

POLITEIA'DA ADALET TARTIŞMASI VE THRASYMAKHOS'UN MEYDAN OKUMASI

Özgüç ORHAN*

ÖZET

Bu makale Platon'un Politeia'sındaki adalet tartışmasını Thrasymakhos'un "gerçekçi" argümanı ışığında incelemektedir. Siyasal gerçekçiliğin ilk temsilcilerinden sayılan Thrasymakhos'a detaylı bir bakış Politeia'daki adalet tartışmasını daha bütünsel değerlendirmemizi sağlayacaktır. Platon'un adalet anlayışı genellikle bir bütünde farklı unsurların kendilerine özgü işlevi yerine getirmesiyle ortaya çıkan düzen veya uyum olarak bilinir. Ancak Politeia'da adalete dair anlatılmak istenen sadece Birinci ve Dördüncü kitaplarda öne sürülen adalet tanımlarına indirgemek eksik olacaktır. Thrasymakhos'un meydan okuması Platon'un bu eserinde adaleti tanımlama çabasından daha fazlasının mevzu bahis olduğunu gösterir.

Anahtar Kelimeler: Platon, Thrasymakhos, adalet, adaletsizlik, siyasal gerçekçilik

(The Debate of Justice in Politeia and the Challenge of Thrasymachus)

ABSTRACT

This article examines the debate about justice in Plato's Politeia in the light of Thrasymachus' "realist" argument. A more detailed look into Thrasymachus, considered as one of the first representatives of political realism, would allow for a more holistic understanding of the debate of justice in Politeia. Plato's conception of justice is usually known as the order or harmony in a whole emerging from different elements fulfilling their own roles. However, reducing what Politeia tries to say about justice merely to the definitions of justice advanced in Books I and IV would be incomplete. The challenge of Thrasymachus shows that what is at stake in this work of Plato is more than a mere concern for defining justice.

Keywords: Plato, Thrasymachus, justice, injustice, political realism

* Fatih Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi öğretim üyesi
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2016 Bahar, sayı: 21, s. 51-70
ISSN 1306-9535, www.flsfdergisi.com

Siyasal düşünce tarihine baktığımızda düşünürleri meşgul eden başlıca meselenin hak ve hukuku gözetilen bir siyasal rejim arayışı olduğunu görürüz. “Adalet mülkün temelidir” vecizesinde ifade bulan ideal, “devlet” denilen kurumsal örgütlenmenin adaleti esas alması gerektiği normunu ve beklentisini ifade eder. Diğer bir ifadeyle herhangi bir örgütlenmenin “devlet” sayılabilmesi için adaleti gözetir bir şekilde örgütlenmiş olması gerekir. Ancak her “ideal” (veya Platonik ifadeyle *Ideada*) olduğu gibi adalet söz konusu olduğunda da insanın deneyimlediği “gerçeklik” ile akıl yoluyla kurguladığı “ideal” arasında ayrışma olması kaçınılmazdır.

İnsanlık tarihinde bu meseleyi kapsamlı bir şekilde ilk defa ele alan şüphesiz Platon ve onun *Politeia* (Devlet) adlı eseri olmuştur.¹ Kabul etmek gerekir ki *Politeia* üzerine geçmişten günümüze yazılıp çizilenler hayli fazladır ve mevcut literatüre yeni bir şeyler eklemek oldukça güçtür.² Ancak Platon’un eserlerini diyalog formunda yazmış olması *Politeia*’nın ve dolayısıyla Platon’un adaletle dair düşüncelerinin ne olduğu sorusunu canlı tutmamıza ve bu soruya farklı açılardan yaklaşmamıza imkan sağlar.

Platonik diyalogların nasıl yorumlanması gerektiği meselesi eski bir tartışma konusudur.³ Bu makalede diyaloglarda ortaya konan argümanları büyük ölçüde söz konusu eserin bütünsel bağlamından bağımsız okumayı tercih eden ve çoğunlukla “Sokrates” olan ana karakteri yazarla özdeşleştiren “dogmatik” yaklaşımdan ziyade; eserin bütünsel bağlamını ve dramatik yönlerini daha fazla dikkate alan ve Platon çalışmalarında son on yıllarda gitgide daha fazla kabul gören “dramatik” yaklaşım tercih edilmiştir. Bu yaklaşımı benimseyen bir yorumcunun dikkat çektiği gibi, diyalogların felsefi dersinin önemli bir kısmı doğrudan savunulan görüşlerden ziyade okuyucuya dolaylı olarak gösterdiklerinde aranmalıdır.⁴ Bu açıdan diyalogların dolaylı anlatımları da önem kazanır.

¹ *Politeia*’nın alışlagelmiş Türkçe adı *Devlet* olsa da anlam kaymasını önlemek adına “siyasal rejim” anlamına gelen orijinal başlığı tercih edilecektir. “Devlet” olarak da çevrilen *polis* için ise “şehir” karşılığı kullanılacaktır. Esere verilen referanslar metin içinde Stephanus numaraları belirtilerek yapılmıştır. Kullanılan metinler Allan Bloom ve Joe Sachs’ın İngilizce çevirileri olup John Burnet’in *Platonis Opera*’sına da müracaat edilmiştir. İngilizceden Türkçeye çeviriler bana aittir.

² Platon’da adalet kavramını tartışan Türkçe çalışmalar için bkz. Topakkaya, “Adalet Kavramı Bağlamında Aristoteles-Platon Karşılaştırması”; Orhan, “Homeros ve Hesiodos’da Adalet Kavramının Kökenleri ve Platon’a Yansımaları”.

³ Platon’un diyaloglarının yorumlanması meselesine farklı yaklaşımlar için bkz. Klagge ve Smith, *Methods of Interpreting Plato and His Dialogues*.

⁴ Frede, “Plato’s Arguments and the Dialogue Form,” s. 219. Yazar bu dersin çok daha önemli bir yanının ise ortaya konan argümanlar hakkında okuyucuyu düşünmeye sevk etmesi olduğunu belirtir.

Bu yaklaşım çerçevesinde Platon'un *Politeia*'da adalete dair tam olarak ne anlatmak istediği sorusuna verilecek yanıt adalet tartışmasının yoğun olarak yer aldığı Birinci ve Dördüncü kitaplardaki adalet tanımlarıyla sınırlı kalmamalı; eserin bütünsel bağlamı dikkate alınmalıdır. Bir sofist olarak Thrasymakhos bir filozof olarak Sokrates'in "nemesis"i olup savunduğu yaklaşım da ciddi bir meydan okuma olarak görülmelidir. Bu açıdan Thrasymakhos'un rolü Sokrates ile girdiği diyalogun yer aldığı Birinci Kitapla sınırlı değildir. Her ne kadar Birinci Kitabın sonunda Thrasymakhos'un tezleri çürütülmüş gözükse de bu tezlerin etkisi diyalogun sonuna kadar varlığını hissettirir. Bu makalede Thrasymakhos'un *Politeia*'da oynadığı bu kritik role dikkat çekilmekte ve yaptığı meydan okumanın bu diyalogdaki adalet tartışmasını daha iyi anlamamıza yardımcı olacağı savunulmaktadır. Aşağıda ilk bölümde *Politeia*'da adalet tartışmasının ana hatlarından bahsedilecek; ikinci bölümde Thrasymakhos'un rolü ve argümanı tartışılacak; üçüncü ve son bölümde ise bu bağlamda Platon'un adalet tartışmasının güncelliği ve geçerliliği değerlendirilecektir.

I. *Politeia*'da Adalet Tartışmasının Ana Hatları

Adalet tartışması Birinci Kitabın başlarında Sokrates'in misafir olduğu evin büyüğü yaşlı Kephalos'un adalet anlayışını sorgulamasıyla başlar.⁵ Sokrates zengin bir tüccar olan Kephalos'a servetinin ne faydasını gördüğünü sorar ve onun verdiği yanıtta adalete dair şu tanımlamayı çıkarır: "kişinin ödünç aldığı şeyi geri vermesi ve dürüst olması" (331c).⁶ Ancak bir kimse kendisinden ödünç aldığımız silahı akli başında olmadığı bir anda geri istediğinde ona silahını vermek ne derece adil bir davranış olur? Kephalos'un Sokrates ile aşık atacak ne niyeti ne de yetkinliği vardır. Kephalos'un temsil ettiği dine dayalı geleneksel adalet anlayışı adalet meselesinde tatminkar bir yanıt üretemez. İbadet için müsaade isteyen Kephalos Sokrates'le tartışmasını oğlu Polemarkhos'a "miras" bırakır.

Polemarkhos babasından devraldığı adalet tanımına büyük bir sevgiyle sahip çıksa da meşhur şair Simonides'e (MÖ 550-460) gönderme yaparak ifade ettiği adalet tanımı biraz daha farklıdır: "herkese borçlu olunan şeyi [*ta opheilomena*] verme" (331e).⁷ Sokrates'in sorgulaması

⁵ "Sokrates" ismi aksi belirtilmediği sürece *Politeia*'daki karakter için kullanılmıştır.

⁶ *Dikaioynē* için "adalet"; *dikaios* için "adil (olan)"; *adikia* için "haksızlık"; *adikos* için "adil olmayan" gibi "hak" kavramını çağrıştıran karşılıklar kullanılacaktır.

⁷ Bu tanımlamanın daha sonra Aristoteles ve Roma hukukçuları tarafından "herkese hak ettiğini verme" olarak formüle edilecek olan "dağıtıcı adalet"e tekabül ettiğini

karşısında bu tanımlama iki düzeltme görür. Bunlardan ilkinde göre, adalet “dostlara iyilik, düşmanlara kötülük etmek”tir; zira dostlara iyilik düşmanlara kötülük borçluyuzdur (332d). Fakat Sokrates’in sorgulaması devam eder: Gerçek dost ve düşmanı nasıl ayırt edebiliriz? Dost görünümü düşman olabileceği gibi düşman sandığımız pekâlâ gerçek dostumuz da olabilir. Bunun üzerine ikinci düzeltme gelir: Adalet “iyi olan dosta iyilik etmek, kötü olan düşmana zarar vermek”tir (335a). Sokrates’in bu tanımı da sorgulamaya devam etmesi üzerine Polemarkhos da babası gibi havlu atar ve Sokrates’in “adil insanın kötülük etmeyeceği” önermesine onay vermek zorunda kalır (335d-e).

Polemarkhos’un gerek ismi gerekse *Politeia* diyalogunun başındaki buyurgan tavrı ve daha sonra babasının “varis”liğine yaptığı gönderme karakteri hakkında bize bir fikir verir. Eserin en başında dini bir festival için Adeimantos ile Pire kasabasına gelmiş olan Sokrates festivalin ardından tam Atina’ya dönmek üzere iken yolda karşılarına çıkan Polemarkhos ve arkadaşları tarafından alıkonduğunu anlatır (327a-328b). Grubun lideri görünümündeki Polemarkhos, ismini oluşturan *polemos* (savaş) ve *archos* (kumandan) sözcüklerinin çağrışımından anlaşılacağı üzere, diğer insanlarla ilişkilerini “buyurgan” bir tavırla belirler. Babasını savunmaya yönelik heyecanla söze atılışı da onun cevval ve savaşçı karakterinin bir göstergesidir. Savunduğu “dost/düşman” temelli adalet tanımı ise yine çatışmayı merkeze alan bir bakış açısını yansıtır.

Babasına yaptığı “varislik” göndermesinden Polemarkhos’un maddiyata önem verdiğini anlarız. Lafa girer girmez Simonides gibi meşhur bir şairden alıntı yapması da dikkat çekicidir. Bu onun kendi düşüncesini oluşturma ve savunma kapasitesinden yoksun olduğunu; ve toplumda itibar gören görüşlere (meşhurat) sığınarak “adalet”in ne olduğunu bildiğini zanneden bir hayat sürmekte olduğunu gösterir. Bu açıdan Polemarkhos diyalogun Yedinci Kitabında bahsi geçen “mağara” sakinlerinden biridir. Ayrıca diyalogun başında Sokrates’e yine şaka yollu birlikte olduğu grubun sayısal üstünlüğünü hatırlatması kendisinin “demokrat” eğilimli olduğunu gösterir. “Oligark” eğilimli babasıyla beraber Polemarkhos Sekizinci Kitapta anlatılan rejim ve karakter eşleştirmelerinin habercisidir.⁸ Her ne kadar Sokrates’in sorgulaması karşısında fazla bir varlık göstermemiş olsalar da

söyleyebiliriz. Aşağıda bahsedeceğimiz üzere Sokrates’in 433a-b’de yaptığı adalet tanımı da bunun bir versiyonu olarak görülebilir.

⁸ Strauss, “On Plato’s Republic,” s. 74.

Kephalos ve Polemarkhos'un savunduğu görüşler tamamen masadan kalkmamıştır; zira kurgulanan rejimde kendilerine yer bulacaklardır.⁹

Polemarkhos'un pes ettiği anda "mağara"nın kukla oynatıcılarına tekabül eden "sofist" Thrasymakhos devreye girer.¹⁰ Sokrates'in tarifiyle Thrasymakhos "vahşi bir hayvan" gibi üzerlerine atılmıştır. Thrasymakhos'un bu ve konuşması boyunca sergilediği saldırgan hal ve tavırları sofistliğinin dışavurumu olarak görülebilir. Adaletin "daha güçlünün menfaatine" olduğunu savunan Thrasymakhos Sokrates'in sorgulaması karşısında diğerlerine kıyasla daha fazla dirense de sonunda o da susmak zorunda kalacaktır. Thrasymakhos'un görüşlerini bir sonraki bölümde daha detaylı ele alacağız. Birinci Kitap Sokrates'in adaleti tarif etme çabalarının sonuçsuz kaldığı tespitiyle "aporetik" sona erer (354b-c).

İkinci Kitabın başında Glaukon ve Adeimantos Thrasymakhos'un meydan okumasını canlandırır. Şeytanın avukatlığını yapan kardeşler adaletin iyiliği veya değeri konusunda Sokrates'ten daha ikna edici bir savunma yapmasını talep ederler. Her ikisi de Sokrates'e inanmak istemektedirler; ancak etraflarından duydukları ve gördükleri buna engeldir. Açıkta dillendirilmese de halk arasında yaygın kabul, adil "olmaktan" ziyade adil "görünmenin" makbul olduğudur. Sokrates adaletin doğurduğu mükafat ve cezalar yüzünden değil kendi başına iyi veya değerli olduğu için tercih edilmesini gerektiğini ispatlamalıdır. Glaukon'un "adalet ne tür bir iyidir?" sorusu karşısında Sokrates adaleti hem kendi başına değerli hem de faydalı sonuçları olan "iyi" şeyler kategorisine koyduğunu belirtir ve bu yönde bir savunma yapacağı sözünü verir (358a).

Diğer yandan Glaukon adaletin iyiliğine dair çekincelerini bir dizi argümanla ortaya koyar: Adil olmanın kendi başına bir değeri yoktur; haksızlık yapmaktan imtina edenlerin ve dolayısıyla "adil" gözükkenlerin "adilliği" aslında yakalanmadan haksızlık yapmaya güçleri yetmediği çekincesinden ileri gelir; zira yakalandıkları takdirde ya mağdur ettiklerinin misillemesinden ya da yasaların yaptırımından korktukları için haksızlık yapmaktan kaçınırlar.¹¹ Adalet ve hukuka dair bu "zaruret" hissi modern çağda Hobbes tarafından çarpıcı bir şekilde dile getirilmiştir. Nitekim

⁹ A.g.e., s. 68, 73.

¹⁰ "Thrasymakhos" isminin lafzî anlamı "savaşta cüretkâr olan"dır; bkz. Aristoteles, *Retorik* II.23, 1400b20-21.

¹¹ Burada kısaca özetlediğimiz Glaukon'un konuşması üç ayrı bölümden oluşur: (1) Adaletin doğası ve tarihsel kökeni (358e-359c); (2) Gyges'in yüzüğü hikayesi (359d-360b); (3) Adalet ve adaletsizliğin en uç örneklerinin (adil olup adil görülmeyen kişiye karşı adil olmayıp adil görülen kişi) karşılaştırması (360e-362c); bkz. Pappas, *The Routledge Guidebook*, s. 70-77; Shields, "Plato's Challenge", s. 70-80.

Glaukon'un adaletsizliğe düzdüğü övgünün ilk ayağı da zayıf çoğunluğun bir nevi Hobbesçu doğa durumundan çıkmak için kendi aralarında yaptıkları sözleşmeyi andırır (358e-359b): Adalet, insanlar için en iyi seçenek ("ceza yemeden haksızlık yapmak") ile en kötü seçeneğin ("öcünü alamadan haksızlığa uğramak") arasında olandır (*meson*) (359a).¹²

Adeimantos kardeşi Glaukon'un söylediklerine bazı eklemelerde bulunur. Adeimantos'un tartışmaya yaptığı katkı adaletin araçsal faydasına dair yerleşik kanı ve kabullere dairdir (362d-367e).¹³ Adeimantos, şair, ebeveyn ve din adamlarına referansla insanların gerçek anlamda adil olmak gibi bir kaygılarının olmadığını; adalete dair tutumlarının araçsal olduğunu belirtir: İnsanların asıl amaçları adil görünerek itibar kazanmak ve itibarın kendilerine sunacağı maddi ve sosyal imkanlardan faydalanmaktır (363a-365a). Adeimantos'un farazi bir "hesapçı" (*logizomenos*) kişi ile hiç yakalanmadan kötülük yapmanın mümkün olamayacağı itirazını yapan bir başka farazi kişi arasında kurguladığı mini bir diyalog (365c-366b) Thrasymakhos'un bakış açısını yansıtır.¹⁴

Böylelikle iki kardeş Thrasymakhos'un adalete dair "gerçekçi" yaklaşımını geliştirip daha çetin bir hale getirir. Sokrates'ten istekleri adaletin sadece sonuçları için değil kendiliğinden bir değer taşıdığını ikna edici bir şekilde savunmasıdır. Adalete karşı bu meydan okuma karşısında Sokrates şehir-ve-ruh benzetmesini (368e-369a) ortaya atarak farazi bir şehir kurmayı önerir. Şehir (*polis*) ve insan ruhu arasında benzerlik olduğu varsayımına dayanan bu benzetmeye göre insan ruhu üç parçadan oluşur: akıl (*logos*), asabiyet (*thumos*) ve arzu (*epithumia*) (439c-e).¹⁵ Şehirde ruhun her bir unsuruna tekabül eden şu üç sınıf bulunur: filozof yöneticiler (asıl muhafızlar), askerler (yardımcı muhafızlar) ve üreticiler (para kazananlar).

¹² Kallikles de *Gorgias*'da (483b-c) hukuk düzeninin güçlülere karşı kendi kendilerini korumaktan aciz zayıf çoğunluğun icadı olduğunu söyler. Diğer yandan Glaukon'un "orta" yol göndermesi Aristoteles'in adalet tarifinin habercisidir: Aristoteles de *Nikomakhos'a Etik*'te adaleti "haksızlık yapmak" ile "haksızlığa uğramak" arasında bulunan "orta" (*meson*) veya "vasat"ı (*mesotes*) seçme erdemi olarak niteler (1133b30-33).

¹³ Pappas, *The Routledge Guidebook*, s. 77-78.

¹⁴ Glaukon, Adeimantos ve Thrasymakhos'un savunduğu görüşler birebir aynı olmasa da büyük ölçüde örtüşür. Nitekim Adeimantos konuşmasının sonunda söylediklerinin Thrasymakhos'un söyleyebileceği şeyler olduğunu belirtir (367a).

¹⁵ Türkçe çevirilerde *thumos* için "öfke", "kızgınlık" ve "taşkınlık" gibi karşılıklar kullanılmıştır. Asabiyet "asabîlik, sinirlilik, öfke, hiddet" anlamına geldiği gibi İbn Haldun'la özdeşleşen "akraba, soy sop, kavim, vatan, millet ve din gayreti gütmeye" anlamına da gelir. Platon'un bir taraftan insan ruhuna diğer taraftan muhafızlara atfettiği *thumos* her iki anlamı da içinde barındırır.

Şehirde adaletin neye tekabül ettiği tespit edilirse insan ruhundaki adalet daha rahat görülebilecektir. Sokrates'e göre ruhun veya şehrin her bir parçasının kendi işini yapması sonucunda adalet ortaya çıkacaktır: "kendine ait olanı yapmak [*to ta heautou prattein*]" ve "başkasının işine karışmamak [*mē polupragmonein*]" (433a-b). Sokrates hemen sonra bu tanımı "kendinin olana [*oikeiou*] ve kendine ait olana [*heautou*] sahip olma [*hexis*] ve yapma [*praxis*]" diye biraz daha geniş bir şekilde ifade edecektir (433e12-434a1). Bir önceki tanımlama aslında Sokrates'in de işaret ettiği gibi pek de orijinal değildir: "bunu birçoklarından duyduk ve kendimiz de sık sık söyledik" (433a).¹⁶ Nitekim bu tanım Polemarkhos'un "herkese borçlu olduğumuzu verme" tanımını andırmaktadır.¹⁷

Bilgelik (*sophia*) akıl/filozoflara ve cesaret (*andreia*) asabiyet/askerlere özgü erdemler iken adalet ve itidal (*sophrosunē*) ruhun ve şehrin genelini ilgilendiren erdemlerdir. İtidal, her bir alt birimin (şehirde askerler ve üreticiler; ruhta ise asabiyet ve arzu) üstüne tabi olmayı kabullenmesiyle ilgilidir (431e-432d). Adaletin yolu itidalden geçer: Şehrin her bir sınıfının veya ruhun her bir parçasının kendi işi ile uğraşarak diğerlerinin işine karışmaması ve uyum içinde hareket etmesi adaletin ortaya çıkmasına imkan verecektir (432b-433e, 442d-444a). Unsurların birbirlerinin işlerine karışmaları durumunda ise muhtelif rahatsızlıklar baş gösterecektir. Aslında adaleti sağlamak adına kendi işini yapıp başkasının işine karışmaması gereken unsurlar ruhta asabiyet ve arzu, şehirde de askerler ve üreticilerdir. Ruhta akıl, şehirde de filozoflar sadece kendi işleriyle değil diğer unsur ve sınıfların işleriyle ilgilenmek durumundadır. Şehrin ve ruhun içinde kurulacak ahengin sonucu olarak tecelli eden adalet, sağlık gibi, bütünü koruyan bir durumdur ve bu nedenle iyidir. "Kötü" herhangi bir varlığı yok eden ve bozan; "iyi" de onu koruyan ve ona faydası dokunan şeydir (608e).

"Kendi işini yapma"nın ne denli tatmin edici bir adalet tanımı olduğu ve hatta bir "tanım" olup olmadığı tartışmalıdır.¹⁸ Ancak bunu *Politeia*'nın bir ekişi olarak görmemek gerekir. *Politeia*'nın bütünü dikkate alındığında Platon'un öncelikli olarak anlatmak istediği adalet kavramının ondan daha üstün olan "iyi" *Ideasına* bağlı olduğudur (504d-505b). Teorik

¹⁶ *Kharmides*'de (161b-162d) bu tanımlama (Kharmides ve Kritias tarafından) "itidal" için kullanılır.

¹⁷ Bkz. Kosman, "Justice and Virtue", s. 192-93.

¹⁸ Şehir-ve-ruh benzetmesi tartışmasız kabul görse de Sokrates ruhun parçalı bir yapısı olup olmadığına dair kapsamlı bir incelemenin daha fazla uğraş gerektireceği imalarında bulunur (435c-d, 436a-b, 504b-c, 611b-612a). Daha fazla uğraş gerektiren yöntemle kastedilen "diyalektik"tir (531d-533d).

veya pratik olsun tek başına adalete odaklanmak yetersizdir. “İyi”ye nüfuz eden filozofların yönetimde olmadığı rejimlerde (ki tüm reel rejimler bu kategoriye girer) doğal olarak Thrasymakhos’un adalet(sizlik) anlayışı hakim olacaktır. Bir sonraki bölümde bu anlayışın tam olarak ne olduğu ve eserin bütünlüğü çerçevesinde kritik rolü üzerinde durulacaktır.

II. Thrasymakhos'un Meydan Okuması

Thrasymakhos birinci kitapta adaleti yeren ve haksızlığı yücelten konuşmasında en az iki temel önermede bulunur: (T1) Adil olan [*to dikaion*] daha güçlünün/üstünün [*kreittōn*] yararınadır [*sumpheron*] (338c1-2); (T2) Adalet [*dikaioynē*] ve adil olan bir başkasının iyiliğidir [*agathos*] (343c3-4). Bazı yorumcular bir üçüncü önermeye de dikkat çeker: (T3) Adil olan yöneticilere/yasalara itaattir (339b-c).¹⁹ Ancak Thrasymakhos bu sonuncusunu kendiliğinden yapmaz; Sokrates tarafından kendisine soru olarak yöneltilmesi üzerine onay verir. Bu dolayım nedeniyle T3’ün Thrasymakhos için temel bir önerme olup olmadığı tartışmalıdır.²⁰

Thrasymakhos T2’den yola çıkarak bir dizi önermede daha bulunur: “Adil (kişi) adil olmayandan her zaman daha azına sahip olur” (343d). “Adil olmayan (şey) kendine faydalı olan ve kendi işine gelendir” (344c). “Adil olmayanın yaşamı adil olaninkinden üstündür [*kreittō*]” (347e3-4).²¹ Bunları T2’nin sonuçları ve türevleri olarak görmek yerinde olacaktır. Tüm bu tali önermelerle beraber T2’ye göre kendi çıkarını düşünen bir kimse adil olmamalıdır çünkü adil olmak başka birinin iyiliğini gözetmektir. Kendi iyiliğini gözetken bir kişi (ki Thrasymakhos’a göre her akli başında kişi böyledir) kendine adaleti değil haksızlığı düstur edinmelidir.

Thrasymakhos’un “adalet(sizlik)”e yönelik bakış açısının daha iyi anlaşılması için üzerinde durulması gereken ilk nokta T1’i ilgilendiren “mükemmel haksızlık” meselesidir (344a3-6).²² Sokrates’in T1’de bahsi geçen “daha güçlüye” dalga geçercesine meşhur bir pankreas güreşçisini

¹⁹ Bu önermeler bundan sonra T1, T2 ve T3 olarak belirtilecektir. Bu üç önerme için bkz. Reeve, “Socrates Meets Thrasymachus”, s. 246.

²⁰ Bu konuda bkz. a.g.e., s. 247, not 10.

²¹ Sonuncusu Sokrates’in kendi ifadesi olsa da Thrasymakhos’un itiraz etmediği bir önermedir. Diyalogun kritik bir aşamasında (347d8-e4) Sokrates T1’i ertelemeyi ve daha önemli bulduğu bu önermeyi incelemeyi teklif eder ve ardından öyle de yapar.

²² Glaukon’un konuşmasının üçüncü sacayağı aynı şekilde haksızlığın son raddesini örnekler: adil görünüp ama gerçekte adil olmamak (361a). Machiavelli de hemen hemen aynı şeyi öğütler: Yönetici “merhamet, sadakat, dürüstlük, insanlık, dindarlık” timsali görünmeli ama bu vasıflara gerçekte sahip olmamalıdır; bkz. *Prince*, s. 70-71.

örnek vermesi üzerine Thrasymakhos güçlü olanı öncelikle siyasal düzlemde kastettiğini belirtir (338c-e). Kastedilen; demokrasi, tiranlık ve aristokrasi gibi bir rejimdeki yönetici zümredir. Her rejimde yürürlükte olan yasalar muktedir zümrenin lehine kurgulanmış olup “adil” sayılan kişi bu yasalara itaat eden; etmeyen ise “haksızlık” yapandır. Yürürlükteki yasalara itaat etmeyenlerin cezalandırılması da yine “adalet”in gereğidir. Her rejimde neyin adil olup olmadığını muktedir belirliyor ise bu, adaletin içerik açısından evrensel ve nesnel bir kriteri olmadığı anlamına gelir. Adaletin görelî içeriği demokrasilerde fakir çoğunluğun; aristokrasilerde zengin azınlığın; tiranlıkta ise tek adamın tercihlerine göre belirlenir.²³

Thrasymakhos “mükemmel” veya “topyekûn” haksızlık (344a4, 344c2) meselesini bu bağlamda ele alır. Bu ifadeyle kastettiği tiranlığa giden yolda yapılan büyük çaplı ve kısmen kitabına uydurulmuş haksızlıklardır. Haksızlık gerek sinsice gerekse zor kullanarak ama mümkünse tek seferde yapılmalıdır.²⁴ “Mükemmel haksızlık” Thrasymakhos’a göre sadece insanların maddi varlıklarını gaspetmekle kalmaz, onlara boyun eğdirir. Bu tür haksızlıkları yapanların sebep oldukları mağduriyetler kısmi ve seçici olacağı için lanetlenmez; aksine çoğunluk nezdinde hayranlık uyandırır. Lanetleyen çıksa bile bunlar “adil olmayan şeyler yapmaktan çekindikleri için değil bu tür haksızlıklara maruz kalmaktan çekindikleri için lanetlerler” (344c3-4). Bu tür mahir bir “tiran” gerek kendi yurttaşlarınca gerekse şöhretini duyan başkalarınınca ve sonraki kuşaklarca “mutlu ve kutlu” addedilecektir (344b5-c2).

Diğer yandan kurulu düzen çerçevesinde peyderpey ve küçük çaplı haksızlık yapanlar türlü isimler altında (“eşkıya”, “hırsız”, “haydut”, “korsan” vs.) lanetlenecek ve yakalandıkları takdirde yasaların el verdiği ölçüde cezalandırılacaktır. Bu tür küçük ölçekli haksızlıklar yaptırımın caydırıcılığı oranında dezavantajlıdır. Ancak Thrasymakhos, yakalanmadığı takdirde failine faydalı olabilecek bu tip küçük ölçekli haksızlıkları kastetmediğini beyan eder (348d). Thrasymakhos’un “mükemmel haksızlık”la anlatmak istediği meşhur Büyük İskender ve korsan rivayetine benzer. İskender yakalanıp huzuruna getirilen korsanı “denizleri taciz ederek ne yaptığını sanıyorsun?” diye sorgulayınca; korsan “Senin tüm dünyaya yaptığınla aynı şeyi! Ben küçük bir gemiyle yaptığım için bana ‘korsan’ diyorlar; sense

²³ Thrasymakhos “aristokrasi” terimini kullansa da Aristoteles’in yaptığı ayrımı dikkate alırsak kastettiği rejime “oligarşi” de diyebiliriz. Elbette Thrasymakhos’un nazarında bu ayırım temelsizdir.

²⁴ Yine Machiavelli, Agathocles örneğini anlattığı *Prens*’in 8. bölümünün sonunda hemen hemen aynı şeyi söyler; bkz. *Prince*, s. 37-8.

büyük bir donanmayla yapıyorsun ve sana 'İmparator' diyorlar" minvalinde kurnazca bir yanıt verir.²⁵

Solon'un Atina için yaptığı yasalara İskitli Anakarsis'in verdiği tepki de Thrasymakhos'un "gerçekçi" bakış açısını destekler: "Bu yasalar örümcek ağından farksızdır: Ağa yakalanan zayıf ve küçükleri engelleyecek ama nüfuzlu ve zenginlerce paramparça edilecek."²⁶ Solon'un yapmaya çalıştığı gibi iyi kötü bir yasal düzenin kurulması durumunda her türlü "gasp" "haksızlık" sayılacak ve yasaların caydırıcılığı ve uygulanması oranında yapana zararı dokunacaktır. Ancak bu tür haksızlıkların az çok bir tutarlılıkla yakalanıp cezalandırılması düzenin kuruluşu aşamasında gerçekleşen büyük çaplı haksızlığın "adalet" kisvesi altında muktedire yarayacağı gerçeğini ortadan kaldırmaz. Thrasymakhos'un T1 ile anlatmak istediği şey öncelikle "adil" görünümlü kurulu düzene içkin "haksızlık"ın avantajlı olduğudur.

İnsanlık tarihinde olup bitene baktığımızda Thrasymakhos'un birinci önermesini (T1) yanıtlıyacak çok fazla örnekle karşılaşmayız. Aslında Sokrates'in de bu önermeye mutlak olarak karşı çıktığını söyleyemeyiz. Sokrates'in itirazı ampirik (reel) düzeyde değil "sanat" kavramının "ideallığı" üzerinde akıl yürütme yoluyla yapılmıştır. Sokrates'in T1'de karşı çıktığı şey güçlünün belirlediği adalet düzeninin sadece ama sadece ona yaradığı ve yönetilenin aleyhinde olduğu savıdır. Ancak şehir devletinden büyük siyasal toplumlarda yönetilenlerin nadiren homojen olduğunu dikkate aldığımızda Sokrates'in itirazı etkisini yitirir. Bu durumda verili yasalar hem muktedirin hem de onun bir parçası olan veya ona destek veren toplumun "nüfuzlu" bir kesiminin lehine olabilecektir.

Thrasymakhos'un bakış açısını anlamaya yönelik üzerinde durulması gereken ikinci bir nokta T1 ve T2 ile tam olarak ne anlatmak istediğidir. Yaygın kanı bu önermelerin ve özellikle T1'in Thrasymakhos'un adalet tanımı olduğudur. Zira Sokrates'in talebi bu yöndedir. Ancak T1 ve T2'yi bir tanımlama çabası olarak değerlendirmek güçtür. Bir "sofist" olarak Thrasymakhos'un böyle bir derdi olduğu da şüphelidir.

Thrasymakhos'un "haksızlık" bağlamında kullandığı terim "daha fazlasına sahip olmak" (*pleon echein*) anlamına gelen *pleonektein*'dir (344a1). Bu fiilin isim hali ise "aç gözlülük" anlamına gelen *pleonexia*'dir.

²⁵ Bkz. Austin, *The Hellenistic World from Alexander to the Roman Conquest*, s. 59. Bu hikayenin en yakın kaynağı Augustinus'un *De Civitate Dei* adlı eseridir. Augustinus Cicero'nun *De Republica*'sının günümüzde eksik olan bir kısmından aktarmıştır.

²⁶ Plutarch, *Greek Lives*, s. 49-50. Plutarkhos Atina'daki sonraki gelişmelerin Anakarsis'i doğruladığını söyler.

Pleonexia ve “kibirli bir küstahlık” anlamına gelen *hubris* Antik Yunan dünyasında haksızlığı çağrıştıran en yaygın kavramlardır.²⁷ Bu iki kavram aslında bağlantılıdır: *Hubristik* bir kişi sahip olduğundan fazlasını başkasına ait olanı gaspederek elde etmekten kaçınmayacak ve bu uğurda yaptıklarını kendi adına meşrulaştıracaktır. Bu kişinin nazarında yaptıkları kendisi için “hak”; engellenmesi ise “haksızlık”tır.²⁸

Thrasymakhos *hubris* ifadesini kullanmasa da sahip olduğuyla yetinmeyip daha fazlasını isteyen ve hatta başkalarının elindekine göz diken birinin yaptığını geleneksel anlayışa uygun olarak “haksızlık” olarak tanımlar (343d-344c). Thrasymakhos “adil kişi adil olmayandan her zaman daha azına sahip olur” (343d) dedikten sonra “haksızlık” için günümüzde halen geçerli olan örnekler verir: ekonomik ortaklıklarda ortağını kandırma; devlete vergi yükümlülüğünü yerine getirmeme; devletin sunduğu yardım ve olanaklardan kazanç elde etme; kamu görevini kötüye kullanma. Bu açıdan bakıldığında tartışmalı olan Thrasymakhos’un “adalet” ve “haksızlık”ın içeriğine veya tanımına dair düşünceleri değildir. Hemen hemen her toplumda bu tür şeyler “haksızlık” olarak nitelenir; ve bunlara başvurmayan kişi de “adil” sayılır. Thrasymakhos aslında “yasalara uymak gibi” tipik “adalet” tasavvurlarını veya aynı şekilde *pleonexia* gibi tipik “haksızlık” tasavvurlarını tanımsal olarak reddetmez. Onun T1 ve T2 önermeleri ile dikkat çektiği bunların insan yaşamındaki görece değerleridir. Adil olmak ona göre “safdililik” (348c12) yani değersiz; haksızlık etmek ise “akıllılık” (*euboulia*), yani değerlidir (348d2). Ona göre haksızlık “erdem” (*arete*) ve “bilgelik” (*sophia*) kategorisine girer; adalet ise bunların tersidir (348e1-3). Kısaca *pleonexia* çok daha makbuldür.

Tartışılması gereken üçüncü bir nokta ise T1 ve T2 arasındaki ilişkidir. Yirminci yüzyılın ortalarından itibaren bu ilişkinin tam olarak ne

²⁷ Bkz. Balot, *Greed and Injustice in Classical Athens*, s. 92. *Hubris* terimi merkezi bir rol oynamasa da *Politeia*’da haksızlık bağlamında bahsi geçer; bkz. 400b2, 403a2, 560e2-4, 572c7.

²⁸ *Gorgias*’da (483c-484a) Kallikles savunduğu “doğal hak”ı (*physei dikaion*) *pleonexia* ile tanımlarken; çoğunluğun (*hoi polloi*) benimsediği ama kendisinin reddettiği geleneksel adalet anlayışından “eşit paya sahip olma” (*ison echein*) diye söz eder. Kallikles ile Thrasymakhos’un adalet bakışları aynı olmasa da çelişik değildir: Kallikles *pleonexia*’yı yeren geleneksel adalet bakışını ve uyuşmaya dayalı yerleşik hukuk düzenini reddederken savunduğu “doğal hak”ı *pleonexia* ile tanımlar. Thrasymakhos ise kurumsal hukukun aslında gücünün lehine işleyen adaletsiz bir düzen olduğunu; bu düzen çerçevesinde hareket eden gücünün *pleonexia* peşinde olduğunu ve bunu elde ettiğini öne sürer; ancak bu durumun “verili” olduğunu düşünür ve buna göre hareket etmenin faydalı olacağını savunur.

olduğu tartışma konusu olmuştur.²⁹ Tartışma genelde şu iki soru üzerine yoğunlaşmıştır: (1) Thrasymakhos'un adalete dair en temel görüşü yukarıdaki önermelerden hangisidir? (2) Bu önermeler arasında bir tutarlılık var mıdır? Bu tartışmaya katılan yorumcular birinci soruya dair yukarıdaki önermelerden (T1, T2 ve T3) birinin diğerlerine önceliğini savunmuşlardır. İkinci soruya dair ise yorumcuların bir kısmı bu görüşlerin tutarsızlığını savunurken bir kısmı aksini savunmuştur.

Bu tartışmanın detaylarına girmeden şu kadarını belirtmekle yetinelim: Thrasymakhos'un görüşleri bu tartışmanın başlarında tutarsız ve zayıf olarak görülürken daha yakın zamanlarda bu görüşlerin görüldüğü kadar zayıf ve tutarsız olmadığı görüşü dile getirilmeye başlanmıştır.³⁰ Diğer bir deyişle Sokrates'in sorgulaması Thrasymakhos'u susturmuş olabilir ama Birinci Kitabın sonunda kimse Thrasymakhos'un tezlerinin "haksızlığına" ve Sokrates'in "haklılığına" ikna olmuş değildir.

İlk bakışta gerçekten de T1 ve T2 arasında bir çelişki olduğu izlenimi vardır. T1'e göre adalet güçlünün işine gelen bir şey ise aynı zamanda nasıl (T2'ye göre) başka birinin iyiliği olabilir? Güçlü kişi adil davrandığında kendi iyiliğini mi yoksa başkasının iyiliğini mi sağlamış olur? T1'e göre kendi, T2'ye göre bir başkasının iyiliğini temin ettiği sonucu çıkar. Aynı soruyu tersten de sorabiliriz: Güçlü olan haksızlık yaptığında mı yoksa adil davrandığında mı kendi menfaatine göre hareket etmiş olur? T1'e göre adil olduğunda, T2'ye göre ise haksızlık yaptığında. Bu durumda T1 ve T2'nin birbiriyle çeliştiği düşünülebilir.

T1'de geçen ve *kratos* (güç) sözcüğünün karşılaştırmalı üstünlük derecesini bildiren *kreitton* sözcüğü bu açıdan yardımcı olabilir. Şayet Thrasymakhos'un bununla kastı "mutlak" değil "görelî" ve değişken bir güç ilişkisi ise görünürdeki çelişkiyi gidermek mümkün olacaktır.³¹ A'nın B'den daha güçlü olduğunu varsayarsak (Thrasymakhos'a göre) B'nin A'ya karşı adil olması B'nin A'nın lehine davranması anlamına gelir. Buna göre bir failin kendinden daha zayıf veya kendine denk bir faile yönelik adil olması söz konusu değildir. Adil diye adlandırılan şeyler veya kişiler ancak ve ancak bir zayıfın kendinden güçlüye fayda sağlayacak şekilde davranması

²⁹ Bu konudaki literatürün bir kısmı için bkz. Hourani, "Thrasymachus' Definition of Justice in Plato's *Republic*"; Maguire, "Thrasymachus or Plato?"; ve Harlap, "Thrasymachus's Justice."

³⁰ Birinci gruba örnek olarak bkz. Everson, "The Incoherence of Thrasymachus." İkinci grup için bkz. Reeve, "Socrates Meets Thrasymachus"; Long, "Thrasymachus and the Relational Conception of Authority"; ve Wedgwood, "The Coherence of Thrasymachus."

³¹ Bkz. Long, "Thrasymachus and the Relational Conception of Authority."

durumunda söz konusudur. Güçlü kendinden zayıfın lehine davranrsa dahi bu davranış “adalet” kapsamına girmez. Dolayısıyla T2’de bahsedilen “bir başkası” her zaman için T1’de bahsedilen “daha güçlü” olmalıdır.³² Nitekim Thrasymakhos konuşmasının sonunda T1’i tekrarladıktan hemen sonra T2’nin bir türevi olan “adil olmayan (şey) kendine faydalı olan ve kendi işine gelendir” önermesini kullanır (344c6-8).

Thrasymakhos’un sözlerine bu açıdan yaklaşıldığında T1 ve T2’nin birbiriyle çelişmediği öne sürülebilir. Thrasymakhos “adalet daha güçlünün işine gelendir” demekle aynı eylemin hem “adalet” hem “haksızlık” kapsamında görülebileceğine işaret ediyor olabilir. Daha güçlünün belirlediği düzene tabi olanların kurallara uygun davranışları “adil” sayılacaktır. Ancak vergi vermek, askere gitmek gibi yasal zorunlulukların çoğu bu kurallara tabi olanların aleyhinedir veya en azından bireysel olarak bu böyledir. Tüm bunlar daha güçlünün işine gelendir (T1); ancak burada güçlünün işine gelme durumu güçlü açısından “adalet” değil “haksızlık”tır ki bu da adaletten daha avantajlıdır. T1’de bahsi geçen “adalet” güce tabi olanın güçlünün iradesini yerine getirmesidir. Yani güçsüzün güçlüye itaati sonucunda ortaya çıkan durumda güçsüz kaybeden taraf, güçlü kazanan taraf olacaktır. Böylelikle güçsüzün güçlünün lehine davranması “adalet”; güçlünün güçsüzü kendi lehine davranmasını sağlaması ise “haksızlık”tır.

Thrasymakhos görüldüğünden daha sofistike bir argüman ortaya koymuş olsa da konuşmasının sonlarına doğru ciddi bir hata yapar: Sokrates’in “güçlüler” arasında etkili bir iş birliğinin olması için birbirlerine adil davranmaları gerekip gerekmediği sorusuna olumlu yanıt vererek iki açıdan çelişkiye düşer (351c-352a). İlki, haksızlığın değil adaletin insanın kendisi için avantajlı olduğunu kabul etmiş olmasıdır. Bu kabul T2 ile çelişir. Ancak daha önemli sayılabilecek bir diğer çelişki ise adaletin sadece güçlü ve güçsüzler arasında değil denkler arasında da cereyan edebileceğidir ki bu da T1 ile çelişir.³³

Sokrates’in Thrasymakhos ile başlayan ve Glaukon ve Adeimantos ile devam eden meydan okumaya verdiği uzun yanıtın tüm yönleriyle bu makale çerçevesinde değerlendirmek mümkün değil. Ancak eserin bütününe bu meydan okuma açısından yaklaştığımızda kritik aşamaları şöyle özetleyebiliriz: İlk kitapta Thrasymakhos’un susmasıyla sonuçlanan

³² Bkz. Wedgwood, “The Coherence of Thrasymachus”, s. 2-3. Sokrates’in T1’e yönelik reddiyesinin hedefinde bu iddia vardır (342e, 346e). Sokrates’e göre adalet avantajlıdır ama koyunlarını kurttan kollayan çoban misali yönetenin değil yönetilenin lehinedir.

³³ Bkz. Long, “Thrasymachus and the Relational Conception of Authority”, s. 7.

aşama pek tatmin edici değildir. Thrasymakhos'un burada ortaya koyduğu görüşler ilk bakışta zayıf ve tutarsız görülebilir; ve Sokrates'in sorgulaması karşısında tutunamamış olabilir ama Sokrates'in adil olmanın içkin değerine ve haksızlığa kıyasla adaletin üstünlüğüne dair tezleri de belli varsayımlara (sanat ve siyaset benzerliği gibi) dayanır ki bu varsayımların geçerliliği de tartışmaya açıktır.

İkinci kritik aşama Dördüncü Kitapta Sokrates'in adalet için yaptığı farklı unsurların "kendi işini yapma" tanımlamasıdır. Bu tanımlama genel olarak "adil" sayılan muhtelif davranışların (örn. borcunu ödeme, sözünü tutma vs.) değişmez ortak özelliği veya özünden ziyade bireysel ve kolektik düzlemde bu davranışları mümkün kılacak yapısal bir durumu ve ilişkiyi tarif eder. Bir bütünü oluşturan farklı unsurlar arası uyum ve koordinasyonu sağlayan kişi veya grup, gerçek anlamda adaletin kendi içinde hüküm sürmesini sağlayacaktır. Ancak bu yapısal durum (şehir veya siyaset bağlamında) örnek alınabilecek gökyüzündeki bir "model" (*paradeigma*) gibidir ki bunun gerçekleşme olasılığı tartışmalı bir şarta (on yaşın üstündekilerin şehir dışı edilmesi) bağlı olması bir yana; söz konusu olasılık Sokrates'in de ifade ettiği üzere "duaya" bağlı olacak kadar zayıftır (540d-541b, 592a-b).

Üçüncü aşama adalet timsali "filozof"un, felsefenin doğasının, filozofların eğitiminin ve onların yönetimde olduğu rejimin tarif edildiği Beşinci, Altıncı ve Yedinci Kitaplardır. Platon'a göre istikrarlı ve tutarlı bir şekilde "hak"tan ayrılmamak herkesin harcı değildir. Bu ancak arzu ve asabiyetini aklına tabi kılmayı başaran bir azınlığa nasip olabilir ki *Politeia'da* bu azınlığın "gerçek" filozoflar olduğundan bahsedilir. Altıncı Kitabın ortalarına doğru Sokrates'in Thrasymakhos ile artık dost olduklarını ve hatta öncesinde de düşman olmadıklarını belirtmesi ironik de olsa Thrasymakhos'un diyalogdaki rolüne işaret eder (498c9-d1). Thrasymakhos'un rolü açısından önem taşıyan dördüncü aşama ise "mükemmel haksızlığın" tecessüm etmiş hali olan ve filozofun zıddı olan tiran ve tiranlığın tasvir edildiği Dokuzuncu Kitaptır (588b3).

Beşinci aşama Onuncu ve son kitabın sonunda Sokrates'in anlattığı "Er miti"dir ki bu hikaye "hayal gücüne" hitap eder ve diyalogda o ana kadar anlatılanları somuta indirger. Tarihsel Thrasymakhos'un gerçekten de bu şekilde düşünüp düşünmediğini bilemiyoruz; ancak ona atfedilen mevcut bir fragman Adeimantos'un yukarıda bahsettiğimiz farazi "hesapçı"sının kullandığı ifadeleri (345d) andırır: "Tanrılar insanların işleriyle ilgilenmez; ilgilenselerdi insanlar için en büyük nimet olan adaleti göz ardı etmezlerdi;

zira görüyoruz ki insanlar adaletle hareket etmezler.”³⁴ Burada geçen “Tanrıların gözetimi” meselesi eserin sonunda Sokrates’in anlattığı “Er miti”nin hemen öncesinde tekrar gündeme gelir (612e-613b).³⁵ Bunun arkasından gelen Er’in öteki dünyaya ziyareti miti (614b-621d) bu “gözetim”e inandırmaya yönelik poetik bir “imge” olarak görülmelidir. Adeimantos’un “hesapçı”sı her toplumda ve dinde görülebilecek bir meseleye parmak basar. Gerek bu dünyada gerekse öbür dünyaya dair inançlarda adaletle dair “boşluklar” bulmak mümkündür. “Er’in Öteki Dünyaya Ziyareti” miti (614b-621d) bu boşluğu kapatmaya yöneliktir.³⁶

Thrasymakhos Birinci Kitabın sonunda Sokrates’in maharetle kullandığı *elenchos* (sorgulama) ile susturulmuş olsa da dillendirdiği görüş mutlak olarak çürütülmüş ve bu nedenle de hükmünü yitirmiş sayılamaz. Bu durum hem *Politeia*’nın geri kalanı hem de genel olarak insanlık hali için böyledir. Thrasymakhos’un adaletle dair temsil ettiği ekol “güçlü haklıdır” önermesi ile özetlenebilecek “siyasal gerçekçilik”tir.³⁷ Bu ekol bir taraftan siyasete dair evrensel geçerliliği olan objektif (nesnel) ahlaki normların varlığını reddederken; diğer taraftan siyasi aktörlerin davranışları üzerindeki olası kısıtları insan doğasına içkin bir iyilikten ziyade dış faktörler (güç ve menfaat ilişkileri ve dengeleri) üzerinden açıklar.³⁸

Buna göre, hedefleri ellerindeki gücü maksimize etmek olan kişi veya gruplar belli zamanlarda “adil” görünen tercihlerde bulunsalar bile bu tercihler adil olmalarından değil şartların zaruretinden kaynaklanır. Dolayısıyla farklı şartlar altında aynı kişi ve gruplar “adalet”e ters düşen tercihlerde bulunabilirler. Modern çağda Machiavelli ile özdeşleşecek ve günümüzde daha çok uluslararası politika bağlamında ele alınan bu ekol Sokrates’in dillendirdiği “idealist” anlayışa kıyasla ortalama insan nezdinde

³⁴ Bkz. Waterfield, *The First Philosophers*, s. 274.

³⁵ *Yasalar*’daki “Atinalı Yabancı” da bu konu üzerinde durur: “Yasalara uygun olarak Tanrılara inanan hiç kimse isteyerek kutsala sığmayan [*asebēs*] bir eylemde bulunmaz veya yasa dışı bir ifadeyi ağızından kaçırmaz şayet şu üç durumdan birinden muzdarip değilse: Dediğim gibi ya [Tanrıların varlığına] inanmıyordur; ya Tanrıların olduğuna ama onların insanları gözetmediğine inanıyordur; ya da Tanrıların dualar ve kurbanlarla kolaylıkla ikna edilebileceğine inanıyordur” (885b).

³⁶ Sokrates bu mitin hemen öncesinde “ruhun ölümsüzlüğü” (608c-611a) tartışmasını yapar. Bu tartışmanın başında da “erdem en büyük karşılık [*epicheira*] ve ödüllere [*athla*] henüz daha değinmemiş olduklarını” hatırlatır ve sırada bunun olduğunu müjdeliler (608c1-2). İkinci Kitabın başında Glaukon ve Adeimantos adaletin maddi avantajlarına dikkat çekmek için *epicheira* ile aynı anlama gelen *misthoi* sözcüğünü sık sık kullanmıştır (357d1, 363d1). Nitekim Sokrates de “ruhun ölümsüzlüğü” tartışmasından “Er miti”ne geçiş aşamasında *misthoi* sözcüğünü kullanarak daha önce konuşulanları bizzat hatırlatır (612b-613d).

³⁷ Dyson, *Natural Law and Political Realism*, s. 33-66.

³⁸ A.g.e., s. x.

gerek gündelik yaşamda gerek siyasette çok daha makbuldür (358a, 358c8). Gerek sıradan insanların gerekse seçkinlerin söylem ve eylemlerine yakından bakıldığında bu görüşün açıktan veya zımnen benimsenmiş olduğu görülür (366b6-7). *Politeia*'daki adalet tartışmasında Sokrates'in bu konuda bir itirazı olduğuna dair bir işaret yoktur.

III. Değerlendirme ve Sonuç

İnsanların ekseriyeti Thrasymakhos kadar açıksözlü ve cüretkâr olmasa da kritik anlarda sergiledikleri söz ve eylemlerle onun anlayışını benimsediklerini gösterirler. Glaukon'un anlattığı "Gyges'in yüzüğü" hikayesinde olduğu gibi, yaptırımın olmadığı veya yeterince caydırıcı olmadığı veya olsa bile tutarlı bir şekilde uygulan(a)madığı durumlarda insanların o ana kadar gizil olan haksızlık yapma eğilimleri açığa çıkar. Bu açıdan daha önce haksızlığa uğramış bir mağdurun başka bir zaman ve zeminde bir başka haksızlığın faili olması hiç de şaşırtıcı gelmemelidir.³⁹ Judith Shklar'ın (1928-92) dikkat çektiği gibi insanlar arasında rutin olan "adalet" değil "haksızlık"tır.⁴⁰ Shklar şöyle devam eder: "Çoğu haksızlık sürekli olarak etkili bir hukuk sistemi olan yerleşik bir devlet düzeni içinde ve normal zamanlarda vuku bulur. Çoğu zaman, yurttaşlardan fazla bir protesto olmaksızın, en feci haksızlıkları işleyen insanlar resmi görevleri çerçevesinde haksızlıkları engellemesi icap eden kişilerin ta kendisidir." Siyasal düşünce tarihinde bu gerçeğin farkında olup öne çıkaranların başında Platon gelir.⁴¹ Platon, her ne kadar "ütöpik" veya "idealist" diye bilinse de, Thrasymakhos'un savunduğu "gerçekçi" adalet(sizlik) anlayışının yaygınlığının ve çekiciliğinin farkındadır.

Thrasymakhos'un meydan okuması *Politeia*'daki adalet tartışmasını bütünsel bir çerçevede ele almamıza yardımcı olur. Dile getirilen gerçekçi yaklaşımın yaygınlığı insanlık tarihinin bir gerçeğidir. Son iki yüzyılda "insan hakları", "temel hak ve özgürlükler", "hukuk devleti" gibi adalete dair norm veya idealler ortaya çıkmış olsa da bu normların sınırları, uygulanıp uygulanmayacağı veya ne ölçüde ve kimin için uygulanacağı yine pratikte, Thrasymakhos'un iddia ettiği gibi güçlünün elinde olan, hakim adalet ve hukuk düzenine göre belirlenir. Machiavelli'nin de dediği gibi siyasette başarıyı hedefleyenler ahlaki normlara göre değil; insanların nasıl

³⁹ Shklar, *The Faces of Injustice*, s. 35.

⁴⁰ A.g.e., s. 19.

⁴¹ A.g.e., s. 20-24.

davrandığına (veya buna dair kanılarına) göre hareket eder. “Gerçekçi” açıdan bakıldığında sürekli bir “mücadele” (*polemos*) alanı olarak görülen siyasette Sokrates’in kurguladığı ideal adalet modelinin mücadele eden tarafları adaletin üstünlüğüne ikna edebileceği şüphelidir.

Politeia’da Thrasymakhos ve Sokrates’in savunduğu adalet anlayışlarını “realist” (gerçekçi) ve “idealist” diye niteleyecek olursak tartışmanın gelip düğümlendiği nokta değişmez bir gerçekliğin var olup olmadığı; ve bu gerçekliğin “makul” (*noētos*) veya “mahsus” (*oratos*) olup olmadığıdır (509d4).⁴² *Politeia*’da karşımıza çıkan değişmez *Idealar*, Sokrates’in savunduğu paradigmatik (ideal model) adalet anlayışını gerektirir.⁴³ Ancak “mahsus” dünyanın ötesinde değişmez bir gerçekliğe karşı şüphe duyulması; veya inanıldığı zannedilse bile aslında umursanmaması; veya bu gerçekliğin farklı bir şekilde tasavvur edimesi durumunda gerek bireyler arası ilişkilerde gerek siyasette Machiavelli’nin savunduğu gibi insanların nasıl davranmaları gerektiğine değil de nasıl davrandıklarına bakmak zorunluluğuyla yüzleşiriz ki bu durumda hoşumuza gitmese de Thrasymakhos’un argümanları daha cazip olacaktır.

Felsefe verili olanın olduğu gibi kabul edilmemesini; sorgulanmasını ve gerekirse eleştiriye tabi tutulmasını gerektirir. Bu nedenle *Politeia*’nın ortaya koyduğu “adalet” anlayışını sırf Platon’un otoritesi nedeniyle kabul etmek doğru olmayacağı gibi; sonuçları itibarıyla sırf hoşumuza gitmediği için tümenden reddetmeye veya parçalarını bütünsel bağlamından kopuk olarak değerlendirmeye kalkışmak da doğru olmaz.⁴⁴ Bu makale *Politeia*’daki adalet tartışmasının Birinci ve Dördüncü Kitaplarda ifade edilen tanımlarla sınırlı kalmaması gerektiğini vurgulamış; ve asıl meselenin Thrasymakhos’un meydan okuması ışığında adaletin teorik olarak *tarif* edilme çabalarından çok pratik açıdan *değerini* vurgulayan tartışmalarda saklı olduğu görülecektir.

Son iki yüzyıllık dönemde Platonik diyalogların nasıl yorumlanması hususunda tam bir mutabakat sağlanmış olmasa da Friedrich Schleiermacher’e (1768-1834) uzanan “dramatik” yaklaşımın Platon

⁴² “Makul” akıl yoluyla kavranılan; “mahsus” duyumsanandır.

⁴³ “Idealar” veya “Formlar” doktrini diye bilinen bu teorinin Platon’la ilişkisi tartışmalıdır. Bu konuda yerleşik görüş Platon’un bu doktrini benimsediği yönündedir ama aksine düşünenler de vardır; bkz. Welton, *Plato’s Forms*, s. 2.

⁴⁴ “Korkuluk hatası” (*straw man fallacy*) içeren haksız eleştirilerden en çok nasibini almışların başında Platon gelir. Karl Popper buna klasik bir örnektir. Popper, *The Open Society and Its Enemies* adlı eserin ilk cildinde Platon’u başta bahsettiğimiz “dogmatik” yaklaşım ve “birey”i önceleyen klasik liberal varsayımlara dayanarak eleştirmiş ve onun adalet anlayışını “totaliter” diye mahkum etmiştir; bkz. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, s. 74-105.

çalışmalarında son yıllarda gitgide daha fazla kabul gördüğünü söyleyebiliriz. Bu yaklaşıma göre "bir Platonik diyalog kendi içinde ve Platonik diyaloglar kendi aralarında, Sokrates'in *Phaidros*'da (264c) dile getirdiği gibi, parçaları birbiriyle bağlantılı organik bir bütün olarak görülmelidir."⁴⁵ Adına "bütünsel" de diyebileceğimiz bu yaklaşım, Platon'un düşüncelerinin dramatik ve bütünsel bağlamından kopuk olarak sadece ana karakterin ağzından çıkan sözlere indirgenmesi ve bunların doğrudan Platon'un nihai düşünceleri olarak varsayılması hususunda bizi ihtiyata davet eder.

⁴⁵ Orhan, "Jacob Klein'da Tortulaşma, Eğitim ve Platon'a Dramatik Yaklaşım", s. 267.

KAYNAKÇA

- Austin, Michael. *The Hellenistic World from Alexander to the Roman Conquest*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Balot, Ryan K. *Greed and Injustice in Classical Athens*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- Barney, Rachel. "Socrates' Refutation of Thrasymachus." *The Blackwell Guide to Plato's 'Republic'* içinde, s. 44-62, der. Gerasimos Santas. Oxford: Blackwell, 2006.
- Dyson, R. W. *Natural Law and Political Realism in the History of Political Thought*. Vol. 1, *From the Sophists to Machiavelli*. New York: Peter Lang, 2005.
- Everson, Stephen. "The Incoherence of Thrasymachus." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 16 (1998): 99-131.
- Frede, Michael. "Plato's Arguments and the Dialogue Form." Klagge ve Smith içinde, s. 201-219.
- Harlap, Shmuel. "Thrasymachus's Justice." *Political Theory* 7.3 (1979): 347-70.
- Hourani, George F. "Thrasymachus' Definition of Justice in Plato's *Republic*" *Phronesis* 7 (1962): 110-120.
- Johnson, Curtis N. *Socrates and the Immoralists*. Lanham: Lexington Books, 2005.
- Klagge, James C. ve Nicholas D. Smith, der. *Methods of Interpreting Plato and His Dialogues*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- Kosman, Aryeh. "Justice and Virtue: The *Republic's* Inquiry into Proper Difference." *Virtues of Thought: Essays on Plato and Aristotle* içinde, s. 183-203. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014.
- Lane, Melissa. *Plato's Progeny: How Plato and Socrates Still Captivate the Modern Mind*. London: Duckworth, 2001.
- Long, Roderick T. "Thrasymachus and the Relational Conception of Authority." *An Anthology of Philosophical Studies*, Vol. 3 içinde, s. 27-36, der. Patricia Hanna. Athens: ATINER, 2009.
- Machiavelli. *The Prince*. Çev. Harvey C. Mansfield. Chicago: Chicago University Press, 1998.
- Maguire, Joseph P. "Thrasymachus or Plato?" *Phronesis* 16.2 (1971): 142-63.

- Moors, Kent. "Justice and Philosophy in Plato's *Republic*: The Nature of a Definition." *Interpretation* 12.2&3 (1984): 193-223.
- Orhan, Özgüç. "Homeros ve Hesiodos'da Adalet Kavramının Kökenleri ve Platon'a Yansımaları." *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 13 (2012): 11-38.
- Orhan, Özgüç. "Jacob Klein'da Tortulaşma, Eğitim ve Platon'a Dramatik Yaklaşım." *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 19 (2015): 259-280.
- Pappas, Nickolas. *The Routledge Guidebook to Plato's Republic*. London: Routledge, 2013.
- Plato. *Platonis Opera*. Cilt 4. Der. John Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1902.
- Plato. *The Republic*. Çev. Allan Bloom. New York: Basic Books, 1991.
- Plato. *Republic*. Çev. Joe Sachs. Newburyport: Focus Publishing, 2007.
- Plutarch. *Greek Lives: A Selection of Nine Greek Lives*. Çev. Robin Waterfield. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Popper, Karl R. *The Open Society and Its Enemies*. Vol. 1, *The Spell of Plato*. London: Routledge, 1945.
- Reeve, C.D.C. "Socrates Meets Thrasymachus." *Archiv für Geschichte der Philosophie* 67.3 (1985): 246-265.
- Shields, Christopher. "Plato's Challenge: the Case against Justice in *Republic* II." *The Blackwell Guide to Plato's Republic* içinde, s. 63-83, der. Gerasimos Santas. Oxford: Blackwell, 2006.
- Shklar, Judith N. *The Faces of Injustice*. New Haven: Yale University Press, 1990.
- Strauss, Leo. "On Plato's Republic." *The City and Man* içinde, s. 50-138. Chicago: Rand McNally, 1964.
- Topakkaya, Arslan. "Adalet Kavramı Bağlamında Aristoteles-Platon Karşılaştırması." *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 6 (2008): 27-46.
- Waterfield, Robin. *The First Philosophers: The Presocratics and Sophists*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Wedgwood, Ralph. "The Coherence of Thrasymachus." Basılmamış makale. <http://www-bcf.usc.edu/~wedgwood/Thrasymachus.pdf>.
- Welton, William A. der. *Plato's Forms: Varieties of Interpretation*. Lanham, MD: Lexington Books, 2002.