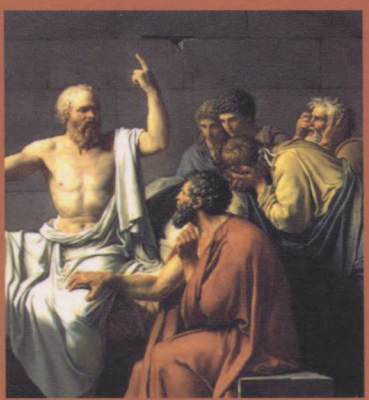


Lazslo Versényi

Sokratik Hümanizm



Çeviri:
Ahmet Cevizci

SENTEZ

LAZSLO VERSÉNYI

Sokratik Hümanizm

Sentez Felsefe Kitapları: 2
Okullar, Akımlar, Filozoflar Dizisi: 1

Sokratik Hümanizm
Lazslo Versényi
© Ahmet Cevizci
Sentez Yayıncılık 2007

ISBN 978-975-01164-2-1

1. ve 2. Basım Gündoğan 1988, 1995
Genişletilmiş 3. Basım
İstanbul Mart 2007

Kapak ve İç Düzen
Uludağ (224) 223 72 10
Baskı
Kayhan Matbaacılık (0 212) 576 01 36

SENTEZ

YAYIN VE DAĞITIM EĞİTİM ve
ÖĞRETİM KURUMLARI TİC.ve SAN. A.Ş.
Cumhuriyet mah. Eski Tahıl İçi no:138 BURSA
TEL:(0 224)225 11 80(pbx) & FAX:225 02 00
bilgi@sentezdagitim.com.tr

LAZSLO VERSÉNYI

Sokratik Hümanizm

Çeviri
Ahmet Cevizci



SENTEZYAYINCILIK

İçindekiler

GİRİŞ 9

I. BÖLÜM 11

SOFİSTLİK İKLİMİ 11

Protagoras 14

Rölativizm 15

Eğitim Kuramı ve Uygulaması 28

Gorgias 45

Sonraki Sofistlik 59

Doğa-Uzlaşım Karşıtlığı 59

Dinî Eleştiri 65

Retoriğin Kötüye Kullanılması 69

II. BÖLÜM 77

SOKRATİK HÜMANİZM 77

Beşerî İyi 80

İnsana Özgü Yetkinlik (Erdem) 87

Cesaret 91

Ölçülülük 92

Adalet 96

Dindarlık 109

Yöntem 115

Diyalog-Biçimi 129

Eros 133

Mahkeme ve Ölüm 148

Sonsöz 171

EK: SOKRATES PROBLEMİ 179

DİZİN 187

Andrea ve Jenö Versényi'ye

Teşekkür

Müsveddemi okuyup, değerli eleştiriler getirdiği için Profesör Robert S. Brumbaugh'a şükranlarımı sunmak isterim. Profesör Nathaniel M. Lawrence'a da, bu kitabın yayımlanabilir hale gelmesine yardımcı olan birçok felsefî ve pratik önerisinden dolayı minnettarım. Sürekli öğüt ve teşvikleri bu çalışmanın yazılması sırasında büyük bir yardım oluşturan Profesörler Amelie ve Richard Rorty'ye teşekkür borçluyum. Ve yine, müsveddeyi gözden geçirme ve okunabilir bir İngilizceye dönüştürme gibi oldukça zor ve karşılıksız bir işi üzerine aldığı için, dostum Leonard W. Conversi'ye özel bir borçluluk duymaktayım.

Laszlo VERSENYI
Williamstown, Massachussets
Ocak 1963



GİRİŞ

Çağdaş varoluşçu felsefe insanı, özü kendi varlığıyla ilgili kaygılanmak ya da tasalanmak olma durumunda olan varlık olarak tanımlamaktadır. Onun bu tanımının ne kadar uygun olduğu, insan varlığına karşı böyle bir ilginin Batı düşüncesini, ta ilk başlangıcından beri karakterize ettiği olgusunda görülebilir. Yunanlılar insanı bir problem olarak gördüler, insanın doğası, tini ve yazgısıyla ilgili olarak sorular sordular ve insanın içinde bulunduğu duruma çözümler getirmeyi denediler. Elinizdeki kitap, varoluş sorununa getirilen çözümlerin en iyisinin, bugün bile halâ büyük bir önem taşıdığını göstermeye çalışmaktadır.

Bu eser, Sokratik hümanizme ilişkin bir çalışmadır. Hümanizmle insanın kendisi üzerinde odaklaşan, insanın nihaî doğasıyla ilgili sorular soran ve bu soruları, insanî olanın sınırlarını aşmaksızın, yanıtlamaya çalışan düşünce türünü kastediyoruz. Bu anlamda hümanistik düşünce, insanın kültivasyonu, insanın kendi kendisini kültive etmesi, kendisini tam bir insanlığa doğru açımlamasıdır. Sokratik felsefe bu türden düşüncenin insanlık tarihindeki en yüksek somutlaşmasıdır. O, yirmi dört yüzyıllık bir uzaklıktan, bize halâ meydan okumakta ve gerçek insanî varoluş yolunu göstermektedir.

Bu çalışmanın amacı, Sokrates felsefesini, öğrencileri tarafından kendisine getirilen yorumlardan bağımsız olarak, saflığı içinde sunmaktır. Bu güç ve tartışmalı bir girişimdir, çünkü

Sokrates düşüncesine yazıya dökülme izni vermemiştir. Öğretimi yalnızca, çağdaşlarının, farklılıklar karşısında, Sokratik malzeme kadar, birtakım tahrifatlar ve yanlış yorumlar da ihtiva ettiklerini bildiğimiz, yorumlarında korunmuştur. Öyleyse, Sokrates'in kendisinin düşüncelerini, güvenilir tanıklardan bize gerçekten de Sokratik görünen öğeleri seçerek yeniden inşa etmek, bu öğelerden tutarlı bir bütün kurmak ve Sokrates problemini çözmede kendi teşebbüsümüzü ortaya koymak durumundayız (bkz., EK).

Sokrates'in felsefesi, felsefe tarihinde Sokrates'ten hemen önce gelen Sofistlerin yapıtından doğduğundan, Sofistlerin düşünceleri üzerine kurulduğundan, ve nihayet Sofistlerin felsefelerinin kusurlarını düzelttiğinden, çalışmamıza Sofistlerin etkinliklerine ilişkin bir tartışmayla bir önsöz yazmak yararlı olacaktır. Bu yaklaşım bize Sokrates'in düşüncesinin arkaplanına ilişkin olarak belli bir kavrayış kazandıracak, anakronistik yoruma karşı bir koruyucu önlem hizmeti görüp, Sokratesçi hümanizme, tarihsel bağlamı içinde, bir değer biçme olanağı verecektir.



I. BÖLÜM

SOFİSTLİK İKLİMİ

Anaksimandros'tan Demokritos'a tüm doğa filozoflarının temel uğraşı, doğanın tümüne entelektüel bir temel kazandırmaktı. Zihin, çoklukta birlik ve değişmede yasa talebinde bulunmaktaydı. Bu taleplere yanıt olarak, doğa filozofları bütün bir maddî çokluğu ya da çeşitliliği ve zamansal değişmeyi, her şeyin temelinde bulunan ve değişmez bir yasaya göre değişmelere uğrayan ortak bir töz nosyonu getirerek açıklamayı denediler. Dünyaya ilişkin böyle bir bakış açısının, her ne kadar rasyonel yönden büyük ölçüde doyurucu olsa da, kimi büyük eksiklikleri vardı. O fizikî doğa üzerinde yoğunlaşırken, insanın içinde bulunduğu durumu ve ahlâk alanını ihmal etti. Zihni vurgularken, duyguları gözden kaçırdı. Her şeyi kucaklayan mutlak, maddî-mekanik ilk ilkelere ulaşmayı amaçlayan tutkulu araştırmasında, bu ilkelerin anlaşılabilirliklerini, beşerî deneyime uygulanabilirliklerini ve gündelik yaşam için yararını dikkate almayı tümüyle unuttu.

İşte böyle bir doğa anlayışının doyurucu olmayan karakteri Sofistliğin doğuşuna yol açtı. Sofistler doğa filozoflarının kuramlarıyla -atomlar, tohumlar, temel tözler ve ilk ilkeler- gündelik yaşamda gözlemlenen şeyler ve olaylar arasında bir bağ kurmanın mümkün olmadığını ve bu kuramların, bundan dola-

yı, pratik yaşamlarımızı düzenlemek ve iyileştirmek bakımından tümüyle yararsız olduklarını gördüler. Bunun bir sonucu olarak da, insanın fizikî dünyanın nihaî doğasıyla ilgili her tür spekülasyonu bırakmasını ve dikkatini kendi göreli, koşullu, insanî deneyim dünyasına yönelterek, burada ve şimdi karşısına çıkan sorunları çözmeye çalışmasını savundular. Bu programı gerçekleştirme girişimlerinin bir parçası olarak, Sofistler, insan sorununu bir kez daha insanî düşüncenin merkezine oturttular ve zemini, Sokratik hümanizm için hazırladılar.

Sofistlik nedir? Sofist sözcüğünün, günümüzde büyük ölçüde Platon'un saldırısından dolayı kazanmış olduğu, oldukça gözle görülür olan pejoratif ya da aşağılayıcı bir çağrışımı vardır, oysa Sofistliğin özgün anlamı kesinlikle aşağılayıcı değildi. *Sophia*, eşdeyişle pratik bilgi ya da bilgelikten türetilen Sofist sözcüğü, başlangıçta belirli bir sanat türünü bilen bir kimseyi göstermek için kullanılırdı. Altıncı yüzyıl ve sonrasında, Sofistlik terimi, entelektüel ya da toplumsal-siyasal sanatlarda pratik ya da kuramsal bir beceri ya da ustalık, hattâ yetkinlik gösteren insanlara işaret etmekteydi. Antik Yunanistan'ın Yedi Bilge'sine, ozanlara, yasa koyuculara, hekimlere ve müzisyenlere zaman zaman *Sophistai*, bilge kişiler adı verildi ve aynı ad, bazen bir ayrım gözetilmeksizin, Sofistik çevre dışındaki birçok filozof, mucit ve yenilikçi için kullanıldı. Milattan önce beşinci yüzyılın sonlarına doğru, sözcüğün anlamı, yalnızca, bizi burada ilgilendiren Sofistlerin etkinliğiyle, büyük ölçüde Protagoras, Gorgias, Prodikos, Antiphon, Hippias ve Thrasymakhos'tan oluşan belirli bir filozoflar öbeğini gösterecek biçimde, sınırlandırıldı. Bu adamlar, bir okula bağlı olmadıkları gibi, zorunlu olarak aynı konuları öğretiyor değillerdi. Onların, kendilerinden sonra gelen kuşaklar tarafından kendilerine genel ya da evrensel olarak atfedilen tek ortak özellikleri, tüm Yunanistan'ı belirli bir ücret karşılığında, genel konuşma gösterileri sunarak, retorik ve (çoğunun savladığı gibi) "politik yetkinlik" öğreterek dolaşan birer hatip olmalarıydı.

Daha sonraki yoğun ithamlara karşın, Sofistlerin çağdaşlarından, hepsinden olmasa bile, çoğundan saygı gördüklerini biliyoruz. Perikles ve Alkibiades gibi politik önderlerle, Agathon ve Euripides gibi oyun yazarlarıyla ve Kallias gibi varlıklı ve etkili yurttaşlarla, yakın ilişkiler içinde, dostluk ettiler. Önemli diplomatik görevlere gönderildiler. Öğretimlerine karşılık ola-

rak, belirli bir miktarda para istediler ve aldılar. O kadar ki, bazıları, kendilerini öğretim etkinliklerinden dolayı yalnızca refah ve konfor içinde geçindirmekle kalmayıp, fakat aynı zamanda, yoğun bir birikim sağlayarak, geride önemli ölçüde mal mülk bıraktı. Bir kente varışları, hemen her seferinde, halk arasında bir olay olurdu. Büyük bir alkış ve övgü tufanıyla karşılanır ve varlıklı ailelerin oğulları, geleceğin önderleri olmaya hazırlanan gençler, kendilerine sökün ederlerdi. Tüm düşmanlığına karşın, Platon bile Sofistlerin büyük ünlerine tanıklık eder ve ölçülü ve yumuşak bir ruh hâli içinde, onlardan zaman zaman saygı ve sempatiyle söz eder.

Sofistlerin, en azından beşinci yüzyılın ortalarından sonuna dek olan süre içinde, Atina'da ayrıcalıklı bir konum işgal etmeleri gerektiğini, onlara ilişkin yukarıdaki kısa betimleme temeli üzerinde bile, anlamak güç değildir. Demokrasi, yönetilenin onayıyla birlikte, hukukun üstünlüğüne dayanır ve yönetilen insanların önderinin, bu onayı alabilmek için, ikna sanatında, retorikte usta olması gerekir. Önder yalnızca en iyi politikayı, izlenecek en iyi yolu bilmekle kalmamalı, ancak aynı zamanda, bu politikayı, başkalarını inandıracak, ikna edecek ve onların onayını alacak biçimde, sunabilmeye muktedir olmalıdır. İşte Sofistlerin uzmanlığa eriştikleri ve başkalarına aktarmaya yetkili olduklarını savladıkları sanat da, tam tamına bu ikna sanatıdır. "Politik erdem" öğretme savında bulundukları zaman, kastettikleri şeyin tümüyle bundan ibaret olup olmadığı, daha sonra inceleyeceğimiz bir konudur. Hemen herkesin, çoğunluğun desteğini elde ederse eğer, kuramsal olarak, önder olma şansının bulunduğu Atina gibi, siyasal yönelimleri ve motivasyonu hayli yüksek, demokratik bir toplulukta, Sofistlerin oldukça pahalı bir hizmet sundukları, her durum ya da koşul altında, oldukça açıktır.

Bu olgunun, onlara karşı yükseltilen düşmanlığın önemli bir bölümünü açıklayabilecek durumda olması, pek tuhaftır, doğrusu.[1] Halkın, bütçesi "siyasal" eğitimin yüksek ücreti için yeterli olmayan, daha yoksul kesimi Sofistlere içerledi ve Sofistlerin geniş kapsamlı bilgilerini kuşkuyla karşıladı. Muhafazakâr aristokratlar onlara hep birer yabancı gözüyle bakmaya devam

[1] Burnet'in de işaret ettiği gibi; bkz., John Burnet, *Greek Philosophy* Londra, 1914, ss. 108-9.

edip, Sofistlerden hiç mi hiç hoşlanmadılar ve hizmetleri karşılığında para almaları nedeniyle, kibar beyefendiler olamadıkları için, onları hor gördüler. Onlar Sofistlerin yetkinlik, bir başka deyişle erdem öğretme savlarına ve insanları daha iyi kılabilme yeteneklerine de içerlemekteydiler, çünkü bu türden savlar aristokrasinin temeline, babadan oğla geçen erdem düşüncesine yıkıcı bir etki yapmaktaydı. Son olarak, Sofistlerin yeni toplumsal-siyasal düzenle olan organik bağları, kendileri zorunlu olarak birer aristokrat olmasalar da, geleneğin yanında yer alan ve hızlı değişmeye karşı çıkan kimseleri (örneğin, Aristophanes) öfkelendirecek bir doğadaydı. Tüm bunların ışığında, diyebiliriz ki, Sofistler yaşadıkları çağın Atina'sının politik yaşamında önemli, çoğunlukla saygı uyandıran, ancak her durumda tartışmalı olan bir konum işgal etmekteydiler.

Burada, Sofistliği genel olarak ele almak yerine, onların ilk ve en iyileri olan, Protagoras ve Gorgias'ın görüşleri ve eserleri üzerinde yoğunlaşacağız ve onların görüşlerinin tüm Sofistik hareketi ne ölçüye dek temsil ettiğini ve daha sonraki Sofistler tarafından hangi doğrultuda geliştirildiğini göstermeye çalışacağız.

Protagoras

Protagoras, yaklaşık olarak milattan önce 490 yılında Abdera'da doğdu. Büyük paralar kazanarak,[2] ve "sanatından, ünlü Phidias... ya da diğer on heykeltıraşın herhangi birinden daha çok"[3] para yaparak, Yunanistan'ın hemen her köşesini dolaştı. Atina'yı, her birinde uzun süreler kalarak, iki kez ziyaret etti ve Atina'da Perikles'le dostluk kurdu. 443 yılında Atina onu, yeni kolonisi için, yeni bir anayasa kaleme almak üzere, Thuri'ye gönderdi. O, Platon'a göre, "öldüğü zaman, aşağı yukarı, yetmiş yaşındaydı, ki bunun kırk yılını mesleğini icra etmekle geçirmişti, ve tüm bu süre boyunca, bugüne kadar koruduğu, olağanüstü büyük bir ün kazanmıştı."[4]

---

[2] Diogenes Laertius, *Lives and Opinions of Eminent Philosophers*, 9. 52.

[3] Platon, *Menon* 91e; Bkz., aynı zamanda, *Hippias Major*, 282b.

[4] Platon, *Menon* 91e.

Protagoras'ın eserlerinden hiçbiri zamanımıza erişememiştir; bundan dolayı, yazılarının kapsamının ne olmuş olabileceğini bilemiyoruz, çünkü doğruluklarından pek kuşku duyulmayan başlıklar[5] bile, aynı kitabın farklı bölümlerine karşılık geliyor olabilirler. Birkaç fragman bir yana bırakılacak olursa, temel bilgi kaynaklarımız Platon, Sextus Emprikus, Laerteli Diagones ve Hipokratesçi *On Ancient Medicine* [Tıp Üzerine]* ve yazarı bilinmeyen *Dissoi Logoi*** gibi, Protagoras'tan etkilendikleri çok açık olan birkaç yazıdır. Tüm bilgi eksikliğine karşın, Protagoras'a ilişkin olarak, bununla birlikte, kesinlikle bildiğimiz iki nokta vardır: O bir rölativist ve bir eğitimciydi. Aşağıda, Sofist Protagoras'ın düşünceleri ve yapıtının bu yönleri üzerinde durmayı öneriyoruz.

Rölativizm

"Protagoras 'İnsanın her şeyin, var olan şeylerin var olduklarının, var olmayan şeylerin var olmadıklarının ölçüsü olduğu'na inanmakta ve 'ölçü'yle ölçütü ve 'şeyler'le nesneleri kastetmektedir. ... Böylelikle, yalnızca her bir insana görünenin varoluşunu öne sürmekte ve bununla göreliliği gündeme getirmektedir."[6] Fragmanın kısalığı ve Protagoras'ın onu inceden inceye işlememiş oluşu, anlamı üzerinde sonu gelmeyen tartışma ve çekişmelere neden olmuştur. Yukarıdaki alıntının kendisinden yapıldığı, Sextus, fragmanı verdikten hemen sonra, onun anahtar terimlerini, fragmanın anlamını tam olarak aydınlatacak bi-

---

[5] *Aletheia* [Hakikat], *Kataballontes* [Temeller, İlk ilkeler] *Peri tou ontos* [Var olan Üstüne] büyük bir olasılıkla aynı eserin adlarıdır. *Antilogiai* [Karşıt Uslamlamalar] ve *Megas logos* [Güçlü Argüman] *Aletheia*'nın bölümlerine karşılık gelebilir.

* Hipokratesçi *corpus* içinde yer alan ve büyük bir olasılıkla, M. Ö. 5. yüzyılın sonlarına doğru yazılmış, daha çok tıpla ilgili bir deneme. (çevirenin notu)

** On iki sayfadan ve dokuz bölümden oluşan bu metin, uzun bir süre, Emprikus'un yazdığı bir yazı olarak değerlendirilmiştir. Metin, M. Ö. 400 yıllarına geri gider; onun bu yüzden, Sofistik Atina'nın atmosferini yansıttığı düşünülmüştür. Sofistik hareket üzerine çağdaş bir belge olup, ortalama insanın şeylerin doğasına ilişkin zayıf kavrayışını yansıtmaktadır. Her konuya ilişkin olarak, iki karşıt argüman ortaya konabileceğini ve ikisinin de aynı ölçüde sağlam ve güçlü olduğunu göstermeye çalışır. Daha geniş bilgi için, bkz., A.E. Taylor, *Varia Socratica*, Oxford, 1911 (çevirenin notu).

[6] Sextus Emprikus, *Pyrrhon* 1. 126.

çimde, yorumlamaya koyulur; Sextus Emprikus'un üzerinde durduğu terimler, aslında ondan önce Platon ve Aristoteles tarafından tekrar tekrar yorumlanmıştı. Protagoras'ın gündeme getirdiği görelilik türü, doğrudan doğruya bu terimlerin anlamlarına bağlı olduğundan, bizim için şu soruları sorma zorunluluğu vardır: Protagoras, hangi "insan" -birey ya da tür- hangi "şeyler" -fizikî nesneler, algılanan nitelikler ya da yarar, değer, adalet gibi şeyler- ve hangi "ölçü" hakkında konuşmaktadır?

Her ne kadar Platon, zaman zaman Protagoras'ın göreliliği algılayan birey ve onun duyu algısıyla sınırladığını öne sürer görünse de, bu öneri Platon'un bizzat kendisinden ya da başka kaynaklardan gelen kanıtlarımız tarafından desteklenmez.[7] *Theaetetos*'un, Platon'un bu öneriyi yaptığı bölümünde bile, Protagorasçı göreliliği duyu algısı ve bireyle sınırlamada, o hiçbir biçimde tutarlı değildir. Burada zaman zaman sanıların, inançların, düşüncelerin ve yargıların da göreli oldukları söylenir ve genel insana, en azından sayısal olarak eşit olan "tüm insanlar" (ya da olumsuzu "hiçbir insan") kolektif terimi ile de sanki genel bir göreliliğe gönderme yapılır. Savunmasında, Protagoras'ın şunları söylemesi sağlanır: "Bir devlete doğru ve saygıdeğer görünenin, her ne olursa olsun, o böyle olduğuna inandığı sürece, o devlet için gerçekten de doğru ve saygıdeğer olduğunu öne sürüyorum."[8] Bu sınırlamaya, çok daha çarpıcı olmak üzere *Protagoras*'ta hiç rastlanmaz. Sokrates Sofist'e "İnsanlara yararlı olan bu şeyler iyi midirler?" diye sorar; Protagoras ise yanıtında, iyilik ve yararın ölçüsü olmak üzere, yalnızca, tür olarak insanı kullanmakla kalmaz, ancak göreliliği, insanlar için iyi olan atlara, kediler için iyi olan kedilere, köpekler için iyi olan köpeklere ve ağaçlar için iyi olan da ağaçlara göreli olacak şekilde, varlık silsilesinin daha aşağılarına kadar uzatır. İnsanlar için iyi olan, hayvanlar için kötü olabilir (ve bunun tersi), bir ağacın kökleri için iyi olan, yaprakları için kötü olabilir ve insanın iç organları için yararlı olan, bedeninin dış yüzeyine zarar verebilir. Kısacası, bireyden daha geniş (devletler, hayvan türleri) ya da daha dar kapsamlı (insanların ve şeylerin parça-

---

[7] Bu ve bunu izleyen noktaya ilişkin ayrıntılı bir betimleme için, Bkz., Lazslo Versenyi, "Protagoras Man-Measure Fragment," *American Journal Of Philology*, 83 (1962), ss. 178-84.

[8] Platon, *Theaetetos* 167c

ları) "ölçüler" çeşitliliğine göreli olan "şeyler"in (güzellik, adalet, iyilik, yarar -ve karşıtları- yiyecek, içecek, ilaç) aynı ölçüdeki çeşitliliğiyle karşı karşıya bulunmaktayız.

Protagorasçı göreliliğin duyu-algısı ve bireyin ötesine geçmesiyle ilgili olarak,[9] başkaca kanıtlar için, her ikisi de güçlü bir Protagorasçı etkiyi gözler önüne seren, *Tıp Üzerine* ve *Dissoi Logoi* adlı eserlere şöyle bir göz atmamız yeterlidir. Hipokratesçi yazarın göreli şeylere ilişkin olarak verdiği örnekler (yiyecek, içecek, ilaç, perhiz); iyi ya da kötünün belirlenmesinde başvurulacak ölçüler olarak, genel "insan," "her bir insan" ve hattâ, her biri kendine özgü, farklı koşullar içindeki, her insan kullanımı; onun iyi olanı yararlı, hayırlı, uygun ya da elverişli olanla özdeşleştirmesi; ve Protagorasçı görelilik üzerindeki ısrarı *Protagoras* 334a-c'yle çok dikkat çekici bir benzerlik gösterir.[10] Aynı durum, kendisinde iyi ve kötünün (yararlı ve zararlının), güzel ve çirkinin, bilgi bakımından doğru ve yanlışın farklı koşullardaki, farklı insanlara, farklı devletlere, vb. göreli olduklarının gösterildiği *Dissoi Logoi*'nin ilk dört bölümü için de geçerlidir.

Yukarıda sözü edilen fragmandaki, "insan" ve "şeyler"e ilişkin anlam önerileri doğruysa, Protagoras'ın "şeyler" için *khremata* sözcüğünü kullanması son derece uygun ve yerinde bir kullanım olur. *Khremata*nın özgün anlamı, tam tamına genelde varlıklar ya da nesneler değil, ancak bizimle özel bir ilişkisi ve bizlerle bir ilgisi olan şeyler, kullandığımız ya da kendilerine ihtiyaç duyduğumuz şeyler, bizim işimiz olan şeyler, bizi etkileyen olay ve durumlardı. (Kullanmak, uğraşmak, bir şeyle birlikte yaşamak anlamına gelen *khrestai, khraomai* fiillerinden türetilen) *khrema*da özellikle vurgulanan, şeyin kendisinde ne olabileceği değil de, bir şeyi kullanmamız, o şeyle uğraşmamız, birlikte yaşamamız, o şeye karşı olan tutumumuz ve o şeyle olan ilişkimizdir.

---

[9] (Th. Gomperz, H. Gomperz, W. Nestle, A. Levi, hepsi de sınırlamayla Protagoras'ta karşılaşılmadığında uyuşurlar.)

[10] Bkz., *On Ancient Medicine* 3. 8-16, 8. 1-18, 10.4, 20. 20-43, 24. 14-16; aynı zamanda Bkz., Sofistik etkiler taşıyan Hipokratesçi bir başka metin, *Breath* 6. 11-18 ve Sofistik etkilerle birlikte Herakleitos etkisi taşıyan *On Nutriment* 19. Sextus'a göre, Protagoras'ın getirdiği görelilik, tümüyle Hipokratesçi bir metin olan *Regimen of Acute Diseases*'de bile, oldukça benzer bir anlamda, sınırlanmamış bir biçimde kullanılır.

Sözcüğün bu anlamında, *khremata* bir "ölçü"yü, ancak onunla ilişki içinde her ne ise o olduğu bir şeyi zaten gerektirir, ama sonuçta fragman neredeyse totolojik ya da en azından, çok sıradan ve önemsiz bir ifade hâline gelir, çünkü o, tanım gereği, göreli olan şeylerin göreliliğini ortaya koyma, ya da insanın, özü insanın kendileriyle olan ilişkisine bağlı olan şeylerin ölçüsü olduğuna işaret etme yönünde, en ufak bir çaba ya da özen göstermez. Fragman, bununla birlikte, Protagoras'ın kitabının tam başlangıcında yer alan bir ilkenin ortaya konması olarak alınırsa, tümceyle ilgili olarak sıradan ve önemsiz görünen her şey uçup gider. Protagoras *khremanın* çağdaş anlamını – herhangi bir şey ya da nesne– sözcüğün başlangıçtaki özgün telkin ve çağrışımlarıyla sınırlayarak, pratik bir program öne sürmektedir: Bizi ilgilendiren şeyler *khremata*dır, eşdeyişle kendilerine yöneldiğimiz, kendileriyle belirleyici bir anlamda ilişkimiz olan şeylerdir. Sanki bizi pek de ilgilendirirmiş gibi, şeylerin kendilerinde ve kendi başlarına, ne olup ne olmayabileceklerinden söz etmenin bir anlamı yoktur. Dikkate almamız ve üzerinde yoğunlaşmamız gereken nokta, onların bizim için ne oldukları; yaşadığımız dünyada, şeylerle olan ilişkilerimizin ve kendisinde yaşamaklığımızın belirleyici ve çok önemli olduğu bir dünyada ne olduklarıdır.

Eğer tümce bu biçimde anlaşılırsa, Protagoras'ın göreli olduklarına inandığı yargıların varlık bildiren yargılar mı yoksa salt nitelik ve değer yargıları mı olduklarıyla ilgili tartışma, büyük ölçüde anlamdan yoksun lafzî bir tartışma olur. Kendinde şeylerle ilgili soyut-kuramsal sorunlarla, artık daha fazla uğraşmayıp, şeylerin bizim için ne olduklarıyla ve mutlak değil, ancak göreli varoluşla ilgilendiğimizden, nitelik (sıcak-soğuk, acı-tatlı) ve değer (iyi, kötü, güzel, adil) yargıları da varlık bildiren yargılar olup çıkar. Bir *khremanın* ne, nasıl ve hangi ölçüde olduğu, onun kendisinden soyutlanamayacağı kullanım alanında belirlenir, kullanım alanı tarafından tanımlanır, kısacası o, tümüyle kullanım alanına bağlıdır. Bu belirleyici, tayin edici ilişki olmaksızın, *khremata* varolmaz. "İnsan"ın fragmanda karşılık geldiği şeye, bu durumda, daha dakik bir sınır koymaya hiç gerek yoktur, çünkü *khrema* her ne olursa olsun, onun ölçüsü ne bireysel ne de kolektif insandır, ancak *khrema*yla olan ilişkisinde, onun özünü ve varoluşunu, (*khrema* olarak) belirleyen

bir organizmadır (birey, insanlık, devlet, bitkiler, vb.).[11]

Fragmanın, bir şeyin ölçüsünün, o şeyin kendisiyle olan ilişkisi içinde her ne ise o olduğu bir şey, eşdeyişle o şeyin *khrema* olarak, kendisine ait olduğu bölge yerine, "insan her şeyin ölçüsüdür" demesi olgusu, bu sonuçla hiçbir biçimde çelişmez. Protagoras çok açık olarak, bir köpeğin, bir ateşböceğinin, köpek yüzlü bir maymunun ya da daha korkunç bir yaratığın ilgili olabildiği bir şeyin, bu yaratıkların her birine göreli olduğunu savunmaktadır.[12] Fakat özsel olan nokta, bizim ne domuz ne köpek yüzlü maymun ve ne de daha korkunç bir yaratık olmayıp, insan varlıkları olduğumuz ve bundan dolayı, söz konusu olan *biz* olduğumuz sürece, ister birey, ister devlet ya da ister insan soyu olsun, insanın şeylerin ölçüsü olduğudur (ve fragmanın vurgulamak istediği nokta da budur.) Bizim doğrudan işimiz, gailemiz olan şeylerin bizi ilgilendirdiğini söylemek, ilk bakışta salt totolojik bir ifade gibi görünürse de, bunu insanların bu olgudan habersiz oldukları bir zamanda anımsamak, sıradan ve önemsiz olmanın çok ötesinde olan bir şeydir. Böyle bir zamanda insana, nesnel-değişmez mutlak özlerle ilişki içinde bulunan soyut-kuramsal bir dev değil de, canlı bir insan varlığı olduğunu anımsatmak; bu *khremata* dünyasının içinde yaşadığına, bu dünyanın kendisini en yüksek ölçüde ilgilendiren bir dünya olduğuna dikkat çekmek; ve dolayısıyla ona, Parmenides'in ve Parmenides sonrası doğa felsefesinin, içinde kendisini kaybettiği dünyadan, pratik eylem dünyasına dönmesini istemek -bu hiç de sıradan ve önemsiz bir şey değildir. Bu, bir düşünürün ilk ve önemli işidir. Pratagoras da işte tam tamına bunu yapmıştır. Kendisinde ilişkilerimizin, tutumlarımızın ve görüşlerimizin belirleyici, bizi ilgilendiren şeylerin en yüksek önemde olduğu dünyaya işaret ederek, o insana kendisini anımsatmıştır.

Durum böyle olmasaydı, Protagoras'ın görelilik üzerindeki ısrarı çok daha az değer taşıyacaktı. Her şey bir yana, Grek edebiyatı ya da lirik şiiri değer yargılarının göreli olduklarını çoktan ortaya koymuş, Ksenophanes antropomorfik bir nitelik taşıyan dinî tanrı tasarımlarının göreliliğini epeydir alaya almaya

---

[11] *Khrema*ya ilişkin bu yorumla ilgili olarak, bkz., W. Nestle, *Wom Mythos Zum Logos*, Stuttgart, 940, s. 246

[12] Bkz., Platon, *Protagoras* 334a-c.

başlamış ve Herakleitos, Sofistlerden çok önce, "özel" yargıların göreli olduklarını vurgulamıştı. Ancak Protagoras'ın rölativizmine, kendisine çok ihtiyaç duyulan bir reform statüsü veren, onun tarihsel konumudur -onun hemen yukarıdaki görüşleri, doğa felsefesinin mutlak, değişmez, tümel ilk ilkeler ve tözlere ilişkin araştırmasının, ortasında ve tam karşısında, daha kökten ve birlikli bir hâle getirmiş olması olgusudur. Doğa felsefesi katışıksız olarak insanî, göreli ve koşullu olandan kurtulmaya çalışırken ve kendisini bunu gerçekleştirmeye muktedir görürken, Protagoras bu girişimin ne verimli ne de çekici olduğunu ilân etti. Bilebildiğimiz dünya bizim göreli, koşullu, beşerî deneyim dünyamızdır ve evrenin kuramsal doğasıyla ilgili soyut varsayımlar ve ilk ilkeler geliştirmek yerine, gündelik yaşama dönmemiz ve burada ve şimdi karşımıza çıkan sorunları çözmeye çalışmamız, her yönden bizim yararımızadır.

Protagoras'ın düşüncelerine ampirik-programatik bir renk ve nitelik vermek, bir anakronizmaya veya tarihsel sıra bakımından bir yanlışa düşmek olarak görünürse eğer, aynı tavrı yansıtan *Tıp Üzerine*'ye dönmek güven tazeleyici olacaktır. "Tıp üzerine konuşma ya da yazma girişiminde bulunan herkes, kendisine tartışma ve inceleme için bir temel işlevi görecek, bir postüla alır. ... oysa bunların hepsi, gözle görülür olarak, yanlıştır" diye başlar, yazar denemesine. Ve şöyle sürdürür: "Tıbbın insana onun kendisiyle ilgili bir şey söylemek istediği zaman, postülalara gerçekten ihtiyaç duyduğu, gizemli ve çözümsüz konularda (örneğin, göklerdeki ve yerin altındaki şeyler) olduğu gibi, postülalara ihtiyacı yoktur. Hattâ bir insan, şu ya da bu biçimde, göklerdeki ya da yerin altındaki şeyleri bilebilme durumuna gelseydi, onun doğruyu söyleyip söylemediğiyle ilgili olarak, ne konuşmacı ne de dinleyiciler bir karara varabilirlerdi. Çünkü, burada uygulandığı zaman kesinliği verecek, hiçbir test yoktur." Soyut-kuramsal yaklaşıma karşı olan bu argüman, tüm eser boyunca sürüp gider ve yazar, spekülatif kuramların tıp için yararsızlıklarını ve onların tıbba uygulanmalarının imkânsızlığını gösterdikten sonra, eserini şu tümcelerle bitirir: "Kimi fizikçiler ve filozoflar, insanın ne olduğu konusunda bilgisiz olan bir insanın tıp alanını da bilemeyeceğini öne sürmektedirler... Ancak onların sordukları soru felsefenin kapsamı içinde yer alır ve doğa, insanın başlangıçtan beri nasıl olduğu, varlığa ilk olarak nasıl geldiği ve başlangıçtaki fizikî yapısının

ne olduğu hakkında yazılar yazmış olan Empedokles gibi filozofların yetki alanına girer. Fakat benim (bir hekimin doğa hakkında neler bilmesi gerektiğine ilişkin) görüşüm, hekimden yalnızca, insanın, yiyecek ve içecekler ve diğer alışkanlıklarla ilişkisi içinde ne olduğunu bilmesini ister, doğanın bir bütün olarak, soyut bir düzlemde ne olduğunu değil."[13]

Protagoras'ın, epistemolojik bir eleştiriyi amaçlamadığı, bir bilgi kuramına sahip olmadığı ve kendisini insanın anlama yetisinin sınırlarını tam bir dakiklikle ortaya koyma zahmetine sokmadığı sık sık dile getirilir.[14] Bu, fazlasıyla doğrudur; Protagoras'ın ilgileri başka yerde yatmaktadır. Ancak onun, salt bilgi kuramıyla uğraşma amacı doğrultusunda bir bilgi kuramı ortaya koymamakla birlikte, yine de pratik hedeflerine varabilmek için, doğa felsefesinin araştırmalarına sırtını döndüğü ve böyle yapmasının, İyonya ve Elea felsefelerinin ulaşmaya çabaladığı bilgi türünün dolaylı ve etkili bir eleştirisi olduğu da aynı ölçüde doğrudur. Üstelik, hepsi bu kadar da değildir. Ölçü-insan ilkesi pratik bir program için bir slogan, soyut varsayımlar oluşturmanın her çeşidine karşı çıkan ilkenin pratik bir ifadesi olsa da, onu salt bilgi eleştirisini amaçlamamasına rağmen, bilgi eleştirisi adını verebileceğimiz şeye ciddî bir biçimde yaklaşan başka deyiş ve uygulamalara götürmüştür.

Bu deyişlerden birincisi, Laerteli Diogenes'in Protagoras'ın bir başka kitabının hemen başında yer aldığını söylediği, "tanrılar üstüne" olan fragmandır: "Tanrılarla ilgili olarak, onların ne Varolduklarını ne de varolmadıklarını bilebilirim, çünkü (bu konudaki) bilgi için, konunun karanlıklığı ve insan yaşamının kısalığı gibi, birçok engel vardır."[15] Diogenes'e göre, Protagoras bu kitap yüzünden yargılanmış, mahkûm edilip sürgüne gönderilmiş ve bu arada, kitapları Atina'da yakılmıştır; ancak bu söy-

---

[13] *Tıp Üzerine*'nin açıkça ve sistematik bir biçimde ortaya koyduğu noktalar, *Airs, Waters, Places, Epidemiai* 1-3 ve her ne kadar yöntem üzerine hiçbir felsefî düşünce içermese de, geniş kapsamlı genelleme ve ilk ilkelerden uzak durarak, tikel durumları ve hastalıkları ve onlarla ilişkili olarak, sağlık hâllerini dikkatli bir biçimde araştırma ruhu her yanına sinmiş olan *Regimen of Acute Diseases* gibi temel Hipokratesçi yazılarda da yer alır.

[14] Bkz., örneğin, H. Maier, *Sokrates: Sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, Tubingen, 1913.

[15] Diogenes Laertius, *The Lives of Eminent Philosophers*, 9. 41.

lentinin güvenilir olmamaklığı,[16] ve Protagoras'ın bu sözü hangi açıdan söylemiş olduğu, bizi fragmanın dinsiz ve ateist öğeler içeren bir fragman olarak yorumlamaktan alıkoyar. Fragman tanrıların, tanrı olmak bakımından varoluşu hakkında, her ne olursa olsun, hiçbir şey söylemez. Tam tersine, tanrıların varoluşu ya da yokluğu hakkında hiçbir şey bilemeyeceğimiz için, bu türden deyişlere karşı çıkar. Vurgu tanrıların varoluşuna değil de, bu konudaki bilgisizliğimizedir. Bu tümceyle birlikte, Protagoras pratik olmayan ve iyileştirilmektense değiştirilmesi daha ekonomik olan bir başka düşünce tarzına daha sırtını döner: (Dinî inancın kabulü ya da yadsınması gibi) mitolojik spekülasyonun da, son çözümlemede bilgi bakımından hiçbir dayanağı yoktur. Bu, dinî âdet ve törenlerin, bunun bir sonucu olarak, anlamsız oldukları anlamına gelmez. Protagoras'ın, daha sonra Sokrates'in de yaptığı gibi, devletin kutsadığı tüm ritüel ve dinî etkinlikleri yerine getirmeye devam ettiği ve dolayısıyla ilgili çevreleri kızdırmaktan ve yasal olarak yalnızca, bu etkinliklere karşı çıkanlara yöneltilen *asebeia** suçlamalarından kaçındığı, hemen hemen kesin gibidir. Onun bu biçimde eyleme nedenleri, bununla birlikte sözcüğün bizim anladığımız anlamında, dinî olmaktan ziyade, pratik ya da toplumsal-siyasaldı.

Fragman, Protagoras'ın bilemeyeceğimiz ve bundan dolayı, pratik yaşam için hiçbir değeri olmayan bir şeyle uğraşmaya karşı çıkışının bir başka ifadesidir. Tanrıların doğası ve varoluşu üstüne tartışma, bir bütün olarak, doğayla ilgili soyut varsayımlar kadar yararsızdır. Gerçekte, dinî postülalarla doğal-felsefî postülalar arasında, son çözümlemede, çok az bir fark vardır. Her ikisi de, bu konulardaki bilgisizliğini gizlemek amacıyla, dünyanın kökeni ve oluşumunu açıklayan ilk ilkeler

---

[16] Phleiuslu Timon (Bkz., Sextus Emprikus, *Adversus Mathematicus* 9.55) ve Diogenes Laertius'a göre, Protagoras dinsizlik suçundan dolayı, Atina'dan sürülmüş ve kitapları *agora*da (antik Yunan kentlerinde pazar yeri, meydan, çev.) yakılmıştır. Bu öykü büyük bir olasılıkla, sonradan uydurulmuştur. Her şeyden önce, Laerteli Diogenes onu, dinsizlik ya da sürgünle hiçbir ilgisi olmayan Euathlos davasıyla karışmakta gibi görünmektedir. İkinci olarak, herhangi bir zamanda olmuş olsaydı eğer, bundan söz edebilecek en uygun kişilerden biri olan Platon, onun hakkında, hiçbir zaman, tek söz etmez. Protagoras'ın ünü hakkında söyledikleri (*Menon* 91e), yargılanma ve mahkûm olma olasılığını neredeyse tümden ortadan kaldırır.

* Dinsizlik, kutsal bir şeye saygısızlık (çevirenin notu).

ortaya koyar. Bu spekülasyonların nedeni, hem Protagoras'ın hem de Hipokratesçi yazarların işaret ettikleri gibi,[17] konularının gözle görülemezliği ve muğlaklık ya da karanlıklığıdır, ve tam tamına söz konusu karanlık bu gibi konularda hipotez ya da postülalar ileri sürmekten kaçınmayı gerektirir. Kendimizi bu konulara kaptırma, dikkatimizi insanı çok yakından ilgilendiren konulardan, mutlak olarak başka yönlere saptırır ve bizi, insanın etkin olduğu, insanın görüş sahası içinde kalan temel sorunlarını çözmekten alıkoyar.

Protagoras'ın görelilik üzerindeki ısrarının epistemolojik sonuçlarını, şu anda incelemeye başlamak yerinde bir davranış olabilir. Ölçü-insan fragmanına ilişkin incelemesiyle bağlantılı olarak, Sextus, Protagoras hakkında şöyle demekte (ve bunu yaparken de, Platon ve Aristoteles'in aynı konudaki sayısız deyişini izlemektedir): "O tüm izlenim ve sanıların doğru ve hakikatin göreli olduğunu söyler.[18] Bu önermenin kendisi, ilk bakışta, Porphyros'un, Protagoras'ın kitabının "Tek bir Varlık öne sürenlere karşı",[19] bir başka deyişle Eleacı felsefeye yöneltilmiş olduğu görüşünü[20] destekler.

Her şey bir yana, Parmenides'in biricik hakikatine, Protagoras'ın sonsuz sayıdaki doğrularından daha fazla ne karşıt olabilirdi? Gerçekten de, Protagoras Parmenides'in "Düşünce ve Varlık aynı şeydir" önermesine, Parmenides'in amaçladığının tam karşıtı bir anlam vererek, onda komik bir dönüşüme yol açmış gibi görünmektedir: Var olan ve düşünülen aynı olduğundan, tüm düşünceler bir gerçekliğe karşılık gelmeli ve ne kadar çelişik olurlarsa olsunlar, yine de doğru olmalıdırlar. Bu sonucu Parmenides'in felsefesinden çıkarsamakla,[21] Protagoras, *Doğa Üstüne*[22] ya da *Yokluk Üstüne* adlı eseri, Parmenides'in *Hakikat*inin saçmaya indirgemesi olarak görünen Gorgias'la, ortak yö-

---

[17] Bkz., *On Ancient Medicine* 1. 21 ve *On the Sacred Disease* 1. 5, 2. 6, 3. 13-14.

[18] Sextus Emprikus, *Adversus Mathematicus* 7. 60.

[19] DK: H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 9. baskı, yayımlayan W. Kranz, Berlin, 1960 adlı eserin kısaltılmışıdır. B 2, 3, vb. diye gider.

[20] *DK*, B 2.

[21] Heinimann'ın da onun çıkarsadığına inandığı gibi; Bkz., F. Heinimann, *Nomos und Phusis, Schweizerische Beltraege zur Alterthumswissenschaft*, I Basel, 1945, s. 117.

[22] Protagoras'ın, Porphyros'un atıfta bulunduğu, kitabına da yine Porphyros tarafından *Doğa Üstüne* adı verilmiştir.

nü sanıldığından fazla olan biri hâline gelir.

Protagoras'ın gerçekten de tüm görüşlerin göreli olduklarını söyleme amacı güdüp gütmediğini görmek için, Laerteli Diogenes'e göre, kendisinde çelişik yargıların doğruluklarının gösterilmeye çalışıldığı bir esere göz atmalıyız. "Protagoras her sorunun, birbirine karşıt iki yanı olduğunu söyleyen ilk kişiydi."[23] Her ne kadar bu kitap, eşdeyişle *Antilogiai* (*Antilogoi, Antilogikoi Logoi*, büyük bir olasılıkla *Aletheia*nın bir bölümü, *Katabal-lontes*), kendisinden geride tek bir tümce izi kalmamacasına kaybolmuş olsa da, elimizde, Protagoras etkisini oldukça açık bir biçimde sergilediği için, bölümleri tümüyle ondan alınmasa bile, Protagoras'ın *Antilogiai* adlı kitabının kendisine örnek olmuş olduğundan hiç kuşku duyulmayan, M. Ö. 404 yılından hemen sonra, adı bilinmeyen bir Sofist tarafından yazılmış ve *Dissoi Logoi* başlığını taşıyan Dorik bir eser vardır.[24]

---

[23] Diogenes Laertius, *The Lives of Eminent Philosophers*, 9. 15.

[24] *Dissoi Logoi*'un yoğun bir Protagoras etkisi sergilediğiyle ilgili olarak, neredeyse genel bir uzlaşmaya ulaşılmış olmasının birden çok nedeni vardır. Her şeyden önce, *Dissoi Logoi*'un I-IV bölümlerinde, ara sıra görülen ve bizi mantığa aykırı bir tutum içindeki becerikli biri, bir antilojist tarafından yapıldığından kuşkuya düşürecek kadar ciddî gaflarla birlikte, ustalıklı bir mantığa aykırı şema kullanımı vardır; öyle ki, bu durum bizi, yazarın bu şemayı bir başkasından aldığı çıkarsamasına götürür. *Dissoi Logoi*'un daha hemen ilk tümcesi, Diogenes'in Protagoras'a atfettiği *douoi logoi*u çağrıştırınca, akla doğallıkla, Laerteli Diogenes'e göre, antilojilerin mucidi olan Protagoras gelir. (I-IV'ün mantığa aykırı şemasının Protagorasçı kökeniyle ilgili olarak, bkz., H. Gomperz, *Sophistik und Rhetorik*; W. Nestle, *Wom Mythos zum logos*; W. Kranz, "Vorsokratisches IV: Die sogenanten *Dissoi Logoi*," *Hermes*, 72 (1932), ss. 223-32; A. Levi, "On Twofold Statements", *American Journal of Philology*, 61 (1940), ss. 292-306.) İkinci olarak, *Dissoi Logoi*'un mantığa aykırı şemasının kökleri, göstermeye çalışacağımız gibi, Protagorasçı görelilikte bulunmaktadır. Dahası, *Dissoi Logoi* 6, *DK*, B 3, 10, 11, Platon'un *Protagoras* adlı diyalogundaki söylence (mit) ve *logos*, *Anonymus Iamblichi* ve Protagoras'm Platon'un *Theaetetos* adlı diyalogundaki savunması arasında olduğu kadar, *Dissoi Logoi* I-IV, Protagoras'm fragmanları (DK. B 1, 5), Platon'un *Protagoras* 334a-c'i, ve *Tıp Üzerine*'deki kimi paragraflar arasında, içerilen malzeme yönünden, bu paragraf öbeklerinin ortak bir Protagorasçı kökeni bulunduğu kabulünü daha da makûl hâle getiren, çok çarpıcı bir mütekabiliyet vardır. Platon'un *Devlet* adlı diyalogunun, I. Kitabının belirli bölümleriyle, *Dissoi Logoi* I-IV arasındaki mütekabiliyet ve Laerteli Diogenes'in, Aristoxenos ve Favorinus'un Platon'un *Devlet* adlı diyalogunun, Protagoras'ın *Antilogikoi Logoi* adlı yitik kitabında içerildiği biçimindeki düşüncelerini ortaya koyan önermesi (*DK*. B 5), bu kabulü daha da güçlendirir. *Dissoi Logoi*'un Protagoras'a içerik yönünden bağımlılığı, şu anda üzerinde durdu-

Dissoi Logoi her sorunun iki yanı olduğunu, aşağıdaki gibi, dile getirmekte ve savunmaktadır (*Dissoi Logoi* I-II'ye açıklama):

I. 1. Yunanistan'da iyi ve kötüyle ilgili olarak filozoflar tarafından iki yanlı argümanlar ortaya konmaktadır. Buna göre, bir yandan iyinin, kötüden farklı bir şey, öte yandan da aynı şey; aynı insanlar için, zaman zaman iyi zaman zaman kötü olacak biçimde, kötüyle aynı şey olduğu söylenir. **2.** Ben kendim ikinciyle aynı düşüncedeyim, zira insan yaşamında, yiyecek ve içki ve sevişmenin güçsüz ve hastalıklı insanlar için kötü, oysa sağlıklı ve bunlara ihtiyaç duyan insanlar için iyi olduklarını görüyorum. **3.** Söz konusu bu şeyler açısından güçsüz olma, nefsine egemen olmayanlar için kötü, tüccarlar ve ücretle çalışanlar için iyidir. Ölüm, ölen için kötü, cenaze levazımatçıları ve mezar kazıcıları için iyidir. **6-10.** Zafer (her türden yarışmada) kazananlar için iyi, yenilenler için kötüdür.

11. Ancak, iyi ve kötünün aynı olmayıp, adları kadar farklı olduğunu dile getiren bir başka argüman daha vardır. **12.** Çünkü, aksi takdirde, eğer bir insan "Annen ve baban için iyi bir şeyler yaptın mı?" sorusuna, "Evet, birçok iyilik" diyerek yanıtladığı zaman, kendisine "Demek ki, onlara birçok kötülük yaptın" denilmiş olur. Ve dostlarınıza iyilik yaparsanız, onlara, aynı zamanda, zarar vermiş ve düşmanlarınıza zarar verirken de, onlara yardım etmiş olursunuz. **15.** İyi ve kötü aynı olduklarından, Yüce Kralın, birçok ve büyük iyilikleri, kendisi için, birçok ıstırap verici kötülük olsaydı, onun zavallı bir dilenciden hiç farkı kalmayacaktı. **16.** Aynı şey yiyecek ve içki ve sevişme için de geçerlidir, çünkü aynı şey güçsüz bir kimse için iyi ve aynı zamanda kötü, hastalar içinse hastalıkları kötü, ancak aynı zamanda iyi olacaktı. **17.** Ve aynı durum her şey için geçerlidir. Neyin iyi olduğunu söylemiyorum, ancak iyi ve kötünün aynı şey olmayıp, farklı olduklarını göstermeye çalışıyorum.

II. 1. Neyin ayıp, neyin ayıp olmadığıyla ilgili olarak da, iki yanlı bir argüman vardır. Bunlar hem aynı, hem aynı değildirler. **2.** Örneğin, gençliğinin baharındaki bir delikanlıyı, eğer onu seven biri varsa, memnun etmek uygun, ancak başka türlüsü ayıptır. **3.** Bir hanım için, yıkanmak evinde ayıp değilken, güreş okulunda ayıptır; oysa erkekler için, güreş okulunda ve spor sa-

---

ğumuz formel bağımlılığı daha da muhtemel hâle getirmektedir.

lonunda bile yıkanmak oldukça normal bir davranıştır. **4.** Ve aynı şeyi, insanın başkalarının bakışlarına hedef olduğu bir açık mekânda yapmak ayıp iken, evde gizli olarak yapmak çok doğal bir şeydir. **5.** Bazı insanlarla (örneğin, insanın kendi karısıyla) çok normal iken, başka insanlarla ayıptır. **7-8.** Dostlara ayıp, düşmanlara ayıp değildir; savaş alanında ayıp, stadyumda hoştur. **9.** Aynı şey, Isparta'da hoş, İyonya'da ise ayıptır. **19-20.** Hiçbir şey tümüyle uygun ya da tamamen ayıp değildir, ancak şeyler doğru zaman, yer ve koşullarda uygun, aksi takdirde, ayıptır. **21.** Diğer argümana gelince: Eğer ayıp ve ayıp olmayan aynı ise, yerinde bir eylem gerçekleştirmiş olan, aynı zamanda ayıp bir şey yapmış olur, vb, ve bu da, açıkça saçmadır.

Dissoi Logoi'da egemen olan mantığa aykırı şema oldukça yalındır: İyi ve kötü (ayıp-ayıp olmayan, ahlâkî bakımdan doğru ve yanlış, bilgi bakımından doğru ve yanlış) hem aynı, hem de aynı değildir. Aynıdır, çünkü aynı şey, farklı insanlar için, farklı koşullar altında, farklı bakımlardan ve farklı zamanlarda iyi ve kötü (doğru ve yanlış, vb.) olabilir; aynı *değil*dir, çünkü aynı şey aynı insan için, aynı koşul altında, aynı bakımdan ve aynı zamanda iyi ve kötü olamaz. Karşıt önermeler (*a* ve *a*-olmayan) aynı ölçüde doğrudur, çünkü onlar yalnızca, görünüşte çelişiktirler. Onların paradoksallığı, aynı sözcüklerin (iyi-kötü, vb.) farklı bağlamlarda kullanılmalarından doğar. Bu ise, aynı sözcüğe farklı ancak çelişik olmayan bir anlam veren farklılığın farkında olduğumuz zaman, çözülür.

Bu şemayla ilgili olarak, en çarpıcı olan şey mantığa aykırı akıl yürütme veya argümantasyonun göreliliğe olan bağımlılığıdır. Her bir bölümün ilk yarısındaki önermeler, iyi ve kötünün, vb. göreliliğinden dolayı doğrudur; yani, her iki tarafta da, kullanılan terimlerin anlamları, kullanıldıkları bağlamlara göreli olduğu için doğru olmak durumundadır. Öyleyse, mantığa aykırı akıl yürütmeler, çelişmezlik yasasını hiçbir biçimde yadsımaksızın, doğrudan doğruya Protagorasçı göreliliğe dayanır ve Protagorasçı göreliliği gözler önüne serer. Platon ve Aristoteles işte, mantığa aykırılıkla rölativizm arasındaki bu ilişkinin tam olarak bilincindeydi. Protagoras'ın tüm önermelerin doğru olduğunu dile getiren öğretisini yorumlarken, Platon şu sonuca varır: "Eğer birisi 'bir şey *vardır*' derse, ayrıca 'o bir şey için, ya da bir şeyden dolayı ya da bir şeyle ilişki içinde vardır' demelidir ve aynı durum benzer bir biçimde, 'o bir şeyin *oluşmakta ol-*

duğunu' söylediği zaman da geçerlidir; ancak, o mutlak bir biçimde vardır ya da oluşmaktadır, dememelidir. ...Betimlemekte olduğumuz öğretinin kastettiği şey budur."[25] Aristoteles ise, Protagoras'ın tüm görüşlerin yargıların ve görünüşlerin doğru olmaları gerektiği görüşünü, çelişmezlik ilkesini yadsıyan kuramlar içinde sınıfladıktan sonra,[26] Protagoras'ı böylesi bir kurama veya kavrayışa sahip biri olarak görmemekle birlikte, mantığa aykırı şemayı aynı ölçüde, hakkıyla ortaya koyar: "Tüm görünüşlerin doğru olduğunu söyleyen kimse, her şeyi göreli kılar."[27] Aristoteles hemen ekler: Karşıt önermelerin doğruluklarıyla ilgili argümanını tamamlamak için, Protagoras "görünüşün kendinde doğru olmadığını, ancak kendisine görünen kişi için, göründüğü zaman ve göründüğü anlam ve koşullar altında doğru olduğunu söyleyerek kendisini savunmalıdır;" ona göre, böyle insanlara şunu da söylememiz gerekir: "Ancak aynı duyuya ya da onun aynı parçasına, aynı zamanda ve aynı anlamda değil;"[28] onların önermeleri ancak bu koşullar altında doğru olabilir.

Protagoras söz konusu olduğu sürece, Aristoteles kendisini biraz da boş yere, zahmete sokmaktadır. Çünkü, her şey bir yana, hiçbir insan görelilik üzerinde Protagoras kadar ısrar etmiş değildir. Ondan önce, hiç kimse "kendinde" şeyden mutlak bir biçimde, koşulsuz olarak söz etmeye bu kadar yoğun karşı çıkmamış ve *Antilogiai* ya da *Dissoi Logoi*'un hiçbir okuyucusu, tam bir rölativizmin bu kitaplar için, bir çıkış noktası oluşturduğunu görememe durumuna düşmemiştir.

İşte bu noktada, Protagoras'ın felsefesiyle retorik arasındaki ilk bağı ele geçirmekteyiz: Onun formel buluşu (antiloji) içerikle ilgili kavrayışından (görelilik) çıkar ve ona, ayrılmamacasına bağlıdır. Düşüncelerinin ve yapıtının organik bir bütün oluşturduğunu gösterme girişiminde, Sofist Protagoras'ın düşünceleriyle formu ya da stili arasındaki, bunları birbirlerine bağlayan, başka bağlara işaret edebilmezden önce, bu bütünün neden oluştuğunu görmeliyiz. Protagoras'ın antilojilerine temel olan göreciliğinin, katışıksız bir epistemolojik ilgiyle, salt ken-

---

[25] Platon, *Theaetetos* 160b-c.
[26] Aristoteles, *Metafizik* 1009a.
[27] Aristoteles, *Metafizik* 1011a.
[28] Aristoteles, *Metafizik* 1011a.

disi için tasarlanmış, yüzü tümüyle kendisine dönük bir bilgi kuramı olmadığını ve "göreliliği gündeme getiren" ölçü-insan fragmanının, bu Sofistin pratik faaliyetlerinden meydana gelen daha geniş bir bağlamda değerlendirilmesi gerektiğini tekrar tekrar öne sürdük. Şimdi Protagoras'ın pratik amacının ve uygulamalı felsefesinin ne olduğunu göstermenin tam zamanıdır.

Eğitim Kuramı ve Uygulaması

Protagoras Platon'un onun adını taşıyan diyalogunda, "Bir Sofist olduğumu ve insanlara öğretmenlik yaptığımı kabul ve teslim ediyorum" demektedir.[29] "Eğer bana gelecek olursanız, eve ilk gün sonunda daha iyi bir adam, ertesi gün bir kat daha iyi bir adam olarak ve sonraki her gün biraz daha gelişerek gideceksiniz."[30] "Çünkü insanlara iyi ve hoş biri hâline gelmeleri için yardımcı olmada,"[31] "özel işlerde ve kamu işlerinde daha iyi bir eylem planı, insanın evini en iyi biçimde nasıl düzenleyeceğini, devlet işlerinde nasıl en büyük beceriyle eyleyip konuşacağını" öğretmede[32] "başka herkesleri geride bıraktığıma inanıyorum."[33] Bir başka deyişle, "siyaset sanatı öğrettiğimi ve insanları daha iyi yurttaşlar yapmayı üzerime aldığımı öne sürüyorum, "[34] çünkü "ben bir Sofist... ve, kültür ve erdem öğretmeniyim (*didaskalos paideuseos kai aretes*)"[35] Platon'un resmettiği Protagoras'ın erdem öğretmeni olma iddiasının gerçek, güvenilir olduğundan kuşku duymak hemen hemen imkânsızdır. Temel soru, Protagoras'ın erdemin doğası, işlevi ve öğretilebilirliğine ve eğitimin insan ilişkilerindeki rolüne ilişkin kavrayışının ne olduğudur. Bu soruların yanıtlarını Protagoras'ın iki uzun konuşmasında, Platon'un *Protagoras* adlı diyalogundaki söylence ve *logos*ta* ve yine *Theaetetos* adlı diyalogundaki

[29] Platon, *Protagoras* 317b.
[30] Platon, *Protagoras* 318a.
[31] Platon, *Protagoras* 328b.
[32] Platon, *Protagoras* 318e.
[33] Platon, *Protagoras* 328b.
[34] Platon, *Protagoras* 319a
[35] Platon, *Protagoras* 349a.

* *Logos*, Antik Yunan düşüncesinde, söz, konuşma, düşünce, akıl, anlam, açıklama; bir şeyin her ne ise o olmasını sağlayan nedenler; belli bir disiplinde, fenomenleri açıklamak amacıyla kullanılan yöntem ve ilkeler; bir şeyi bizim

savunmada bulunmaktayız.

Protagoras'ta Sofist Protagoras, insanın, toplumun ve kültürün evrimiyle ilgili bir öykü anlatır. Öykü anlattığı olgusu, Protagoras'ın spekülatif kuramlar ve varsayımlar formülasyonuna karşı olduğu şeklindeki tespit ve tasvirlerimizle pek uyuşmaz gibi görünmektedir. Bununla birlikte, bu konuyla ilgili olarak ağırlığını duyuran iki nokta vardır. Her şeyden önce, Protagoras söylenceyi tarihsel bir hakikat, insanlığın geçmişi üzerine, ciddiye alınması gereken bir yorum olarak değil, ancak tarihsel hakikatten yoksun olsa bile, insanlığın şu andaki durumuna ışık tutan bir mit ya da öykü olarak sunmaktadır. Bir başka deyişle, söylence Protagoras'ın da işaret ettiği gibi,[36] anlamaya yardımcı olma gibi bir işlev içinde kullanılır. İkinci olarak, söylence insanın kökeni ve oluşumunu, *Tıp Üzerine*'de insanla ilgili yürürlükteki veya mevcut yorum ve kavrayışa hiçbir katkısı olmayıp yön göstermedikleri gerekçesiyle hafife alınan ilk ilkeler, temel öğeler ve tözler, maddeler yoluyla ele almaz, fakat daha ziyade insanı, "kökeni" konusuna tam tamına, şu an içinde bulunduğu duruma uyan ve varolan sorunlarını çözen bir görüşle yaklaşılan, pratik ve toplumsal-siyasal bir varlık olarak değerlendirir.[37]

Söylencenin, başta siyaset sanatı ve politik erdeme verilen seçkin bir konum ve önem olmak üzere, kimi yanları bizim için özel bir önem taşımaktadır. Diğer sanatlara sahip olma, insanı hayvanlardan ayırmaya ve tanrılarla akraba yapmaya yeterliyken, Zeus'un kendisinin insanlara bir armağanı olan politik yetkinlik ya da erdem, insanî gelişmenin en yüksek düzeyini temsil

için anlaşılır kılan temel, dayanak anlamına gelen önemli bir sözcük olarak kullanılmıştır (çev. notu)

[36] Bize söylenceyle *logos* arasında bir seçim şansı vererek (*Protagoras* 320c).

[37] Protagoras bu şekilde bir "köken ve evrim" öyküsü anlatan ne ilk ne de son kişidir. Onun kendisini çok haklı olarak, mirasçısı gördüğü Hesiodos da, aynı şekilde başka söylenceler kullandı. Platon'un kullanımı ise, kendi *Şölen* adlı diyalogunda, Aristophanes'in söylencesi tarafından serimlenir.

Platon'un *Protagoras* adlı diyalogundaki öykünün ana temasını, Protagoras'ın hangi yazısından almış olduğu yalnızca tahmin edilebilir. Nestle ("Gab es einejonische Sophistik?", *Philologos*, 70(1911), ss. 242-66), onu ve Herodot 3. 108'da, Moschion ve Isokrates'deki benzer söylenceleri, başlığı açıkça Laerteli Diogenes'in listesinde bulunan bir kitaptan, *Peri tes en arche katasismos*'dan çıkartır. Parçanın Herodot'un yazılarına olan büyük benzerliği öykünün Platonik bir kökeni olmasını hayli güçleştirir.

eder. Ve aynı zamanda, bu sanat o kadar temeldir ki, diğer sanatlarda, herkese yarar sağlamak için, yalnızca birkaç kişinin pay alması yeterliyken, yurttaşlık bilgisinden ya da siyaset sanatından, varlıklarını devam ettirmek istiyorlarsa eğer, herkesin pay alması gerekir.

İkinci önemli ve dikkate değer nokta da şudur: Protagoras onu her ne kadar bir masal anlatırcasına ortaya koysa da, konuyu ele alışı tümüyle pragmatik, teleolojik, rasyonel ve yararcı bir renk taşır: Kendilerini koruyabilmeleri için, insanlara birtakım nitelikler, vahşilere görme gücü verilmiştir; insanların ihtiyaçları, sanatların icadını ve kentlerin kuruluşunu hazırlayıp harekete geçirmiştir; şeylerin değerinin ölçüsü, insanın (ya da hayvan türlerinin) bekâsı, varlığını sürdürmesidir.

Üçüncü bir nokta: Öykünün anlattığına göre, tanrılar tarafından insana, sanatlar için bir potansiyel bahşedilmiş olmakla birlikte, bu tikel sanatların kendilerinin (din, konuşma, ev işleriyle ilgili sanatlar ve toplumsal sanatlar) icadı ve geliştirilmesi, doğrudan doğruya insana kalmış bir iştir. Tanrılardan pay almış olan insan (ne kadar tanrısal olursa olsun), son çözümlemede kendi ayakları üzerine basmak durumundadır. Bu mitolojik açıklama, insanın merkezde oluşunu yıkmak bir yana, daha fazla vurgular.

Öykü, ayrıntılarında Hesiodos'un *Erga* adlı eserindeki açıklamalarına benzemekle birlikte, ikisi arasında en azından bir önemli farklılık vardır. *Erga*'da Pandora efsanesiyle Dört Çağ söylencesinin aşağıya doğru bir eğilimi vardır ve insanın yozlaşmasına ve yıkılışına, kaçınılmaz yazgısı olan mutsuzluk ve sefaletine işaret eder. Oysa Protagoras'ın söylencesinde kötümserlikten en küçük bir iz yoktur. İnsanın evrimi yukarıya doğru olan bir ilerlemedir ve kendine güvenen bu becerikli varlığın, ta buralara dek geldikten sonra, daha iyi şeylere ulaşmak amacıyla, ileriye doğru umutla bakması için her türlü neden vardır.

Söylencenin soyut-kuramsal araştırmalardan çok, yaşamada pratik yetkinlik, ve değerin ölçüsü ve sanatların mucidi olarak insanı vurgulamasıyla, Protagoras ölçü-insan ilkesinde ve tanrılar üstüne olan fragmanda dile gelen bir tavır olarak, insanı şeylerin merkezine yerleştirme tutumundan sapma göstermiş değildir. Ancak tutarsızlığı burada yeni bir sorun yaratır. Eğer ilgi alanımızda yalnızca insan varsa ve pratik yaşamda yetkinlik en yüksek önemdeyse, bu yetkinliği nasıl kazanabiliriz? Onu in-

sana kim aktarabilir? Protagoras, tam tamına bu erdemin bir öğretmeni olarak, bu sorunları yanıtlayabilme durumunda olmalıdır. O, yanıtları söylenceyi takip eden serimde verir: Tüm insanlar bir saygı ve adalet duygusundan, "şu ya da bu ölçüde" pay almakla birlikte, açıktır ki, siyaset sanatında yetkinlikten herkes pay alamaz. *Aidos* ve *dike*, herkese geliştirilmek üzere verilmiş kapasite ve yetiler; adalet ve saygı için beslenip güçlendirilmeleri gereken potansiyellerdir. Siyasal erdem "ne doğal ne de kendi kendine gelişen bir şey olmayıp, onu elde edebilecek olanların, dikkatli bir biçimde hazırlanmasından sonra öğretilebilen ve kazanılabilen bir şeydir."[38] Bu bakımdan o, insanın "doğadan ya da talihi sayesinde"[39] sahip olma durumuna geldiği ve eksikliğinden dolayı "hiç kimsenin ayıplanmadığı ya da cezalandırılmadığı veya azarlanmadığı"[40] diğer iyilerden, yetenek ve özelliklerden farklılık gösterir. Politik erdem kazanılabileceğinden ve yalnızca yeteneğe değil, ancak aynı zamanda "uygulama, pratik ve öğretime"[41] ihtiyaç gösterdiğinden, ceza ve azarlanmayı haklı kılar. Bu ceza yapılmamış olması imkânsız olan geçmişteki bir iş yüzünden kendisine başvurduğumuz mantıksız bir intikam değildir. Geleceğe yöneliktir, "sağlanacak iyileşme adına ve ne cezalandırılan zalim, ne de onun cezalandırılmasını gören başkalarının, gelecekte kötülük ve yanlış yapmamaları için"[42] verilir. Bu biçimde cezalandıran kimse "erdemin öğretilebilir olduğunu bilir, çünkü caydırmak için cezalandırmaktadır."[43]

İnsan olmak bakımından yetkinlik ya da insanî erdem (çünkü Protagoras insana toplumsal yaşamında yardım edebilecek tüm erdemleri, şimdi yaşamada-yetkinlik adı altında tek bir erdemde toplamaktadır)[44] öğrenilebilir. Eğer öğrenilebilirse, onu

---

[38] Platon, *Protagoras* 332c.

[39] Platon, *Protagoras* 323d.

[40] *A. g. e.*

[41] Platon, *Protagoras* 323d.

[42] Platon, *Protagoras* 324b.

[43] Platon, *Protagoras* 324b

[44] Bkz., *Protagoras* 323e, 324e-325a, 329c-d. Bunun Protagoras'ın görüşü olduğundan yana hiç kuşkumuz yoktur. Eğer Platon tüm erdemleri tek bir erdemde toplamış ilk kişi olsaydı, bunu *Protagoras* adlı diyalogunda niçin Protagoras'a atfetmiş olsun? Sokrates aşağıda Protagoras'a tüm erdemleri birleştirdiği için değil, ancak erdemin hangi biçimde ve hangi temel üzerinde bir olduğunu ve bu erdemin doğasının ne olduğunu tam bir açıklıkla ifa-

öğretecek öğretmenler kimlerdir ve onu tam olarak nasıl kazanabiliriz?

Protagoras herkesin erdem öğretmeni olduğunda ısrar etmektedir, zira "öğrenmenin çocukluktan başlaması gerekir."[45] Çocuğun bakıcısı, özel öğretmeni, anne ve babası, ödül ve cezayla; erkek çocuğun okuldaki öğretmenleri onu, geçmişte yaşamış iyi ve büyük insanların şiirsel betik ve methiyelerinin olumlu etkisine açık bırakarak, ve müzik yoluyla, zarafet, incelik ve uyum öğreterek, ve beden eğitimi öğretmenleri ona kendisine egemen olma ve üstünlük duygusu vererek. Okulu bitirdiği zaman, gencin eğitimini, ona yasaları belleten, yönetmeyi ve bu yasalar tarafından yönetilmeyi öğreten ve bunları yapamadığı zaman, onu cezayla yola getiren devlet üzerine alır.[46] İnsanî yetkinlik üzerine devletlerin inşa edildiği gerçek temel olursa, bu, başka türlü nasıl olabilir? Madem ki "başkalarının adalet ve erdemi bizim çıkarımızadır"[47] kişi nasıl olur da erdem öğretmeni olamaz?

Buna karşın, eğer insanlar arasında farklı yetkinlik dereceleri varsa, bu farklılıklar yetenek yönünden yoksulluk ve öğretmenin beceriksizliği olmak üzere, iki etmenden kaynaklanmaktadır. Bunlardan yeteneğe gelince: Herkes işin doğası itibarıyla, bir adalet ve saygı duygusundan pay almakla birlikte, bazıları daha çok, bazıları daha az pay alır. Ancak kapasite, yetenek yönünden en yoksun olan bile, daha yüksek bir yetkinlik derecesine ulaşma olanağına, ihmal edilmiş bir büyük yeteneğe göre, çok daha fazla sahiptir.[48] Öğretime gelince: Bunu başkalarından çok daha iyi yapan kişiler vardır ve Protagoras da, işte bu kimselerden biridir: "Başkalarına iyi ve doğru olmaları için yardım etme armağanı bakımından tüm diğer insanları geride bırakan ben, kendimi işte böyle biri olarak görüyorum."[49]

Bu söylemin özünde, Platon'un bir buluşu olmayıp, gerçekten de Protagorasçı olduğundan hiç kuşku yoktur.[50] Ancak

---

de edip ortaya koyamadığı için saldırır.

[45] *DK* B 3.

[46] Platon, *Protagoras* 325c-326e

[47] Platon, *Protagoras* 327b.

[48] Platon, *Protagoras* 327b, c, d.

[49] Platon, *Protagoras* 328d.

[50] (Bu durum onun, kimi Protagorasçı fragmanlar, *Anonymus Iamblichi* ve *Dissoi Logoi*'yla uyuşması olgusu tarafından da desteklenir. **(i)** Fragmanlar-

onun gerçeğe, aslına uygunluğu bir sorun yaratır: Eğer, tüm delillerin de gösterdiği gibi, rölativist Protagoras'ın aynı zamanda, insanları eğiten bir öğretmen olduğu öne sürülüyorsa, onun düşüncesinin bu iki yanının birbirleriyle nasıl bir ilişkisi vardır? Platon'un, *Theaetetos* adlı diyalogunda gözler önüne ser-

---

da şunlara rastlamaktayız: "Öğretim doğal yetenek ve pratik ister." (*DK* B 3; bkz., aynı zamanda, *Protagoras* 325c-d) ve öğretim "çocuklukta başlamalıdır" (*DK* B 3; bkz., aynı zamanda, *Protagoras* 325c), çünkü "kültür, derine inilmedikçe, yeşermez" (*DK* B 11); ve "pratik olmadan sanatın, sanat olmadan pratiğin, hiçbir değer ve anlamı yoktur" (*DK*, B 10). **(ii)** Adı bilinmeyen bir Sofistin, yaklaşık olarak Peloponnes Savaşı'nın başlangıcında yazılmış ve Iamblikhos tarafından açıklanıp yorumlanmış eserinde ise şunları bulmaktayız: "Kendimizi bir bütün olarak ya da kısmen bilgelik, cesaret... veya erdem bakımından yetkinleştirmek için **(1)**, doğal yetenek, çaba ve pratiğe ihtiyaç duyulur. Eğer ünlü biri olup, tanınmak istiyorsanız, işe çocukluktan başlamalı ve çok uzun bir süreyle, büyük bir çaba göstermelisiniz **(2)**. Doğaları gereği, insanlar yalnız başlarına yaşayamazlar; bundan dolayı, topluluklar oluşturur, yaşamlarını düzenler, ve sanatları geliştirirler, vb. (Sofistin söz konusu eserinde öne sürülen bu görüşlerin Protagorasçı söylenceye çok yakın düşündüğüne dikkat edilmelidir.) **(6)** Düzen yararlıdır, düzensizlik ise toplumsal bozukluk, yara ve kötülüklere neden olur **(7)** (Benim yorumum). **(iii)** İlk dört bölümünün Protagorasçı göreliliğe dayandığını ve mantığa aykırı bir şema sergilediğini gördüğümüz *Dissoi Logoi*'a gelince: *Dissoi Logoi*'un VI. bölümüyle Protagoras'ın, Platon'un diyalogundaki *logos*u arasındaki mütekabiliyet ise, çok daha çarpıcıdır. Eğer erdem öğretilebilir bir şey ise, niçin sağda solda erdem öğretmenlerine rastlayamıyoruz? (6. 3) Anne babalar erdemlerini niçin çocuklarına geçiremiyorlar? (6. 4 ve *Protagoras* 324d) Hiç Sofiste gitmemiş kimseler iyi ve erdemli birer insan olurlarken, niçin Sofistlere gidenler, pek fazla bir yarar sağlayamıyorlar? (6. 5) Bu itirazlar, Sofistlerin pratik bilgelik ve erdem öğrettiklerine (6. 7), en azından bazı anne babaların erdemlerini oğullarına geçirdiklerine (6. 8) ve son olarak, erdem öğretiminin, özel öğretmenlerden değil de, anne ve babalarımızdan öğrendiğimiz, her şeye rağmen doğuştan olmayıp, sonradan kazanılmış bir şey olan dil öğretimine (6. 11-12) çok benzediğine (Bkz., *Protagoras* 327d) işaret edilen, ikinci bölümde (6. 7-12) yanıtlanır.

Onu, üzerinde durulan noktaların büyük çoğunluğu kadar, mantığa aykırı şemasının da göreciliğe dayandığı *Dissoi Logoi* I-IV'ten ayıran her tür paradoks ve göreciliğe, *Dissoi Logoi* VI'da hiç rastlanmaması çok ilginçtir. Bu bakımdan VI yine Protagoras'ın, aynı diyalogda yer alıp, belirli bir uzunlukta olan daha sonraki konuşma biçiminin (*Protagoras* 334a-c) tersine, ne göreciliğe dayanan ne de görecilik serimleyen konuşmasına benzer. (Bu son konuşmanın tam karşılığı *Dissoi Logoi* I'dir.) Bu durum *DK*, B 3, 10, 11; Platon'un *Protagoras*'ındaki söylence ve *logos*; *Anonymus Iamblichi*; ve *Dissoi Logoi* VI için ortak bir kaynağı akla getirir. *DK*, B 2, 5; Platon'un *Protagoras*'ının 334b-c'si; *Dissoi Logoi* I-IV ve *Tıp Üzerine*'deki belirli paragraflar içinse bir başka kaynak...

mek için sabırsızlandığı gibi, Protagoras'ın düşüncesinin bu iki yanı, birbirleri için birer tamamlayıcı olmaktan çok, birbirlerine çelişik bir yapı arz eder. Ölçü-insan tümcesini, bir insanın iyi ve doğru olduğunu algıladığı, duyduğu ya da düşündüğü şeyin, her ne ise o, onun için gerçekten de iyi ve doğru olduğu, öyle ki, son çözümlemede "her birimizin kendi bilgeliğimizin ölçüsü olduğu"[51] anlamına gelecek biçimde yorumlayan Sokrates, bu kurama göre, hiç kimsenin bir başkasından daha bilge olmadığına ve bundan dolayı, hiç kimsenin bir başkasına, her ne türden olursa olsun, herhangi bir şey öğretemeyeceğine, alaycı bir biçimde dikkat çeker. Eğer her insan her zaman doğruysa, Protagoras'ın oncadır tasladığı bilgelik boş bir kendini beğenmişlikten başka bir şey olamaz; bu durumda, eğitim de hiç kuşkusuz, imkânsız hâle gelir ve ayrıca, Protagorasçı görecilik, Protagorasçı eğitimle uzlaştırılamaz olur.

Protagoras'ın hem göreliliğe hem de öğretim imkânına ilişkin savunması, anlaşılması hayli güç bir savunmadır. Şöyle demektedir Protagoras: "Hakikatin yazmış olduğum gibi olduğuna inanıyorum. Her birimiz var olan şeylerin ve var olmayan şeylerin ölçüsüyüz, ancak her insan, kendisinin dışındaki insanlardan, farklı insanlar için farklı şeylerin var olması ve farklı insanlara farklı şeylerin görünmesi bakımından büyük ölçüde farklılık gösterir. Ben ne bilgeliğin ne de bilge insanlaòın Varolmadığını söylüyor değilim, ancak daha çok şunu söylüyorum: Eğer bizden biri için şeyler kötü oluyor ve kötü görünüyorsa, bilge insan onda bir değişiklik meydana getiren ve onun için şeylerin iyi olmasını ve iyi görünmesini sağlayan kişidir."[52] Hasta bir insana yiyecek acı görünür ve onun için gerçekten de acıdır; sağlıklı biri içinse, tam karşıtı. Bu insanlardan ne hasta ne de sağlıklı olanı yanılmaktadır; ikisi de aydınlanmaya ihtiyaç duymamaktadır. Onlardan birisinin ihtiyaç duyduğu şey, daha iyi bir varlık hâli doğrultusunda gerçekleşecek bir değişmedir. "Aynı biçimde, eğitim de daha kötüden, daha iyi bir duruma doğru bir değişme meydana getirmelidir, ancak hekimin değişmeyi ilaçlarla meydana getirdiği yerde, Sofist bunu sözlerle yapar."[53] "Bilge ve iyi hatipler, devlete, zararlı yerine yararlının

[51] Platon, *Theaetetos* 161e.
[52] Platon, *Theaetetos* 166d.
[53] Platon, *Theaetetus* 167b.

doğru görünmesini sağlarlar. Çünkü bir devlete doğru ve hoş görünen, her ne ise, devlet onun böyle olduğuna inandığı sürece, doğru ve hoş olmakla birlikte, bilge kişi ona zararlı olan yerine yararlının, doğru ve hoş olmasını ve görünmesini sağlayan kişidir. Şu hâlde, bir insan diğerinden daha bilgedir, ancak her şeye karşın, yine de hiç kimse yanlış düşünmez ve ister hoşuna gitsin ister gitmesin, bir ölçü olmaya katlanmak zorundasın."[54]

Protagoras, paradoksu çözmek yerine; sorun, değerin kendisinin göreli olması durumunda, insanın daha iyi ve daha kötüyü (durumları ve düşünceleri) birbirinden nasıl ayırt edebileceği sorunu olduğu için, burada yalnızca, konunun özünü gözden kaçırmaya çalışıyor gibi görünür. İyi ve kötü, adil ve adaletsize ilişkin evrensel, özsel ölçütlerin yokluğunda, her insan, neyin kendisi için iyi olduğunun ve kendi bilgeliğinin en iyi yargıcı değil midir? Bu paradoksu ortadan kaldırmak için, Protagoras'ın görelilik ve eğitim anlayışını anımsayıp hesaba katmak ihtiyacı duyarız.

Theaetetos'taki belirli bazı (gerçeğe çok uygun olmayan) paragraflardan ayrı olarak, hakikat ve göreliliğin, Protagoras için, yargının mutlak göreliliğini, ya da Protagorasçı anlamda, şeylerin ölçüsü olan şu bireysel insanın aynı zamanda, Sokrates'in işaret ettiği anlamda, kendi bilgeliğinin bir ölçüsü ve yargıcı olmasını içerdiğini ortaya koyan bir işaret yoktur. Protagoras için değerin göreliliği, doğrudan doğruya, hiçbir şeyin kendinde, mutlak bir biçimde ve tümel olarak iyi ya da kötü olmadığı, ancak her zaman, belirli bir anda, belirli koşullar altında bulunan bir insan, bir hayvan, bir bitki, bir organizma ya da bir kurum için, iyi ya da kötü olduğu anlamına gelir. Protagoras'a göre, değerden söz ederken, bu terimleri sanki onlar, evrensel nesne tanımlarına uygun bir yapıya sahip, değişmez özlere ya da tözlere karşılık geliyorlarmışçasına kullanmaktan kaçınmalıyız. Aristoteles'in mantığa aykırı argüman ya da akıl yürütmelerin felsefî temellerini ortaya koyarken, tam bir açıklıkla ve çok yerinde olarak ifade ettiği üzere, bu, tam tamına hakikatin göreliliği bildirisinin taşıdığı anlamdır. Bu, (her ne kadar, bir insanın, göreceğimiz gibi, herhangi bir şeyi "adil" diye adlandırmada olmasa bile, duyu algısında yanlışa düşmesi imkânsız olsa da), bir insanın yargısında veya hüküm verirken yanlışa

[54] Platon, *Theaetetos* 167c-d.

düşmeyeceği anlamına gelmez, fakat daha ziyade pratik yargıların kendilerinin doğruluklarının göreli olduğu ve bundan ötürü, olgusal bir sorunla ilgili ampirik bir kavrayışın söz konusu bağlamdan koparılamayacağı ve, kendisinde doğru olduğu referans çerçevesinden farklı bir referans çerçevesinde kullanılamayacağı ya da farklı bir duruma uygulanamayacağı anlamına gelir. Bu, işte tam tamına, bizim kendisine *Dissoi Logoi*'dan tanıdığımız biçimiyle Protagorasçı antilojinin bu kadar iyi serimlediği şeydir.

Protagoras, hem ilişkili olduğumuz şeylerin ve hem de onlarla ilgili algılarımızın, görüşlerimizin ve düşüncelerimizin göreliliği üzerindeki tüm ısrarına karşın, varlıkla görünüşü, doğruyla yanlışı ve gerçeklikle yargıyı birbirinden ayırır. İşte bundan dolayı, rölativizm ve yanlış olanağı (ve insanın eğitilebilirliği) çelişik görüşler değildir. Sorunu biraz daha iyi bir biçimde irdeleyebilmek için, gelin Protagoras'ın değer ve adalet anlayışını kısaca görelim.

İyi yararlı, kârlı, yerinde, uygun olandır.[55] Herhangi bir şeyin değerini belirleyen bizim görüşümüz değildir, fakat daha ziyade söz konusu şeyin iyiliğinin ölçüsü olan insanın veya varlığın doğasıyla ilişki içindeki doğasıdır; örneğin herhangi bir şeyin insan için, devlet, vb. için iyiliğinin ölçüsü, onun kendisine bağlı olduğu insanın, devletin doğal yapısıdır.

"İyi" "adalet"le (yasalıyla, meşru olanla ya da doğruyla) aynı şey değildir, çünkü adalet, Platon'un *Theaetetos* adlı diyalogundaki savunmada da çok belirgin olarak ortaya çıktığı gibi, doğaya değil fakat uzlaşıma bağlıdır: "Bir devlete doğru ve hoş görünen, her ne ise, onun böyle olduğuna inanıldığı sürece, doğru ve hoştur." İnsan elinden çıkma, yapay ve uzlaşımsal olan yasalar, her ne kadar yasalaştırıldıkları zaman ve yürürlükte kaldıkları sürece, daima "doğru", eşdeyişle meşru olsalar da, kötü, eşdeyişle devlete zararlı olabilirler. Bundan dolayı, değer sorunu (iyi ve kötü) yasalar açısından geçerli bir biçimde ortaya konabilmekle birlikte, bu durum hakikat sorunu söz konusu olduğunda, başka türlü olur. Tüm yasalar, yasa oldukları sürece, tanım gereği "adil", eşdeyişle meşru olduklarından, yasaların

---

[55] *Sympheron* (çıkan, yarar), *ophelimon* (yararlı, kullanışlı), *epitedeion* (uygun), vb; bkz., *Protagoras* 334a-c; aynı zamanda, bkz., *Dissoi Logoi* ve *On Ancient Medicine.*

"adaleti", bir başka deyişle onların "gerçekten adil" olup olmadıkları sorgulanamaz. "Yasalar adildir" önermesi analitik bir önerme olup, onun yanlış olabilmesi söz konusu değildir.

Yasalar uzlaşımsal, oysa "iyi" (uzlaşımsal olmayıp) yalnızca göreli olduğuna göre, bir yasa gün gelir devlete zararlı olabilir; hâl böyle olduğunda, bilge kişiye düşen işlev, bu türden zararlı yasaları ıslah etmektir. İşte, tam tamına burası, bilgeliğin ya da, Platon'un *Theaetetos* adlı diyalogunda adlandırıldığı biçimiyle, siyaset sanatının önem kazandığı yerdir, çünkü bu sanata düşen iş doğadan iyi olanla örf ve âdetlere, uzlaşım ve inanca (toplumun yasaları, kuralları ve davranış ölçütleri) göre iyi olan arasındaki yarığı, mümkün olduğu ölçüde kapatmaktır.

Protagoras'ın doğayla uzlaşım arasında hiçbir ayrım yapmamış olduğu, sık sık söylenir; bununla birlikte, bu iddia, yalnızca elimizdeki kanıtlara tümüyle karşıt olmakla kalmaz,[56] an-

---

[56] Protagoras, her ne kadar *phusis-nomos* (doğa-yasa) ya da *physei-nomoi* karşıtlığını (Antiphon, Phlias ve Kallikles gibi) bir slogan olarak kullanmasa bile, ayrım onun yazılarında, hem örtük hem de belirtik olarak vardı: Platon'un *Protagoras* adlı diyalogundaki Protagoras-söylencesinde (*Protagoras* 323c) ayrım, bir yandan her insanın dünyaya kendisiyle birlikte getirdiği *aidos* ve *dike*, öte yandan, ne doğal (*phsei*) ne de kendiliğinden (*apo tou automatou*) olmayıp, öğretilen ve sonradan kazanılan bir şey olan siyasal yetkinlik ya da erdem (*politike arete*) arasında yapılır. Politik erdem yalnızca doğal yetenekle (*phusis*) kalmayıp, uygulama, pratik ve üretime ihtiyaç gösterirken, *dike physei*dir. Politik erdem, *physei* ya da *tykhe* (kadere ya da talihe bağlı bulunan) olabilen diğer başarı ya da kazanımlardan bu bakımdan ayrılmaktadır. (Bkz., aynı zamanda, *DK*, B 3, *Dissoi Logoi*, II, *Protagoras* 327b). Onun siyaset duygusu bakımından doğal kapasitesi ya da yeteneği (*aidos ve dike*), eğer bu kapasite, kendisini yasalara biçim verirken gerçekleştiren bir siyaset sanatı hâline getirirse, insanı bir toplum içinde yaşamaya uygun biri hâline getirir. Yasaların kendileri ve hukuk sisteminin tümü (*ta dikaia*) yapay, insan elinden çıkma ve uzlaşımsaldır (*nomos*); (devletin "adalet"ini meydana getirdiklerine göre) her zaman yasal ve adil olsalar bile, zorunlu olarak iyi değildirler. Bundan dolayı, Protagoras (Platon'un *Theaetetos*'undaki savunmasında) yasaları (*nomoi*) insanda *physei* olan her şeyin insan için ayrıldığı tanrıların özgün *nemein* (talih, pay ya da yazgı olarak bölüştürme, dağıtma ve paylaştırma)'inden çok, insanların *nomizein* (gelenek olarak kabul etme, uyarlama, ya da kendine mâl etme) fiiline bağlar. Sanatlar ve dil benzer bir biçimde, insanlar tarafından, onların (ateşe ve *sophia tekhnese*, genelde sanatlar için bir potansiyele sahip olmaktan oluşan) doğal, eşdeyişle doğuştan olan, tanrısal parçalarına dayanılarak ve tanrılara akrabalık temeli üzerinde icat edilmişlerdir. Sanatlar (mekanik ya da ev işleriyle ilgili veya toplumsal-siyasal sanatlar) için bir potansiyel ya da yetenek doğal olmakla birlikte, sanatların aktüel gelişimi doğal ya da otomatik değildir ve

cak aynı zamanda, kabul edilirse eğer, Protagoras'ın düşüncesinin ayrı ayrı iki sacayağını oluşturan vukufların, onun rölativizm ve eğitim anlayışının tamamen gerçekdışı olduğunu gösterir. Bu ayrım olmasaydı, Sokrates'in Protagoras'a yönelttiği bilgeliğinin boş bir kendini beğenmişlik olduğu suçlaması çok yerinde olurdu, çünkü bu durumda Sofist Protagoras, savunmasında olduğu gibi,[57] bir yanda toplum için iyi olanla, öte yanda toplumun benimsediği gelenekler ve yaşam biçimini birbirinden ayıramazdı. Şayet iyi, tıpkı devletin yasaları ve ölçütleri gibi, uzlaşımsal olsaydı; bir insanın, tıpkı bilge kişinin yaptığı gibi, ikinciyi birinciye uydurmaya ya da birinciye göre ayarlamaya kalkışması imkânsız olurdu. Eğer iyi, insanın ve devletin aktüel doğasından çok, görüşlere ve inançlara göreli olsaydı, siyasal yetkinlik ve pratik bilgelik söz konusu olamazdı.

Doğayla uzlaşım arasındaki bu ayrımla, Protagoras, İyonya felsefesinin uğraştığı türden bir "doğa araştırmasına" dönmez ya da böyle bir dönüşü savunmaz, çünkü onu ilgilendiren hâlâ, insanın inançları, alışkanlıkları ve genelde yaşam biçimi iyileştirilecek ve daha iyiye götürülecekse, ve insanın, kendisi dışındaki şeylerle (insanlar ve şeyler) olan pratik ilişkilerinin toplamı olarak yaşamı, kötü bir hayat yerine, iyi bir yaşam olacaksa, şu ya da bu biçimde, bilmek zorunda olduğumuz şey insan doğasıdır. Bütün bir (fizikî) doğanın kuramsal yapısı değil de, onun kendisini araştırmak üzere temasa geçtiği, her ne olursa olsun, her nesneye göreli olan, insan doğasıdır. İnsan doğasına ilişkin böyle bir araştırma, Protagoras'ın evrensel-geçerli nesne tanımlarına (örneğin, insan doğasına ilişkin tanımlara) ve mutlak-değişmez moral normlardan oluşan koşut bir yasamaya karşı çıkışından vazgeçtiği anlamına gelmez. Çünkü, bunlardan her biri için neyin iyi olduğunu belirleyen, insanın, devletin ve toplumun doğası olsa bile, yine de, farklı insanların, devletlerin ve toplumların yapıları "birbirlerinden oldukça farklı olduğu" (Protagoras-Savunma) için, evrensel ve mutlak olan bir moral/hukukî yasama dışta bırakılır. Etiko-politik sanatı değerli ve zarurî kılan şey de, işte tam olarak bu durumdur. Eğer insanlar ve devletler, her yerde ve zamanda, birbirleriyle tam olarak ay-

onların sistematik bir bütün oluşturan sonuçları (dil, toplumsal ve dinî geleneklerle yasalar) tümüyle yasal ve uzlaşımsaldır.

[57] *Theaetetos.*

nı olsaydılar, tikel insanlar ve münferit devletlerin yapı ve ihtiyaçlarını bilen ve bundan dolayı, hangi yasanın gündemdeki insanların ya da devletin doğasına en iyi biçimde uyacağını saptayan kişilere, daha az ihtiyaç duyacaktık. Aynı yasalar, gelenekler ve yaşam biçimi hepsine uygulanacak ve bunları tasarlayıp kuracak bir bilge kişiye, her şeye karşın, ihtiyaç duyulsa da, siyaset sanatı hemen feda edilebilecek ve Protagoras, anayasa yapmak için, Thuri'ye gönderilme durumunda kalmayacaktı.

Tıp Üzerine'de de gösterildiği gibi, tıp sanatı, icat ediliş ve gelişimini tam olarak bu duruma borçlu olan bir başka sanattır. Tıp ilk olarak, diğer hayvanların yiyecek, içecek ve gıda rejimi insana uymadığı, ve insanlar "kendi doğalarına uyan yiyecekler araştırmak"[58] ve bulunan yiyecek ve besin maddelerini "kendi doğa ve güçlerine uyduracak biçimde" hazırlamak durumunda kaldıkları için, icat edilmiştir. Tıp bu başlangıçtan sonra da, yine gerekli olur, "çünkü sağlıklı oldukları zaman, onlara uygun gelen aynı şeyler, hasta olduklarında kendilerine verilince, uygun gelmez; bu, geçmişte böyle olmuştur, gelecekte de böyle olacaktır" ve bir insana belirli bir koşul altında uygun gelen, ona ya da başka insanlara farklı koşullarda uygun gelmeyebilir.

Tıp Üzerine'de dile getirilen tıp görüşüyle, Protagoras'ın pratik erdem ve siyaset sanatıyla ilgili görüşü arasında, hayli çarpıcı bir benzerlik vardır. Rölativizm ve her ikisine de ortak olan, boş ve temelsiz varsayımlara karşı çıkıştan ayrı olarak, ikisi birbirlerine çok önemli bazı noktalarda benzerlik gösterir. Sofistler ve hekimler kendi özel sanatlarının bilincinde olan ilk "profesyoneller"dir. Her ikisi de sanatlarının, salt başlangıçtaki doğal yeteneklerden ibaret olmayıp, birer insan icadı olması ve, bir insanla başka bir insan ve insanlarla hayvanlar arasındaki farklılıklar yüzünden, gerekli olması ve bunun bir sonucu olarak da, her biri (bir insan, bir başka insan, insanlar ve hayvanlar) için neyin iyi olduğu hususunda, tam bir görelilik bulunması olgularına büyük bir önem atfeder. Her ikisi de "şu andaki yaşam biçimimizin" (yasalar, alışkanlıklar, gıda rejimi) doğadan gelmediğini ancak "keşfedilmiş ve uzun bir zaman süreci boyunca incelikle işlenmiş"[59] olduğunu savunur. Her ikisi de sanatlarının yararcı ve teleolojik bir açıdan haklı kılınışını büyük

[58] *On Ancient Medicine* 3.
[59] *On Ancient Medicine* 3; bkz., aynı zamanda, *Protagoras*.

bir güçle vurgular. Protagoras'ın söylencesinde, devlet insanları soylarının tükenmesinden "kurtarmak" için kurulur ve devletin çözülmesini önlemek amacıyla, siyaset sanatı ve politik erdemin gelişmesine büyük özen gösterilir; yasalar, işlevlerinin uyumlu bir biçimde yerine getirilmelerini sağlamak, ceza ise insanları ıslah etmek ve, uyuşmazlık ve kavgayı önlemek için, gereklidir. *Tıp Üzerine*'de dile getirildiğine göre, tıbbın tüm bulguları, benzer bir biçimde, "insanın sağlığı, kurtuluşu ve beslenmesi için" gerçekleştirilmiştir.[60] Nasıl ki iyi yasalar devlette düzensizliği ve devletin çözülmesini önlüyorsa, tıpkı bunun gibi, sağlıklı yiyecekler ve gıda rejimi de "düzensizliğe ve bedenin güçsüz düşmesine" engel olur[61] ve bedende "güç, büyüme ve beslenme" meydana getirir. Nasıl ki siyaset sanatı toplumsal organizma için yasalar, gelenekler ve yaşam biçimleri tasarlayıp kuruyorsa, tıpkı bunun gibi, hekim de beden için gıda rejimi, perhiz ve fizikî bir yaşam biçimi tasarlayıp ortaya koyar. Nasıl ki Protagoras'ın bilgesi insanın sosyal çevresiyle olan karşılıklı ilişkilerini düzenliyorsa, tıpkı bunun gibi, hekim de onun fizikî çevresiyle olan ilişkilerini ayarlar. Biri insanların ve devletlerin, diğeri ise bedenin sağlığına bakmaktadır. Doğa felsefesine karşıt olarak, biri insanın toplumsal-politik-kültürel doğasını, diğeri ise onun fizikî doğası ve gelişimini araştırmaya koyulur. Her ikisinin de amacı, kendilerinin bakımı altında olanın doğası için, ona sağlıklı, uyumlu ve düzenli bir yaşam kazandırmak üzere, yararlı, uygun, yaraşık ve layık olanı bulmaktır.

Amaç, yöntem ve (neredeyse) konu yönünden olan bu benzerlik yalnızca, bu ikisinin sürekli ve değişmez bir biçimde ilişkilendirilmesi sonucunu doğurmakla kalmaz,[62] ancak aynı zamanda, bu ikisi arasında, onları birbirlerinden ayıran, açık seçik sınırlar çekmeyi, zaman zaman olağanüstü güçleştirir. Çünkü bir yandan, *Tıp Üzerine* adlı kitabın tıbba ilgi duyan ve tıp bilgisine sahip bir Sofist tarafından mı yoksa Sofistlikle tanışık ve Sofistler tarafından etkilenmiş bir hekim tarafından mı yazıldığı sorusu sağlam dayanakları olan bir soru olarak sorulabildiği gibi, öte yandan Hipokrates külliyatında, yalnızca, gözle görülür

---

[60] *On Ancient Medicine* 3.

[61] *On Ancient Medicine* 14.

[62] Örneğin, Protagoras-söylencesi, Protagoras-savunmasında, *Phaedros* ve *Gorgias* adlı diyaloglarında Platon; *Helen's Encomium*'unda Gorgias, vb.

bir biçimde sofistik terminolojiyi kullanan tıbbî yazılara değil, ancak aynı zamanda buraya ne zaman dahil edilmiş olduklarını bilmediğimiz, açıkça sofistik olan denemelere (örneğin *Sanat*, *Yasa*) rastlanır.

Protagoras'ın sanatını tıptaki pratisyenlerin sanatına koşut bir yapı içinde tasarlaması, tüm bunlar karşısında pek de şaşırtıcı değildir. O aklıselim ve saygıdan yoksun insanı "kent için bir kanser," cezayı ise iyileştirici, ıslah edici ve önleyici bir şey olarak görmekte ve bilge kişiyi, hekimler ve çiftçilerle, tüm bu "pratisyenler" (söz konusu organizma her ne olursa olsun) bakım altındaki hastanın durumunu daha iyi kılmak, söz konusu organizmayı sağlığına yeniden kavuşturmak ve onun yeni bir yaşam biçimi benimsememesini sağlamak durumunda oldukları ölçüde karşılaştırmaktadır.

Bu pratik bilgelik ya da siyaset sanatı anlayışı söz konusu olduğunda, yalnızca, pratik bilgeliği olan bir insanın, sanatını başkalarına aktararak bir öğretmen olabildiği değil, fakat aynı zamanda sanatın kendisinin, başka hiçbir şeyden değil de, eğitimden meydana geldiği pek açıktır. Siyaset sanatı insanın yetiştirilmesi ve eğitilmesi sanatıdır. Nasıl ki çiftçi toprağını ekiyor ve ekinlerinin büyümesini sağlıyorsa, bunun gibi Sofistler de insanın doğal yeteneğini geliştirmeyle, insanı eğitmeyle, insan, devlet ve topluma, insan, devlet ve toplum olmada yetkinliğe ulaşması için yardım etmeyle uğraşır. Siyaset sanatı insanın eğitimi ya da geliştirilmesi, insanda "beşerî yetkinlik" tohumlarının atılıp, büyütülmesidir.

Sofistlerin, bizim anladığımız anlamda, siyasal ve hukuksal konularla uğraşmaları, "eğitimsel" amaçlarıyla uygunluk içinde ve gerçekte, bu amaçlarının bir sonucudur. Yasalar insanların öğretmenleridirler,[63] haklı, adil bir ceza bir tür eğitimdir[64] ve hukuksal-siyasal sistemin bütünü, insanlar arasında, bireylerin yetişme ve gelişmelerine katkıda bulunan ve onların insanî yetkinliğe, yaşamada mükemmeliyete ulaşmalarını mümkün kılan bir ilişki biçimi ve atmosferi hedefler. İnsanî yetkinlik hedefine toplumdan bağımsız olarak ulaşılamayacağına göre, insanın gelişimi zorunlu olarak, sözcüğün bizim anladığımız anlamını da içine alacak biçimde, siyasaldır.

---

[63] *Protagoras* 326d.
[64] *Protagoras* 326e.

Protagoras'ın hukuksal-politik etkinliğin doğası ve işleviyle ilgili kavrayışı, yalnızca son derece soylu değil, ancak aynı zamanda gerçekçi ve yararlıdır da. Hesiodos ve Solon, yalnızca, eğer işlenen günah ya da suçun (tanrısal ya da doğal) cezasından çekinilecek veya korkulacaksa, (ilâhî ya da doğal) yasalara itaat edilmesinde ısrar ettiler. Protagoras da bunda ısrar eder, çünkü, yasalar her ne kadar uzlaşımsal olsalar da, kişinin bir yandan kanunlara ihtiyaç duyarken, diğer yandan onları ihlâl etmenin karşılığında cezalandırılması doğaldır ve yasanın buyurucu ve yaptırıcı gücü, Protagoras'ta, kendisinden önceki dönemde olduğundan daha az değildir. Yasaların uzlaşımsallığının bilincine varmakla, Sofist aynı zamanda, onları değiştirmek için yollar ve ölçütler getirir ve bu arada, yasakoyucuya eğitimsel sorumluluğunu anımsatır. Hesiodos ve Solon yurttaşla yalnızca bir özne olarak konuşurken, Protagoras ona aynı zamanda, tikel yasaların değişebilirliklerinin bilincinde olup, her zaman, onları değiştirme ihtiyacının ve onları değişen koşullara uydurmanın yolunu gözlemede olması gereken, bir yasakoyucu olarak hitap eder.

Sırası gelmişken, siyaset sanatı ve eğitim programıyla bağlantısı içinde, Protagoras'ın retorik sanatıyla ilgisi, özellikle de, bu sanatın Sofistlik içindeki rolü ve öneminin çoğu kez abartılmasıyla[65] ilgili olarak birkaç söz söylemek çok yerinde olacaktır.

Protagoras için retorik sanatı, sözlü ve yazılı sözü terbiye etme, düzgün konuşma, düşünceyi uygun bir tarzda (uzun ya da kısaca, söylence ya da *logos*la, vb.) dile getirip, açımlama ve dilin kurallarını ve yapısını çözümleme sanatı anlamına gelmekteydi. Sözlü ya da yazılı söz (büyük ölçüde konuşmada, düşünce alışverişinden oluşan) eğitimin biricik aracı olduğundan, retorik sanatıyla -dil ve konuşma sanatı- eğitim arasındaki bağlantı, sözcüğün tam ve dakik çağdaş anlamı içinde bile, pek açıktır. Ancak bu ikisi birbirlerine, Protagoras açısından, çok daha temelli bir biçimde bağlanmışlardı.

Doğaları itibarıyla birbirlerinden farklı, ancak aynı ölçüde birbirlerine bağımlı olup, toplum dışında yaşamaya muktedir olmayan insanlar, etkinliklerini düzenlemek için, uzlaşımlara, kurallara ve geleneklere ihtiyaç duyarlar. İyi, her bir bireye gö-

[65] Örneğin, *Sophistik und Rhetorik* adlı kitabında H. Gomperz tarafından.

reli olduğundan, insanların özel, çok çeşitli ve çoğu kez çatışan ilgi ve çıkarlarını uzlaştırmak ve karşılıklı bir anlaşmaya varmak için, görüşlerini, kanaatlerini ve ikna oldukları inançlarını dile getirmeleri ve karşılıklı bir görüş ve düşünce alışverişinde bulunmaları gerekir. Bu durumda, her iki tarafın da, en zayıf argümanları bile mümkün olduğu ölçüde güçlü kılarak, argümanlarını, başkaları için çok açık ve anlaşılabilir olabilmeleri için, en iyi biçimde ortaya koyması, kaçınılmaz bir zorunluluktur. Bunun için de retorik sanatına, eşdeyişle ifade ve takdim etme sanatına ihtiyaç duyulur.

İnsanlar etkinliklerini düzenlemek için yasalara ihtiyaç duyarlar. Daha önceden Hesiodos'ta, varlık silsilesinde insanın altında yer alan varlıklara özgü bir şey olarak görülen salt kaba kuvvetin yokluğunda, insanların farklılıkları ortaya konmalı ve yasalara hakemlik, ikna etme ve uzlaşmayla ulaşılmalıdır. Sessiz, sorunsuz bir hakemlik için retorik sanatına, eşdeyişle ikna etme ve konuşma sanatına ihtiyaç duyulur.

Protagorasçı devlet, yalnızca, kaba kuvvet yerine yasalar tarafından yönetilmekle kalmaz; o, üstelik, kendisinde yasaların herkesin öneri ve oluruyla ortaya konduğu, tesis edildiği bir demokrasidir. Bu anlaşmayı sağlama bağlamak ve önerilerde bulunabilmek için, ikna edici bir biçimde tartışabilme durumunda olmak gerekir. Neyin iyi olduğunu bilmek yeterli değildir; kişi onu nasıl sunacağını da bilmelidir. Önder olma arzusu ve potansiyelinde olan kişi, doğru yönetim bilgisine sahip, doğru ve adil bir insan olmakla kalmamalı, ancak söz konusu olay ya da konuda, oluruna ihtiyaç duyduğundan, meclisi de ikna edebilmelidir. Bunun için de retorik sanatına gerek vardır. Bir kral ya da tiranın ikna etme gücüne ihtiyacı olmaz ve Isparta, güzel ve etkili söz söyleme sanatının karşıtıyla övünebilir, ancak Perikles'in ikna etme sanatında yetkinliğin, demokrat bir önder için zorunlu olan üç nitelikten biri olduğunu savunması de nedensiz, boşuna değildir. Demokrasi uzlaşma ve anlaşmanın ürünü olan olur ve yasalarla yönetim olduğuna göre, retorik sanatı, eşdeyişle oluru sağlama, anlaşma için "bir araya gelme" ve konuşma yoluyla bir anlaşmaya varma sanatı, devletin onsuz olunamayacak kalelerinden biridir.

Daha Hesiodos'ta, onun kaba kuvvet yerine adaletin egemenliği üzerindeki ısrarıyla hukukun üstünlüğünün tek yolu olarak, hukukî yargılama usûlleriyle çok yakından ilgilenmesi

arasında sıkı bir bağlantı vardı. Böyle bir bağlantı, Protagoras'ta, devletin uyumuyla ahengi tesis etmek ve sürdürmek için ihtiyaç duyulan retorik sanatı, hakemlikle ikna, bir eğitim kurumu olarak devletle bir eğitim aracı olarak retorik sanatı arasındaki bağlantıları da içerecek biçimde, daha da geniş kapsamlı olur. Salt sözün gücüyle ikna ve gerçek aydınlanma arasında açık seçik bir ayrım yapmadığına göre,[66] Protagoras ikna etmeyi -insanı daha iyiye doğru dönüştürdüğü ve geliştirdiği sürece- haklı olarak, bir tür eğitim ve eğitimi de -düzeyi ya da türü ne olursa olsun- bir tür retorik sanatı olarak görebilirdi ve nitekim, gördü de. Eğitimcinin ödevi insanı daha iyiye doğru dönüştürmek ve geliştirmek olduğundan ve Sofist de fizikî yoldan değil de söz aracılığıyla dönüştürüp geliştirdiğinden,[67] retorik sanatı ve eğitim birbirlerinden ayrılmaz.

Sözün beslenip geliştirilmesi, Protagoras için, politik ve eğitimsel anlamından bağımsız olarak bile, "salt" retorik sanatından fazla bir şeydir. Sokratik sorgulamaya, Platoncu diyalektik ve Aristotelesçi mantığa ve de salt düşüncenin dile getirilmesi olarak *logos*la düşünce olarak *logos* arasındaki ayrıma öncel olarak, Sofist Protagoras'ın sözle bu biçimde çok yakından ilgilenmesi, tüm bu gelişmeleri bir anlamda içerir ve kimi durumlarda onlar için gerekli temelleri hazırlar. Retorik sanatı bir "adalet ve saygı duygusu"ndan bile önce gelip, doğrudan doğruya, insanı hayvandan ayıran ve onu gerçekten insan yapan bir yetiyle ilgilidir[68] ve Protagoras'ın retorik sanatıyla çok yakından ilgilenmesi ve onu çok önemsemesi, kendisini bir hatipten çok bir hümanist yapar.

Özetleyecek olursak, Protagoras hakkında en azından şunları söylememiz gerekir: Düşüncesinin ve etkinliklerinin çeşitli yanları organik bir bütün oluşturur. Rölativist ölçü-insan tümcesi, felsefenin pratik ve insanî olması yolunda bir çağrıydı ve felsefenin insana dönüp, onun en temel ilgi alanı olan dünyayı araştırması talebini dile getirmekteydi. Siyaset sanatı, eğitim ve retorik sanatı, ikna sanatı, işte bu talebe bir yanıt oldu. Rölati-

---

[66] Ayrım ilk kez olarak, salt retorik sanatıyla gerçek eğitimi ve yalnızca düşüncenin dile getirilmesiyle dile getirilen içeriği birbirinden ayıran Platon tarafından yapılmıştır. Protagoras'ı bu ayrımı yapmadığı için ayıplayabiliriz, ancak yalnızca retorik sanatıyla uğraştığı için ayıplayamayız.

[67] Platon, *Theaetetus* 167a.

[68] Platon, *Protagoras* 322a.

vizm ve siyaset sanatı, siyaset sanatı ve eğitim ve son olarak, eğitimle retorik sanatı, Protagoras'ın düşüncesinde, birbirleriyle, zaman zaman biri diğerinden ayrılamayacak kadar, çok yakın bir ilişki içindeydiler. Farklı zamanlarda üzerinde durup geliştirdiği, bunlardan hangisi olursa olsun, o pratik amacından hiçbir zaman sapmadı: İnsanî yetkinlik tohumları atıp, geliştirme.

Eleştirel zihniyete sahip bir kişi olarak, insan aklını sorguya çekti ve soyut spekülasyonun önüne geçip aklın etkinlik alanını daraltmakla, onun büyük gücünü, kendi üzerine düşünme gücünü gözler önüne serdi. Pratik bir bilgeliğe sahip bir kişi olarak da, insana boş, sonuçsuz araştırmalardan, kendisine dönme çağrısı yaptı ve insanı, kendi araştırmalarının hem öznesi hem de nesnesi yaparak, dünyasının merkezine yerleştirdi. Hesiodos, Solon ve Aeskhylos'un ardılı ve bir hümanist ve eğitimci olarak, ne çağrısının geçerliliğinden ne de, çağrısına uygun davranmak suretiyle, Yunanistan için üzerine düşeni yaptığından en ufak bir kuşku duymadı.

Gorgias

Leontinili Gorgias muhtemelen, yaklaşık olarak milattan önce 490 yılında doğdu. Gençliğinde Eleacı düşünce ve İyonya doğa felsefesi doğrultusunda, belirli bir felsefe eğitimi almış olabilir, ancak bu dönem, *Yokluk Üstüne* ya da *Doğa Üstüne* adlı ünlü denemesini yazdığı sıralarda, kaçınılmaz olarak bir son bulmuştur. Çünkü Protagorasçı rölativizm ve antilojizmi Eleacı felsefeye karşı yöneltilmiş bir saldırı[69] ya da Eleacı felsefenin saçmaya indirgenmesi[70] olarak görmede biraz haklılık ve doğruluk payı varsa, Gorgias'ın *Yokluk Üstüne* adlı kitabını bu biçimde değerlendirmede çok daha büyük bir haklılık ve doğruluk payı vardır.

Eser üç tez ileri sürer ve bu üç tezi kanıtlamaya çalışır: **(1)** Hiçbir şey varolmaz. **(2)** Bir şey varolsa bile, düşünülemez ya

[69] Bkz., *DK*, B 2, Porphyros.
[70] Bkz., Heinimann, *Nomos und phusis*, s. 117

da bilinemez. **(3)** Bir şey varolsa ve düşünülse ya da bilinebilse dahi, bu bilgi ya da düşünce bir başkasına iletilemez. Bu tezler için getirdiği argümanlar, Eleacı argümanlardan daha az güçlü ya da ustalıklı değildir ve genelde, fazlasıyla Eleacı olan bir yapı sergilerler. Bu, Gorgias'ın her ne türden olursa olsun, her şeyin varoluşunu yadsımak amacında olmasına pek benzemediğinden, *Yokluk Üstüne*'ye getirilecek en makûl yorum, eserin, Eleacı rasyonalitenin, onu hafife ve alaya alan gülünç bir taklidi olduğudur.[71] "Eğer Parmenides'in *Hakikat*'i ciddiye alınırsa," der gibidir Gorgias, "Benim *Yokluk Üstüne*'m de ciddiye alınmalıdır. *Yokluk Üstüne*, her ne kadar saçma sonuçlara götürse ve, az ya da çok Parmenidesçi olan öncüllerden yola çıkarak, Parmenidesçi öğretiyi karşıtına dönüştürse de, bu türden argümanların ve düşünce yöntemlerinin tümünün yanlışlığını ve güvenilmezliğini göstermek durumundadır."

Yokluk Üstüne'nin argümanları Kantçı antinomilerle aynı amaca, yani bu türden spekülasyonun verimsizliğini ve çelişik doğasını göstermek amacına hizmet eder gibi görünseler de, Gorgias'a Kant'ınki türünden bir antinomi atfetmek, bir anakronizmaya düşmek olur. Ancak şunu da unutmamak gerekir ki, *Yokluk Üstüne*'nin de en azından, bu ölçüde bir epistemolojik anlamı vardır. Gerçek ciddiyetten yoksun bir tavırla ele alınsa bile ("Kişi karşıtlarının ciddiyetini gülerek ve gülüşlerini de ciddiyetle savuşturmalıdır.")[72] *Yokluk Üstüne* yalnızca tahripkâr ve komik bir taklit değildir. Sırası gelmişken hemen söyleyelim, o aynı zamanda geçerli bir epistemolojik eleştiridir. Gorgias ne bir nihilist ne de tam bir septikti. Eleacı yöntem bağlamında septik olduğu, bununla birlikte, oldukça açıktır.

---

[71] Bu nedenle, "Die Schrift des Gorgias über die Natur oder das Nichtseiende," *Hermes* (1922), ss. 551-62, "Bemerkungen zu den Vorsokratikern und Sophisten," *Philologos* 70(1911), ss. 1-511 adlı makalelerinde Nestle; *Sokrates* adlı kitabında H. Maier (s. 223); ve de, Windelband, Dupreel ve H. Gomperz *Yokluk Üstüne*'yi en ufak bir felsefî değeri olmayan bir *paignion* (oyun), bir retorik *epideiksisi* (gösterisi) olarak görmektedirler. Ancak Nestle'nin de işaret ettiği gibi, *Yokluk Üstüne*, Gorgias varlığı, bilinebilirliği vb. yadsımayı kastetmediği ölçüde, bir şaka, bir retorik gösterisi olsa bile, onun yine de (Eleacı yaklaşım biçimini gözden düşürme gibi) ciddî bir amacı olabilir ve yazar tarafından fiilen savunulan düşünceler içerebilir.

[72] Gorgias *DK*, B 12 (çev. K. Freeman, *Ancilla to the PreSocratic Philosophers*, Cambridge, 1948). Nestle tarafından, *Yokluk Üstüne*'yle bağlantısı içinde, çok yerinde bir biçimde yapılmış bir alıntıdır.

Yokluk Üstüne'deki, bilginin aktarılamazlığı veya iletilemezliğiyle ilgili son argümanlar, araştırmamız açısından özel bir önem taşımaktadır.[73] "Salt konuşmacının ağzından çıkan sözleri işitmekle, bir dinleyicinin konuşmacıyla aynı şeyleri düşünmesi nasıl mümkün olur?" diye sormaktadır, Gorgias. Aynı şey, aynı zamanda, farklı insanlarda (yerlerde) olamaz ve, olabilse bile, onlara, farklı insanlar oldukları için, farklı görünür. Her ne kadar metin muğlak ve sorunlu olsa da, bu son argüman Gorgias'ın rölativizminin ölçüsünün ne olduğu sorusunu gündeme getirecek kadar görecidir.

Bu konudaki ilk ipuçlarına, Platon'un, tüm erdemleri kapsayacak bir erdem tanımı vermeyip, bunun yerine ayrı ayrı erkeklere, kadınlara, kölelere, vb. özgü bir bireysel erdemler çokluğu saydığı için, Gorgias'a tekrar tekrar saldırılan *Menon* adlı diyalogunda[74] rastlanır. Genel-geçer ya da tümel bir erdem tanımı yerine, bir "erdemler sürüsü" ortaya koymanın, gerçekte Gorgiasçı bir uygulama ya da alışkanlık olduğu, onun *Helen'e Övgü* adlı kitabının daha ilk tümcesinden bellidir: "Devletin süsü yiğitlik, bedenin güzellik, ruhun bilgelik, eylemin erdem, konuşmanın ise doğruluktur."[75] Genel bir tanım ortaya koymaya karşı bu gönülsüzlüğün nedenini bulmak pek de güç olmasa gerektir: Gorgias, çok açık ve seçik bir biçimde, kendisi de iyilik ve erdeme ilişkin olarak mutlak-tümel tanımlardan kaçınan Protagoras'la, yalnızca formel olmayan tüm tanımların göreliliğini tanımak bakımından tam bir anlaşma içindedir. Protagoras'ta bu gönülsüzlük, onu erdemin birliğini yadsımaya değil de, özsel bir tanım yerine, salt formel bir tanıma (iyiyi yararlı, uygun, yerinde, vb.'ye eşitlemeye) götürmüştü. Gorgias da, benzer bir biçimde, *Cenaze Töreninde Yapılan Konuşma* adlı eserinde, ölüyü, "uygun ve yerinde olanı" yasanın aman vermez lafzına yeğlediği ve "en tanrısal ve en evrensel yasanın, *zorunlu olanı, zorunlu olduğu zaman* söylemek ya da söylememek, yapmak

---

[73] Bu son bölümün, Eleacı argümanlardan yoksun olması ve (şeylerin kendilerinin açık seçik, iletilebilir bir bilgisinden yoksun olmayla ilgili olarak) Gorgias'ın *Helen* adlı diğer kitabıyla kimi ortak noktalara sahip olduğu dikkate alınırsa, *Yokluk Üstüne*'nin diğer bölümlerinden farklı olarak, yalnızca Gorgias'ın kendi görüşlerini dile getirmesi çok kuvvetli muhtemeldir.

[74] Platon, *Menon* 71d, e; 74a

[75] *Helen I.1*: Karşılaştırınız., *Cenaze Töreninde Yapılan Konuşma*'da düşkünlerin erdemleri; aynı zamanda Aristoteles'in tanıklığı; *DK*, B 18.

ya da yapmamak olduğuna inandığı" için över.[76] "Zorunlu olan," "yerinde olan"dan başka, Gorgias etik ve retoriğe ilişkin tartışmasına *kairos* kavramını, doğru an, uygun fırsat, elverişli zaman, vb. düşüncesini sokmuştu. Uygun, doğru, yerinde ve zorunlu olan üzerinde ısrar etmek, iyilik ve erdemin, ya da fiilen ve iş başında iyi olanın, ilgili bağlama ve içinde bulunulan duruma göreli olduğu ve dolayısıyla özsel olarak tanımlanamayacağı anlamına gelmiyorsa eğer, ne anlama gelir? (Yararlı, arzu edilir ve elverişli türden) formel bir tanımın tam tamına, iyilik ve erdemin göreliliğini yadsımak bir yana, ilke olarak yalnızca göreliliği dile getirdiği ve iyilik ve erdemi, bu terimlerin uygulanabilir oldukları bağlama, şeye, duruma ve zamana göreli olarak yorumlamakta ısrar ettiği için, evrensel bir geçerliliği vardır. Gorgias, kendisi doğrudan doğruya bir deneyimci olmasa dahi, yine de, iyinin özsel biricikliğinin ya da göreliliğinin (her durumun, koşulun, vb. bir ikincisinin olmaması anlamında biriciklik) bilincinde oldu ve böylelikle ampirizme zaten çok yatkın olan Hipokratesçi yazarların, kendi kavramlarını [daha önceden bilinen *ophelimon* (yararlı, kullanışlı), *khreston* (işe yarar, elverişli) *epitedeion* (uygun, yerinde) kavramlarıyla birlikte, *kairos* (uygun zaman, fırsat), *kairon* (uygun şey), *akairia* (zamanca uygunsuzluk, elverişsiz olma hâli)] pratik araştırma ve incelemelerinin temel deyimleri, hattâ haklılandırıcı sloganları olarak kullanmalarını kolaylaştırdı.

Gorgias'ın Eleacı felsefeye karşı çıkışıyla görelilik anlayışı bakımından ve iyiyi özsel-mutlak bir biçimde ele almak yerine, ona formel bir yaklaşımda ısrar etmesinde, Protagoras'la (ve Hipokratesçi tıp literatürüyle) tam bir uyuşma içinde olduğunu gösterdikten sonra, onun bir hatip olarak pratik etkinliğinin, Protagoras'ınkine benzer düşünce ve kaygılarla belirlenip belirlenmediğini sormanın, şimdi tam sırasıdır.

Gorgias'ın yalnızca hatip olmasa bile, öncelikle ve büyük ölçüde hatip olduğu hemen herkes teslim edilmiştir. Ancak onun retorik sanatının doğasına ve işlevine ilişkin görüşleri nelerdi?

Protagoras'ın Sofistliği, bilge kişi hekimin ilâçlarla gerçekleştirdiğini söz yoluyla elde ettiği için, tıpla karşılaştırdığını görmüştük; tam tamına aynı karşılaştırmaya, Gorgias'ın *Helen'e Övgü* adlı eserinde rastlanır: "Aynısı, ilâçların bedenin doğası

[76] *DK*, B 5, 15-17.

üzerindeki etkileri için olduğu kadar, konuşmanın ruhun yapısı üzerindeki gücü için de doğrudur."[77] Nasıl ki ilâçlar bedeni etkiliyorlarsa, tıpkı bunun gibi, sözler de ruha, ikna yoluyla etki ederler ve "ona, istenildiği gibi biçim verirler."[78] Nasıl ki, ilâçlar yararlı ya da zararlı olabiliyor ve "ya hastalığa ya da yaşama bir son veriyorlarsa" tıpkı bunun gibi, sözler de "zararlı bir ikna türüyle, ruhu ilâçlayabilir ve onu tümüyle kendinden geçirip, büyüleyebilir."[79]

Söz, en az çabayla ve en az görünür yollardan, en ilâhî ürünlere ulaşan büyük bir güçtür."[80] Gorgias, *logos*a düzdüğü övgülere böyle başlamaktadır. Övgünün görünürdeki nedeni, Helen'in savunulmasıdır. Yapıt, Helen'den soğuma, ona yabancılaşma nedenlerinin Helen'in denetimi dışında olduğunu göstermek ve onun onurunu korumak amacıyla tasarlanmıştır.*

---

[77] *Helen'e Övgü* 14.

[78] *Helen'e Övgü* 13

[79] *Helen'e Övgü* 14. Gorgias'ın retorik sanatı ve tıbbı birleştirmesi, ayrıca, Platon'un bu ikisini, içinde Gorgias'ın geçtiği bağlamlarda, Gorgias'a gönderme yaparak ya da Gorgias'tan hiç söz etmeksizin, birleştirmesiyle daha bir pekişir. Platon *Gorgias* adlı diyalogunda, karşılaştırmaya, onu yersiz ve temelsiz bularak, saldırır ve retorik sanatını, tıp yerine ahçılık düzeyine indirir. Platon'un söz konusu saldırısını, doğrudan doğruya, Gorgias'ın bu ikisini birleştirmesi tahrik etmişe benzer. Retorik sanatının doğasının, Platon için söz konusu olabilecek en yoğun sempati ve anlayışla tartışıldığı *Phaedros* adlı diyalogda, birleştirme yeniden ortaya çıkar. (270b). *Phaedros*'un büyük bir olasılıkla, Gorgias'ın görüşlerini yansıttığı, bu koşutluğa ek olarak, başka birçok örnekle, söz gelimi *Phaedrus* 272a ve *Cenaze Töreninde Yapılan Konuşma* 17 arasındaki mütekabiliyet ile, Gorgias'a yapılan göndermeyle (267a), *kairos* (uygun zaman, fırsat) ve *phychagogia* (insanların kalplerini kazanma, ikna, retorik) sözcüklerinin kullanılmasıyla, ve nihayet, retorik sanatı söz konusu olduğunda, gerek *Phaedros*'ta ve gerekse Isokrates'te yer alan, hepsi de büyük bir ihtimalle Gorgiasçı olan, tasvirlerin benzerliğiyle, dolaylı olarak ortaya konur. (Bkz., W. Suess, *Ethos. Studien zur älteren griechischen Rhetorik*, Leipzig, 1910.)

[80] *Helen* 8; *logosun* gücü üzerine, aynı zamanda bkz., Platon'un *Gorgias* 452e, 456 ve *Philebos* 58a adlı diyalogları.

* Yunan mitolojisinde, Helen, tanrılardan Zeus ve Leda'nın kızıdır. Yunan mitolojisinde geçen kişilerin en ünlülerinden, en güzellerinden birisidir. Ölümlü babası Tyndareos olan Helen birçok masal ve öyküye kahraman olmuş, kişiliği üzerinde çok sayıda tartışmaya ve çeşitli yorumlara yol açmıştır. Bunlardan hepsine temel olan birine, Homeros destanlarında yer alan bir söylenceye göre, Helen Lakedaimon'da Artemis'e olan adağını yerine getirirken, Atina'nın yiğitlerin Teseus tarafından kaçırılmıştır. Bir söylenceye göre, Theseus Helen'i kirletmemiştir; oysa bir başkasına göre, Helen Theseus'un

Gorgias'ın kendisi bu eseri bir *paignion*, eğlenceli bir gösteri ya da oyun olarak görür ve, yalnızca görünüşteki amacı dikkate alındığı sürece, onu ciddî bir çalışma olarak değerlendirmek mümkün değildir. Helen'in onurunun korunup korunmamasını, Gorgias'ın umursadığını düşünmenin hiç gereği yoktur ve Helen, Gorgias'ın argümanı için yalnızca bir bahane ya da vesiledir. Bu savunma ya da övgünün, Gorgias açısından hiçbir şekilde eğlenceli bir oyun olmadığı bir başka yanı daha vardır: *Helen'e Övgü* retorik için taşıdığı önem ve ciddiliği aşikâr olan bir konuyu, *logos*un doğası ve gücünü ele almaktadır.

Gorgias kitapta, dört karşı konulmaz güçten yalnızca *logos*u geniş bir biçimde ele alıp inceler. Gorgias'ın saydığı diğer karşı konulmaz güçler olan yazgı, tanrılar, zorunluluk, fizikî şiddet ve aşka çok az bir yer verilir ve bunlar salt, birlikte sözün gücünü arttırsınlar diye araya sıkıştırılmış oldukları izlenimini verirler. Sözle ilgili olarak ilâhî ve kendisinden kaçınılmaz bir şey bulunduğunu gösterircesine, önce yazgı, tanrılar ve zorunluluk gelir. Bunları, sözlerin de gücü ve karşı konulmaz bir ağırlığı olduğunu vurgularcasına, kaba kuvvet ya da şiddet izler. Belki de Helen'e ilişkin hiçbir tartışmanın, aşka gönderim olmaksızın tam ve yeterli olmayacağı, ya da belki daha büyük bir olasılıkla, insanın *Eros* karşısındaki çaresizliği lirik ozanlar tarafından

---

olmuş ve ona bir çocuk doğurmuştur.

Helen daha sonra yurduna dönünce, kızının başına iş açacağını anlayan babası, onu evlendirmeye karar vermiş. Bu güzeller güzelinin talibi çok olunca, babası Odyseus'un öğüdünü dinlemek durumunda kalmış: Helen kocasını kendisi seçsin, ama seçmeden önce, bütün talipler, Helen'in seçeceği adamı korumaya ant içsinler. Öyle olmuş ve Helen Menelaos'un seçmiş.

Helen Menelaos'la mutlu bir yaşam sürerken, efsaneye göre Paris Troya'dan konuk olarak gelmiş. Zira Afrodit ona daha önceden, Helen'in aşkını vaat etmiş. Paris de Afrodit'in söz verdiği armağanını almaya gelmiş. Söylenceye göre, Menelaos Troya'dan gelen konuğunu bir süre evinde konuk etmiş, ancak daha sonra kendisi Girit'e, Katreus'un cenaze törenine gitmek zorunda kalmış. Paris de Helen'le bu fırsattan yararlanarak baş başa kalınca, güzel kadını kaçırmış. O, Helen'i kandırmış mıdır, yoksa Helen ona gönül verip, onunla kaçmış mıdır? Burası tam bir açıklığa kavuşmamıştır.

Gorgias'ın işte kendisine konu alıp, yorumladığı olay, söylencenin bu son bölümünü oluşturmaktadır. Her iki seçenek de, yani ya Helen'in kandırılıp kaçırılması ya da Helen'in Paris'e gönül verip, kendi isteğiyle ona kaçması, Gorgiasçı tezlerle tam bir uygunluk içindedir. Özellikle birinci seçenek, *logos* gücünü, iknanın önemini göstermesi bakımından daha büyük bir önem taşımaktadır (çev. notu)

tümüyle çok iyi bir biçimde ortaya konduğu için, en son aşk gelir.

Bu girişin kendisi sözün karanlık doğasını göstermektedir. *Logos*un, Hesiodos'tan Protagoras'a, zamanla ve toplumun evrimiyle, şiddet üzerinde zafer kazanmayı başaran tümüyle insanî bir armağan olarak, fizikî şiddetin tam tersi bir doğrultudaki gelişimini gözlemleyebiliriz.[81] Şimdi Gorgias bu oluşumu tümüyle tersine çevirmekte ve sözün kendisini, şiddetin karşısında yer alan, barış için zararsız bir silah olarak değil, ancak kaba kuvvetten hiç de az güçlü olmayan, kendisine özgü türden bir şiddete sahip bir şey olarak ortaya koymaktadır.[82] *Logos* doğrudan doğruya, daha yüksek bir şiddet biçimi olmaktadır. Dahası, tanrıların, fizikî gücün ve aşkın ortak bir yönü, her üçünün de rasyonalite ve anlaşılabilirlikten tümüyle yoksun olmalarıdır. Bir tür karanlık ve anlaşılmazlıktan, hepsi ortaklaşa pay alırlar ve, *logos*la birleşmeleri şimdi, sözün kendisinin de karanlıktan tümüyle bağımsız olmayıp, kendisine ait loş bir alanda oturduğuna işaret eden ilk gölgeyi düşürür. Nasıl ki tanrılar tümüyle farklı bir dünyadan gelip müdahale ettikleri için, insanın uzgörüsü ya da basireti çok büyük ölçüde felce uğruyorsa, nasıl ki insan zihni, kaba kuvvetinkinden farklı bir alanda ve bütünüyle farklı bir biçimde iş görüyorsa, ve nasıl ki aşk aklı değil, fakat tutkulu ruhu kendine çekiyorsa, aynen bunun gibi, *logos*un da bilgiyle, zihinle, akılla hiçbir bağlantısı olmayabilir ve o, tamamen başka bir alana girebilir. Gorgias, söyleme durumunda olduğu şeyler için sahneyi büyük bir ustalıkla hazırlamakta ve havayı ayarlamaktadır.

Logos büyük bir güçtür. Peki *logos* ne gibi işler yapar? "O, korkuyu sona erdirebilir, üzüntüyü uzaklaştırabilir, keyif yaratabilir ve merhameti arttırabilir."[83] "Onu işitenlerin tüyleri dehşetle ürperir, merhamet gözyaşları dökerler ve mahzun bir hüzünle duygulanırlar."[84] *Logos* aklı değil, fakat daha ziyade duygu ve tutkuları etkilemektedir. Konuşma bu etkileri hangi yol-

---

[81] *Logos*un karanlıklığıyla ilgili olarak, Bkz., M. Untersteiner, *The Sophists*, New York, 1945, s. 107.

[82] İknanın hâlâ *bia* (fizikî güç, şiddet)'yla karşı karşıya getirildiği, *Philebas* 58a'da olduğu gibi, ara sıra ortaya çıkan sapmalardan bağımsız olarak.

[83] *Helen'e Övgü* 8.

[84] *Helen'e Övgü* 9 (çev. K. Freeman, *Ancilla to the PreSocratic Philosophers*, Cambridge, 1948).

lardan meydana getirebilir? Bu yollar iki tanedir: İkna ve aldatma.

Bu terimlerin ikisine de bir kınama getirmek mümkün değildir. Gorgias onları, sanki onlar iyi ve kötünün ötesindeymişler gibi, kullanır.[85] Homeros'ta tanrıların aldatmasının, onlar yönünden herhangi bir kötü niyetten değil de, hemen tümüyle doğal bir biçimde, kendilerinin yüksek düzeydeki kavrayışlarıyla insanların göreli bilgisizliklerinin karşı karşıya gelmesinin bir sonucu ve göstergesi olması gibi, Gorgias'ta da *logos*, sıradan insan aklından farklı bir alana bağlı olması nedeniyle, neredeyse otomatik olarak aldatır. Beşerî körlükle (*ate*) *logos* karşı karşıya geldiği zaman, sonuç aldatmadır.[86]

Bunun böyle olduğunu Gorgias yeterince açık kılar: "Eğer tüm insanlar ... geçmişi anımsayabilseler, şimdiyi bilebilseler ve geleceği öngörebilseydiler, *logos*un gücü aynı düzeyde olmayacaktı. Ancak ne geçmişi anımsadıkları, ne şimdiyi gözlemledikleri, ve ne de geleceğe ilişkin olarak kehanette bulunduklarından, aldanmak pek kolaydır, çünkü çoğu konuda, insanlar ruha öğüt diye, sanı takdim ederler. Uçup gidici ve kesinlikten yoksun bir şey olarak, sanı şu ya da bu sanıda olanları, aldatıcı ve kesinlikten yoksun bir talih içinde sürükler durur."[87] İnsanlar bilmedikleri için, *logos* aldatır. *Logos*un gücü, insan aklının zayıflığı yüzünden, büyüktür.

Yokluk Üstüne'nin epistemolojik öneminden kuşku duyma, bilgiye biçtiği değer dikkate alınırsa, *Helen*'de hemen temellerini yitirir. *Yokluk Üstüne* büyük ölçüde belirli bir araştırma türüne (Eleacı spekülasyona) yöneltilmişse eğer, Gorgias'ın insanın bilme kapasitesiyle ilgili kuşkuculuğunun *Helen*'de çok daha geniş kapsamlı bir biçimde ortaya çıktığı açıklıkla görülebilir. "Sanıları atıp, yerine yeni sanılar ekerek, güvenilir ve apaçık olmayanın, zihnin gözüne güvenilir ve apaçık[88] görünmesine

---

[85] Bu paragrafla bağlantılı olarak, bkz., Untersteiner, *The Sophists*, ss. 109-10.

[86] *Peitho* (ikna) ve *apate* (hile, yanılma, aldanma), *peitho* ve *ate* (körlük) daha Aeskhylos'ta, tanrıların insanın yıkımı için kullandığı yollar (*Agamennon* 385), kötülükten çok iyilik için kullanılacak araçlar (*dikata apate* fragmanlar 301-2) olarak bir araya getirilir. Dahası bunlar, Aeskhylos'un insanları çaresiz bırakan (*akos de pan mataion*...) kuvvet ve şiddetle (*biaitai peitho*...) birleştirdiği yollar, vasıtalardır.

[87] *Helen'e Övgü* 11.

[88] Immisch'in aslına uygun olarak yeniden inşa ettiği metinde *pista kaidela*;

yol açan meteorolojistlerin (doğa filozoflarının) anlatımlarından, ikinci olarak, konuşmanın kendisinin, önermelerinin doğruluğuyla değil de, kompozisyonun sanatsallığıyla yığınları etkilediği ve harekete geçirdiği hukukî mücadelelerin zorlayıcı argümanlarından, ve üçüncü olarak da, inançların kolaylıkla değiştirildiği ve bu anlamda bir düşünsel kıvraklık ya da çabukluğun sergilendiği felsefî tartışmalardan da pek belli olduğu gibi, insanın güçsüz aklı ve çoğu insanın bilgi yerine birtakım sanılara sahip olmaları yüzünden, ikna... ruha, istenildiği gibi biçim verir." İnsanın doğa araştırmalarının, felsefî incelemelerinin, hukukî tartışmalarının konu aldığı şeyleri bilecek kapasitede olmadığımız için, tüm bu sorgulama yöntemleri "temelsiz ve kesinlikten yoksun sanı"nın aldatıcı dünyasında etkili olur ve hakikatten ziyade, beceri ve sanatla ikna ederler.

Bunun *Yokluk Üstüne*'nin, ustalığın en azından görünüşte saçma olan bir şeyi sağlam bir temel üzerine oturtup, kabul edilir hâle getirdiği birinci bölümünde gösterilmiş olduğunu görmüştük. *Helen* adlı şaka ya da oyun masum ve suçsuz olanın Helen'in eyleminden çok, bizzat zinanın kendisi olduğunu beceri ve sanatla gösterdiği ölçüde, bu özelliğe sahip gibi görünmektedir. Bu ustalık gösterileri sözün gücünü azaltmak amacıyla tasarlanmış değildirler. Tam tersine, inanılmaz bir şeyin bile, gerekli beceriye sahip olunduğu zaman kanıtlanabilir olduğu gösterilerek, ikna sanatı yüceltilir. Bu "eğlenceli uygulamalar", retorik sanatının güvenilmez ve aldatıcı olduğunu değil, fakat tüm insanî araştırmalar, aldanmanın pek kolay olduğu sanı ülkesinde olup bittiğinden, her tür iknanın (felsefî, "bilimsel", hukukî, vb.) aklî kavrayışın gücünden çok, etkili ve güzel söylemenin bir sonucu olduğunu kanıtlar. İşte sözü besleyip, geliştirmenin kaçınılmaz olmasının nedeni, budur. İnsanın doğayla, insanla, toplumla ilgili bilgisizliği karşısında, hepimiz -filozoflar, Sofistler, hatipler- hep aynı gemideyiz ve onu büyük bir farkla en önemli sanat, "tüm sanatların en iyisi"[89] yapan iknayla yetinmek zorundayız. İkna sanatı, konuşma, inanç ve düşünceyi içeren tüm diğer sanatların kendisine dayandığı sanattır. Elea ve İyonya felsefeleri gibi kimi disiplinler, retorik sanatını küçümserler ve kendileri, ikna ve aldatmadan çok, hakikat iddiasında

bkz., Immisch, *Gorgiae Helena*, Berlin, 1927.

[89] Platon, *Philebos* 58a.

olurlar. Şayet insanlar gerçekten de *bilseydiler*, aldanmayla hakikat arasında büyük bir farklılık bulunurdu. Bilmediklerine göre, yalnızca, başarılıyla doyurucu olmayan, ikna ediciyle kısır argümanlar arasında bir ayrım yapabiliriz. *Logos*un gücü büyüktür, ancak bu aydınlatan ve bilgi veren bir güç değil de dalgalandıran, harekete geçiren ve etkileyen bir güçtür. "Eğer sözler dinleyiciler önünde, işlerin doğruluğunu, açıkça ve kesinlikle ortaya koyabilseydi, yargılamak kolay olacaktı; hâl böyle olduğuna göre," bu olguyu tanımakla yetinmeliyiz.[90]

Gorgias'ın, olasılık adına hakikatten vazgeçmesini kolaylıkla anlayabiliriz.[91] Hiçbir sanı nihaî bir gerçeklik karşısında denetlenemediği için, insanın bilgisizliği hakikatin onun ulaşamayacağı bir yerde bulunmasıyla belirleniyorsa ve insan, rastlantısal olarak, hakikate ulaştığında, bu hakikatin ne anlaşılabildiği ve ne de iletilebildiği doğru ise (*Helen, Palamedes, Yokluk Üstüne*), olasılık yalnızca iknada bir etmen olmakla kalmaz, ancak aynı zamanda, bir inancı kabul etmek ya da yadsımak için, yegâne rasyonel ölçütümüz olur. Gorgias nasıl ki, eylemle ilgili olarak mutlak ölçütlerin yokluğunda, herhangi bir durumda, her ne olursa olsun, eylemin uygun, yerinde ve makûl olmasını istediyse, şimdi de tıpkı bunun gibi, sanılar ülkesinde, mutlak bilgi yokluğunda, her ne olursa olsunlar, tüm düşüncelerimizin, iş gördükleri sürece, içinde bulunulan durum ya da koşula uygun, tutarlı ve yerinde düşünceler olarak görülmelerinde ısrar etmektedir. Gorgias'ın burada savunduğu ilkel türden bir tutarlılık kuramıdır. Olasılık, bir inanç ya da kanaatin hiçbir zaman bilemeyeceğimiz şeylerin kendileriyle değil de, konuya ilişkin diğer sanıların tümüyle ya da çoğuyla tutarlı ya da uygunluk içinde olmasından oluşurken, olasılı olmayan gündemdeki konunun bilinen diğer yanlarıyla çatışan ve tutarlılık sınamasından geçmeyendir. Gorgias'ın bilgi eleştirisi söz konusu olduğunda, olasılık, hakikat yerine koyabileceğimiz mümkün tek rasyonel ölçüttür. Rasyoneldir, çünkü olasılı olan[92] duygusal bir tepkiyle değil de, ilgili konuya ilişkin farklı kavrayışların refleksif olarak karşılaştırılmasıyla belirlenir ve çünkü bize inançları sınamak açısından yegâne pratik ölçütü sağlar.

---

[90] *Palamedes* 35.

[91] Platon'un *Phaedrus* adlı diyalogu 267a-b; 272E, v.,

[92] Platon'un verdiği örnekte de gösterildiği gibi, *Phaedros* 273b-c

"Olasılı" sanı, tüm olasılığına karşın, yine de bilgi değil fakat inanç, ikna alanında yer alır, çünkü onun kendileriyle tutarlılık içinde olduğu diğer sanılar yalnızca az ya da çok aldatıcı, makûl, olasılı olup, hiçbir zaman yeterince açık ve kesin değildir. İkna, ne kadar inandırıcı olursa olsun, yine de aydınlatıcı olmaktan hayli uzaktır. Bununla birlikte, bir *logos* biçimi daha vardır. Buna göre, Gorgias'ta sanı rasyonel bir yoldan değil de, daha çok şekil değiştirmiş bir görü biçiminde bir tür açıklık ve aydınlanma sağlar. Bu türden *logos*, her tür *logos*un en etkilisi olan şiirdir.

İnsanlar, görmüş olduğumuz gibi, şiir yoluyla "dehşetle titreme, merhamet gözyaşları dökme, mahzun bir özlemle duygulanma" durumunda kalacak biçimde etkilenmektedirler. Şiir bizde bu etkileri nasıl meydana getirir? "Sözlerin insanı kendinden geçiren çekiciliği haz doğurur ve acıdan uzaklaştırır, çünkü sözlerin ruhun sanısıyla birleşen cazibe gücü, dinleyeni büyüleyerek, yatıştırır, ikna eder ve başka bir dünyaya götürür."[93] Şiir *entheos*tur (tanrılarla dolu olup, ilham vericidir), yaratıcı güçle doludur, çılgındır, tanrısaldır ve onun büyüleyici etkileri insanı bir başka dünyaya sevkeder.

Bu dünya yalnızca, bilginin dünyası olmamakla kalmaz; aklın bakış açısından, onunla ilgili olarak aynı zamanda hastalıklı ve karanlık bir şeyler vardır. Bu, bununla birlikte, bizim dikkate almamayı seçmiş olduğumuz bir bakış açısıdır, çünkü Gorgias'ın şiire olan övgüsünde durum aklın tamamen aleyhine dönmüştür: Karanlıkta yaşayan, yanlış yola sevkedilmiş ve kör olan, eşdeyişle yalnızca budalalık olan, gündelik, sıradan akıldır; oysa, şiir yoluyla esinlenme ve çılgınlık ve tam bir kendinden geçiş hâli içinde yücelme, gerçek bilgelik olur. "Trajedi, aldatanın aldatmayandan daha rasyonel, aldananın aldanmayandan daha bilge olduğu bir aldatma türünü gözler önüne serer."[94] Trajik *logos*un gerçekleştirdiği "doğru bir aldatma"dır, gündelik insanî kavrayışa açık olandan daha temelli bir şeyi açımlayan ve yanılan, yanlış yola girmiş ve kesinlikten yoksun insan aklının tasarlayabileceğinden çok daha büyük bir görü kazandıran bir aldatmadır. Her tür idealizasyon ve yüceltmenin, gündelik yaşamı betimleyerek değil de, bunun yerine, onun

[93] *Helen'e Övgü* 10.
[94] *DK* fragman 23.

alışılmış, bayağı dış görünüşünden daha özsel ve temelli bir şeye dikkat çekerek aldattığı anlamda, bir aldatmadır. Bu anlamda ya da bu türden tüm aldatmalar, gerçekte gözleri açar, zira gündelik yaşamın ve bu yaşam içinde hayata geçirilen uğraşıların, son çözümlemede, yalnızca aldatan, gizleyen birer maske olduklarını açığa çıkarmakla, görümüzü beklenmedik ölçüde, canlandırıcı ve ayıltıcı bir biçimde temizler.

İnsanı yücelten ve onun ilâhî olandan pay almasını sağlayan bir görünün, "o söze dökülemediği,... fakat tıpkı sıçrayan bir kıvılcımın tutuşturduğu bir ateş gibi, ruhta birden ortaya çıktığı için"[95] hiçbir biçimde küçümsenmemesi gerektiğini söyleyen; insanın sahip olabileceği en yüksek kavrayışın dile getirilemez, kavramsal olarak iletilemez olduğunu kendisi de bilen ve bu suretle, yeri geldiğinde (elbette kendisini böyle konumlandırmaksızın, "doğru aldatma"yı kullanan Sofistlerin en kararlı, en şaşmaz düşmanı olan) Platon da tanıklık eder. Gerçekten de, Platonik mit Gorgiasçı doğru aldatmanın temel özelliğini ve işlevini kendisinde taşır: Ruhu, dile getirilemez ve kanıtlanamaz bir şeye ilişkin olarak sezgisel bir kavrayışa, diyalektiğin sağlayamayacağı türden, bir en yüksek görüye götürmeyi amaçlar. Böyle bir görü deliliğe pek yakın bir şeydir, ancak böyle olsa bile, o "insanın akıl yönünden tam anlamıyla sağlıklı olmasından çok daha hoş olan bir delilik"[96] ve kendisiyle "en büyük nimetleri elde ettiğimiz"[97] bir şeydir. Nasıl ki, Gorgiasçı doğru aldatma, "korkuya bir son veriyor, insanı felaketten kurtarıyor ve onda sevinç yaratıyorsa"[98] bu delilik de, "ona yerinde ve zamanında, hakkıyla erişen biri için, kişiyi emin ellerde bırakıp, şimdi ve gelecek için bir bütün kılmakla, onun varolan acı ve sıkıntılarından bir kurtuluş olur."[99] Nihaî olan, Gorgias için olduğu kadar, Platon için de dile getirilemez ise, onu dile getirmeye yönelik tüm çaba ve girişimler, kaçınılmaz bir biçimde, aldatma ve aldanmayla sonuçlanır. Buna göre, sorun doğruluk ya da aldatma sorunu olmayıp, aldatmanın doğru ve haklı bir aldatma olup olmadığı, bir başka deyişle onun tülü, maskeyi ve aldatıcı sanılar tabakasını indirerek, en ufak bir engellemeyle karşılaş-

---

[95] Platon, *Mektup* VII 341c.
[96] Platon, *Phaedros* 244d.
[97] Platon, *Phaedros* 244a.
[98] *Helen'e Övgü* 8.
[99] Platon, *Phaedros* 244e.

mayacak bir görü üretip üretmediği sorunudur. Eğer bunu yapabiliyorsa, tüm gerçek dışılığına ve yanlışlığına karşın, hiçbir şey Gorgiasçı *logos*tan daha doğru olamaz, bir başka deyişle daha fazla hakikat içeremez.

Bu *logos*un rasyonel ve entelektüel olmayan doğası, iletişimi imkânsız kılmadığı gibi, onun evrensel cazibe gücünü de azaltmaz. Tam tersine, *Yokluk Üstüne*'de hem rasyonel bilgi hem de iletişim en yüksek ölçüde sorunluyken, Gorgias'ın sözünü ettiği *logos* ne tümüyle kişisel, ne de iletilemez bir şeydir. *Logos*, insanı kendi kişisel varoluşunun dışına çıkardığı ve onu, tüm insanların kendisinden pay aldıkları ortak bir ülkeye, yüce bir dünyaya taşıdığı için, kişisel bir şey değildir; o, kendisine özgü bir evrenselliğe sahiptir, çünkü "sözlerden etkilenmiş ruh, başkalarının başlarına gelmiş iyilik ve kötülükleri sanki kendi başına gelmiş gibi hisseder, buna uygun bir biçimde eylemde bulunup yaşar."[100] Bu *logos*un, diskursif bir kavrayış yerine, yalnızca bir başkasının duygularını anlayabilme ve bunlara duygudaşlık ya da sempatiyle bakabilme hâli doğurduğu ve kişinin kavramlar yoluyla değil de, kavramsal çerçeveden daha temelli, ona öncel ya da aşkın bir tarzda başkalarına bağlandığı bir deneyim meydana getirdiği doğrudur. Ancak diskursif iletişim zaten kabul edilmeyip, gözden çıkarılmış olduğuna göre, bu pek de geriye dönüş veya bir kayıp olarak görülemez. Önemli olan zaten sonuçlardır ve bu tür bir iletişim arzu edilen paylaşımı gerçekleştirebilir.

Burada da açık olan, bir insanın formel araştırmalarını, burada Gorgias'ın retorikle uğraşmasını, onun özsel ya da içerikle ilgili kavrayışından ayıramayacağımız hususudur. Gorgias'ın retoriği ısrarla vurgulaması, onun insanî bilgi anlayışıyla o kadar yakından ilişkilidir ki, bu ikisini birbirinden ayırmak ya da Gorgias'ın herhangi bir felsefî kavrayıştan yoksun biri ve yalnızca bir hatip olduğunda ısrar etmek, hemen hemen imkânsızdır. Retorik anlayışı güvenilir ve nihaî bilgiye karşı kuşkucu bir tavrı gerektirir; buna karşın kuşkuculuğu da, retorikle uğraşmasını zorunlu kılar, çünkü Atina, ikna sanatının mahkeme salonlarında ve başka meclislerde en büyük silah olduğu bir demokrasidir[101] ve çünkü, salt siyasal kaygı ve mülâhazalardan

[100] *Helen'e Övgü* 9.
[101] Platon, *Gorgias* 454a, 456, 422a.

ayrı olarak, bir tür *psukhagogia*,[102]* ve insan ruhunu yönlendiren ve ona biçim veren bir güç olan retoriğin, insan üzerinde terapatik bir etkisi vardır. İnsanı yatıştırır, sevindirir, göklere çıkarır ve onun sıkıntılarını dağıtır.

Protagoras ve Gorgias'tan ikisinin de, sanatlarının öneminin tam anlamıyla bilincinde olan retorik öğretmeni olmalarına karşın, onların söze karşı tavırları farklılıklar gösterir. Protagoras'ın Hesidos ve Solon'u izleyerek, *logos*un eğitici işlevini tanıdığı ve insanı eğitmek ve iyileştirmek için, kaba kuvvete tamamen karşıt bir şey olarak, iknayı geliştirdiği yerde, Gorgias'ın sözün önemini ve gücünü vurgulayan *logos* anlayışı, kendisini, insanı aydınlatmak yerine, onu hoşnut eden, ona haz ve içinde bulunduğu durumdan kaçma olanağı veren lirik ozanlara yaklaştırdı. İnsan, Gorgias'a göre, daha iyi biri hâline getirilemez, ancak onun hayatı iyileştirilebilir ve sözler de işte tam tamına bunu yaparlar. Lirik şiirde olduğu (ve ilaçların yaptığı) gibi, sözler ruhu eğitmek yerine, onu etkiler, yönlendirir, çekimler ve ruhun sıkıntılarını hafifletirler. Bu bakımdan Gorgias, eğitimcilerden daha az ihtiraslı ve amaçları sınırlı olan biridir, çünkü onun için *logos*, eğitimin tersine, gerçekte onu kullanan kişinin mülkiyetine hiçbir zaman geçmeyen, ona mâl olmayan, ya da gerçekte *onun* yaşamını yönetip, yönlendirme gücünü arttırmayan, ancak daha çok, ilaçlara benzer bir biçimde, sıkıntılı bir durumdan az ya da çok etkili bir kaçış sağlayan, dışsal bir güç olarak kalır. Gorgiasçı *logos*un bu şekilde daha az şey verdiği söylenebilir, ancak onun retorik ve insana yaklaşımı başka bir biçimde, Protagoras'ın yaklaşımına göre, çok daha tutuklu ve çok daha fazla şey başarma isteğiyle doludur, zira o Dionysosçu yaşam görüşünün iki yönlü karakterine sahiptir. Günlük yaşamı aldatıcı, bilgiye yabancı, özsel olmayan ve güvenlikten yoksun bir hayat olarak görüp, daha iyi, daha özsel ve daha güvenlikli bir dünyaya kaçış yoluyla, bir kurtuluş sağlar. Gorgiasçı *logos* işte bu anlamda "eğitir," eşdeyişle ruhu dar sınırlarından

---

[102] M. Pohlens, *Aus Platos Werdezeit*, Berlin, 1913, s. 343'e göre, terimin Gorgiasçı bir kökeni vardır; bkz., aynı zamanda, W. Suess, *Ethos*, s. 79. Gorgias'ın sözcüğü fiilen kullanıp kullanmadığı, pek önemli değildir. Ancak amaçladığı şey hiç kuşkusuz *psukhagogia*ydı.

* İnsanların ruhlarını kazanma, elde etme, ikna. Nitekim, Platon retoriği, *Phaedros* adlı diyalogunda (271a, 271c) *psukhagogia* olarak adlandırır (çev. notu).

kurtarıp, ilâhî olana doğru götürür.

Sonraki Sofistlik

Protagoras ve Gorgas'ın düşünce ve etkinliklerine ilişkin incelememiz, onları çağdaşlarının kendilerine duyduğu saygıyı hak eden kişiler olarak göstermeye çalıştı. Bununla birlikte, bu saygının her zaman varolagelmediği apaçık bir olgudur. Saygıdeğer amaçlarına karşın, Sofistliğin nasıl olup da kurucularına layık olmayan bunca tepki ve düşmanlığı doğurduğunu göstermek için, şimdi bu sanatın Protagoras ve Gorgias'ın ardıllarının elinde yozlaşması üzerinde kısaca duracağız. Ayrı ayrı, bireysel olarak ele almak yerine, onların üzerinde, daha sonraki Sofistik düşüncenin üç yönüyle ilgili oldukları ölçüde, duracağız: Devletin hukukî-politik yapısına saldırı, dine saldırı ve retoriğin kötüye kullanılması...

Doğa-Uzlaşım Karşıtlığı

Protagoras yasaların ve geleneklerin, doğal olmak yerine, uzlaşımsal olduklarını düşünmekteydi. Meşruiyetleri (veya gerçek anlamda adaletleri) ya da hakikatleri olmasa da, onun gözünde, iyilikleri, insanların toplumsal bir uyum içinde yaşayabilmelerine hizmet etme amacını ne kadar iyi bir biçimde yerine getirdiklerine bağlıydı.

Antiphon'un adalet görüşü bununla çok yakından ilişkilidir: "Adalet, ... kişinin bir yurttaşı olduğu devletin yasalarını çiğnememesidir."[103] Ancak yasaya bu biçimde itaat yeterli değildir. "Bir insan en iyi, tanıkların eşliğinde olduğu zaman yasaların ve tanıklar olmaksızın, salt kendi başına olduğu zaman da, doğanın buyruklarını tutup yerine getirirse, adaletle uyum içinde eyleyebilir. Çünkü yasaların buyrukları kendilerini yapay olarak, oysa doğanınkiler zorla, zorunlulukla kabul ettirirler. Yasaların buyruklarına, doğal zorunluluğun sonucu olarak değil de, rızayla, ittifakla ulaşılmıştır, buna karşın doğanınkiler rızaya, it-

[103] *DK* B 44, 1.

tifaka hiç bakmazlar."[104]

Protagoras'ta örtük olarak bulunan doğa-uzlaşım karşıtlığının[105] bundan daha aşikâr ya da belirtik olması pek mümkün değildir. Protagoras yalnızca uzlaşıma dayanan yasaların her zaman en iyi yasalar olmayabileceklerini ve dolayısıyla, ıslah edilebileceklerini söylediği yerde, Antiphon doğal hukukla pozitif hukuk arasındaki yarığı daha da genişletir ve onların, sanki zorunlu olarak, birbirlerine karşıtlarmış gibi görünmelerine neden olur. "Yasanın getirdiği yasaklar doğaya hiçbir biçimde uymazlar. ... Yasaların güya sağladıkları avantajlar, doğaya takılmış zincirlerden başka bir şey değildir. ... Yasaya uygun olan adil eylemlerin, çoğu, doğaya karşıt olarak emredilir."[106]

Hesidos ve Solon'dan bu yana, oldukça uzun bir yol almış bulunuyoruz. Hesiodos'ta adalet ve yasa, yaptırım gücünü, tanrı tarafından onaylandığı için, ilâhî otoriteden alıyordu ve adalet tanrısal failler tarafından zorlanıyordu. Solon'da ise adalet doğal yasa statüsündeydi; yasayı çiğneme, cezayla sonuçlanmaktaydı. Oysa şimdi, Antiphon'da, yalnızca, adaletle yasalılık arasında bir ayrıma ve Protagoras tarzında, yasaların yeniden biçimlenebilecekleri türünden iyi düşünülmüş bir öneriye rastlamakla kalmayız, ancak aynı zamanda, doğal hukuk ve pozitif hukuk o kadar keskin bir biçimde karşı karşıya getirilir ki, pozi-

---

[104] *DK*, B44, Freeman çevirisi.

[105] (Örneğin Zeller, Reinhardt, Heinimann tarafından) doğal yasayla uzlaşımsal yasa karşıtlığı için gerekli temelin Sofistlere, Doğa alanında Varlıkla Görünüşü, Hakikatle Yanılsamayı, Bilgiyle Sanıyı ve Genelle Özeli birbirlerinden ayıran, altıncı ve beşinci yüzyıl doğa felsefesi tarafından hazırlandığına sık sık işaret edilmiştir. Bu, hiç kuşkusuz doğrudur. Her şey bir yana, Sofistler bu ayrımları insanın dünyasına, ve bu nedenle, hukukî-politik ve dinî geleneklere uygulamada bile ilk değildiler. Bu ayrımlar, daha önce insan elinden çıkma tüm yasaların tek ilâhî yasa tarafından beslendiğinde ısrarlı olan Herakleitos tarafından ve ayrıca, ilâhî adaletle sivil adalet arasındaki çarpışmayı konu edinen dramında, Aeskhylos tarafından ortaya konmuştu. Gerçekte Aeskhylos'un eski tanrılarla yeni tanrılar, ilâhî adaletle sivil adalet arasındaki mücadeleyle ilgili oyununun bile, Homeros'un yazgı ve tanrılar arasındaki karşıtlığının başka bir düzlemde yinelenmesinden başka bir şey olup olmadığı sorulabilir. Her şeye karşın, doğaya (ilâhî adalete) karşıt olarak, sivil uzlaşım ve hakemliğin, yazgının değişmez düzenlemesiyle, ahlâksız tanrıların niyetli ve inatçı buyruklarından daha az keyfî görünmemektedir. Ve tam tamına bu keyfîlik ve doğada temeli bulunmama hâline, devletin hukukî-politik yapısına yönelttiği saldırısında, (*Eumenides*'te örtük olarak bulunan) daha sonraki Sofistlik, sarılmıştır.

[106] *DK*, B 44.

tif hukuk için her tür onay ve kutsama tümüyle ortadan kaldırılır. *Eumenides*'in iki tür hukuka ilişkin açıklamalarında örtük olarak bulunan ikilem, şimdi artık açıkça gözler önüne serilir. Aeskhylos'un sivil yasama ve hakemliğe duyduğu güven paylaşılmaz. Protagoras hâlâ, insanın toplumsal düzene duyduğu doğal ihtiyacı ve aşağı yasaların bile doğa durumunda yaşamaya yeğlenir olduklarını, yasalar hiç olmazsa bu ölçüde bir doğal onay ve dayanağa sahip olsunlar diye, vurguluyordu. Oysa Antiphon'un yasalara biçtiği değer tümüyle olumsuzdur. İnsanlar yalnızca yakalanmazlarsa eğer, yasaları, ceza görmeden çiğneyebilirler,[107] çünkü doğal yasaların tersine, bu yasalar sadece sanıya dayanırlar ve onların hakikatle, uzaktan yakından hiçbir ilgileri yoktur.[108]

Ansiklopedik bir bilgisi olan Hippias, Antiphon'la tam bir uyuşma içindedir. Biz burada "yasa sayesinde değil de, doğadan" birer yurttaş olarak bulunuyoruz, çünkü doğada benzer benzerin yakınıdır, oysa insanların başındaki zorba olan hukuk, bizi çoğu zaman, doğaya karşı gelmeye zorlar" demektedir, o.[109] "Düzenli olarak her ülkede görülen ve insanlar tarafından yapılmamış olan, yazılı olmayan yasalar"ın[110] tersine, devletin yasaları "yurttaşlar tarafından, yapılmış anlaşmalardır"[111] ve "genellikle, yasayı yapan insanların yasayı çiğnedikleri çok görüldüğü için, ... bu anlaşmalara büyük bir dikkat ve özen gösterilmesi pek düşünülemez."[112]

Pindar'ın "yasa, ey yüce kral"ı burada, çok açık bir biçimde, tam karşıtına, çirkin bir adaletsizliğe, "yasa, ey zorba"ya dönüşmektedir. Bununla birlikte, Hippias tüm yasaların çiğnenmesi veya ortadan kaldırılması ve bunun yerine, şiddetin ve zorbalığın egemenliğinin kurulmasını savunmaktan çok uzaktır. Tam tersine, meşru emirlere, onlar çoğunlukla doğa yasalarına karşı, bu kez incelikli ve soylu amaçlar için olmakla birlikte, bir başka şiddet ve zorbalık türü oldukları için karşı çıkar ve anlaşılır bir biçimde, bunun böyle olmaması gerektiğini, yazılı olmayan doğa yasalarının eylem için tek sağlam temeli oluştur-

---

[107] *DK*, B 44, 2, 1.
[108] *DK*, B 44.
[109] Platon, *Protagoras* 337d.
[110] Ksenophanes, *Memorabilia* 4.14.
[111] Ksenophanes, *Memorabilia* 4.13.
[112] Ksenophanes, *Memorabilia* 4.14.

duklarını savunur. Hippias bunda, kendinden önce gelenlerin ya da, kendisi de insanî yasaların ilâhî yasadaki temeline işaret eden Herakleitos'tan ileri gitmez.[113] Antiphon gibi, Hippias da yalnızca doğal hukukla pozitif hukuk arasındaki yarığı genişletir ve pozitif hukuka getirilen onay ve kutsamayı zayıflatır. Her şey bir yana, hukuksal sistemlerin[114] otoritesinin, bu biçimde giderek artan ölçülerde altının kazınmasının ve yasaya uygun işlemlerin adaleti, doğruluğu ve yararlılığıyla ilgili olarak artan kuşkuların tek bir sonucu olabilirdi: Platon'un *Devlet*'te resmettiği Thrasymakhos ve Kallikles'in görüşlerinde somutlaşan, uzlaşımsal yasayı ve yasaya uygun işlemleri tümüyle yadsıma isteği...

Thrasymakhos'un, ona Platon tarafından atfedilen görüşlere gerçekten de sahip olup olmadığı, yok olmadıysa eğer, orada Kallikles'in kuramlarını savunan birinin bulunup bulunmadığını bilmiyoruz. Bununla birlikte, bu görüşlerin biraz önce betimlediğimiz eğilimin mantıksal sonuçları ve Peloponnes Savaşı'nda rastlanan birçok olayda somutlaşan ilkelerin kuramsal ifadeleri olmaları olgusu karşısında, bu görüşleri, burada ayrıca gerçeğe uygunluklarına ilişkin bir tartışmaya girmeksizin, ele alabiliriz.

Hesidos ve Protagoras'ta şiddetin karşıtı olan adaletin nasıl olup da şiddete dönüştüğünü görmek için, benzer bir dönüşümün daha önce Gorgias'ta gerçekleştiğini anımsamak çok iyi ve yararlı olacaktır, çünkü barış içinde oluşacak bir uzlaşıma giden tek yol, ve farklılıkları kaba kuvvetle ortaya koymanın tek alternatifi olarak *logos*, Gorgias'ta bir başka şiddet türü olup çıkmıştır. Kallikles'in kuramının temellerinin de, Gorgias'ın aynı eserinde ortaya konmuş olması hiç şaşırtıcı değildir. "Güçlünün güçsüz tarafından engellenmemesi, ancak güçlünün yol göstermesi ve güçsüzün de güçlünün gösterdiği yolu izlemesi doğaldır," der Gorgias.[115] Her ne kadar güçlünün "kaba kuvvetle mi, sanatla mı yoksa başka bir" yolla mı yönlendirdiğini tam ve net olarak belirlemese de, ikna sanatının kendisi, bu sanat kendisine uygulandığı zaman, onu çaresiz bırakan özne karşısında

---

[113] *DK*, B II 4

[114] Bkz., Antiphon *DK*, B 44. Bir davada haklı olan insan, mahkemede, yine de karşıtından daha iyi durumda değildir, çünkü retorik her ikisine de aynı ölçüde iyi bir biçimde hizmet eder.

[115] *Helen'e Övgü* 6.

karşı konmaz bir güç olursa, kaba kuvvetle sanat arasında büyük bir farklılığın bulunmadığı açıktır. Gorgias, her ne kadar ilk bakışta akla gelen mantıksal sonuç, tıpkı Helen'in içine düştüğü acınası duruma düşmekle hiçbir şey elde edememesi gibi, güçsüzün kazanacak hiçbir şeyi ya da pek az bir şeyi olsa da, güçlünün yönetiminden tam olarak kimin yarar sağlayacağını açık kılmaz. Bu noktalar, bununla birlikte, Thrasymakhos ve Kallikles'te belirtik hâle gelirler.[116]

"Adaletin güçlünün çıkarından başka hiçbir şey olmadığını öne sürüyorum,"[117] der Thrasymakhos. Güçlü yönetir ve egemen olan kişi ya da parti yasa koyar. Güçlü ya da egemenlerin koydukları yasalar adaleti oluşturur ve onlar kendi çıkarlarını gözeterek yasa koyarlar, öyle ki yasalar, başka hiçbir şeyi değil de, salt onların çıkarlarını ifade eder. Yasal buyrukların kökenine ilişkin olarak, onların doğal değil de uzlaşımsal bir kökene sahip olduklarını dile getiren kuramı kabul ederek, Thrasymakhos burada doğal ve uzlaşımsal yasalar arasındaki karşıtlık için bir neden öne sürer. Eğer yasa insan elinden çıkma bir şeyse, ve kendi çıkarının peşinden koşmak, insanın doğasında varsa -pek az Yunanlı bunu yadsıyabilirdi- sorun yasanın şiddet (tecavüz) mi yoksa şiddetin karşıtı mı olduğu değildir, ancak daha ziyade kimin çıkarını hayata geçirdiği ve kimin çıkarına zarar verdiğidir; yoksa şiddet ve tecavüz zorunlulukla vardır ve birilerinin çıkarına, şu ya da bu biçimde zarar verilmektedir. Hesiodos'ta vahşi hayvanlar birbirlerini yerler, buna karşın insanlar adalete sahip oldukları için, böyle bir şey yapmazlar. Thrasymakhos'ta tek farklılık, hayvanlar arasında güçlünün güçsüzü diş ve pençesiyle yediği yerde, insanların aynı şeyi yasayla, ya da doğru bir deyişle hukukla yapmalarıdır.

Kallikles buna ek olarak şiddet ve tecavüzün doğa yasası, ve kişinin kendi çıkarını öne sürmesi ve hayata geçirmesinin de gerçek adalet olduğunu savlar. "Benim görüşüme göre doğanın bizzat kendisi, daha iyinin kötüden ve güçlünün de güçsüzden daha çok şeye sahip olmasının adalet olduğunu ortaya koyar."[118] Hesiodos'un söylediklerinin tersine, Kallikles "bunun hayvanlar dünyasında, kentlerde ve insanlar arasında böyle ol-

---

[116] Gorgias ve Kallikles ilişkisi için, Bkz., H. Maier, *Sokrates*.
[117] Platon, *Devlet* 338c.
[118] Platon, *Gorgias* 483d.

duğu birçok yönden açıktır; güçlünün egemen ve güçsüzden daha çok şeye sahip olmasının doğru olduğu, herkesin bildiği bir şeydir"[119] ve "daha aşağı ve güçsüz olanın mülkiyetinde bulunan şeylerin, doğaya göre daha üstün ve güçlü olana ait olması gerekir"[120] demektedir.

Kallikles hiç kuşkusuz, insan elinden çıkma yasaların bazen, insanın doğal hırs ve açgözlülüğünü yaşama geçirmek yerine, ona bir sınır koymak biçimindeki (Hesiodosçu-Soloncu) başlangıç amacına hizmet ettiği olgusunun bilincindeydi. Bununla birlikte, bu da yine bir başka şiddet uygulamak suretiyle, onun doğasına onulmaz bir zarar verir. Amaçlarına, çok doğal bir şey olan kaba kuvvet kullanarak ulaşamayan güçsüz insan, çıkarlarını korumak ve "güçlü insanları yıldırmak"[121] için, hukuku kullanır. Bu güçlünün yönetiminden daha az zorbaca bir eylem değildir. Bu da, "en büyük şiddeti yüksek bir güçle haklı kılarak" (Pindar), çıplak gücün doğal zorbalığı yerine, hukuk aracılığı ile gerçekleşen bir zorbalıktır.

Hesiodos'un ahlâkının amacına, pek de haksız sayılamayacak böylesi bir değer biçmeyle, yeniden aynı noktaya döneriz. Uzlaşıma dayalı yasa veya hukuk, kişinin kendi gücünü ve zenginliğini, her şeyi ezip geçerek sınırsız bir biçimde arttırma çabasına bir sınır koyar: Hesiodos ve Solon'un uzlaşımsal hukuku insan için doğal bularak olumlamalarının da, Kallikles'in onu insan doğasının ihlâli ve bozulması olarak görüp yadsımasının da nedeni, budur. Antik Yunan'ın Hesiodos'tan Protagoras'a dek uzanan eğitimcilerinin, insan için doğal bir şey olarak görüp savundukları, insanın yasa tarafından eğitilmesi ve yetiştirilmesi işi, şimdi Kallikles tarafından, bir zamanlar özgür ve gururlu olan hayvanın hiç de doğal olmayan bir biçimde evcilleştirilmesi, ve onu yıkan bir sınırlama olarak görülüp reddedilmektedir. Bu doğa ve uzlaşım anlayışıyla, artık, (Protagoras'ta, Antiphon'da ve belki de Hippias'ta rastladığımız türden) doğayla uzlaşım arasındaki yarığı kapatma ya da ortadan kaldırma diye bir sorun söz konusu olmaz. Doğayla (uzlaşımsal) yasa arasındaki yarığı kapatmak yerine, yasayı doğaya uydurmak ve doğaya bakarak koymak söz konusu olur. Kallikles'in çözümü

---

[119] Platon, *Gorgias* 483d.
[120] Platon, *Gorgias* 484c.
[121] Platon, *Gorgias* 483b.

hukukî adaleti tümüyle ortadan kaldırmayı önermektedir.

Her ne kadar Sofistlerden hiçbiri, Platon'un *Gorgias* adlı diyalogunda çizdiği kahramanı kadar ileri gitmemiş olsa da, Platon bu sonuçları çıkartırken haksız değildi. Yasanın veya daha genel olarak hukukun otoritesinin altını kazıyan Sofistlerdi, hiç kuşkusuz; Platon yalnızca, bu işin nereye varacağını gösterdi. Hesiodos, Solon ve Aeskhylos'ta yasanın zaferi, aynı zamanda rasyonalitenin zaferiydi. Şimdi Kallikles akıldan yoksun şiddetin zaferini ilân ediyorsa eğer, bu sonuç, *logos*un kendisini akıldışı güçlerin egemen olduğu bir dünyaya süren, iknayı iyi ya da kötü aldatma, sözcükleri de büyüleyici ve çekimleyici öğeler olarak gören Gorgias tarafından hazırlanmamış mıydı? Kallikles şimdi, Gorgias'ın kendi sözlerine gönderme yaparak, "gelenekler, görenekler ve yasaların boyunduruğundan kurtulmayı, ... hepsi de doğaya karşı olan ahlâkî kurallarımızı ve büyülerimizi, tılsımlarımızı ve yasalarımızı ayaklar altına alıp çiğnemeyi"[122] önermektedir. Eğer yasalar aldatmaktan başka bir şey yapmıyorlarsa, diyordu Kallikles, gelin hepsini ateşe atalım.

Dinî Eleştiri

Devletin hukukî-politik yapısı Sofistlik tarafından temelleri sarsılan veya altı kazılan tek şey değildi. Başlangıçta yumuşak ve ılımlı olmakla birlikte, sonunda dine karşı inançsızlık doğurmayı ve böylelikle, geleneksel ahlâkın temellerinden birini daha yıkmayı başaran eleştiriden, dinî gelenekler ve uygulamalar da, paylarına düşeni fazlasıyla aldılar.

Kendisinden önce gelen kimi düşünürlerin dinî antropomorfizmi alaya alıp, daha rasyonel bir tanrı anlayışı benimsedikleri yerde, Protagoras, tanrıların varoluşu ve özellikleriyle ilgili bilgi imkânını reddederek dinî spekülasyona bir son vermeye çalışmıştı. Bu reddiyenin ateizm olmadığına daha önce işaret etmiştik. Protagoras dinî *bilgi*ye birtakım sınırlar koydu, ancak dinî alışkanlık ve uygulamaları sınırlamadı, dinî törenlerle alay etmedi. Protagoras'la ilgili bilgilerimizden, bu gelenek ve törenlerin, toplumsal uyuma katkıda bulundukları sürece, onun gözünde yalnızca gerçek bir din meydana getirmekle kalmayıp,

---

122 Platon, *Gorgias* 484a.

aynı zamanda iyi, eşdeyişle yararlı ve arzulanır şeyler oldukları sonucunu rahatlıkla çıkarsayabiliriz.

Protagoras'ın söylencesinde, Sofist, her ne kadar dinî ibadet ve ritüelin kökenini, biz insanların tanrılarla olan benzerliğimize ve akrabalığımıza yüklese de, bu açıklamayı, adaletin kökeniyle ilgili Zeus-Hermes öyküsünden daha fazla ciddiye almışa pek benzememektedir. Dolayısıyla, Prodikos'a dek, dinin kökenine ilişkin ciddî bir sofistik kuramla karşılaşamıyoruz.

Prodikos'a göre,[123] insanlar önce "besleyici ve yararlı olan şeylerin tanrısal olduklarına inandılar" ve "güneşi, ayı, nehirleri, pınarları ve yaşamımız için yararlı olan her şeyi tanrı olarak adlandırdılar;" daha sonra da,[124] yararlı olan her şeyi kişileştirilmiş tanrılara yüklemeye başladılar. "Demeter ve Dionysos gibi, şeyleri besleyen ve koruyanların ya da sanatları icat edenlerin tanrı olduğuna inandılar, ve ekmeğe Demeter, şaraba Dionysos, suya Poseidonos ve ateşe Hephaestos adını verdiler" ve benzer bir biçimde, yararlı olan her şeyi tanrılaştırdılar. Artık tanrılara olan yakınlığımız ya da benzerliğimiz değil de, güvenlik içinde olmayışımız ve bunun sonucu olarak varlığımızın bekâsına katkıda bulunan her şeye duyulan minnettarlık, dinin temeli olarak alınmaktadır.

Protagoras'ta olduğu gibi, burada da, Prodikos'un dini rasyonelleştirmesinin varolan dinî gelenek ve törenlere karşı yöneltilmiş olduğu pek söylenemez. Dine psikolojik bir temel kazandırmak, onu korku ve minnettarlığa dayandırmak, dinin meşru hiçbir temeli bulunmadığını söylemek demek değildir. Tam tersine, Prodikos büyük bir olasılıkla kuramının dinî gelenek ve törenleri yeterince haklı kıldığını ve temellendirdiğini düşünmüştür. Onun göremediği nokta, rasyonalize etme işinin, ne kadar iyi düşünülmüş ya da anlatılmış olursa olsun, zorunlu olarak, dinî inancın altını kazımada bir başka adım olmak durumunda olmasıydı.

Hipokrateşçi tıbbın da bu kaçınılmaz rasyonalizyon sürecine katkısı olmuştur. İnsanlara tanrılar tarafından verilmiş olduğuna inanılan hastalıkları, söz konusu ilâhî kökenden yoksun bı-

---

[123] *DK*, B 5.

[124] Philodemos'un *De pietates*inin bu ikinci bölümünün, Persaeos'tan çok Prodikos'un olduğuyla ilgili olarak, Bkz., Nestle, "Bemerkungen," *Philologus* 67.

rakmak ve tüm hastalıkların aynı biçimde doğal olduklarını göstermek suretiyle, tıp, dinî inancı bir başka dayanağından daha yoksun bırakmayı başarmıştır. *On the Sacred Disease* [Kutsal Hastalık Üzerine] adlı kitabın yazarı, Prodikos'u anımsatan bir biçimde, "insanların bir dayanak ve çare bulmak ihtiyacıyla, bu hastalık (sara) hakkında, başkaca birçok şey yanında, hastalığın her bir şekli için suçu belli bir tanrıda arayarak, nasıl birçok öykü uydurduklarını ve geliştirdiklerini" betimler. "Eğer saralı hasta bir keçinin davranışları içinde olursa, eğer kükrerse, vb, ... onlar bu durumun nedeninin tanrıların anası olduğunu söylerler. Eğer hastanın ağzından etkileyici ve yoğun bir ses çıkarsa, onu bu kez bir ata benzetirler ve hastalıktan Poseidonos'u sorumlu tutarlar."[125] Yazara göre, tüm bunlar, yani hastayı iyileştirme amacına yönelmiş dinî tören ve büyüler, gereksiz ve yararsızdırlar; üstelik dinî de değildirler. "Birincisinin son derece düşkün ve kötü, diğerinin ise bütünüyle yetkin ve tanrısal olduğu dikkate alınırsa, bir insanın bedeninin bir tanrı tarafından kirletildiğine inanmak ne rasyonel ne de dinîdir.[126] Bu türden batıl inançlardan vazgeçmek gerekir.

Dini bu türden öğelerden kurtararak rasyonalize etmek suretiyle, Hipokratesçi tıp hiç istemeden de olsa, dini gerçek özünden koparmış ve onu hem işlev hem de içerik olarak, eskiye göre çok yoksul kılmıştır. Gorgias'ın dinî kehanet,[127] Thrasymakhos'un da tanrıların insanî işlere müdahalesiyle[128] ilgili kuşkuları, bu giderek artan yoksullaşma sürecine katkıda bulunan diğer öğelerdi. Bununla birlikte, ta Kritias'a dek, tüm bir dinin yekten, yasalara itaat etsinler diye, insanların yüreklerine tanrı korkusu salmak üzere uydurulmuş bir yalan olduğu açık açık ilân edilmedi.

Kritias'ın *Sisyphos* adlı oyununun diğer sofistik yazılarla birçok ortak yönü vardır. Dine ilişkin bir açıklama olarak, o Prodikos'un psikolojik temelli rasyonelleştirme eylemiyle kimi benzerlikler gösterir. İnsanlığın başlangıçtaki hâline ve toplumsal yaşama doğru giden aşamalı gelişmesine ilişkin bir tasvir, ve dinin yararcı bir bakış açısından haklı kılınması olarak, o, bi-

---

[125] *On the Sacred Disease* 4, 40-60.
[126] *On the Sacred Disease* 4, 40-60.
[127] *Helen'e Övgü* 11.
[128] *DK*, B 8.

ze Protagoras'ı anımsatmaktadır. Yaşamın ve adaletin korunmasını, icat edilmiş tanrıların işlevi olarak görürken de, Kritias Thrasymakhos'un söylediklerini[129] yinelemekte gibidir. Ve, tüm bir dini, sonuçları göz önüne alındığında, haklı kılınmış hoş bir yalan olarak görürken de, o Gorgias'ın "doğru aldatma" anlayışının çok yakınına gelir. Dini insanın kültürel bir icadı olarak gören bu anlayış da sofistik bir anlayıştır, çünkü güneşin altındaki hemen her şeyi, gözünü varlığını devam ettirme hedefine dikmiş insanın yaratıcı gücüne bağlayan Sofistlerdi.

"Bir zamanlar" diye devam etmektedir fragman, "insanların yaşamı düzensiz, vahşice ve kaba kuvvetin kölesiydi ve erdemli insan için hiçbir ödül, kötü ve aşağılık insan içinse hiçbir ceza bulunmuyordu. Bir süre sonra, öyle sanıyorum ki, adalet egemen güç ve zorba, yasayı ihlal etme de onun kölesi olsun diye, insanlar ödül ve ceza veren yasalar geliştirdiler. Daha sonra, cebir kullanarak suç işlemek yasalar tarafından yasaklanınca, onlar, bir şeyi gizli olarak yaptıkları ya da söyledikleri ya da düşündükleri zaman bile, elimizde kötüleri korkutmanın bir yolu bulunsun diye, akıllı ve bilge bir adam ölümlüler için tanrı korkusunu icat edinceye dek, bu suçları herkeslerden gizlenerek işlediler. Bu akıllı ve bilge adam, böylelikle, ölümsüz bir yaşam süren, zihniyle işiten ve gören, her şeyi düşünen ve dünyadaki şeylere bakım ve gözetim gösteren, ölümlüler arasında söylenen her şeyi işitecek, ve yapılan her şeyi görebilecek olan ilâhî bir doğaya sahip bir tanrı getiriyordu. Tasarladığınız kötülüğü herkeslerden gizleseniz bile, bu tanrının gözünden asla kaçmayacaktır, çünkü o, zekâ yönünden fazlasıyla baskın çıkar. Bunları söylerken, akıllı ve bilge adam hakikati yalanla örterek, öğretimlerin en hoşunu ortaya koydu. ... Bu nedenle, öyle sanıyorum ki, ilk kez olarak onunla, bir insan ölümlüleri tanrıların soyuna inanmaları için ikna etti."[130]

Diğerlerinin en azından dine sahte bir bağlılık gösterdikleri ve (doğası itibarıyla gelenekten çok doğadan gelen) yazıya dökülmemiş yasayı tanrılara atfettikleri[131] yerde, Kritias tüm bir dini, tanrıları ve dinle ilgili her şeyi, dürüstçe, insanî uzlaşım ve icat alanına yerleştirir ve böylelikle Protagoras ve Prodikos'un

---

[129] *DK*, B 8.
[130] *DK*, B 25.
[131] Örneğin Ksenophanes'in *Memorabilia* 4. 19'sında Hippias.

başlattığı bir işi tamamlar. Her ne kadar, yine de bu yararlı kurumu tasvip edip onaylama eğilimi gösterse de, seriminin yalnızca tek bir sonucu olabileceği çok açık ve anlaşılır bir şeydir: Dine tümüyle inançsızlık ve dinin faydasından kalan son izleri de yok etme...

Retoriğin Kötüye Kullanılması

İnsanların gelişme ve eğitimleri için entelektüel bir araç olan retorik, Protagoras, Gorgias ve Hippias tarafından keşfedilip güçlendirildi, oysa daha sonra gelen Sofistler tarafından yozlaştırıldı. Protagoras'ın mantığa aykırı argümanları içleri boş, didişme araçları, Gorgias'ın "doğru aldatma"sı eksiksiz, katışıksız ve yalın bir aldatma olup çıktı; Prodikos'un eşanlamlılar bulma işlemi de insanların zihinlerini aydınlatmaktan çok bulandırmak ya da karıştırmak amacıyla kullanılma durumuna geldi. Platon'un *Euthydemos* adlı diyalogunda, retoriğe yönelik taşlamasının fiilen hangi Sofiste yöneltildiğini bilmesek de, saldırdığı eğilimin kendi uydurduğu bir şey olmadığı kesindir. Sofistler tarafından ortaya konulduğu biçimiyle, ikna sanatı kötüye kullanılmaya uygun, iki kenarı da keskin bir silahtı. Her ne kadar Sofistlerin (örneğin Gorgias), nasıl ki tıp hangi insanın kurtarılıp, hangi insanın ölmeye bırakılacağını öğretmiyorsa, bunun gibi, onun nerede, ne zaman ve hangi amaçla kullanılması gerektiğini öğretmenin, retoriğin işi olmadığını söylemelerinde bir haklılık payı bulunsa dahi, tıp da retorik de istismar edilmeye son derece uygun olan sanatlardı; üstelik, onların retoriği sanatların en yükseği olarak görmelerinden[132] ve hakikatten ziyade olasılık üzerinde durmalarından, kolaylıkla, erdem ve hakikatle ilgili düşünce ve mülâhazaların, her şey bir yana, pek de önemli olmadığı sonucu çıkartılabilirdi. Bu türden istismarlara, yaygın olmamakla birlikte, beşinci yüzyıl gibi erken sayılabilecek bir zamanda, kesinlikle rastlandığını Antiphon, Hippias ve Aristophanes'in tanıklıklarına dayanarak rahatlıkla söyleyebiliriz.

Antiphon da Hippias da, retoriğin, bir sanat olarak, moral değerlendirmelere karşı kayıtsız kalmak durumunda olduğu

---

[132] *Menon* 95c; *Gorgias, Philebus.*

olgusunun farkındaydı; "suç oluşturan bir eylem cezalandırılmak ya da dava konusu yapılmak üzere, yargı önüne getirilirse, eyleme maruz kalanın (davacı), eylemi yapan (davalı) karşısında, fazladan hiçbir avantajı olamaz," der Antiphon. "Davacı (suç oluşturan eylemin olumsuz sonuçlarına maruz kalan) kendisine karşı işlenen suçun cezasını verme durumunda bulunanları ikna etmek zorundadır ve davayı kazanmak içinse, davayı kazanma yeteneğine ihtiyaç duyar. Suç işleyenin de aynı yoldan giderek, suçu reddetmesi... ve kendisini, davacıdan daha az olmamak üzere, savunması mümkündür; buradan da kolayca anlaşılacağı gibi, *dava konusu olan eylemin özüyle uzaktan yakından hiçbir ilişkisi bulunmayan, salt teknikle ilgili bir konu olan ikna, her iki tarafa da açıktır.*"[133] Hatiplerin argümanları, Hippias'a göre, yasayı kolaylıkla "alt edip, sakatlayabilir"[134] ve, davada güçsüz yanın iyi ve olumlu yönlerini sunmak ve daha aşağı konumun bile içerdiği doğruları ortaya koymak (*to hetton kreitton poiein*) yerine, kötünün iyi ve yanlışın doğru üzerinde zafer kazanmasına yardımcı olabilir. Aristophanes'in hicvettiği uygulamaların neler oldukları günümüzde pek bilinmemektedir. Salt bir ikna aracı olarak hukukî retorik, hiçbir ayrım gözetmeksizin iyi amaçlarla olduğu kadar, kötüye de kullanılabilir. Bununla birlikte, Sofistler gerçek diyalektikle demagoji, rasyonel argümanla duygusal ikna arasında bir ayrım yapmadıkları, daha doğru bir deyişle yapamadıkları ve dolayısıyla, bu türden istismarları engelleyecek bir önlem almadıkları için, suçlanabilirler. Böyle bir önlem almış olsalardı, bir Protagoras'ın ya da bir Prodikos'un dürüstlüğünden yoksun ardılları, retoriği, Aristophanes ve Platon'un tüm şimşeklerini üstüne çeken bir sanat hâline bu kadar kolaylıkla dönüştüremezlerdi.

Retorik sanatının kaydettiği yüksek gelişme düzeyinin bir başka arzu edilmeyen sonucu daha oldu. Becerikli ve usta bir hatip, eline geçirdiği her fırsatta, o kadar güzel, ikna edici ve yüzeyden bakıldığında, o kadar akla uygun bir biçimde konuşurdu ki, sözlerin gücüyle her yöne sürüklenebilen dinleyici, hatibi konuştuğu konuda bir otorite gibi görmekten kendini kesinlikle alamazdı. Sözlerinin cazibesine ve aldığı coşku dolu tepkilere aldanan konuşmacının kendisi ise, otorite iddiasıyla

---

[133] *DK*, B 44.
[134] *DK*, B 22.

ortaya çıkmaya, böylelikle, uygun ve hazır hâle geliyordu. Bu durumun bir sonucu olarak, Protagoras ve Gorgias'ın beşerî bilginin sınırlarını daraltmaya ve belirli konuları anlamlı ve yararlı konuşmanın dışında bırakmaya çalıştıkları yerde, ardılları sadece hemen her konuda yazmakla kalmayıp, aynı zamanda, hiçbir ayrım gözetmeksizin, her ne olursa olsun hemen her konuda konuşabilme ve her konuyu bilebilme (hoş onlar için, bir konuda konuşabilmeyle, o konuyu bilme arasında hiçbir fark yoktu) iddiasında bulunuyorlardı. Bu gibi iddialar bazı durumlarda, büyük ölçüde haklı kılınmakla birlikte (çünkü Hippias'ın matematikte ve bazı doğa bilimlerinde geniş ve ayrıntılı bir bilgisi vardı ve Antiphon da, Hippias'a benzer bir biçimde, dairenin dörtgenleştirilmesi örneğinde olduğu gibi, matematiğe önemli katkılar yapmıştı), bu, Platon ve Aristophanes'in alaya aldığı abartılmış evrensel uzmanlık iddiaları için bir özür olamaz. Ancak unutmamak gerekir ki, Sofistlerin yanlışı her şeyi bilme iddiasıyla ortaya çıkmaları değildi, fakat daha ziyade, konuşma ve ifade sanatı olarak bu kadar keskin ve öldürücü bir silaha sahip olmaları, ve akılyürütmedeki formel beceriyle gündemdeki konuya ilişkin özsel bilgi arasında bir ayrım yapmamalarıydı, ve hakikat yerine olasılık üzerindeki ısrarları, bu türden abartılmış iddiaları da muhtemel, ve aynı iddiaların tam anlamıyla, kesin sonuçlu olarak çürütülmesini hemen hemen imkânsız hâle getirdi. Sofistler (Protagoras, Gorgias, Prodikos) ansiklopedik bir bilgi iddiasıyla ortaya çıkmadıysalar bile, yarattıkları ortam bu türden olumsuz sonuçları ve istismarları âdeta teşvik etti ve onların cezasız kalmalarına izin verdi.

Son birkaç sayfa içinde, retorik sanatının ve retorik sanatında usta olanların, neredeyse sofistliğin kendisinin doğuşuyla aynı anda, niçin bu kadar şiddetli bir muhalefetle karşılaştığını, en azından bir bölümüyle göstermek için, daha sonraki sofistliğin daha az dikkate ve övgüye değer bazı yönlerini göstermeye çalıştık. Sofistlikte, çağdaş saldırılara neden olmakla kalmayıp, ancak aynı zamanda günümüz okuyucusu tarafından değer bilincinden yoksunluk olarak görülecek olan çok şey vardı, hiç kuşkusuz. Ancak gerçekte olup biten her şeyin, sanki sofistliğin herhangi bir yönünün ya salt kendi başına, ya da onların çağdaşlarında ortaya çıktığı biçimiyle, tümüyle itiraz edilebilir bir şeymiş gibi, tam anlamıyla kesin ve dakik bir biçimde ve doğrudan ve basit bir çerçeve içinde serimlenebileceği izlenimini

vermek yanıltıcı olur. Çünkü sofistlik hareketi içindeki amaçlar ve eğilimler kadar, beşinci yüzyıl Atina'sının entelektüel-siyasal atmosferi de, böyle yüzeysel ve yalın bir çerçeve için, son derece karmaşıktı.

Her şeyden önce, Sofistlerin, geleneksel hukukî-politik ve dinî kuramlara ve uygulamalara yönelik, bazen son derece acımasız olan saldırıları, yararlı olduğu kadar zorunluydu da. Onlar, çok uzun zamanlardan beri yürürlükte olan kurumların üzerinde yükseldikleri temellerin ne kadar güçsüz ve yetersiz olduklarını gösterdiler. Onların eksikliklerini ve güçsüz yanlarını ıslah etmek için zorunlu olan düşünce etkinliğini başlattılar ve reforma giden yolu gösterdiler. Hukukî-politik kuramların doğası ve amacına, dinî uygulama ve inançların temeline ve hedefine ilişkin soruları, bazılarına ne kadar çirkin ve saldırgan görünmüş olursa olsun, hiç kuşkusuz bir ilerlemeyi göstermekteydi.

İkinci olarak, sofistliğe karşı yükselen çağdaş muhalefeti abartmamak hususunda çok dikkatli olmalıyız. Atina entelektüel bakımdan büyük bir çeşitlilik sergilemekteydi ve her ne olursa olsun, hemen her şeye karşı alınacak tavır yönünden bölünmüşlük arz ediyordu; bu arada Atinalıların sofistlik konusunda da bir fikir birliği içinde oldukları pek söylenemez. Bu nedenle, Sofistlerin en aşırı kuramlarının bile, genellikle, Atina halkının görüşlerinin kimi yönlerinde ifadesini bulduğunu, ve onların en sıkıcı ve rahatsız edici anlayışlarının, Atina tarihinde geçen bir olay ya da olaylar dizisinde somutlaştığını ya da yansıtıldığını görmek hiç de şaşırtıcı değildir.

Eğer Thrasymakhosçu-Kalliklesçi adalet görüşünün güçlünün çıkarını temsil eden bir adalet anlayışı olduğu düşünülürse, yalnızca onun Thukydides'deki,[135] Atinalı sözcüler tarafından hayata geçirilen sözcüğü sözcüğüne aynı olan versiyonu değil, ancak aynı zamanda, güçlünün çıkarını temsil eden adalet anlayışına karşıt tüm dinî ve diplomatik konuşmalara karşın, (Thukydides'te sunulduğu biçimiyle) Peloponnes Savaşı'nın bir bütün olarak gerisinde yatan, onu haklı kılan ya da açıklayan başka hiçbir ilke bulunmadığı olgusu akla gelir. "Adalet güçlünün çıkarına olandır" önermesi, milattan önce beşinci yüzyıl Yunanistan'ında yalnızca bir kuram değil, ancak aynı zamanda, çok

[135] Thukydides, *Peloponnes savaşı I*, 75-76.

temelli bir politik gerçeklikti.

Sofistlerin dine karşı yönelttikleri saldırıya gelince, böyle bir tavrın çoğu Atinalı için, çirkin ve saldırgan bir tavır olduğunu söylemek çok büyük bir abartma olur. Beşinci yüzyıl Atina'sında devletin kutsadığı, devletin yönettiği dinî uygulamalar, önem ve değer bakımından, devletin hukukî-politik gelenekleriyle tam tamına aynı düzeyde bulunmaktaydı; biraz da bu olgunun etkisiyle, birçok durumda, bu dinî gelenek ve törenlere, derinlere kök salmış yaygın bir bağlılığın izlerine rastlayamıyoruz. Thukydides'te Perikles'in konuşmaları, hemen her zaman, tanrıların büyüklüğünden ziyade Atina'nın ve insanın büyüklüğünü vurgular. Thukydides'in kitabını (dine karşı olan kayıtsızlıktan ve hatta dine tümüyle karşı olan duygulardan söz eden belirli pasajları bir kıyıya bırakarak), bir bütün olarak ele alacak olursak, bu eserin dini ve dinî gelenekleri vurgulamaktan uzak olduğunu görürüz. Euripides'in bir dereceye dek sofistik ve çoğunlukla dine karşı olan oyunları, halk arasında çok revaçtaydı. Böyle bir ortam ve koşullar altında, Sofistlerin dine karşı olan eleştirilerinin, aynı duyguyu paylaşan çok sayıda dinleyici bulmuş olması gerektiği çok açıktır.

Sofistlerin haksız ve gereksiz kendini beğenmişlikleri ve bunun sonucunda ortaya çıkan bir bilgi zenginliği ya da fazlalığı iddialarına gelince, bu tavrın da büyük ölçüde, zamanın ruhunda bulunduğunu kaydetmeden geçemeyiz. Sofistlerin, güçlerinin bilincinde olarak, abartılmış iddialarda bulundukları doğrudur. Ancak, öneminin ve kazandığı yeni konumun bilincinde olarak, Atina da aynı şeyi yapmaktaytı. Bazı Sofistlere, insan zihninin, kendi akılları ya da genel olarak insan aklının gücünün bir sınırı yokmuş gibi geldi. Bu, tam tamına birçok Atinalının kentinin gücünü görme biçimine karşılık gelmekteydi. Entelektüel, teknik, siyasal, askerî ve ev işleri ve denizcilikle ilgili sanatların tümünde gösterdiği şaşırtıcı yeteneğinin giderek artması, Atina'da, nasıl ki başarıları Sofistlere gereksiz ve temelsiz bir kendini beğenmişlik duygusu verdiyse, bir zafer sarhoşluğuna yol açtı ve bunun bir sonucu olarak, Sofistler de Atina'nın kendisi de özeleştiriyi tümüyle ihmal etti. Yaşlı Sofistlerin ve bu arada siyaset sahnesinde, Perikles'in göz kamaştırıcı başarılarından sonra ortaya çıkan daha az yetenekli ve derinlikli ardılları, tedbirin her türlüsünü unuttular ve bu da korkunç sonuçlar doğurdu.

Daha sonraki Sofistlerin macera sever ruhları ve kendilerine aşırı bir biçimde güvenmeleri, eskiye karşı en ufak bir saygı göstermeyip, yeni olan her şeye karşı yoğun bir açlık içinde, hemen her şeyi bir ayrım gözetmeksizin deşmeleri, araştırmaları ve sorgulamaları ve bunu da, ölçülülüğü elden bırakıp, cesaret ve atılganlıkla yapmaları: Tüm bunlar onları çağdaşlarından tamamen ayıran temel özellikler değildi. Eğer Thukydides'ten derlediğimiz bilgilere güvenecek olursak, cesur, macera sever, eleştirel ve kendinden emin bir tavrın ve zihnin güçleriyle başarılarına duyulan güvenin Atinalının karakterinin ayrılmaz bir parçası olduğu açığa çıkar. Atina'nın sofistliğin bu boyutuna tümüyle karşı çıktığını düşünmek bir yana, kentin kendisini sofistik bir *polis* olarak karakterize etmek, bizi hakikate daha çok yaklaştıracaktır. Eğer Sofistler insana döndüyseler ve insanın sorunlarına ilişkin tüm çözümlerin, bizzat insanın kendisinden gelmesini beklediyseler; şayet hukukun, dinin ve geleneklerin temelini insanın doğasında bulmayı ümit ettiyseler ve bunu yaparken de, insanı, daha önceki tüm teşebbüslerin ötesinde, yücelttiyseler- bunu Atinalılar da yaptı. Atina'yı tüm Yunanistan'ın efendisi ve hocası yapan da, işte bu insana dönme tavrıydı.

Bundan önceki sayfalarda, sonraki Sofistliğe biçilen değerin, sanatı ilk olarak geliştirenlerin değerlerini karartmaması ya da azaltmaması gerekir. İlk Sofistlere haklarını vermek için, bununla birlikte, yalnızca onların kendi etkinlikleriyle, daha önceki sayfalarda kendilerinden söz ettiğimiz ardıllarının etkinlikleri üzerinde yoğunlaşmak yeterli değildir. Bundan sonra, onların kavrayışlarını derinleştiren ve, ilk ve gerçek sofistliğin tekniklerinden yararlanan Sokrates'e gitmeliyiz. Bu, Protagorasçı antilojizm ve paradoksların, Sokratik ironik-doğurtucu sorgulamada yeniden ortaya çıktığı, Gorgiasçı "doğru aldatma"nın Platonik söylence hâline geldiği ve Prodikosçu eşanlamlılar bulma çabasının, açık seçik olarak tanımlanmış kavramlar bulmaya yönelik bir araştırmaya dönüştürüldüğü, Platon'un gençlik dönemi diyaloglarında yeterince iyi bir biçimde gösterilir.[136] İçerik yönünden, Protagoras'ın insanın eğitimine ve insanın ve devletin doğasına ilişkin düşünceleriyle (daha ileriki sayfalarda ele alacağız) olan mütekabiliyetten ayrı olarak, Sofistlerin içe-

[136] Bkz., H.Gomperz, *Sophistik und Rhetorik*, s.288.

rikle ilgili mülâhazalardan ziyade formel değerlendirmeye, içerikten çok yönteme önem vermeleri bile, her ne kadar bir ölçüde ve daha temelli bir amaç için de olsa, yansımasını Sokrates'in felsefeye olan en büyük katkısında, eşdeyişle, hakikate giden yolda, ruhu sorgulama ve ruha yol gösterme yönteminde bulur. Sofistlerle Sokrates arasındaki karşıtlığın kendisi de, bir anlamda biçimseldi: Ruha yol gösterebilmenin, insanın eğitilmesi, iyileştirilmesi ve geliştirilmesinin mümkün olup olmadığı sorusu değildi, karşıtlığı belirleyen -çünkü bunların mümkün olduğunda, her iki taraf da fikir birliği içindeydi- ancak daha ziyade, bunun hangi yöntemle, ne biçimde ve *psukhagogia*nın hangi türü aracılığıyla gerçekleştirilebileceğiydi. Tıpkı Sofistlerin formel teknikleri ve araştırmalarının özsel hedef ve kavrayışlarından ayrılamaması gibi, Sokrates'in yöntemi de ifadesini Sokrates'in felsefesinde bulur ve felsefesinde tecessüm eder.

Sofistlerin en büyük başarıları insana dönüşlerinden oluşur ve Sokrates onları burada da izler. Her ne kadar insanın sorunlarına önerdikleri çözümler uygunsuz olsa da, bu sorunları bir kez daha felsefenin ilgi alanının merkezine yerleştirmiş oldukları olgusu, en büyük Sofist ve tüm Sofistlerin en bilgesi olan Sokrates'in felsefe etkinliğine zemin hazırlamıştır.



II. BÖLÜM

SOKRATİK HÜMANİZM

İnsana dönüşleri, fizikî doğa ve tanrı yerine, insanî problemler üzerinde durmalarıyla ve insanın ıslah edilmesi ve eğitimine duydukları ilgiyle, Sofistler Sokrates'in felsefî etkinliği için gerekli temelleri hazırladılar. Sofistlerin artık daha fazla savunulamaz ve ıslahı imkânsız olanı yıktıkları yerde, Sokrates şimdi yeni bir bina kurabilirdi; onların binayı sağlam bir biçimde kurdukları yerde, o inşaatı tamamlayabilir ve onların yapıtlarını geliştirebilirdi; buna karşın, onların dış görünüşü güzel olmakla birlikte, çürük bir yapı inşa ettikleri yerde, o yapıyı yerle bir ederek, inşaata yeni baştan başlayabilirdi. Gerçekten de, Sofistlerin amaçlarıyla Sokrates'in amaçları birbirlerine o kadar benziyordu ki, sonuncusunu, kendisinin büyük öncülerinden ayırmak bir ölçüde haksızlık olur. Sofistler insanı ıslah etmek ve eğitmek, insanî yetkinliği (erdemi) belirleyip geliştirmek, insanlara yaşama sanatını öğretmek veya kazandırmak istiyorlardı; Sokrates'in istediği ise kesinlikle bundan daha fazla bir şey değildi. Sofistler ve Sokrates hedeflerinde, bu hedeflere ulaşmak için gerekli gördükleri önkabullerle kullandıkları yön-

temlerde olduğu kadar, farklılık göstermezler. Ancak her şeye karşın, Sokrates'i sofistlikle birleştirmek ne zaman söz konusu olsa, buna karşı gönülsüzlüğümüzü hâlâ sürdürürüz. Bunun nedeni de şudur: Bu, küçük yöntem farklılığı o kadar farklı sonuçların doğmasına neden olmuştur ki, Sokrates ve Sofistlerin felsefî başarıları birbirleriyle tam bir orantısızlık içindedir. Sofistleri çoğu kez lanetleyip, tarihten neredeyse silmeye çalışırken, Sokrates'in Yunan tarihinde -gerçekte, insanlık tarihinde- haklı olarak, emsalsiz bir yer işgal ettiğini, hiç kuşkusuz, kabul ediyoruz.

Sofistler eğitmek istiyorlardı, ancak görelilik üzerinde ısrar ettikleri ve genel-geçer özsel tanımların erişilemez olduğunu kabul ettikleri için, genel tanımlar ortaya koymaya hiç gönüllü olmadılar. Bu durum onların eğitimsel hedeflerini tam bir belirsizlik içinde, çabalarını bölük pörçük ve etkinliklerini de temelsiz ve sığ bıraktı. Sokrates onların görelilik anlayışlarını bir ölçüde paylaşmakla birlikte, genel kavramların her tür rasyonel konuşma için bir önkoşul, ve gerçek eğitimin temeli olduklarını gördü ve tümel olarak uygulanabilir formel tanımlar bulmaya çalışmanın kaçınılmazlığını vurguladı. Bu, onun, Sofistlerin yalnızca yüzeyden şöyle bir dokundukları yerde daha derinden sondaj yapmasına ve Sofistlerin ele aldıkları tüm sorunlara ilişkin olarak, birlikli bir çözüme ulaşmasına imkân verdi. Sofistlerin çoğu durumda, hakikatten, onu erişilmez bulup vazgeçerek, hakikat yolunda olasılığı yeğledikleri ve bunun sonucu olarak da, aydınlatmaktan çok inandırma ya da ikna etme ve birkaç insanın akıl yoluyla varılmış onayı yerine, çoğunluğun eleştirel olmayan kabulünü alma üzerinde yoğunlaştıkları yerde, Sokrates bunun tam tersini yaptı. Yalnızca hakikat üzerinde ısrar etmekle kalmadı, ancak aynı zamanda ona insanın kendi eleştirel düşüncesiyle ulaşma yolunu gösterdi ve dolayısıyla, gerçek bir eğitim biçimi ya da tarzı geliştirdi. Sofistler dersler verdiler. Eğitim, erdem ve insanî yetkinlik üzerine sözel serimler, lafzî anlatılar sundular. Oysa Sokrates bunları kendi yaşamında somutlaştırıp, cisimleştirerek serimledi. Tüm bunlar karşısında, Sofistlik öğretimin sadece dışsal bir eğitim, salt görünüşte bir gelişmeyle sonuçlandığı yerde, Sokrates'in insanlarda içsel bir ilerleme ve gelişme sağlaması ve gerçek bir "ruh terapisi" yapması hiç şaşırtıcı değildir.

Son dönem Sofistliğinin kendi yeteneklerine duyduğu abar-

tılı güven ve insanın güçlerine karşı beslediği, her türlü eleştiriden uzak inancın da deşilip sınırlanması gerekiyordu ve bunu yapan da, derinlikli bir eleştiri yoluyla, insanın gücünün ve bilgisinin doğasını ve sınırlarını araştıran, uygun ve ölçülü bir özgüven için sağlam bir temel hazırlayan Sokrates oldu. Bu bakımdan Sokrates'in kendisi, *Kral Oedipus*'ta insanın yetersiz, eksiklerle dolu, zayıf ve narin bir varlık olduğunu gösteren Sophokles'e benzer; fakat unutulmamalıdır ki, Sokrates bir yandan da insanın gerçek bir ölçüsünü alarak, onu tüm kusurları ve eksiklikleriyle kabul edip, olumladı ve aynı anda yeni bir insanlık ideali ortaya koydu.[1] Bununla birlikte, bu örtük idealin açık ve belirgin kılınması, şiirsel kavrayış ve ilhamla beslenen görüşün rasyonel kavrayış ve düşünceye dayandırılması gerekiyordu. Hümanizm şiirin toprağından sökülmeli ve felsefenin toprağında yeniden ekilmeliydi. Sokrates'in misyonu, işte bu oldu.

Sokrates'in nasıl gelişip yetkinleştiğini ve aynı zamanda, sofistliğin üstesinden nasıl geldiğini görmek için, onun felsefî etkinliğini; "beşerî iyi nedir?", "insanî yetkinlik nedir?", "erdeme nasıl ulaşılabilir?", "nasıl öğretilebilir?" gibi, kendisinin çok önemli bulduğu sorulara bir yanıt bulmaya çalışarak, anlayıp izlemeye teşebbüs etmeliyiz. Bu sorular üzerinde birbiri ardı sıra tek tek durmanın getirdiği kimi güçlükler vardır, çünkü onlara verilecek yanıtlar, her biri diğerini önceden varsayacak ve gerektirecek bir biçimde, birbirleriyle ilişki içindedirler; bu nedenle, bunların birbirlerinden ayrılmaları ve ele alınış sıraları büyük ölçüde keyfî olmak durumundadır. Her şey bir yana, bunlar yalnızca, aynı temel "insan nedir?" sorusunu sormanın farklı biçimleridir; Sokrates, bunu çok iyi biliyordu. İnsanlar kendisinden, her zaman aynı şeyleri söylediği gerekçesiyle yakındıkları zaman, onlara "yalnızca aynı şeyleri söylemiyorum, ancak aynı şey hakkında aynı şeyleri söylüyorum" yanıtını veriyordu ve aynı şeye, görünüşte farklı doğrultulardan yaklaşarak, aynı merkez çevresinde dönmeye devam etti. Onun ilgilendiği tek şey vardı: İnsan. Onun düşüncesinin birliği ve yalınlığının bölümlenmeye veya parçalanmaya elverişli olmamasının

[1] Sophokles'le ilgili buradaki ve daha sonraki değerlendirmelerim için, bkz., Lazslo Versenyi, "Oedipus: Tragedy of Self-knowledge," *Arion*, I, (1962), ss. 20-31.

nedeni, budur. Bu durum, biz Sokrates'i bu dairesel yol üzerinde izledikçe ve onun ilgilerinin odak noktası, ana çizgileriyle dahi olsa açık hâle geldikçe, gözle görülür hâle gelecektir.

Beşerî İyi

İyi nedir? Sofistler, "köpekler ya da kediler ya da domuzlar için, erkekler ya da kadınlar ya da çocuklar için, hastalıkta ya da sağlıkta, Atina'da ya da Isparta'da iyi olan nedir?" diye sormaya alışmışlardı. Yanıt olarak da, bu soruların her birine farklı bir yanıt verip, "bir iyiler sürüsü" sayıyorlardı. Sokrates ise şu soruyu sordu: "İyi genelde nedir?", "iyi diye adlandırılabilen her şey tarafından paylaşılan, iyiliğin tüm örneklerinin ortak olarak sahip oldukları bu şey nedir?" Bu, sorunun bizzat kendisi, iyilerin tüm çokluğu ve çeşitliliğine karşın, tüm iyi örneklerini kucaklayan ve iyiler çeşitliliğinin üstünü bir kemerle örten birlikli bir tanım ortaya koymanın mümkün olduğunu önceden varsaydığı için, hiçbir şekilde sofistik-olmayan bir soruydu.

Sokrates'in yanıtı ilk bakışta, Sofistlerin yanıtından öyle büyük bir farklılık göstermez. Sokrates onların değerlerin göreliliğine ilişkin kavrayışlarını tamamen bir kıyıya atmadı, ancak, hiçbir şeyin tüm insanlar için, tüm zamanlarda iyi olamayacağını bildiğinden, içeriği gözeten tümel tanımlar vermeye çalışmaktan uzak durdu ve Sofistlerin iyi olanı, her kim için ve ne zaman yararlı ve hayırlı olduğunu gözeterek, yararlı ve hayırlı olanla özdeşleştirmelerine katıldı. "İyi, hayırlı olduğu kimseye göreli olarak, hayırlıdır"[2] ve her kim için böyleyse, onun için yararlı, işe yarayan ve uygun olandır.

Bu tanımın Sokratik versiyonunu, Sofistlerin aynı tanımı zaman zaman, fırsat düştükçe kullanmalarından ayıran şey, Sofistlerin (iyilikle ilgili olan) bu örnekte formel bir tanım kullanırken, bu tanımı evrensel kılan öğenin ne olduğunu, insanî söylemin her alanında genel tanımlar ortaya koymanın nasıl mümkün olduğunu ve genel tanımlar vermenin neden zorunlu olduğunu görememiş oldukları yerde, Sokrates'in bunu gösteren ilk kişi olmasıydı.

---

[2] Ksenophanes, *Memorabilia* 4, 6, 8.

Sokrates içeriği gözeten tanımlara, yalnızca değerlerin göreliliğinin değil, ancak aynı zamanda bir iyinin maddîliğinin, onu tümelliğe elverişli olmayan bir tikel örnek yapmasının engel olduğunu gördü. Tüm insanlar için tüm zamanlar boyunca hayırlı ya da faydalı olan kimi iyiler bulmak mümkün olsaydı bile, bu yeterli olamayacaktı, çünkü hâlâ, iyinin salt kendisinden, bizatihi iyiden, eşdeyişle tüm iyi şeylerin, her ne kadar göreli ve tikel olsalar da veya içerik yönünden ne kadar farklı olursa olsunlar, şu ya da bu biçimde iyi olacaklarsa eğer, pay almak zorunda oldukları nitelikten, ayırt edici özellikten ya da formel yapıdan çok, rakip iyilerden söz ediyor olacaktık.

Sokrates, dahası böyle bir ortak ayırt edici özelliğin bulunması gerektiğini de gördü, çünkü, aksi takdirde, birbirlerinden farklı olan şeyleri, hiçbir zaman ortak bir adla adlandıramazdık ve bunun sonucunda da hiç konuşamaz hâle gelirdik. Sofistlerin genel tanımlar ortaya koymadaki gönülsüzlükleri, tam mantıksal sonucu çıkarsanacak olursa, bizi bu son noktaya götürür.

Birinin, hiçbir iki iyi örneğinin -diyelim ki, sağlıkta ve hastalıkta iyilik- aynı olmadığı temeli üzerinde, iyiyi tanımlamaya karşı çıktığını kabul edelim. Böyle biri, şu hâlde, genel olarak sağlık ya da hastalık hâli için iyi olandan söz etmeye de karşı çıkacaktır, çünkü hiçbir iki hastalık tam tamına aynı tedaviyi gerekli kılmadığı gibi, sağlık içinde olan farklı insanlar da, değişmez bir biçimde, aynı şeylerden haz alıyor değillerdir. Bu noktada, hiçbir iki hastalık hâli, ya da her ikisinde de sağlıklı olunan, birbirlerinden farklı hiçbir iki an tümüyle aynı ya da benzer olmadığı için, sağlıktan ve hastalıktan bile söz etmek saçma hâle gelir. Demek ki, iyiyi, vb. tanımlamaya karşı çıkan birinin, konuşabilme imkânı özdeş olmayan şeyler için genel adlar, cins isimler kullanmaya bağlı olduğu için, konuşmaya tümüyle bir son vermesi gerekir. En azından bazı şeylerin, her ne kadar birçok bakımdan farklı olabilseler bile, ortak bir şeye sahip olduklarını, bir sözcüğün farklı bağlamlarda bile, hemen hemen aynı anlama sahip olabileceğini ve dolayısıyla da, genel tanımlar ortaya konabileceğini kabul etmezsek, sözcükler tümüyle anlamsız ve konuşma ve düşünce -ruhun kendi kendisiyle sessizce konuşması- imkânsız hâle gelir. Bu nedenle Sofistler ya genel tanımların mümkün olduğunu kabul etmek ya da sonsuzca sessiz kalmak zorundadırlar.

Ne Sofistler ne de herhangi bir başkası, hiçbir zaman ikinci

alternatifi kabul edip hayata geçirmediği için, herkesin -bilinçli olarak ya da bilinçsizce- aynı şeyin (iyiler, hastalıklar, insanlar, vb.) farklı hâllerinin ya da örneklerinin ortak bir yapıya, ayırt edici bir yön ya da özelliğe sahip olduğu kabulüne göre eylediği açıktır. Bu ortak ayırt edici özelliği -ve dolayısıyla bir sözcüğün anlamını- tanımlanabilir kılan şey, hep yaptığımız gibi, aynı sözcüğü farklı bağlamlarda kullanan, ve başkaları kullandığı zaman onu anlayan birinin, bir cins isimle gösterilen farklı şeylerin formel özdeşliği kadar sözcüğün işaret ettiği anlamın önceden farkında olmasıdır. Yoksa, o aynı ismi hepsi için kullanması mümkün olamaz.

Eğer durum böyleyse, ihtiyaç duyduğumuz tek şey, içeriksel olarak farklı olan şeylerin formel özdeşliğinin belirsiz ve muğlak bir biçimde farkında oluşumuzu bilinç yüzeyine çıkarmak ve gündelik kullanımın belirsiz ve muğlak fikirlerini açık seçik, iyi tanımlanmış kavramlara dönüştürmektir. Bu, Sokrates'in kendilerinden bir tanım istendiği zaman yalnızca tikel örnekleri sayan Sofistlerin ve öğrencilerinin bir adım daha ötesine giderek yapmaya çalıştığı şeydir. O, kavramları, bu çeşitli alanlara yayılmış örnekleri toplayarak, ve onları, (Platon'un ilk dönem diyaloglarında *eidos* ya da *idea* adı verilen) ortak ayırt edici özellikleri tartışmacılar tarafından açık ve seçik bir biçimde görülünceye ve bunun sonucu olarak, söz konusu sözcüğün genel bir tanımına ulaşılıncaya dek, birbirleriyle karşılaştırarak, daha açık ve anlaşılır hâle getiriyordu. Bu ise, onun genel olarak, ne Prodikos'un her sözcüğün eşanlamlısını bulma sanatının ne de sofistik retoriğin ulaşabildiği bir kavramsal açıklıktan ve her şeyi kucaklayan kapsayıcı bir görüden söz etmesine imkân verdi.

Düşüncenin açık ve aydınlık kılınmasının ve ruhumuzda daha önceden beri zaten varolanın bilinçli bir biçimde farkında almayı sağlamanın, Sokratik öğretim yönetiminin ne ölçüye dek temel ve en büyük amacı hâline geldiğini, daha sonra göreceğiz. Bu noktada, bu yöntemin sonuçlarıyla, Sokrates'in iyi tanımıyla ilişkisi içinde, daha çok ilgilenmekteyiz.

İyi yararlı, hayırlı ve uygun olandır. Ancak hayırlı nedir?, ve herhangi bir şeyin yararlı ya da uygun olup olmadığını yargılamak için, elimizde hangi ölçütler vardır? Ölçüt olmadan, tanım yalnızca formel bir tanım olmakla kalmaz, ancak aynı zamanda boş, içeriksiz bir tanım olur ve Sokrates'in karşıtları, Sokrates

onların sorularını, gözle görülür bir biçimde yasak savıcı bir nitelik taşıyan eşanlamlılarla yanıtladığı zaman, salt sözcüklerin arkasına gizlendiği gerekçesiyle, onunla alay edebilirler. Nitekim, Thrasymakhos Sokrates'e *Devlet*'te, şöyle karşı çıkar: "Bana, onun gerekli ya da hayırlı ya da yararlı ya da kârlı ya da insanın çıkarına olduğunu söyleme, ancak ne demek istediğini tam ve açık olarak dile getir."[3] Sokrates tanım üzerinde daha fazla bir şeyler söylemedikçe, itiraz sağlam ve geçerli bir itiraz olmaya devam edecektir.

Bu nedenle Sokrates iyi tanımı üzerinde daha fazla bir şeyler söylemeye koyulur. İyi, yararlı olandır, ancak yararlı olan nedir? Yararlı insanın ihtiyaç duyduğu, insanın eksikliğini yaşadığı, onun bir parçası olan ve şimdiye dek tatmin olmadığımız yönlerde, eksikli ve ihtiyaç içinde olduğumuz alanlarda, bizi tamamlayan, tatmin eden ve gerçekleştiren şeydir. Bir kimse tarafından kendisine ihtiyaç duyulmayan bir şey, onun için iyi değildir. İnsandaki ihtiyaçlar, istekler ve arzular olmasaydı, insan için hiçbir iyi söz konusu olamayacaktı; eksikli varlıkların varoluşu olmaksızın, her ne olursa olsun, hiçbir şey dünyada iyi olarak adlandırılamayacaktı. İyi, eksiklik ve yoksunluğun karşıt kutbuna karşılık gelmektedir; insanî iyinin kökleri, insanın ihtiyaçlarında bulunmaktadır ve iyinin bu ihtiyaçlara gönderimle tanımlanması gerekir.

İyi arzu edilen, gereksinilen, eksikliği duyulandır, ancak o yine de zorunlu olarak, insanların gereksindiklerini ve dolayısıyla da arzu ettiklerini düşündükleri şey değildir. İnsanlar gerçek ihtiyaçlarının neler olduklarıyla ilgili olarak yanılgıya düşebilirler ve gerçekte eksikliğini duymadıkları bir şeyin peşinden koşabilirler. İyi, insanların gereksindiklerini düşündükleri şey olmayıp, -onlar ister farkında olsunlar, ister olmasınlar- insanların doğaları gereği, gerçekten gereksindikleri, eksikliğini hakikaten hissettikleri, insanlara doğal olarak ait olan ve kendisine sahip olurlarsa, onları tamamlayacak olan bir şeydir. Sokrates için iyiyi belirleyen, sanı, uzlaşım ve inançtan ziyade, insan doğasıdır ve bu nedenle, iyiyle ilgili *phusis-nomos* (doğa-yasa) karşıtlığında, o, uzlaşıma karşı, açıkça doğanın yanında yer alır.

İnsanlar iyiyi niçin arzu ederler? Bu soru için mümkün tek

---

[3] Platon, *Devlet* 336d.

bir yanıt vardır: İyi, insanın doğasını gerçekleştirip tamamlayan şeydir ve insanın doğasının tamamlanması, insanı kendisine özgü potansiyelinin gerçekleşmesi, insan yaşamının doğal hedefidir. Sokrates'in söz konusu kendini gerçekleştirme etkinliği için bulduğu ad *eu-daimonia*dır. Bu ise, içinde her şeyin insanın kişisel *daimon*uyla (yazgısı, alınyazısı ya da doğasıyla) uyum içinde olduğu, kendisinde kişinin *daimon*unun iyi düzenlenmiş, yapı ve dengesinin de olması gerektiği gibi olduğu, kişinin doğası gereği olmak zorunda olduğu gibi olmuş olduğu bir etkinlik ya da hâldir.[4] *Eudaimonia*nın modern Batı dillerindeki karşılığı mutluluktur.

İyi (yararlı, hayırlı, kişinin özçıkarına uygun olan), onun doğasını tamamlayıp gerçekleştirerek, insanı mutlu kılan şeydir. Bundan daha öteye gidilemez ve insanların, mutsuz olmak yerine, niçin mutlu olmayı istedikleri sorulamaz; bu, Sokrates için ve gerçekte tüm Yunanlılar için kendinden açık bir şeydir: "Tüm insanlar, doğaları gereği, mutlu olmayı arzu ederler ve hiç kimse mutsuz olmayı istemez."[5] Mutluluk, tüm arzuların nihaî amacıdır ve insanî varoluşun en yüksek hedefidir.

Bu mutçu (*eudaimonistik*) iyi tanımı, oldukça uzun bir süre boyunca -en azından, bu tanımı yadsımayıp, Sokrates'e Yunanlıya özgü olmayan fikirler yükleyen- Hristiyan yorumcular tarafından pek beğenilmemiştir; bu ilginç bir durumdur, çünkü Hristiyanlığın iyi tanımı da, bir anlamda, mutçudur. Hristiyanlık insanın doğasını, insanın bizzat kendisinden değil de, onun Tanrı'nın, doğası Tanrı'nın yaratığı için belirlediği amaca göre tanımlanmak durumunda olan, bir yaratığı olmasından yola çıkarak, ve iyiyi de, her ne ise, Tanrı'nın irâdesiyle uygunluk içinde olan olarak tanımlar. Son çözümlemede Tanrı'nın irâdesine uygun bir biçimde eyleyen iyi bir insan, aynı zamanda dünyevî ve geçici doğasından ziyade, gerçek özsel doğasına uygun bir biçimde eyler ve Tanrı'nın kendisiyle güttüğü amacı yerine getirirken, aynı zamanda kendisini gerçekleştirir ve özü itibarıyla, olması istenen bir şey hâline gelir. Bu saf ve yalın bir *eudaimonizm* ya da mutçuluktur. İki iyi görüşü arasındaki farklılık,

---

[4] *Eudaimonia* konusunda, bkz., P. Friedlander, *Plato 1*, New York, 1958, s. 37; H. Maier, *Sokrates*, s. 317; B. Snell, *The Discovery of the Mind*, Cambridge, 1953, ss. 157-8

[5] Platon, *Şölen*, *Menon*, vb.

birinin mutçu olup diğerinin mutçu olmaması değildir; Sokrates'le Hristiyanlık insanın *daimon*unun -doğası, yazgısı veya alınyazısının- tanımında birbirlerinden ayrılır. Hristiyanlık onu öte dünya temeli üzerinde, aşkın bir Tanrı'ya göre tanımlar, oysa Sokrates'in tanımı içkin, dünyevî ve hümanistik bir tanım olarak kalır. Üstelik, Sokrates'in mutçuluğu hazcıdır, oysa Hristiyanlığın mutçuluğunda hazcılıktan iz yoktur.

Bir ihtiyacı karşılarken, bir arzuyu tatmin ederken, doğası itibarıyla, kendisine ait olan bir şeyi elde ederken, insan haz alır. Şu hâlde, yararlı, kârlı ve iyi, yararlı, karlı ve iyi olduğu sürece, zorunlu olarak haz veren bir şeydir ve bu durumda haz, insanın kendisini gerçekleştirme etkinliğinin bir göstergesi ya da ölçütü hâline gelir. İyinin çok yalın bir biçimde haz verene, kötünün de acı verene niçin eşitlenemeyeceğini ortaya koyan neden, şu anda haz verebilen bir şeyin, gelecekte bu hazzı nicelik ve nitelik yönünden çok geride bırakan bir acıyla sonuçlanabilmesi ve bir an için acı veren bir şeyin her şeye karşın, çok daha uzun süreli bir haz doğurabilmesidir. Ancak bu durumda, belirli bir hazza kötü bir haz dediğimizde, ona, uzun süreli bir haz yokluğu ile ya da uzun süreli bir acıyla sonuçlandığı için, kötü dediğimiz, bir başka deyişle, iyiliği hazdan başka bir ölçütle ölçemediğimiz çok açıktır. Öyleyse, iyi, yararlı, vb. uzun vâdede haz doğuran ve kötü, zararlı, vb. de uzun vâdede acı üretendir[6] ve "acısız ancak hazla dolu, hoş bir yaşama yönelmiş tüm eylemler güzel, ... iyi ve yararlıdırlar."[7]

İyiliğin uzun süreli bir doyum, iyi olma ya da mutluluğa götürenle bu biçimde özdeşleştirilmesini savunmak önemlidir, çünkü bu bize iyiye ilişkin olarak ampirik bir ölçüt verir ve çünkü yalnız başına bu, Sokrates'in iyi-eylemeyle iyi-olma (sözcüğün her iki anlamında da *eupraksia*)'nın birbirinden ayrılamazlığıyla ilgili, temel kabulünü açıklar. İyi olanı yapmak, eğer bizi tamamlayıp gerçekleştiren, bize uzun vâdede en uzun süreli hazzı veren, eşdeyişle insanı mutlu kılan bir şeyi yapmaksa, iyi olma ya da mutluluk zorunlu olarak iyi eylemle birleşir ve iyi eylem en güçlü tasvip ve desteği, zorunlu olarak kendisiyle sonuçlanacak mutluluktan alır.

"Tüm insanlar, doğaları gereği, mutluluğu arzularlar." Sok-

---

[6] Platon, *Protagoras* 353-354c.

[7] Platon, *Protagoras* 358b.

ratik terimlerle konuşulduğunda, bu, aynı zamanda tüm insanların, doğaları gereği iyiyi arzuladıkları anlamına gelir. İyi, birey için iyi (yararlı, hayırlı) olan ve bireyi mutlu kılan şey olduğundan, herhangi bir insanın kötüyü gerçekten istemesi imkânsızdır, çünkü bu mutsuz olmayı istemekle eşanlamlıdır ve mutsuz olmayı istemek de, insanın doğasında olmayan bir şeydir. İnsanların sık sık kötü, zararlı ve değersiz olan bir şeyin peşine düştükleri olur, ancak bu, yalnızca onların bilgisizliklerinden kaynaklanır. Kötü olan bir şeyin peşinden giden insan, onun peşinden, o kötü olduğu için değil de, kendisi onun iyi olduğunu düşündüğü için gitmektedir. Kötü olanı, eşdeyişle kendinde ve kendisi için kötü olanı, hiçbir insan bilinçli olarak ve isteyerek arzu etmez.

Bu, bizi Sokratik etiğin temel taşlarından birine götürür: Tüm insanlar doğaları gereği, iyiyi isteyip sevdikleri için, hiç kimse istemeyerek kötü bir şey yapmaz. İyinin ne olduğunu bilmek onu hayata geçirmektir de ve her türlü kötülüğün nedeni kötücül, günahkâr bir irâde değil, fakat bilgi eksikliğidir. Eylemde yanlışa düşüp kötülük yapma, kötü kader, güçsüz irâde veya günahkâr bir doğanın değil de, bilgisizliğin sonucudur.[8]

Bu Sokratik deyiş, iki bin yıldan beri Hristiyan öğretilerle koşullanmış kulaklarımıza çok yabancı gelebilir, ancak onunla Hristiyanlığın kabulleri arasındaki farklılıkları aklımızda tutarsak, hiçbir şey Sokratik deyiş kadar yalın ya da doğru sözlü olamaz. Hristiyanlığın burada ve şimdi mutluluğa götürenle iyi olanı birbirinden ayırması ve bu ayrımı tamamlayıp bütünleyen bir düşünceyle, doğal eğilimi, arzuyu, iştihayı kaldırıp, gerçekten ahlâkî olan eylemin tek kaynağı olarak, dünyevî irâdeyi öne sürmesiyle, hiçbir şey, bir şeyin -bu dünyadaki ölümlü yaşamda, aynı ölçüde acı verici, mutsuz edici ve zararlı olması muhtemel olsa da- "ahlâkî" yönden gerçekten de iyi olduğunu bilen birinin, onu doğallıkla yapmak isteme durumunda olmasından daha açık ve anlaşılır olamaz. Eğer insan "ahlâkî" yönden iyi olanı yaparsa, bu onun gizemli bir biçimde, doğal eğilimlerinden çok, ödevinin peşinden gitmesindedir, çünkü burada ve şimdi yararlı ve çıkarına olan yerine, "iyi"yi seçmiştir.

---

[8] Bkz., Ksenophanes, *Memorabilia* 3.9.4 - 5.4. 6; 5. 6; Aristoteles, *Nikomakhos'a Ethik* 1145 b23, 1147 b15; Platon, *Protagoras* 354a, 354d-e, 352b-c, 357d; *Sokrates'in Savunması* 25a, *Gorgias* 460b-c.

Sokrates bu ikisini -iyiyle yararlıyı; iyiyle tüm insanların doğaları gereği, ihtiyaç duydukları, istedikleri ve arzu ettikleri şeyleri; iyiyle her insan, her birey "için iyi" olanı; iyiyle doğal motivasyon ve tüm eylemlerimizin nihaî hedefini- ayırmaktan çok birleştirir ve bu nedenle gerçekten iyi olanı bilmeyle iyiyi hayata geçirme arasında herhangi bir yarık ya da bir kopukluk düşünülemez ve böylesi bir kopukluk saçma bir şey olup çıkar. Eğer bir insan iyi olandan çok kötü olanı seçiyor ve kötü olanı yapıyorsa, bu onun, sanıldığı gibi, arzuya, dünyevî ve maddî varoluşunun ihtiyaçlarına "yenik düşmesi"nden değil de, bilgisizliğe "yenik düşmesi"ndendir. Gözleri belirli bir iyinin yakınlığıyla bulanıp körleştiği için, onun uzun vadedeki zararlı sonuçlarını göremez. Bakış açısından yana bir aldanmayla bocalayıp durduğu için, yanlış bir seçim yapar. Bu, bununla birlikte, irâdesi burada ya da bu noktada zayıf düştüğünden değil,[9] ancak neyin (gerçekten) iyi olduğuna ilişkin kavrayışının, gelecekteki iyiyi tartabilme, ölçebilme ve değerlendirebilme yetilerinin, eşdeyişle iyi ve kötüye ilişkin ilgisinin eksikli ve güdük kalmasındandır. Homerosçu *ate*nin (körlüğün) daha anlaşılır ve daha temelli bir versiyonu, Sokrates'te bile, *hubris*in (aşırılığın, küstahlığın, cüretkârlığın) nedenidir.

İnsana Özgü Yetkinlik (Erdem)

Sokrates'in Sofistlerin kendisini, sofistliğin bizzat kendi alanlarında, bir başka deyişle insanın yetiştirilmesi, eğitimi ve geliştirilmesi alanlarında geride bırakıp ilerlemesini, şimdi artık gözden geçirebilir ve değerlendirebiliriz. Sofistler insanları daha iyi kılmak, onlara insana özgü yetkinliğin ne olduğunu öğretmek istiyorlardı, ancak iş insana özgü yetkinlik ya da erdemin gerçekten olduğunu tanımlamaya gelince, ya birlikli bir tanım veremeyip, bunun yerine, Gorgias'ta olduğu gibi, bir özgül erdemler sürüsü sayıyorlardı ya da Protagoras'la birlikte, erdemlerin birliğine inanıyorlarsa eğer, tanımlarının yetersiz, yüzeysel, sınırlı ve özel olduğu kolaylıkla gösterilebiliyordu. Erdemi

[9] Snell'in de *The Discovery of the Mind*, ss. 182-3'de işaret ettiği gibi, bizim irâde fikrimiz Yunanlılara tümüyle yabancıdır. Yunanlıların irâdeye karşılık gelecek sözcükleri bile yoktur.

bir insanın, her ne olursa olsun, gündelik yaşamda yaptığı ya da üstlendiği bir şeydeki dışsal başarısıyla özdeşleştirmek yeterli değildir, çünkü sorun tam tamına erdemli bir insanın neyi yapıp neyi yapmaması, neyi üstlenip neyi üstlenmemesi gerektiğidir. Erdemin politik yetkinlik olduğunu söylemek yetmez çünkü "devletin işlerinde ustalıkla eylemek ve konuşmak",[10] "iyi bir yurttaş olmak",[11] "genel ve özel işlerde iyi öğütler vermek"[12] türünden tanımlar, ya bir yurttaşın, genel ve özel işlerdeki öğütlerin, ya da ustalıkla konuşma ve eylemenin iyiliğinin neden oluştuğunu açık ve seçik olarak belirleyemezler veya eğer ola ki belirleyebilirlerse, tanımladıkları "politik yetkinlik (erdem)", erdem olmak bakımından erdem değil de, bir erdem olacağı için, tanımları insana özgü yetkinliğin tümünün değil de, *bir* parçasının tanımı hâline gelir.

Sokrates'in genel kavramlar, tümel tanımlar arayışına girdiği yer de, işte burasıdır ve bu arayış, onu bir kez daha sorunun birlikli ve yalın bir çözümüne götürür. "Eğer gençlerimizi yetiştirmek ve eğitmek istiyorsak, yapacağımız ilk şey, kesinlikle erdemin ne olduğunu düşünüp, belirlemektir," der Sokrates, Platon'un *Lakhes* adlı diyalogunda ve hemen erdemin ne olduğunu araştırmaya geçer. Erdem, eşdeyişle *arete* yetkinliğe, herhangi bir şeyin, bu şey her ne olursa olsun, herhangi bir alandaki yetkinliğine karşılık gelen ve moral açıdan, hâlâ tam bir belirleme almamış bir sözcüktür. Her ne ya da kim olursa olsun, kendisine uygun olan işi yapana, kendisine özgü işlevi yerine getirene, kendi uygun, gerçek amacına ya da iyisine erişene erdemli ya da yetkin bir kimse ya da erdemli ya da yetkin bir şey deriz. Yetkinlik ya da erdem, söz konusu olan kişi ya da şeyin amacına, hedefine ya da maksadına gönderimle, her zaman teleolojik olarak tanımlanır. İnsana özgü yetkinliği ya da insanın erdemini tanımlamak istiyorsak, insanî varoluşun nihaî amacını, hedefini ya da insanî varoluş için iyi olanı, ve kendisiyle, bir insanın bu amaca erişebileceği bir niteliği aramalıyız. İnsan için iyi olan şey, *eudaimonia*, mutluluk, iyi-olma hâlidir; bu ise, onun ihtiyaçlarını karşılamasının, doğasını gerçekleştirmesinin ve işlevini yerine getirmesinin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkar.

---

[10] Platon, *Protagoras* 318e.
[11] Platon, *Protagoras* 319a.
[12] Platon, *Protagoras* 318e.

Bu amacın gerçekleşmesine katkıda bulunan her şey, her ne olursa olsun iyi; bu amacı tehlikeye sokup ona zarar veren her şey, her ne olursa olsun, kötüdür. Ancak her zaman aynı biçimde, bu amacın gerçekleşmesini sağlayan, ve insanın amacı için çalışması ve amacına ulaşmasına imkân veren bu şey nedir? Bu sorunun yanıtı, daha önce söylemiş olduklarımızda zaten vardır. Eğer bir insan, neyin iyi olduğunu bildiği zaman, zorunlu olarak iyi olanı yapıyorsa (eşdeyişle doğal amacı için çalışıyorsa), bir insanın kendisiyle amacına ulaşabildiği insana özgü erdem, bilgidir. "Erdem bilgidir" tümcesi, Sokrates'in yinelemekten hiç usanmadığı bir tümcedir[13] ve yinelemekte de yerden göğe kadar hakkı vardır, çünkü bu tek tümcede, onun etik öğretisinin özü yatmaktadır.

Eğer erdem bilgi ise, erdem olan bu bilgi ne tür bir bilgidir? Her tür bilginin erdem olmadığı açıktır, çünkü herhangi bir sanata, alana ya da konuya ilişkin bir bilgi, insanı zorunlu olarak mutluluğa götürmezken, insana özgü yetkinlik ya da erdem olan bilgi, insanı kendisini gerçekleştirmeye ve mutluluğa götürür. Bir insan usta bir ayakkabıcı, başarılı bir hekim ya da iyi bir bilim adamı olabilir, ancak yine de mutlu olmayabilir. Böyle biri özel mesleği ya da konusu hakkında hemen her şeyi bilebilir, ancak yine de mutsuz bir yaşam sürebilir. Erdem olan bilgi iyi olmalı, bizi iyi kılmalı, yaşamlarımızı iyi birer hayat hâline getirmelidir; bu arada, hiçbir özel bilim dalının, zorunlu olarak bunu yapamayacağının akıldan çıkarılmaması gerekir. Münferit bilgi türleri, bize yaşamın çok sayıdaki çeşit çeşit iyilerini, hiç kuşkusuz sağlayabilirler, ancak söz konusu iyilerin kendileri, bize kendimizi gerçekleştirme amacı doğrultusunda, onları nihaî ya da en yüksek amacımız için en bilgece nasıl kullanabileceğimizi bilmediğimiz sürece, yalnızca zarar verebilirler. Soyut-kuramsal bilgi, bir başka deyişle, doğa felsefesinin göz kamaştırıcı başarı ve kazanımları da erdem olamaz, çünkü bu türden bir bilginin bireyin yaşamına hiçbir uygunluğu ya da bireyin yaşamına hiçbir yardımı olmayabilir. Bir insan fizikî doğa hakkında hemen her şeyi bilebilir, ancak iş kendi yaşamında ne yapıp edeceğine, fizikî doğa hakkındaki bilgisini nasıl anlamlandı-

[13] Bkz., Aristoteles, *Nikomakhos'a Ethik* 1144 b18, b29; 1116 b4; *Manga Moralia* 1182 b15; 1183 b28; 1198 a10; Platon, *Gorgias*'a dek olan tüm gençlik dönemi diyalogları.

rıp hayata geçirebileceğine, yaşamını şu ya da bu biçimde, nasıl yaşanılabilir kılacağına gelince, duralayıp bocalayabilir.

Şimdi daha önce söylemiş olduklarımızda örtük olarak bulunan bir şeye dönmenin tam sırasıdır. İnsanı iyi kılan, bir başka deyişle, insanın doğasını gerçekleştirmesini ve *eudaimonia*ya ulaşmasını sağlayan tek bilgi, iyi ve kötüye ya da neyin iyi ve neyin kötü olduğuna ilişkin bilgidir. Bu Sokrates'in *sophia*, *phronesis* adını verdiği, sözcüğün tam anlamıyla gerçek olan tek bilgidir, eşdeyişle bilgeliktir. Bilgelik, bir insanın birçok bilgi dalı arasında, eğer ilgisini çekiyorsa bağlanıp üzerinde çalışacağı, ya da yine kendi istek ve seçimlerine bağlı olarak, kendisini ilgilendirmiyorsa eğer, onunla uğraşmayı başkalarına bırakabileceği bir bilgi dalı değildir. Tüm insanlar, doğaları gereği, mutlu olmayı istediklerinden ve iyi ve kötüye ilişkin bilgi zorunlu olarak mutluluğa götüren tek yol olduğundan, bu bilgi tüm insanlar için, doğal olarak, kazanılması gereken bir bilgidir. Biraz da Protagoras'ın eğer devlet varolmaya devam edecekse, tüm insanların sahip olmak durumunda olduklarını söylediği "adalet hissi"ne benzer bir biçimde, bilgelik her insan varlığı ve tek tek her insan varlığının iyiliği için özseldir.

İyi, insan için yararlı, uygun ve insanın çıkarına olan, eşdeyişle doğamızın bir parçası olup eksikliğini duyduğumuz, gereksindiğimiz, kendimizi gerçekleştirmek için, doğamızın bir gereği olarak, sahip olmamız gereken bir şey olduğundan, erdemi tanımlamanın bir başka şekli, onu Sokratik bir tarzda, kendini-bilmeye eşitlemektir. Çünkü kendini-bilme, doğamıza, gereksindiğimiz, eksikliğini duyduğumuz, ve, mutlu olma durumundaysak eğer, sahip olmamız gereken şeye ilişkin bir bilgi olarak, erdemin diğer bir adından başka bir şey değildir. Bir insan, neyin kendisi için olduğunu, neyin kendisini doğuşta olduğu gibi, eksikli ve kusurlu bir yaratık yerine, tam bir insan kılacağını bilmedikçe, iyi, erdemli ve yetkin biri olamaz; ancak ne olduğunu, neyi gereksindiğini ve hangi yeteneklere sahip olup, hangi yönlerden eksikli olduğunu bilmedikçe, eşdeyişle kendini bilmedikçe, bir insan kendisi için neyin gerçekten iyi ya da kötü, yararlı ya da zararlı olduğunu bilemez. İnsan için iyi olan insan doğasına gönderimle tanımlandığından, insana özgü erdem, bilgelik ya da iyi ve kötüye ilişkin bilgi, kendini-bilme olarak tanımlanabilir. Erdem bilgeliktir, iyi ve kötüye, ve ayrıca benliğe ilişkin bilgidir. Eğer bu tanım iyi bir tanımsa, tüm diğer

erdemler, bilgeliğin insanî işlerle ilgili kimi tikel alanlardaki özel örnekleri ya da uygulamaları olur. İşte bunun gerçekten de böyle olduğunu göstermek için, şimdi Sokrates'in bireysel erdemlerle ilgili sorularını gündeme getirmemiz gerekir.

Cesaret

Sokrates'e göre, cesaret nedir? Cesaret bir erdemdir; iyi bir şeydir, bizi iyi kılan ve dolayısıyla, mutlu eden bir şeydir. Cesaret salt başıboş bir kahramanlık, anlamsız bir cüretkârlık, düşüncesiz bir dayanıklılık, her tehlikeyi aceleyle ve düşüncesizce göğüsleme olamaz, çünkü böylesi bir pervasızlık korkunç sonuçlar getirebilir, kazançtan çok kayba yol açabilir ya da bizi mutluluktan çok mutsuzluğa götürebilir. Her risk alınmaya, her tür tehlike karşılanmaya değmez; bu yüzden, cesaret salt atılganlık olmaz. Öte yandan, cesaretsizlik ya da yüreksizlik yalnızca korkuyla, endişeyle olamaz, çünkü korku her zaman kötü bir şey değildir. Bilgece korku, değerli bir şey için duyulan korku, bizim yararlı ve çıkarımıza olacak bir biçimde, eşdeyişle erdemli bir biçimde eylememizi sağlayan korku, bizi kendimiz için belirlediğimiz nihaî ve en yüksek iyiliğe ulaştıran korku diye bir şey vardır ve dolayısıyla, korku iyi bir şey, bir eksik ya da kusurdan ziyade pozitif bir şey hâline gelir.

Öyleyse, cesaret nedir? Sokrates'in cesaret tanımı çok yalındır. Her türden kahramanlık iyi ve her türden korku da kötü olmadığına ve yalnızca bilgece bir atılganlık, karşı koyuş bir erdem ve yalnızca budalaca bir korku bir kusur olduğuna göre, cesaret neden korkulup neden korkulmayacağına, neyin göğüslenmeye değer olup, neden sakınmanın iyi olacağına dair bilgiden başka bir şey değildir. Cesur asker, tehlikeyi yaşamı pahasına korkusuzca karşıladığı için cesur değildir, ancak başına gelmesinden korktuğu şeyi (ölüm ya da sakat kalma), yalnızca daha bile çok korktuğu bir şey (onun bakım ve gözetimi altında bulunan hayatların, savaş kaybedildiği takdirde, sona ermeleri) adına göğüslediği için cesurdur. Kendisini hiç neden yokken tehlikeye atan, cesur olmaktan çok çılgın, bilge ve iyi olmaktan ziyade, aptal ve güvenilmez biridir. Yalnızca hayatını riske sokan, tehlikeye atan kimse cesurdur, çünkü o adil bir yaşamdan, yaşamaya değer yegâne hayat olan iyi yaşamdan başka ve daha

yüksek bir şeyi riske sokuyor değildir. Gerçek cesaret korkusuzluğun değil, bilgece bir korkunun, gerçekten korkulması gereken bir şey karşısında duyulan korkunun sonucudur. Gerçek cesaret, uzun vâdede neden daha çok, neden daha az korkmak gerektiğine; neyin daha çok, neyin daha az tehlikeli olduğuna ilişkin olarak bir hesaplama, tartma ve ölçüp biçmeyi içerir. Cesaret, gerçekte bilgelikten, iyi ve kötüye ilişkin bilgeden başka bir şey değildir. Bilge insan zorunlu olarak cesurdur, çünkü neyin gerçekten iyi olduğunu bildiği için, zorunlulukla daha büyük bir iyiden çok daha küçük bir iyinin kaybını göğüslemektedir. Yalnızca ahmaklar korkaktırlar. Böyleleri daha küçük iyileri korumak adına, daha büyük iyilerin uçup gitmesine göz yumarlar. Bunu ise salt bilgisizlikten yaparlar. Korkaklık kahramanlık ya da atılganlık değil de, bilgelikten yoksun olmadır.

Cesaret gerektiren karar ve eylem, herhangi bir başka pratik karar ve eylemden niteliksel olarak hiç farklı değildir; farklılık, yalnızca niceliksel bir farklılıktır. Seçim gerektiren her insanî hâl ve koşulda, daha iyi ve daha kötü alternatifleriyle karşı karşıya kalırız ve alternatifler üzerinde düşünme, neyin daha iyi ve neyin daha kötü olduğunu çoğu kez tam bir netlikle ortaya koymaz. Bununla birlikte, sonuç pek şansa ya da rastlantıya bağlı olmadığı, kazanma ya da doğru karar verme olasılığı çok yüksek olduğu zaman, cesaretten genellikle söz etmeyiz. Yalnızca risklerin gözle görülür bir biçimde, çok yüksek ve sonucun belirsiz olduğu, insanların çokça değer verdikleri bir şeyin tehlike altında bulunduğu çok duyarlı durumlarda, bir insanı cesurca eylemleri nedeniyle selamlarız. Ancak bilge insan için, cesur bir eylem bu türden ayrımlar bilmez. Halk arasında büyük bir kabul gören önemli bir eylem, gündelik yaşamda söz konusu olandan daha fazla bir yiğitliği gerektirmez. Böylesi büyük ve önemli bir eylemin gerekli kıldığı tek şey, daha büyük bir kavrayış, daha doğru bir ölçüp biçme, daha sağlam ve temelli bir düşünme, eşdeyişle daha çok bilgeliktir. Tüm önemli kararların gerekli kıldığı, ve insanların kendisine "cesaret" adını verdikleri bu şey, bilgelikten başka bir şey değildir.

Ölçülülük

Cesaretten sonraki tikel erdemde, *sophrosune*de de durum hiç

farklı değildir. *Sophrosuneyi* çoğunlukla ölçülülük, ılımlılık, ağırbaşlılık, basiret ya da özdenetim olarak çevirsek de, sözcüğün tam, gerçek çevirisi entelektüel yönünden sağlık, derin ve sağlam düşünme, düşüncede temkinli olma -bilgelikle bağlantısı pek açık seçik olan terimler- olacaktır. Beden için sağlık neyse, ruh ve gerçekte insanın tümü için *sophrosune* de, odur. Bu, insanı kurtaran, daha iyi kılan ve gerçekleştiren ve onu, birinin kara kuru, sakat, eksikli bir parçasından çok, kendi başına bütünlüğü olan bir insan varlığı, zinde bir güç yapan düşünme türüdür.

Sokrates'in *sophrosune* üzerindeki ısrarı ve bu erdemi bilgelik olarak tanımlaması bile, Yunan düşüncesinde tümüyle yeni bir şey değildi. Her şey bir yana, Hesiodos, Solon ve diğer bilgeler, insanlara her şeyde ılımlı olmalarını öğütlemekten hiçbir zaman bıkıp usanmadılar ve halk arasında pek revaçta olan atasözlerinde yatan bilgelik, uzun bir süreden beri *meden agon, gnothi sauton* -hiçbir şeyde aşırıya kaçma, haddini ve hududunu bil, kendini bil!- türünden öğütleri de içine almaktaydı. Bununla birlikte, Sokratik ısrar ve yorumda yeni olan, *sophrosuneye*, dinî onay ve kutsamalarla desteklenen kendisine özgü bir öğüt, ya da diğerleri arasında sıradan bir erdem olarak kalmak yerine, şimdi sağlam bir temel ve insan doğasından gelen bir tasvip ve kutsama verilmesi ve onun diğer erdemlerle aynı temele dayandığının gösterilmesidir.

Ölçülülük, ılımlılık ya da ağırbaşlılık olarak tercüme edilen *sophrosune* tutkular üzerinde bir egemenlik ve denetim kurmayı, başıboş arzuların sınırlanmasını gerektirir. O, şehvet düşkünlüğüne ve başkaldırıya karşıdır ve ilk bakışta, bir hazcının uyarlayıp yaşama geçireceği bir erdeme pek benzemeyebilir. Her şeye rağmen, özdenetim üzerindeki Sokratik ısrar, aydınlık ve ölçülü bir hazcılıkla en ufak bir tutarsızlık içinde değildir. Hazcılık sevinç ve hazla dolu bir yaşamı, insanın tüm ihtiyaç ve arzularının en yüksek ölçüde doyuma ulaştığı, insanın tüm doğal beceri ve melekelerinin özgürce geliştiği ve gerçekleştiği bir hayatı hedefler. Hazcılık birey için *uzun vâdede* özgürlükten ziyade sınırlama, hazdan çok acı anlamına gelen her şeye karşıttır. Hazcılığın başkaldırı ve ölçüsüzlükten ziyade, ölçülüğü öğütlemesinin nedeni de tam tamına budur.

Tutkuların kendileri kördüler. İnsanı, bunun nereye varacağını, ne sonuçlar vereceğini tam olarak bilmeksizin sıkıştırıp

zorlarlar. Doyurulmak, karşılanmak isterler, ancak neyin, uzun vâdede zararlı sonuçlardan âzade olarak, kendilerini doyurup gerçekleştireceğini bilmezler. Neyin kendi çıkarına ve gerçek tatmini için olduğu konusunda, eşdeyişle en çok haz elde etmek için denetim ve yol göstericiliğe ihtiyaç duyarlar. Basiret, tutkulara karşı değil, tutkuların hizmetinde çalışır.

Bundan başka, arzu *pleoneksia* ile her zaman daha çok istemekle, hiçbir sınır ya da ölçü tanımamakla belirlenir. Ancak bir ihtiyaç için, kendisinin ötesinde aşırıya kaçıp ileriye gitmenin hazdan çok acı getireceği bir sınır varsa, bu ihtiyaç basiret ya da uzgörü tarafından, yine ihtiyacın kendisi için, sınırlanmalı ve ölçülü bir hâle getirilmelidir. Sınırsız ve ölçüsüz tutku yalnızca acı verir, çünkü sınırı ve ölçüsü olmayanı doyurmak imkânsızdır. İşte bunun bir sonucu olarak, sınır ve kural tanımayan bir yaşam, bir kölenin her tür doyumdan uzak yaşamı olmak durumundadır. Tutkularımıza, yine onların kendileri için, ne kadar az egemen olursak, onlar da bize, insanın bütünlüğünün zararına olacak biçimde, o kadar çok zulüm ederler.

Son olarak, bir insanın, her biri diğerinin doyurulup doyurulmadığına hiç bakmaksızın, yaygarayı basarak, kendisinin tatmin edilmesini isteyen sayılamayacak kadar çok ihtiyaç, arzu ve isteği vardır. Bunlar kendi hâllerine bırakılınca, tüm organizma sağlıksız, düzensiz ve uyumsuz bir hâle gelenek dek, biri diğerinin tatminini önleyecek biçimde, birbirleriyle çatışırlar. Böylesi bir düzensizlik ve uyumsuzluk durumunda, ya hiçbir tutku kendisi için en ufak bir doyum elde edemeyecek, ya da eğer diğerlerinden baskın çıkacak kadar güçlüyse bütünün gelecekte daha çok acı çekmesi pahasına, kendisi için anlık bir doyum elde edecektir. Öz denetimin -birbiriyle savaşan arzuların ılımlılığı, çatışan istemler arasında aracılık ve diğerlerinin paylarına tecavüz etmeksizin, her birinin kendi hakkı olan doyumun ölçüsünü belirleme- zorunlu ve kaçınılmaz olmasının nedeni budur. Yalnızca özdenetim, denetimden yoksun uyumsuzluğa ahenk getirebilir, kargaşaya düzen kazandırabilir ve tüm organizmayı uyumlu, sağlıklı ve canlı bir bütüne dönüştürebilir. İnsanın bütünlüğünü, yalnızca ölçülülük sağlar ve aynı ölçülülük, onun hayatını hoş ve iyi bir hayat hâline getirir. Ölçülülüğün mutçu, hazcı bir erdem olmasının nedeni, budur.

Sokratik anlamda özdenetimin, tümüyle bir perhiz ya da her şeyden tam anlamıyla el etek çekme ve her türden arzunun kö-

künü kazıma olmadığı, baştan beri çok açık olmalıdır. İyi anlayışı içkin bir biçimde tanımlanan, ve kendilerini en iyi biçimde doyurmak için, tutkuları üzerinde egemenlik kuran bir mutçu için, çilecilik, ölçü ve kural tanımazlık kadar iticidir. Bunların her ikisi de, yalnızca ılımlılığa karşıt olan sapma ve aşırılığın değişik biçimlerinden başka bir şey değildir. Bunlardan, sonuncusu kargaşa, keşmekeş, ilki de her tür sevinçten en yüksek ölçüde vazgeçme yoluyla olmak üzere, her ikisi de mutsuzluğa götürür. İkisi de istenilesi ve yaşanası durumlar değildir. Oysa *sophrosune* kişinin kendi üzerindeki egemenliği ya da efendiliği olup, özgür bir insanın erdemidir; oysa, çilecilik, kural ve ölçü tanımazlık kölece özelliklerdir. İnsan ister tutkuların mantıktan yoksun zorbalığı altına ya da ister tutkuların karşı konmaz yönetiminden gizlenerek dehşete düşüp, her şeyden el etek çekmiş biri olarak yaşasın, bu, her iki durumda da, onun tutkuları ya da kendisi üzerinde egemenlik kuramadığını gösterir. Kendi üzerinde egemenlik kurmak ya da bir başka deyişle kendi kendisinin efendisi olmak ideali (tutkular tarafından) yönetilmekten çok (tutkulara) hükmetmektir. Sokrates'in öğrencilerinden birinin, çok özgün ve özlü bir biçimde ortaya koyduğu gibi, tehlikeli olan (kötü ünü olan bir eve) gitmek değil, ancak (söz konusu evden) ayrılamamaktır;[14] Sokrates'in öğrencilerinden olan aynı kişi, "yönetilmekten çok yönetiyorum. Çünkü en iyisi, arzulardan yana perhiz değil de, onlara yenilmeden, onlar üzerinde egemenlik kurmaktır"[15] der. Arzular üzerinde böylesi bir egemenlik, arzuların baskısından çok, onların varlığını kabul edip gereğini düşünmeyi, arzudan yana özgürlükten ziyade, doyumdan yana özgürlüğü amaçlar.

Özgür hayat, insanın kendi üzerinde tam bir egemenlik kurduğu yaşam; özdenetim, organizmanın her bir parçasını, bütünün iyiliği için denetleme, herhangi biri üzerinde yersiz ve gereksiz bir tecavüz söz konusu olmaksızın, tüm ihtiyaçların uyumlu bir biçimde karşılanması, her bir ihtiyacın, gereğinden az ya da fazlasını değil de, tam olarak hakkını verme -eğer ölçü-

---

[14] Diogenes Laertius, *The Lives of Eminent Philosophers*, 2, 69.

[15] Diogenes Laertius, *The Lives of Eminent Philosophers*, 2, 75; burada, Aristippos'un, insanın kendi üzerindeki egemenliğine ilişkin görüşlerinden alıntı yapıyoruz, çünkü onun görüşü, Antisthenes'in görüşünün tersine, Platon'un ilk dönem diyaloglarında dile getirildiği biçimiyle, Sokratik fikirlerle koşutluk içindedir.

lü bir yaşam bu anlamda geliyorsa, ölçülülük, ılımlılık ya da insanın kendi üzerindeki egemenliği adını verdimiz erdem için gerek duyulan tek şey, kendisiyle daha önce karşılaşmış olduğumuz erdemden başka bir şey değildir: Bilgelik, iyi ve kötüye ilişkin bilgi. İnsan, her bir ihtiyacın hakkını, her biri için neyin yerinde, uygun, doğru, yararlı, eşdeyişle iyi olduğunu bilmedikçe, nasıl verebilir? Kişi bütün için neyin iyi olduğunu bilmezse, bir başka deyişle, iyi ve kötüye ilişkin bir bilgiye sahip olmazsa, bütünü nasıl ahenkli hâle getirebilir? İnsan kendisinin ne olduğunu, gerçekleştirilmek ve doyurulmak isteyen en temel ihtiyaçlarının, arzularının ve yeteneklerinin neler olduklarını bilmiyorsa, bir başka deyişle kendi benine ilişkin bir bilgiye sahip değilse, nasıl olur da kendisi üzerinde bir denetim ve egemenlik kurabilir? Yalnızca bilgelik, her şeyi uygun ve gerçek düzenine uygun olarak tanzim edebilir, her bir parçayı birbiriyle ve bütünle uyumlu kılabilir ve bütünü tek bir özgür, ölçülü ve sağlıklı organizma olarak birleştirebilir. *Sophrosune*, sağlam ve temelli düşünme, zihnin sağlığı da bilgelikten başka bir şey değildir. Bu ise kuramsal temaşa veya yalnızca zihnin kendisi için gerçekleştirilen bir tefekkür ya da entelektüel faaliyet değil de, iyi yaşam ve bütünsel insan için, en yüksek iyi ve kötüye ilişkin pratik bir kavrayıştır. Bilge insan, söylemeye hiç gerek yok, zorunlu olarak ölçülüdür. Yalnızca budalalar ölçü ve kural tanımazlar; bunu da irâde zayıflığından değil de, salt bilgisizliklerinden yaparlar.

Adalet

Sofistlerin ya da onlardan en azından, siyasal erdem öğretmeni olduklarını öne süren bazılarının, adalet konusu üzerinde söyleyecekleri çok şey vardı. Onların devletin doğası ve amacıyla ilgili kuramları kadar, doğal hukuk ve uzlaşımsal yasa ayrımları da sorunun nihaî çözümüne giden yolda büyük bir katkı sağladı. Bu önemli katkılarına karşın, onlar adalet konusunda doyurucu bir tanıma ulaşmış değildiler ve hattâ konuya ilişkin düşüncelerinde, Sokratik çözümün zaten örtük olarak bulunduğu Protagoras bile, adaleti açıkça yasalılıkla ve her tikel devletin varolan yasalarıyla özdeşleştirmekten öteye gidememişti. Bu onun, gerçekte adil ve adil olmayan yasalarla aynı anlama gelen

iyi ve kötü yasalardan söz etmekle birlikte, adaletin kendisine ilişkin olarak pratik, tümel ve formel bir tanım ortaya koymasına, ya da adil yasalarla adil olmayan yasaları birbirlerinden ayırmasına engel oldu. Sokrates Protagoras'ın düşüncelerini geliştirdi ve bu erdemi de bilgeliğe eşitleyerek, adaletin tüm diğer erdemlerle olan birliğini gözler önüne serdi.

Sokrates Protagoras'ın devlet kuramıyla, büyük ölçüde uyuşmaktaydı. Devlet, yurttaşlarının iyiliği için varolur. Devletlerin varoluşu, onların yurttaşlarına sağladığı maddî ve entelektüel yararlarla haklı kılınır. Eğer insanlar kendilerine yeter olsaydılar, ve ayrı ayrı, kendi başlarına şimdi düzenli topluluklarda olduğu gibi güven içinde yaşayabilse ve kendilerini her yönden tatmin eden bir yaşam sürebilseydiler, bir arada yaşamaları için hiçbir neden kalmayacaktı. Ancak durum böyle olmadığına ve devlet insanlara daha büyük bir güvenlik sağladığına ve düzenlemesi, işbölümü ve işlev dağılımıyla hayatı daha zengin, daha iyi ve daha yaşanılır kıldığına ve her bir yurttaşına daha çok yarar sağladığına göre,[16] o ortaklaşa yaşamı yalıtlanmış bir varoluş karşısında daha çok yeğlenir hâle getirir. Devletler, tüm bireylerin çıkarlarına hizmet ettikleri ve bireyin zayıflığını örtüp, ona kendisini gerçekleştirmesi için yardımcı oldukları ölçüde, iyidirler.

Etkinlikleriyle ilgili olarak belirli bir düzen ve düzenleme sağlanmadıkça, insanlar sürekli olarak ve değişmez biçimde, birbirlerinin çıkarlarına tecavüz ederler ve kendileri dışında kalan insanların tatmin elde etmelerine engel olurlar. Bu durumun bir sonucu olarak ortaya çıkan kargaşa içinde, devlet yurttaşına yararlı olma işlevini yerine getiremez ve hattâ birliği olan bir bütün olarak varolamaz bile. Öyleyse, yasalar, gelenekler ve davranış kuralları zorunludur. Yurttaşların çıkar kürelerini, birbirlerine zarar vermeyecek biçimde düzenleyen, çatışan istekler arasında aracılık eden, ve yurttaşlara belirli işlev ve ödevler yükleyen yasalar, uyumsuzluğu önlemek ve bütünün uyumlu bir biçimde işlev görmesini sağlamak için tasarlanmışlardır. Devlet her insanın iyiliği için, yasalar da devletin iyiliği için varolduğuna göre, yasalar her bireyin iyiliği içindir. Yasalar salt özgürlükleri sınırlamak ve kısıtlamak için var değildirler, ancak daha çok özgürlük, bir başka deyişle, her insanın yete-

[16] Platon, *Devlet* II. Kitap; *Kriton.*

neklerini en iyi biçimde geliştirip kendisini tam anlamıyla gerçekleştirebileceği bir atmosfer sağlamak için, vardır. Yasaları ihlâl etmek veya geçersizleştirmek devleti yıkmakla, insanın kendisini devletin ve yasaların sağlayacağı her tür yarardan yoksun bırakmasıyla eşanlamlıdır.[17]

Tüm bunlar, hiç kuşkusuz, iyi devletler ve iyi yasalar, yukarıda sözünü ettiğimiz işlevleri yerine getiren devletler ve yasalar için söz konusudur. Bu amacı gerçekleştiremeyen, ve sonuçta yararlı olmaktan çok zararlı olan devletler ve yasalara gelince, adalet Sofiste özgü bir biçimde, çok yalın olarak devletin varolan yasalarına itaat etmeye eşitlenemez. Adalet bir erdemdir, bir başka deyişle her zaman iyi yararlı ve hayırlı olan bir şeydir; oysa, salt yasalılık her zaman iyi, yararlı ve hayırlı olmayabilir. Öyleyse, tüm insanların, yasaların ve devletlerin, haklı olarak adil diye nitelendirildikleri zaman, ortak bir biçimde sahip oldukları şeyin ne olduğunu sorma zorunluluğu vardır.

Sokrates'in adalet tanımının birbirlerinden farklı olan birkaç formülasyonu vardır ve hepsi de aynı şeyi dile getirir. İlk tanım, her insana payını, hakkını -onun ihtiyaç duyduğu, ona uygun ve onun için yerinde olanı, ona ait olanı, doğası gereği onun bir parçası olanı, onun için iyi ve yararlı olanı, vb.- vermek biçimindedir. Bu her istek, arzu ve tutkuya, insanın bir parçasına hakkını vermek biçimindeki ölçülülük tanımına fazlasıyla benzeyen bir tanımdır. Bu benzerlik şaşırtıcı değildir, çünkü Sokrates için bireyin yaşamında ölçülülük neyse, devlette de adalet, odur. Birey ve devletin kuruluşları tam bir benzerlik gösterir. Tıpkı bireyin birbirleriyle çatışan bir ihtiyaçlar, tutkular ve arzular çeşitliliğine sahip olması gibi, devlet de çıkarları, ihtiyaçları ve istekleri çatışan bir bireyler çokluğunu bünyesinde taşır. Tıpkı ölçülülüğün bireyde, onun her parçasına, diğerlerinin tatminine engel olmaksızın, hakkını vererek kargaşadan bir düzen yaratması gibi, adalet de devleti, her insana kendisine düşen payı ve işlevi vererek, uyumlu bir devlet hâline getirir. Hem adalet hem de ölçülülük canlı bir organizmanın, bu ister birey ister devlet olsun, işlevlerini tam anlamıyla yerine getirmesine ve sağlıklı ve düzenli bir yaşam sürmesine imkân verir. İçsel uyum olmaksızın, ne insan ne de devlet varolmaya devam edebileceğinden, ölçülülük ve adalet, sağlı-

[17] Platon, *Kriton* 50a.

ğından sorumlu oldukları organizmanın iyiliğini, yetkinliğini ve mutluluğunu temin eden erdemlerdir.

Bundan sonraki adalet tanımı, yalnızca vurgulanan nokta bakımından farklılık gösterir. Buna göre, adalet "insanın kendisine düşeni," "doğası itibarıyla, kendisinin en iyi ve en fazla uygun olduğu işi yapması" anlamına gelir. O, "insanın kendisine düşeni yapması ve kendisine ait olana sahip olması"dır.[18] Her ne kadar bu tanım biçimsel olarak, adaleti, topluluğun diğer üyelerine açık bir gönderimde bulunmadan betimlese de, amaç ve içerik olarak, bundan önceki tanımla tam tamına aynı sonucu verir. Her insanın, doğası itibarıyla kendisinin en uygun geldiği işi yaptığı ve başkalarının işlevlerine müdahale etmeden kendi işlevini gerçekleştirdiği bir devlet, her bireyin doğası gereği kendisine ait olanı elde etmesinin çok muhtemel olduğu, iyi işleyen, sağlam ve güçlü bir devlettir. Böyle bir devlet adil bir devlettir ve her insanın kendisine düşeni yapmasını, doğasının bir parçası olana sahip olmasını sağlayan yasalar da adil yasalardır; şu hâlde, kendisine düşeni yapan insan da, adil bir insandır.

Bu tanımın da bir ölçülülük tanımı olarak iş görebileceğini gözlemlemek çok büyük bir önem taşır. Bireyde de, yalnızca insanın her parçası kendisine düşen işlevi yerine getirdiği zaman gerçekleşen, bir uyum ve düzen vardır. Ölçülülük ve adalet birbirinden amaç, hedef ve işlev bakımından değil de, yalnızca farklı organizmalara (birey ve devlet) gönderimle ayrılır. Gerçekte, bu ayrım bile, Sokrates'in titizlikle uyduğu bir ayrım değildir. O, bazen devlette ölçülülükten,[19] bazen de bireyde adaletten söz eder.[20]

Sokrates'in erdemleri birbirlerine ve bilgeliğe indirgemesi burada bitmez, çünkü yalnızca adalet ve ölçülülük biçimsel olarak ayırt edilemez olmakla kalmaz, ancak adaletin, insanın kendisine özgü işlevi yerine getirmesi şeklinde ortaya konan tanımı da, yetkinlik (erdem) olmak bakımından yetkinliğin tanımı olarak, aynı ölçüde iyi ve yeterli bir biçimde kullanılabilir. Erdem söz konusu birey ya da şeyin uygun doğal amacı ya da iyiliğine, aynı anda hem onun en uygun olduğu, hem de onun

---

[18] Platon, *Devlet* 433a, e
[19] Platon, *Devlet* 431d.
[20] *A. g. e.*

kendisine en uygun gelen işlev ya da işe göre, teleolojik olarak tanımlanır. Erdem amaçlara ve işlevlere göreli olarak tanımlandığından ve kendi işlevini yerine getiremeyenin, her ne ve her kim olursa olsun, kendi doğasının bir parçası olanı elde etmesi pek muhtemel olmadığından, "insanın, doğası itibarıyla, en fazla uygun geldiği şeyi yapması" olarak adalet tanımı, aynı zamanda, salt erdem olmak bakımından erdemdir; bir başka deyişle, onun sayesinde herhangi bir şeyin amacına ulaştığı ve doğasını gerçekleştirdiği şeydir.

Bu noktada adalet terimini, yalnızca insan yaşamında değil, ancak aynı zamanda uygun bir amacı, hedefi ya da işlevi olan herhangi bir şeyde (hiçbir amacı ya da işlevi olmayan, her ne ve her kim olursa olsun, yetkin ya da erdemli bir şey olarak adlandırılamaz), hattâ normal olarak adil terimini yüklemediğimiz şeylerde bile aynı olan bu yetkinliğe (adalet erdemine) gönderim içinde korumak pek kolay bir şey değildir. Fakat bu, tam tamına, söz konusu Sokratik tanımların özsel bir yönünü oluşturur; onlar, açıkça kendisinden nerede söz edilirse edilsin, erdemin biçimsel özdeşliğini gözler önüne serer ve çok belirgin olarak, her türden farklılık ve çeşitliliği birtakım içeriksel farklılıklara bağlarlar. Bu önemli ilerleme ya da başarıyla, Sokrates yalnızca sofistliği değil, ancak aynı zamanda, ahlâkî iyilikle pratik uygunluk arasında formel bir ayrım yapan, modern Batı düşüncesinin büyük bir bölümünü de geride bırakır. Çünkü Sokrates insanların ya da atların ya da ağaçların ya da bıçakların iyiliğinden konuşmamızın ilke olarak, pek bir farklılık yaratmadığını iyi bilmektedir. Bunlardan her birinin yetkinliği ya da erdemi, onun kendisine düşen işlevi ya da işi, iyi bir biçimde yerine getirmesinden oluşur.[21] Her ne kadar aynı şeyin insanlar, köpekler ve bıçaklar için zorunlu olarak iyi olmadığı ve bunlardan her birinin kendine özgü yetkinliğinin diğerlerininkinden farklı olduğu açık olsa da, bu, her bir örnekte farklı tanımlar kullanmamızdan değil, fakat bunlardan her birinin, kendisine göre onların yetkinliklerinin tanımlandığı, doğaları ve işlevlerinin farklı oluşundandır. Bu, insanda, onun ahlâkî erdemleriyle ahlâkî olmayan yetenek ve becerileri arasında yaptığımız ayrım için bile geçerlidir. Farklı olan yetkinlik tanımı değil de, gönderimde bulunulan alandır ve ahlâkî erdeme, o gerçek-

[21] Bkz., L. Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, London, 1958, s. 42.

ten insanî ve insana yakışır bulduğumuz bir alana gönderimde bulunduğu, insanın uygun, gerçek, doğal, özsel işlevi ve işi olarak nitelediğimiz bir şeyde yetkinlik olduğu için, özel bir önem veririz.

Aynı şey tüm diğer insanî erdemler bakımından da doğrudur. Ölçülülüğü ve adaleti ayırabilir ve onlardan, insana özgü yetkinliğin farklı tezahürleri olarak söz edebiliriz, ancak burada da farklılık, yalnızca maddî ya da arızî bir farklılıktır. Farklı olan, erdemin erdem olmak bakımından tanımı ve belirlenimi değil, gönderimde bulunulan alandır -örneğin, burada birey ya da komünal yaşam. İlke olarak insanî yetkinlik her zaman aynıdır ve genel tanımlar üzerindeki garip, usandırıcı ancak bir o kadar da zorunlu olan ısrarıyla böylesi bir kavrayışa ulaşan ilk insan, Sokrates'tir.

Adalete bu kez "münferit" ya da ayrı bir erdem olarak yeniden döndüğümüzde, Sokratik adalet tanımının, ilk ikisiyle eşdeğerde olan ve onlarda örtük olarak içerilen üçüncü şekli üzerinde çokça durma gereği bulunmadığını görürüz. Bu, adaleti adil insanın etkinliği (insanın kendisine düşeni yapması, herkese hakkını vermesi) açısından değil de, daha çok bu etkinliğin ulaşmayı amaçladığı ve sonuçta ürettiği nitelik ya da duruma gönderimle betimler. Bu biçimde tanımlandığında, adalet bireyin ruhunda ya da devletteki düzenlilikten (*eukosmia*), iyi bir düzenleme (*eutaksia*) ve uyumdan, bir bütün olarak organizmada söz konusu olan bir tür uyumdan başka bir şey değildir. Bütünün her parçasının "üzerine düşeni yaptığı" ve "geri kalan tüm parça ve öğelerin hakkını verdiği" bu türden bir iyi olma ve esenlik hâli, insanların ve devletlerin özsel ve belirleyici bir niteliği olduğundan, adalet bir kez daha (ölçülülükten ya da) erdemin bütününden farklı bir şey değildir.[22]

Erdemlerin bu özsel, temel birliği açısından, adaletin, cesaret ve ölçülülüğün tersine, daha önce insana özgü yetkinlik ya da erdem olduğunu gördüğümüz şeye, bir başka deyişle bilgeliğe, iyi ve kötüye ilişkin bilgiye, benliğe ilişkin bilgiye dayanmadığı ortaya çıkacak olsaydı eğer, bu hiç kuşkusuz çok şaşırtıcı olacaktı. Bu, Sokrates için de hayli şaşırtıcı olurdu. Bir insanı yalnızca cesur ve ölçülü değil, fakat aynı zamanda adil yapan

[22] Bu erdem tanımıyla ilgili olarak, bkz., Platon, *Gorgias* 504-508; *Devlet* 444d-e.

şey, bilgeliktir. Bir insan bilgeliğe, eşdeyişle kendi benliğine ilişkin bilgiye sahip olmadıkça, nasıl olur da doğası itibarıyla kendisine ait, kendisinin bir parçası olan, tam anlamıyla gerçekleşmesi için gereksindiği şeyi yapabilir? Bir insan bilgeliğe, eşdeyişle neyin iyi ve neyin kötü olduğuna ilişkin bilgiye sahip olmadıkça, nasıl olur da kendisinin ya da devletinin herhangi bir parçasının hakkını verebilir? Ve bilgelikten, bütün ve bütünün her bir parçası için neyin iyi olduğuna ilişkin bilgiden, bir başka deyişle, bütünün ve bütünün bir parçasının amacı ve işlevine ilişkin bilgiden yoksun oldukça, kendi içinde nasıl uyuma erişebilir ya da devletin uyumuna nasıl katkıda bulunabilir? Son olarak, insan adaletin kendisi için iyi olduğunu bilmiyorsa, ki bu da bilgelik, iyi ve kötüye ilişkin bilgi olmaksızın bilinemez, niçin tüm bu şeyleri yapmak istesin? Bilge olunca, insan nasıl olur da adil olamaz?

Bu, çok büyük önemi olan bir noktadır. Adaletin, Sokrates'te yararcılıktan, mutçuluktan ve hazcılıktan gelen geleneksel onay ve destek dışında bir onay ve desteği yoktur. Bilge insan adildir, çünkü neyin kendisi için iyi olduğunu bilmektedir. Bilge insan adildir, çünkü adaletin iyi olduğunu bilmektedir. Adalet yararlı ve hayırlıdır; "adil olmanın karşılığını ödeyip," adil insanı mutlu kılar.

Adalete bu yararcı onay ve desteği eklemek, Yunanlılar için yeni ve alışılmadık bir şey değildir. Hesiodos'tan başlayarak, adil insanın evinin güneşin sımsıcak ışınlarıyla ısıtıldığı, buna karşın adil olmayan zalim insanın aşağılara ve karanlığa çekildiği kabul edilmişti. Adalet, sürekli olarak ve değişmez bir biçimde, mutluluğa ve esenliğe, adaletsizlikse yıkıma götüren yol olarak gösterilmişti. Hesiodos, bununla birlikte, adaletin egemenliğini güvence altına almak için, büyük bir tanrılıklar ve ruhlar ordusu getirmek durumunda kalmıştı. Düzen ve düzenlemeyle alay eden Sofist Kritias bile, adil bir ceza sisteminin yaptırım gücünden daha iyisini düşünemiyordu. İşte burası, Sokrates'in Solon ve Protagoras'ın düşüncelerini alıp yola koyulduğu, ve sapma ve aşırıya kaçma için bir ceza sisteminin doğal kaçınılmazlığını ve adaletin insan için doğal olarak yararlı ve arzu edilir olduğunu gösterdiği yerdir.

Solon ve Protagoras adaletsizliği, güvenlik ve rahatları için devlete güvenen tüm insanlara zarar vererek, devleti içten içe kemiren ve sonunda onu tümüyle yıkan bir hastalık olarak

görmüşlerdi. Sokrates'in görüşü de aynıdır: İçsel uyumsuzluğu tarafından kemirilen ve plânlı bir eyleme muktedir olmayan, adaletten yoksun bir devlet, yalnızca amacını gerçekleştiremeyecek, ve var oluşunun tek haklı gerekçesi olan, yurttaşlarına yararlı olma işlevini yerine getiremeyecek olmakla kalmaz, ancak aynı zamanda, reforme edilmemesi durumunda, bizzat kendi adaletsizliği tarafından yıkılır.[23] Ortaklaşa yaşam her bireye kendisini gerçekleştirme imkânı sağladığından, devletteki hastalık ve devletin yıkımı herkes için zararlıdır. Adil olmak her insanın çıkarındadır. Devlete zarar veren insan, gerçekte yalnızca kendisine zarar vermektedir.

Adalet her insana "kendisinin olanı" ya da hakkını vermek demektir ve Sokrates açısından apaçık olan bu doğrunun, yararcılığın sağladığı dayanaktan başka hiçbir dayanağı yoktur. Adil olmamak, herkese hakkını vermemek, ve başkasına zararlı olmak, insanın bizzat kendi kendisine zarar vermesi anlamına gelir, çünkü bir insanın, kendi kişisel çıkarı için bir cemaat hayatı, ortaklaşa bir yaşam sürmesi gerekir ve o daha iyi bir hayatı ancak, komşuları ve yurttaşları daha iyi olduğu takdirde, sürebilir. Oysa başkalarına zarar vermek, onları daha kötü kılmak, baştan çıkarmak, onların yetkinliklerini azaltmak demektir - yoksa, yapılmış gerçek bir kötülük yoktur, ortada- ve bu nedenle, her kim olursa olsun, başkalarına zarar veren, kendi (komünal) yaşamını daha kötü kılmış olur. Bir köpeğe zarar verme, onu kötü bir köpek, bizim için yararsız ya da zararlı olan bir köpek yapar. Bir atı yaralama, atın yetkinliğini azaltır ve dolayısıyla, ondan bir şeyler bekleme durumunda olan insanlara zarar verir. Tıpkı bunun gibi, bir insana zarar verme de, onu (insana özgü yetkinlik her neden oluşuyorsa, o nitelik bakımından) daha az iyi bir insan, daha namussuz, daha kötücül, daha adaletsiz ve bize daha zararlı bir insan yapar. Kim adil insanlar yerine adil olmayan insanlar, erdemli insanlar yerine aşağılık insanlar, iyi insanlar yerine kötü insanlar arasında yaşamak ister? Kim isteyerek kendi yaşamına zarar verir? Çünkü başkalarına zarar vermenin anlamı budur.[24] Adaletin -her insana hakkını verip, onu geliştirerek ve onu kendisiyle yaşanılacak daha iyi bir insan kılarak- kendi kaçınılmaz ve doğal ödülünü hazır-

[23] Platon, *Gorgias* 508, *Devlet* 352.
[24] Platon, *Sokrates'in Savunması* 26.

ladığı yerde, adaletsizlik de kendi kaçınılmaz ceza ve sonunu hazırlar.[25] Öyleyse, kendisi için neyin iyi olduğunu bilen bilge insan, zorunlu olarak adil olacaktır ve, bilgisizlikten kaynaklanması istisnası dışında, hiç kimse kötülük yapmaz.

Kötülüğe karşılık olarak kötülük yapmak da, hiçbir zaman, iyi ya da adil bir eylem olmaz, çünkü birine yapılan kötülük, onu kötü kılar ve kendi karşıtını üretmesi, erdem, iyilik, yetkinlik olarak adalet kavramıyla çelişir. Gerçekten de, insanlara kötülük yapmak, onları düzensiz, uyumsuz kılmaktan başka bir şey değildir ve uyumsuzluk getirmesi, uyum olarak adalet kavramıyla çelişir. Kötülüğü kötülükle telafi etmeye kalkışmak, uyumsuzluğu arttırarak devleti yurttaş için yaşanmaz hâle getirdiği ve başkalarına zarar verme onların da karşılık olarak bize zarar vermelerini daha muhtemel hâle getirdiği için, aslâ iyi ve hayırlı bir şey olamaz.

Kötülük yapma, Sokrates yinelemektedir, yapana zarar verir; üstelik ona, onun için gerçekten iyi olan devleti yıkmaktan, ya da ona zarar veren başka insanlara zarar vermekten daha önce ve daha doğrudan zarar verir. Adaletsizlik, yapanın kendisine, onu daha kötü, daha aşağılık, daha biçare, ve dolayısıyla uzun vâdede, mutsuz ve sefil hâle getirerek zarar verir. Eğer adalet kişinin üzerine düşeni yapması, kendi işini ve işlevini yerine getirmesi anlamına geliyorsa, adil olmayan insan başkalarının işine burnunu sokarak, ve gerçekte kendi ilgi ve etkinlik alanına girmeyen şeylerle zaman yitirerek, kendisini tam anlamıyla gerçekleştiremeyecek, ve dolayısıyla bütünlükten yoksun, eksikli ve mutsuz olacaktır. Eğer adalet insanın bir erdemiyse ve adaletsizlik de bir kusur ve eksiklik ise ve herhangi bir şey kendi doğal amacına erdemi sayesinde ulaşabiliyorsa, yalnız başına adalet bir insanın sözcüğün her iki anlamında da (iyi olanı yapması ve iyi yaşaması) iyi bir yaşam sürmesini sağlar.[26]

Adalet üstelik, adaletsizliğin düzensizlik, uyumsuzluk -hastalık- olduğu yerde, bir organizmanın ahenkli olmasını, içsel bir düzen elde etmesini, ve iyi ve düzgün bir biçimde işlev görmesini -özcesi, sağlıklı olmasını- temin eder. Adil olmayan insan, yalnızca toplumda uyumsuzluk üretmekle kalmaz, fakat aynı zamanda, eğer gerçekten de zalim biri olup, şu ya da bu

[25] Platon, *Gorgias* 520d.
[26] Platon, *Devlet*, 352e.

şekilde hiçbir ilke, ölçü ve düzen tanımıyorsa, bütün varlığını kemiren içsel düzensizlik, kargaşa ve uyumsuzlukla sivrilir; ve bu arada, hasta ve özü çürümüş biri olarak, hayatı da yaşanmaya değmez bir yaşam hâline gelir.[27] Kötülük yapmak öyleyse, yalnızca kişinin başkalarına zarar vermesi değil, ancak aynı zamanda, kendisini de daha kötü kılması, kendisini meydana getiren organizmayı zayıflatması ve hasta etmesi, ruhuna, eşdeyişle gerçek yaşam ilkesine zarar vermesi, ve sonuç olarak da, kötü sağlıksız ve mutsuz bir yaşam sürmesi anlamına gelir.[28]

Sokrates için hiçbir şey, onun iyi bilinen ünlü paradoksunun doğruluğundan daha kesin olamaz: Kötülük yapmaktansa, kötülüğe maruz kalmak daha iyidir ve insan eğer zalim biriyse, böyle bir insan için yakalanmak ve cezalandırılmak, kaçıp kurtulmaya yeğlenir. Eğer adaletsizlik ruhun bir hastalığı, ve adil ceza da, bir zarar ya da yaralama olmayıp bir tedavi ise, cezalandırmak, ölümcül bir hastalığın mümkün tek tedavisinden kaçmaya çok benzeyen cezadan kaçmaya her zaman yeğlenir bir şey olan, ıslah ya da iyileştirilme anlamına gelir. Bozulan sağlığın yeniden kazandırılması yerine, kanser virüsü büyür ve ruh, kendisinin yol açtığı yıkımın bir sonucu olarak, ölünceye dek, giderek daha hastalıklı ve daha güçsüz bir biçimde yaşamak durumunda kalır.[29]

Eğer adaletsizlik yapmak, salt kendi başına adaletsizlik yapanın ruhuna zarar verip, onu yıkıma götürüyorsa, kötülüğe maruz kalmak, kesinlikle kötülük yapmaktan daha iyidir. Kötülük ya da adaletsizliğe maruz kalan iyi insan yalnızca dışsal olarak zarar görür, oysa adaletsizlik yapan insan kendisine içeriden ya da dahilen zarar verir ve dolayısıyla, çok daha büyük bir zararla karşı karşıya kalır. Dışsal kazanımlar ve hatta yaşamın kendisi bile, iyi yaşama göre çok daha az önemlidir, çünkü hasta bir ruhla, mutsuz ve sefil bir yaşam sürmek, hiç yaşamamaktan çok daha kötüdür. Yaşanmaya değer olan yaşam değil, iyi yaşamdır, çünkü iyi bir insana, hiçbir şeyden ve hiç kimseden kötülük gelemez. Tek gerçek kötülük ölüm değil, fakat adaletsizliktir ve, başkaları bir insanı kötü ve adaletsiz biri yapamaz;

---

[27] Platon, *Devlet* 445a-b.
[28] Platon, *Menon* 47d, *Gorgias* 482c, vb.
[29] Platon, *Gorgias* 472-479.

bunu ancak insanın bizzat kendisi yapabilir. Erdemsiz ve kötü bir insan, iyi bir insana hiçbir zaman zarar veremez. Böyleleri onu öldürebilirler, ancak onu bilge ya da budala, iyi ya da kötü kılamazlar ve önemli olan da yalnızca, budur. Böylesi önemli konularda, her insan kendi kendisinin efendisidir.[30]

İyi insanın özünün Sokrates'te, zorunlu olarak *auterkeia*yla, bir başka deyişle, insanın gerçek anlamda kendi kendisine yetmesiyle, özgür ve başkalarından bağımsız olmasıyla belirlenmesinin nedeni budur; çünkü neyin gerçekten önemli olduğu, ilk kez olarak, yalnızca bireye bağlı olmaktadır. Yunanlılar erdemi güç, saygınlık ya da refah olarak tanımladıkları sürece, erdemli bir insan hiçbir zaman kendi kendisine yeten bir insan olamazdı, çünkü onu tanıyıp, gücünü teslim edecek, onurlandırıp kendisine hayranlık duyacak, ona gönenç sağlayıp, içinde bulunduğu duruma gıpta edecek olanlar, hep başkalarıdır. Erdemli insan, burada erdemi için yalnızca kendisine değil, ancak aynı zamanda başkalarının gönüllü gönülsüz birlikteliğine bağlıdır, öyle ki kendisi ne kadar güçlü olursa olsun her zaman başkalarının gücüne bağımlı kalır. Oysa erdem, artık daha fazla insanın yalnızca başkalarıyla ilişkisi içinde gerçekleşen bir yetkinlik olmayıp, öncelikle insanın kendi kendisiyle, dışsal değil de, içsel ilişkisi içinde, iyi ve uyumlu bir varlık olmasıyla belirlenen bir yetkinlik olduğundan, iyi insan şimdi gerçekten özgür, kendi kendisine yeten ve yalnızca kendisine güvenen, bağımsız bir insan olur. Bu, hiç kuşkusuz gücün bundan böyle arzu edilir bir şey olmadığı anlamına gelemez, ancak daha çok, Sokrates'in gerçek gücün dışsal, koşulsuz ve, her ne türden olursa olsun, her yola başvurularak kazanılmış bir güç olmayıp, insanın kendisini tam anlamıyla gerçekleştirebilme gücü olduğunu gösterdiği anlamına gelir. Adil olmayan yollardan kazanılmış güç ve servetin insana en ufak bir yararı yoktur, çünkü bu durumda, gerçek ihtiyaçlarının bilincinde olmayan zalim ve adaletsiz insan, gerçek ihtiyaçlarını karşılamak bakımından güçsüz kalır ve "güç"üne ve sahip olduğu refaha karşın, yoksul ve mutsuz olur. Gerçekten de başkaları üzerindeki gücü, zalim ve adaletsiz insanı mutlu kılmak yerine, yalnızca bir vesile ile, her türlü cezalandırılma, ıslah edilme ve iyileştirilme imkânını engelleyerek,

[30] Bu bölümle ilgili olarak, bkz., Platon, *Sokrates'in Savunması* 28 B, 30 E, 41 D; *Kriton* 44 D; *Gorgias* 478 C -479 B, 482 C.

bir başka deyişle, iyi, uyumlu bir varlık olmaya giden yolda, onun önüne set çekerek, mutsuzluğunu arttırır.[31] Dahası, koşulsuz güç, insanın doğasını gerçekleştirme gücünün tersine, bilge insanın hiçbir zaman hedefi olamaz, çünkü koşulsuz, sınırsız ve ölçüden yoksun güç, doğası gereği, elde edilemez bir şeydir. Hiçbir sınır olmayan, özü *pleoneksia*yla* belirlenen, her zaman insanın erişebileceği sınırların ötesinde kalır[32] ve insanı gerçekleşmemiş ve mutsuz biri olarak bırakır. Güç, yalnızca kendisine adalet ve bilgelik eşlik ederse, iyidir; oysa, bilgelik insanı iyi kılmak için güce gerek duymaz. Bilgelik güçtür ve var olan yegâne güçtür; bu ise, insanın kendisini gerçekleştirebilme gücünden başka bir şey değildir. Yalnız başına bilgelik (eşdeyişle cesaret, ölçülülük, adalet, insanın kendi kendisinin efendisi olması) insan için yeterlidir ve başka hiçbir şey, bilgelik olmadan, insanın işine yaramaz. "Yetkinlik (erdem) zenginlikle elde edilemez, ancak insanlar, hem bireyler hem de devletler için iyi olan her şey, her tür zenginlik erdemden gelir."[33]

Sokrates bu adalet anlayışıyla, doğa yasası veya doğal hukuk ile uzlaşımsal yasa arasındaki karşıtlık sorununa da nihaî bir çözüm getirir. Gerçekten de, insanın eylemlerini düzenleyip yönlendiren tikel yasalar, davranış kuralları, tesis edilmiş düzen ve yerleşik kurumlar, Sokrates'te de, sofistlikte olduklarından, hiçbir biçimde daha az yapay değildir. Onlar bütünüyle insan elinden çıkma olup, beşerî sanat ve uzlaşımın sonucudurlar. Bu durum, bununla birlikte, onların ihlâl edilmelerini veya toptan reddedilmelerini haklı kılmaz, çünkü birey ve toplum için neyin en iyi olduğunu belirleyen şey, insanî sanı ve keyfî uzlaşımdan ziyade insanın ve toplumun doğası olmakla birlikte, bu en iyi düzen ya da modeli, bireyin ya da toplumun yaşamında gerçekte doğa ya da tanrılar koymuş değildir. Ölçüden çok *pleoneksia*, uyumdan çok kargaşa, vahşinin varoluşunun ayırt edici özelliğidir. Düzen sanat ve beceri tarafından bulunmalı, tesis edilmeli ve korunmalıdır. Doğanın sanata uzlaştırılamaz bir biçimde karşıt olması bir yana, sanata gerek duyan tam tamına insanın doğasıdır. İnsanî düzenleme olmaksızın, ne birey

---

[31] Platon, *Gorgias* 466-467.

* Aşırılık, aşırıya kaçma (çev. notu).

[32] Platon, *Devlet* 348-350; *Gorgias* 490.

[33] Platon, *Sokrates'in Savunması*, 30b.

ne de devlet varolmaya devam edebilir.

İnsanî düzenlemenin zorunluluğu herhangi bir tikel yasayı, hiç kuşkusuz, zorunlu ya da adil kılmaz. İnsanlar kendi ihtiyaçlarından, yeteneklerinden ya da neyin kendileri için iyi olduğundan yana, genellikle bilgisizlik içinde olduklarından, koydukları tikel yasalar onların gerçek ihtiyaçlarını bazen karşılayamayabilir ve özel bazı durumlarda, doğal çıkarlarına tümüyle karşıt olabilir. Ortaya çıkan bu karşıtlık, bununla birlikte daha az değil, daha çok sanat, hem doğaya (ilgili insanın, devletin, durumun doğasına) hem de yasaya ilişkin olarak, daha az değil, daha çok düşünme, araştırma ve yeni baştan inceleme ister. Yasalar, ancak bu biçimde, gerçekleştirmek ve uyumlu kılmak için tasarlandıkları doğaya uygun geleceklerdir. Doğayla uzlaşım arasındaki yarığı, salt kendi başına bilgelik kapayabilir.

Phusis-nomos karşıtlığına Sokrates'in getirdiği bu çözümün en iyi tarafı, onun karşıtlığı yalnızca devlet düzeyinde değil, ancak aynı zamanda bireyin yaşamında çözmesidir. Tıpkı devlet gibi, birey de yaşamını düzenlemek ve uyumlu kılmak için kurallara, tıpkı devlet gibi o da doğasını gerçekleştirmek için akla ve sanata ihtiyaç duyduğundan, benliğin kendi içindeki uyum, devlet için, ona bilinçli olarak getirilen "yapay" düzen ne kadar gerekliyse, o kadar kaçınılmazdır. Salt kendi başına rasyonel özdenetim (adalet, ölçülülük) hem bireyi, hem de devleti yetkin ve iyi kılar.

Bu birleşik çözümün önemi, onun beşinci yüzyılın doğa-uzlaşım karşıtlığından çok daha eski olan bir çatışmayı mümkün olduğu ölçüde çözmesinden kaynaklanmaktadır. Daha önce de işaret etmiş olduğumuz gibi, eski ve yeni tanrılar arasındaki Aeskhylosçu karşıtlık, bir anlamda, -kişilikten yoksun, bilinçsiz ve bir ölçüde doğal- *moira* (yazgı) ile -kişiliği olan, bilinçli ve bu arada keyfî- tanrılar arasındaki, Hesiodos'un *dike*yi (düzen, adalet) Zeus'un irâdesiyle özdeşleştirmesinin ortadan kaldırmayı denediği bir karşıtlık olan Homerosçu karşıtlığın yeniden canlanmasından başka bir şey değildir. Şimdi, Hesiodos'un vahşilerinin olduğu kadar, Aeskhylosçu yazgının ayırt edici bir özelliği olan bilinçsiz şiddet, körlük ve akıldışılık, Sokrates'in düşüncesinde, bilinçli rehberlik ve rasyonel özdenetim, Aeskhylos'un ya da Homeros'un Athena'sının erişebileceğinden çok daha yüksek bir düzeyde, ruhun en yüksek parçasının işlevi hâline gelirken, ruhun en aşağı parçası (hayvansı arzu, ham iç-

güdü, yol göstericiden yoksun tepi) olarak yeniden ortaya çıkar.

İnsanda hem kör doğanın hem de rasyonel denetimin, bu şekilde içselleştirilmesi Sokrates'in, "yazgı ve Zeus"un barıştırılmasında Aeskhylos'un bile yetersiz kaldığı yerde, başarılı olmasına imkân sağlamıştır. Aeskhylos çatışmayı, çok yalın bir biçimde, Erinnileri* adeta bir el çabukluğuyla, sivil adaletin bekçileri hâline getirmek suretiyle, karşıtlığın bir tarafını ortadan kaldırarak yok etmeyi denemişti. Çatışma Sokrates'in insanında da vardı, çünkü arzu (iştaha) ve akıl, Homeros'un *moria*sıyla tanrıları ya da Aeskhylos'un Erinnileriyle Apollon-Athena birbirlerine ne kadar benzer ve yakınsalar, ancak o kadar benzer ve yakındır. Bununla birlikte, Sokrates (insanda ya da toplumdaki) hayvansı doğa için, rasyonel rehberliğin, aklın kendi iyiliği için arzuları doyurmaya ve insanın tümünü düzenlemeye gerek duyduğu ölçüde, gerekli olduğunu göstererek, insanın içindeki çatışma ve gerginliğe karşın, düzen ve dengeye götüren yola işaret etti. Ne Homeros'un yüzeyde yaşayan, parçalanmış ve kişiliği un ufak edilmiş insanının, ne Aeskhylos'un maskelerin ardına gizlenmiş, önemsenmeye değmez bireyinin elde edemediğini, Sokrates'in komplike, ancak birlikli bir bütün olan kişisi elde etmeyi başarır. Ben ya da kişi, insan yaşamında etkin olan güçlerin -yazgı ve tanrılar, hayvansı doğa ve yol gösteren akıl- taşıyıcısı olma durumunda olduğuna göre, o kendi kendisinin efendisi olmakla, bu güçlerin de efendisi olabilir. İnsan artık daha fazla gökyüzünde ya da yerin altındaki tanrılara ihtiyaç duymaz; onun ihtiyaç duyduğu şey, daha çok cesaret, ölçülülük, adalet, bilgelik, eşdeyişle insanî yetkinliktir. Bu, aşağıdaki bölümde biraz daha iyi anlaşılacaktır.

Dindarlık

Adaleti tanımladıktan, yararlarını açıkladıktan ve onun bilgelikten başka hiçbir şey olmadığını gösterdikten sonra, burada tartışacağımız son erdem olan dindarlığa geçebiliriz. Dindarlığın Sokrates tarafından ele alınıp değerlendirilme biçimi, bizim için

* Erinniler Yunan mitolojisinde suçu işleyenin ve özellikle adam öldürenin peşine takılan köpekler olarak düşünülmüştür; bu köpekler dişidir, kan kokusunu alıp koşarlar ve peşine takıldıkları suçluyu sonsuzca kovalayarak çıldırtırlar (çev. notu).

çok ilginç olacaktır ve bunun için ortada hiçbir neden kalmasa bile, Sokrates'in dinsizlikle suçlanmış, suçlu bulunarak ölüme mahkûm edilmiş olması fazlasıyla yeterlidir. Bu durum dikkate alındığında, Sokrates'in dindarlığa ilişkin tartışmasının, herhangi bir diğer erdem üzerine olan incelemesinden çok daha az ayrıntılı, daha yetersiz ve daha eksikli olması ve çeşitli yerlerde tekrar tekrar üzerinde durduğu diğer erdemlerin tersine, dindarlığa ilişkin tartışmasının hemen hemen tümüyle, Platon'un ilk dönem diyalogları içinde yer alan ve belirli bir sonuca varmadan sona eren bir diyalogla, *Euthyphron*'la sınırlanmış olması anlamlıdır.

Euthyphron'da incelenmek ve işlenmek üzere öne sürülmüş birer deneme niteliğindeki iki dindarlık tanımı şöyledir: "Tanrılarca beğenilen ya da tanrıların hoşuna giden şey dinîdir" ve "dindarlık adaletin, insanlarla olan ilişkimizle değil de, *therapeia*mızla, tanrılara bakım ve saygı göstermemizle ilgili olan parçasıdır." Her iki tanım da, yetersiz ve eksikli olduğu gerekçesiyle, kabul edilmez. Birincisi diyalogun kahramanı olan Euthyphron, dinî olanın, dinî olduğu için mi tanrıların hoşlarına gittiği, yoksa tanrıların hoşlarına gittiği için mi dinî olduğu sorusunu yanıtlayamadığı ve yanıtlamış olsaydı bile, tanımı yine de eksikli kalacağı için bırakılır. Eğer dinî olan bir eylem, tanrılar tarafından beğenildiği için dinî olursa (ve bu, Sokrates'in pek kabul edebileceği bir tanım değildir), biz neyin dinî olduğunu, aynı zamanda tanrıların tam olarak ne olduklarını ve neyin tanrıların hoşlarına gittiğini bilmedikçe, bilemeyiz. Buna karşın, eğer tanrılar dinî olan bir eylemi dinî olduğu için beğeniyorlarsa, bu kez de bir dindarlık tanımına değil, ancak dindarlığın yalnızca tek bir yüklemine sahip oluruz.

Tanrılara bakım ve hizmet yoluyla, saygı gösterme ve tapınma biçimindeki ikinci dindarlık tanımı da, tanrılara gösterilecek bu bakımın tam tamına neden oluştuğunu, bir başka deyişle, tanrıların ne olduklarını ve tanrıların neyi beğendiklerini, neyin onların hoşlarına gittiğini, neyin onlar için hayırlı ve iyi olduğunu bilmedikçe, aynı ölçüde yararsızdır. İşte Sokratik tanımlarda ihmal edilen ve bulunmayan da tam tamına budur. Homeros, Hesiodos ve Aeskhylos'un tersine, Sokrates'in Yunan dininin oluşumuna ve gelişimine hiçbir katkısı olmadı. Ksenophanes ve Herakleitos'un tersine, o tanrıların özsel doğalarına ilişkin bir araştırmayı boşa zaman kaybı olarak gördü ve

böylesi bir araştırmadan hep uzak durdu. Tamamen Protagorasçı olan bir tutumla, dinin kökeniyle ilgili nedensel açıklamaları, söylencelerin rasyonalizasyonu işini ve tanrılarla ilgili her tür spekülasyonu boş zamanı olan başka insanlara bıraktı. Kendisine gelince, Sokrates zamanını daha iyi değerlendirmeyi ve en iyi bildiği işi yapmayı, bir başka deyişle, bizzat kendi doğası üzerinde düşünmeyi ve ilâhî konulardan ziyade, insana ilişkin bir araştırma üzerinde yoğunlaşmayı yeğledi. "Daha henüz kendimi bilme durumunda değilim; bu nedenle, ilgisiz ve uygunsuz konularda, bir şeyler öğrenmek üzere araştırma yapmak bana saçma geliyor. Ve bu yüzden tüm bunları bir kıyıya attım; şimdi onlar hakkındaki geleneksel inancı izleyerek, bu gibi konular üzerinde değil de, kendim üzerinde düşünüyorum."[34] Tanrıların doğalarının tam olarak ne olduğuna ilişkin teolojik spekülasyon Sokrates için, yalnızca güç ve çapraşık olmakla kalmaz, ancak aynı zamanda yararsız ve uygunsuzdur, çünkü o, çağdaş aydınlanma hareketinin de etkisiyle, tanrıların iyi olmayabileceklerine ya da iyi işler yapamayabileceklerine inanmayı kabul etmez;[35] Sokrates'e göre, tanrılar tanım gereği iyi iseler, onların tam ve gerçek sıfatlarını bilmeksizin, iyi eylem ve yaşamın dinî, kutsal olduğundan ve tanrıların hoşlarına gittiğinden emin olabiliriz. Eğer durum böyleyse, dindarlık özel bir erdem değildir, tam tersine erdemin bizzat kendisi dindarlığın özünü oluşturur ve iyi insan, yalın bir biçimde, yetkinliğinden dolayı, *eo ipso* dindar biridir.[36]

Hesiodos'tan Protagoras'a dek, saygı ve adalet (*aidos* ve *dike*) her zaman birleştirile gelmiştir ve Sokrates de bu ikisini birleştirmeye devam eder. Ancak *aidos* ve *dike* arasındaki bu bağlantı, Hesiodos'ta dışsal ya da arızî bir bağlantı iken, şimdi Sokrates'te içsel ya da özsel olmaktan daha fazla bir şey olup çıkar. Belirli bir benzerlik ilişkisiyle birleştirilmek yerine, bu ikisi Sokrates'te özdeşleştirilir. Dahası Hesiodos'un adaleti uygulamada dinî-mitolojik kutsama ve dayanaklara gerek duyar-

---

[34] *Phaedros* 229e-230a. Platon'un, *Phaedros* adlı diyalogu, her ne kadar onun gençlik dönemi diyalogları içinde yer almasa da, birçok Sokratik öğe içerir. *Phaedros* bu konuda, yine de Platon'un ilk dönem diyalogları ve Ksenophanes'in *Memorabilia* adlı kitabıyla (örneğin I. I. 10-12) koşutluk içindedir.

[35] Platon, *Euthyphron, Sokrates'in Savunması, Devlet* III. Kitap.

[36] Bu dindarlık yorumuyla ilgili olarak, bkz., H. Bonitz, *Platonische Studien*, 3. baskı, Berlin, 1886.

ken, Sokrates'in adaleti için böyle bir şey söz konusu olmaz. Sokrates'in adalet anlayışı insanın isteyebileceği her tür doğal, rasyonel ve yararcı kutsama ve dayanaklara zaten sahiptir ve Sokrates'in kendisini dinî-mitolojik spekülasyonla ya da tanrılara gösterilecek uygun bakım ve hizmetin (*eusebeia*: *therapiea theon*) ne olduğu sorusuna bir yanıt aramayla meşgul etmek durumunda kalmamasının nedenlerinden biri de budur. Adaleti (ya da daha iyisi, insanın erdemini) bir bütün olarak saygıyla özdeşleştirdikten sonra, Sokrates "kendisinin" ne olduğu sorusuna dönebilir ve her durumda, hakkında bir şeyler bilebileceğimiz tek yaşam olan, bu dünyadaki yaşamda,[37] insana özgü yetkinliği ya da insanın erdemini belirleyen öğeleri araştırmaya geçebilirdi. Tanrılar var iseler eğer, iyi olmalıdırlar; ve tanrılar iyi iseler, insanın tek işi ve ilgisi, olabildiğince iyi biri olmaya çalışmak olur. İnsan böylelikle, aynı zamanda dindar da olacaktır ve "ona ne bu dünyadaki yaşamında ne de daha sonra hiçbir kötülük gelemez."[38] Sokrates'in dinî spekülasyonu insanın erdemine ilişkin inceleme ve tartışmanın dışında bırakması, şu anda üzerinde durduğumuz erdemin, eşdeyişle uygun saygı ve hizmet olarak *eusebeia*nın bile, zorunlu olarak, tanrılarla insan arasında ortaya çıkacak herhangi bir ilişkiye işaret etmediğini anımsarsak, daha az şaşırtıcı olur. *Eusebeia*, ister insanî ister ilâhî olsun, gerçekten de saygıya değer, huşu ifade eden, korku veren bir şeye karşı duyulan saygı, korku, huşu ve o şeyi yüceltme anlamına gelir. Eğer tanrılar, Sokrates'in inandığı gibi, iyi iseler ve bu nedenle biz insanlar onlara saygı duymak durumunda isek, uygun ve içten bir saygı onların hakkıdır ve *eusebeia* tanrılarla olan ilişkimizi de içerir. Tanrılarla böyle bir ilişki, onlar için yapılacak hizmet ve ibadet, bununla birlikte, yalnızca, bu dünyada en çok korkulması gereken şeyden, eşdeyişle insana özgü yetkinliği ya da erdemi yitirmekten korkarsak, en büyük korku ve saygıyı, başka hiçbir şey için değil de, iyilik ve erdem için duyarsak, doğru ve uygun bir ilişki olur. Bu, tanrılara tanrılar olarak özel bir bakım ve saygı göstermeden de yapılabilir, ancak neyin iyi ve neyin kötü olduğuna ilişkin bir bilgi olmadan, hiçbir zaman yapılamaz. Öyleyse, (kendisi de neden korkulacağına ilişkin bir bilgi olan cesaret ve gerçekte

[37] Platon, *Sokrates'in Savunması*.
[38] Platon, *Sokrates'in Savunması*.

tüm diğer erdemler gibi) dindarlık da bilgelikten başka bir şey değildir. Neyin iyi neyin kötü olduğunu bilen bilge kişi, gerçekten saygıya değer olan bir şeye, eşdeyişle iyinin bizatihi kendisine, zorunlu olarak özen gösterecek, saygı duyacak ve ondan korkup çekinecek; ve zorunlu olarak, olabildiğince iyi olmanın yollarını arayıp, böylelikle, aynı anda, bir insan için bu kadar mümkünse, o kadar tanrısal hâle gelecektir.

Bu *eusebeia* görüşünün milattan önce beşinci yüzyıl Yunanistan'ında söz konusu olan dinî inançlarla ve kent devletlerinin resmî din anlayışıyla uygunluk içinde olmadığını ve dolayısıyla, her ne kadar çok büyük ölçüde olmasa da, Sokrates'in dinsizlik suçundan mahkûm olmasında belirli bir payı olduğunu daha sonraki sayfalarda göreceğiz. Bu noktada, insana özgü yetkinlikle ilgili, daha önceki sayfalarda yer alan incelemelerimizin sonuçlarını özetlemek daha büyük önem kazanmaktadır; bundan sonra Sokratik etiğe ilişkin araştırmamıza devam edebiliriz.

İyi, insan için, yararlı, kârlı ve hoş bir şeydir; onun doğası itibarıyla gereksindiği, eksikliğini duyduğu ve arzu ettiği, onun bir parçası olan ve sahip olursa eğer, onu tam anlamıyla gerçekleştirecek, ve bütünlüğü olan bir varlık yapacak şeydir. Kendini tam olarak gerçekleştirme ve mutluluk (*eudaimonia*) tüm insanların doğal hedefi ve amacı olduğuna göre, insanın bu hedefe ulaşmasına katkıda bulunan bir nitelik ya da yeteneğe erdem ya da insana özgü yetkinlik adını veriyoruz. Kendisi için neyin doğru olduğuna, kendi amacına ve işlevine ilişkin bir bilgisi olmadan, insan kendisini gerçekleştirmeyi ümit edemez, ancak amaç ve işlevini bildiği zaman da, bunu zorunlu olarak yaşama geçirir. Öyleyse, insan için gerçek erdem bilgelikten, iyi ve kötüye ilişkin bilgiden, bene ilişkin bilgiden başka bir şey değildir.

Erdem birdir, ve her ne kadar insanlar onu, içinde bulundukları durum ve koşullara ve ilgilendikleri etkinlik alanlarına göre, farklı adlarla adlandırsalar da (vahim bir tehlike anında: Cesaret; insanın kendi kişiliği bakımından: Ölçülülük; başka insanlarla olan ilişkileri söz konusu olduğunda: Adalet; tanrılarla ilişkileri gündeme geldiğinde: Dindarlık), ayrı erdemler yoktur. İnsan bir bütün olduğuna ve bir bütün olarak gerçekleştirilmek ihtiyacı duyduğuna göre, kendisiyle insanın kendisini bir bütün olarak gerçekleştirdiği yetkinlik ya da erdem de bölünemez bir bütün meydana getirir: Bütün ilişkileri içinde (kendisiyle ve bir

bütün olarak devletle olan ilişkileri içinde) bir bütüne (insan) ilişkin bir bilgi olan, bilgelik.[39]

Tüm erdemler tek bir erdeme indirgendiğine ve bu erdemin de bilgelik olduğu gösterildiğine göre, şimdi erdemin öğretilebilirliği sorunuyla insanda erdem tohumları ekmenin uygun yönteminin ne olduğu sorusu üzerinde durabiliriz. Erdem bilgi ise ve bilgi de (öğrencinin yeteneğine de bağlı olarak) öğretilebilir bir şeyse, erdem öğretilebilir ve insan da eğitilip geliştirilebilir. Eğer mutluluğumuz yalnızca kendi erdemimize değil, ancak bir ölçüde aynı toplulukta yaşadığımız başka insanların erdemlerine de bağlı ise, her insan doğal olarak erdemi öğrenmeye ve erdemli olmaya ve bunu başkalarına da öğretip, onlarda erdem tohumları ekmeye çalışır. Şayet erdem şu ya da bu biçimde öğretilemez, ve insan da her nasılsa eğitilmeye ve geliştirilmeye elverişli olmasaydı, insanın erdeminin ne olduğunu ve hangi bilginin bir insanı erdemli ve mutlu kıldığını araştırmanın pek bir anlamı olmayacaktı. Böyle bir araştırma, en ufak bir pratik değeri olmayan, tümüyle kuramsal bir çalışma olacaktı; ne Sofistler ne de Sokrates bu türden yararsız araştırmalara girişti. Gerek Sofistler ve gerekse Sokrates insanı geliştirip iyileştirmek istiyordu ve her ikisi de erdemin öğretilebilir olduğuna inanıyordu; işte yalnızca bu noktada birbirlerine ters düştüler. Erdem öğretmenin yöntemi üzerinde çok temelli bir uyuşmazlık içindeydiler ve "yalnızca" biçimsel olan bu uyuşmazlık, tüm benzerlik ve yakınlıkları bir anda silip süpürecek ve Sokrates'i içinde yalnızca kendisinin yer alacağı ayrı bir sınıfa yerleştirecek kadar büyüktü. Sofistler erdemi büyük ölçüde, ekonomik, toplumsal ve politik bir rol ve konum elde etmeyle belirlenen dışsal bir başarı olarak tanımladıktan ve bunda da büyük ölçüde dışsal olan bir eğitim yöntemi benimsedikten sonra, öğrenciye üstünkörü bir cila çektiler ve onu, içsel olarak etkileyip değiştirmek ve dönüştürmek suretiyle daha iyi kılmaksızın, ona kendisini yetkinleştirmesi, tamamlaması ve kendisini aşması için yardım etmeksizin, dışa dönük bir başkalarını etkileme, ikna ve alt etme yeteneği kazandırdılar. Sokratik eğitim yönteminin onların eğitim yönleriyle taban tabana karşıt olduğu ve bir eğitimci olarak Sokrates'in yalnızca Sofistleri aşmakla kalmayıp, ancak aynı zamanda, bugün bile hâlâ aşılamamış olan, bir

[39] Bir "bütüne" ilişkin bilgi olarak erdem için Bkz., *Devlet* 428 D, 442 C-D.

erdem öğretme kuramı ve yöntemi geliştirdiği yer, işte tam tamına burasıdır.

Yöntem

Erdem ya da erdemle aynı şey olan bilgi türünün nasıl öğretilebileceğini görmek için, öncelikle şu iki soruyu sormalıyız: Salt bilgi olmak bakımından ele alındığında bilgi, genel olarak bilgi nedir ve her ne olursa olsun, farklı bilgi türlerinde ortak olan şey nedir? Bilgi öğretilebilir mi?

Sofistler ya sanıyla bilgiyi, olasılıkla hakikati birbirinden ayıramadılar ya da, Gorgias'ta olduğu gibi, kesinlik, bilgi ve hakikate ulaşmanın imkânsız olduğunu ilan edip, tüm dikkatlerini, gerçek eğitim yerine, olasılık, sanı ve ikna etme üzerinde yoğunlaştırdılar. Sokrates'in sanıyla bilgi, görünüşle gerçeklik arasında yaptığı açık seçik ve kesin ayrım, ve bilgiye ve hakikate erişilebileceğiyle ilgili inancı, bu durumu kökten değiştirdi.

Sanıyla (*doksa*) bilgi (*episteme*) arasında ne fark vardır? Bir sanı, bir insanın kabul ettiği ve ona göre eylemek istediği bir önermedir. Bu, her ne olursa olsun, inandığımız, inandırıldığımız ve ikna edildiğimiz, kendisinin belirli bir olasılık dahilinde ya da kesinlikle, inandığımız gibi olduğunu savunduğumuz bir şeydir. İnançlarımız her zaman doğru olmadığına göre, doğru ve yanlış sanı ya da inanç arasında bir ayrım yapmamız gerekir. Bu durum sanı bilgi özdeşliğini imkânsız kılar, çünkü sanı gibi yanlış olabilen bir şeye, çelişkiye düşmeksizin bilgi adı verilemez. "Yanlış bilgi"ye sahip olmak, olduğundan başka türlü olabilen bir şeye inanmak anlamına gelir; bu ise, onu bilememek, ona ilişkin olarak bilgi sahibi olmaktan ziyade, onun hakkında bir sanı, inanç ya da kanaate sahip olmak demektir. Bir insanın bütün her şeye ilişkin olarak bilgisiz olması, onun şu ya da bu biçimde hiçbir bilgisi olmaması, mantıksal olarak mümkündür, ancak yanlış bir bilgisi olması çelişik bir düşüncedir.

Her ne kadar bilgi yanlış olmasa, buna karşın sanı yanlış olabilse de, bir önermenin doğruluğu onu *eo ipso* bilgi yapmaz, çünkü sanı da doğru olabilir. Doğruluk, öyleyse bilginin gerek koşulu olmakla birlikte, yeter koşulu değildir. Bilgiyi tam ve eksiksiz olarak tanımlayabilmek için, öznel bir şeyi de, bir insanın

bir önermeye ve bu önermenin doğru olduğuna nasıl ya da ne şekilde inanma durumuna geldiğini ele almalıyız.

Ne bir önermenin doğruluğuna duyulan (öznel) inancın, ne de önermenin (nesnel) doğruluğunun, hattâ ne de bu ikisinin bir arada bir önermeye bilgi olma hakkı vermemesi paradoksal bir şeyle karşı karşıya olduğumuz izlenimini yaratabilir, bizde; bununla birlikte, Sokrates'in aklından bu konuda bir paradoks ortaya koymak hiçbir zaman geçmiş değildir. Bu iki ölçütün, bilgiye olduğu kadar, sanıya da uygulanabileceği açıktır. Bilgiyi sanıdan ayıran, bilginin ne doğruluğu ne de kendisine duyulan inanç olmayıp, doğrudan doğruya bilenin doğru olduğuna inandığı şeyin doğruluğunun hesabını verebilme yeteneğidir. Sokrates için bir şeyi bilmek, onun nedenlerini ortaya koymak, onu rasyonel argümanla savunmak ve onu başkalarına göstermek ve kanıtlamak anlamına gelir. Bir şeye, başka herhangi bir şey tarafından desteklenmeyen bağsız, yalıtlanmış bir malûmat parçacığı olarak değil de, doğrulukları artık daha fazla sorgulanamayan ilk ilkelerden oluşan sağlam ve sallantısız bir temele, uzun bir akıl yürütme zinciriyle dayandırılmış ya da bağlanmış bir sonuç olarak, inanmak demektir. (Doğru ya da yanlış) sanıya karşıt olarak, bilgi, üzerinde derinliğine düşünülen, akıl yürütülen, eleştirilen ve tartışılan bir şeydir; salt başka bir kişinin otoritesine dayanılarak kabul edilen bir şey olmayıp, bilenin kendisi tarafından rasyonel düşünce yoluyla kendisine mal edilen, sorgulamayla kendisinin kılınan ve bilenin, düşünen bir insan varlığı olarak, salt kendi otoritesine dayanarak kabul etmiş olduğu bir şeydir. Yalnızca sanıdan başka bir şey olmayanı bilgiye dönüştürmek için, bize son çözümlemede onu doğru bir bilgi olarak kabul etme imkânı verecek olan bir şeye, nedenlerini gösterme ve argümanlar ortaya koyma etkinliğiyle, onu tam anlamıyla açıklayıp, hesabını verebilinceye dek, her bir önerme üzerinde derinliğine düşünmeye ve amansız bir sorgulamaya gerek duyulur. Bileni bir bilen hâline getiren şey, bir önermenin doğruluğu değil, ancak onun hakikati araması ve önermenin doğruluğunu kendisine mâl etmesidir; yalnızca bu çaba, sanı yerine bilginin kazanılmasıyla sonuçlanabilir. Sanılar, bizim tarafımızdan herhangi bir çaba ya da etkinlik olmadan kabul edilebilirler; bir önermeyi yalnızca onaylama, onu bir sanı hâline getirir. Oysa bilgi bu şekilde elde edilemez, çünkü bilgi, birey tarafında gerçekleşecek rasyonel düşünceyi, eşdeyişle

bireyin bizzat katılacağı ya da kendi başına gerçekleştireceği bir düşünme etkinliğini varsayan aklî onaya gerek duyar. Herhangi bir kişi bir insanı sanılarla donatabilir, ancak insanın yalnızca kendisi, bilgiyi kendisine mâl edebilir.

Bilgiyle sanı arasındaki bu farklılık dikkate alındığında, bilgi ve sanının hem doğaları ve hem de pratik değerleri bakımından farklılık gösterdiği kolaylıkla görülür. Yanlış sanı, söylemeye hiç gerek yok, açıkça değersizdir ve bize yarardan çok zarar verir. Ancak doğru sanı bile -ki, insan onu her nasılsa elde edip, hangi alan olursa olsun, uygulamaya koyduğunda, tam olarak bilgi kadar iyi olan bir şeydir- yararlılık bakımından, bir bütün olarak bilgiyle karşılaştırılamaz.

Bir sanıyı, eleştirel bir tavır almadan ve üzerinde derinliğine düşünmeksizin kabul etmiş olan bir insan, doğru olduğuna inandığı şeyin gerçekten de doğru olup olmadığını bilmez. Eğer doğruysa, bu rastlantısal olarak doğru olur ve elinde, doğru sanıyı belirleyecek, ve doğru sanıyı yanlış sanıdan ayıracak ölçütler olmadığına göre, insan neredeyse yanlış bir sanıya ulaşmış gibi olur. Böyle biri, sonuçta da, büyük bir olasılıkla kendisine yarar kadar, zarar vermiş olur. Oysa bilgi her zaman doğrudur, her zaman doğru olduğu bilinir ve yalnızca yarar sağlar.

Doğru sanı, dahası, etkiye açık bir yapıda olup, geçicidir. İnsan sanıyı, rasyonel düşünce olmaksızın başka birinin otoritesine dayanarak, akıl yürütme yerine etkili ve güzel söz söyleme sanatının çekiciliğine kapılarak kabul ettiği için, bir başkası daha büyük bir otorite iddiasıyla, daha yoğun ve etkili bir ikna gücüyle ortaya çıkıp, ondan sahip olduğu sanı ya da kanaati bırakmasını isteyecek olursa, onun sanı ya da kanaatinden vazgeçmesi çok muhtemeldir. O, kendisine ait bir yargıdan yoksun bulunduğundan, her zaman başkalarının insafına kalmış durumdadır ve, kendisini bir bütün olarak kontrol etmek bir yana, kendi zihninin bile efendisi değildir. Yalnızca bilen, ve salt akıl yürütmeye dayanan bilgi, ikna ya da insanın kendi zihni dışındaki herhangi bir otorite karşısında, güçlü ve sağlam kalıp, kendinden emin olabilir.

Ancak bu bile, yeterli değildir: Sanının en büyük kusuru, ona güvenmenin insanın görüsünü kısıtlaması, kavrayış gücünü âdeta felce uğratması, ve onu, en çok ihtiyaç duyduğu şeyi, yani bilgiyi elde edemez hâle getirmesidir. Zaman zaman ve koşullar aynı kaldığı sürece yararlı olan doğru sanı bile, başka konularla

inandırıcı bir biçimde konuşmak durumundaydı ve bunu da hakikate dair en ufak bir bilgisi olmaksızın yapabilirdi. Bunun sonucunda, onun, bu ikisini çoğunlukla, zaten birbirinden ayıramadığı için doğru inanç kadar yanlış sanı aktarması, ya da doğru inanç yerine yanlış sanı vermesi çok muhtemeldi. Bundan dolayı, sofistik anlamda eğitim, güvenilmez ve istismar edilmeye açık bir şeydir. Zaten bir iyilik olmaktan ziyade, çoğu zaman toplumsal bir tehlike olmuştur.

Sokrates, Sofistlerin tersine, bilgi vermek istiyordu ve bu durum tamamen farklı bir yöntemi gerekli kıldı. Bilgi, sanıya karşıt olarak, eleştiri süzgecinden geçirilmeden kabul edilemeyeceği, ancak derinliğine düşünme yoluyla, kişinin kendisinin kılınmak, öğrenci tarafından kendisine mâl edilmek durumunda olduğu için, hiçbir dışsal eğitim yöntemi yeterli olmazdı. Güzel ve etkili konuşmak ve öğrenciyi sözün güzelliğiyle, bir sanıyı edilgin bir biçimde kabul etmeye zorlamak, artık daha fazla yeterli gelemezdi. Öğrencinin bundan böyle, eğitim sürecine, düşüncelerini kendi üzerine çevirerek, etkin bir biçimde katılması sağlanmalıydı. Kişinin yalnızca kendi araştırması, onu bilgiye götürebildiğine göre, birilerine bir şeyler öğretmek isteğiyle ortaya çıkan birinin tek hedefi olmalıydı: Öğrenciyi salt kendisinin olan ve yine kendisinin gerçekleştireceği rasyonel, eleştirel ve derinlikli bir araştırmaya başlatmak... Bu hiç kuşkusuz, elleri kolları bağlı ve tümüyle edilgin bir durumda bulunan bir öğrenciye konferanslar vererek, gerçekleri serimleyici (!) konuşmalar yaparak ya da söylevler çekerek yapılamayacağı gibi, birçok Sofistin kendileri için bir alışkanlık hâline getirdiği biçimde davranarak, eşdeyişle tüm soruları yanıtlayarak ve öğrenciye her tür problem için hazır çözümler sunarak da yapılamaz. Yanıtlar ve hazır çözümler bir şeyi derinliğine düşünmeden, eleştiri süzgecinden geçirmeden kabul etmeyi cesaretlendirir; öğrenciyi bilgiyle değil de, sanılarla donatır ve öğrenciye yardım etmek yerine, onun gerçekte her türden araştırmasına engel olur. Çünkü bu türden hazır çözümleri kabul eden her kim olursa olsun, bildiğine inanır ve sonuçta, hiçbir araştırma yapamaz.

Öğrenciyi, bilgiye ulaşmaya yönelik kendi araştırmasına başlatmanın yolu, ona bir dizi sanı ve bu sanılarla birlikte gelen bir güven duygusu kazandırmak değil, ancak bunun tam karşıtıdır: Onun bilgisizliğinin farkında olmasını sağlamak. Öğretile-

cek her şey, bir anlamda sadece bundan ibarettir.

Kişinin kendi bilgisizliğinin bilincinde olmasının onu zorunlu olarak araştırmaya götürdüğünü, bir şeyler öğrenme çabasında olan bir kimsenin zaten öğrenmek istediğini ve onu araştırmaktan ve öğrenmekten alıkoyan tek şeyin, onun bilgiye zaten sahip olduğunu düşünmesi olduğunu varsayarsak, bu daha bir kolaylıkla anlaşılabilir. Sokrates'in kabulü de tam tamına budur ve o, bu kabulünü, öğretmeyi önerdiği bilgi türüne gönderimle ortaya koyarken, tümüyle haklıdır; çünkü insanın ihtiyaç duyabileceği ya da duymayabileceği diğer bilgi türlerine karşıt olarak, bu bilgi, eşdeyişle erdem, tüm insanların doğaları itibarıyla istedikleri şeye, yani iyi bir yaşama ulaşmalarının gerek ve yeter koşuludur. Eğer tüm insanlar iyi, bir başka deyişle ahlâklı bir biçimde yaşamak istiyorlarsa ve hiçbir insan, iyi ve kötüye ilişkin bilgi olmaksızın, iyi olamaz ve iyi bir biçimde yaşayamazsa, o zaman tüm insanlar doğaları itibarıyla bilgeliğe sahip olma ihtiyacı duymakta ve bilgeliğe sahip olmak istemektedirler; ve hiçbir insan kendisini, kendisine ilişkin bilgisi (benbilgisi) olmaksızın, gerçekleştiremiyorsa, bu takdirde tüm insanlar, doğaları itibarıyla, kendilerine ilişkin bilgiye ihtiyaç duymakta ve onu istemektedirler. Şayet tüm insanlar bu bilgiyi (onu gerçekten istediklerinin farkında olup olmadıklarına bakılmaksızın), istiyorlarsa, o zaman yalnızca, bu bilgiye sahip olmadıklarının kendilerine gösterilmesine ihtiyaç duymaktadırlar; bu gerçekleştirildiği takdirde, bütün insanlar kendilerine ilişkin bilgi (neyin iyi neyin kötü olduğuna ilişkin bilgi) için araştırmaya zorunlu olarak başlarlar. Demek ki en azından iyi ve kötüye ilişkin bilgi söz konusu olduğunda, bilgisizlik bilinci, zorunlu olarak, bilgiye erişmeyi amaçlayan bir araştırmanın başlangıcını meydana getirir.

Bir insan, bilgisiz olduğunun farkına varması sağlandığı takdirde, bilgi elde edebilir; ancak insanların tümü bunu yapabilmeye muktedir midir? Sokrates onların buna muktedir olduğuna inanır. Sokrates'e göre, her ne kadar insanlara, rasyonaliteden genellikle farklı derecelerde pay verilmiş olsa ve onlar bu nedenle farklı bilgi derecelerine ulaşabilseler de, hiçbir insan, anlama yetisi ve kavrayıştan, bilgisizliğinin hiçbir biçimde farkında olamayacak ölçüde tamamen yoksun olamaz. İnsanlar ne birer hayvan ne de birer tanrı olmayıp, bu ikisi arasında bir şey olduklarına göre, bilgisizliklerinin bilincinde olamayacak ve

bilginin peşine düşmeyecek kadar kavrayışsız olmadıkları gibi, hiçbir bilgiye ihtiyaç duymayacak kadar bilge ve bilgi yönünden yetkin değildirler.[41] Yalnızca sıradan birer insan varlığı olduklarına göre, hepsi gelişmek ve daha iyi olmak ister ve hepsi geliştirilmeye ve daha iyi kılınmaya uygun bir yapıdadır. Bütün insanlar eğitime ihtiyaç duyar ve insanların hepsi de eğitilebilir durumdadır.

Gerçek eğitimin birtakım sanılar yerine, bilgi aktardığı, bilginin hazır ve kolayca karara bağlanan bir şeymiş gibi zahmetsizce verilmeyeceği, ancak bilen tarafından kendisine mâl edilmesi gerektiği, bilenin bilgiyi kendisine mâl etme sürecinin, yalnızca onun kendi araştırmasıyla mümkün olduğu ve bir insanın bilgisizliğinin farkında olmasını sağlamanın, onu bilgiye ulaşmayı amaçlayan bir araştırmaya başlatmak demek olduğu - tüm bunlar Sokratik öğretim yöntemine damgasını vuran ve bu yöntemi belirleyen temel değerlendirmelerdir. Bu öğretim yönteminin bütünü doğurtucu, çürütücü, *aporetik*,[42] olumsuz ve alaycı gibi sözcüklerle farklı biçimlerde tanımlandığına göre, tüm bu farklı isimlerin nasıl olup da aynı şey için kullanıldıklarını kısaca açıklamak uygun ve yararlı olacaktır.

Doğurtucu öğretim yöntemi, öğretmenin salt kendi çabasıyla bilgiyi, sanki bilgi "salt temas yoluyla, dolu bir kaptan boş bir kaba akabilen türden bir şeymiş gibi"[43] bir başkasının ruhuna damla damla akıtamayacağı ve bilgiyi bir başkasının ruhunda yoktan var edemeyeceği kavrayışına dayanır. Yalnızca sanı (*doksa*) bu biçimde aktarılabilir. Öğretmenin tıpkı bir ebe gibi, öğrenciye kendisinden bir şey vermeyip, yalnızca onda zaten var olanı gün ışığına çıkarmasına yardım ettiği, öğrencinin kendilerine gebe kaldığı düşünceleri doğurması için ona yalnızca el uzattığı göz önünde tutulursa, öğretmenle öğrenci arasındaki ilişki, daha çok bir ebeyle doğurmak üzere olan bir kadının ara-

---

[41] Platon, *Şölen*.

[42] Grekçe bir sıfat olarak, düşünce ya da tartışmanın, ortaya çıkan bir problem ya da güçlükten dolayı, sonuçsuz kalma durumunu tanımlar. İşte bu yüzden, Platon'un, Sokratik yöntemin uygulandığı, çeşitli tanım denemelerinin ardından, belli bir gelişme kaydedilse bile, somut bir sonuca ulaşmayan, problemin çözümsüz ve sonuçsuz kaldığı, tanımlanmak istenen erdemin lâyıkıyla ya da gereği gibi tanımlanamadığı gençlik dönemi diyaloglarına *aporetik diyaloglar* adı verilir (çev. notu).

[43] Platon, *Şölen* 175d.

sındaki ilişkiye benzer. Tıpkı ebenin birtakım ilaç ve mesajlarla gebe kadında doğum sancılarını teşvik etmesi gibi, öğretmen de gebe ruhta, öğrencinin bilgiye duyduğu ihtiyacın farkına varmasını sağlayan ustalıklı bir sorgulamayla, gebe ruhu araştırmaya sevk eder. Bilgi için duyulan doğum sancıları bir kez başlayınca, öğretmen öğrenciye, salt kendi benliğine ilişkin bilgiye ulaşması için yardımcı olur ve sonuçta ortaya çıkan bilginin gerçekten de öğrencinin kendi bilgisi olması için, onu sorgulamaya devam eder. Öğretmen bilgiyi veren kimse ya da bilginin nedeni değildir, ancak yalnızca bilginin doğuşu için bir araç, bir vesiledir. Ebeninkinin tersine, öğretmenin işi burada bitmez. Öğretmen öğrencinin ürettiğini sınar ve onun meydana çıkardığı şeyi ciddî bir sorgulama ve argümanla eleştiri süzgecinden geçirerek, öğrenci için doğru bilgi mi yoksa bir öğrenim yanlışı mı olduğunu belirlemeye çalışır. Öğretmen yalnızca, öğrenci bildiğinin hesabını verdiği ve ürettiğini argümanla savunabilir hâli geldiği zaman, tatmin olur. Çekilen zahmetlerin karşılığı – öğretmen için de öğrenci için de– alınmıştır, ya da daha ziyade öğrenci başka bilgilere yönelik yeni araştırmalara başlamaya hazır hâle gelinmiştir.

Öğretmen yalnızca araştırmayı teşvik ettiği, öğrencinin araştırmasına yardımcı olduğu, araştırmayı engelleyen olumsuz koşulları ortadan kaldırdığı ve araştırmanın sonuçlarını sınadığı için, onun yaklaşımı, yüzeyden bakıldığında, tümüyle "olumsuz"dur. Öğrenciye, onun eleştiri süzgecinden geçirmeden kabul edebileceği ve dolayısıyla, yalnızca birtakım sanılar elde edebileceği hazır bir pozitif öğreti aktarmak yerine, o yalnızca, öğrencinin şimdi ürettiği doğrulara olduğu kadar, daha önceden sahip olduğuna inandığı "doğrular"a da saldırır, onları olumsuzlar ve eleştirir. Öğretmen öğrencinin kendisine duyduğu yanlış ve zararlı güveni dağıtır, öğrenciyi şaşırtır ve onu ne yapacağını bilmez bir hâle (*aporia*) getirir. Bilgisizliğin bu biçimde bilincinde olma, öğrenmeye giden yolda atılması gereken ilk adımdır ve Sokratik konuşma ve tartışmaların bu sona, birtakım olumlu sonuçlarla değil de kuşku ve şaşkınlık itiraflarıyla gitmesinin nedeni de tam olarak budur. Bu, Platon'un gençlik döneminde yazmış olduğu Sokratik diyalogların pozitif hiçbir şey içermediği anlamına gelmez, çünkü her şeyden önce, tartışılan sorunlara çözümler getirmemiş bir diyalog yok gibidir. Bu sonuçlar diyalogun sonunda, salt öğrencinin bu sonuçları, onla-

rı kendisine mâl edecek bir derinliğine düşünme çabası göstermek yerine, hemen gözü kapalı bir biçimde kabul etmesini önlemek için, olumsuzlanırlar. İkinci olarak, burada söz konusu olan, yazılı sözcüğün kendisinde içerilen bir şey değildir, ancak daha çok öğrenenin ruhunda olup biten bir şeydir, eşdeyişle, öğrencinin bilgiyi araması ve bilgilenmesidir. Diyalogları, yüzeydeki olumsuzluklarına ve olumsuz sonuçlarına karşın, gerçekte yapıcı kılan da bundan başka bir şey değildir.

Sofistlerin sorulan soruları yanıtlama ve çözümler göstermeyle belirlenen "pozitif" yaklaşımları yalnızca sanı üretmekteydi. Sokrates'in, başka hiçbir şeyden değil de sorgulama, kuşku ve arayıştan oluşan olumsuz bir yöntem uyarlamasının nedeni, işte budur. Doğru öğretim çürütücü, eşdeyişle kabul edilmiş sanıları sorgulayıcı, inançları eleştirici, dogmaları olumsuzlayıcı, erişilen bilgileri sınayıcı ve bilgisizlik karşısında suçlayıcı olmalıdır. Kısacası, doğru öğretim öğrencinin tarafından gerçekleşecek bir hesap verme, açıklama ve haklı kılma etkinliği olmalıdır. Yalnızca böylesi bir çürütme (*elenkhos*) yanlış ve temelsiz bir kendinden memnun olma hâlini, gönül rahatlığını dağıtabilir ve öğrenciyi, yeniden öğrenmeye başlayabileceği bir kuşku hâline sevk edebilir.

Bu çürütücü-olumsuz yöntemin başarabildiklerinin eksiksizce betimlenebilmesi için, burada, Sokrates'in kendisinin Platon'un *Menon* adlı diyalogunda bir köle genci sınamasını nasıl yorumladığını ele almamızda yarar vardır. Bu sınama ve incelemenin kendisi Sokrates'in yöntemi için çok iyi bir örnek olmayabilir, ancak Sokrates'in değerlendirmesi çok yerinde ve bizim buradaki amacımıza fazlasıyla uygundur. Sokrates, ortaya attığı geometri probleminin köle genç tarafından çözülmesi sürecinin hemen hemen tam ortalarında, Menon'a şunları söyler: "Kaydettiği ilerlemeye bir bak hele!... Başlangıçta, (gündemdeki konuyu) bilmiyordu, hoş şimdi de bilmiyor ya, ancak o zaman bildiğini düşünürken ve kendisine sorulan soruyu sanki biliyormuş ve ortada hiçbir güçlük yokmuş gibi, kendinden emin bir biçimde yanıtlarken, o şimdi artık ne yapacağını bilemez hâle geldiğinin farkında ve hâlâ bilgisiz olsa bile, artık en azından bildiğini düşünmüyor. (...) ve bundan dolayı bilmediği bir konuyla ilgili olarak şimdi daha iyi durumda. (...) Onu ne yapacağını bilemez bir hâle getirmekle ve kendisine bir şok uygulamakla, ona bir zarar vermiş değiliz. (...) Daha çok , ona doğru-

yu bulma yolunda yardım ettik, çünkü o şimdi bilgisizliğinin bilincine vardığı için, bundan böyle araştırmaktan haz duyacak. (...) Acaba o bilgisizliğinin bilincine varmasının sonucu olan şaşkınlığa sürüklenmezken önce, bilmediği bir şeyi bildiğini düşünürken hiç araştırmaya ve bir şeyler öğrenmeye kalkışır mıydı? (...) İçine düştüğü, bu ne yapacağını bilememe hâli dolayısıyla, o , benimle birlikte araştırma yaparken, ben her ne kadar kendisine yalnızca birtakım sorular sorsam ve yekten hiçbir şey öğretmesem bile, kendi başına bir şeyler bulacaktır."[44]

Burada, amacına ulaşmak için kullandığı araçların, Sokrates için büyük bir önem taşımadığına dikkat edilmelidir. Sokrates'in, daha çok gençlerle olmak üzere, çeşitli kesimlerden gelen insanlarla yaptığı konuşmaları, bazen (en kötü anlamı içinde) Sofistçe argümanlar, yanıltıcı ve hatalı kanıtlamalar, anlamsız analojiler ve savunulması güç öncül ve sonuçlarla süslenmekteydi ve o, bu durumun tümüyle bilincindeydi. Sokrates, öğrenciyi aldatıcı taktikler kullanıyordu. Öğrencinin, gerçek bilgi araştırmasına başlamadan önce, içinde olmasını istediği durum ise, bilgisizliğine hayret etme, bilgisizliği karşısında şaşırıp ne yapacağını bilememe hâlidir. Tüm çabalarının kendisine yöneldiği bu hedef, bu araçları, sözcüğün tam anlamıyla haklı kılar, çünkü öğrenciyle birlikte gerçekleştirilen araştırmada, önemli olan, yalnızca, bir önermenin her nasılsa doğru oluvermesi, hattâ Sokrates'in kendisinin bir önermeyi doğru bir önerme olarak onaylayıp, onun hesabını verebilmesi değil, ancak öğrencinin onu, yalnızca doğru olduğuna inanmak yerine, bilmesi ve akıl yürütmeyle kendisine mâl edebilmesi ve savunabilmesidir. Eğer öğrenci bunları yapabilirse, ona hiçbir yanlış argüman en ufak bir zarar veremez, çünkü bilgisi artık "bir zincirle sağlam temellere bağlanmıştır." Öte yandan eğer bir açıklama getirip bu doğrunun hesabını veremez ve doğruya salt bir sanı olarak sahip olursa, bu "doğru"dan yoksun kalması ve bildiği fikrini (gerçekte, bilmediği için) aklından söküp çıkarması, onun için daha çok iyi olur.

Sokratik yöntemin özü, tıpkı Sokrates'in kendisi gibi, alayla belirlenmişti. Daha önce söylediklerimizi dikkate alacak olursak, bunun niçin böyle olması gerektiğini, gerçekten de niçin her türden gerçek öğretimin, belirli ölçüler içinde, alaycı olmak

[44] Platon, *Menon* 84a-d.

durumunda olduğunu anlayabiliriz. Alay, incelikle oynama, bir şeyi olduğundan hafif gösterme, ikiyüzlülük, gerçekte olduğundan daha az olma tutumu, daha aşağı ve küçük bir rol kabul etme, zavallı ve yeteneksiz biriymiş gibi görünme anlamına gelir. Alaycı, kendisi yanılmaktan çok uzak olmasına ve kendisine ilişkin olarak açık seçik bir kavrayışa sahip olmasına karşın, başkalarını yanıltmak için, kendisine karşı olumsuz bir tavır takman bir oyuncudur, aktördür. Sokrates'in en gözde alay maskesi bilgisizlik maskesiydi. Gerçekte bildiğinden daha az şey bildiğini öne sürüyor, bilgisinin "bir düş gibi önemsiz ve tartışmalı" olduğunu söylüyor,[45] büyük çoğunlukla, bilmediğini bilmek dışında hiçbir şey bilmediğini iddia ediyor ve bilgisiz biri olarak, eğitime ihtiyaç duyan ve aydınlatılmak isteyen bir öğrenci kılığına bürünüyordu. Bu hile, onun yöntemiyle tam bir uygunluk içindeydi. Bilgisiz olduğunu öne sürmekle, bütün bütün bilgi dağıtmamak, hazır doğrular öğretmemek için, yetkin bir özrün ardına sığınmış oluyordu ve bu sayede, öğrenciye salt birtakım sanılar vermek tehlikesinden yaşamı boyunca hep uzak kaldı. Bir otorite olmadığını her fırsatta dile getirmekle de öğrencilerine kendi bilgeliğine dayanma imkânı bırakmadı ve onları, hiç kimseden medet ummaksızın, başlarının çaresine bakmaya zorladı. Daha aşağı bir rol olan öğrenci rolünü baştan kabul etmekle de yanıtlar ve çözümler vermekten kaçınabildi ve öğrencilerini, inançlarını açıklamak ve temellendirmek için zorlamada ısrarlı olabildi. Bütün bir araştırmalar dizisinin hiçbir sonuç vermediği, araştırmalarının sonucunda hakikate, başlangıçta olduklarından hiç de daha yakın olmadıkları inancını sık sık yinelemekle de çevresinde bulunanların, bilgi etmek yerine, işi sanılarla idare etmelerine engel oldu. Tüm bu hileler gerçekten de etkili oldu, çünkü bilgisiz bir insan görüntüsünü vererek, başkalarının yapay, sahte bilgiçliklerini kırdı; öğrenci rolünü kabul ederek, başka insanların yok yere benimsedikleri öğretmenlik rolünün hatalı olduğunu gösterdi; kendisinin önemsiz biri olduğunu açığa vuran bir maske takarak, başka insanların üstünlük maskelerini düşürdü ve onlara üstünlüklerinin salt bir maske olduğunu göstererek, bilgisizliklerini yüzlerine vurdu. Bu alaycı-doğurtucu araştırma sürecinde, rollerin her zaman gizliden gizliye değiştiği gözleniyordu: Her iki mas-

[45] Platon, *Şölen* 175d.

ke de, sabık öğrencinin öğretmen ve daha önceki öğretmenin ise bilgiye dehşetli ihtiyaç duyan bir öğrenci olduğu ortaya çıkıp, tamamen düşünceye kadar, gitgide daha gözle görülür bir hâle geliyordu. Bu maske değişimi bir kez gerçekleşti mi, alaycının rolü de bitmiş oluyordu. Öğretmen olduğu açığa çıkmakla birlikte, Sokrates bundan böyle bir şeyler öğretmek durumunda değildi, çünkü öğrenci olduğu açığa çıkan eski öğretmen, bilgi yoluna girmişti artık. Bilgisizliğinin ve bilgiyi aramak zorunda olduğunun farkına vardığı için, o kendi kendisinin öğretmeni olmuştur ve alayın amaçladığı da, tam tamına budur.

Sokrates'in öğretim yöntemi bir çürütme, sorgulama, inceleme ve birlikte araştırma yöntemi olduğu için, başkalarını geliştirme ve iyileştirme amacı yaşayan tüm bu girişimler, doğallıkla monolog (konferanslar, söylevler, vb.) biçimini değil de, diyalog formunu aldı. Ardıllarının da onun öğretimini sunmanın doğal biçimi olarak diyalogu kullanmalarının ve neredeyse bütün bir Sokratik literatür bütününün başka hiçbir şeyden değil de, diyaloglardan oluşmasının nedeni budur. Bu formun Sokratik eğitim anlayışına (Sokratik içeriğe) ne kadar uygun düştüğünü görmezden önce, Sokrates'in öğretiminde, biçimle içerik ya da öz arasında ortaya çıkan bir başka mütekabiliyeti daha görmeliyiz: Bu (formel) öğretim yöntemiyle, öğretiminin özsel amacı arasındaki mütekabiliyettir.

Bilgi aktarabilmek için, Sokrates bilgiyi bir içerik olarak vermeye teşebbüs etmekten hep sakındı. Yalnızca, öğrenciyi araştırmaya ve bilgiyi fiilen elde etmeye başlayabileceği bir noktaya getirmeye çalıştı. Tümüyle formel olan bu öğretim yöntemi, öğrenciyi sanıların getirdiği sınırlamalardan kurtararak ve onu kendisine doğru döndürerek, bir başka deyişle, bilgisizliğinin bilincine varmasını sağlayarak bilgiye döndürdü. Burada ilgi çekici olan, bunun, bir başka deyişle (biçimsel) öğretim yönteminin doğurduğu sonucun, tam tamına Sokratik öğretimin içeriksel olarak yaptığı şeye karşılık gelmesidir: Sokratik öğretim, başka hiçbir şeyi değil, fakat kişinin kendi kendisinin bilincinde olmasını, kendi üzerine derinliğine düşünmesini ve kendisine ilişkin olarak eleştirel bir inceleme başlatmasını amaçladı. Bu eğitimin "nasıl"ıyla "ne"si, öğrencide birbirine yaklaşarak, birleşmekteydi: Öğrenciye gerçekten bilgi verebilen yalnızca onun kendi çalışmasıydı ve eriştiği bilgi de kendisi, kendi yaşamı, neyin kendisi için iyi olduğu ve kendi doğal amacı hakkındaydı.

Bu Sokratik öğretimin tek hedefi insanların gelişme ve iyileşmeleriydi, yani insanlara erdem öğretmekti ve bu arada, insanın erdemi de bilgelik, iyi ve kötüye ve benliğe ilişkin bilgi olduysa eğer, bunun zaten böyle olması gerekiyordu. Sokratik eğitim doğal olarak, yalnızca benliğe ilişkin formel bir bilinç - bir insanın neyi bilip neyi bilmediğinin bilgisi- değil, ancak aynı zamanda, benliğe ilişkin özsel bir bilgi - bir insanın ne olduğunun ve dolayısıyla ne istediğinin, neye ihtiyaç duyduğunun ve neye sahip olmak zorunda olduğunun bilgisi; bir insanın kendisine, amacına ve kendisi için neyin iyi olduğuna ilişkin bilgi - vermeyi amaçladı. Böylelikle, yalnızca teleolojik olmayan yaklaşımı, pratik, amaçlı ve canlı bir varlık olarak insanı felsefî araştırma kapsamı dışında bırakan doğa felsefesinin eksik ve kusurlarını gidermekle kalmadı, fakat aynı zamanda, kendisi de pratik insana pratik bir yaklaşım üzerinde ısrar eden Sofistleri büyük ölçüde aştı. Öte yandan Sofistlerin eğitimi öğrenciye hem biçim hem de içerik yönünden dışsal kalırken -Sofistler öğrenciyi, öğrencinin çabasıyla değil de bizzat kendi etkinlikleriyle ve genellikle öğrenciye yabancı olan konularda, kendi sanılarını aktararak, eğitiyorlardı- Sokratik eğitim hem biçim hem de içerik yönünden içsel oldu: Öğrenci, kendi benliği hakkında, kendisine mâl edilmiş bir bilgiyi amaçlayan kendi araştırmasıyla eğitilmekteydi.

Sokratik eğitimin amacı, öğrencinin kendisini üçlü bir anlam içinde açımlamasıydı: Açımlanan, keşfedilen ve çözümlenen her ne ise, bizzat öğrencinin kendisi tarafından keşfedilmeliydi. Açımlanan, serimlenen ve öğrencinin kendisine gösterilen, başka hiçbir şey değil, ancak bizzat öğrencinin kendi doğasıydı. Tüm bu eğitim sürecinin amaçladığı şey de, kişinin kendisine ilişkin bilgisiyle, kendisini açımlayıp, bütünlüklü ve gerçek bir insan olarak, gerçekte bulunması gerektiği noktaya ulaşmasıydı. Benliğe ilişkin bilgi (özbilgi) insana özgü erdem olduğu için, Sokratik öğretim öğrenciyi, yalnızca bilen biri yapmakla kalmıyor (ki bu bile Sofistlerin yapabilmiş olduklarından çok daha fazla bir şeydir), ancak aynı zamanda onu bir insan, bütünlüklü ve erdemli bir insan hâline getiriyordu. Buna göre, Sokratik öğretimden tam anlamıyla pay alan bir öğrenci, bu nedenle, yalnızca bilgi bakımından eksikli olduğunu ve bu açığını nasıl kapayabileceğini öğrenmekle kalmayacak, fakat aynı zamanda, bir insan varlığı olarak eksikli olduğunu ve kendisini nasıl tamam-

layıp gerçekleştirebileceğini öğrenecektir. O, bundan böyle incelenmemiş, eleştiri süzgecinden geçirilmemiş sanının bilgi; incelenmemiş, sorgulanmamış benliğin gerçek bir benlik ve incelenmemiş, hesabı verilmemiş bir yaşamın da yaşanmaya değer bir hayatını olmadığını bilecektir. Bunu bildiğinde ise, o hiç kuşkusuz yalnızca bilgiye değil, ancak aynı zamanda benliğe ilişkin bilgiye ve dolayısıyla, kendini tamamlamaya, kendini gerçekleştirmeye, mutluluğa, *eudaimonia*ya giden yolda olacaktır. Öğrencinin bu şekilde araştırmanın sürekli olarak bizzat içinde olması, bir başka deyişle, araştırmanın hem öznesi hem nesnesi, hem sorgulayan hem sorgulanan olması, Sokratik düşüncenin en çarpıcı yönlerinden biridir. Bu, aynı zamanda Sokratik düşüncenin önemli başarılarından biridir, çünkü Sokratik düşünce yalnızca insanı değil, ancak aynı zamanda her bir bireysel insan varlığını felsefî düşüncenin mutlak merkezi yapmıştı. Bu ise, gerçek felsefenin başlangıcından başka bir şey değildi.

Diyalog-Biçimi

Öğrencinin Sokratik araştırma içinde etkin bir biçimde yer almasını aklımızdan hiç çıkarmazsak, şimdi diyalog biçimine duyulan ihtiyacı, tam ve eksiksiz olarak anlayabiliriz.

Her şeyden önce, gerçek bir diyalog, bir konferans ya da söyleve karşıt olarak, bir *agon*da (entelektüel çarpışma ya da mücadelede) birbirleriyle karşı karşıya gelmiş, birbirlerine karşıt düşüncelere sahip iki kişinin etkin katılımını ve onların *dialegein** ve *dialegesthai*** eylemine girişmelerini, bir başka deyişle, incelikle düşünülmüş ayrımlar yapmalarını, bir konuyu araştırmalarını, bir şeyi dikkatle değerlendirmelerini, o şeyi ay-

* Toplamak, dokümanları incelemek ve gözden geçirmek, tartışmak anlamlarına gelen Yunanca fiil (çev. notu).

** Biriyle söyleşmek (Platon, *Theaetetos* 158c), bir sorunu bir başkasıyla tartışmak (Kenophanes, *Memorabilia*, 2.10.1), tanımlarda konuşmak, tartışmak, bir sorunun değişik yönlerini irdelemek (Aristoteles, *İkinci Analitikler*, 92 b 32), akıl yürütmek, bir konuyu ölçüp biçmek, diyalektik yapmak, tartışmayla birtakım sonuçlara varmak (Platon, *Devlet* 454a, 511c, *Theaetetos* 167) gibi anlamlar taşıyan Yunanca fiil. (çev. notu).

rıntılı olarak tartışmalarını ve ona, tüm argümanları gözden geçirdikten sonra, bir yanıt bulmalarını gerektirir. Gerçek bir diyaloga katılmak, bilgiye götüren rasyonel bir araştırmaya, daha doğru bir deyişle gerçek bir eğitim deneyine katılmak demektir. Gerçek diyalogun özü, doğurtucu yöntemin temel özelliği olan düşünsel karşıtlıkla, gerilim ve olumsuzlukla -hakikat adına verilen mücadeleye karşılık gelen karşıtlık- belirlendiği için, diyalog doğurtucu iletişimin doğal formudur.

Bir rasyonel iletişim biçimi olmak dışında, diyalogun aynı zamanda gerçek dramla da bazı ortak yönleri vardır: Diyalog, yalnızca öğretiler ve kuramlar, sadece eylem içindeki düşünceyi sunmaz, ancak aynı zamanda yaşamın içindeki insan varlıklarını, düşünce ve kişiliğin eriyip karıştığı bir eylem içinde yaşayan *paradeigmata* (örnekler, modeller) olarak sunar. Dramatik diyalogda, katılımcılar yalnızca, entelektüel bir alıştırma içinde öğretmen ya da öğrenci olarak değil, ancak aynı zamanda bütün bir varlıkları içinde, insan varlıkları olarak yer alırlar. Bu nedenle, *agon*ları (çekişmeleri, mücadeleleri) yalnızca doğru bilgi için değil, ancak aynı zamanda doğru yaşam (biçimi) içindir. Onlar, yalnızca birtakım düşünceleri, kendilerini araştırmanın odak noktasından ayrı ve dışarıda tutarak ortaya koyup çözümlemezler, ancak bunun tam tersine, bir oyuncu (daha ziyade fail) ve eylem merkezi, birer seyirci ve seyredilen şey olurlar. Bu iki yönlü katılım, öğrencinin Sokratik eğitim etkinliğine iki şekilde katılmasıyla koşutluk gösterir. Dahası, dram gibi diyalogda da katılımcılar genel anlamda birer insan olarak değil, ancak birer birey olarak ortaya çıkarlar. Herhangi bir tikel kişiye hitap etmeyen konferansların, insanlara üçüncü kişiler olarak başvuran öyküsel anlatımlarının tersine, diyalog insanları yüz yüze getirir. Kişisel karşılaşmalarında, diyaloga katılanlar birbirlerini ayrı bireyler olarak tanırlar ve bu tanıma, diğerinin biricikliğinin ve bireyselliğinin tanınmasıyla eşanlamlıdır. Birbirlerine adlarıyla, ikinci tekil şahısla hitap ederler ve bu hitap biçimi kişinin yaşamı ve etkinliklerinin şu ya da bu yanına yönelen unvanların tersine, varlığının bütünlüğü içindeki kişiye yönelir ve onun bir parçasını (asker, hekim, ayakkabıcı, Ispartalı gibi, onu belli bir sınıfın üyesi yapan parçasını) değil, tüm varlığını kucaklar. Kendisine hitap edilen, bir dindar kişi olarak Euthyphron ya da bir asker olarak Nikias değildir; ancak kendilerini haklı kılmaları, savunmaları ve açımlamaları iste-

nen, bir insan olarak Euthyphron ile biricikliği içindeki Nikias'tır. Şu hâlde, kişinin kendi bireyine ilişkin eleştirel ve derinliğine bir serimlemeye götüren diyalog, Sokratik eğitimin en uygun biçimidir. Diyalogun, Sokrates'in ardılları tarafından onun öğretimini sunmak ve canlı tutmak için seçilmiş salt bir araç, arızî bir form olduğu düşüncelerini bir kıyıya atabiliriz, çünkü onun öğretimi, doğası gereği zaten sözcüğün tüm anlamları içinde, diyaloga özgü ya da diyalektik bir yapıdaydı.

İnsanların diyalogda, biricik bireyler olarak, kendilerine ilişkin bilgiyi ('ben-bilgisi'ni), kendi doğalarına ve amaçlarına ilişkin bilgiyi amaçlayan araştırmaya katılımlarını incelemiş bulunuyoruz; bununla birlikte incelememiz, diyaloga özgü ilişkinin bir başka yönünü vurgulamadıkça, eksik kalacaktır: Diyalogun toplumsal doğası.

Bir diyalog, birlikte hakikate üzerine bir araştırmaya koyulan iki kişi gerektirir ve birlikte gerçekleştirilen böyle bir araştırma yalnızca, doğrularla ilgili olarak uyuşma imkânı varsa ve keşfedilecek hakikatin de genel (toplumsal) olduğu ve hakikatin keşfedildiği zaman bilincine varacak ve onu onaylayacak yetinin tüm insanlarda büyük ölçüde benzer olduğu önceden kabul edilirse eğer, başarılı olabilir. Bunlar, hiç kuşkusuz, Sokrates'in aklındaki önkabullerdi. Tanımlanan şeyin tüm örneklerine ortak olmakla kalmayıp, ancak aynı zamanda tüm insanlarca kabul edilebilir olan tanımlar bulunmasaydı, genel tanımlar üzerinde ısrar etmenin, genel tanımların peşinden koşmanın bir anlamı olur muydu hiç? Herhangi bir soru üzerinde formel olarak uyuşma imkânı, soruları sorunların ve yanıtlayanların rasyonaliteden aynı ölçüde pay almış olmalarını öngörür. Rasyonalite bakımından bu formel benzerliğin ötesinde, insanlar bütün bir doğalarını kucaklayacak ortak bir şeye sahip olmak zorundadırlar, yoksa ortak insanî iyinin, insanî erdemin, vb. ne olduğunu sormanın pek büyük bir anlamı kalmaz; zira bu durumda, yalnızca, farklı insanların istedikleri tikel şeyler değil, ancak aynı zamanda, onların isteme biçimleri de farklı olur; yalnızca, tikel işlevleri çakışmamakla kalmaz, ancak aynı zamanda, genelde, insan olarak belirli bir işlevi yerine getirmeleri de söz konusu olmaz. Bu durumda, insanlar birbirlerinden tümüyle farklı olacaklarından, aralarında, her ne türden olursa olsun, herhangi bir uyuşma, bir diyalog ya da diyaloga özgü bir ilişki, ortaklık ya da iletişim düşünülemez.

Diyalektik ilişki bireysel katılımı olduğu kadar, gerçek bir cemaat ya da topluluğu öngörür. Diyaloga giren iki kişi birbirleri için birer tamamlayıcı olur, çünkü gerçek bireysellik ve biricikik, yalnızca farklı olmaktan değil, ancak aynı zamanda, kişinin, bizlere bazı bakımlardan benzeyen, bazı bakımlardan farklı olan başka bireylerle karşıtlık içinde alabildiği gerçek kimliğinin, bir başka deyişle, ne olduğunun tam olarak bilincinde olmasından oluşur. Öte yandan, cemaat ve iletişim, katılımcıların, homojen ve farklılaşmamış bir kütlenin bir parçası olmamaları ve insan toplumuna ve diyaloga özgü ilişkiye karşıt bir biçimde, kaba bir insan kalabalığı içinde kalmamaları, aynı potada erimemeleri ve aşağı düzeyden bir paylaşıma girmemeleri için, biricik ve özgün bireyler olarak kalmalarını gerektirir. Bir özelliği olmayan böyle bir kütle etkilenebilir, ancak eğitilemez; etki altında bırakılabilir ve istenilen yöne sürüklenebilir, fakat geliştirilemez, çünkü "üyeleri" bireyselliklerinden vazgeçmiş oldukları için, ortaklık haklarını yitirmişler ve onunla birlikte de insanlıklarından olmuşlardır.

Adalete ilişkin tartışmamızda, her bireyin doğası gereği devlete ihtiyaç duyduğunu ve toplumsal yaşama, kendi iyiliği için, katılmak zorunda olduğunu görmüştük. Her insan kendi yaşamını iyileştirmek ve geliştirmek istediği için, her birinin, genelin iyiliğinde ve topluluktaki diğer insanların gelişmesinde doğal bir çıkarı bulunduğunu da görmüştük. Gerçek gelişme erdem bakımından gelişme olduğundan, yalnızca olabildiğine iyi bir insan hâline gelmek değil, fakat aynı zamanda, insanlara eğitim için doğal bir istek kazandırarak ve onların, eğitime ilgi duymalarını sağlayarak, başkalarına erdemli insanlar olabilmeleri için yardım etmek, her bir insanın çıkarınadır.

Sokratik yönteme ilişkin bu çözümleme, Sokrates için gerçek ve uygun eğitim yönteminin ne olduğunu ve bu yöntemin kendisinden oluştuğu diyalog biçimindeki ilişkinin birey için, onun başka insanlarla olan ilişkilerinde yaşama geçirilecek gerçek ve uygun bir ilişki biçimi olduğunu göstermeye çalıştı, zira insan, yalnızca toplumsal-bireysel ilişkide, kendisine ilişkin bilgiye (ben-bilgisi) ve iyi bir yaşama ulaşabilir ve cemaat de yalnızca bu sayede, her bir insanın yararına olacak biçimde, bir bütün olarak, gerçek ve uygun bir toplum hâline gelebilir.

Şimdi artık, doğurtucu yöntemin yalnızca bir öğretim yöntemi değil; ancak aynı zamanda bir yaşam biçimi, gerçekte tek

doğru yaşam biçimi olduğunu söyleyebiliriz. Eğer her insan iyi bir hayatla ilgileniyor ve iyi bir yaşam için çabalıyorsa ve iyi bir hayata, yalnızca kişinin kendisinin ve başka insanların iyileşip gelişmesiyle ulaşmak mümkünse, iyi bir yaşam bir eğitim sürecinden, bir gelişme sürecinden, kişinin kendisini açımlamasından, gerçekleştirmesinden ve başkalarına kendilerini gerçekleştirme yolunda yardımcı olmasından başka bir şey değildir. Bu da yalnızca doğurtma yoluyla yapılabildiğine göre, erdemli bir yaşam doğurtucu bir eğitim hayatıdır.

Bu konu üzerinde biraz daha durmak ve insanî iyi ve buna ulaşmanın yöntemi hakkında söylemiş olduklarımızı özetlemek için, şimdi Sokrates'in aşk kuramına geçmek istiyoruz.

Eros

Eros'un Sokrates'in felsefesinde çok temel ve ayrıcalıklı bir yeri vardır, çünkü bu Sokrates'in bilgisizlik itirafının kendisini kapsamadığı tek konudur: "Tüm diğer konularda değersiz ve yararsız biri olsam da, en azından seven ve sevileni kolaylıkla ayırt edebilme yeteneği, her nasılsa bana tanrı tarafından verilmiştir."[46] "Aşkla ilgili konular (*ta erotika*) dışında kalan konular hakkında hiçbir bilgim olmadığını savladığıma göre, nasıl olur da bu konuda (aşk konusunda) konuşmayı reddedebilirim, bunu doğrusu düşünemiyorum?"[47] Bu tümcelerden de anlaşıldığı gibi, Sokrates aşk konusuna büyük bir önem verir; bu nedenle bizim de onun *Eros* kuramına özel bir önem vermemiz ve Sokrates'le birlikte şu soruları sormamız gerekir: Aşk nedir? Aşkın doğası ve yapısı nedir? Tanrı aşkta kendisine nasıl gösterir? Tanrı niçin tüm bilgelik severlerin dikkatlerini özellikle çeker? Sokrates tüm bu soruların yanıtlarını *Şölen*'de verir.[48]

Öncelikle, *Eros,* mitolojik olarak konuşulduğu zaman bile, bir tanrı değildir. Tanrılar yetkindirler, oysa *Eros*'un kendisinin bir yetkinliği yoktur ve yetkin olan bir şey, her ne olursa olsun, zo-

---

[46] Platon, *Lysis* 294b-c.

[47] Platon, *Şölen* 177d-e.

[48] Sokratik olmayan yapısını ya da karakterini göz önünde tutarak, Diotima'nın konuşmasının son bölümünü [*Şölen* 209e-212e] burada dikkate almadık. Bunun için bkz., Ek

runlu olarak, aşktan yoksundur. Aşkın özü daha çok yetkinliğin karşıtıdır: Yetersizlik, eksiklik, yoksunluktur, eksiklik bilinci ve gerçekleşme ve tamamlanma arzusudur. Aşk, sevgilinin eksikliğidir ve tanrılar hiçbir şeyin eksikliğini duymazlar.

Tanrı değilse eğer, *Eros* nedir? Halâ söylenceye dayanarak konuşan Sokrates, *Eros*'a yüce bir ruh ya da *daimon* adını verir. Bir başka deyişle *Eros* ne tanrı ne de insan olup, tanrılarla insan arasında bulunan, "aradaki mekânı dolduran ve bütünü kendisinde birleştiren" bir şeydir. *Eros* bir tanrı değildir, ancak yine de tanrısal bir şeydir. Ölümsüz değildir, ancak bir anlamda ölmeyen bir şeydir. İnsan her ne kadar tanrısal ve ölümsüz olmasa bile, aşk sayesinde bir tür tanrısallıktan ve ölümsüzlükten pay alır. Fiilen nasıl gerçekleştiğini gözlemlersek eğer, bunun nasıl anlaşılması gerektiğini kolaylıkla görebiliriz.

Aşk, her zaman bir şeyin aşkıdır. Zorunlu olarak bir nesneye doğru yöneltilmiş durumdadır. Sevmek demek bir şeyi sevmek demektir; ancak aşkın nesnesi nedir? Çok yalın olarak, insanın gereksindiği, arzu ettiği ve istediği şeydir. İnsan zaten sahip olduğu bir şeyi gereksinmediği, istemediği ve arzu etmediğine göre, aşk her zaman insanın henüz sahip olmadığı bir şeye yönelmiştir; ancak bir insan, sahip olmadığı şeylerin hepsini gereksinmez ve istemez. Hiçbir insan, şayet onların kötü ve zararlı olduklarını gerçekten biliyorsa, kendisi için kötü ve zararlı olan bir şeyi istemez ve bu nedenle yalnızca iyi olan bir şeyi sevebilir. Aşk iyi, yararlı ve hayırlı olan bir şeye duyulan arzudur; doğamız itibarıyla, eksikliğini duyduğumuz, gereksindiğimiz, eşdeyişle doğamız itibarıyla bizim bir parçamız olan ve bizi tamamlayacak bir şeye duyulan sevgidir. İnsanın doğal amacı ve hedefine doğru yönsemesidir, her bireyin doğuştan getirdiği kendini-gerçekleştirme ihtiyaç ve isteğidir.[49]

Bu yönden bakıldığında, aşk Sokrates üzerine olan bu araştırmamıza yeni bir konu ya da boyut getiriyor değildir. Aşk, iyiye duyulan aşk olduğuna göre, iyinin doğası hakkında her ne söylediysek, bunların hepsi aşk için de aynen geçerlidir. Eğer böyleyse, aşk hakkında iki ek önermemiz daha olması gerekir: İyi, evrensel bir biçimde arzu edildiğine göre, aşk her ne kadar farklı olabilirseler de insanların tümünde ortaktır ve yalnızca tek bir iyi bulunduğuna göre, her ne kadar birçok farklı görü-

[49] Platon, *Lysis* 221-222; *Şölen* 200-201.

nüm altında ortaya çıkabilse bile, yalnızca tek bir aşk vardır.

Tüm insanlar doğaları itibarıyla, iyiyi arzuladıklarından, aşk insanların tümüne ortaktır ve iyiye yönelik bu arzudan başka bir şey değildir. Sevmemek için, insanın ya (bilgelik ve iyilik bakımından) yetkin olması ya da duygu ve kavrayıştan tamamen yoksun olması gerekir, çünkü yetkinliğin yalnızca bu iki kutbu, kendilerinde, kendilerine yeter olup, tamlık içindedir. Tümüyle iyi ve bilge olan, hiçbir şeyin eksikliğini duymaz ve dolayısıyla (iyiliği ve bilgeliği) sevemez. Tümüyle bilgisiz ve duygusuz olan da kendi bilgisizliğini ve eksikliğini görmeyip bilmezlikten gelir ve dolayısıyla, onun hiçbir arzusu yoktur ve o, hiçbir şeye ihtiyaç duymaz. İnsan, ne bir tanrı ne de duygusuz bir hayvan olmadığına, ancak bu ikisi arasına bir şey olduğuna göre, iyilik ve bilgisizlik, erdem ve kusur bakımından yetkinlikten yoksundur ve eksikliğinin bilincinde olduğundan, düzelmeyi ve gelişmeyi arzular. Öyleyse, insan daha doğuştan bir aşıktır.

Çok farklı görünümleri olabilmekle birlikte, yalnızca tek bir aşk vardır. Bize iyiyi tanımlayabilme olanağı veren şey, tek tek her insanın gereksinip peşinden koştuğu tikel iyiler olmayıp, tüm iyi örneklerine ortak olan öğe olduğuna göre, aynı durum aşk için de geçerlidir. Her türden aşka ortak olan, bir şeyin iyi bir şey olarak kabul edilmesidir ve bu kabul, aynı anda iyi olduğu saptanan bu şeyin eksikliğinin kabulüdür. Aşk işte, özünde bu olumsuz konumdur, bir şeyi, eksikliği duyulan bir şey olarak tespit etme, öne sürme ve istemedir. Eksikliğini duyduğumuz, doğamıza uyan bir şeye duyulan arzu olarak görüldüğünde, aşk bizim dışımızda bulunan bir mutlak diye sunulmuş bir şeye duyulan aşk değildir; tam tersine, bizim doğamızın bir parçası olan ve onu tamamlayan bir şeye duyulan aşktır. O, çok yalın olarak, eksikli ve sonlu oluşumuza ilişkin bilinçliliğin doğurduğu gerçekleşme aşkıdır. İnsan için gerçekten iyi olan, insanın gerçek ihtiyaçlarına gönderimle tanımlanır. Sokrates'in iyi anlayışıyla aşk anlayışı, bu yüzden sadece aynı şeyin farklı yönleri, Sokrates'in kafasındaki insan doğasını farklı dile getirme yollarıdır.

Özü aşkla belirlendiğine göre, insanın doğası tam olarak nedir? Metaforik olarak konuşulduğunda, o, yalnızca bir sembol, bir fragman; eksikliğinin ve yetersizliğinin bilincinde olup kendini tamamlamaya çalışan, onu kendisini tam olarak gerçekleş-

tirecek bir biçimde, doğası itibarıyla, olması gereken birine ya da bir şeye dönüştürecek olanı kazanmaya çalışan, temelde tamlıktan ve bütünlükten uzak bir şeydir. İnsanın doğasında, aslında dengesiz, yapısal olarak yanlış ve çarpık bir şey vardır. Bazı Sofistlerin düşünmekten hoşnut oldukları gibi, insan, yaratılışın kendinden-emin, kendine-yeter tacı olmak yerine, özsel bir eksikle, öldürücü bir kusurla birlikte varolan bir yaratıktır; doğası itibarıyla, yetersizdir, ancak yetersizliğini giderip, tamamlama arzusuyla doludur. O, herhangi bir anda, bir bütün olmak için doğası itibarıyla olması gerekenden daha azdır, ancak her zaman bütüne duyduğu özlemle doludur. O, iyileştirilme durumunda olan "insanî bir yara,"[50] tamamlanacak bir tasarıdır. O, bir anlamda, zaten olduğu değil, ancak olması gerekendir; bir tamamlanma değil, bir istemdir, erişilmiş bir başarı değil, bir vaat, bir teşebbüstür. Bu kendini gerçekleştirme ve kendini tamamlama arzusu, bu bütünlüğü elde etmeye çalışma, işte aşk dediğimiz şeydir. Özü aşkla belirlenen insan, daima (zaten olduğu şeyi) bırakıp, (olması gerektiği biçimiyle) kendisine doğru gitmededir. İnsan bir devinimdir, bir aşmadır, "aradaki bir şey"(*metaksu*)'dir.

Aşk ve "aradaki" bir şey olan aşık olarak insan kavramı, Sokrates için, insanın doğasıyla ilgili olarak söylenmesi gereken her şeyi dile getiren çok önemli bir kavram olduğundan, bunun üzerinde biraz daha ayrıntılı olarak durmalıyız.

Biraz önce aşkın, daha iyi bir şeyden yana tümüyle bilinçsiz olma hâli içinde, toprağa sık sıkıya bağlı olanla, yetkinliğinin bilinçliliğinde, ebedî bir sükûnet içinde olan arasında, ara bir şey olduğunu görmüştük. *Eros* bir *daimon*dur, geçici ve ölümlü olanla, ölümsüz ve tanrısal olan arasında bulunan bir tindir. Şimdi buna, aşkın, karşıtlar arasında statik bir denge olma anlamında değil de daha çok kendisiyle karşıtların birleştiği dinamik bir aracı, kendisi sayesinde aşktan pay alanın, her kim olursa olsun, şu an olduğundan başka bir şeyden pay aldığı ve şu an olduğu şeyden kaçmaya çalıştığı, (henüz) olmadığı bir şeyi özlediği, olduğu şeyi yadsıdığı bir ara ya da aracılık ilkesi olma anlamında, "arada" olduğunu ekleyebiliriz.

---

[50] Burada, Aristophanes'in *Şölen*'deki terimleri kullanılmıştır, çünkü bunlar, genelde, Sokratik kuramın şiirsel bir formülasyonundan başka bir şey değildirler.

Aşk her zaman sahip olmayla sahip olmama arasındadır. Aşık sevdiğine hiçbir zaman fiilen sahip olma durumunda değildir, çünkü sahip olduğu bir şeyi elde etmeye çalışması zaten gerekmez, hattâ gerçekte bu imkânsızdır bile. Öte yandan, aşık sevdiğinden yana, en yüksek ölçüde eksikli değildir ve sevdiğinin yokluğunu ölesiye duymaz, çünkü sevdiğine en azından gizil olarak, eşdeyişle, onu ihtiyaç biçiminde sahip olmasaydı; sevdiği, fiilen kazanılmış, elde edilmiş bir şey olmamakla birlikte, doğası itibarıyla ona ait, onun kendisini tamamlayan bir parçası olmasaydı, aşık onu gereksinmeyecek ve dolayısıyla da sevmeyecekti. Bu nedenle, seven her zaman arada, olumsuz bir konumda bulunur, eksikliği duyulan iyi bir şey olarak, bir şeylere bağlanma hâli içindedir.

Aşk statik bir hâl değildir, ancak dinamik bir ara hâldir, çünkü bir şeyin eksikliğini duyan, bir şeyi gereksinen, isteyen ve bu durumun bilincinde olarak, bir şeyi seven, her kim olursa olsun, zorunlu olarak, o şeyi elde etmeye çalışır: İyiyi bilmek, aynı zamanda onu yapmaktır, ona erişmeye çalışmaktır ve bu nedenle aşk zorunlu olarak, dinamiktir. Aşk, her zaman insanın olduğu ya da sahip olduğu şeyle, doğası itibarıyla olması ya da sahip olması gereken şey arasındaki devinimdir. Aşk, bir oluştur: Her türden insan eyleminin temel ilkesidir, çünkü insanların tüm eylemleri aşktan, eşdeyişle eksikli oluşumuza dair bilinçten doğar. Aşk yaşam ilkesidir, çünkü yaşam eylemdir: Bir süreç, bir hareket, bir hamledir ve insanın tüm devinimlerinin itici gücü, aşktır.

Aşk yalnızca yaşamın itici gücü, enerjik ilkesi değildir -aşk yaşamı tamamlayan, gerçekleştiren ve zenginleştiren ve biz insanları tam ve mutlu kılan şeydir. Kendimizi yalnızca eylem yoluyla gerçekleştirebilir ve yalnızca aşkla eyleyebiliriz. Bilgisiz olmakla birlikte, bilgisizliğinin farkında olup bilgilenmeye çalışan bir insan, bilgisini arttırır; ruhsal yoksulluğunun bilincinde olup, ruhsal yönden gelişip iyileşmeye gerek duyan ve erdemli olmaya çalışan bir insan, daha iyi biri hâline gelir; kısacası, herhangi bir yönden gerçekleşmeyip, eksikli kalmış bir insan, bu durumun bilincinde olduğu ölçüde, bu yönden gerekleşmeye ve tamamlanmaya çalışıp zorunlu olarak, tam anlamıyla gerçekleşmiş olma hâline epey yaklaşır ve böylelikle de, daha zengin, daha tam ve daha iyi bir yaşam sürer. Aşk, eksiklik ve tamamlanma arzusuna ilişkin bir bilinç, güçsüz ve çaresiz bir özlem

değil, ancak eksikliğin harekete geçirdiği, kendisini doğuran eksikliği gideren bir etkinliktir. İlke olarak olumsuz olmakla, eksiklik, yetersizlik ve ihtiyaçtan doğmakla birlikte, aşk bize, insan varoluşunda olumlu olan her ne varsa, işte onları temin eder.

İki temel düşüncenin bu bağlamda özellikle vurgulanması gerekmektedir. Bunlardan ilki, Sokrates'in, o her ne kadar insanı, sonraki Sofistler gibi, yetkinliğin doruğunda bir varlık olarak görmese ve bu yetkinlikten yoksun, fâni yaratığı tam ve kendine yeter tanrılarla, sadece insan denen yaratığın eksikliğini göstermek üzere karşılaştırsa da, insanı her şeye karşın özerk bir varlık yapmasıdır. Sokrates bunu, insan hiçbir şeye ihtiyaç duymadığı için değil de, aşktan ilham alan etkinlik sayesinde, gerçekten gereksindiği her şeyi elde edebildiği için -yetkin olduğu için değil de, yetkinlikten yoksun olduğunun bilincine varıp, kendisini daha iyi kılacağı için- yapmıştır. Aşkla iyileşip gelişen insan, kendi çalışması ve çabası tarafından iyileştirilmiş olur, çünkü aşk bir *daimon* olarak adlandırılsa, bir başka deyişle, insandan daha fazla bir şey olarak görülse bile, Sokrates'in *Eros*'u insanın üstünde ve ötesinde, insandan fazla bir şey değildir, ancak daha çok onun tini, *daimon*u ve doğasıdır ve aşkın armağanları insanın çaba ve başarısının sonucu olarak ortaya çıkar.

Sokrates'in insanı, Sophokles'in zaaflarına ve yetkinlikten olanca yoksunluğuna karşın özü alışık olmadığımız türden bir büyüklük, bağımsızlık ve özgürlükle belirlenen kahramanına benzemektedir. Sophokles'in kahramanı, *Eros*'un kendisine sahip olup, kendisini yönlendirdiği ölçüde, aşkına sahip olma ve aşkını denetleme durumunda olmasa da, kendisine her şeye rağmen egemen olmayı bilen biri olarak kalır. Kendisine sahip olan ve kendisini yönlendiren, ona yabancı ve dışsal bir şey - tanrılar, tinler, yabancı bir yazgı- değildir, ancak kendi doğası ve tinidir. Bir aşık olarak, o kendi yerinde durur, kendi ayaklarına basar ve tam olarak gerçekleşmek için, dışsal bir desteğe ihtiyaç duymaz. İnsanî kusur ve zaaflarda büyüklük, beşerî eksikliklerde güç vardır.

Konunun vurgulamamız gereken ikinci yönü, insanın yalnızca başına gelen her şeyin ilâhî etki ve çabadan ziyade, insanî çabanın bir sonucu olması anlamında değil, fakat aynı zamanda onun tanrısaldan çok insanî ve onu aşmak yerine, bu dünyada

kalmasının insan için yeterli olması anlamında, kendine yeten biri olmasıdır. Yaşamak için öte dünyadan gelecek bir desteğe ihtiyaç duymadığına göre, insan tam anlamıyla gerçekleşmek için de öte dünyadaki bir yaşama ihtiyaç duymaz. Kendisine açık olan bir tanrılık ve ölümsüzlüğü, bu her ne olursa olsun, ancak insana özgü bir biçimde yaşayıp ölerek, eşdeyişle ölümlü bir insan olarak, kazanabilir. Aşk, yine de insanı herhangi bir anda olduğunun ötesine taşıyan ve onu sürekli olarak daha fazla, daha zengin kılan *daimon*ca, tanrılık bir şey olabilir, ancak aşk kesinlikle insanı, başka bir dünyaya taşımaz ve ona başka insanî olmayan bir varoluş vermez.

Aşkın sonuç ve ürünleri, Sokrates'e göre, her şeye karşın, "tanrısal bir iş ve ölümlü doğadaki ölümsüz birer öğe"dir.[51] Böyleyse eğer, ne tür bir tanrılık ve ölümsüzlük olabilir, bu? Aşk, daha önce de görmüş olduğumuz gibi, dinamik ve yaratıcıdır: İnsanı zorunlu olarak, eyleme, daha önce varolmayan bir şeyin gerçekleşmesine, doğuşuna ya da yaratılışına götürür. Aşk, yalnızca bedene duyulan sevgi olmayıp, insanın beden ve ruhta ihtiyaç duyduğu şey her ne ise, ona duyulan sevgi olduğundan, doğurma ve yaratma, insanın evlâdını doğurması ve gün ışığına çıkarmasıyla sınırlanmış olmayıp, onun üretmesi gereken bir şey olarak, insanda bulunabilenin, eşdeyişle onun sevdiği, kendisinin bir parçası diye ihtiyaç duyduğu, kendisi için iyi olan şeyin doğurulması ve üretilmesidir. İnsanın elde etmeye çalıştığı şey bilgi ise eğer, onun kendi ruhunda ve başkalarının ruhunda yarattığı şey bilgidir; insanın kazanmaya çalıştığı şey erdem, güzellik ya da bir başka iyiyse, yarattığı da bu kez erdem, güzellik ya da bir başka iyidir. Aşk, her durumda, zorunlu olarak bir şeyin yaratılmasına götürür ve şimdi ve burada yaratılanın (insanın evlâdı ya da diğer eserler, ürünler) bireyle birlikte ölmesi gerekmediğine ve o, bireyin ölümünden sonra da varolmaya devam edebileceğine göre, aşk sevene, ölmemeyle değil de, ölümden sonra arkada bir şey bırakma ve dolayısıyla tamamen ölmemeyle belirlenen bir ölümsüzlük verir. Bu, ölümlü insanlara açık olan yegâne ölümsüzlük türüdür.[52]

Yaratma bir insanı yalnızca, o arkasında, başkaları kendisini

---

[51] Platon, *Şölen* 206c.
[52] Platon, *Şölen* 208b.

anımsayabilsin diye büyük bir ün ve saygınlık ya da eserler bıraktığı, eşdeyişle hâtırası her zaman yaşadığı için değil de, ancak aynı zamanda arkasında kendisine yabancı bir şeyden ziyade, kendisinden bir parça -gerçekte en iyi parçasını ve sahip olduğu en değerli şeyi- bıraktığı için, ölümsüz bir insan yapar; çünkü tüm insanlar gerçekten iyi olanı, eşdeyişle doğaları itibarıyla kendilerinin bir parçası ve kendilerinin olan bir şeyi severler ve bu nedenle, iyi bir şey yaratır ve arkalarında iyi bir şey bırakırlarken, sevdiklerini korur ve ölümsüzleştirirlerken, gerçekte kendilerini yaratır, korur ve ölümsüzleştirirler. Zanaatkâr, devlet adamı ve sanatçı, adları uzun bir sürüden beri unutulmuş olsa dahi, eserinde yaşar, çünkü en çok sevdikleri, eşdeyişle kendilerinde bulunan en iyi şey, onlar öldükten sonra, uzun bir süre boyunca yaşar, işe yarar ve iş görür. Zira, onlar yalnızca üzerinde çalıştıkları şeyi, (iyiye ilişkin) kendi imgelerinde dönüştürmekle kalmamış, fakat aynı zamanda kendilerini de yarattıkları şeye dönüştürmüşlerdir; ona kendi tinlerini üflemiş ve kendilerinin özlerini oluşturan bu tin bir şekilde varolmaya devam etmiştir. Onlar böylelikle, yani sevdikleri ve yarattıkları için de, ölümsüz biri olmuşlardır. Bu nedenle her türden yaratma, insanın sevdiği ve gereksindiğini birini, kendisinin bir parçası ve kendisinin olan şeyi yeniden yaratmasından başka bir şey değildir.

Aşkın öğretici ve geliştirici olmasının ve sevenin kendisini dışsal olarak değil de içsel olarak göstermesinin, ruhunun ta derinliklerini sergilemesinin nedeni budur. Tüm insanlar birer aşık olduğuna göre, "ruhça ve bedence doğurmaya hazır" olup, onların kendilerinde olanı gün ışığına çıkartmaları, doğurmaları, yeteneklerini tanıyıp gerçekleştirmeleri, işlevlerini yerine getirmeleri ve hedeflerine ulaşmaları gerekir. Bunu yaparken de, onlar gerçekte kendi gerçekleşme ve gelişmeleri için iş başında olurlar.

Aşk, ölümlüler aşkta kendilerini birbirlerine bağladıkları zaman bile, insanın kendisine yönelmiş, insanın kendi kendisini yaratıcı ve kendi kendisini yenileyici bir yönsemesidir, çünkü onlar görünüşte bir başkasının gelişimi ve iyiliği için çalışmakla, kendilerini değil de dünyayı şekillendirmekle birlikte, gerçekte başkalarını kendilerinin sevdikleri ve istedikleri şeyin imgesinde, eşdeyişle kendi iyi imgelerinde dönüştürmekte, şekillendirmekte ve dolayısıyla, başkalarının da ve başkaları ara-

cılığıyla, kendi gerçekleşme ve gelişmeleri için çalışmaktadırlar.[53] Buna göre, kişi "başka insanlarla arkadaşlık ederek, insan uzunca bir süreden beri rahmine düşmüş olanı doğurur, gün ışığına çıkarır."[54] Başka bir deyişle, kişi başkalarının iyiliği ve gelişmesi için çalışırken, kendi kurtuluşu için çalışmakta; kendi ihtiyaçlarını doyurmakta ve kendisi için iyi olana erişmektedir. İnsan yüzeyde neyi sever ve neyi yaratırsa yaratsın, gerçekte aynı zamanda kendi iyiliği ve gelişimi için çalışmakta, oluşmakta ve kendisini, her zaman gizil olarak sahip olmuş olduğu bir şeye dönüştürmektedir.

Bu, hiç kuşkusuz, seven ya da sevilen söz konusu olduğu sürece, sevgi ilişkisinin daha az *maieutik** olduğu anlamına gelmez; çünkü seven her ne kadar sevgiliyi kendi iyi imgesinde dönüştürmeye çalışırsa da bunu sevgiliyi, onun doğası itibarıyla olma ihtiyacı duyduğundan farklı bir şeye dönüştürerek yapmaz. Gerçekten veya her bakımdan tatmin edici bir ilişkinin temeli, seven ve sevgilinin ortak olarak (iyi) bir şeye sahip olmaları ve büyük ölçüde aynı şeyi sevmeleri ve istemeleridir; bundan dolayıdır ki, seven sevgiliyi kendi iyisine dönüştürerek, ona zarar vermez, fakat daha ziyade tam anlamıyla gerçekleşmesi için, doğası itibarıyla olması gerekene dönüştürerek, yardımcı olur.[55] Seven bunu, kendi iyi anlayışını sevgiliye hile ile kabul ettirerek değil de onun kendisi için gerçekten de iyi olanı elde edebilecek, kendisi sevgilisinin bunu elde etmesinde salt bir vesile olacak biçimde, kendisine doğru dönmesini temin ederek yapar. Eğer durum böyle olmasaydı, aşk ilişkisi meyvesiz kalırdı, çünkü ilişkide ortaya çıkan iyileşme ve gelişme kişinin bizzat kendi gelişmesi değilse, hiçbir biçimde gerçek bir gelişme olamaz. Aşk ilişkisinin hem seven hem de sevilen tarafında doğurtucu ya da yaratıcı kalması gerekir: Hem seven hem de sevilen diğerinin kendi kişisel gelişmesi, ortak iyiye doğru karşılıklı bir ilerleme için bir vesile, bir fırsattır.

Bu ilerlemenin kendisi sözcüğün tüm anlamları içinde, içkin

---

[53] Platon, *Phaedros* 252c- 253c.

[54] Platon, *Şölen* 209c.

* *Maieutik*, Grekçe doğurtucu anlamına gelen bir sıfat olup, *maia* (ebe) sözcüğünden türetilmiştir. Bu nedenle, o esas itibarıyla çocuğun doğurtulmasına yardımcı olma sanatıyla ilgili olup Sokrates'in yönteminin pozitif yönüne işaret eder (çev. notu).

[55] Platon, *Phaedros* 253b-c.

bir aşmadır: Tam tamına bireysel insan varoluşunun sınırları içinde ortaya çıkan ve yine bu sınırlar içinde kalan bir devinimdir. Devinim içkindir, çünkü bireysel aşığı tahrik edip harekete geçiren her ne ise, bireye içkin bir şeydir, onun salt kendisine özgü iyisi, işlevi, doğası, *daimon*u, aşkı, kendi yaşam ilkesidir; ve çünkü kendisine yöneldiği şey de yabancı bir iyi değil, fakat aşkın bir insanî-olmayan varoluştan ziyade, bu yaşamda, burada ve şimdi, kendi kişisel gerçekleşmesidir. Bu hareket, aynı zamanda, bir aşma ve baskın çıkma devinimidir, çünkü aşkın harekete geçirdiği insan, daima belirli bir anda olduğu ve sahip olduğu şeyi geride bırakmakta, daha önce elde ettiği ve gerçekleştirdiğini aşmakta ve daha önce kazandıklarına baskın çıkacak yeni şeyler kazanmaya çalışmaktadır. Aşkın içkin aşkınlığı kişinin kendisini alt etmesi, aşması ve böylelikle de gerçekleştirmesidir, zira devinim hem insanın kendisinden başka bir yöne hem de kendisine yönelmiştir: Onun olumsuzladığı kendi (eksik, kusurlu, yetersiz) doğasıdır, öte yandan bir amaç diye öne sürdüğü ve kazanmaya çalıştığı da yine kendi doğasıdır (tamamlanmak için gereksindiği, eksikliğini duyduğu ve istediği şeydir). Sokrates'in Sophokles'in Oedipus'undan pek de farklı olmayan aşka kapılmış, *daimon*lu kişisi, kendi kendisini tahrik eden, kendisiyle kendisine karşı, kendi kişisel gerçekleşmesi için, hiç bitmeyecek bir savaşa tutuşmuş biridir. Bu aşkla dolu kendini gerçekleştirme savaşı, insan yaşamının özünü oluşturur.

İnsanın bu, daha önceden elde etmiş olduklarını aşma süreci, şu ya da bu ihtiyacın her zaman için tatmin edilememesinden değil de, yaşamın kendisi kendini aşmadan, kendini gerçekleştirme hareketinden başka bir şey olmadığı için, zorunlu olarak bir yaşam boyu devam eder ve dolayısıyla, kendini gerçekleştirme deviniminin sona ermesi, aynı zamanda yaşamın sonu anlamına gelir. Bir insan yalnızca, tam olarak gerçekleşmemiş olup eksikli kaldığı ve bu eksiklik ve yetersizliğin bilincine vararak, kendini gerçekleştirmeye çalıştığı sürece, yaşar. O, bir kez tümüyle gerçekleşince (bu, gerçekte hiçbir zaman söz konusu olamaz) sevebilme yeteneğini kaybeder ve dolayısıyla, eyleyemez, yaratamaz ve yaşayamaz olur. Yaşamı son derece rutin, bitkisel bir varoluş olarak devam eder, fakat ona haklı olarak yaşamak denemez. Bir insan yalnızca kendisine gebe olduğu, henüz olmadığı bir şeyin tohumlarını taşıdığı ve şimdiye

dek (gizil olarak) olduğu insanı meydana çıkarma ihtiyacı duyduğu sürece, eşdeyişle bir insan sevdiği müddetçe eyler, çalışır, yaratır ve yaşar. Örneğin bir sanatçı yalnızca, eserinin eksikli ve yetkinlikten yoksun oluşunun farkında olup, onu aşmaya çalıştığı, şimdi kendi kişiliğinde (gizil olarak) bulunan sanatçıyı geçme ve kendisini, olmak zorunluluğunu duyduğu sanatçı yapacak eseri yaratma çabası verdiği sürece, bir sanatçı olarak yaşar. Kendisine karşı verdiği bu *agon* (mücadele, savaşım) bir kez sona erince, sanatçının sanatçı yaşamı da sona erer ve her ne kadar başka ihtiyaçlarını karşılayabilmek ya da gerçekleştirebilmek için yaşasa da, o bundan böyle bir sanatçı olamaz. Aynı şey diğer insanî etkinlik türleri için de geçerlidir: Yaşam tümüyle gerçekleşmiş ve tamamlanmış olmayı gösteren statik bir hâl değil, bir gelişme, bir kendini gerçekleştirme *agon*udur.

Bu noktada, bir (sürekli kendini) eğitme hayatı olarak, iyi yaşama ilişkin tartışmamıza yeniden dönebiliriz; aslında, bu konuyu şimdiye dek bir yana bırakmış değiliz, ancak yalnızca onu, biraz daha farklı yönden ele almayı denedik. Araştırmamızın sonucu daha öncekinin sonucuyla aynıdır: İnsan yaşamı, aşkla dolu bir yaşam, doğası gereği bir eğitim sürecidir. Yaratma ve daha önceden zaten kendi içinde bulunanı doğurma, gün ışığına çıkarmadır, bir gelişme ve kendini gerçekleştirme devinimidir. Aşkta, (bir başka deyişle, her tür etkinlikte) kendisi için büyük bir çaba gösterdiğimiz ve ürettiğimiz, son çözümlemede kendimizden başka bir şey olmadığından, her insan, sonuçta kendi kendisinin ebesi ve *educare*nin* özgün anlamı içinde, kendi kendisinin eğiticisi ve hem seven hem de sevilendir. Bunun bir sonucu olarak, *maieutik* (doğurtucu) eğitim ilişkisi hakkında söylediğimiz her şey ve onun alaycı, çürütücü, olumsuz, açığa vurucu ve maskeleri düşürücü doğası, aşk ilişkisi için de aynı ölçüde geçerlidir.

Aşk ilişkileri, hileyle dolu olduğu için, alaycıdır. Bir aşk ilişkisinde seven de sevilen de gerçekte her biri diğerini bir başka şeye, eşdeyişle daha önce olduğundan daha iyi bir şeye dönüştürmeyi amaçladığı zaman, karşısındakini olduğu gibi, salt onun kendisi için sevdiğini öne sürer. Dahası, bir aşk ilişkisine giren taraflardan biri (seven) diğerine (sevilene) sevilmeyi is-

* Bir çocuğu fizikî ya da entelektüel olarak eğitme, yetiştirme anlamına gelen Latince fiil. (çev. notu)

teyen kişinin, bizzat kendisi (seven) olduğunu ve sevileni kendisine (sevenin kendisine) döndürmeyi, yöneltmeyi ister; oysa gerçekte, seven, kendisi olarak değil de, olmayı hayal ettiği biri olarak sevilmeyi istemektedir. Sevgiliyi döndürmek istediği kişi ya da şey kendisi değil, ancak kendisi için iyi olan, ya da ikisi de aynı iyiyi paylaştıklarına göre, sevginin bizzat kendisi için iyi olan şeydir. Son olarak, her ne kadar, seven de sevilen de kendilerine, kendilerini gerçekten ilgilendiren tek şeyin, karşılarındaki insanın iyiliği, onun daha iyi bir şeye dönüşümü ya da geçişi olduğunu söyleseler de, gerçekte istedikleri tek şey, ister kabul etsinler ister etmesinler, kendileri, kendi gelişme ve gerçekleşmeleridir. İlişkiyi kurtaran, bunu söylemek gerçekten de pek hoştur, gerçekte seven ve sevilenden her birinin, (her ne kadar kendileri bilmeden de olsa) kendi kişisel gerçekleşmesi için çalışırken, aynı zamanda kendilerini ilgilendiren tek şey olduğuna inandıkları öğeyi de, yani diğerinin gelişip iyileşmesini gerçekleştirmeyi de başarmasıdır. Şu hâlde, yüzeydeki niyetle gerçek sonuç, fiilî amaçla hiç düşünülmemiş yan ürün arasında sabit bir gerilim, değişmez bir farklılık vardır. Hem seven hem sevilen, birbirlerinin iyiliği için, sürekli olarak aldatmakta ve aldanmaktadır.

Aşk ilişkisi, doğası gereği, sorgulayıcı ve çürütücüdür. Her şeyden önce, aşk bir anlamda kuşkudan, sevgiliyi sorgulamadan, incelemeden ve sevgiliye ilişkin bir araştırmadan oluşur, çünkü seven sevgilisinde kendisini tamamlayacak, gerçekleştirecek olan şeyi aramaktadır; bu nedenle, seven gerçek sevgilisini bulmak amacıyla, insanları bıkıp usanmadan sınar ve inceler ve eğer talihi yaver gider de aradığı sevgiliyi bulabilirse, onun hakikaten araştırmasının gerçek nesnesi olup olmadığını anlamak -gerçekte, onu (iyiye ilişkin) yeni araştırmasının objesi yapabilmek - için, bu kez de sevgiliyi inceler. İkinci olarak, aşk sorgulayıcı ve çürütücüdür, çünkü insanın kendisiyle olan bir ilişkisi olarak bile, aşk doğası gereği, insanın kendisi ve kendi gerçekleşmesi için kaçınılmaz bir arayıştır: Bir sorgulama ve kuşkulanma (Ben altı üstü bu kadar mıyım? Ben yalnızca bunlardan mı ibaretim?), bir araştırma (Ben neyim? Ne olmam gerekir?), bir yadsıma (Şu an bende ortaya çıkmış kişi, kesinlikle yeterli bir değildir!) ve gelişmeyi isteme sürecidir.

Yalnızca seven sevgilinin şu anki hâlini olumsuzladığı ve sevgiliyi kendi iyi imgesine dönüştürmeye çalıştığı için değil,

fakat aynı zamanda, insanın kendi kendisiyle olan bir ilişkisi olarak bile aşk, insanın, daha önce kazanmış olduklarına karşın, eksikli olmaya devam eden, kendisini olumsuzlama ve yine, bir hedef olarak kendisini olumlama süreci olduğu ve insanın kendisine karşı bu olumsuz tavrı (Henüz yeterince iyi biri değilim!), olumlu sonuçlar üreten tek tavır olduğu için, aşk hem olumsuz hem de olumlu bir ilişkidir.

Aşk, görmüş olduğumuz gibi, yalnızca sevenle sevgili arasında diyalektik bir mübadele, bir değişim olmakla kalmayıp, insanın kendi kendisiyle olan bir ilişkisi olarak bile kişisel gelişmeye giden diyalektik bir devinim, insanın kendisiyle arasında geçen amansız bir diyalog (Sevgili benliğim, olup olabileceğin bu muydu?), kişinin kendisine karşı verdiği bir *agon* (mücadele) olduğu için, diyalektiktir.

Yalnızca aşk aşığı ele verdiği (Aşık kendi benliğini ve kendisinin bir parçası olanı sevdiği için, aşkı, kendi doğasını başkalarına açar) için değil, fakat aynı zamanda, insanın kendi kendisiyle olan ilişkisi olarak bile, aşk devinimi sürekli bir maske düşürme hareketi olduğu için, o, gerçekte bir maske düşürme etkinliğidir: İnsanın gelişme ve kendini gerçekleştirme sürecinde, tabaka ardı sıra tabaka kopartılır ve maske ardı sıra maske indirilir; insanın kendisini gerçekleştirmesini sağlamaktan çok engelleyen bir maske, fosilleşmiş bir yüzey olarak bir kıyıya atılır ve sırası geldiğinde bir kez daha çıkarılmak üzere, yeni maskeler denenir ve böylelikle, bu süreç yaşam (aşk) sona erinceye dek sürer gider.

Yüzeyde amaçlanan her ne olursa olsun, gerçek aşk ilişkileri, hem seven hem de sevilenin gerçekten de iyileşip gelişmesini sağladığından, *maieutik* aşk, insanlar arasındaki en yüce ve en hayırlı ilişkidir. Kesinlikle, tamamen ve tam anlamıyla insanî bir ilişkidir, çünkü bu ilişkiye tanrılar, ne özne ne de nesne olarak girerler. İlişkiye birer özne olarak katılmazlar; çünkü tanrılar, kendi yetkinlikleri içinde, sevemezler. Birer obje olarak da katılmazlar, çünkü insan aşkının nesnesi, kendisinden başka hiçbir şey değildir -bir tanrının yetkinliği değil de, insanın kendi kişisel gelişmesidir. Sokrates'in aşkla çok yakından ilgilenmesine neden olan da tam tamına aşkın bu bütünüyle insanî olan doğasıdır: Aşk her zaman insanî olduğu için, *Eros* insanın tini, doğası olduğu için, o insanî soruşturmanın tek uygun, gerçek konusudur. Bu, her şey bir yana, araştırılmaya değer tek

şeydir; zira onunla ilgilenir ve onu soruştururken, gerçekte kendimizle ilgilenir ve kendimizi soruşturmuş oluruz. Aşk yalnızca insan için tek uygun, gerçek konu olmakla kalmaz, ancak aynı zamanda, soruşturma da kişinin kendisine yönelik bir araştırma ve etkinlik olarak, kişinin kendisine duyduğu aşktan başka bir şey değildir. Soruşturmaya dalmış, aşka garkolmuş bir insan, doğası gereği (bir aşık olarak) zaten başlamış olduğu bir şeye, eşdeyişle insan (daha doğru bir deyişle, özünde bir aşık) olmaya ve doğal işlevini ve ödevini yerine getirmeye dalmış demektir.

Eros'un aşkın-öte dünyevî doğasından çok bu içkin-insanî doğasına karşın, Sokrates'in insan anlayışıyla, özgül bir Yunan dininin insana bakış tarzı arasında büyük bir benzerlik vardır.

Dionysosçu insan anlayışı,[56] insanın gündelik hayatın ihtiyaç ve zorunluluklarını önemseyip, bunlar içinde kendini yitirmesini, gerçek özünden, tanrıdan yabancılaşması ve dolayısıyla kendisini gerçekten ilgilendirmeyen bir şeyi önemseyip, bununla kendinden geçmesi olarak gördüğü için, gündelik gerçekliği olumsuzlar. Bu olumsuzlama nedeniyle, bir başka deyişle ekstazı, kendinden tümüyle geçmeyi savunan dinî bakış açısından dolayı, insan, bizim ekstaz, kendinden tümüyle geçme olarak nitelediğimiz bir durumda değil de yaşamın gündelik normal seyri içinde, "kendinden tümüyle geçmiş" -özsel doğasına yabancılaşmış, ana yurdundan sürülmüş, ana yurdundan ayrı düşmüş- biridir. Dionysosçu kendinden geçme bu durumu korumaya çalışır ve olumsuzlanmışı olumsuzlayarak, bir başka deyişle, insanı bu "normal kendinden geçme" ve yabancılaşmadan kurtararak, insanı salt insan yaşamının hastalık ve kirlerinden arındırarak, onu başlangıçtaki özgün, özsel doğasına döndürmeye uğraşır. Bu dönüş, insanı insanlığın maskelerinden kurtulup, gündelik varoluşun zincirlerini kırarak, "esrik" biri hâline geldiği Dionysosçu kendinden geçmede gerçekleşir: Özüne sahip olduğu kadar, özünün de kendisini sahiplendiği, tanrıyla bir ve dolu olan bir varlık.

Sokratik düşünce olanca rasyonelliğine rağmen, böyle bir yaşam anlayışıyla birçok ortak noktaya sahiptir. Her şeyden önce, Sokratik düşüncenin özü de olumsuzlukla belirlenir; çün-

---

[56] Bkz., Lazslo Versenyi,"Dionysus and Tragedy," *The Review of Metaphysics* 16 (September), ss. 82-97.

kü yalnızca insanı, yaşamının her evresinde, özünden ayrı düşmüş, tamlık isteğine rağmen, tamlık ve bütünlükten uzak, bir başka deyişle kendinden geçmiş, doğasından uzaklaşmış, olacağını olamamış biri olarak görmekle kalmaz, fakat aynı zamanda bu özünden uzaklaşmışlık, tamlık ve bütünlükten yoksunluğu, insanın bu duruma dair bilinciyle birlikte insan yaşamının gerçek özü yapar. İnsanın özünden uzaklaşmış olduğunun bilincine varması, aynı zamanda tamlığı aramasının başlangıcı olduğu için ve bir insan, sadece kendisine karşı olumsuz bir tavır almak, şimdi olduğu şeyden kaçmaya çalışmak, kendisini olumsuzlamak ve aşmak suretiyle kendi özüyle bir ve bütün olabileceği için, yaşamı yönlendiren ve gerçekleştiren bu olumsuz tavrı -Sokratik "kendinden geçme"- takınır. Gündelik yaşama böylesi olumsuz bir değer biçmeden ve yönteminin yaşamı olumsuzlukla özdeşleştirmesi olgusundan dolayı, Sokrates'in insanı kurtarma, geliştirme ve gerçekleştirme yöntemi de tümüyle olumsuzdur. Gerçekten de, Sokratik yöntem öğrencinin kabul ettiği ya da inandığını sandığı her şeyi olumsuzlar ve bu olumsuzlamayla öğrencinin maskelerini, öğrencinin bizzat kendisi için düşürür ve ona bir bütün olması için yardım eder. Tıpkı Dionysos'un kendisine inananların, onları bütünlüklü varlıklar kılmak için maskelerini düşürmesi gibi, Sokrates de alaycı maskesini takarak, insanları erdemli kılmak için, maskeleri indirme işine koyulur.

Dionysosçu kendinden geçme, kişilere konumlarına göre değer veren bir şey değildir. Kişinin tüm yapay engellerini yıkmakta, her türlü farklılık ve ayrımı ortadan kaldırmakta ve "kendinden geçmişleri", onlarla aşklarının objesi, yani tanrı arasında hiçbir ayrımın kalmadığı bir düzeye yükseltmekteydi. Buna göre, tanrıyla birleşmelerinde, bütün öznelerle nesneleri, eşdeyişle tanrı bir olurdu. Bunun başka türlü olmasına imkân yoktu, çünkü aradıkları, peşinden koştukları tanrı, kendi özsel doğalarından başka bir şey değildi ve buldukları da son çözümlemede, doğrudan doğruya kendileriydi. Sokratik araştırmanın öznesi ve nesnesi, araştırmanın kendisi, soruşturmacı, soruşturulan, soruşturmanın kendisi... bunların hepsi birdir -insan doğası- ve bağlanma zorunlu olarak, kişinin kendisine bağlanması ya da dönmesidir ve bu bağlanmanın ürünü de insanın kendisinin gerçekleştirmesinden, gerçek özüyle birleşmesinden başka bir şey değildir.

Bu önemli ortak noktalarına rağmen, Dionysosçu insan telakkisiyle Sokratik anlayış arasında önemli birtakım farklılıklar da vardır. Her iki anlayış da insanları daha özsel, daha temel ve derinlikli varlıklar hâline getirmeyi amaçlar, ama insanının özünün tam olarak ne olduğu konusunda birbirinden ayrılır. Dionysos dini için, insanın özü tanrıda yatar, bir başka deyişle tanrıyla olan ilişkisi aracılığıyla belirlenir. Sokrates içinse, insanın özü tanrıda değil, bizzat kendisindedir ve onun kendi benliğiyle olan ilişkisi yoluyla belirlenir. Dionysosçu "kendinden geçme" insanı insanlığından soyar ve insanı, tanrıyla bir olma süreci içinde güya tanrısal biri yapar, oysa Sokratik eğitim insanı daha çok insan yapar ve onu kendisiyle (eşdeyişle, yüzeyle özün) birleşmesini temin ederek, gerçek anlamda insan kılar. Dionysosçu *enthousiasmos*, bu dünyayı bir bütün olarak olumsuzlayarak, insanı tanrısal bir dünyaya taşır; oysa Sokratik eğitim, insan yaşamını değil de, bu dünyadaki varoluşun yalnızca özsel olmayan yönlerini olumsuzlamak suretiyle, burada ve şimdi, özüne daha çok yaklaşmış bir insan ortaya koymaya çalışır. Dionysosçu "kendinden geçme" insanla tanrı arasındaki engelleri olduğu kadar, insanlar arasındaki engelleri de yıkar ve gerçekleştiği zaman, bireyi tüketip ortadan kaldıran kişisel olmayan, akıldışı bir birleşmeye ulaşmaya çalışır. Sokratik düşünce insanları kendi ölçüleri içinde birer bireysel benlik yapar ve onları, ortak olarak paylaştıkları aklî bir iletişim yoluyla bir araya getirir. Dionysos insanı "insanlığı" pahasına kurtarır, oysa Sokrates insana, bütün, birlikli, uyumlu bir insan varlığı olarak varolma olanağı verir. Dionysosçu kendinden geçme, son çözümlemede, insanî olmayan bir şeydir, oysa aşkın hareket geçirdiği ve aşkı insanın özsel doğası olarak gören Sokratik düşünce, tam bir hümanizmdir.

Mahkeme ve Ölüm

Bu bölümün başında, öğretimi bir bütün oluşturduğu ve öğretiminin bir cephesini ele alırken, bütünü gözetmek zorunda kaldığımız için, Sokratik düşüncenin farklı yönlerini birbirlerinden ayırmanın ve onları bütünden tecrit ederek ele almanın güç olduğuna dikkat çekmiştim. Bunun böyle olduğu, görünüşte

yeni olan her yeni yaklaşımın (iyi, erdem, yöntem, aşk) yalnızca bizi aynı sonuca götürdüğü, bundan önceki incelemelerimizde gözle görülmekteydi. Sokratik düşüncenin, bu sonucu güçlendirmek için, ele almamız gereken son bir cephesi daha vardır. Bu ise, Sokratik düşüncenin Sokrates'in yaşamında ve ölümünde cisimleşmesinden başka bir şey değildir; çünkü Sokrates yalnızca insan doğasına ilişkin bir kuram ortaya koymakla kalmadı, kendisi kendi düşüncesine karşı nesnel bir tavır almakla birlikte, aynı zamanda felsefesini kendi kişiliğinde somutlaştırdı ve onu kendi yaşamında ifade etti. Sonuç olarak, Sokrates'in düşüncesini ve öğretimini yaşamından ayırmak, düşüncesinin farklı yanlarını birbirlerinden ayırmak ne kadar imkânsızsa, o kadar imkânsızdır. Sokrates bir öğretmendi ve bir *paradeigma*ydı, felsefesinin kişisel cisimleşmesiydi.

Sokrates'in mahkeme sırasındaki davranışlarını hakkıyla ele alıp değerlendirebilmek için, onun fiilî ithamlar karşısında yaptığı savunma üzerinde yoğunlaşmak kesinlikle yeterli değildir. Bütün bir mahkeme süreci dikkate alındığında, ilginç olan bir şey vardı: İthamların kendileri kapalı ve yoruma açık idi ve mahkemede fiilen ortaya konan suçlamalar Sokrates'in suçlanmasına ve ona mahkûmiyete götüren suçlamalar olmayabilirdi. Bundan dolayı, yalnızca mahkeme sırasındaki suçlamaları değil, mahkemenin ardalanını ve suçlamayla mahkûmiyeti etkileyen ya da belirleyen duyguları da ele almamız gerekir.

Sokrates'i Arkhont-Basileus'un* karşısına çıkartan resmî suçlama oldukça kısa ve özlüydü; bu suçlamanın tam yazılışını bilmesek de, o büyük bir olasılıkla şöyle olmuş olmalıdır: "Sokrates devletin tanrılarını tanımayıp, yeni tanrılar icat ederek, yasayı çiğnemektedir. Dahası, gençliği bozmakla (baştan çıkarmakla) da yasayı ihlâl etmektedir. Önerilen ceza: Ölüm."[57] Bu suçlamaların, özgün suçlamalar olarak Sokrates'i suçlayan-

* Arkhont-Basileus antik Yunanda eski kralların tüm dinî görev ve fonksiyonlarını yerine getiren ve devletin diniyle ilgili davalara bakan görevlidir. Sokrates mahkeme karşısına iki defa çıkmıştır(çev. notu)

[57] Favorinus'un Laerteli Diogenes'in ağzından anlatımı, bkz., (2.5.40) Favorinus tam anlamıyla güvenilir bir tanık olmamakla birlikte, yalnızca diğer anlatımlarla değil, ancak aynı zamanda Sokrates'in koruyucu ve savunucularının yanıt vermeye çalıştıkları ithamların tam tamına bu ithamlar olması olgusuyla desteklendiği için, bu anlatımı kabul etmememiz için hiçbir neden yoktur.

lar tarafından mı ortaya konduğunu, yoksa yalnızca daha önce *asebia*** suçlarına bakmış olan mahkemelerin kayıtlarından alınarak mı Sokrates'in durumuna uygulandığını[58] bilmiyoruz. Bununla birlikte, *asebia* davalarına çok öteden beri bakıldığını ve aynı suçlamanın daha önce benzer durumlarda sık sık başarıyla kullanılmış olduğunu biliyoruz. Bu olasılık, resmî suçlamanın kapalılık ve belirsizliğinin, suçlamanın başka suçları da içerecek şekilde geniş kapsamlı bir kullanımını kolaylaştırması ölçüsünde, güç kazanır. Bu kapalılık ve muğlaklık bize burada sorun üzerinde durmama olanağı verir, çünkü bizi burada ilgilendiren şey, suçlamaların özgün olup olmadıklardan ziyade, bu suçlamaların söz konusu münferit durumda nasıl yorumlandıkları ve Sokrates'e neden uygulandıklarıdır.

Suçlamanın birinci bölümü -devletin tanrılarını tanımama- açık ve anlaşılır değildir, çünkü Yunanca *ou nomizein theous* (tanrılara inanmamak), tanrıların toptan yadsınması; tanrıların, kendileriyle inceden inceye alay edilerek ihmal edilmesi; kutsal yer ve eşyalara saygısızlık ve dinî ayin ve törenlere katılmama anlamlarına gelebilmekteydi; nitekim, Sokrates'in mahkemesini konu alan literatürde bu anlamların gerçekte hepsiyle karşılaşmaktayız.

Ou nomizein theous tanrıların tanrı olduklarına inanmama, ya da hatta onların varoluşlarını tümüyle yadsıma anlamına bile gelebilir. Sokrates tam olarak, tanrıların tanrılıklarını ya da varoluşlarını hiçbir zaman yadsımamış olmakla birlikte -zira, o tanrıların doğaları ve varoluşlarıyla ilgili spekülasyonların bütünüyle yararsız ve gereksiz olduğuna inanmaktaydı- yalnızca Platon'u Sokrates'i tam bir ateizm suçlamasına karşı savunurken gördüğümüzden değil, çünkü bu kendi başına herhangi bir şey kanıtlamaz,[59] ancak bu türden benzer ithamlar, başka yerlerde de örneğin, mahkemeden çok zaman önce, Aristophanes'in *Bulutlar* adlı eserinde ve mahkemeden kısa bir süre sonra da, Polykrates'in, içinde Sokrates'in adının ve etkinliklerinin, kendileri de ateizmle suçlanmış ya da kendilerinin ateist olduk-

** Tanrı tanımama, dinsizlik (bkz., Platon, *Devlet*, 615b; *Euthyphron* 5c) (çev. notu)

58 Bkz., A. Gigon, *Sokrates: sein Bild in Dichtung und Geschichte* (Bern, 1947), s. 25.

59 Platon bu ekstrem yorumu, yalnızca bunu çürütmek, diğer daha ciddi ve temelli yorumları çürütmekten daha kolay olduğu için seçmiş olabilir.

larından kuşku duyulmuş başka kişilerin[60] adlarıyla birleştirildiği küçük kitapçığında, ima ve hattâ telaffuz edildiği için, suçlama bu şekilde yorumlanmış olmalıdır. *Ou nomizein theous* devletin dinî ayin ve törenlerine zarar verme ya da katılmama anlamına gelebilir ve Sokrates'in bundan suçlu olması pek muhtemel olmasa bile, bu yorumun da revaçta olmuş olması gerekir, çünkü hem Platon'u[61] hem de Ksenophanes'i[62] Sokrates'i bu suçlamaya karşı savunurken buluyoruz. *Ou nomizein theous* son olarak dinî şeylere ve yerlere saygısızlığı, eşdeyişle kutsal zeytin ağaçlarını kesme ve tanrıların imajlarını bozma ya da değiştirme gibi eylemleri gösterebilir. Her ne kadar Sokrates bu gibi şeyleri kesin olarak hiçbir zaman yapmadıysa bile, bu yorum da mahkeme sırasında yaygın olmuş olabilir, çünkü Alkibiades bu türden işlerle suçlanmıştı ve Sokrates'in adı, halk arasında Alkibiades'in adıyla birlikte anılıyordu.[63]

Devletin tanrılarından "başka, yeni tanrılar" getirmek suçlamasına gelince, bu da farklı biçimlerde yorumlanabilir. Her ne kadar, Sokrates'in her tür dinî spekülasyondan kaçındığı göz önünde tutulacak olursa, onun bu türden radikal tutum ya da yeniliklerle bir ilgisi olmadığı açık olsa dahi, bu suçlamalar, değişik yorumları içinde, oldukça revaçtaydı. Örneğin, Aristophanes'in *Bulutlar* adlı eserinde, Sokrates doğal fenomenlere tapınmayı savunan birey olarak gösterilir; oysa, Ksenophanes'in yorumunda, yeni tanrının Sokrates'in *daimon*u ya da başkaca geleneksel olmayan bir tanrı olduğu dile getirilmekteydi.[64]

İddianamedeki ikinci noktanın, eşdeyişle "gençliği bozmak" suçlamasının, dinsizliğin bir parçası ya da örneği olarak mı, yoksa ek bir suç olarak mı görüldüğünü de tam olarak bilmiyoruz, çünkü bu da suçlamayla tam tamına neyin kastedildiğine bağlıdır ve burada da "bozma"nın yorum ve örnekleri bir kez

---

[60] Örneğin, Anaksagoras, Diagoras ve Protagoras. Bkz., *Sokrates'in Savunması*, 153 ve devamı

[61] Platon, *Phaedrus*.

[62] Ksenophanes, *Savunma* 10-14.

[63] Bkz., Polykrates. Bunu ayrıca Ksenophanes'in Sokrates ve Alkibiades'i birbirlerinden ayırmaya çalıştığı *Savunması*yla ve Platon'un benzer bir amaç taşıyan *Şölen*'iyle karşılaştırınız. Bu açıdan bakıldığında, Ksenophanes halk arasında yanlış izlenimi ortadan kaldırmaya çalışmaktadır: Alkibiades'in suçlandığı ya da yaptığı yanlış, her ne olursa olsun, kesinlikle onun Sokrates'le olan dostluğundan kaynaklanan bir şey değildi.

[64] Ksenophanes, *Savunma* 24.

daha çok çeşitlidir. Gençliği bozmak, gençlere kendilerine, ailelerine ya da devlete zararlı olan bir şeyler öğretmek anlamına gelebilir ve tüm bu suçlamalar, bir yandan ya da bir başkasından, değişik kişilerden gelmiş görünmektedir.

Gençliğe doğrudan zarar vermeye gelince, Sokrates kendisine hayran gençleri, hakikate en küçük bir önem vermeyen eristik ya da didişmeci tartışmacılar hâline getirmek[65] ve onları yasalara karşı gelen suçlular yapmak[66] dışında, işsiz güçsüz, tembel insanlar hâline getirmekle[67] suçlanıyordu. Gençlere her zaman, herkesin önünde davrandığı gibi davrandıysa eğer, Sokrates'in belki de onlara mahrem yaşamında, tümüyle çok çirkin ve önceden akla hayale gelmez biçimlerde zarar verdiği bile dokundurulurdu.[68] Bu suçlamalara, ne kadar yanlış olurlarsa olsunlar, itibar etmemek olmazdı, çünkü mahkemeden önce (örneğin, Aristophanes tarafından), büyük bir olasılıkla mahkeme sırasında, fakat kesinlikle mahkemeden sonra (Polykrates), halka çok geniş ölçüde duyurulmuşlardı ve sonuçta, ne yazık ki yapacaklarını yaptılar. Bu suçlamaların ciddî ve tehlikeli olduğu, Platon ve Ksenophanes'ten Libanius'a, tüm Sokrates savunucularının bu suçlamaları doğrudan ya da dolaylı olarak çürütmek için, çok zaman harcamış olmaları olgusundan kolayca anlaşılır.[69]

Gençleri aileleri için zararlı bireyler hâline getirmek suçlamasına gelince, Sokrates, onlara kendilerini anne ve babalarından daha bilge ve daha değerli kişiler yapma sözü vererek, anne babanın aile içindeki otoritesini ortadan kaldırmakla, çocuklara büyüklerini saymamayı ve onları küçümsemeyi öğretmekle suçlanıyordu.[70]

"Gençliği baştan çıkarma"nın, Sokrates için belki de en yıkıcı olan yorumu, bununla birlikte, onlara devlet için zararlı olan

---

[65] Aristophanes, *Bulutlar.*

[66] Libanius, *Savunma* 61, 17; 62, 11.

[67] Libanius, *Savunma* 127 vd.

[68] Libanius, *Savunma* 76, 114.

[69] Özel yaşamındaki ahlâksızlık ithamının dolaylı bir biçimde çürütülmesi için, bkz., örneğin, Platon'un *Şölen*'de baş başa kaldıkları zaman, Sokrates'in Alkibiades'e karşı olan davranışları tasviri.

[70] Aristophanes, *Bulutlar*, 13, 62; Platon, *Sokrates'in Savunması*, 23c [Bkz., aynı zamanda, Platon'un Sokrates'i bu türden dokundurmalara karşı, dolaylı olarak savunduğu *Euthyphron*]; Ksenophanes, *Memorabilia*, 2.48, 52; Libanius.

şeyler öğretme ve gençleri toplumdaki yıkıcı öğeler hâline getirmedir. Bu suçlamalar, her şey bir yana çok büyük bir önem taşımaktaydı, çünkü yürürlükte olan siyasal af nedeniyle, bunlara karşı açık bir savunma yapılmasın diye, bu suçlamalar mahkeme sırasında gündeme hiç getirilmediler; bununla birlikte, jüriyi Sokrates'e karşı etkileyebilecek durumdaydılar ve büyük bir olasılıkla etkilediler de. Bu suçlamaların arka planda büyük bir önem kazandığını, bunların Polykrates tarafından kısa bir süre sonra, her ne kadar af yasal olarak hâlâ yürürlükte olsa bile siyasal uzlaşma ortamının artık daha fazla hüküm sürmediği bir sırada, yeniden gündeme getirilmesi olgusundan ve aynı zamanda, Sokrates'i bozgunculuk ve yıkıcılık ithamlarına karşı, Ksenophanes'in doğrudan, Platon'un dolaylı olarak gerçekleştirdiği savunmalardan anlıyoruz.

Siyasal ithamlar Sokrates'e, ya genelde devlet için ya da özelde yeni kurulmuş demokrasi için, bir tehlike oluşturması nedeniyle yükleniyordu. "Sokrates dostlarının kurulu yasaları küçük görüp önemsememelerine" ve "yerleşik anayasayı ciddiye almamalarına neden oldu."[71] O, şiddetin, kaba kuvvetin yasa ve adaletin üstünde olduğunu öğretiyordu, kimilerine göre[72] ve çalmayı, hileyi ve yeminden dönmeyi savunuyordu. Genel suçlamalar bu biçimde gidiyordu. Sokrates tiranlığın demokrasiye yeğlenir olduğuna inanıyor, hayranlarına ortalama insanı adam yerine koymamayı ve yoksullara sövüp saymayı öğretiyordu[73] ve her şey bir yana, demokrasinin Kritias ve Alkibiades gibi, en büyük düşmanlarının öğretmeni ve dostuydu (Ksenophanes, Libanius) -Sokrates'e işte bu şekilde, "anti-demokratik" eylemler içinde olduğunu dile getiren suçlamalar yüklenmekteydi. Sokrates'in yasal eylemleri ya da tanışları kuşkulu bulunarak, gizli suçları olduğu tahmin edildiği için, suçlamaları karşılamak oldukça güçleşiyordu. Polykrates'in, nüfusun büyük bir bölümünün, mahkeme sırasındaki duygularını ve düşüncelerini dile getiren *Kategoriler* adlı eseri, Sokrates'e yüklenen bu türden gizli suçlarla doluydu: Sokrates bir Sofistti, Sofistler ise birer reformcu ve yıkıcı değiller miydi?[74] Sokrates Anaksagoras'ın,[75]

---

[71] Ksenophanes, *Memorabilia*, 2.9; aynı zamanda Libanius, *Savunma*, 34-59, 61.
[72] Libanius, *Savunma*, 62.11.
[73] Libanius, *Savunma*, 63. 4.
[74] Aristophanes ve aynı zamanda, diğer komedi yazarları Sokrates'i Sofistlikle birleştirmekteydiler.

Protagoras'ın[76] ve Diagoras'ın dostuydu ve bunların tümü devletçe onaylanan dinin temellerini sarsmamış mıydı? Sokrates tıpkı Damon gibi, Bias, Melissos, Thales, Phytagoras gibi bir filozoftu ve bu insanların tümü demokrasi karşıtı kişiler değil miydi? Bunlar Perslilerin yanında, eşdeyişle despotizmin yanında yer almamışlar mıydı? Sokrates, *demos*un (halkın) düşmanları olan Alkibiades ve Kritias'a öğretmenlik yapmış, oysa onun halkın kurtarıcıları olan Thrasybulos ve Konnon'la uzaktan yakından hiçbir ilişkisi olmamıştı. Sokrates gibi Sofistler (Antiphon) oligarşik darbeler telkin ediyor, buna karşın sofistik, dolayısıyla da Sokratik olmayan eğitim Miltiades ve Aristeides gibi iyi insanlar yaratıyordu. Herkes Sokrates'in kişiliğinin ve gençlik üzerindeki etkilerinin, Theseos ve Solon'un etkileri ne kadar iyi ve olumluysa, o kadar kötü ve olumsuz olduğunu kolayca görebilirdi. Sokrates kent için açıkça bir hastalıktı -Polykrates'in küçük kitapçığı bu biçimde sürüp gidiyordu.

Bu suçlamalar o kadar acımasız ve bizim bildiğimiz, tanıdığımız Sokrates'e uygulanabilir olmaktan o kadar uzak görünürler ki, insan neredeyse onların herhangi bir zamanda, herhangi biri tarafından ortaya atıldığından kuşkulanma ve eğer ortaya atıldıysalar, suçlayan kişilerin iddialarının yanlışlığını bilmek durumunda olduklarını ve suçlamalarını, kusursuz olduğu bilinen bir insanı yıkmak için, doğrudan doğruya kendi kötülüklerinden ortaya attıklarını düşünme eğiliminde olur. Böyle bir izlenim ilk bakışta akla uygun görünmekle birlikte, mahkemeyi kuştan fiilî koşullara uygun düşmez. Sokrates'in suçlandığı şeylerin birçoğundan yana masum olduğunu biliyoruz; ancak unutmayalım ki, suçlayıcılarının, genel olarak onun suçlu olduğuna inandıklarını da iyi biliyoruz. Onlar ne kimseyi aldatmak ne de aldanmak istiyorlardı ve eksikliğini duydukları şey iyi niyet değildi, daha ziyade anlayış ve dürüstlüktü; Sokrates'e ve faaliyetlerinin özüne ilişkin sağlam ve tutarlı bir kavrayıştı. Olup bitenlerin gerçekten de böyle olmuş olması gerektiğini anlamak, Sokrates'in neleri, nasıl öğrettiğini anımsadığımız takdirde, kolaylaşır, çünkü Sokrates'in mahkûmiyetini hazırlayan şey tam tamına, bizim en yüksek ve en iyi eğitim olduğunu düşündüğümüz Sokratik eğitimin amacı ve yöntemidir. Aslında,

[75] Bu da Aristophanes'ten kaynaklanan bir başka temelsiz savdır.
[76] Bkz., aynı zamanda Ameipsias ve Eupolis.

suçlamaların kendileri de pek temelsiz sayılmazdı. Her bir itham Sokrates'in gerçekten de söylediği ya da yaptığı bir şeye dayanıyordu, ancak olgular, gerçekte oldukları gibi sunulmayıp yanlış anlatıldı, yanlış yorumlandı ve çarpıtıldı; onların yanlış yorumlanma ve çarpıtılmaya açık, hattâ yanlış yorumlanma ve çarpıtılmadan sorumlu kılan öğe, Sokrates'in bizzat kendisinin yaşamı ve öğretim biçimiydi.

Sokrates'in doğurtucu, alaycı, çürütücü ve olumsuz yöntemini daha önceki sayfalarda betimleyip açıklamış bulunuyoruz. Şimdi bu yöntemin Atina halkı üzerindeki etkisini gözümüzün önüne getirmeye çalışalım: Sokrates'le yakın ve doğrudan bir ilişkiye girme fırsatı bulmuş olanlar değil de, onunla pek bir ilişkisi olmamış yığınlar üzerindeki etkisini; Sokrates'in kendilerini yetiştirmek için ısrarlı olduğu az sayıdaki şanslı ve yetenekli kimseler değil de, Sokrates'ten kaçan, Sokrates'in de kendilerinden uzak durduğu iyi niyetli ancak duygusuz ve akılsız çoğunluk üzerindeki etkisini; bilge kişiler ya da bilgeliğe ulaşabilir durumda olanlar değil de, budalalar ve eğitilmeye pek de elverişli olmayanlar üzerindeki, kısacası Atina halkının sıradan, orta derecedeki çoğunluğu üzerindeki etkisini...

Sokrates büyük bir alaycıydı. Onun kendisi, tıpkı dilinde olduğu gibi, şeylerin gerisindeki hakikate ulaşmak için, çıkarılmak ve yırtılmak durumunda olan bir maske takıyordu; ancak bunu yapmak, Sokrates'le birlikte olanlar için, entelektüel yetenek ve çaba gerektiriyordu ve bu nedenle birçok insan onu yalnızca yüzeyden görüp değerlendirdi. Buna göre, Sokrates en iyi durumda abuk sabuk konuşan, saçma sapan sözler eden komik bir kişi, bir soytarı, en kötü durumda da her şeye ve herkese dil uzatan doyumsuz, terbiyesiz bir yıkıcı olmak durumundaydı.

Sokrates insanları sorguya çeken biriydi. Onun sorgulamasına katlanmak, entelektüel gelişmenin kaçınılmaz ıstırap ve zorluklarını yaşamak zahmetli bir iş olup herkesin harcı değildi ve çoğu insan bunun için hiç de gönüllü davranmıyordu. Bu insanlar, sonuçta henüz yararlanma durumuna gelmeden Sokrates'ten uzaklaşıyor; yarar sağlama ve gelişebilme yoluna girmeden Sokrates'e darılıyor ve Sokrates'in yanından zamanından önce ve Sokrates hakkında, bir kişi olarak saldırgan, kendisi için kutsal ve sorgulanamaz hiçbir şey bulunmayan, hiçbir otorite kabul etmeyen, her tür otoriteyi kuşkuyla karşı-

layan bir insan izlenimiyle ayrılıyorlardı. Sokrates'te yalnızca sürekli olarak sorun çıkaran birini, bir yıkıcıyı ya da bir budalayı görmekteydiler.

Sokrates bir insanın doğuştan seçkin biri olmasına hiç bakmayan, miras alınmış ya da kazanılmış toplumsal konuma itibar etmeyen biriydi ve bu durum, aristokratları ve zamanın yönetici sınıfını gücendirmekteydi. Aynı Sokrates, yığınlara daha büyük bir değer veriyor ve bir insanı, salt *demos*un (halkın) bir parçası ya da üyesi olduğu için, iyi bir insan olarak görüyor değildi. Onun gözünde bir insan ancak, *demos*unun bir üyesi olmaya ek olarak, erdemli ve bilge olduğu zaman iyi olabilirdi. Bu durum hiç kuşkusuz, onu yığınların gözünde de sevimli kılmadı. Siyasal partilere itibar etmeyen biri olarak, tüm partilileri kendisine küstürdü ve kendi ayakları üstüne basan gerçek birer insan varlığı olmak yerine, şu ya da bu partinin üyeleri, salt politikacı olan politikacılara sövüp saydı. Bu, halkın Sokratik yönteme karşı gösterdiği genel tepki olduğuna göre, bu tepkinin her bir farklı dile getiriliş biçimi Sokrates'e karşı açılan davanın geçerli temellerini oluşturur.

Sokrates resmî devlet görevlerinin çoğunluk tarafından dağıtılmasına karşıydı, çünkü sorumlu konumların, ayrım gözetilmeksizin seçilen herhangi bir yurttaşa değil de işgal edecekleri konumların gereklerini yerine getirebilmeye muktedir insanlara verilmesi gerektiğine inanıyor ve bir torbadan rastlantısal olarak bir ad çekme, Sokrates'e bunu gerçekleştirir gibi görünmüyordu. Sokrates hiç kimsenin, kendisine bakacak hekimi torbadan ad çekmeyle seçmeyi aklından bile geçirmediğini savunmaktaydı. Devleti yönetecek ve devletin sağlığını koruyacak insanları, bu biçimde seçmek çok daha aptalcaydı. Sokrates'in bu argümanının aleyhinde söylenebilecek bir şey hemen hemen yok gibidir; ancak Sokrates'e zaten genelde kuşkuyla bakanlar, söz konusu argümana hemen hiçbir önem atfetmediler. Onlar için Sokrates'in bir yasaya karşı çıkması, doğrudan doğruya, genel olarak tüm yerleşik yasalara karşı çıkmasıyla eşdeğerdeydi ve dolayısıyla, onu tüm yasaları hor gören ve anayasayı yıkmaya kalkışan biri olarak gördüler.[77] Her şey bir yana, bu uzlaşımsal yasanın doğal olmadığını ilân ederken, "diğer Sofistler"in de amaçladığı şey değil miydi?

[77] Ksenophanes, *Memorabilia*, 2. 9.

Sokrates bilgeliğin önemini vurguluyor, şeylerin gerçek özüne ilişkin bir kavrayıştan yoksun olmanın son derece kötü ve insana yakışmayan bir şey olduğunu savunuyor ve dostlarına, bunlar isterse anne babaları, akrabaları ya da birer otorite olsun, bilmeyenlere değil de, bilenlere (hekim, beden eğitimcisi, vb.) saygı göstermelerini ve itaat etmelerini öğütlüyordu. Burada da bir kez daha, saygıdeğer bir argümanla karşı karşıya bulunmaktayız, ancak Sokrates'i öteden beri sevmeyenler için, bu toplumsal geleneklerin, anne babanın otoritesinin altını kazmanın,[78] akrabalık bağlarını zayıflatmanın, devletin resmî görevlilerini küçük düşürmenin bir örneğinden başka bir şey değildi.

Sokrates şiirsel pasajları, salt çürütücü amaçlarla tahrif etti, şiiri ve mitolojiyi tümüyle eleştirdi ve şiirin büyük bir bölümünün, gerçekte itiraz edilebilir bir yapıda olduğunu gösteremeye çalıştı. Bilgilerine dayanarak değil de, şiirsel esinlerinden konuşan ve bu nedenle bilgi vermeyip, salt birtakım sanılar uyandıran ozanları, birer eğitimci olarak küçümsediğini hemen hiç gizlemedi. Sokrates'in akıl yürütmesini takip edemeyen yığınlar için, tüm bunlar yalnızca, Sokrates'in ahlâkî ve dinî eğitime saldırmasının ve bu eğitimin temellerini sarsmasının bir başka örneğiydi.

Sokrates'in diyalektik bir tartışmasının bir bölümünü, her nasılsa, kendisini, bir parçası olduğu bütüne göstermeden izleyen biri, Sokrates'i tehlikeli ya da budala biri olarak görme durumuna gelirdi. Buna göre, Sokrates yalnızca herkesin "doğru" bildiği şeylerin yanlış ve çelişik olduklarını göstermekle kalmayan, ancak aynı zamanda, hemen az sonra, kendisinin biraz önce söylemiş olduğu şeylerle çelişen ve yeni savlarını, dinleyicileri sonuçta tam bir şaşkınlığa ve doğru bildikleri şeyleri yitirmiş kişiler olarak bir boşluğa düşünceye dek, aynı inat ve kararlılıkla tartışan biriydi. İnsanların temel bilgilerden yoksun, anlayışsız ve sıradan olan büyük çoğunluğu, böyle bir öğretimi nasıl olur da yekten sofistik bir öğretim ve Sokrates'in kendisini de en kötü türden bir Sofist olarak görmezdi? Sokrates onlara, Aristophanes'in *Bulutlar* adlı eserinde ortaya koyduğu Sokrates portresinde olduğu gibi, kendisini boş didişmeye, "en kötü *logos*u daha iyi gösterme"ye kaptırmış ve "adaletsizin adil

[78] Ksenophanes, *Memorabilia*, 2. 48-52; *Savunma* 20.

görünmesini sağlayan" biri olarak görünüyordu.

Aristophanes'in Sokrates resminin diğer yüzü de Sokrates'in karakteri için doğru ya da geçerli olan şeyleri yansıtmaktadır. Sokrates çok büyük bir olasılıkla (fiilen Anaksagoras'ın kendisiyle birlikte olmasa da) Anaksagoras'ın ve diğer İyonya filozoflarının düşüncelerini ve eserlerini incelemiş olduğu için, her ne kadar doğaya ilişkin bu türden araştırmaları değersiz bularak bırakmış olsa bile, onun adı doğa filozoflarının adlarıyla birleştirilirdi. Sokrates de bir "filozof" değil miydi, bir başka deyişle tam tamına bu adamlar gibi biri değil miydi? Ne doğa filozoflarına ne de Sokrates'e ilişkin olarak açık seçik bir kavrayışı bulunmayan halk için, bu ikisi arasında bir pek fark yoktu. Aristophanes'in, gökyüzündeki ve yerin altındaki şeyleri araştıran, bulutlara ve gök gürültüsüne tapınan, bir kümese tıkılmış ya da gök yüzünde bir zembile asılmış olarak yaşayan Sokrates'i abartılmış bir komik kişi olabilir, ancak bu Sokrates resmi, bütününde halk arasındaki Sokrates imgesine tam olarak uygun düşer. Halkın gözünde, Sokrates kural tanımayan ve toplumsal yaşamın alışkanlık ve değerlerini önemsemeyen, boş konuşmalar yapan, boş araştırmalarla uğraşan ve tehlikeli arayışlar içinde olan biriydi.

Tüm bunlar göz önüne alındığında, mahkeme sırasında, mahkemede ve mahkeme dışında ortaya atılmış olan şu ya da bu tikel, resmî ya da resmî olmayan suçlamanın doğru ve haklı olup olmaması pek bir şey değiştirmeyecekti; çünkü tüm bu suçlamalar doğrudan doğruya, Sokrates'in şu ya da bu biçimde, eski geleneksel düzen ve gerçekte, her ne olursa olsun, herhangi bir düzen için bir tehdit olduğunu ortaya koymaktaydı ve bunu da çoğu insan zaten "bilmekteydi." Tek sorun onunla ilgili olarak ne yapılabileceği, onun faaliyetlerine nasıl bir son verilebileceği ve Atinalıların kendilerini, çocuklarını ve tüm devleti böyle bir tehlike karşısında nasıl koruyabilecekleriydi. Mahkemede bilfiil olup bitenler dışında daha da şaşırtıcı olan şey, Sokrates'in mahkûm edilmesi değil, onun daha önce, bunca uzun zamandan beri suçlanmamış ve mahkûm edilmemiş olmasıydı. (Buna zaten Sokrates'in kendisi de hayret ediyordu.)

Sokrates'e karşı getirilen gayrı resmî suçlamalar hakkında söylemiş olduğumuz şeylerin çoğu Polykrates'in küçük kitapçı-

ğına dayanmaktadır[79] ve bu suçlamaları Polykrates'in kendisinin tertip etmediğinden, ancak yalnızca, halk arasında çok yaygın olan görüşleri dile getirerek, bu ithamları bir araya getirdiğinden ve özetlediğinden emin olsak da[80] bizi burada Polykrates'ten ziyade, diğer iki suçlayıcı, Aristophanes ve Anytos ilgilendirmektedir. Polykrates'in öleli hayli uzun zaman olmuş bir adama karşı bir kitapçık yazmasının arkasında yatan motifler, kullandığı silahlar kadar kuşku dolu olduğu hâlde, Aristophanes'in ve Anytos'un motifleri ve amaçları hem temiz ve hem de saygıdeğerdi ve Sokrates'in etrafında gerçekleşen olayları, kendi uygun trajik perspektiflerine oturtan buydu.

Aristophanes *Bulutlar*'ı mahkemeden çok önce yazdı ve yazarken de çok sevdiği Atina'yı temsil eden her şeye zararlı olduğuna içtenlikle inandığı bir insana ve bir harekete saldırmak için, hoş bir araç kullandı. Bu, Aristophanes'in kendisinin komik Sokrates'inin gerçek Sokrates'in doğru bir resmi olduğuna zorunlu olarak inandığını söylemek demek değildir. O, resmin ayrıntılarını zorunlu olarak onaylamaksızın, halk arasında çok yaygın olan Sokrates kavrayışına yaklaştı ve kendi Sokrates'ini, sanatının gereklerine uyarak abarttı ve kendi Sokrates karakterine Sokrates'e tam olarak uymayabilen, ancak Sofistlere ve diğer filozoflara fazlasıyla uygun düşen birkaç özellik ekleyerek, takviye etti. Böylelikle Sokrates'in kişiliğinde, Sokrates'in kendisinden daha fazlasına saldırma olanağı buldu -bütün bir felsefeci tipine ve bütün bir harekete saldırabildi. Bu işlem, yalnızca kişi ve olayları komik bir biçimde çarpıtma ve bireylerden çok tipler sunma komedide hoş kaçtığı için değil, fakat aynı zamanda, oyun yazarının gözünde, Sokrates Sofistlerden ve genelde felsefecilerden pek farklı olmadığı için, haklı kılınabilir bir işlemdi. Sokrates, Aristophanes'in tüm muhafazakârlığıyla kendisinden nefret ettiği avant-gardist, reformist hareketin bir temsilciydi. Halka olduğu kadar, Aristophanes'in kendisine de çizmiş olduğu Sokrates resmi ayrıntılarında hoş gelmeyebilir,

---

[79] Libanius'un *Savunması*ndan kalkılarak yeniden düzenlenmiş olduğu biçimiyle, bkz., M. Schanz, *Platons Apologie*, (Leipzig, 1893); J. Mesk, "Die Anklagerede des Polykrates," *Wiener Studien*, 32 (1911). Polykrates ve Sokrates problemi üzerine Bkz., A. H. Chroust, *Socrates, Man and Myth*, London, 1911.

[80] Yoksa Platon ve Ksenophanes'in bu suçlamalara karşı getirdikleri doğrudan ve dolaylı savunmalar pek gerekli olmayacaktı.

ancak bu resim özü itibarıyla doğru ve hoştur; Aristophanes, işte bu yüzden bir kişiye değil de Atina için tehlikeli olduğuna inandığı bir eğilime, motiflerin en iyisiyle saldırmada tam anlamıyla haklı olduğu izlenimine kolaylıkla kapılabilirdi ve nitekim, kapıldı da.

Aynı durum mahkemedeki fiilî suçlayıcı Anytos için de geçerlidir (diğer iki suçlayıcı, üzerlerinde özel olarak durulacak kadar önemli değildir). Sokrates'e duyduğu düşmanlığı açıklamak üzere, Anytos'a atfedilmiş kişisel nedenler büyük ölçüde uydurma nedenler gibi görünürler ve kendisini, Sokrates'i yeğlediği için, hakaretler yağdırarak reddeden Alkibiades'e duyduğu aşkı ortaya koyacak zorlama bir açıklama aramanın ise, hiç gereği yoktur. Anytos'un motifleri daha basit ve doğrudandı. O, yeni kurulmuş demokrasinin önderlerinden biri ve yükselen zanaatkârlar sınıfının, iyi niyetli olmakla birlikte, entelektüel yönden zayıf bir üyesiydi. Böyle biri olduğu için de, onun kendisine anti-demokratik ve Atina halkının davasına zarar verir gibi görünen herhangi bir şeye cephe alması çok doğaldı. Sokrates'in onun gözünde bir tehlike oluşturması pek şaşırtıcı değildi. Hem kendi kişiliğinde ve hem de başkalarının savlarına göre, sofistik aydınlanma ve reform hareketinin bir temsilcisi olarak, Sokrates demokratik düzenin istikrarlı ve kararlı bir biçimde işlemesine ve gelişmesine zarar veren biriydi. Demokrat Anytos, muhafazakâr Aristophanes'inkine benzer nedenlerle, Sokrates'e saldırmak için eline geçirdiği tüm silahlardan yararlandı. Çok açık olmasa bile, hukuka derin birtakım siyasal kanaat ve inançlarla çok bağlı bir yurttaş olarak, yine hukuk yoluna başvurdu ve herhangi bir kaçamak olmaksızın, Sokrates'e yönelik formel ya da resmî suçlamayı teşvik etti ya da en azından ona destek verdi. Desteğinin pek de küçümsenmeyecek bir ağırlığı olduğunu, Sokrates'in kendisi de kabul etmiştir.

Burada vurgulamak istediğimiz şey, hem Sokrates'i suçlayanların (Sokrates'in çağdaşı olanlarla onu geçmişte suçlamış olanlar), hem de jüri üyelerinin (halktan seçilmiş beş yüz yurttaş) içtenlikle devlet için iyi olduğu düşündükleri şeyi yaptıklarıydı. Sokrates'in temsil ettiğini düşündükleri anlayış yerine zorunlu olarak Sokrates'in kendisine saldırmayı amaçlamıyorlardı, özellikle de Sokrates'in ölümünü ya da hapse tıkılmasını hiç düşünmüyorlardı. Daha çok Sokrates'in mahkemeden ya önce ya da sonra kaçmasını, ya da kent için bundan böyle bir tehlike

olmayacak bir biçimde, aman dileyip etkinliklerine bir son vermesini, ya da gönüllü olarak sürgüne gitmesini bekliyorlardı. Tüm bunları yapmak hiç kuşkusuz Sokrates'in elindeydi ve bu çözümler, suçlayıcılarının gözünde, ölümünün etkinliklerine bir son vermesinden daha çok işe yarayacak, Sokrates'in temsil ettiği anlayışı itibardan düşürecek, Sokrates'le aynı düşünceyi paylaşan sapkınların yüreklerine tanrı korkusu salacaklardı. Hesaba katmadıkları ve Sokrates'in gerçek karakterini hiçbir biçimde yakından tanıma olanağı bulamadıkları için, bilemedikleri nokta, onun, kendi inançlarında beliren insanla uzaktan yakından bir ilgisi olmadığı ve şimdiye dek ilişki kurdukları hiçbir insana benzemeyip yepyeni, istisnaî, özel ve farklı bir kimse olduğudur.

Ondan kuşkulanılmasına ve mahkemedeki fiilî suçlamaya yol açan yanlış yorumlama ve yanlış anlaşılmalara götüren şey, hiç kuşkusuz bizzat Sokrates'in kendi karakteri, yaşam biçimi ve öğretim yöntemiydi. Bu aynı karakter ve öğreti ve Sokrates'in bizzat kendisiyle halk arasında çok yaygın olan Sokrates imgesi arasındaki büyük farklılık, Sokrates'in başkalarının eyleyeceği gibi eylemesini imkânsız kıldı ve dolayısıyla, suçlanmasını ve ölümünü hazırladı. Birtakım yanlış anlaşılmaların ortaya çıkması hiç şaşırtıcı değildir, çünkü Sokrates'i en yakından ve en iyi tanıyanlar bile, onu oldukça farklı ışıklar altında görüyor ve öğretimini her biri kendi karakterine ve kavrayışına göre yorumluyordu. Doğurtucu yöntemin amaçladığı da tam tamına buydu, zaten: Her insan Sokrates'ten ziyade kendi kendisini bilme durumuna gelmeliydi. Onlar da böyle yaptılar. Öte yandan, Sokrates'le ilişkileri ve Sokrates'e biçtikleri değer, anlama yetenekleriyle orantılıydı ve kendi karakterlerine uygun olan halktan kimselerin yaptığı da, bundan hiç farklı değildi. Son derece sıradan insanlar olarak, Sokrates'te olağanüstü ve takdire şayan hiçbir şey bulamadılar ve Sokrates'ten, onun yerinde kendileri olsaydılar, nasıl eyleyeceklerse, tıpkı öyle eylemesini beklediler. İlk yanlışları ikincisine, büyük ve köklü bir yanlışa götürdü. Bir başka deyişle, onların Sokrates'i ölüme götüren Sokrates imgeleri, baştan sona Sokrates'e ilişkin yanlış bir kavrayışa dayanmaktaydı.

Sokrates'le ilgili olarak olup biten her şey gerçek bir trajedi biçimini almıştır. Kahramanımızın yıkımını hazırlayan neden, kötülük değil, ancak telafi edilemez bir bilgisizlikti. Buna baka-

rak, mantığa aykırı bir durumun ana hatlarını meydana çıkarmaya başlayabiliriz: İki taraf, hakların değil de dürüstlüğün ve haklı olunduğu konusunda içten bir inancın eşit bir dağılım gösterdiği bir *agon*da (mücadelede, çatışmada) uzlaşmaz bir biçimde karşı karşıya gelmişti. Sokrates'in dramı buraya dek, *Antigone*'ninkine benzer, ancak Sokrates'in dramını daha da trajik kılan çatışmaya ve bunun ardından her iki tarafın da yıkımına götüren, *Antigone*'de her bir karşıtın sınırlanmış ve kısmî doğası iken, burada bir tarafın (diğerinden yana) bilinçsiz, buna karşın diğer tarafın iş başında olan tüm güçlerin, motivasyonların ve inançların tam olarak farkında olması, ancak Sokrates'in, tüm bilgeliğine karşın, çatışmayı önleyememesi ya da yumuşatamamasıdır. Gerçekten de tam tamına eşsiz karakteri ve üstün kavrayışı nedeniyle, Sokrates başkalarının bilgisizliği ve yanlış eylemleri karşısında güçsüz düşmek ve dolayısıyla, yıkılmak durumunda kaldı.

Şayet bu doğruysa, bilgelik ve erdem trajik bir boyut kazanır, çünkü bu durum Sokrates'in yazgısının, dünyamızın yetkin bir insanın onda zorunlu olarak, evsiz barksız kalacak ve aşağı olsalar da yeryüzüne, büyük çoğunluğun zararına olarak, egemen olanların ellerinde yok olacak biçimde yazılmış olduğunu göstermektedir.

Bunun gerçekten de böyle olup olmadığını anlamak için, madalyonun bir de öte yüzüne bakmalı ve Sokrates'in son ana dek eylediği biçimde eylemesinin gerisinde yatan motiflerin neler olduklarını ve onun seçtiği yolu gerçekten de seçmek zorunda olup olmadığını sormalıyız. Mahkemenin siyasal ve duygusal ardalanı verilse, halkın görüşü tıpkı mahkeme sırasında olduğu gibi olsa ve halkın, suçlayıcıların, jüri üyelerinin kişisel konum ve gelişme düzeylerine ve inançlarına uygun olarak eyledikleri olgusu geçerli olmaya devam etse de, Sokrates'in aklanması ve hayatını kurtarması, her şeye karşın, tümüyle imkânsız mıydı?

Sokrates mahkeme sırasında, başka bir biçimde eylemiş olsaydı; eğilmiş, etkinliklerine bir son verip, düşündüğü reformdan vazgeçmiş ve bağışlanma arzusu göstermiş olsaydı, yalnızca ölüm cezasından değil, ancak aynı zamanda hapis ve sürgün cezasından da büyük bir olasılıkla kurtulmuş olacaktı. Hattâ, belki de tümüyle aklanmış olacaktı. Mahkeme sırasında eylediği gibi eylemekle, gerçekte Sokrates intihar etti. Kendisinin de bu

durumu çok iyi bildiği, jüri üyelerinin önünde yaptığı şu konuşmadan açıktır: "Ey jüri üyeleri, beni aklamanız için - bir insanın mahkûmiyetten kurtulmak için, şöyle ya da böyle bir şeyler yapması ve söylemesi gerektiğine inanmış olsaydım eğersizleri ikna edecek, kandıracak sözler söylemediğim, söylevler çekmediğim için mahkûm edilmiş olduğumu düşünür gibi görünüyorsunuz, ancak durum hiç de böyle değildir. Beni mahkûmiyete götüren, söylev çekmeme değil, bende yüzsüzlükten ve utanmazlıktan iz bulunmaması ve kulaklarınıza çok hoş ve tatlı etkiler yapacak sözler söylemeye hiç istekli olmamamdır. Benim başka sanıklardan işitmeye alışık olduğunuz gibi, ağlanıp sızlandığımı işitmek, beni bana yakışmayan ve benim için değersiz olan şeyleri yaparken ve söylerken görmek, hiç kuşkusuz çok hoşunuza gidecekti. Nasıl ki daha önce salt tehlikede olduğum için bir köle gibi eylemediysem, şimdi de yapmış olduğum savunmadan yana en ufak bir pişmanlık duymuyorum; başka biçimde yaşamaktansa yapmış olduklarımı yaparak ölmeyi, her zaman yeğlerim."[81]

Bu sözlerin gözler önüne serdiği şey her ne kadar Sokrates'in yaşamını yargıçları memnun edip kandırarak kurtarabilseydi bile, bu biçimde kazanılmış bir yaşamın yaşanmaya değer bir yaşam olmadığıdır; her ne kadar kendi ölümüne yine kendisi neden olduysa da seçtiğinden farklı bir eylem biçimi, onun için ahlâkî ve entelektüel intihar anlamına gelecekti. Bundan dolayı fizikî ölümü Sokrates'e çok daha yeğ göründü. Halk arasındaki Sokrates imgesine uygun bir yaşam sürmektense, kendisine sadık kalarak, bir başka deyişle, kendi kendisiyle tutarlı olarak, o ölümüne de damgasını vurdu; hoş zaten başka bir yol tutsaydı, kaybı kazancıyla ölçülmeyecek kadar büyük olacaktı; çünkü bu durumda, yaşamı değil de iyi yaşamı, gerçekte yaşanmaya değer tek yaşam olan yaşam biçimini yitirmiş olacaktı. Neyse o oldu. Sokrates olarak kaldığı için, başka bir seçimi yoktu; kendisine sadık kalmak zorundaydı ve nitekim kaldı da.

Bu "kendisine sadık kalmak" ifadesi bizim için çok büyük bir önem taşır, çünkü bu bir anlamda, Sokrates'in bütün bir motivasyonunu tek bir deyimle dile getirir ve onu, Sokrates'in tüm savunması boyunca öne sürülürken ve tekrar tekrar yeniden öne sürülürken buluruz: "Şimdi tam da muhakeme edildiğim şu

[81] Platon, *Sokrates'in Savunması* 38e -39a.

anda, bir hatip ya da Sofist kesilmeyeceğim. (...) Benim değişmem için artık zaman çok geçtir. Bu nedenle, güzel konuşmak yerine, şimdiye dek nasıl konuşmuşsam, yine öyle konuşacağım. Yalnızca doğruyu söyleyeceğim ve yargıçlar olarak, sizi, sözlerimin güzelliğinden çok, davamın doğruluğu ve adalete uygunluğu ilgilendirmelidir."[82] "İnsanın kendisini, en iyi yer olarak düşünüp, yerleştirdiği her ne olursa olsun, insan orada ölümden veya başka bir şeyden değil de, salt onursuzluktan korkarak kalmalıdır."[83] "Tüm yaşamım boyunca... ister özel işlerimde, isterse kamu işlerimde olsun, her ne yaptıysam, şimdi nasıl davrandıysam, öyle davrandım; (...) hak yolundan ayrılmadım, adaletten ödün vermedim ve şimdi de vermeyeceğim."[84] "Başka bir biçimde yaşamış olmaktansa, yapmış olduklarımı yaparak ölmek çok daha iyidir."[85]

Kendini onaylama üzerindeki bu ısrar, insanın kendi davasının doğruluğunu ve adalete uygunluğunu öne sürmesi, bir başkasından gelseydi, biraz olsun kendini yüceltmeye benzer bir şey olarak değil de, büyük ölçüde boş ve değersiz bir şey gibi görünecekti. Sokrates'le ilgili olarak bu kadar çarpıcı olan, onun bu onaylarının açıkça sadece lafzî, bir başka deyişle içi boş sözler olarak kalmaması, onun gerçekte söylediğini yapmasıdır: Sokrates yalnızca kendisini onaylamaktan söz etmemekte, ancak konuşmasının biçim ve içeriğiyle, onayını aynı anda uygulamaya koymaktadır. O, tüm yaşamı boyunca, insanları yalnızca inandırmak yerine eğitmeye ve geliştirmeye çalışan bir öğretmen olmuştu ve muhakeme edildiği sırada, yargıçlarla sanki onlar eğitime ihtiyaç duyan öğrencilermişçesine konuştuğu zaman da, yaptığı bundan farklı bir şey değildi. Tüm yaşamı boyunca, hakikatin ve adaletin yanında olmuş ve hakikat ve adaleti her şeyden üstün tutmuştu ve şimdi ölümün eşiğindeyken, adalete aykırı olarak ve yanlış bir biçimde, aman dilemeyi kabul etmediği zaman da yaptığı tam tamına budur. (Soyut) Hakikati ve adaleti olumlarken, kendisini onaylıyor olması, onun öğretimiyle yaşamı arasındaki uyumu gösterir. Onun gözünde hakikat ve adalet hiçbir zaman uzak ya da soyut fikirler

---

[82] Platon, *Sokrates'in Savunması*, 17b- 18a.
[83] Platon, *Sokrates'in Savunması*, 28c.
[84] Platon, *Sokrates'in Savunması*, 33a.
[85] Platon, *Sokrates'in Savunması*, 39a.

olmayıp, bu yaşamda cisimleşmiş insanî yetkinliğin pratik erdemleri ve idealleri olmuş olduğundan, Sokrates hakikate ve adalete sadık kalmakla, gerçekte kendisine sadık kalmış oldu.

Kendini-onaylamanın önemini anlamak için, Sokrates'in eyleme biçiminden herhangi bir sapmanın ne anlama geleceğini anımsamamız gerekir. Sokrates, daha önce de söylemiş olduğumuz gibi, yargıçları duygusal olarak etkileyerek, kendisini suçlayarak ya da en azından suçunu kabul ederek ve bağışlanmak için yalvararak, bir alçağa ya da aşağılık birine yakışır bir biçimde eyleyerek, bir başka deyişle birçok insanın kendisinden beklediği eylemleri sergileyerek, kendisini kurtarabilirdi. Zorla itiraf ettirilmiş sözler ve işler bir değer ve anlam taşımazlar, daha sonra geri alınabilir olup kolayca unutulurlar. Sokrates içinse böyle bir şey düşünülemez bile, çünkü o, kendisinden beklendiği gibi eylemekle, suçunu yalnızca özsel olarak kabul etmiş olmakla kalmayacak, ancak aynı zamanda, onu eylemle kanıtlamış olacaktı. Hemen her zaman ve çoğu insan tarafından yapılan bu olsa bile, Sokrates böyle yapmakla kendisini suçlandığı şeyden suçlu kılmış ve hak etmediği bir cezadan kurtulmaya çalışırken, ilk kez olarak bir cezayı gerçekten hak etmiş olacaktı. Sokrates'in bir adaletsizliğe maruz kaldığı, haksız bir suçlamayla karşı karşıya bırakıldığı doğrudur, ancak adaletsiz bir eylem biçiminin Sokrates'i kendisine yapılmış adaletsizlikten kurtarmayacağı ve haksız bir suçlamayı haklı ve adil bir suçlamaya dönüştürmeyeceği, ancak yalnızca kaçışının adaletsizliğini arttıracağı da, aynı ölçüde doğrudur. Halk arasındaki Sokrates imgesinin yanlış, Sokrates adına iftira edilmiş ve onun bunca kötü bir ünü hak etmemiş olduğu doğrudur, ancak, o, hak etmemiş olduğu kötü ünün sonuçlarından, yalnızca halk arasındaki yaygın görüşün her zaman olduğuna inandığı biri, bir yıkıcı, alçak bir sapkın olarak kurtulabilirdi. Bunu yapmakla ise, imgeyi doğru, kötü ününü de haklı kılmış olacaktı. Gerçekten de mahkemede eylediğinden farklı bir biçimde eylemiş olsaydı, onların her zaman olduğunu düşünmüş oldukları biri olduğunu fiilen ispatlamış olacaktı.

Buradan da anlaşılacağı gibi, Sokrates mahkemede son derece paradoksal bir konuma itilmiştir. O, kendi karakterini olumsuzlayarak ve kendi kendisiyle çelişerek kaçabilirdi, ancak böyle bir eylemle, savunduğu davanın haklılığını tümüyle ortadan kaldırmış ve onurlu bir insan olarak, üzerinde durabileceği

yegâne dayanağı yıkmış olurdu. Yaşamını, onun yaşanmaya değer olmadığını sözleriyle kabul ederek ve eylemiyle kanıtlayarak kurtarabilirdi.

Bu durum Sokrates mahkemeden sonra hapse tıkıldığı zaman da değişmedi. Diğer insanların hapisten kolayca kaçabildikleri yerde, Sokrates bunu yapabilecek durumda olmakla ve kendisine, hapisten kaçmanın, her ne kadar yasadışı olsa da bir kimse haksız bir biçimde mahkûm edildiği zaman, adaletsiz olmadığı savunularak, kaçması söylenmekle birlikte, o bu yolun kendisine açık olmadığının bilincindeydi. Kaçmakla bir kez daha, yalnızca mahkûmiyetinin adil olduğunu ve kendisini yargılayanların da doğru bir karar vermiş olduklarını kanıtlamış olacaktı. Çok kısa bir süre önce, tüm yasaları hor görmekle suçlanmıştı ve şimdi, adil olduğuna inandığı bir yasayı -mahkûm edilmiş tutukluların kaçmalarına izin verilmemesi veya suçlunun suçunun adil karşılığı olan cezayı çekmesi gerektiği yasasını- ihlâl etmekle, gerçekten de onların tümünü hor gördüğünü göstermiş olacaktı. Çok kısa bir süre önce gençleri baştan çıkarıp bozmakla suçlanmıştı ve şimdi, bir suç örneği vererek, onları gerçekten de baştan çıkarmış olacaktı. Bu, onları gerçekten de baştan çıkarmış olacaktı. Bu, kaçışını -şimdi artık bir suçlunun kaçışı olmak durumundadır- çok daha adaletsiz ve mazur gösterilemez hâle getirecekti.

Tüm bu mülâhazalar dikkate alındığında, Sokrates için hiçbir olumlu kurtuluş yolunun, onun mahkeme sırasında ve sonrasında adalet bulmak için gidebileceği hiçbir adil yolun kalmadığı açıktır. Mahkûmiyetinin adaletsizliğine hiç bakmaksızın, Sokrates, adil bir insan olarak yalnızca ölebilirdi. Eğer durum böyleyse, onun bir insanın (masum bir insanın) ölümüne yol açtığına bakarak, adaletten niçin vazgeçmeyelim? Adalet, her şey bir yana, uğrunda ölmeye değer bir şey midir?

Sokrates tüm yaşamı boyunca, adaletin kendi ödülünü getirdiğini, yaşanmaya değer olanın yaşam değil de adil yaşam olduğunu, mümkün en büyük kötülüğün adaletsizliğe uğramak değil de adaletsizlik yapmak olduğunu ve neyin adil olduğunu bilen insanın, her kim olursa olsun, zorunlu olarak bu bilgisine uygun bir biçimde eyleyeceğini öğretmişti. Şimdi, kendi (bilerek ve isteyerek adaletsiz olan) eylemiyle, yalnızca öğretmiş olduğu şeyleri kendisinin uygulamadığını göstermekle kalmayacak, ancak aynı zamanda tüm öğretimiyle çelişecek ve ilkeleri-

nin doğruluğunu yadsıyacaktı; öte yandan, bir ahlâk filozofu, eylemleri düşünceleriyle çelişecek olursa, gerçek değerinden çok şey yitirir. İyonyalı doğa filozofu Anaksagoras tüm kuramlarını geri alabilir ve devletin tüm yasalarını ihlâl edebilir (burada ihlâl etmiş olduğunu ima etmiyoruz), fakat bu, onun öğrettiklerinin veya savunduğu düşüncelerin doğruluğunda hiçbir fark yaratmaz. Buna göre, güneş yine bir taş kütlesi olacak ve evren yine tohumlardan meydana gelecektir; ancak Sokrates evrenin doğası üzerine düşünen kuramsal bir gözlemci değildi; erdemi, insana özgü yetkinliği kendisine konu edinmiş bir eğitimciydi. Bize yabancı olan şeyleri, onların dışında kalarak araştıran bir araştırmacı değil de, araştırmasına (özne ve nesne olarak) tam anlamıyla gömülmüş bir insandı ve bu nedenle eylem biçimi büyük bir önem taşımaktaydı. Yalnız başına eylem biçimi, uzun ve zahmetli araştırmalarla ulaşmış olduğu sonuçları çürütebilirdi. Mahkeme sırasında muhakeme edilen yalnızca Sokrates değildi, ancak savunduğu, temsil ettiği tüm ilke ve değerlerdi; yalnızca bir insan olmayıp, fakat aynı zamanda öğrettiği fikir ve ilkelerin bir cisimleşmesi olduğundan, Sokrates onları tümüyle çürütüp yok saymadan ilkelerinden sapma gösteremezdi.

Bunun, Sokrates'in salt bir ilke uğruna bir tür inatçılıktan ve kuramlarının çürütülmesi korkusuyla öldüğü izlenimi vermemesi için, işin bir başka boyutu üzerinde durmalıyız. Her ne kadar Sokrates, öğretimi ve ilkeleri – kısacası, savunduğu, "temsil ettiği" her şey– için ölmüş olsa da, aklımızdan hiç çıkarmamamız gereken nokta, Sokrates'in tüm bu fikir ve ilkeleri, resmî görevlinin (örneğin yargıcın) ilgili olduğu şeyi (adaleti) temsil etmesi ve kendisinden çok onu sergilemesi gibi, "temsil etmediği", ancak ilkelerinin iyi olduğunu bildiği için, onlara kendi yaşamında cisim verdiği, onları somutlaştırdığı ve bundan dolayı onlar için ölmekle kendisi için ölmüş olduğudur. O "bir dava için ölen şehit" değildir, ancak kendisini onaylayan ve en tam ve en zengin yaşamı hedefleyen, bireysel bir insan varlığıydı. Ölümü "idealistin" bir özveri eylemi olmak bir yana, bunun tam karşıtıydı; kendi doğası ve kendi doğal kendini gerçekleştirme talebi tarafından dikte edilmiş, pratik, bireysel bir zorunluluğun ürünü olan bir eylemdi.

Sokrates'in yaşamı gibi, ölümü de tümüyle kendisinindi; onun kendi damgasını vurduğu, Sokrates'e özgü bir eylemdi.

Ölümünü anlamak için, bizzat kendisinin yaptığı gibi, yaşamına büyük bir dikkatle vurgu yapmamız gerekir. Seçimini belirleyen, diğerinin yaşama götürdüğü yerde, ölüme götüren bir alternatif değildi, ancak diğerinin aşağılık ve sefil bir varoluşa, uzun olmakla birlikte, yaşanmaya değer olmayan bir yaşama, ölümden daha kötü olan bir yaşama götürdüğü yerde, kısa ancak iyi ve tatmin edici bir yaşama götüren bir alternatifti. Sokrates gerçekte ölümü seçmedi, ancak ona açık olan en iyi hayatı seçti.

Bu, söz konusu alternatifi gözlerimizin önünde şöyle bir canlandırdığımızda çok açık hâle gelir. Sokrates, adalete inanmayıp, devletin yasalarıyla yaptığı anlaşmayı bozarak, kaçabilirdi, ancak kendisi bizzat adaletin cisimleşmesi, somutlaşması olduğundan, adalete inanmaması, kendisine inanmaması anlamına gelecekti. Bu, adaletle ilgili soyut bir konu değil de, kendi karakteri ve doğasıyla ilgili bir konu olduğundan, Sokrates bu biçimde kazanılmış bir yaşamı ne yapacaktı? Sokrates kendisini alçaltarak, hemşerilerinin düzeyine inerek, onların davrandıkları gibi eylemde bulunarak, başkalarının kendisine duyduğu saygıyı koruyabilir ve kendisiyle hemşerileri arasında dışsal bir uyum sağlayabilirdi; ancak bu, kendisine duyduğu saygıyı ve kendi içsel uyumunu yitirmesi anlamına gelecekti. Uyumsuz, çürük ve hasta bir ruhla yaşamak, ölmekten çok daha kötü olacaktı. Homerosçu *aidos* (korku, utanma, saygı duygusu), insanın kendisine duyduğu saygı, bir adalet duygusu, kişinin kendi *time* ("dışsal onur ve saygınlık" anlamına değil de, bu sözcüğün *moira* ve *phusis*le paylaştığı aynı anlamda, yani yazgı, talih, işlev anlamında[86])'sine olan doğal ilgisi olarak, onda en yüksek ifadesini bulur. Tıpkı Homerosçu *ate*nin artık daha fazla dışsal bir zorunluluk olarak körlük değil de, bunu yerine insanın kendi bilgisizliği ve bilgelik yoksunluğu anlamına gelmesi gibi, Sokrates'te *aidos* da içselleştirilir. *Aidos* artık, insanın tanrılar ya da başka insanlar karşısında duyduğu saygı, korku ya da utanma değildir, kişinin kendisine olan saygısı ve kendi "iyi"sine olan doğal ilgisidir. Hesiodosçu - Soloncu *dike* (adalet) bundan böyle yalnızca haricî ve sosyal denge olmayıp, içsel denge ve ahenkti.

---

[86] Bkz., E. Leitzke, *Moira und zeitgeist im alten griechischen Epos*, Gottingen, 1938, ss. 7-8.

Sokrates bundan sonraki yaşamında, sessiz kalma, sorgulamadan vazgeçme ve sıradan insanların genel görüşlerine uyma sözü verseydi, onun yaşamasına izin verilecekti; ancak o bunu yapmakla kendi doğasını, işlevini ve amacını yadsımış ve şu ya da bu dışsal etkinlikten değil, bütün bir yaşamında sahip olduğu ve dolayısıyla yaşamak zorunda olduğu yegâne uygun yaşamdan vazgeçmiş olacaktı. Canlı bir ölüm, Sokrates'e değil de başkalarına uygun gelebilecek bir varoluş, kendisinin olmayan ve dolayısıyla, (kendisi için) yaşam olmayan bir hayat kazanmış olacaktı. Bildiği kadarıyla hiç de korkunç bir şey olmayan fizikî ölümü seçmek yerine, o kendisini tanıyıp bildiği en kötü yazgıya mahkûm etmiş olacaktı: Entelektüel ve tinsel yıkım.

Artık Sokrates'in kendisini onaylamasının, gerçekte Sokrates tarafından istenmeyen bir kendini kutsama eyleminden başka bir şey olmadığını görebiliriz. Kendisini onaylaması, Sokrates'in bu sayede kendisini kurtarabileceği ve doğası itibarıyla olması gerektiği gibi olabileceği tek yoldu. Kahramanlıktan kişinin daha yüksek bir amaç uğruna kendisini yadsımasını anlıyorsak, Sokrates'in eylemi kahramanca bir eylem bile değildi, çünkü aklımızdan hiç çıkarmamalıyız, o kendisini bir an bile yadsımadı. Mahkeme sırasında ve sonrasında, daha önce, kendisini öne sürmek ve gerçekleştirmek için, olduğunu bildiği insan olmak için ne yaptıysa, yine aynısını yaptı. Kendisini onaylama ve kendini gerçekleştirme, tüm insanların doğal hedefi ve bu arada Sokrates'in özel ve kendisine özgü eyleme biçimi, onun doğasına uyan tek yol olduğundan, Sokrates yapıp ettiklerini yaparken, yalnızca kendi doğasını izliyordu.

Şimdi, daha önce Sokrates'in mahkeme sırasındaki davranışlarının gerisinde yatan motivasyon üzerinde durmak için, sorgulanmasını yarıda bırakmış olduğumuz probleme dönebiliriz. Sokrates'in yazgısının kendisinden kaçınılamaz bir kader olup olmadığını ve kaçınılmaz ise eğer, yıkımlarına, insanların güçsüzlükleri değil de güçlülükleri, kusurları değil de büyüklükleri yol açtığına göre, insanî yetkinliğin trajik bir boyutu olup olmadığını sormuştuk. Sokrates'in yazgısı dikkate alındığında, toplum olması gerektiği gibi değil de, olduğu gibi ve sıradan olduğuna göre, kendisine sadık, kendisiyle barışık, erdemli bir insanın toplum dışında kalması kaçınılmaz bir zorunluluk mudur? İnsanlar çoğu zaman oldukları gibi -iyi niyetli ancak aptal, genellikle içten, ancak bilgisizliklerinden dolayı adaletsiz- ol-

duklarından, adil bir insanın zorunlu olarak onlarla çatışmaya düştüğü ve çatışma içinde yok olup gittiği doğru mudur? Dünyanın kuruluşunda, onu iyi insanlar için, içinde yaşamak açısından uygunsuz bir yer yapan, onu iyi insanlar açısından içinde yaşanılmaz hâle getiren öldürücü bir yarık, telafi edilemez bir bozukluk olduğu ya da bilgelikte, bilge insanları evsiz barksız bırakan kaçınılmaz bir kusur bulunduğu, ya da sıradan olan çoğunlukla çok az sayıdaki yetkin insan arasında, ikincilerin ve gerçekte, salt oldukları gibi oldukları için, birincilerin acı çekmesini sağlayan bir oransızlık olduğu doğru mudur?

Yanıt: Tüm bunlar doğru*dur*. İçinde yaşadığı dünya ya da içinde insanların olduğu herhangi bir dünya verildiğinde, Sokrates'in, kendisine sadık kaldığı için, ölmesi gerekiyordu. Bu koşullar içinde, Sokrates'i mahveden bizzat kendi doğasıydı; Sokrates'i şimdiye dek yaşadığı gibi yaşaması dışında, onun, ölüme götüren yaşam biçimi dışında bir yaşam sürmesini imkânsız kılan şey, bilgeliği, adaleti, cesareti ve entelektüel kapasitesiydi. O, kendi büyüklüğü yüzünden yok oldu. İnsanî yetkinliğin bizzat kendisi, kendi yıkımının tohumlarını içinde taşımaktadır. İyi insan *eo ipso* trajik bir tiptir.

Tüm bunlar doğrudur, ancak bunda kötücül ve uğursuz olan hiçbir şey yoktur. Tam tersine, bu görünüm, umutsuz olmak bir yana, umut doludur. Herhangi bir zamanda, herhangi bir yerde rastlayabileceğimiz en büyük insan olan Sokrates, yalnızca yenilmekle ve yıkılmakla kalmaz, ancak aynı zamanda büyük bir zafer kazanır. Onun kendisine sadık kaldığı için ölmesi gerekiyordu, ancak yaşadığı gibi yaşamakla, Sokrates bir insanın erişebileceği en büyük zaferi elde etti: Kendisine sadık kalmak, bizzat kendisinin olanı yapmak, iyi ve uyumlu bir yaşam sürmek, kendi doğasını ve yazgısını gerçekleştirmek... Böyle bir zaferle karşılaştırıldığında, ölüm olgusunun hiçbir önemi yoktur.

Bu, Sokrates'in başına gelenlerin bir başka yönünü daha açığa çıkarır. Çoğunluk -sayıca çok olan, sıradan, bilgisiz halk yığınları- bir insanı öldürebilir, ancak iyi insana hiçbir *kötülük* gelemez. İyi insan kendi tarafından salt kendi çabasıyla, kendi kendisine sadık kalmak suretiyle, bir insanın isteyebileceği her şeyi ya da gerçekte tek şeyi elde edebilir: İyi bir yaşam. Kendisinden aşağı olan başka insanlar tarafından kuşatılmasına ve yaşamı için, yine de bu sıradan insanlara bağımlı olmasına karşın, iyi ve yetkin insan en yüksek ölçüde kendi kendisine yeter

durumdadır. Gerçekte önemli olan her şey, sadece ona bağlıdır.

Sonsöz

Sokratik hümanizmle anlatılmak istenen şeyin, tam tamına ne olduğunu daha açık ve anlaşılır hâle getirmek için, burada ileriye doğru bir bakış atmak ve Sokratik felsefe etkinliğinin hemen ardından geliştirilen, önemli bir hümanist-olmayan eğilim üzerinde yoğunlaşmak yararlı olabilir.

Şölen'de Platon, kökenleri Sokrates'te olan, bununla birlikte son çözümlemede karşıt bir doğrultuya yönelmiş bir düşünce biçimi getirir ve onu diyalogun geri kalanından ayırır. Diotima'nın *Şölen*'deki konuşmasının son bölümünü, Sokratik olmayan doğasından dolayı, şimdiye dek incelememizin dışında bırakmıştık. Bu "Büyük Gizler"e dönmenin şimdi tam sırasıdır.

Aşkın doğasını ve aşk hareketini, insanî yaşamın ilkesi ve ölümlü insana açık olan tek ölümsüzlük türünü de insanın kendisini gerçekleştirmek için çaba göstermesi olarak tanımladıktan sonra, Diotima kısa bir ara verip, şunları söyler: "Aşkla ilgili bu gibi konulara, sevgili Sokrates senin bile epey bir yatkınlığın var; ancak sağlam ve iyi bir eğitimden geçmiş pek az insana nasip olan, daha büyük ve nihaî gizlere varıp varamayacağını, doğrusu bilmiyorum. Yine de onlardan elimden geldiğince söz edeceğim; sen de beni izlemeye çalış."[87] Büyük gizlere giriş niteliği taşıyan bu uyarılar, Sokratik aşk anlayışından iki yönlü bir ayrılışı haber vermektedir: Sokrates'in kendisinin öğrettiklerinden, onun ne anlayabileceği ne de onaylayacağı bir düşünme biçimine geçmek üzere ayrılış ve şimdi, salt bir ön hazırlık olduğu söylene *Eros*'a ilişkin daha önceki betimlemeleri geride bırakıp, onların ötesine geçme. Bunu, vurgulanan ya da önemsenen konu bakımından gerçekleşen bir değişiklik izler. *Eros*'a ilişkin bir övgüden, aşkın nihaî nesnesi olarak güzele ilişkin bir övgüye geçeriz. Tüm nesnelerin, bütün görünümleri içinde Güzel'in kendisi için yalnızca birer fırsat ve araç olduğu *Eros*'un kendisinin hareketi üzerine konan vurguda, *Eros*'un her hareketinin, kendisine giden bir araç ve bir yol, bir "göksel

[87] Platon, *Şölen* 209e–210a.

merdiven" olduğu, Güzel'in kendisini vurgulamaya başlarız. *Eros*'tan Güzel'e geçiş yanıltıcı bir biçimde pürüzsüz olup, süreklilik arz eder. Bu geçiş, başlangıçta sanki aynı şeyin diğer yüzüyle, şimdiye dek hep üzerinde durmuş olduğumuz ilişkinin karşıt kutbuyla karşı karşıya olduğumuz izlenimini verir. Bu yepyeni açıklamaları daha yakından ve dikkatle değerlendirdiğimiz ve onların gerekli kıldığı tüm sonuçların farkına vardığımız zaman, ne kadar köklü bir dönüşümün gerçekleştirilmiş olduğunun bilincine varırız.

"Bu aşk işini hakkını vererek yürütmek isteyen biri",[88] diye başlar Diotima, aşkını tikel bedenler üzerinde yoğunlaştırmamalı, ancak hepsinde bulunanın aynı güzellik olduğunun bilincine vararak, onların tümünü birden sevme yönünde bir gelişme kaydetmelidir... Ve bu yalnızca ilk adımdır. O, daha sonra güzel bedenlerden güzel ruhlara geçecek ve buradan da güzeli geleneklerde ve yasalarda ve değişik bilgi dallarında sergilenen ya da örneklenen güzellik olarak sevmeye ulaşacaktır. Sonunda, "her tür aracıyı ve tekil örneklere olan anlamsız köleliği"[89] arkasında bırakarak, tek bir bilgiye, Güzel'in kendisine ilişkin harikûlade bir görüye ulaşması gerekir. Bu, bundan önceki hareketlerin amaçladığı şeydir ve kendisi için, insanların aşkın tüm meşakkatlerine göğüs gerdiği nihaî nesnedir.

İnsanın kendi çabasıyla yavaş yavaş değil de, aşığın yükselişinin sonunda, insanî aydınlanmayla kıyaslanamayacak olağanüstü bir aydınlanmayla, bir anda açımlanan Güzel'in kendisi, insanın daha önce hiç görememiş olduğu bir şeydir. "Çok korkunçtur (*thaumaston*) ve aşkın doğasından dolayı, en iyi, olumsuz bir biçimde tanımlanabilir. O, her şeyden önce ebedîdir; ne doğar ne yok olur, ne büyür ne de küçülür",[90] o fizikî (büyüyen-küçülen, değişen, akan, canlı) dünyada görülen herhangi bir şeye tümüyle benzemezdir. "Şu hâlde, o -bazıları için güzel bazıları için çirkin olacak biçimde- bir bölümüyle güzel bir bölümüyle çirkin, zaman zaman güzel, zaman zaman çirkin, bazı bakımlardan güzel bazı bakımlardan çirkin, kimi yerlerde güzel kimi yerlerde çirkin, değildir."[91] O, Sofistlerin o kadar büyük bir

---

[88] Platon, *Şölen* 210a.
[89] Platon, *Şölen* 210d.
[90] Platon, *Şölen* 210d- 211a.
[91] Platon, *Şölen* 211a.

güçlükle üzerinde ısrar ettikleri her tür, mekânsal, zamansal ve bağlamsal görelilikten yoksundur. Son olarak, o somut, tikel, burada ya da orada, bir insan bedeni ya da bir akıl yürütme biçiminde varolan bir şey değildir, ancak "kendi başına, kendinde, eşbiçimli ve ebedî"dir.[92] Mutlak ve aşkındır, kendisinden pay alan güzel şeylerin doğuş, değişme ve bozuluşlarından hiçbir biçimde etkilenmez.[93]

Aşkın diyalektiğini zamansal bir süreç ve içkin bir hareket olarak betimledikten sonra,[94] aşkın "en yüksek nesne"sinin tam bir hareketsizliği, zamandışılığı ve cansızlığı çarpıcıdır. Diotima'nın konuşmasının son bölümünü dinlerken, Parmenides'in Bir'e ilişkin düşüncelerini dinler gibi olmaktayız;[95] Diotima'nın konuşmasının Parmenidesçi çeşnisi, ilerledikçe azalacağına artar. Nasıl ki Parmenides'te Bir'e yalnızca saf akılla ulaşmak mümkünse, şimdi de Platon'da, tıpkı bunun gibi, Güzel'e yönelik doğru yaklaşım *theoria*, entelektüel temaşa hâline gelir. "Şeylerin saf özüne, saf akıl salt kendi başına ulaşmaya çalışmalıdır."[96*] Nasıl ki Parmenides'te, Bir dışında her şey, gerçeklik yerine salt görünüş olup çıkıyorsa, şimdi de Platon'da hakikati veren, yalnızca Formlara ilişkin bu yeni görüdür ve geri kalan her şey, yanılsamalarla, sonu yine yanılsama olacak bir biçimde, ilişki içinde olmaktır.[97] Bu (fizikî) dünyaya ilişkin her şey, her ne ya da her nasıl (somut, zamansal ve dünyevî) olursa olsun, görünüşten, yanılsamadan başka bir şey değildir. Gerçeklik (tüm tikellerden ayrılmış olarak) soyuttur, (entelektüel görüyle ilgili bir şey olup) kuramsaldır ve edebîdir. Kısacası, içkin aşktan aşkın Varlık alanına dönmüş bulunmaktayız.

Her tür insanî çaba ve mücadelenin aşkın objesiyle zihnin bu şekilde vurgulanmasıyla birlikte, hayat kendisi için yeni bir

---

[92] Platon, *Şölen* 211b.

[93] *A. g. e.*

[94] Bkz., yukarıda ss. 136-138.

[95] Karşılaştırınız örneğin *Şölen* 211a. "Proton men..." ile Parmenides 8. 1-7'yi; *Şölen* 211a *"auto kath hauto meth hauto menoeides on"* ile Parmenides 8. 28 *"tauton t'en tauto te menon kath heauto te keitai,"* vb.

[96] Platon, *Phaidon* 66a.

[*] *Phaidon* Platon'un, İdealar Kuramı, ruhun ölümsüzlüğü öğretisi gibi metafizik öğretilerini ayrıntılı olarak, ilk kez ortaya koyduğu diyalogudur. Tıpkı *Şölen* gibi, önemli bir diyalog olup, orta dönem diyalogları arasında yer alır.(çev. notu)

[97] Platon, *Şölen* 212a.

hedef kazanır. Hayatı yaşanmaya değer kılan artık daha fazla aşkın kendini-gerçekleştirme hareketi olmayıp, daha çok bu türden tüm hareketlerin sonunda varılan statik yetkinlik hâlidir: Bir insan "en nihayetinde Güzel'in bilgisine ulaşınca, o Güzel'in kendisini temaşa ettikçe, yaşamı onun için gerçekten de yaşanmaya değer bir yaşam olur. Bu, bir kez kazanılınca," yeryüzünün tüm haz ve sevinçlerini çok geride bırakacaktır.[98] "Özsel, saf, katışıksız, insan eti ve renk ve ölümlüye özgü değersiz süprüntülerle kirletilmemiş Güzelliği temaşa etmek... tanrısal ve değişmez Güzelliğin kendisini seyretmek -böyle bir hedeften uzak düşmüş, (Güzelliğin) kendisini uygun ve düzgün bir biçimde ve onunla birleşmiş olarak temaşa etmekten habersiz bir yaşamın, bir insan için yaşanmaya değer olduğunu mu düşünüyorsun?"[99] Salt bu birleşme içinde ve sayesinde, "gerçek yetkinliği doğurup beslemek suretiyle, bir insan Tanrı'nın dostu ve tüm yaratıkların üstünde, ölümsüz biri hâline gelir."[100]

Güzelliğin kendisinin entelektüel görüsüne ve Güzelliğin kendisiyle birleşmeye yükselmenin ilginç bir yönü, bu yükselmenin aynı zamanda tüm diğer insanî çaba ve etkinliklerin radikal bir biçimde değersizleştirilmesi olmasıdır. Bu birleşme dışında, insan bir bütün olarak değersiz bir çöp, ölümlü bir süprüntü olur. Bu görüyü elde etmek aracı olmak dışında, yaşamın kendisi değersizleşir ve aşk hareketi tüm aslî, içsel önem ve anlamını yitirir. Bir zamanlar ölümlü insan için mümkün tek ölümsüzlük türü olduğu düşünülen içkin ölümsüzlüğün, bu ölümsüzlükle karşılaştırıldığında, şimdi bir yanılsama olduğu gösterilir. Zamanın bizzat kendisi kirlidir; ebedîlikten başka hiçbir şey insanın derdine deva olamaz.

Tümüyle Diotima'nın son konuşmasına bağlanıp kalmayalım diye, *Şölen*'le hemen hemen ayrı tarihlerde yazılmış bir diyalog olan *Phaidon*'a bakmalıyız.

Büyük gizler temasının açımlandığı *Phaidon*'da insanın özü ruhtur, ancak ruh artık daha fazla insandaki yegâne canlı öğe, salt yaşam ilkesi olmayıp, daha ziyade şeylerin saf formlarını aradığı ölçüde, zihin ya da saf aklın kendisidir.[101] Bu durumda,

---

[98] Platon, *Şölen* 211c-d.
[99] Platon, *Şölen* 211e- 212a.
[100] Platon, *Şölen* 212a.
[101] Platon, *Phaidon* 66a, 83a-d.

saf aklın kendisi özsel ve aslî olduğuna göre, buna uygun olarak her şey değersizleşir. Tüm "aşkları (*eroton*), arzuları, korkuları, yaygın yanılsama ve çok yönlü saçmalıklarıyla"[102] beden bir engel, bir hastalık hâline gelir. "Hazları, arzuları, acıları ve korkularıyla", şimdi ve buradaki yaşam "korkunç ve iğrenç bir hapishane" olup çıkar ve içinde yaşadığımız dünya, bulaşıcı bir pislik ve çöplük dünyasına dönüşür. Bu değersiz, kirli ve saf olmayan dünyanın üstünde, tüm hakikat, değer ve varlığın aşkın hazinesi, bir saf formlar dünyası bulunmaktadır. Bu yaşam ve ölüm, hareket ve değişme dünyasının üstünde "ebedî, ölümsüz ve değişmez",[103] bizim dünyamıza özgü olan her ne varsa, onların olumsuzlanması dışında, "betimlenmesi güç"[104] olan bir dünya bulunmaktadır.

Bu dikotominin ahlâkî sonuçları mantıksal bir sıra içinde şöyle sıralanabilir: İnsanın amacı ve hedefi, bu dünyanın kirlenmiş hapishanesinden aşkın formlar dünyasına kaçmaktır. Her tür hareketin amacı, tüm devinimlerin son bulup, değişmez, ebedî özlerin durağan temaşasının başladığı bir noktaya varmaktır. Yaşamın kendisi artık daha fazla, insanın bir bütün olarak kendisini içkin bir anlamda gerçekleştirmesi olmayıp, daha ziyade ölümlü benlikten kaçış ve yaşamdan yoksun, insanî olmayan entelektüel bir ölümsüzlük elde etmeye çalışmadır. Hedef, bir hareket içinde yetkinleşme değil de, sükûnet olarak yetkinliktir ve yetkinlik bu yaşamda değil de, ancak yalnızca ölümde elde edildiğine göre,[105] ölüm yaşamın bizzat kendisinin amacı olup çıkar. Ölüm "kendisi için, koca bir yaşam sürdüğümüz şeydir"[106] ve bu nedenle, yanıltıcı bir yetkinliğin değil de gerçek yetkinliğin adamı olan iyi insan "başka hiçbir şeyi değil de, ölümü ve ölmeyi özler."[107]

Sokrates'in insan anlayışının, hiçbir şey bu Büyük Gizler'den daha karşıt olamaz. Sokrates'te *daimon* ya da *Eros* tarafından yönlendirilen insan, varoluşu için aşkın bir temel ve haklı kılınmaya sahip olmaması ve buna ihtiyaç duymaması anlamında, kendi kendisine yeten bir varlıktır. Oysa Büyük Gizler'de, insan

---

[102] Platon, *Phaidon* 66c.
[103] Platon, *Phaidon* 79d.
[104] Platon, *Phaidon* 114c.
[105] Platon, *Phaidon* 66e.
[106] Platon, *Phaidon* 67b.
[107] Platon, *Phaidon* 64a.

için özsel olan tek şey, onun aşkın kökeni ve hedefidir. Sokrates'te insan özerktir ve o her ne kadar her daim eksikli olsa da eksikli oluşunun bilincinde olduğu için, yeryüzündeki yaşamında kendisini kendi çabasıyla daha iyi kılabilir. Büyük Gizler'de insan o kadar eksiklidir ki, yalnızca kendisini insanlığından soymakla (ve yalnızca tanrısal, eşdeyişle entelektüel parçasını korumakla) kurtuluşa erebilir ve bunu da yeryüzündeki yaşamında değil de, öte dünyadaki yaşamında yapabilir. Sokrates'e göre, her insanın yaşamında, onun olumsuzlamak durumunda kaldığı çok şey vardır, ancak bu olumsuz değer biçmenin gücü insanı olumlu bir gelişme yönünde zorlamıştır. Büyük Gizler'de yaşamın kendisine, bir bütün olarak olumsuz bir değer biçilir ve böylesi bir değer insanı yaşamın dışına, uzağına ya da ötesine çıkarır. Sokrates'in insanı kendisini alt etmek durumundaydı; Platon'un insanı ise yaşamı alt etmek ve yaşamı, aşkın bir dünya için, bırakmak durumundaydı. Bu dönüşümün nedeni Platon'un içkin *Eros*'un "karşı kutup"unda bulunan Büyük Gizler'in önemini vurgulamasından başka bir şey değildir. Platon'un insanı kendisine yöneltilmek yerine, bu yeni gizlere döndürülmüş ya da alıştırılmış, yalnızca ilâhî, aşkın, özsel varlık alanına yöneltilmiştir. Bu ise hümanizmin sonudur.[108]

Yaşamın böylesine kökten bir biçimde olumsuzlanmasını ve aşkın, dile dökülemez ve öte-dünyevî bir varlık alanının onaylanmasının Platon'un Büyük Gizler'ini Dionysosçu ayinlerin ve Dionysosçuya özgü ilhamların çok yakınına getirdiğini gözlemlemek ilgi çekicidir. Soyut varlık hakkında soyut düşünceyi[109] zorunlu kılan Platonik istemde canlanan, her ne kadar Parmenidesçi varlık düşünce özdeşliği olsa da, yaşama karşı takınılan bu tavırdaki Dionysosçu özellikler gözle görülür bir hâldedir.

---

[108] Bu noktada Büyük Gizler'e ilişkin bu tartışmamızın Platon'un hakkını vermekten uzak olduğunu vurgulama ihtiyacı pek duymuyoruz; çünkü burada bize düşen, Platon'a gerçek değerini vermeye çalışmak değildir. Sokrates'le Platon'u -ya da gençlik dönemi diyaloglarının Platon'uyla olgunluk dönemi diyaloglarının Platon'unu- karşı karşıya getirişimiz, kısmî ve Sokrates'i anlamamızda araç olacak bir biçimdedir. Salt iki düşünme biçimi ya da iki düşünce eğilimi -hümanizm ve aşkın felsefe- arasındaki karşıtlığı billurlaştırmak için, bu çalışmanın Platon'un kendisi tarafından ne ölçüde uzlaştırıldığına bakmaksızın Platon'un düşüncesindeki iki öğeyi ya da evreyi yan yana getiriyor ve bu öğelerin çatışmalarını radikalleştiriyoruz.

[109] *"Ho ti an noese [psuche] aut kath hauten auto kath hauto ton onton"*; *Phaidon* 83b.

Hem Dionysosçu tapınmada ve hem de Platoncu düşüncede, yaşam bir bütün olarak yadsınır ve ekstaz -törenlerde gerçekleşen tam bir kendinden geçme ya da çıldırma hâli ya da aniden oraya çıkan entelektüel görüyle bu yaşamın dışına atlama- kurtuluşa götüren yol olarak önerilir. Her ikisi de insanı yeryüzündeki yaşamında özsel doğasına yabancılaşmış bir varlık olarak görür ve insanı özsel doğasını yalnızca salt insanî olan varoluşunu aşmasıyla ve tanrısal olanla bir birliğe ya da birleşmeye ulaşmasıyla, yeniden kazanabileceğini düşünür. *Enthusiasmos* - ekstaz, vecd, kendinden tümüyle geçme- zorunludur. Böyle bir ekstaz insanı, içinde tanrının (Dionysos'un) ya da tanrısal formların ikamet edebildiği aşkın bir dünyaya taşır: Bununla birlikte, hiçbir insan bu durumda yaşayamaz; hoş bu Dionysosçu tapınma ve Platoncu düşünce için önemsizdir, çünkü yaşam (kendini-gerçekleştirme hareketi, gelişme) her ikisi için de çok uzun bir süreden beri, salt kirlenme olup çıkmıştır. Ruh dinginliği yalnızca, insanı Dionysos'la, kendi benliğinden uzaklaşmış olarak birleşmesinde ya da formları cansızca temaşa etmesinde ve formlarla birleşmesinde bulunur. Her zaman durağan bir yetkinlik hâli içinde kendi kendisinde aynı kalan, kendi kendisine yeter olan insan, bundan böyle *Eros*'tan, insanî *daimon*dan pay almaz. O artık daha fazla insan değildir, tanrı (yla bir) olmuştur ve hümanizm de aşkın bir felsefeye ya da dine dönüşmüştür.

Burada aşkın felsefeleri ya da Yunan dini veya bir başkası olsun, dinlerin, her nasılsa, feda edilebilir oldukları öne sürülmemektedir. Tam tersine, bu aşkın felsefeler ya da dinler, birçok insan için her zaman yaşam karşısındaki doğru yaklaşım olacaklardır; çünkü Sokratik hümanizm (bu büyük ya da sıradan bir değer olabilmekle birlikte) her tür değeri insana yerleştirmekle kalmaz (bundan önceki bölümün göstermeye çalıştığı şey de budur), ancak aynı zamanda insanın omuzlarına en büyük sorumluluğu yükler. İnsanın kendi başına ve salt kendi çabasıyla tam ve bütünlüklü bir insan, kendisine egemen olan, kendisini olumlayan, kendisini aşan ve kendisini tam olarak gerçekleştiren bir insan varlığı olma sorumluluğu... Ancak insanların tümünün buna muktedir olduğu söylenemez. Bu sorumluluk veya yükümlülük *daimon*ca bir şeydir: Hem harikûlade güzel, hem de korkunç bir şeydir. Bu nedenle insanların büyük bir çoğunluğu her zaman bir başka dünyaya sığınacak,

*ethos*larını* bir başka dünyada bulacaklardır. Kendi *daimon*larına – *eros*larına, doğalarına, kendi pay ve yazgılarına – saygı gösterme ve kendi *daimon*larını onaylama gücünden yoksun olan bu insanlar, her zaman başka bir *daimon* ya da tanrıyı onaylama ve başka bir *daimon* ya da tanrıya saygı gösterme durumunda olacaklardır. Bu, bununla birlikte, insan için bir ideal olarak hümanizme karşı bir argüman değildir. Thebes'teki Oedipus Kolonus'taki Oedipus'tan hâlâ daha saygı diğer biri ve *Sokrates'in Savunması*'ndaki Sokrates, küçük gizlerin Sokrates'i *Phaidon* ve *Şölen*'in Büyük Gizler'indeki Sokrates'ten daha büyük ve yüce bir insan olarak kalır.

* Alışkanlık, gelenek, huy anlamına gelen Yunanca sözcük. Bkz., Platon, *Kratylos* 435a, Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1179 b21.



Ek: Sokrates Problemi

Sokrates'in yaşamı ve düşüncesiyle ilgili, bundan önceki bölümde sunulan görüşümüz bir kaynaklar çeşitliliğine dayanmaktadır: Platon'un bir dizi diyalogu, Ksenophanes'in, Aristippos'un, Aeskhines'in yazılarından bazıları, Aristoteles'in yorumları, komedi yazarlarının betimlemeleri, Polykrates'in suçlaması, vb. Aşağıdaki sayfalarda kaynak seçimimizi belirleyen mülâhazaları sunacağız ve kitapta çizdiğimiz Sokrates resmi için öne sürmeye hazır olduğumuz tarihsel otantisite savlarını açıklayacağız.

Kaynak seçiminden başlayacak olursak, izlenen yöntem ne ihtilalci, ne de özellikle özgün bir yöntemdir. Sokrates problemine (Schleiermacher'in sorusunun değişik bir biçimi olan) Maier'in temel sorusuyla yaklaştık: "Sokratiklerden her birinin, tüm ayrılıklarına karşın, tarihsel Sokrates'e tam olarak uygun düşen bir Sokratesçi, ya da en azından, onun kuramlarının sonuçlarını incelikle işleyerek, Sokrates düşüncesinin devamı olma iddiasında bulunabilmeleri olgusunu açıklamak için, Sokrates nasıl biri olmuş olmalıdır?" Bundan sonra bir ek talep olarak, Sokrates'in düşüncesinin ve kişiliğinin yeniden inşasının, yalnızca, Maier'in her nasılsa pek önemsemediği bir zorunluluğa uygun olarak, Aristoteles'in yorumlarıyla tutarlı olmakla kalmayıp, ancak aynı zamanda Sokrates'in karşıtlarının görüşlerini ve suçlamalarını en azından yapay bir biçimde akla uygun

kılmak durumunda olduğunu ekledik.

Buna göre, Sokrates'in düşüncesinin ve kişiliğinin yeniden inşasına Platon'un, biçim ve içerik yönünden, içsel olarak tutarlı olan ve yukarıdaki talepleri yerine getiren bir dizi diyalogunu çıkış noktası yaparak ve bunlara yine Platon'un, bu diyaloglarla olduğu kadar yukarıda sözünü ettiğimiz taleplerle de tutarlılık içinde olan, diğer dört diyalogunun kimi bölümlerini ekleyerek başladık. İlk öbekte yer alan Platon diyalogları *İon, Kharmides, Lakhes, Euthyphron, Sokrates'in Savunması, Kriton, Lysis* ve *Protagoras*'tan oluşmaktadır. Katışıksız bir biçimde linguistik olan değerlendirmelerden ayrı olarak, Platon'un olgunluk dönemi diyaloglarında, sonunda tümüyle ortadan kaybolana dek, giderek artan ölçülerde belirsizleşen aşağıdaki özellikleri paylaştıkları için, bunlar Platon yorumcuları tarafından, Platon'un gençlik döneminin ürünü ve Sokratik diyaloglar olarak sınıflanırlar: Artistik birlik, dramatik karakter, Sokrates'in, çeşitli kuramları dile getiren bir konuşmacıdan ziyade, bir kişi ve felsefesinin bir tecessümü olarak sunulması, diyalektik bir mübadele ve tartışmacılar arasında gerçek bir karşıtlık, tanımlara yönelik dogmatik olamayan araştırma ve doğurtucu, olumsuz, alaycı ve çürütücü karakter. Bu formel uyuşmadan başka, söz konusu diyaloglar birbirleriyle içerik olarak da uyuşurlar ve birbirlerini tamamlarlar.

Bu ilk dönem diyaloglarıyla olduğu kadar, bizim taleplerimizle de fazlasıyla uyuştukları için, dikkate aldığımız ikinci diyalog öbeği *Menon, Gorgias, Şölen* ve *Devlet*'ten oluşmaktadır. Bu diyaloglardan, bununla birlikte ya doğrudan doğruya ilk öbekte yer alan diyaloglara özgü temel noktalarda çeliştikleri, ya da ön plana çıkan konular bakımından farklılık gösterdikleri ve ilk dönem diyaloglarıyla olduğu kadar geri kalan Sokratik literatürle tutarlılık içinde olmayan sonuçlara götürdükleri için, kimi bölümleri "Sokratik-olmayan" ya da "Platonik" bölümler olarak elimine etmek durumunda kaldık.

Menon'da doğuş öncesi varoluş fikrini ve ruhun ölümsüzlüğü ve anımsama kuramını gündeme getirdiği için 85d–86d arasındaki kısmı atladık. Bu atlamanın nedenleri şunlardı: **a)** Ruhun ölümsüzlüğünü ortaya koyan herhangi bir belirtik iddia, Sokrates'in ruhun ölümünden sonraki hâliyle ilgili olarak hiçbir şey bilmediğini açık seçik olarak söylediği *Sokrates'in Savunması* 29'la çelişir. **b)** Platon'un kendisi, çekimser kalmasını sağla-

yarak, Sokrates'in bu türden kuramları savunmadığına işaret eder: "Bunu kendimden emin olarak ileri süremeyeceğim..."[1] **c)** Anımsama kuramı "Sokratik diyaloglar"la zorunlu olarak çatışmayabilirse de, böyle bir anımsama kuramının, İdealar Kuramını içerecek biçimde, epistemolojik ve metafizik yönden işlenmesi ve buna eşlik eden ruhun ölümsüzlüğü iddiası, önemsenen ve vurgulanan konu bakımından farklılık gösterir ve ulaştığı sonuçlarla son çözümlemede, (Aristoteles'in de tanıklık ettiği gibi) ilk dönem diyaloglarında içerilen Sokratik ahlâk anlayışıyla çatışır. Bu kısa bölüm dışında, *Menon* adlı diyalogun geri kalan bölümleri biçim, ilgi ve içerik yönünden, Platon'un ilk dönem diyalogları olarak sınıflanan, gençlik diyaloglarıyla uyuşur, bu diyalogları tamamlar; bu durum, *Menon*'u kaynakçamıza dahil edişimizi haklı kılmaktadır.

Aynı şey ikinci öbekte yer alan bir sonraki diyalog için de geçerlidir. *Gorgias*'ta dikkate almadığımız bölümler ölünün yargılanmasını ve hazla iyi arasındaki farklılıkla ilgili küçük argümanı kapsamaktadır. Diyalogdaki söylence dikkate alınmamıştır, çünkü bu söylence ölümsüzlük fikrini ve adalet ve erdem için öte-dünyadan birtakım dayanak ve kutsamaların getirilişini içerir ve bu noktaların birincisi Sokrates'in içkin-yararcı hareket noktasıyla çatışır, ikincisi ise Sokrates'in çıkış noktasından tümüyle farklılık gösterir. İki küçük argüman[2] Sokrates'in genel hazcı hareket noktasıyla olduğu kadar, konunun *Protagoras*'taki ele alınış biçimiyle de çelişir ve ayrıca, burada ortaya konma durumunda olan tezi, eşdeyişle bazı hazların uzun vâdede yararlı ve bazılarının da zararlı olduğu -bu, *Protagoras*'ta hazcı bir temel üzerinde daha önce ortaya konmuş bir hususlur- anlayışını serimlemek için gerekli değildir. Diyalogun geri kalan bölümleri diğer Sokratik argümanları tamamlar ve bu nedenle incelememizin kapsamı içine dahil edilmişlerdir.

Şölen'de değerlendirme dışı bıraktığımız bölüm, Diotima'nın da söylediği gibi, Sokrates'in başlatmamış olduğu ve dolayısıyla izleyemeyebildiği, Diotima'nın Büyük Gizler'e ilişkin açıklamasıdır. Bu bölümü değerlendirme dışı bırakmamızın nedeni, Platon'un kendisinin bu bölümün Sokratik olmadığını vurgulama-

[1] Platon, *Menon* 86b.
[2] Platon, *Gorgias* 495b, 498.

sından başka, onun, öte-dünyasal hareket noktasından ve ölümsüzlük ve bilgi kuramının giderek artan bir biçimde daha büyük bir rol oynadığı *Menon* 85d–86b, *Gorgias* söylencesi, *Devlet* V-VII ve *Phaidon*'la olan yakınlığından dolayı, açıkça Sokratik olmayan diyaloglar olarak gördüğümüz öbek içinde yer almasıdır. Büyük Gizler'in Sokrates felsefesinin dışında bırakılması, günümüzde hemen herkes (örneğin Maier, Raeder, Stenzel, Pfeiderer, Cornford) tarafından kabul edilmiş olduğu için, bu dışta bırakma eyleminin haklı kılınması üzerinde ayrıca durmayacağız. Bununla birlikte, küçük gizleri ve diyalogun geri kalan bölümlerini, incelememiz kapsamına almamız konusu üzerinde birkaç söz söylemekte yarar vardır.

Şölen ilk dönem diyaloglarından biçim bakımından tümüyle farklılık gösterir, çünkü iki kısa paragraf (Agathon'la Sokrates ve Sokrates'le Diotima arasındaki iki konuşma) dışında, diyalog fiilî tartışmadan ziyade, bir bütün olarak art arda gelen sürekli konuşmalardan oluşmaktadır. Bu farklılığa karşın, diyalog yine de ilk dönem diyaloglarının diğer tüm biçimsel özelliklerini (artistik birlik, dramatik karakter, Sokrates'in hem bir kişi hem de Sokrates düşüncesinin bir tecessümü olarak gösterilmesi, tartışmacılar arasında gerçek bir karşıtlık, ortak araştırma, vb.) paylaşır ve o içerik olarak, diğer Sokratik kaynaklarımızla olduğu kadar ilk öbekte yer alan diğer diyaloglarla da uyuşma içindedir. İçerik yönünden söz konusu olan bu uyuşmayı, *Şölen*'i ele alırken göstermeye çalıştık. Buna, Sokrates'in aşka karşı *Şölen*'deki tavrının, Sokrates portresi, her ne kadar eksikli olsa da çoğu kez Sokrates'e ilişkin betimlemeler arasında, gerçeğe en uygun betimleme olduğu kabul edilen, Aeskhines'in aşka karşı tavrıyla büyük bir benzerlik gösterdiği olgusunu ekleyebiliriz. Hirzel'in[3] "aşkı, kendisinin tüm etkinliklerinin nihaî temeli olarak göstermekten ve aşka en yüksek entelektüel-manevî sonuçları yüklemekten gurur duyduğuna" dikkat çektiği Aeschines bu konuda Sokrates'i çok yakından izlemektedir. Hirzel'in değerlendirmelerinin doğruluğu Aeskhines'in fragmanları, örneğin *Alkibiades*'inin son satırları ve diyalogu *Aspasia*'nın yeniden inşa edilmiş bölümleri tarafından kesinlik-

[3] R. Hirzel, *Der Dialog, ein literarhistorischer Versuch*, Leipzig, 1895, s. 30; bkz., aynı zamanda K. Fr. Hermann, *De Aischinis Socratics reliquiis*, Gottingen, 1850, ss. 23-24.

le desteklenmektedir.[4] Aeskhines'in Aspasia'sıyla Platon'un Diotima'sı arasındaki benzerlik genelde çarpıcıdır. Büyük Gizler'den ayrı olarak, onların *Eros*'a ilişkin görüşleri de oldukça büyük bir benzerlik gösterir. Her ne kadar Platon'un Diotima'sı bir rahibe ve gerçek Aspasia bir fahişe idiyse de, Diotima'nın (Platon'un bile, en azından alaycı bir biçimde, Sokrates'in öğretmeni olmuş olduğunu kabul ettiği) Aspasia'yı örnek aldığı kabulü, kendisini tüm ağırlığıyla duyurmaktadır.

Bu öbekteki son diyalog olan *Devlet* en büyük güçlükleri doğuran diyalog olmuştur, çünkü yalnızca bazı küçük atlamaları gerekli kılan daha önceki üç diyalogun tersine, *Devlet*'in büyük bir bölümünü atlamak durumunda kaldık; zira, Sokratik olarak nitelediğimiz bölümler *Devlet*'te yer alan kitapların çoğunluğunu oluşturmamaktadır. Sokratik öbeğimiz içine öncelikle I. kitabın tümünü dahil ettik ve V- VII. ve X. kitapları dışta bıraktık. Geri kalan kitaplara gelince, II. kitaptan (Sokrates burada devleti kurmaktadır) ve IV. kitaptan (devlet ve bireydeki erdemleri) kimi bölümleri, I. kitapla ve geri kalan Sokratik diyaloglarla tam olarak uyuşmalarına dayanarak aldık. Tüm bunların zorunlu olarak Sokratik olduklarını söylemek biraz zorlama olabilir, ancak burada ortaya konan kuramlardan bazıları Platon'un katkısı olsa bile, bunlar, Sokrates'in aktüel olarak savunduklarının, Sokratik düşüncenin ruhuna ve doğrultusuna uygun olarak işlenmesinden ve geliştirilmesinden başka bir şey değildirler ve bu durum onların kaynakçamız kapsamına alınmalarını haklı kılar.

Kaynaklarımızın seçimi sorun üzerinde durduktan sonra, geriye Sokrates'imizin tarihsel otantisitesiyle ilgili iddialarımızı ve Sokrates'in bu kitapta sunduğumuz hayatı ve düşüncesinin Sokrates probleminin ne ölçüye dek bir çözümü olarak gördüğümüzü ortaya koymak kalıyor.

Tarihsel otantisite iddialarına gelince, burada bu türden hiçbir iddia ileri sürülmemiştir. Sokrates'in düşüncesini konu edinen buradaki açıklamamızla ilgili tek iddiamız, onun, bir inceleme ve açıklamanın görüşümüze göre yerine getirmek zorunda olduğu, tüm gerekleri yerine getirdiğidir; o tüm farklılık ve ayrılıklarına karşın, Sokratesçilerin nasıl olup da otantik olarak Sokratik olma ya da en azından Sokrates'in yapıtını devam

[4] Dittmar, *Aeschinii Fragmenta* 29, 31.

ettirme savında olabildiklerini açıklamaktadır. O, Aristoteles'in yorumlarıyla da tutarlılık içindedir. Sokrates'in karşıtları tarafından Sokrates'e yöneltilen suçların nasıl olup da ortaya çıkabilmiş ve suçlama sahiplerine, yargıçlara ve halktan kimselere makûl görünmüş olmalarını açıklamaktadır.

Bu son nokta üzerinde Sokrates'in mahkeme ve ölümüne ilişkin açıklamamızda durmuştuk. Sokrates'in ardıllarının ya da bilumum Sokratiklerin Sokrates'in öğretimine karşı olan farklı ve çeşitli tepkilerinin hesabını açık açık olarak vermeye hiç kalkışmamamıza benzer bir biçimde, bu da tam tamına aynı şekilde yapılmalıdır. Aklımızda tutmamız gereken şey Sokratik eğitimin amacı ve yöntemidir, bir başka deyişle bu yöntemin doğurtucu, olumsuz ve alaycı olması ve öğrencinin kendisine ilişkin bilgi kazanmasını, kendisini bulmasını, kendi başına ve kendi çabasıyla olması gereken bir kişi hâline gelebilmesini amaçlamasıdır. Bu yöntemin ne kadar iyi işlediğini sonucundan, eşdeyişle Sokrates'in öğrencilerini, onların doğa ve mizaçlarına uygun olarak, çok çeşitli eğilim ve yönelimlere götürmüş olmasından anlayabiliriz. Sokrates'in öğretimi, yalın bir biçimde kabul edilmeyip, kişinin kendisine mâl edilmek, öğrenci tarafından yorumlanmak ve aydınlatılmak durumunda olduğundan, Sokratesçiler "kendi karakteristiklerini Sokrates'inkilerle birleştirdiler",[5] kendilerini Sokrates imgesine göre, Sokrates'in öğretimini de kendi kavrayış ve doğalarına uygun olarak yorumladılar. Sokrates'in isteğini yanıtlarken, kendilerini Sokratik bir aynada buldular. İşte Sokrates'e ilişkin açıklama ve tasvirlerin çeşitliliği, bu durumun bir sonucudur.

Bu, Sokrates'in her durumda, fiilen öğretmiş olduğu şeylerin neler olduğunu belirlemenin imkânsız hâle geldiği anlamına gelmez, çünkü her bir farklı filizin tohumu Sokrates'in düşüncesinde zaten vardı ve Sokrates'in yaşamı ve felsefesine ilişkin kendi yorumumuzda öne sürdüğümüz şey de budur: Sokrates'in düşüncesi tüm yorumlar için gerekli temeli kendisinde içermektedir. Örneğin, Aristippos'un, bilgiye pek önem vermeksizin, özgürlük ve mutluluğu vurgulayan hazcılığına ve aynı zamanda, bunların Sokrates'te neyin araçları olduklarını tam olarak kavramaksızın, kişinin kendi üzerindeki egemenliğini vurgulayan Antisthenesçi-Kinik çileciliğe götüren, mutluluğa

[5] Jaeger, *Paidea*, 2. 19.

giden tek yol olarak kişinin kendisine ilişkin bilgisi yoluyla kendisi üzerinde tam bir egemenlik kurmasındaki ısrarıyla birlikte, Sokrates'in mutçuluğuydu (İlk dönem diyaloglarında Platon'un ve daha küçük ölçüler içinde, Ksenophanes'in açıklamaları Sokrates etiğinin araç ve amacını birleştirir ve dolayısıyla, onlar Sokrates'in fiilî öğretimi olmuş olması gereken şey daha yakındırlar) ve yine Ksenophanes'in ve Aristoteles'in, Sokrates'in ilgisinin epistemolojik-metafiziksel olmayıp, öncelikle ahlâka yönelik bir ilgi olduğunu dile getiren değerlendirmeleri doğru olsa bile, Platon'un epistemolojiye olan ilgisinin ve hatta geliştirdiği İdealar kuramının ortak, tümel, biçimsel tanımlar bulmayı amaçlayan Sokratik araştırmanın doğal bir sonucu olduğu da daha az doğru değildir.[6] Bizim yorumumuz her ikisine de izin vermektedir.

Sokrates'e ilişkin kendi görüşümüzü Sokrates'in tüm dostları, düşmanları ve yorumcularının Sokrates'e ilişkin görüşleriyle satır satır karşılaştırmak bu denemenin kapsamı dışında kaldığından, şimdi bu konuya bir son vereceğiz. Burada sunulan görüş zaten kaynakların karşılaştırmasına dayanmaktadır ve böyle bir karşılaştırma altında gücünü korumaktadır; dolayısıyla, Sokrates'e ilişkin görüşümüzün, bu bölüme başlarken sözünü ettiğimiz tüm gerekleri yerine getirdiği tek savımızdır. İddianın haklı kılınmış bir iddia olup olmadığını belirlemek okuyucuya kalmış bir iştir.

Sokrates problemine ilişkin "çözüm"ümüzle ilgili olarak söylenmesi gereken bir şey daha vardır; o da, bizim bu çözümümüzün hiçbir şekilde bir çözüm olmadığıdır. Şayet bir çözümden bir soruna ilişkin olarak kalıcı ya da kesin sonuçlu bir hâl ya da çözümü anlıyorsak, bir çözüm sunmayı ne düşündük ne de arzu ettik. Bir çözümün mümkün olduğuna inanmıyoruz, çünkü Sokratesçilerden her biri için doğru olan, Sokrates'in günümüzdeki tüm öğrencileri için de aynı ölçüde doğrudur. Bir başka deyişle, biz de kendimizi Sokrates problemine göre yorumladık ve kendi kişiliğimizi ve ideallerimizi Sokrates'in kişiliği ve ideallerinden ayırmanın güç olduğunu görerek, kendimizi Sokratik bir aynada bulma durumuna geldik. Okuyucular arasında total bir uyuşma ise pek beklenemeyeceği gibi, bu arzu edilir bir şey de

[6] Bkz., D. Ross, "The Problem of Socrates," *Classical Association Proceedings*, 30 (1933), s.19.

değildir, zira Sokrates'in isteğini, yalnızca kendimizi Sokrates'in düşüncesinde bulmak suretiyle yerine getirebilir, düşüncesini yaşatabilir ve böylelikle de bu düşüncenin zenginliğini ve büyüklüğünü ortaya koyabiliriz. Sokrates'le olan sürekli diyalogumuzda, böyle bir canlı yanıt vermede başarısız olacak bir çözüm, bir insanın isteyebileceği en son şeydir.

Sokrates problemini çözmüş olmayı iddia etmek yerine, bu kitapta ortaya koyduğumuz yorumun, başkalarını, ne kadar farklı olursa olsun, kendi Sokrates'lerini bulmada ve bu çalışmanın konusu olan Yunan insan idealinin gelişimine ilişkin bir değerlendirme aracılığıyla da kendilerini bulmada harekete geçireceğini umarak, yalnızca bir insanın görüşü olarak sunduk.

DİZİN

A

adalet, 16, 17, 31, 32, 36, 37, 44, 59, 60, 63, 68, 72, 90, 96, 98, 99, 100, 101, 104, 107, 108, 109, 111, 164, 166, 168, 181
Aeskhines, 179, 182
Aeskhylos, 45, 52, 60, 61, 65, 108, 109, 110
agon, 93, 143, 145
aidos, 37, 111, 168
Alkibiades, 12, 151, 152, 153, 160, 182
ampirizm, 48
anakronizma, 20, 46
Anaksagoras, 151, 153, 158, 167
Anaksimandros, 11
antiloji, 27
antinomi, 46
aporia, 123
arete, 37, 88
Aristoteles, 16, 23, 26, 27, 35, 47, 86, 89, 129, 178, 179, 181, 184, 185
asebia, 150
aşk, 51, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 141, 143, 144, 145, 149, 171, 172, 174
ate, 52
auterkeia, 106

B

bilgelik, 33, 34, 38, 41, 47, 55, 90, 93, 96, 102, 107, 108, 109, 114, 128, 133, 135, 162, 168

Ç

çelişmezlik ilkesi, 27
çilecilik, 95

D

daimon, 134, 138, 175, 178
değer, 10, 16, 18, 19, 30, 33, 36, 52, 61, 64, 71, 73, 91, 92, 105, 112, 118, 129, 145, 147, 156, 161, 163, 165, 166, 168, 174, 175, 176, 177
demagoji, 70
Demeter, 66
demokrasi, 153
Demokritos, 11
demos, 154, 156
despotizm, 154
Diagoras, 151, 154
dike, 31, 37, 111, 168
dindarlık, 110, 111, 113
Dionysos, 66, 147, 148, 177
Diotima, 133, 171, 172, 173, 174, 181, 182, 183
diyalektik, 44, 129, 131, 145, 157, 180
diyalog, 123, 127, 129, 130, 131, 132, 145, 173, 174, 180, 181, 182, 183
doğa filozofları, 11
doğal hukuk, 60, 96, 107
doksa, 115, 122

E

eğitim, 34, 35, 38, 42, 44, 78, 114, 115, 119, 120, 127, 128, 130, 132, 133, 143, 148, 154
eidos, 82
Eleacı felsefe, 23, 45, 48
elenkhos, 124
episteme, 115
epistemoloji, 185
erdem, 14, 28, 29, 31, 32, 33, 37, 39, 47, 69, 78, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 96, 99, 101, 104, 106, 109, 111, 112, 113, 114, 121, 128, 132, 135, 139, 149, 162, 181
Eros, 5, 50, 133, 134, 136, 138, 145, 146, 171, 175, 177, 183

etik, 48, 89
eukosmia, 101
Eumenides, 60, 61
eupraksia, 85
eusebeia, 112, 113
eutaksia, 101

G

Gorgias, 5, 12, 14, 23, 40, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 71, 86, 87, 89, 101, 103, 104, 105, 106, 107, 115, 180, 181, 182

H

Hakikat, 15, 46
hazcılık, 85, 93, 102
Herodot, 29
Hesiodos, 29, 30, 42, 43, 45, 51, 60, 63, 64, 65, 93, 102, 108, 110, 111
Hipokrates, 40
Hippias, 12, 14, 61, 64, 68, 69, 71
Hristiyanlık, 84, 85
hukuk, 37, 60, 61, 62, 64, 160
hümanizm, 12, 176, 177

I

Iamblikhos, 33

İ

ikna sanatı, 44, 53, 69
iletişim, 57, 130, 131, 132, 148
İyonya felsefesi, 38

K

kairos, 48, 49
Kallias, 12
Kallikles, 37, 62, 63, 64, 65
Kant, 46
kendini-bilme, 90
khremata, 17, 18, 19
khreston, 48
Kritias, 67, 68, 102, 153
Ksenophanes, 19, 61, 68, 80, 86, 110, 111, 151, 152, 153, 156, 157, 159, 179, 185

L

Laerteli Diogenes, 21, 22, 24, 29, 149
Libanius, 152, 153, 159
logos, 15, 24, 29, 33, 44, 50, 51, 52, 55, 57, 58, 62

M

Melissos, 154
moira, 108, 168
mutçuluk, 84, 102

O

ophelimon, 36, 48

Ö

ölçü-insan, 28, 30, 44
ölçülülük, 93, 94, 96, 98, 99, 107, 108, 109
ölçüt, 85, 118
özdenetim, 93, 94, 95, 108

P

paradeigma, 149
paradeigmata, 130
Peloponnes Savaşı, 62, 72
Perikles, 12, 14, 43, 73
Phidias, 14
phronesis, 90
Phytagoras, 154
Pindar, 61, 64
Platon, 12, 13, 14, 15, 16, 19, 22, 23, 24, 26, 27, 28, 29, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 40, 44, 47, 49, 53, 54, 56, 57, 58, 61, 62, 63, 64, 65, 69, 70, 71, 74, 82, 83, 84, 85, 86, 88, 89, 95, 97, 98, 99, 101, 103, 104, 105, 106, 107, 110, 111, 112, 119, 122, 123, 124, 125, 126, 129, 133, 134, 139, 141, 150, 151, 152, 153, 159, 163, 164, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 178, 179, 180, 181, 183, 185
pleoneksia, 94, 107
politik erdem, 29, 40
Politik erdem, 13, 31, 37
Porphyros, 23, 45
Poseidonos, 66, 67
pozitif hukuk, 61
Prodikos, 12, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 82
Protagoras, 5, 12, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 47, 48, 51, 58, 59, 60, 61, 62, 64, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 74, 85, 86, 87, 88, 90, 96, 97,

102, 111, 151, 154, 180, 181
psukhagogia, 58

R

rasyonalite, 51
retorik, 12, 27, 42, 43, 44, 46, 48, 49, 50, 53, 58, 62, 69, 70, 71
rıza, 59
rölativizm, 26, 36, 38, 45

S

sanı, 52, 53, 54, 55, 83, 107, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 124, 125
Schleiermacher, 179
Sextus Emprikus, 15, 16, 22, 23
sofistik, 41, 66, 67, 73, 74, 80, 82, 119, 120, 154, 157, 160
Sofistlik, 5, 12, 42, 59, 60, 65, 78
Sokrates, 9, 10, 16, 21, 22, 31, 34, 35, 38, 46, 63, 74, 75, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 90, 91, 93, 95, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 118, 119, 120, 121, 124, 125, 127, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 138, 139, 141, 142, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 175, 176, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186
Solon, 42, 45, 58, 60, 64, 65, 93, 102, 154
sophia, 37, 90
sophrosune, 93, 95

T

Thales, 154
Thrasymakhos, 12, 62, 63, 67, 68, 83
tıp, 20, 39, 40, 48, 49, 67, 69
töz, 11
tutarlılık kuramı, 54

U

uzlaşım, 37, 38, 60, 64, 68, 83, 108

Y

yararcılık, 102
yetkinlik, 12, 14, 29, 30, 31, 32, 37, 38, 41, 45, 78, 79, 87, 89, 99, 100, 101, 103, 104, 106, 113, 174, 175, 177



Lazslo Versényi

Sokratik Hümanizm

Çeviri:
Ahmet Cevizci

Bu eser, Sokratik hümanizme ilişkin bir çalışmadır. Hümanizmle insanın kendisi üzerinde odaklaşan, insanın nihaî doğasıyla ilgili sorular soran ve bu soruları, insanî olanın sınırlarını aşmaksızın, yanıtlamaya çalışan düşünce türünü kastediyoruz. Bu anlamda hümanistik düşünce, insanın kültivasyonu, insanın kendi kendisini kültive etmesi, kendisini tam bir insanlığa doğru açımlamasıdır. Sokratik felsefe bu türden düşüncenin insanlık tarihindeki en yüksek somutlaşmasıdır. O, yirmi dört yüzyıllık bir uzaklıktan, bize hâlâ meydan okumakta ve gerçek insanî varoluş yolunu göstermektedir.

ISBN 978-975-01164-2-1
9 789750 116421

SENTEZYAYINCILIK
Cumhuriyet cad. Eski Tahıl İçi No: 138 BURSA
Tel: 0.224.225 11 80 (pbx) Faks: 0.224.225 02 00
bilgi@sentezdagitim.com.tr