. Kephalos artık hiçbir şey hayal edemeyen, kararlı ve bitmiş bir karakter olarak gözüktür. "Kendini ahiretin eşliğinde hayal eden" biri olarak kendinden bahseder¹ ve geriye dönük olarak kendini sorgulaması adalet erdeminin iki özelliğini içerir: "sözde doğruluk ve pratik hayatta ödünç verilenlerin iadesi"². İlk olarak, "doğruyu söylemenin" ve "sana ödünç verileni iade etmenin" adaletin tanımı olamayacağını savunurlar.³ Ardından Polemarkhos Sokrates'e adaletin tanımını sorar ve Sokrates bu soruya "bilgi"⁴ (τέχνη) söylemiyle cevap verir. İş ve çalışan arasındaki ilişki işbirliklik (*know-how*: bir alanda sahip olunan uzmanlık, yapabilme bilgisi, yapabilme yetisi, teknik bilgi) tarafından oluşturulur ve adalet, diyalogun bu bölümünde

1 Alain Badiou, *La République de Platon...*, s.25.

2 A.g.e., s.26.

3 A.g.e., s.27.

4 A.g.e., s.29.

işbirlik ve yararlılık ile ilişkili olarak ele alınır. Bu, “iyi ve faydalı olmak” olarak işbirlik ile ilgilidir. Dolayısıyla çiftçinin iyi meyveleri olduğu için faydalı olduğunu ya da ayakkabıcının ayakkabıları olduğu için faydalı olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Adaletin bir beceri olarak yararlılığını tartışılar ve adaletin “sembolik ilişkileri” pekiştiren şey olduğu konusunda hemfikirdirler⁵ yani insanlar arasında sembolik bir anlaşma sağlayan şey olması konusunda. Sokrates bu sembolik anlaşmayı açıklamak için⁶ satranç tahtasında taşların belli bir düzende yerleştirilmesi örneğini verir. Ancak adil insan, “sembolik bir kural söz konusu olduğunda” kendi bildiğini yapan insandan daha iyi (yararlı) değildir⁷. Bu geçişin sonucu biraz tuhaftır: “adalet eylemde yararsız, eylemsizlikte yararlıdır”.⁸ Polemarkhos daha sonra adalet tanımını biraz değiştirir ve “dosta iyilik yapmak, düşmana zarar vermek”⁹ olarak tanımlar. Varlık ve görünüşü ayırmamıza rağmen “güzel bir ruha sahip bir dosta iyilik yapmak ve alçak bir düşmana zarar vermek doğrudur”¹⁰ diyemeyiz çünkü adil bir insanın doğası, kim olursa olsun komşusuna zarar vermesine izin vermez. Sokrates bunu insanlar ve hayvanlar (köpekler ve atlar) arasındaki analogi ile açıklar. Atın erdemi diye bir şey olduğunu, bunun da “binicisini, binicisinin göğüslüğünü, tozluklarını, mızrağını ve yükünü taşıyarak dümdüz dörtnala gitmek” olduğunu

5 A.g.e., s.30.

6 Satranç oyunu gerçekten iyi bir örnektir, çünkü taşların yerleştirilmesi oyunun kurallarına uymak zorunda değildir. Bu kurallar sembolik bir konvansiyonu ifade eder. Örneğin, Fischer satranç, her iki tarafında aynı şekilde taşları yerleştirmesine dayanır, taşların kesin yerleri yoktur tamamen anlaşmaya bağlıdır. *Les cahiers de l'échiquier français* 15e cahier, cilt III, Temmuz 1928, s.462- 463 çalışmasına göre önceki adı Brunner sistemidir)

7 A.g.e., s.31.

8 A.g.e.

9 A.g.e., s.34.

10 A.g.e.,

iddia eder¹¹ . Hayvanlara kötü davranmak onların doğasında var olan erdemi bozar. Sokrates de benzer şekilde bunu şöyle ifade eder, “insanlara kötü davranırsanız, onları olduklarından daha adaletsiz yaparsınız. Bu nedenle adil bir insanın herhangi birine kötü davranması mümkün değildir”¹². Diyalogun bu bölümünde adalet insan türüne özgü bir erdem olarak tanımlanmaktadır ve Badiou, hakikati zarar vermek için asla adil olmayan şey olarak tanımlar ve Nietzsche ve Sade’a karşı olduğunu açıkça belirtir. Dahası, “düşmanlarına zarar vermek ve dostlarına hizmet etmek doğrudur”¹³ özdeyişinin I. Serhas, İskender, Hannibal, Napolyon ve Hitler için geçerli olduğuna inanmaktadır.

3.2. Özne’nin Temel Niteliği, Tek Erdemi: Adalet

Thrasymakhos önce “adalet en güçlü olanın çıkarıdır”, sonra bu ifadeye Sokrates’in argümanları sayesinde “yöneticilere itaat etmek doğrudur” ifadesini ekleyerek adaleti tanımlamaya çalışır.¹⁴ Sokrates bu tanıma, en güçlülerin (yöneticilerin) “istmeden de olsa insanlara kendileri için kötü olan şeyleri yapmalarını emredebileceğini”¹⁵ iddia ederek karşı çıkar. Dolayısıyla hata yapabilirler, yani onların çıkarlarına aykırı kararlar alabilirler. Dolayısıyla bu tanıma göre adil olamazlar. Thrasymakhos bu karşı argümanları özdeşliğin zamansallığı argümanı ile karşılamaya çalışır, ona göre “bir zanaatkâr, bir uzman, bir yaratıcı ya da bir sanatçı kendisini tanımlayan yüklemle uyumlu hareket ettiği sürece asla hata yapmaz” ve bu kişiler “kendisini zanaatkâr, uzman, yaratıcı ya da sanatçı olarak varsaydığımız kişi olmaktan

11 A.g.e., s.35.

12 A.g.e., s.36.

13 A.g.e., s.37.

14 A.g.e., s.50.

15 A.g.e., s.49.

çıktığında” hata yapabilirler ¹⁶ Thrasymakhos argümanlarını şöyle sıralamaktadır:

“Birincisi, devlet başkanı bir lider olarak hata yapmaz. İkincisi, hata yapmadığı için kendisi için en iyi olana karar verir. Üçüncüsü, yönetilenlerin, liderin emrettiklerinin yapması gereken budur, başka bir şey değil. Ve dördüncüsü, adalet tüm uygulamaların en güçlü olanın çıkarları tarafından yönetilmesi gerçeğinden oluşur.¹⁷

Sokrates bir kez daha bilgi birikiminden bahsederek bu argümanı çürütür:

“Doktor ve amiralin kendi çıkarları olduğu açık. Ve becerilerinin amacı, her birine bu ilgiyi bulmak ve sağlamaktır. Açıkçası, işbirliğinin kendi içinde, olası mükemmelliğinden başka bir çıkarı yoktur.¹⁸

Tıbbi işbirliğinin ortaya çıkışı bir eksiklikten kaynaklanır; zira bedende bir şeyler eksiktir. Tıbbi işbirliklik bedenın çıkarlarına hizmet eder. Aynı zamanda, bu sonsuz bir seri haline gelen başka işbirlikliklere de ihtiyaç duyabilir ya da kendi kendine yeterli olabilir ve “kusurlarını gidermek” için diğerine ihtiyaç duymaz¹⁹ . Üçüncüsü ise, gerçek işbirliklik hiçbir şeyden yoksun olmadığını, “kendinde ve kendisi için” olduğunu kabul etmeleridir²⁰ . Sonuç olarak, bir tekniğin içsel ilgisinden bahsedemeyiz, çünkü bir teknik “yalnızca nesnesinin ilgisiyle, onu tanımlayan işbirliklik uygulandığı şeyle ilgilidir”²¹ . Teknik, nesnesi üzerinde tek başına güç uygular, “teknik, nesnesine ilişkin olarak bir yönetici, bir şef

16 A.g.e., s.51-52.

17 A.g.e., s.52.

18 A.g.e., s.54.

19 A.g.e., s.55.

20 A.g.e.

21 A.g.e.

konumundadır”²² çünkü nesnesinden beklediği etkileri ondan elde eder. Bir teknik, içsel niteliğini tamamen belirleyen şeye sahiptir, kimliğini koruduğu sürece ona özü itibariyle sahiptir. Dolayısıyla çoban, sürünün bakımı için teknik olmaya devam ettiği sürece sürüye en iyi bakımı sağlar. “Her teknik bize çok özel bir hizmet sunar”.²³ Sokrates’e göre ücret kazanma, tek işlevi ücret kazanmak olan her yerde bulunan bir tekniktir. Farklı teknikler aynı hizmeti (ücret kazanma) yerine getiriyorsa, bunun “ele alınan tekniklerin her birinin özel işlevine eklenen ortak bir unsurdan kaynaklandığını” bize gösterir²⁴. Tekniğin performansı, tekniğe tamamen dışsal olan bir ücretin olmadığı durumda da olduğu gibi kalır. Bir tekniğin temel amacı ücret kazanmak olamaz. Böylece, sığır sahibinin kârının tekniği çobana uygulattığını ve buna paralel olarak “gücü gerçekten kullananların”²⁵ insanlara muazzam bir kişisel avantaj sağladığını savunan Thrasymakhos’un itirazı çürütülmüş olur. “Hiçbir tekniğin, hiçbir hakim pozisyonunun amacı ya da işlevi kendi çıkarı değildir.”²⁶ Aynı zamanda iktidar, ister “kamusal veya özel”, ister «siyasi veya aile içi» olsun, «Devlet ölçeğinde veya aile ölçeğinde» «önemsediği ve üzerinde otorite uyguladığı insanlara» iyilik yapmak zorundadır.²⁷

İkinci olarak, Thrasymakhos temelde “adaletsiz olanın diğer herkese üstün geldiği” fikrinde²⁸ ve ayrıca “adaletsiz olanın bilge ve bilgili, adil olanın ise cahil ve dilsiz olduğu” konusunda ısrar eder²⁹. Sokrates ise buna karşılık

22 A.g.e., s.56.

23 A.g.e., s.63.

24 A.g.e., s.64.

25 A.g.e., s.57.

26 A.g.e., s.65.

27 A.g.e.,

28 A.g.e., s.77.

29 A.g.e.

“adil bir adam için iki adil adamın birbirine üstün gelmesi gerekmediğini, ancak bir adil adamın bir adaletsiz adama üstün gelmesi gerektiğini” savunur³⁰ . Bu tartışmada bir kez daha uzmanlıktan, işbirlikten yararlanır: “Müzik söz konusu olduğunda, bilge ve bilgili olan müzisyendir”³¹ ve bir müzisyenin amacı “tellerin gerginliği veya gevşekliği konusunda” başka bir müzisyene üstün gelmek³² olamaz ancak bir notayı okuyamayan kişi ne bilge ne de bilgilidir. Diyaloğun bu bölümünde Glaukon argümanları formel mantıksal formüllere dönüştürür ve Sokrates “bilge ve bilgili olan adil adam ile cahil ve aptal olan adaletsiz adamın”³³ saçmalığını gösterir. Sokrates adaletsizlik ve adaleti devlet, şehir, ulus, parti, ordu ve diğer herhangi bir topluluk düzeyinde tartışmaya devam eder. Sokrates’e göre, “adaletsizlik, bölünmeleri ve çatışmaları şiddetlendirerek ilgili grubun derhal harekete geçme konusunda güçsüzleşmesine neden olur” ve aynı zamanda tek bir birey için adaletsizlik “samimi bir bölünmeye ve kendisiyle kendisi arasında herhangi bir dostça yakınlaşmanın imkansızlığına” neden olur.³⁴ Son olarak, “adil olanın yaşamı adil olmayanıkinden daha iyi ve mutludur”³⁵ Sokrates “hangi kurala göre yaşamının önemli olduğunu”³⁶ belirlemekte ısrarcı olur. Sokrates’e göre, bir atın kendine uygun işlevi sadece bu atla mükemmel bir şekilde mümkündür. Duymak için kulaklar, görmek için gözlerin olması gibi bir amaca uygun işlevlere örnekler verir. “Asmayı büyük bir bıçakla, küçük bir baltayla ya da uzun bir testereyle budama” imkânı vardır ama en iyi alet bir budama bıçığıdır.

30 A.g.e., s.73.

31 A.g.e., s.74.

32 A.g.e., s.75.

33 A.g.e., s.77.

34 A.g.e., s.80-81.

35 A.g.e., s.82.

36 A.g.e., s.82.

Bu örnekleri “bir şeyin işlevinin tek başına yaptığı şey ya da diğerlerinden daha iyi yaptığı şey” olduğunu açıklamak için verir.³⁷ Belirli bir işlevi olan bir şey aynı zamanda “organlarının özel düzenlemesi, bu düzenlemenin niteliği sayesinde” işlev görmesini sağlayan kendine ait bir niteliğe de sahip olmalıdır³⁸. Dolayısıyla öznenin uygun işlevi “dikkat etmek”, “ilkeleri uygulamak” veya “niyet etmek”tir, ancak işlevini yerine getirebilmesi için öznenin uygun bir niteliğe, tekil bir erdeme sahip olması gerekir: “Adalet, öznenin temel niteliğidir, onun tekil erdemidir ve adaletsizlik onun büyük ahlaksızlığıdır”.³⁹

3.3 Toplumun ve devletin ortaya çıkışı

Sokrates adaleti bütünüyle tanımlamak yerine analogi ya da izomorfizm⁴⁰ yoluyla ilerlemeyi önerir. Adaletin birey için varlığı, izole edilmiş bireyden daha büyük olan topluluk (ülke, siyasi topluluk, devlet vb.) için varlığını ima eder. Bu nedenle Sokrates adaleti ilk olarak devlet içinde incelemeyi önerir. Birey “bu büyük bütünün içinde” yer alır⁴¹ ve adaleti orada anlamak daha kolaydır. Bu incelemenin amacı, “daha küçük olanın biçimsel şemasında, daha büyük olanda gözlemlediğimiz şeye izomorfik olan şeyi keşfetmektir”⁴². Siyasi topluluğun oluşumunun rasyonel incelemesi bizi adaletsizlik ve adaletin oluşumuna götürür.

Bireysel otarşinin (kendine yeterlik) imkansızlığı ilkesi, siyasi toplulukların ortaya çıkışının rasyonel bir incelemesi için uygun bir başlangıç noktasıdır. Bu siyasi toplulukların

37 A.g.e., s.83.

38 A.g.e.

39 A.g.e., s.84.

40 Badiou izomorfiyi şöyle tanımlar: “Eğer iki gerçeklik tamamen aynı iç ilişkilere, aynı yapıya sahipse, bunların izomorfik olduğu söylenir”.

41 A.g.e., s.121.

42 A.g.e.

temelinde ihtiyaçlar yatar, yani “birisi bir ihtiyacını karşılamak için biriyle gider, sonra başka bir ihtiyacı için birinden başkasıyla gider ve bu böyle devam eder”⁴³ dizisi. Farklı ihtiyaçların fazlalığı, insanları “birliktelik ve karşılıklı yardımlaşma yasaları” aracılığıyla aynı topraklarda bir araya getirmiştir⁴⁴. Bu, toplumun rasyonel olarak ortaya çıkışıdır.

Üretimin örgütlenmesi toplum için esastır: gıda için çiftçi, konut için duvarcı, giysi için terzi, aksesuar için ayakkabıcı. Toplumun dört üyesi iş bölümünden söz etmek için yeterlidir. Uzmanlaşmanın rasyonelliği - en azından görünüşte - çalışma süresinin içeriği tarafından meşrulaştırılır. Bunu şöyle bir formülasyonla açıklayabiliriz: Çiftçi çalışma zamanının dörtte birinde kişisel geçimi için buğday üretirken, diğer üç çeyreğinde evinin duvarlarını orantısız bir şekilde inşa eder, çok küçük kıyafetler keser ve şekilsiz ayakkabılar diker. Rasyonel olan, çiftçinin «tüm zamanını mükemmel buğday üretmek için harcaması» ve «bu buğdayı sağlam ayakkabılar, güzel bir ev ve iyi dikilmiş giysilerle değiştirmesidir».⁴⁵ Burada Sokrates uzmanlaşmanın görünüşte rasyonel olduğuna işaret eder, çünkü “iş bölümü şüphesiz gerçek toplumların oluşumuna ışık tutar”, ancak “adalet fikrimize uyacak olan gelecekteki toplum için bir ilke olarak hizmet edemez. O toplumda herkesin her şeyi ya da neredeyse her şeyi yapabilmesi gerekecektir”.⁴⁶ Sokrates, birkaç bin yıldır var olan iş bölümünün iki köklü ama şüpheli inanca dayandığını belirtir:

“Bunlardan ilki, bireylerin doğuştan aynı becerilere sahip olmamasıdır. Bir kişinin bir iş için, diğerinin başka bir iş için doğuştan yetenekli olduğu söylenir. İkincisi

43 A.g.e.

44 A.g.e.

45 A.g.e., s.123.

46 A.g.e.,

ise, belirli bir teknikte ustalaşmış bir bireyin, her birinde daha az etkili olma pahasına, kendisini çeşitli faaliyetlere yaymak yerine tam zamanlı olarak buna adanmasının tercih edilebilir olmasıdır.⁴⁷

Glaukon bu tek kişiye tek iş ilkesini onaylar ve bunun “yeteneklerin doğal düzenine uygun”⁴⁸ olduğuna ve bu ilke sayesinde her şeyin nicelik ve nitelik olarak daha iyi işlediğine inanır. Öte yandan Amantha bunu sefil bir vizyon olarak görür. Sokrates bunun “insanlık tarihi boyunca günümüze kadar hüküm sürdüğüne” işaret eder⁴⁹. Amantha itiraz etmeye devam eder: “bir olgu meselesi, geçici bir zorunluluk ve sürecin değeri hakkında hiçbir şey kanıtlamıyor”⁵⁰ ve Sokrates ise başka bir şey önermeyi düşünse de, en azından diyalogun bu kısmı için projektif kalmaya devam eder. Ampirik ya da tarihsel bir temelde toplumsal bir bütünlük oluşturmaya devam ederler.

Toplumsal bir bütünün oluşturulması, aletlerin üretimi ve malzemelerin elde edilmesi için bu dört üyeden daha fazla kişiye ihtiyaç duyar, çünkü bu kişilerin alet yapmak ya da malzeme elde etmek için ne zamanları ne de becerileri vardır. Böylece ilgili küçük ortaklık “bir demirci, bir madenci, bir tesisatçı ve diğer birçok vasıflı işçiyi” bünyesine katarak büyür⁵¹. İkinci olarak, kalkınma için ithalat yapma ihtiyacı, ortaklığımıza nakliyecilerin ve tüccarların gelmesine yol açar. Üçüncü olarak, ithalat ihracata yol açar: satın almak için satmak zorunlu ve satmak için yerel olarak ihtiyacınız olandan daha fazlasını üretmek zorunludur. Ticaret bu şekilde gelişir ve komisyoncular, finansörler, bayiler, temsilciler vs.

47 A.g.e.

48 A.g.e., s.124.

49 A.g.e.,

50 A.g.e.

51 A.g.e.

ortaya çıkar. Dördüncü olarak, emek gücünü her gün para karşılığında satan ücretli çalışanlar, liman işçileri, denizciler, nakliyeciler, ameleler, ağır işler için topluma girerler. Beşinci olarak, eğer emek de diğer metalar gibi alınıp satılabiliyorsa, bir piyasa ve “mübadelerde dolaşan her şeyin soyut işareti olan” bir para birimi olmalıdır⁵². Altıncı olarak, üreticiler için çalışma süresinin sürekliliği ihtiyacı, üreticiler ve tüketiciler arasında piyasayı bekleyen ve organize eden her türlü aracıyı yaratır.

Adalet ve adaletsizlik sorusu Sokrates’i, doğal varlığına yakınlığı nedeniyle mutlu ve huzurlu olduğunu hayal ettiği ilkel topluluktaki yaşamı tanımlamaya yönlendirir.⁵³ Sınırlı kaynaklar doğum kontrolünü zorunlu kılar ve bu kontrol aşırı sefaleti ve savaşı önlemenin bir işlevidir: «Kendinden sonrakilere her yönden kendilerinininkine benzer bir yaşam miras bırakırlar»⁵⁴. Yaşam neredeyse minimalisttir, doğaya saygılıdır; ihtiyaç olmayan hiçbir şey içermez. Diyetle et yoktur ve yataklar porsukağacı ve mersin dallarından yapılmıştır. Glaukon Sokrates’e katılmaz ve “biraz daha fazlasını”⁵⁵ örneğin “gerçek yataklarda uyumak, gerçek masaların önünde gerçek sandalyelerde oturmak”⁵⁶ et ve kremalı pastalar yemek ister. Glaukon bunların lüks olmadığını düşünür. Sokrates ise pek öyle görünmese de bunun köklü bir değişimin nedeni olduğunu düşünür. Ona göre “bu tam bir yöntem değişikliğidir”, artık “toplumun ve devletin kökeni” yerine “bolluk koşulları altında toplumun ve devletin ne hale geldiğini ve modern yaşamın sözde zevklerini” incelemeye

52 A.g.e., s.125.

53 Badiou bu topluluğu Jean-Jacques Rousseau’nun “doğa durumu” olarak görür.

54 A.g.e., s.125.

55 A.g.e., s.24. Bu Cephalus’un ilkesidir.

56 A.g.e., s.128.

başlar.⁵⁷ “Hasta ve ateşli bir siyasi topluluğu incelememizi” talep eder ve kolektif yaşamın sağlığı bu “otantik siyasi topluluk” olarak tanımlanır⁵⁸ . Yine de Sokrates’e göre böyle bir dünyayı incelemek, “adalet ve adaletsizliğin devletlerde doğal olarak hangi anda ve hangi koşullar altında ortaya çıktığını” anlamak için faydalı olacaktır⁵⁹ . İlk olarak, burada gerekli şeylerin içeriği değişmelidir; evler, giysiler, ayakkabılar vs. yeterli değildir, “boya, sergilenen nesnelere renkliliği, altın, fildişi, platin, iridyum vs...” olmalıdır.⁶⁰ İkinci olarak, “ortak yaşam için kesinlikle gerekli olan şeylerle hiçbir ilgisi olmayan gerçek bir insan kalabalığıyla doldurulmalıdır”⁶¹ . Sokrates⁶² gerçek bir siyasi toplulukta ihtiyaç duymadığımız meslekleri sıralar; listesini ikisi arasındaki yemek kültürü farkıyla bitirir. İnsanlar bu modern yaşamda etobur olurlar, onlar için bir diyet olmalıdır ve toplumda çok sayıda doktor olmalıdır. Nüfus arttıkça bu tür bir toplum için yeterli kaynak yoktur, bu yüzden artık kendi kendine yeten bir topluluk değildir. Dolayısıyla komşunun toprakları bu tip toplumu kendine çeker; savaş kaçınılmaz hale gelir ve Sokrates bunu “savaşın kökenini bu korkunç elde etme tutkusunda, ister finansal (para ve menkul kıymetler), ister gayrimenkul (evler), ister menkul (değerli nesnelere) ya

57 A.g.e.

58 A.g.e., s.128-129.

59 A.g.e.,

60 A.g.e., s.129.

61 A.g.e.,

62 Bu meslekler aşağıdaki gibidir: “Ayakkabıcılar, taklitçiler, ressam, şairler, besteciler, rapsodistler, caz şarkıcıları, rock, tango veya rap grupları, orkestra müzisyenleri, dansçılar, oyuncular, dağıtıcılar, yapımcılar, kadın ve erkek modası tasarımcıları ve zanaatkarları, az yetenekli çocuklar için matematik veya eski Yunanca özel öğretmenleri, Zarif annelerin göğüslerine zarar vermemek istemediği bebekler için dadılar, sivilceli gençler için piyano öğretmenleri, lüks oteller için oda hizmetçileri, topuz kesen kuaförler, maitres queux ve kabuklu deniz ürünleri yetiştiricileri, domuz çiftliği temizleyicileri ve daha niceleri...”

da toprak (arazi) olsun, kişinin servetini artırmaya yönelik bu sonsuz arzusunda bulduk”⁶³ şeklinde ifade eder. Son olarak, bu tür bir toplumun bir orduya ihtiyacı vardır, ancak bu siyasi topluluğun üyeleri, bir erkeğin yalnızca bir işi yapabileceği veya bir kadının da aynı işi yapabileceği ilkesi nedeniyle asker olamaz. Amantha «çürüyen emperyalizm aşaması dışında» askerliğin bir meslek olmaması gerektiğini öne sürer⁶⁴ ve bunu şöyle açıklar: “Asker ulusal bir özneliği yoğunlaştırır... Asker bir gerekliliktir, koşullar tarafından bireyin talep edilmesidir... özgür bir ülkede asker olmak militan bir ilkedir”.⁶⁵ Dolayısıyla, iş bölümü bağlamının dışında, kendinde ve kendisi için asker kavramı yani “koşulların anavatanı korumak için asker olmaya zorladığı kişilerde - komünist hipoteze erken yerleşirse herkeste - geliştirilmesi gereken nesnel ve öznel özellikler”⁶⁶ diyalogun bu bölümünün konusu haline gelir. Amantha, ülkesinde acı bir şekilde tesis edilen adaleti savunan askeri, “fethetme ve yağmalama arzusu “ndan ayırmak için muhafız (“asker” ile “siyasi aktivist” arasındaki orta yol) olarak yeniden adlandırmayı önerir.⁶⁷ Muhafız fenomenolojisi, adalet muhafızını (herkesi) bir bölgeden ziyade bir fikri savunan biri olarak görmektedir. Sokrates bir kez daha hayvanlarla bir analogi kurar, bu kez bir muhafızın özelliklerini açıklamak için köpeği seçer:

“Köpek neyin iyi, neyin tehdit edici ve neyin zararsız olduğunu ayırt eder. Dişlerini gösterip saldırmak gibi öfkeli enerjisini ya da tam tersine, oynaşmak ve okşanmak için yalvarmak gibi neşeli enerjisini kullanmasını yöneten şey bu tanımadır. Başarılı bekçi köpeği bu nedenle öznel enerjisini iyi fikrine tabi kılar. O mükem-

63 A.g.e., s.131.

64 A.g.e., s.133.

65 A.g.e.,

66 A.g.e., s.134.

67 A.g.e., s.134-135.

mel bir filozoftur. Güç için açgözlü değildir, ama bil-meye heveslidir.⁶⁸

“Her halükarda, tıpkı bekçi köpeği gibi, otantik bek-çi de mahrem diyalektiği -gaddarlık ve nezaket- daha yüksek bir arzunun, bilme arzusunun etkileri üzerine oturtur. Ve bekçi köpeği, oluşumunun izini sürdüğü-müz toplumu kendi belirlemelerinde yoğunlaştırdığı için, bu toplumun her sakininin - herkes bekçi köpeği olmaya çağrıldığı için - ne olmak için çabalaması ge-rektiğini biliyoruz: duyarlı, hızlı, güçlü, cesur, enerjik ve felsefi.”⁶⁹

3.4. Zihin disiplinleri: edebiyat ve müzik

Muhafızın - yani neredeyse herkesin - eğitimi diyalogun bu bölümünün ana temasıdır. “Adalet ve adaletsizliğin politik bedende nasıl ortaya çıktığı”⁷⁰ sorusu, “çağların derinliklerinden gelenden daha iyi bir eğitim”⁷¹ hayal edilerek ele alınmaktadır. Uzmanlaşma açısından, diyalogun bu bölümünde eğitim müfredatına koydukları edebi eserlerin biçimine ilişkin tartışmaya atıfta bulunulur.

Sokrates iki farklı üsluba dikkat çeker: “Bir: Şairlerin sözleri, masal yazarı olur olmaz, kendilerini olmuş, olmakta olan ya da olacak olanın bir anlatımı olarak dayatırlar. İki: Anlatı dolaylı, doğrudan - yani mimetik - ya da karışıktır.”⁷² Taklit sanatı, “bu şekilde benzemeye çalıştığımız kişiyi” taklit etmek, yani “kendini ses veya tavır olarak kendinden başka birine benzetmektir”⁷³ . Mimetik sanatın eğitsel uygulaması sorusu üç şekilde ortaya atılmaktadır: üç tarihsel yaklaşıma

68 A.g.e., s.137.

69 A.g.e., s.138.

70 A.g.e., s.141.

71 A.g.e., s.142.

72 A.g.e., s.150.

73 A.g.e., s.152.

karşılık gelen tam özgürlük, yasaklama veya denetim: Yunanlılar, “gerçekçilik adına istediklerini taklit etmek için tam özgürlük”⁷⁴ ; bunu yasaklayan Hristiyan Kilisesi ve “yakından denetleyen” sosyalist devletler⁷⁵ .

Sokrates sosyalist devletlerin yaklaşımını eleştirir ve tek bir modelden, Stalin’in Sovyetler Birliği’nden esinlendiklerini belirtir ve sonuçta mekanik ve kölece taklit felakete yol açmıştır. Sokrates “taklidin uzmanlaşmaya yol açtığını”⁷⁶ ve “aynı insanın, mevcut koşulların bize dayattığı türden bir sonluluk içinde, kendisinden çok farklı ya da birbirinden çok farklı şeyleri yeterince taklit edemeyeceğini” iddia eder.⁷⁷ Liderlerin taklit konusunda uzman oldukları fikrini reddederek “kimlik girdapları”⁷⁸ önerir - başka bir deyişle, genellikle herhangi bir şeyi taklit etmek söz konusu değildir. Sokrates kimliğin sınırlarını bir kişilikten diğerine kaydırır; ancak bunu zaman içinde ayırma duyulan ihtiyacı belirleyerek önerir. Dahası “uzun vadede” ifadesini kullanarak⁷⁹ , geleceğe atıfta bulur ve daha sonra maalesef Amantha’nın sorusuna cevap vermez “Ama şimdi? Peki ya yarın? Bunu nasıl yapabilirim?”⁸⁰ Amantha’nın sorusunun nedeni Sokrates’in aşağıdaki konuşmasından alıntı yapıldığında daha net anlaşılabilir:

74 A.g.e., s.154.

75 A.g.e., s.155.

76 A.g.e., s.155.

77 A.g.e., Badiou’nun açıklaması aşağıda: «Her şeyden önce, komik taklitlerin yazarı etkili bir şekilde tragedya yazamaz. Aristophanes Sophokles değildir, Molière Racine değildir, Feydeau Ibsen değildir... Taklit konusunda uzman olan aktörler bile insan figürlerinin tamamını somutlaştırmakta başarısız olurlar. Büyük Harlequin’ler, kurnaz hırsızlar ve enerjik kabadayılar, Kader tarafından parçalanmış olağanüstü ağıt prensleri yapmazlar”.

78 A.g.e., s.156.

79 A.g.e.

80 A.g.e.

“...ülkemizde, koşullara ve çekilişlere bağlı olarak, ayakkabıcı aynı zamanda bir bakan, fırıncı bir ordu komutanı, duvarcı bir mimar ve süpermarket kasiyeri bir gizli ajan veya diplomat olacaktır. Kimliğin kıvrımları ve dönüşleri sosyal oyunda sağlam bir temele sahip olacak!”⁸¹

Glaukon bu taklitçi sanat tartışmasından, eğitimin her şeyden önce klasik olması gerektiği sonucuna varır. Basit anlatı ancak erdem söz konusu olduğunda taklit içerebilir. “Birkaç parçanın zar zor sığacağı taklitlerin havai fişek gösterisi” haline gelen tür⁸², “konuşma tarzımıza”⁸³ tamamen karşıdır. Glaukon, bu ülkede “bu gösterişli ve ilkesiz barok “u⁸⁴ reddetmemiz gerektiğini düşünür. Sokrates bu ilkesiz barok üslubun insanların büyük çoğunluğuna hitap eden piç, renkli bir üslup olduğunu düşünür, ancak Sokrates bunun kendi yaklaşımlarına uymadığını açıklar:

“Toplumumuzda öznel birlik, mesleklerin çeşitliliği tarafından dayatılmaktadır. Elbette, inşa etmekte olduğumuz toplumda, bir ayakkabıcı ve bir havayolu pilotu, bir çiftçi ve bir Yüksek Mahkeme yargıcı, bir albay ve bir bakkal olabilirsiniz. Ancak bir bakkalın bir albayı taklit etmediği anlaşılmalıdır, çünkü o bir albay olduğunda gerçekten albaydır. Bu gerçek farklılıkların olasılığı, ortak bir düşüncenin evrensel dolaşımına dayanır.”⁸⁵

...

“Herkes yapabileceği her şeyi yapabilmelidir.”⁸⁶

Liderlere gelince, Sokrates’e göre, onlar “ülkenin özgürlüğü için çalışan işçiler” olmalıdır ve “aktif düşüncenin

81 A.g.e.,

82 A.g.e., s.158.

83 A.g.e., s.159.

84 A.g.e.,

85 A.g.e.

86 A.g.e.

bu emeğinde” “araştırmalı, yaratmalı, karar vermelidirler”. Gerçek siyaset her türlü temsili dışlar; o saf bir sunumdur”.⁸⁷ Dolayısıyla taklit etmemize gerek yoktur.⁸⁸ Son olarak, siyasi alan, en azından geçici olarak, tamamen taklitçi bir dili kabul edemez; “bugün gördüğümüz bu tür ‘demokratik’ sefahatten” tamamen farklıdır.⁸⁹

3.5. Nesnel Adalet

“Adalet nerededir?”⁹⁰ Bu, diyalogun adaletin tanımının yapıldığı bu bölümünün yönlendirici sorusudur. Diyalog Glaukon’un en iyilerin yönetiminde olması gerektiği cevabıyla başlar. Siyasette “en iyiler, siyasi süreci ilerleten ve gerektiğinde zorlukların üstesinden gelmeyi ya da çıkmazlardan kurtulmayı bilenlerdir”⁹¹. Sokrates, çocukluktan itibaren yönetenleri zor koşullarda (“yozlaşmanın sarhoşluğunda, onlara çıplak şiddet uygulayan koşullarda, özellikle unutkanlığa veya büyülenmeye elverişli durumlarda, zahmet, acı ve mücadelede, başıboşluğa, yanılığa veya yanılısamaya maruz bırakıldıklarında”⁹²) nasıl seçim yapacakları konusunda eğitmeyi önerir; ancak bu şekilde yüzleşirler, bununla “nasıl başa çıkarlar”, “hakikat sürecinin devam etmesini” nasıl tercih ederler ya da nasıl etmezler...⁹³ Glaukon, “kendilerine sundukları hizmet ile siyasi topluluğa sundukları hizmet”

87 A.g.e., s.157.

88 Badiou taklit etme konusundaki sınırlılığını şöyle açıklar: “Bu nedenle taklit edici unsurlar gerekiyorsa, bu ancak çocukluktan gelen ve insanları araştırmak, bir yönelim oluşturmak ve bunun uygulanmasına karar vermek için gereken erdemleri destekleyen örnekler temelinde olabilir. Bu erdemlerin neler olduğunu biliyoruz: cesaret, itidal, düşünce yoğunluğu, özgür bir ruhun özverisi...”.

89 A.g.e.

90 A.g.e., s.214.

91 A.g.e., s.180.

92 A.g.e., s.194.

93 A.g.e.

arasında artık bir fark kalmadığı konusunda uyarır.⁹⁴ Diğerleri için yeni siyasetin koşullarını oluşturmaya en uygun olan şey, bu incelemeyle kendiliğinden anlaşılır. Burada Amantha araya girer ve şöyle der: “Bizim için iyinin karşı konulmaz bir şekilde hüküm sürdüğü ideal bir kent hazırlıyor gibisin!”⁹⁵ Ve Sokrates, yeni bir politika olan komünizm için hala umutları ve arzuları olduğunu ifade eder.

Sokrates, Fenikelilerin kökeni hakkında bir hikâye ile ne olduğunu anlamaya çalışır. Hikâye, toplumun üç sınıfa bölünmesini içermektedir: üst sınıfı “finansörler, büyük toprak sahipleri, yüksek yargıçlar, askeri liderler, yönetim kurulu başkanları, politikacılar ve iletişim, basın, radyo ve televizyon sahipleri”⁹⁶ vb.... oluşturur. orta sınıf “ofis çalışanları, hemşireler, alt düzey yöneticiler, öğretmenler, kültür programları yapanlar, kararsız entelektüeller, satış temsilcileri, psikologlar, tesisatçılar, nitelikli satış elemanları, küçük işletme mühendisleri, taşra sendikacıları, çiçekçiler, bağımsız sigortacılar, ilkokul öğretmenleri, banliyö oto tamircilerinden oluşur”⁹⁷ vb....Alt sınıf (doğrudan üreticiler) “köylülerden, işçilerden ve özellikle de bugün kara kıtadan sürüler halinde gelen yeni proleterlerden”⁹⁸ oluşur. Efsaneye göre, Tanrı vatansever Fenikelileri (aynı topraklarda yaşadıkları ve aynı topraktan yaratıldıkları için) “toprak ve metal karışımı” kullanarak yaratmıştır⁹⁹. Her sınıf bir metale tekabül eder; altın birisini baskın yapar, gümüş birisini orta sınıf yapar ve alt sınıfın üyeleri hurda metalden şekillendirilir. “Bir gün şeklini hala bilmediğimiz bir tür karşı-tanrı”¹⁰⁰ gelir

94 A.g.e., s.195.

95 A.g.e.,

96 A.g.e., s.196.

97 A.g.e.

98 A.g.e.

99 A.g.e.

100 A.g.e., Açıkça Mesihçi bir anlam içermektedir.

ve tüm insanları eritir, ardından onları “toprak, demir, altın ve gümüşün belirsiz bir karışımından” yeniden şekillendirir¹⁰¹. Sokrates, karşı-tanrı ile politikalarının oluşumu ve ona eşlik eden eğitim arasındaki analogi aracılığıyla, “şu ya da bu alt gruba ayrılması gereken görevlerin olmadığı, yalnızca herkesin yararına herkesin yapması gerekenlerin olduğu” sınıfsız bir toplum önerir¹⁰². Böyle bir toplumda, eğer özel mülkiyet varsa, sorumluluk mevkilerinde kimlerin bulunduğunu denetlemek mümkün değildir. Bu bireyler ya da gruplar “toprakları, binaları, atölyeleri, madenleri, sermayeyi sahiplenir sahiplenmez”¹⁰³, kişisel çıkarları giderek siyasi topluluktan daha önemli hale gelir. O zaman siyasi karar kesinlikle radikal olmalıdır, örneğin özel mülkiyetin kaldırılması gibi. Sokrates, «her şeyin ortaklaştırıldığı» bir topluma kademeli geçişin¹⁰⁴ “temel argümanı, her Özenin kendisinde ve Ötekinde özdeş olarak, burada aşağıda belirli ebedi hakikatlerin inşasına katılma kapasitesine sahip olduğudur”¹⁰⁵ şeklinde açıklar. Sokrates bunu istisnasız tüm toplumun (belirli bir sosyal sınıfın değil) mutluluğunu gözeterek açıklar ve bu “inşanın ölçeği, her zaman olduğu gibi belirli bir yerden başlasak bile, gerçekte yalnızca tüm insan evreni olabilir”¹⁰⁶. Sokrates bu tür bir birlikte-oluşta adaleti ve “acınası bir politikanın değerini düşürdüğü topluluklarda adaletsizliği” bulmanın mümkün olduğuna inanmaktadır¹⁰⁷. Ama adalet tam olarak nerededir? Sokrates bu soruyu yanıtlar:

“Politikamız, kavramını oluşturduğumuz gerçeklikle uyum içinde ise, düşünceli, cesur, ölçülü ve adil ola-

101 A.g.e., s.197.

102 A.g.e.

103 A.g.e., s.199.

104 A.g.e., s.198.

105 A.g.e., s.199.

106 A.g.e., s.208.

107 A.g.e., s.201.

caktır. Onda bu erdemlerden birini keşfettiğimizi varsayarsak, diğerleri bizim keşfetmediğimiz erdemler olmak zorunda kalacaktır.¹⁰⁸

İlk olarak, eğer bir politika düşünceli, makul ya da iyi düşünülmüş ise, bununla ilgili toplantılarda öyle bir şekilde müzakere edilir ki, durumun gerektirdiği karar alınır. “Müzakere yeteneği bir tür rasyonel bilgi gerektirir.”¹⁰⁹ İyi bir bilgisayar bilimcisinin yeteneği ve rasyonel bilgi birikimi onu “bilinçli bir siyasi aktivist” yapmaz¹¹⁰. Rasyonel bilgi birikimi onu yaptığı işte iyi yapar. Benzetme yapmak gerekirse, bu herkes için aynıdır. Ancak siyaset bir uzmanlık alanı olarak kabul edilemez çünkü siyaset belirli bir nesneye odaklanmaz, “yerel halkın karşılaştığı tüm durumlar”¹¹¹ siyasetin içindedir. “Bu alandaki yetkinlik a priori herkesin yetkinliğidir” ve “müzakerelerin ve kararların bilgeliği tüm vatandaşların zihninde bulunması gereken bir erdemdir”.¹¹² Son olarak, bu siyasi bilgi “diğer tüm teknik veya uzmanlık bilgilerini kesinlikle kapsadığı ve kolektif bir mülk olduğu için”¹¹³ (tüm vatandaşlar) siyasetçilerin var olması imkansızdır.

İkinci olarak cesaret, neyden korkulup korkulmayacağına dair doğru ve meşru görüşün korunduğu bir tür güç olarak tanımlanır. Bu nedenle «cesaret politik bir erdemdir»¹¹⁴ ve “cesaretin entelektüel anahtarı tüm politik bedende bulunur”¹¹⁵

108 A.g.e., s.215.

109 A.g.e., s.216.

110 A.g.e.,

111 A.g.e., s.217.

112 A.g.e.,

113 A.g.e.

114 A.g.e., s.220.

115 A.g.e., s.218.

Üçüncü olarak, itidal (ölçülülük, ölçü, ılımlılık) «kısa zevklere duyulan arzunun yarattığı çekime hakim olan öznenin etkin bir şekilde örgütlenmesi»¹¹⁶ olarak tanımlanmaktadır. Bu, yönetenler ve yönetilenler arasında (“bu toplumda herkes sırayla hükümet veya askeri sorumluluklar üstlenir”¹¹⁷) “kim komuta etmeli?” sorusunun ortadan kaldırılmasıyla sağlanan bir uyum, bir uzlaşmadır.¹¹⁸

Son olarak, adaletin tanımı verilmiştir. Herhangi bir işlevi yerine getirme yeteneği, “doğal niteliklerine en uygun olanı” yapmaktan vazgeçmeyen her birey tarafından edinilmelidir¹¹⁹. Adalet, her bireyin özel yeteneklerini mükemmelleştirmesi koşuluna dayanır; “Marx’ın ‘polimorfik işçi’ dediği şeye, duvarcıdan matematikçiye, temizlikçiden şaire, askerden doktora, tamirciden mimara, çağın kendisine sunduğu hiçbir olanağı eylem alanının dışında bırakmayan bir insan hayvanı olmaya aynı yoğunlukta kendini hazırlayarak”.¹²⁰

Herhangi bir birey için, herhangi bir iş için yaratıcı ve etkili bir şekilde bir başkasının yerini alma yeteneği, belirli yeteneklerin özgürce geliştirilmesi yeteneğiyle birleştirilir. Adalet, bilgelik (iyi düşünülmüş olan), cesaret (neden korkulacağına bilgisi) ve itidal (dürtülerin kontrolü) olan üç erdemden öncelikli olmalıdır. Çünkü bu kombinasyon onlara hem kesin bir yerellik hem de evrensel bir açıklık kazandırır. “Yerelleşme ve açıklık arasındaki diyalektik bağ, herhangi bir öznel eğilime toplumsal ya da kolektif canlılığını veren şeydir. Gerçek süreci *adalet olarak adlandırılan şey* temelde bu diyalektik bağın kendisidir”.¹²¹ Amantha bunu şöyle

116 A.g.e., s.221.

117 A.g.e., s.223.

118 A.g.e.

119 A.g.e., s.226.

120 A.g.e., s.226.

121 A.g.e., s.227.

açıklar: “Bir bireyin herhangi bir *praksis* için uygunluğu, paradoksal olarak kendi *varlığının* ya da eğiliminin gelişimiyle birleşerek, o bireyin toplumsal bütünlükle ilişkisinin idealini gerçekleştirir”¹²². Dolayısıyla Sokrates adaletsizliği “herkesin evrensel yetkinliğinin”¹²³ engellenmesi ve bu evrensellik adına tekil kapasitenin geliştirilmesinin yasaklanması olarak tanımlar.

122 A.g.e.

123 A.g.e.,

DEVLET'İN UZMANLAŞMA YORUMU

Uzmanlaşma terimi geniş anlamda hem iş hem de eğitim için kullanılmaktadır. En geniş anlamıyla, bir çalışma veya iş dalında en iyi olmak için çaba gösterme sürecini ifade eder. Bu sürecin kapalı bir süreç olduğu vurgulanmalıdır. Tek bir branşla sınırlı olmak, uzmanlaşmayı tartışmak için uygun bir başlangıç noktası olarak gözükmektedir. “Bir insan için tek bir iş” sürecin bu karakterini özetleyen ifadedir ve iş bölümüne ilişkin bu yaklaşım genel kabul görmektedir ve dahası, iş bölümünün en iyi biçimi olarak kabul edilmektedir.

İş bölümünün temelinde bulunan uzmanlaşma terimini Platon’un adalet sorununa adadığı *Devlet* eserinde buluruz. “Bir insan için tek bir iş” yaklaşımı Platon’un ideal kentinin zemini olarak ortaya konur. Bu eseri tartışmaya başlamadan önce, eserin ebediliğinin hakkı teslim edilmelidir. Platon’un kentin örgütlenmesine ilişkin entelektüel çabasına “olması gerekeni belirlemesi” olarak ve dolayısıyla *Devlet* eserinin karakteri “olan” ile “olması gereken” arasındaki gerilimle bağlantılı bir biçimde düşünüldüğünde ebedi oluşu anlaşılır

hale gelir.¹ İlk olarak Platon, insanlara özgü bir erdem olarak adalet sorununa odaklanır ve bunu “olması gereken” bir kentin kuruluşunda inceler. Ardından, bu kentte adaletin gerçekleşmesi koşuluna uygun eğitim yol gösterici fikirdir. Sonuca varmadan önce Platon, bireyde ve kentte adaletin bozulmasının temel nedenlerini ve biçimlerini araştırır. Bu soruşturma sadece adil insanın ve adil kentin imkânının koşulu üzerine değil, aynı zamanda varlığın bilgisi üzerinedir, yani metafizik düzen doğrudan etik ve siyasetle bağlantılıdır. *Devlet*'te yer alan etik bakış açısından adil insan, ruhun parçalarının düzenine hükmeden şey olarak tanımlanır ve bu düzen Platoncu yaklaşıma göre uyum, yani varlık ve düzen senfonisi olarak kabul edilir.² Adil kent, adil insan gibi uyum ve düzen ile tanımlanır. Benzer şekilde, adalet (*δικαιοσύνη*) şehrin parçalarının düzeni olarak kabul edilir. Kent, bedeninin organlarının işleyişi gibi iş bölümü tarafından belirlenir: “Bir insan için tek bir iş” yaklaşımıyla...

Devlet, adil kentin örgütlenmesi yoluyla bir kurumsallaşma biçimi olarak yorumlanabilir yani adil kent bir kurum olarak ortaya konur ve Platon'un çabası “olması gerekenin” belirlenmesi olarak düşünüldüğünde Platon'un adil kentinin temelini “bir insan için tek bir iş” ilkesi üzerine kurulduğu ve bu yaklaşımın en azından geniş anlamda uzmanlaşmaya işaret ettiği iddia edilebilir. O halde uzmanlaşmanın Platon'un adil kentinde kurumsallaşmış olduğu hipotezi incelenebilir.

Adalet ve iyi fikri arasındaki ilişkiyi incelemeyen önce, Platon'un *Devlet* eserinde adalet sorunuyla ilgilenmesinin sebebini açıklamak önemlidir; zira bu sorun sadece Platon için değil, Yunan düşüncesi için de önemlidir. Parmenides'in

1 “Olması gereken” ifadesini bir bütün olarak, birliğe sahip bir kavram olarak inceleyeceğiz. Bu ifadeyi “olan”ın karşısı ve onun karşılığı olarak inceleyeceğiz.

2 Platon, *Œuvres Complètes...*, 440d, s.152.

Doğa Üzerine şiiri hakikat ve adalet (*Δίκη*) arasında bir bağ kurar. Parmenides'in hakikat tanrıçası olarak kabul edilen hakikate (*ἀλήθεια*) yaptığı araba yolculuğunu konu alır. Gece ve gündüzün yollarına açılan kapının önüne gelir, geçilmez bir kapıdır bu. Metnin bu noktasında adalet, gece ve gündüzün yollarına erişimi olan şey olarak görünür. “Bu iki kapıdan, birçok kederde savurgan olan Adalet, onları açan anahtarları elinde tutar”.³ Bu iki kapının “varlık” ve “yokluk” olduğu düşünülebilir. Bu yollar düşünmeye götürür çünkü hakikat tanrıçasına götürürler. Dolayısıyla adaletin işlevi hakikate erişimi kontrol etmektir. Kapıdan geçebilmek için adalet sorununun bertaraf edilmesi gerekir. Yani adalet, hakikate giden yola erişmenin tek yoludur. Bu da adaleti hakikatin koşulu olarak yorumlamanın yolunu açar; ancak “adaleti” belirlemek için hakikatin bilgisine ihtiyaç vardır. Dolayısıyla adalet üzerine inceleme, etik ve siyaset için vazgeçilmez olan hakikat kavramını oluşturmak için gereklidir. Dahası, Yunan düşüncesine göre etik ve siyaset hakikat kavramına tabidir. Dolayısıyla Platon adalet meselesine kayıtsız kalamazdı; bu onun için adeta bir mirastı.

Parmenides'ten Platon'a, adalet üzerine incelemeler arasındaki tarihsel bağ kurulmuştur. Parmenides'in yukarıda alıntılanan şiiri adalet ve hakikat arasındaki ilişkiyi anlatır. Adalet ile iyi ideası arasındaki ilişki de buna paralel olarak yorumlanabilir. Platon'un erdemler teorisinin ontolojik temeli, onları iyi ideası ile ilişkilendirerek oluşturulur. İyi ideası erdemlerin ölçüsü, erdemlerin normu olarak görülür. Platoncu yaklaşıma göre bu ölçü duyulur dünyaya ait olamaz çünkü duyulur dünyadan gelen şey değişmez ve evrensel

3 Parmenides, *La Poème de Parménide*, Pierre Aubenque yön. Metin, Çeviri, Denis O'Brien'in Fransızca çevirisi için Jean Frère ile işbirliği içinde yazdığı Eleştirel Deneme, Cilt 1 I, *Études Sur Parménide*, Paris: J. Vrin, 1987, s.5.

olamaz. Dolayısıyla adaletin ölçüsü iyi ideasıdır ve iyi ideasını anlamak için adalet sorununu ele almamız gerekir.

Öncelikle Platon'a göre adalet bir erdem olarak tanımlanmaktadır. *Devlet* eseri bilgelik (σοφία), ölçülülük (σωφροσύνη), cesaret (ἀνδρεία) ve adalet (δικαιοσύνη) olarak dört erdemi içerir. Bunlar üçlü ruha dayanır: arzulayan kısım, rasyonel kısım; iştahlı kısım. Bilgelik, ruhun rasyonel kısmını yönetmeye; ölçülülük, ruhun iştahlı kısmını akıl ve tutku arasında uyum kurmaya; cesaret, ruhun arzulayan kısmını korkulacak ve korkulmayacak şeylere karar vermeye yönlendirir. Son olarak, adalet ruhun parçalarının kendi işlevlerini yerine getirmelerini ve aralarında uyum olmasını sağlar. Başka bir deyişle, adalet “her birinin kendi işlevini yerine getirmesini yöneten” şeydir.⁴ Dolayısıyla adaletin diğer erdemlerden farklı olduğu iddia edilebilir. Dahası, düzenleyici işlevi sayesinde adalet, devletin üç işlevi arasındaki uyumu sağlayan şeydir: bilgelik yöneticilerle, ölçülülük zanaatkârlar ve işçilerle, cesaret ise askerlerle birlikte çalışır.

Platon'un siyaseti Sokrates'in hukuk üzerine söyleminde görülür. Sokrates için mesele ne olduğu değil, ne olması gerektiğidir. *Devlet* eserindeki adalet söylemi doğrudan iş bölümü ile bağlantılıdır. Olması gereken, Sokrates tarafından mükemmel kent olarak kabul edilir. Mükemmellik, kişinin işlevini yerine getirmesiyle mümkün olur. Sokrates'in yaklaşımına göre her şeyin bir işlevi vardır ve her işlev, işlevin doğru işlenmesini gerektirir. Kuşkusuz adalet de bu ilkeye tabidir ve herkesin kentte kendi işlevini yerine getirmesini sağlar ki Platon'un “olması gerekeni” de budur. Dolaylı söylem de bir çember oluşturur: adaletsizlik “kişinin kendi şehrine karşı işleyebileceği en büyük kötülüktür”⁵. “Bu

4 Platon, *Œuvres Complètes...*, 433b, s.141.

5 A.g.e., 434c, s.143.

üç sınıfın birbirinin işine karışması ve işlerini değiştirmesi bu nedenle şehre verilen en büyük zarardır”⁶. Bu üç sınıf, *Devlet* metninin bu bölümünde devletin üç işlevine (yöneticiler, zanaatkârlar ve işçiler; askerler) atıfta bulunmaktadır.

Kentin üç sınıfı, bu üç sınıfın üyelerinin seçimi ile ilişkili olarak üç tür olarak incelenebilir; bu seçim insanın doğal eğilimlerine veya becerilerine dayanır. O halde adaletsizlik, sınıf sınırlarını aşan eylem olarak tanımlanır. Özellikle, Platon meslekler arasındaki iş değişimi tamamen reddetmez, ancak bunu sınıf içinde mümkün görür. Platoncu yaklaşıma göre, “bir marangoz bir kunduracının zanaatını ya da bir kunduracı bir marangozun zanaatını icra etmeyi üstlenebilir ya da aynı adam her iki zanaatı da icra etmeye kalkışabilir”⁷ Bu durum şehre büyük bir zarar vermeyebilir ve tanımı gereği adaletsizlik olarak kabul edilmez. Öte yandan, zanaatların üç sınıf arasında değiş tokuş edilmesi ya da bir adamın farklı sınıflara ait birkaç zanaata sahip olması Platoncu yaklaşıma göre adaletsizlik anlamına gelecektir. Her kim adalet ilkesini ihlal ederse adaletsizlik yapmış olur. Bu akıl yürütme geçerlidir. Bir sınıf olarak branş tamamen kapalıdır. Platon’un kentinde branşlar arasında bir geçiş öngörülmemiştir. Bu kapalı karakter, uzmanlaşma alanıdır. Metin, bir sınıftaki zanaatların çeşitliliğinin hakkını verir. Platon kentinde bir sınıf içinde birden fazla zanaat olması ya da bir sınıf içinde zanaatların değiş tokuş edilmesi olgusu doğrudan adaletsizliğe gönderme yapmasa da, bir adam için tek bir iş giderek adaletin ilkesi ve modeli haline gelir. İlk olarak, şehirdeki adalet bireyde de aynı karakteri gerektirir. Bireydeki adalet daha sonra şehirdeki adaletle paralel olarak tanımlanır: adalet, ruhun üç parçası arasında uyumu sağlayan ve her bir parçanın uygun işlevini sağlayan şeydir, çünkü

6 A.g.e., 434b, s.143.

7 A.g.e., 434a, s.142.

diğeri “üç sınıftan her biri kendi göreviyle meşgul olduğu için adildir”.⁸ Şehrin kuruluşundaki çalışma hayalinin “belirli bir adalet ilkesi ve modeli” olarak gerçekleştirilmesi⁹ onlara bir adalet hayali verir ve bunu Sokrates şöyle ifade eder:

“Ve böylece, Glaukon, bu bir adalet hayaliydi - ve bu nedenle, kunduracı olarak doğan adamın kendisini yalnızca kunduracılıkla, marangoz olarak doğan adamın marangozlukla ve diğerleriyle meşgul etmesinin iyi olduğunu savunan yaklaşım bizim için yararlıydı.”¹⁰

Sonuç olarak, “doğal eğilimler gereği” açıklamasıyla bir insan için tek bir iş olduğu iddiası desteklenir¹¹ ; ve temelde bu bir şeyin doğasıyla ilgili bir sorundur. İlke şu şekilde açıklanmaktadır: “bir doktor ve bir marangoz farklı bir doğaya sahiptir”¹² . Herhangi bir şey için yetenekli olanlar ile olmayanlar arasındaki ayırım, öğrenme süresi ile bağlantılıdır. Eğitim bu tartışmaya “kısa bir çalışma ya da çok fazla çalışma ve uygulama sonrasında” öğrenme süresi üzerinden girmektedir¹³ . “Bir insan için tek bir iş” ilkesi için tek gerekçelendirme Sokrates’in “koyduğumuz yasa doğaya uygundur”¹⁴ ifadesinde bulunur.

Tartışma bu ilkenin kentte nasıl hayata geçirilebileceğine yönelmektedir. Diğer sorulardan biri de bu ana ilkenin mümkün ve arzu edilir olup olmadığıdır. Dolayısıyla, kent için sadece mümkün değil aynı zamanda arzu edilebilir bir ilke oluşturduklarını ifade etmektedirler. Yine adaletin

8 A.g.e., 441d, s.154.

9 A.g.e., 443c, s.156.

10 A.g.e.

11 A.g.e., 443c, s.170.

12 A.g.e., 454d, s.169.

13 A.g.e., 455b, s.169.

14 A.g.e., 455b, s.171.

kendisinin ne olduğunun araştırıldığı bu modelin hayata geçirilmesi de aynı derecede önemli bir başka sorudur. Son tahlilde bu soru, bir şeyi tanımladığımız şekliyle icra etmenin imkânsızlığı vurgulanarak olumsuzlanır. Başka bir deyişle, uygulama, hakikat üzerinde şeylerin doğasındaki söylemden daha az etkiye sahiptir.

Sokrates, onların tarif ettiğine çok benzer bir şekilde örgütlenmiş bir kentin imkânına kapalıdır. Platon'un projesi, "olan" ile "olması gereken" arasındaki farkı ortaya koyarak olması gerekeni belirleme çabasının ebedileştirilmesidir. Bir soru olarak ortaya konan bu fark tarihsel olarak geçerli gözükmemektedir. Böylesine büyük bir proje kuşkusuz çeşitli türden sorunlar içerir; örneğin ideal kentin zemini olarak bir kişiye tek bir iş yaklaşımı Platoncu modelin temel sorunlarından biri olarak da değerlendirilebilir.

Uzmanlaşmayı kendini bir branşla sınırlamak olarak Platon'un iş ve eğitim için kullandığı terimin geniş anlamıyla değerlendirmek mümkündür. Eğitim, Platon'un kentinde üç sınıfa bölünmüş olarak işe, çalışmaya hizmet eder. Bir insan bir iş ilkesi ideal kentin fonksiyonel karşılığıdır ve adalet bu üçlü kurulumdaki dördüncü erdem olarak anlaşılır. Adalet bu işlevi sağlayan şeydir. Bu anlamda eğer ideal kent adalet üzerine kurulursa (yani ideal kent adalet tarafından kuruluyorsa), Parmenides'in adaleti hakikat çerçevesinde yorumlayan şiirini de göz önünde bulundurarak, yani bu kent adil bir kentse, Platon'un adil kentinde kurumsallaşan şey bir insan bir iş ilkesidir ve bu en geniş anlamda uzmanlaşmayı getirir. Doğada olması gerektiği gibi adil olan kentin siyasi birliği, işlevlerin uzmanlaşmasıyla oluşur. Ahlak, temelini diğer erdemlerin koşulu, düzenin ve gücün kaynağı olan adalet erdeminde bulur. Adaletin kendisi "iş bölümünün ve işlevlerin uzmanlaşmasının ilkesidir. Her sınıf kendisine

verilen görevi yerine getirsin ve bu sınıfların her birine doğal yeteneklerine göre iş atfedilsin, kent adil olacaktır (435 d)".¹⁵ Platon, bir insan için tek bir iş olarak işlevlerin uzmanlaşması ilkesini şu şekilde teyit eder: Sokrates "İnsan birkaç zanaat icra ettiğinde mi, yoksa sadece bir zanaat icra ettiğinde mi?" diye sorar ve Adeimantos "sadece bir tek zanaatle"¹⁶ şeklinde onaylar.

Öncelikle, ilkenin tek gerekçesi doğal yeteneklere dayanmaktadır. Platon şöyle açıklar: "Her şeyden önce, doğa her birimizi birbirimize benzemez, yetenekler bakımından farklı ve şu ya da bu işleve uygun yaratmıştır."¹⁷ Olması gerekeni belirlemek sebebiyle açık olarak geçerli olan bu argüman, onu kabul etmeyi zorunlu kılmaz.

Platon'un bazı saptamaları postulat gibi gözükmektedir; (örneğin kentin mükemmelliği için dört erdem ya da bu dört erdemde adaleti bulmak için seçilen yöntemi) bunların meşru saptamalar olup olmadıklarını anlamak için bunları incelememiz gerekir.

Öncelikle bu tespitler bir soru olarak ortaya koyuluyorsa, neden şehrin mükemmelliğini sağlayan dört erdem vardır? Neden daha fazla ya da daha az değildir? Platoncu yaklaşım bu konuda açık ve net gibi görünse de bir gerekçelendirmesi metinde bulunmaz. Bu yüzden bunu bir postulat olarak yorumlamak mümkündür. Öte yandan, metnin tarihselliği göz önünde bulundurulursa bu seçim Pisagor kökenli bir teori olarak değerlendirilebilir. Platon'un *Theaetetus* ve *Timaeus* gibi diğer metinlerinde de Pisagorcu sayı kuramına göndermeler vardır. "Potansiyel 10 sayısını içeren *tetraktys* ya da ilk dört sayı dizisi geometrinin ilkelerini içerir: Monad

15 A.g.e., Giriş s.XXXII.

16 A.g.e., 370b, s.57.

17 A.g.e.

(1), ne çift ne de tek olan mükemmel sayı, geometride nokta ile tercüme edilir; Diad (2), ilk çift sayı, çizgiye karşılık gelir; Triad (3), ilk tek sayı, yüzeye karşılık gelir; son olarak Tetrad (4), ilk kare, hacmi temsil eder.”¹⁸ Dört sayısı, mükemmel sayı ve diğerlerinin kökü olarak dördüncüyü içeren Pisagorcun anlamla bağlantılı olarak seçilmiş gözükmektedir. Tetrakys ilkesi aracılığıyla, diğerlerinin içinde var olabileceği hacmi temsil eder. O dönemde, bu ilahi seriyi tamamlayan dört sayısı, evreni yaratma gücünü somutlaştıran bir anlama sahiptir. Ayrıca dört kozmik unsur vardır: toprak, hava, ateş ve su. Dört aynı zamanda Pisagorcun anlamda adaleti de ifade eder ki bu da karşılıklılıkla özetlenebilir¹⁹ dört unsurdan oluşan orantı terimi ile bağlantılıdır ($A/B=C/D$).

Erdemler arasında adaleti bulmak için önerilen ikinci bir yöntem ise şu şekildedir:

“Herhangi bir konuda dört şeyden birini arayacak olsaydık ve o şey bize başlangıçta kendini gösterseydi, yeterince bilirdik; ama önce diğer üçünü bilseydik, tam da bu gerçek sayesinde aranan şeyi bilirdik, çünkü onun kalan şeyden başka bir şey olmayacağı açıktır.”²⁰

“Artık” yöntemi²¹ adalet arayışında kullanılır. Analizi yapan kişiden başlayarak bir analiz yapmayı öneren bir yöntemdir, yani aradığımızı bulma olasılığımız önce yüzde ellidir. Bulduğumuz ilk erdem ya “adalet”tir ya da değildir. Yani bu yöntem dördü bir ve üç olarak ayırır. Yani önce adaleti bulursak amaca ulaşılmış olur ve diğer durumda ise adalet geriye kalandır.

18 Jean François Mattéi, *Pythagore et les Pythagoriciens, quatrième édition, Que sais-je?*, Paris: Presses Universitaires de France, 2013, s. 59-65 ve s. 97-108.

19 Bunu kısas yasası olarak yorumlayabiliriz.

20 Platon, *Œuvres Complètes...*, 428a, s.133.

21 A.g.e., Giriş s.XXXII.

Bir başka belirleme de uzmanlaşma ilgili olan doğal eğilimlere dayandırılarak yapılan açıklamadır, başka bir deyişle ilgili ilkenin tek gerekçesi doğal eğilimlere dayanmaktadır. Sokrates “kendi işlevlerini” (*οἰκειοπραγία*)²² ortaya koymak zorunda kaldığında insanlar ile hayvanlar ya da aletler arasındaki analogjiye başvurur. Adaleti insana özgü erdem olarak tanımladığında, koruyucuların doğasını ve birinin ya da bir şeyin uygun işlevini belirlemeye çalıştığında bu analogjiyi kullanır. Bu, insan ve doğa arasında ayırım yaparak tartışıldığında; ancak bu sadece bu ifadenin doğaya dair kısmına odaklanmak anlamına gelecektir. Dolayısıyla bu ifade bir bütün olarak kabul edildiğinde ve tatmin edici bir açıklama bulana ya da bulamayana kadar Platon'un diğer metinlerine başvurmadan bir açıklama bulmaya çalışıldığında şöyle bir durumla karşılaşılır:

Kentteki kadınların ve çocukların durumuyla ilgili bölümde doğal eğilimler (*φύσεως ἐπιτηδείας*)²³ üzerine akıl yürütmeler vardır. Sokrates, “kadınların mülkiyeti, evlilikler ve çocukların üremesi” konusunda “dostlar arasında ayrı gayrı olmaz” atasözüne göre, arkadaşlar arasında mümkün olduğunca ortak olması gereken şeyler” önerir.²⁴ Dinleyiciler bu önerinin açıklanmasında ısrar ederek, “çocuklar ve kadınlar konusunda koruyucularımız arasında nasıl bir topluluk kurulacağını” sorarlar²⁵. Sokrates bir kez daha köpek benzetmesini kullanarak “kadınlardan da erkeklerden talep edilen hizmetlerin aynısını”²⁶ talep etmeyi ve onlara aynı eğitimi vermeyi önermesine rağmen Sokrates bu

22 A.g.e., 370b, s.143.

23 Plato, *Republic*, Perseus Digital Library, 374e, <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0059.tlg030.perseus-grc1:2.374e>

24 Platon, *Œuvres Complètes...*, 423e-424a, s.128.

25 A.g.e., 450c, s.162.

26 A.g.e., 451e, s.165.

önerinin uzmanlaşma ilkesini ihlal ettiğini reddeder. Sokrates bunu “kelimelere bağlı kalmak” “κατὰ τὸ ὄνομα”²⁷ ile “türleri bölmek” “κατ’ εἶδη διαιρούμενοι”²⁸ arasındaki karşıtlıkla açıklar. Doğalar arasındaki fark ve özdeşlik türleri göre düzgün bir şekilde bölünmemiştir. Bu, fark ve özdeşliğin genel anlamda (πάντως) var olmadığı²⁹ ancak belirli bir ilişki içinde var olabilecekleri şeklinde yorumlanabilir. İnsanlar arasındaki doğal farklılıkların ve kimliklerin doğru bir şekilde ayrılması için, cinsiyet ayrımından (kadın ve erkek) başlamak, mesleklerle ilgili soruya uymaz. Sokrates bu sorunu şöyle ortaya koyar: “Doğadaki bir farklılığın işlevlerdeki bir farklılığı gerektirdiğini ve öte yandan kadınların doğasının erkeklerinkinden farklı olduğunu kabul ettik. Şimdi farklı doğaların aynı işlevleri yerine getirmesi gerektiğini iddia ediyoruz.³⁰ Sokrates, “bu nedenle kadınların bizim ilgilendiğimiz konuda erkeklerden farklı olduğunu kanıtlanmış olarak kabul etmediklerini” ve “kent yönetimiyle ilgili olarak kadın olarak kadınlara ya da erkek olarak erkeklere ait hiçbir iş olmadığını; aksine, doğal yeteneklerin iki cinsiyet arasında eşit olarak dağıtıldığını ve hepsinde erkeklerden daha zayıf olsalar bile doğaya uygun olarak kadınların da erkekler gibi tüm işlerde yer aldığı” “yanıtını verir.”³¹

27 Plato, *Republic*, Perseus Digital Library, 454b, <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0059.tlg030.perseus-grc1:5.454b>

28 A.g.e., 454a, <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0059.tlg030.perseus-grc1:5.454a>

29 A.g.e., 454c, <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0059.tlg030.perseus-grc1:5.454c>

30 Platon, *Œuvres Complètes...*, 453e, s.167

31 A.g.e., 455d-455e, s.170.

Sokrates, daha önce farklı işlevlerin atandığı doğaların ayrımını incelemediklerini ve özdeş işlevlerin doğalarını incelemediklerini kabul eder. Bu ilkenin açıklanması, özdeş ya da farklı doğalar hakkındaki soruyu içermez. Sadece “işlerin kendileriyle ilgili olan farklılık ya da özdeşlik biçimini” muhafaza ederler.³² Dolayısıyla bir doktor ile tıpta yetenekli bir adama ait olan doğa aynı iken, bir doktor ile bir marangoz arasında farklıdır. Sokrates şu temel farkı soru olarak şöyle sorar: “Bir adamın bir şeyde iyi, diğerinin kötü yetenekli olduğunu iddia ettiğinizde, birincisinin bunu kolayca, ikincisinin ise zorlukla öğrendiğini mi söylemek istiyorsunuz?”³³ . Monique Dixsaut'un bu konuya ilişkin yorumu tartışmayı özetlemektedir:

“Başka bir ilkeye göre, şu ya da bu görevi yerine getirmek için doğal yeteneğe göre bölmeliyiz. Bu, *phusis* kavramında, genel olarak insan türünün doğasından, cinsiyetleri ne olursa olsun onu oluşturan bireylerin her birinin doğasına doğru bir kaymaya işaret eder. Yetenek farklılığı fizyolojik bir farklılık kadar ‘doğaldır’ ve hem erkeklerde hem de kadınlarda iyi ve kötü insanlar vardır. O halde ölçüt hız, öğrenme kolaylığı, özellikle de öğrenme ve öğrendiklerini hatırlama zorluğunun aksine öğretilenden daha fazla şey keşfetme yeteneği ve ayrıca bedeninin düşünceye hizmet etme yeteneğidir (455 b-c).”³⁴

Sonuç olarak, hakikate erişimin koşulu olarak adalet, uzmanlaşma ilkesi ile tanımlanır ve bu ilke, öğrenme kapasitesindeki farklılıkla açıklanan doğal eğilimlerle gerekçelendirilir. Farklılığın ve özdeşliğin belirlenmesi, sorulan soruyla ilişkili olarak gerçekleştirilen ayrımla

32 A.g.e., 454d, s.168.

33 A.g.e., 454b, s.169.

34 Monique Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie, Paris: Vrin, 2001, s.66.

(herhangi bir şey için yetenekli olan ve olmayan) yapılı ve bu nedenle bu ayrım mutlak bir kriter değildir.³⁵ “Sonuç olarak, hiçbir bölünme mutlak olarak alınmamalıdır, çünkü bölmek için kullanılan ilkeler her zaman çözülecek soruna (işlenecek konuya) göre seçilir”.³⁶

35 Monique Dixsaut’un açıklaması: “Bölmeye bir soruyu yanıtlama işlevini veren bu gerekli aracılığı unuttuğumuzda, onu Platon’un sonraki çalışmalarında Sokratik *dialegethai*’nin yerini alan teknik bir prosedüre dönüştürürüz. Ancak tanımlamak için bölerken, yalnızca ilk olarak bir soruya konu olan şeyi tanımlamaya çalışırız. Platon için bu, esasen soru sorma (ve cevaplama) eylemiyle bağlantılı diyalektik bir süreçtir ve her zaman öyle kalacaktır. Eğer bu sorgulama anını atlarsak, antilojik olana karşı koyabileceğimiz tek şey mantık olacaktır”.

A.g.e., s.68.

36 Monique Dixsaut’un açıklaması: “Bu, *Sofist* ve *Devlet Adamı*’nda bulunan iki farklı bilim bölümü tarafından açıkça gösterilmektedir. Sofist, edininim bilimine değil üretim bilimine kapılmıştır ve Devlet A adamı da pratik değil eleştirel ve kuralcı bir bilimin sahibidir. Sonraki tüm bilimlerin kendisinden çıktığı ilk ayrım, her durumda tamamen ortaya atılan ve dayatılan soruya göredir.”

A.g.e., s.67.

RADİKAL FARKLILIKLAR AÇISINDAN İKİ METNİN KARŞILAŞTIRILMASI

Platon'un projesini genel olarak tartışmaya başlamadan önce, metnin uzmanlaşma ile ilgili sorunlarını analiz edilmesi ve Badiou'ya göre adalet ve uzmanlaşmayı ayrıntılı olarak incelenmesi sonucunda bir kopuş olarak yorumlanabilecek radikal farklılıklar ortaya konulabilir.

İlk olarak, Badiou Platon'a benzer bir akıl yürütmeyele adaleti insan türüne özgü bir erdem olarak tanımlar ve Friedrich Nietzsche ve Marquis de Sade'ın aksine, adaletin hiç kimseye ya da hiçbir şeye zarar vermediğini saptayarak açıkça kendi tarafını belirler. Ardından adaleti, Platon'un kentinin oluşumuna karşılık gelen toplumun ve devletin oluşumunu içeren bölümden hemen önce öznenin temel niteliği, onun tekil erdemi olarak belirler.

Uzmanlaşma terimi Badiou tarafından birbiriyle ilişkili iki temel noktada doğrudan kullanılır: biri toplumun doğuşunda ve "görünüşte" rasyonel bir ilke olarak bulunur, diğeri ise "taklidin uzmanlaşmaya yol açması" iddiasında bulunur. ¹

1 Alain Badiou, *La République de Platon...*, s.123.

Badiou Platon'un izomorfik yöntemini kullanarak toplumda önce adaleti bulmaya çalışır. Platon ve Badiou toplumun (kentin) oluşumunun temelini ihtiyaçları yerleştirir ve bu da tartışmalı olan bireysel otarşinin imkansızlığı ilkesinden kaynaklanır. Platon uzmanlaşmayı kentin biçimlendirici ilkesi olarak tanımlar ve şu açıklamayı yapar: “Doğada her birimiz birbirimize benzemez, farklı yeteneklerde ve şu ya da bu işleve uygun yaratılmışızdır”. Bunu açıkça rasyonel, üretimin kalitesi ve kolaylığı ile bağlantılı bulmaktadır. Badiou da uzmanlaşmanın rasyonel olduğunu düşünmektedir, ancak bu onun için sadece görünürde böyledir, çünkü “iş bölümü şüphesiz gerçek toplumların oluşumuna ışık tutmaktadır. Ancak bunun, adalet fikrimizle uyumlu olacak gelecekteki toplum için bir ilke olarak hizmet edemeyeceğini göreceğiz. Orada herkes her şeyi ya da neredeyse her şeyi yapabilmelidir.”² Bu iki yaklaşım arasında zamansal ve tarihsel bir fark vardır. Badiou çifte hamle yapar: Birincisi, uzmanlaşma ilkesini gerçek toplumların doğuşu olarak kabul eder. İkincisi ise kentin zamansal olarak belirlenimidir. Yani buradan en azından iki sonuç çıkar: Platon'un ideal kentinin bu anlamda tarihsel olarak gerçekleştiği tezi. Tez, Platon'un ideal kentine karşılık gelen gerçek siyasetin geleceğe gönderme yaptığını içerir. Metne “görünüşte” ifadesini ekleyerek yapılan bu müdahale ve bunun açıklanması, gerçekte olanı betimleme amacı taşıyan kentin doğuşu ile olması gerekeni betimleme amacı taşıyan gelecekteki toplumun varoluş zamanı arasında bir ayrıma yol açmaktadır. Bu zamansallığı bir soru olarak ortaya koymadan önce, iki metin arasındaki önemli farkları da ekleyerek bu ilkedeki adalet tanımına bir eksen çekilebilir.

Kentin büyümesiyle telafi edilemeyen ihtiyaçların nedeniyle savaş kaçınılmaz hale gelir. Savaş kaçınılmaz hale geldiğinde, Platon'un şehrinde muhafız sınıfının doğuşu gereklidir, ancak

2 A.g.e., s.68.

uzmanlaşma ilkesi nedeniyle muhafızlar aynı anda hem zanaatkâr (çiftçi) hem de işçi olamazlar. Dolayısıyla savaş, savaş sanatında eğitilmiş yeni bir muhafız sınıfı gerektirir. Öte yandan, Badiou'nun metni askeri “çürüyen emperyalizm aşaması dışında” bir meslek olarak tanımlamaz³. Badiou'nun metnine göre “asker ulusal bir özneliği yoğunlaştırır... Asker bir gerekliliktir, bireyin koşullar tarafından talep edilmesidir... özgür bir ülkede asker olmak militan bir ilkedir.”⁴ Dahası, “komünist hipotezde vaktinden önce”⁵ herkes muhafızdır⁶ vatandaş olan herkes “bir bölgeden çok bir fikri” savunur.⁷ İyi bir adalet koruyucusunun özelliklerinin tartışılması bize tek bir ideal koruyucu sunar, o da duyarlılığı, hızı, gücü ve cesareti sayesinde filozoftur. Platon'un analojisi Badiou'nun metninde de ideal bir muhafızı tanımlamak için kullanılır. Son olarak, o bir köpek filozoftur ve burada Badiou kuşkusuz Platon'un yol gösterici sorusuna verdiği cevap olan filozof krala atıfta bulunmaktadır: Sorumlu kim olmalıdır? Badiou herkesi bir filozof olarak hayal etmeye çalışır ve bu koruyucular fenomenolojisi aracılığıyla toplumu yöneten şeydir.

Öznel adalet, öznenin düşünce, duygulanım ve arzudan oluşan üç örneği arasındaki uyumlu ve etkili ilişkileri sürdüren şeydir. Bu, Badiou'nun öznel adalet tanımıdır ve Platon'a göre birey için adalete karşılık gelir ve bireyin ruhunun her bir parçasının (rasyonel parça, arzulayan parça ve iştahlı parça) kendi işlevi ile ilgilenmesi olarak tanımlanır.

3 A.g.e., s.133.

4 A.g.e., s.134.

5 A.g.e.

6 A.g.e., s.135. Badiou'ya göre “muhafız”, “asker” ile “siyasi aktivist” arasında bir orta yol tutacaktır.

7 A.g.e., s.134-135.

Adalet, uzmanlaşma ilkesi ile tanımlanır. Adalet aynı zamanda diğer üç erdemin de koşuludur. Onlara “doğma gücünü verir ve doğduktan sonra da mevcut olduğu sürece onları korur”⁸ . Platon’un metninde adalet şu şekilde ifade edilmektedir: “Kentte her insan doğası gereği en yetenekli olduğu tek bir işle meşgul olmalıdır”⁹ . Buna karşılık Badiou adaleti, herhangi bir işlevi yerine getirme kapasitesinin, “doğal niteliklerine en uygun olanı” yapmaktan vazgeçmeyen her birey tarafından edinilmesi gerektiği anlamına gelecek şekilde tanımlamaktadır¹⁰ . Adalet, “Marx’ın ‘polimorfik işçi’ dediği şeye, duvarcıdan matematikçiye, temizlikçiden şaire, askerden doktora, tamirciden mimara, çağın kendisine sunduğu hiçbir olasılığı eylem alanının dışında bırakmayan bir insan hayvanı olmaya aynı yoğunlukta hazırlanarak” her bireyin özel yeteneklerini mükemmelleştirme koşuluna dayanır.¹¹ Badiou uzmanlaşma ilkesinin yerine çok biçimli işçiyi koymaktadır. Marx ve Engels bunu şu şekilde örneklendirmiştir:

“Aslında, iş dağıtılmaya başlandığı andan itibaren, her insanın kendisine dayatılan ve kaçamayacağı özel ve belirlenmiş bir faaliyet alanı vardır; o bir avcı, balıkçı, çoban ya da eleştirmendir ve yaşamını sürdürecektir araçları kaybetmek istemiyorsa öyle kalmalıdır; Oysa her bireyin özel bir faaliyet alanına sahip olmadığı, ancak kendisini hoşuna giden dalda mükemmelleştirebildiği komünist toplumda, toplum genel üretimi düzenler, bu da bana bugün bunu, yarın diğerini yapma, sabah avlanma, öğleden sonra balık tutma, akşam hayvancılık yapma ya da akşam yemeğinden sonra eleştirmen olma

8 Platon, *Œuvres Complètes...*, 433b, s.141.

9 A.g.e., 433a, s.141.

10 Alain Badiou, *La République de Platon...*, s.226.

11 A.g.e.

olanağını yaratır, hem de hiç avcı, balıkçı ya da eleştir-men olmadan. “¹²

Platon ideal kentteki iş bölümünü meslek ve iş arasındaki zorunlu ilişki açısından tanımlar. İş bölümü aynı zamanda bu zorunlu ilişkinin ve bir iş kolundaki çalışmanın kapalı karakterinin oluşturduğu referans sistemini de içerir. Marx ve Engels ise bu alanı özel ve belirlenmiş bir faaliyet alanı olarak tanımlar ve bu ilişkiyi bir zorunluluk olarak görmezler. Belirli bir alanda gelişmenin mümkün olduğunu düşünseleler bile, işi yapan kişi ile işin kendisi arasındaki özdeşleşme ilişkisini kabul etmemişlerdir. Badiou, *Devlet* yorumunda bunu adalete uygular ve herhangi bir işte yaratıcı ve verimli bir şekilde başkasının yerini alma yeteneğini ekler ve bunu her bireyin kendi özel yeteneklerini özgürce mükemmelleştirme yeteneğiyle birleştirir.

Adalet, “her yurttaşı kendi görevinin sınırları içinde tutan ve bir kentin erdemi için o kentin bilgeliği, ölçülülüğü ve cesaretiyle birlikte çalışan güçtür”.¹³ Her ne kadar adalet onlara “ortaya çıkmaları için gereken tüm gücü verse ve ortaya çıktıktan sonra da var olduğu sürece onları korusa da”¹⁴, Platon adaletin önceliğini doğrudan ifade etmez. Badiou şöyle yazar: “Adalet bir bakıma diğer üçünün artı-biri olarak gelir”¹⁵ bunlar bilgelik (iyi düşünülmüş olan), cesaret (neyden korkulacağıının bilgisi) ve itidaldır (dürtülerin kontrolü). Adalet onlara güç ve bu gücün oyununu verir. Aktif hale geldiklerinde onlara “öznel etkinliklerini”¹⁶ geliştirebilecekleri bir alan sağlar. Badiou’ya göre adaletin önceliği vardır çünkü bu erdemlerin

12 Karl Marx-Friedrich Engels, *L’Idéologie allemande*, Çev: Henri Auger, Gilbert Badia, Jean Baudrillard, Renée Cartelle, Paris: Éditions Sociales, 1968, s.63.

13 Platon, *Œuvres Complètes...*, 433d, s.142.

14 A.g.e., 433b, s.141.

15 Alain Badiou, *La République de Platon...*, s.226.

16 A.g.e.,

kesin konumu ve evrensel açıklığı onun sayesinde oluşur. Bu kesin konumlandırma ve bu evrensel açıklık arasındaki diyalektik ilişki, hem kolektif hem de toplumsal belirli öznel eğilimleri sağlar. Bu diyalektik ilişkinin gerçek süreci adalettir. Böylece Badiou, adalet tanımında bulunan “kişinin doğal niteliklerine en uygun olanı”¹⁷ *exis*, yani kişinin kendi eğilimi (hali) ile açıklar. Öte yandan, “bir bireyin herhangi bir praksis için uygunluğu” “bu bireyin toplumsal bütünlükle ilişkisinin idealini gerçekleştirir”.¹⁸ Bunu bir örnekle açıklamak gerekirse: bireyin kendi gelişimiyle bağlantılı bir şey yapma eğilimi vardır ve bu birey mümkün olan her şeyi yapma olanağına sahiptir. Dahası, bu olanak bireyin toplumsal bütünlükle ilişkisi idealini de yerine getirir, çünkü birey kendini gerçekleştirirken aynı zamanda ilişki içinde olduğu toplumu da gerçekleştirir. Kısacası, “herkes her şeyin üstesinden gelebilmelidir”¹⁹.

Adaletsizlik, bu üç sınıfın birbirine karışması ve işlerini değiştirmeleriyle adalete karşı çıkılması olarak tanımlanır²⁰ ki bu da birinin başka bir sınıfa ait bir işle meşgul olması anlamına gelir. Adaletsizlik, uzmanlaşma ilkesini ihlal eden şeydir. Platon'un aksine, Badiou'ya göre, “adaletsizlik ya herkesin evrensel yetkinliğini engellemek ya da bu evrensellik adına herkesin kendilerinde tekil kapasiteler olarak görünen şeyleri geliştirmesini yasaklamak olacaktır.”²¹ Ona göre bu, “herkesin herkes gibi olamaması ya da herkesin herkesten farklı olamaması” veya “kolektif homojenlik eksikliği yoluyla

17 A.g.e.

18 A.g.e., s.227.

19 A.g.e., s.267.

20 Platon, *Œuvres Complètes...*, 434b, s.142. Platon'un orijinal metni şöyledir: “ἡ τριῶν ἄρα ὄντων γενῶν πολυπραγμοσύνη καὶ μεταβολή”Platon « γένος » terimini kullanır.

21 Alain Badiou, *La République de Platon...*, s.227.

adaletsizlik, aynı homojenliğin aşırılığı yoluyla adaletsizlik” şeklinde formüle edilebilecek bir “çifte suç”tur.²²

Badiou'nun yaklaşımı radikal bir değişimi benimsemektedir.²³ Adalet tanımı, uzmanlaşmaya, özellikle de onun kapalı doğasına bir karşı-yaklaşım içermekte ve Badiou onun yerine polimorfik bir yaklaşım önermektedir. Dahası, onun adaletsizlik tanımı, herkes için evrensel yetkinliği engelleyen uzmanlaşma ilkesi olarak görülebilir. Dahası, bu ilke altında, herkes kendi işleviyle ilgilendiği için herkes diğerlerinden ayırt edilemez ve herkesin yalnızca bir işi olduğu için herkes diğerlerinden farklıdır. Bu uzmanlaşma ilkesini projesinin zemini olarak içeren Platon'un yaklaşımına açıkça karşıdır. Badiou, kentın oluşumunda neyin rasyonel olduğunu düşünürken uzmanlaşma ilkesinin seçiminin sonuçlarıyla ilgili olarak bunu “çifte suç” olarak yorumlar. Bu nedenle uzmanlaşma ilkesinin seçiminin bir kısmına şerh düşer.²⁴

Dolayısıyla modernize edilmiş metin, tarihte uzmanlaşmanın kurumsallaşp kurumsallaşmadığı sorusunu kapsamında düşünüldüğünde uzmanlaşmaya ilişkin orijinal metne göre radikal bir değişiklik içermektedir.

22 A.g.e.

23 Badiou, Platon'un doğal yeteneğine karşılık gelebilecek “doğal eğilim”den bahsetse de, son tahlilde ortada bir kopuş olduğu açıktır.

24 A.g.e., s.123: “Çok daha rasyonel olan - en azından görünüşte - uzmanlaşmadır”.

SONUÇ

Badiou'nun çifte hamlesine geri dönülürse, “zaman” sorunuyla karşı karşıya kalır. Badiou çifte hamlesinde gerçek toplumların oluşumunun uzmanlaşma ilkesine dayandığını kabul eder. Platon'un adaleti aradığı mükemmel kentin yeri ile ilgili soru sorulabilir. Bu kentin tarihteki yeri nedir? Otantik şimdiki zamanda mı? Yoksa sadece hayal gücünde mi bulunur? Platon'un kentteki bu adalet arayışı, mekâna dair şu tespitle son bulur:

“Adalet, öyle görünüyor ki, insanın dış işlerini değil, iç işlerini, gerçek varlığını ve onu gerçekten ilgilendiren şeyleri yönetmesi, ruhun parçalarından herhangi birinin yabancı bir görevi yerine getirmesine veya üç parçanın birbirlerinin işlevlerine karışmasına izin vermemesi dışında, buna benzer bir şeydir.”¹ önceki bölümden bul al

Dolayısıyla, bir faaliyeti gerçekleştirmenin koşulları mümkün olsa bile, adil insan ne ideal kentte ne de başka bir kenttedir. Dahası, “Böyle bir kent mümkün müdür, ne şekilde mümkündür?” sorusuna² Sokrates bunun doğanın sınırlamasıyla mümkün olduğunu cevabını verir ve bu

1 Platon, *Œuvres Complètes...*, 443d, s.157.

2 A.g.e. 471a, s.227.

sınırlamaya göre adil insanın tanımını olabildiğince eksiksiz ifade etmesi yeterlidir. Platon'a göre ideal bir kentin varlığının ispatı bu modelin kurulması için gerekli bir koşul değildir. Bu sınırlama şu şekilde ifade edilir: “İcranın hakikate söylemde daha az tutunması eşyanın tabiatında vardır”³. Bu farkındalığı göstermek için kimseyi zorlamaya gerek yoktur. Mümkün olduğunca hakikate yaklaşmak bu tartışmayı yürütmenin ilkesi haline gelir. Badiou'ya gelince, “birinin söylediği şeyi tam olarak yapmak mümkün değildir. Benim inancım, doğanın eyleme öyle bir atalet ve direnç dayattığıdır ki, eylem her zaman söylemin altında kalır - tabii ki seçilen ölçüt doğru fikrine katılım ise.”⁴

Badiou, Sokrates'in toplumdaki eğitimin edebi biçimini incelerken “taklidin uzmanlaşmaya yol açtığına”⁵ işaret eder. Bu önermeyi Sovyetler Birliği gibi tarihsel örnekler üzerinden eleştirir ve bu eleştiriden zamansal bir ayrıma ihtiyaç duyulduğu sonucu çıkar. Badiou “uzun vadede”⁶ ifadesiyle başlar ve uzmanlaşmanın çöküşüne işaret eden kimlik değişimlerini tanımlar. Amantha bu tanımlama hakkında⁷

3 A.g.e. 473a, s.228.

4 Alain Badiou, *La République de Platon...*, s.287.

5 A.g.e., s.155.

6 A.g.e., s.156.

7 Açıklama şu şekildedir: “Uzun vadede, genel İnsanlık fikrimiz ve onun gücünü gerçekleştirmeye yönelik kolektif çalışma tüm bu sınırları ortadan kaldıracaktır. Erkekler, koca göbekli kaba sakallı adamlar olsalar bile, baş döndürücü yakalı genç çapkın kadınları ya da kocalarını zehirli ve pitoresk bir dille aşağılayan yaşlı kadınları ustalıklı taklit edebilecekler. Tüm kadınlar kendilerini, bir bistronun tezgahına asılmış, duvarları yıkan ve tanrılara rakip olan bir matamore karakterine ya da sadakatsiz metresinin ayaklarının dibinde yuvarlanan kıskanç bir mızımız karakterine nasıl sokacaklarını bileceklerdir. Bunda şaşırtıcı bir şey yok: bizim ülkemizde, koşullara ve çekilişlere bağlı olarak, ayakkabıcı aynı zamanda bir bakan, fırıncı bir ordu komutanı, duvarcı bir mimar ve süpermarket kasiyeri bir gizli ajan veya diplomat olabilir. Kimliğin kıvrımları ve dönüşleri sosyal oyunda sağlam bir temele sahip olacak!

A.g.e.,

Platon'un kentinin yeri hakkındaki sorusuna benzer değerde sorular sorar: "Ama Şimdi? Peki ya yarın? Nasıl?" Badiou bu sorulara cevap vermez ve konuyu deęiŐtirerek "Liderlerimiz ne olmalı? Yani ũlkemizin bũtũn sakinleri, mũmkũn olduğu kadar hızla neye dũnũşmeli?" diye sorar.⁸

Amantha'nın kentin yerine dair sorduğu soru metin boyunca cevapsız kalmaktadır. Yani eğer kent hayal gũcũnde bulunuyorsa, hayal gũcũnũn "yeri" ya da Badiou'nun betimlemesinin "zamansallığı" soru haline getirilebilir durumdadır.

Zamanı tartışmanın dışında bırakmamak önemlidir. "Neden bir insan için tek bir iş adil kentin ilkesi olarak alınır?" sorusunu zamansal bağlamı içinde sormak gerekir: Zaman tartışmanın dışında tutulursa, tartışmanın temeli yanılıcı hale gelir. Örneğin, antik çağda ilkesi işlevlerin uzmanlaşması olan adaletin "olması gerekeni" oluŐturması, bir başka tarihsel dŕneme ait olabilir.

Marx ve Engels'e gŕre "olması gerekenin" yani komũnist toplumun uzmanlaşmaya bir karşı-yaklaşım olduğu iddia edilebilir; ancak karŐılaŐtırmanın temelinin zamansal zemini olması gerektiği de eklenmelidir. IŐ bŕlũmũne farklı dŕnemlerdeki bu iki yaklaşım, "olması gereken" açısından dũŐũnũldũęũnde geleceği ŕngŕrmektedir. Karşılaştırma imkanı ve zemini bunun ũzerine kurulabilir. Dolayısıyla soru Őŕyle reformũle edilebilir: Platon'un olması gerekeni kendi zamanındaki geleceğe mi gŕnderme yapıyor? Öyleyse, tarihin sũreklilięini gŕz ŕnũnde bulundurarak: Marx ve Engels'in Platon'un "olması gerekenini" kendi zamanlarında "olan" olarak gŕrdũkleri iddia edilebilir mi? Badiou açıkça bu pozisyonu alır ve onun adalet tanımı Platon'un kentinin (olması gerekenin) tarihte gerçekleŐmesine dayanır.

8 A.g.c.

Her iki durumda da olması gereken “olması gerekenin” geleceğe atıfta bulunmasıdır. Aksi takdirde, olması gereken, karşılığı/karşıtı olana, yani “olana” dönüşür. Bu anlamda, dolaysız olandan dolayimli olana geçişin sonucu olan ve fikirlerin hızla yayılmasını sağlayabilen kurumlar, “olanın” formundadır. Olanın egemenliği altındaki fikirler, tarihsel bir etkiye sahip olmak yerine, “olması gereken budur” mührünü taşıyan bir arzu-hayalinden (*Wunschbild*) ibarettir:⁹ Dolayısıyla “olan”, bir bütün olarak ebedidir ve egemenliğini sürekli olarak pekiştirir.

“Olan” ile “olması gereken” arasındaki zamansal fark şu sonucu verir: Bir yanda “olan” daha çok şimdiki zamanın bir biçimi olan “her zamana” gönderme yapar. Öte yanda, “olması gereken” geçmişe doğru itilir, pişmanlık, vicdan azabı ve nedamete doğru çekilir, ancak umuda pek yer vermez. Umut ve ütopya¹⁰ tereddütsüz bir şekilde geleceğe atfedilir; öte yandan, “olması gereken” geçmişe gönderme yapan pişmanlıklarla ilişkilendirilir. Bu anlamda, gelecekte olması gerekeni belirleme çabası ön planda olmasına rağmen gelecekte olması gerekene dair neden bu kadar az öngörü mevcut olmasının sebebi ütopya ya da umudun şimdiki zamanda mevcut olmamaları olabilir mi? Dahası, geçmişin sorgulanmayan varlığı, bu iki kavramı, “olanın” zamansal tahakkümü nedeniyle var olmayan bir yere ve zamana doğru itmektedir. O halde gelecek sadece bir durumda varmış gibi görünür: üzerinde hiçbir insan etkisinin olmadığı bir zaman biçimi olarak. Dolayısıyla geleceği belirleme eylemi, olanın tahakkümü ile anlamını yitirir ve zamansallık artık yoktur.

9 Ernst Bloch, *Le Principe Espérance*, Cilt 1, Paris : Éditions Gallimard, 1976, s.63.

10 Burada ütopya ilk anlamının/genel geçer anlamı dışında değerlendirilmemektedir: Öneğin ütopyanın geçmişte mümkün olduğu yorumu göz önünde buludurulursa İslam’daki Altın Çağ da bir ütopya olarak değerlendirilebilir.

Başka bir deyişle: olan, diğer tüm zamansallıkları çözer. Bu nedenle, insan doğasının var olup olmadığı sorusunu sormadan önce “Ne zaman?” sorusunun sorulması gerekir ya da ebedi olanın dikkate alınması tüm tartışmaya eşlik etmelidir. Bu yüzden kentin yeri “hayal” bile olsa bir konu haline gelir.

Platon’un *Devlet* eserinde bir insan bir iş ilkesinin gerekçesi “insan doğası” (fıtrat) olarak verilir. İnsanın doğasını analiz ederken, zamansallığı göz ardı etmemek için, yani tartışmanın tarihselliğini kaybetmemek için, insanın doğasının varlığını sorgulamadan da önce “ne zaman?” sorusu sorulmalıdır yani zamansallık tüm tartışmaya eşlik etmelidir. Aksi takdirde ebedi olan ona eşlik edecek ve şeylerin doğasının varlığı, olanın zamansal tahakkümü ile meşrulaştırılacaktır. “Olanın” zamansal egemenliği tartışmasını daha net anlayabilmek için “artık” teriminin anlamını ve karşıtı soru haline getirilebilir. “Artık” tarihin sürekliliğinde bir belirlenim noktasına işaret eder. Peki ya “artık”ın karşıtı nedir? Her zaman mı, asla mı, şimdi mi (*nunc*), sonsuza kadar mı? Eğer ‘daima’ “artık” teriminin zıddı ise, o zaman tüm tarih “artık” teriminin basit bir yan yana geliş haline gelir ki bu da bizi Ernst Bloch’un ‘Şimdiye Düşüş’ öyküsünde bulunan zamansal düşüşe götürür ki bu da *Devlet* eserinin sonunda bulunan Pamfilyalı Er mitine benzer bir zamansal yapı içerir:

İnsan şuraya buraya da tuhaf bir yolla varabilir, bu bizden asla uzak değildir.¹¹ Küçük, nerdeyse sıradan bir Doğu-Avrupalı Yahudi hikâyesi biliyorum ki sonu, kuşkusuz, insanı garip bir hayâl kırıklığına uğrattıyor.

11” Bizden asla çok uzak olmayan *hic et nunc*’a alışılmadık yollarla da ulaşabiliriz.” Birebir çevirirsek Latince olayların zaman ve mekan anlamında belirli olduğunu belirten ifade de ki vurguyu koruyabiliriz. Türkçe karşılığı “burada ve şimdi” olabilir.

Sonu bir şaka olmalı zâhir, oldukça mahcûp ve donuk, asık suratlı bir mizâçta, ama yine de sadece içine düşülen çukuru doldurma gâyesindeki bir şaka, işte. Çukur, içinde herkesin bulunduğu 'şimdi' mizdir ve diğer husûslarda çoğunlukla olduğu gibi, üzerine konuşularak bir kenara atılmaz; demek ki [zeminde yer alan] küçük mahzen kapağı buraya yerleştirilmelidir. İnsanlar okuyup bellemiş ve birbirleriyle didişmişler, bundan da yorgun düşmüşlerdi. Küçük şehrin ibâdethânesinde de Yahudiler, eğer bir melek inerse, ondan ne dileycekleri üzerine sohbet ediyorlardı. Haham, öksürüğünden bir kurtulsa, mutlu olmasına yeteceğini söyledi. Ve dilerdim ki, dedi bir İkincisi, kızlarımı evlendirmiş olayım. Bense, diye seslendi üçüncüsü, hiçbir kızım olmamış, ama işimi devralacak bir oğlum olmuş olsun isterdim. Son olarak haham, bir önceki akşam oraya sığınmış olan ve şimdi en arka sırada yırtık pırtık giysiler içinde, per perîşân bir hâlde oturan dilenciye dönüp, sordu: "Pekiyi, sen ne dilemek istersin sevgili kardeş? Tanrım'adır yakarışım, dileksiz olabilmişsin gibi de görünmüyorsun." - "Dilerdim ki", dedi dilenci, "büyük bir kral olayım ve büyük bir ülkem olsun. Her şehrinde bir sarayım, ve en güzelinde de alaca-akik, sandal ağacı ve mermerden pâyitaht sarayım olsun. O vakit tahta oturuyor olurdum, benden korkuyor olurlardı düşmanlarım, halkımca sevirdim, tıpkı Kral Süleyman gibi. Ama savaşta Süleyman gibi şanslı değilim; düşman baskın yapar, ordularım yere serilir ve bütün şehirlerle ormanlar yanıp kül olur. Düşman payitahtımın önüne kadar gelmiştir bile, sokaklardaki kalabalığı duyarım ve pâyitaht salonunda tacım, asam, erguvan kaftanım ve kakum kürkümle, makâm rütbe verdiğim cümle kullarım tarafından terk edilmiş olarak, yapayalnız oturuyor olurum ve halkımın kanımı isteyen haykırışlarını duyarım. Bunun üzerine gömleğime dek soyunur ve tüm şatafatı üstümden atarım, pencereden aşağı, bahçeye atlarım. Şehirden, kalabalıktan, açık arazilerden geçer ve canımı kurtarmak için, yakıp yıkılan ülkenin ortasında durmaksızın koşar da koşarım; beni artık kimsenin tanımadığı sınıra kadar on gün boyunca

koşar ve diğer tarafa, benden hiçbir haberi olmayan, benden hiçbir şey istemeyen başka insanların yanına geçirim, kurtulmuşumdur ve dün akşamdan beri hurda oturmaktayım.” - Uzun bir sessizlik ve ilâveten bir şok, bu sırada dilenci ayağa fırlamış, haham da ona bakarak: “Söylemem lâzım”, dediği yavaşça, “söylemem lâzım, sen tuhaf bir insansın. Mâdemki her şeyi tekrar kaybedeceksin, ne diye kendine her şeyi diliyorsun? Bu durumda servetinden, ihtişamından sana ne kalacaktır” ki?” - “Haham”, dedi dilenci ve tekrar oturdu, “tabii ki bir şeyim olurdu, bir gömleğim.” - Bunun üzerine Yahudiler kâhkahayı basıp, hayretle kafalarını salladılar ve krala gömleği hediye ettiler; şok, bir şakayla örtülmüştü: Dün akşamdan beri burda oturmaktayım - deyişteki ‘son’ olarak şu tuhaf ‘şimdi’ veya ‘şimdinin sonu’; rüyânın tam ortasında burda-olmanın birdenbire ortaya çıkışı. Dile getirilişi, anlatan dilencinin dilek kipi ile başlayıp, tarihsel olan üzerinden âniden gerçek şimdiki zamana yöneldiği çapraşık bir geçişlerdir. Dilenci, olduğu yere indiğinde, dinleyicinin eşığı de birazcık aşındırılmıştır; hiçbir oğul bu işi devralmaz.¹²

Bloch zaman meselesinin merkeze aldığı bu hikâyenin öznesi için çok önemli olduğunu açıkça gösterir; “şimdiki zamana geçiş” bu hikâyenin öznesini ebedi bir tartışmaya götürür: “Kral mı dilenci mi?” Haham dilencinin dileğini sorduğunda, bir dilenciyle konuşuyormuş gibi görünür. O an, kral olma arzusu onun kral olmasının imkânsız olduğu bir gelecek olarak görünür. Bu küçük öyküde, “dün gecedeki beri buradayım”¹³ ifadesine kadar özne bir dilencidir; ancak bu ifadeden sonra, öznenin bir dilenci mi yoksa bir kral mı olduğuna artık karar verilemez.

Sonuç olarak, bu karakter hahamın sorusuyla anlatıya girmeden önce onun bir dilenci mi yoksa bir kral mı olduğu

12 Ernst Bloch, *İzler*, çev. Suzan Geridönmez, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010, s.122-124..

13 A.g.e.

konusunda sonsuza kadar tartışılabilir. “Olan” hahamın “bir gün önce ortaya çıkan ve arkadaki bankta yırtık pırtık ve sefil bir halde oturan” bir dilenciye hitap etmesidir¹⁴. Bu betimleyici özellikler bizi dilencinin ebedi hayaline geri götürür. İstek kipi (optatif form), onun kral olmasının imkansız olduğu bir geleceği çağırıştırır, ancak dilenci tarihsel şimdiye ve aniden şimdiki zamana geçer. Anlatıdaki bu zamansal kırılma kralın geleceğini geçmişe taşır ve dilenci kral olma olasılığını elde eder. Her durumda,” dün gecedен beri burada olduğum” bu hikayenin yerleşik bir gerçeğidir.

Öznelerin ardışık çoğulluğu bu tartışmaya başka bir yaklaşım oluşturabilir. Bu öznelerin anları arasındaki fark, uygun işlevden (*οἰκείοπραγία*) kaynaklanmaz. Öznelerin sürekliliği olasılığı, kişinin kendi işlevi olması ya da bir şeye sahip olmasıyla bağlantılı değildir. Bu yaklaşımı Marx'ın “olması gereken” olan çok biçimli işçisinde bulunur. Buna göre genel üretim, öznelerin birbirini izleyen çoğulluğunun imkânını yaratır. Bu da Platon'un uzmanlaşma ilkesinin dışında bir tahayyülün imkânını açar. Olması gerekenin zamansal sorusunun ilkselliği şöyle ele alınabilir.

Bu haliyle bir bütün, bütünlüğü olan bir kavram gibi “olması gereken” şey (geçmişe, pişmanlığa, nedamete ve vicdan azabına yaptığı gönderme de dahil olmak üzere) bizi diyalogun başında Kephalos'un söyleminde yer alan ölüm hakkındaki düşüncelere geri götürür. Ölüm düşüncesi iki tartışma hattı açar: Biri, birbirinin yerine geçme koşulu olmayan böyle bir kavramı incelemenin koşulunu içermesi (diğerin yerine ölmenin imkânsızlığı aracılığıyla öznelerin birbirini izleyen çoğulluğunun kalıcılığının imkânını verir); diğeri ise ölümün yaşamın sonuna eklenen ve geleceğe yönelik bir niyet içeren bir belirlenim noktası (son düşüncesi gibi) olarak

14 A.g.c.

görülmesidir. Diyalog, *Devlet* eserindeki ölüm tartışmasıyla başlar ve aynı konuyla sona ererek büyük bir çember çizer. İlk olarak, ölümün yakınlığı zengin ve yaşlı bir adam olan Kephalos'u huzur içinde ölebilmek için borçlarını ödemeye yönlendirir. Umut, ölümle ilgili düşüncelerin geleceğe yönlendirildiği tartışmanın bir parçasıdır. Bu tartışma, bir filozof olarak ölüm hakkında bilgi arayışıyla sona erer. Ölüm fikri, varoluş hakkında endişe duymayı sağlar ve yaşamın başlangıcının bilgisini içeren bir filozof olarak ölmenin anlamını verir. Bu da eğitime yönlendirir. Ölüm düşüncesi, felsefe gibi kendine yapılan yatırımlar aracılığıyla hayata anlam kazandırır. Hayatı yöneten bir ilke oluşturur ve insanı bir yola sokar. Felsefe yeni bir şey üretmek ile karakterize edilir, yani yenilik olmadan felsefe olmaz. Umudun anda bulunan “yeni” (*novum*) olduğu iddia edilebilir. Dolayısıyla olması gereken, geleceğe gönderme yapar. Umutsuzluk, olması gerekenin geçmişe, pişmanlığa, nedamete ve vicdan azabına gönderme yaptığı ölüm düşüncesinin diğer yönüdür.

E. Bloch bunu şöyle ifade eder : “İnsan yaşarken her şeyden önce geleceğe yönelir, geçmiş ancak daha sonra gelir ve tabiri caizse otantik şimdi henüz orada değildir”¹⁵ . Dolayısıyla, gelecekte olması gerekeni belirleme işi, şimdide hayatta kalmak için geleceği heba etmeyi reddederken, gerçek şimdinin, otantik şimdinin varoluş koşulu haline gelir. Var olmak eylem gerektirir, işte bu yüzden:

“Düşünmek sınırları aşmak demektir. Ama var olanı görmezden gelmeden, onu yok saymadan. Ne yoksunluğunu, ne de özellikle ondan ortaya çıkan hareketini. Ne yoksunluğunun nedenlerini, ne de her şeyden önce onun içinde olgunlaşan değişimin ana hatlarını.”¹⁶

15 Ernst Bloch, *Le Principe Espérance...*, s.10.

16 A.g.e.

“Düşünme” olarak “aşmak” eylemi paralel biçimde Parmenides’in *Doğa Üzerine* şiirinde bulunur. Adalet sorusu, düşünmeye götüren hakikat yollarına açılan kapıdan geçmek için gereklidir. Zamanın kendisini içeren eylem, tartışmada çok önemli bir noktadır çünkü bir yandan iş bölümüne bağlı uzmanlaşma bir eylem türüdür, diğer yandan da ifade ile onun arasındaki ilişkidir. İfadelerin kendilerini gerçekleştiren fikirler olarak ifadenin bir veçhesi olarak kendilerini sunması kendini gerçekleştirme eylemiyle ilgilidir ve ifadeler eylemler olarak sunulabilir.

Eylem, mireler (moiralar) efsanesinde açıkça bulunur¹⁷. “Her ölümlü için, birincisi eğirerek, ikincisi ipliği sararak, üçüncüsü keserek yaşam süresini belirledikleri bir ölçü verirler.”¹⁸ Tek iplik üzerindeki bu sürekli mekanik eylemin (eğirme, sarma, kesme) sonucu, her ölümlünün yaşam süresini belirlenmektedir. Bu eylemin kendisi de bir zaman formundadır. Devlet eserinin sonundaki Pamfilya Er’in öyküsü de zaman kavramını elde etmenin bir aracı olarak bu mireler mitini içerir.

Zamanın eyleminin kendisi, gelecek ve şimdi arasındaki dolayımıyla, yani şimdinin geleceğe ya da geçmişe doğru gerilimiyle, bir şeyin peşinde olma amacındaymış gibi kendini lanse eder. Dolayısıyla arzu bu gerilimin hissedilmesidir:

“İçimizin derinliklerinden bir şey ortaya çıkar ve onu kavramaya çalışır. Bu dürtü ilk olarak “gerilim” olarak ortaya çıkar, henüz ne istediğini bilmez. Hissetme halinde bu gerilim, tüm insanlardaki tek samimi durum olan arzuya dönüşür.”¹⁹

17 Üç kız kardeşirler (Clôthô, Lachésis ve Atropos - Döndüren, Bölüştüren ve Kaçınılmaz olan)

18 Robert DAVREU, “Moirs”, <http://www.universalis.fr/encyclopedie/moires/>

19 Ernst Bloch, *Le Principe Espérance*, s.62.

Arzunun varlığı ancak yoksunluk ile mümkündür. Ancak öncelikle tamamlanması gerekir. Zaman sorusu burada sorulmalıdır: “Ne zamanda bulunur?”²⁰ Burada tamamlanmanın henüz-olmayışı mı yoksa bu tamamlanmanın varlığı mı ima edilmektedir? Zira “geçmiş” mahkum edilmiştir, çünkü *anamnesis*²¹ henüz-olmamış olana kapalıdır yani arzu-hayalinin, olmamış olana kapalı bir geçmişi vardır. Bloch bunu şöyle ifade eder:

Daha iyi ve nihai olarak mükemmel bir şeyin tasavvurunun olduğu yerde, sabırsızlık ve taleple karışan arzulama doğar. Basit tasavvur böylece bir arzu-hayaline (*Wunschbild*) dönüşür: “Olmaması gereken budur” mührüyle.²²

ve son olarak Badiou, *Platon'un Devleti* metninde umuda şöyle yer verir:

Amantha araya girer:

-...Duyan da bizim için ideal bir kent, iyiliğin karşı konulmaz bir şekilde hüküm sürdüğü bir kent hazırlıyorsun sanacak!

- Sokrates sert denemeler ve kurak çelişkiler pahasına şöyle der: Ünlü bir filozof imparator vardı, Marcus Aurelius, kardeşin Platon'un *Politeia* adlı eserinde tartıştığımız şeyin diyalog versiyonunu okudu. Marcus Aurelius bizim fikirlerimiz hakkında pek olumlu düşünmüyordu! Açıkça şöyle yazmıştı: “Sokrates'in kentinden hiçbir şey beklemeyin”. İşte gerçek bir emperyal yasak! Ama ona rağmen bu umudu koruyoruz,

20 Soru absürd gözükmemektedir çünkü kentin yeri (τόπος) ile ilgili soruya benzer bir şekilde “ne zaman var olur/ nerede bulunur” kalıbının zitti bir biçime sahiptir.

21 Platon, *Devlet*'i anamnesis/hatırlama için örnek teşkil eden Pamfilyalı Er efsanesi ile sonlandırır

22 Alain Badiou, *La République de Platon...*, s.63.

evet! Biz yeni bir siyaset, komünizm istiyoruz. Ve bu bir arzudan çok daha fazlasıdır ve öyle de olacaktır.

- “Bu umut muhteşem,” diye yanıtlar Amantha. Ama korkarım ki içinde yüksek dozda yalan olduğundan şüpheleniyorum.²³

23 A.g.e., s.287.

KAYNAKÇA

- AYHAN, Ece, *Bir Şiirin Bakır Çağı*, 3. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.
- BACHELARD, Gaston *La dialectique de la durée*, ikinci baskı, Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France, 1993, s. 99.
- BADIOU, Alain, *La République de Platon*, Paris: Fayard, 2012.
- BENJAMIN, Walter, *Son Bakışta Aşk Walter Benjaminden Seçme Yazılar*, Haz. Nurdan Gürbilek, İstanbul: Metis Yayınları.
- BLOCH, Ernst, *İzler*, çev. Suzan Geridönmez, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.
- BLOCH, Ernst *Le Principe Espérance*, Cilt 1, Paris : Éditions Gallimard, 1976.
- BLOCH, Ernst, *Umut İlkesi*, Cilt 1, Çev. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.
- DAVREU, Robert Moires, <http://www.universalis.fr/encyclopedie/moires/>
- DIXSAUT, Monique *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie, Paris: Vrin, 2001.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe, *Le sujet de la philosophie*, Typographies I, Paris: Aubier Flammarion, 1979.

- MARX, Karl ve Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, Çev: Henri Auger, Gilbert Badia, Jean Baudrillard, Renée Cartelle, Paris: Éditions Sociales, 1968.
- MATTÉI, Jean François, *Pythagore et les Pythagoriciens, quatrième édition, Que sais-je?*, Paris: Presses Universitaires de France, 2013, s. 59-65 ve s. 97-108.
- PARMENIDES, *La Poème de Parménide*, Pierre Aubenque yönetiminde, Metin, Çeviri, Denis O'Brien'in Fransızca çevirisi için Jean Frère ile işbirliği içinde yazdığı Eleştirel Deneme, Tome I, Études Sur Parménide, Paris: J. Vrin, 1987.
- PLATON, *Œuvres Complètes*, Robert Baccou'nun giriş ve notlarıyla yeni çeviri, 4. cilt, Paris: Garniere Frères, 1936.