YUNAN FELSEFE TARİHİ

BEŞİNCİ YÜZYIL AYDINLANMASI: SOFİSTLER VE SOKRATES

W. K. C. Guthrie



KABALCI

W. K. C. GUTHRIE

YUNAN FELSEFE TARİHİ-III

Beşinci Yüzyıl Aydınlanması:

SOFİSTLER - SOKRATES

KABALCI YAYINCILIK: 167

Felsefe Dizisi: 21

W. K. C. Guthrie
A History of Greek Philosophy - III A - B
The Earlier Presoctatics and the Pythagoreans
© Cambridge University Press, 1962

Yunan Felsefe Tarihi-III A - B
Sofistler - Sokrates
© Kabalcı Yayıncılık, İstanbul. 2017

Birinci Baskı: Mart 2021, İstanbul

Yayın Yönetmeni: Murat Ceyişakar
Çeviren: Sabri Gürses
Son Okuma ve Redaksiyon: Hülya Temel
Yunanca Redaksiyon: İrini Karaca
Kapak Tasarımı: Kabalcı Yayıncılık

KUZGUN YAYINEVİ DAĞITIM PAZARLAMA LTD. ŞTİ.
internetten satış: www.kabalcikitap.com
Sertifika No. 21894

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI
Cataloging-in-Publicatior. Data (CIP)
W. K. C. Guthrie
Yunan Felsefe Tarihi - III A - B
Sofistler - Sokrates
1. Tarih 2. Felsefe 3. Kozmoloji

ISBN 978-605-9872-58-4

Ertem Basım Yayın Dağıtım San. Ltd. Şti
Sertifika No: 48083

W. K. C. GUTHRIE

YUNAN FELSEFESİ TARİHİ - III A - B

Beşinci Yüzyıl Aydınlanması:

SOFİSTLER - SOKRATES

Çevirmen: Sabri Gürses



KABALCI YAYINCILIK

İÇİNDEKİLER

Kısaltmaların Listesi 9
Eski Yunanca Alıntıların Harf Çevirisi (Transliterasyon) ve Türkçe Çevirisi İçin Açıklama . 10
Eski Yunan Alfabesi ve Harf Çevrimindeki Karşılıkları 12

SOFİSTLER, 13

Önsöz 15

I. GIRIŞ 17

II. GÖZDE KONULAR 27

III. BIR SOFIST NEDIR? 38
1. Sofist Sözcüğü 38
2. Sofistler 45
a. Profesyonellik 45
b. Şehir İçindeki Konumları 50
c. Yöntemleri 50
d. İlgiler ve Genel Bakış Açısı 53
e. Çöküş mü Yetişkinlik mi? 57
f. Retorik ve Kuşkuculuk 58
g. Sofist Edebiyatının Yazgısı: Platon ve Aristoteles 60

IV. AHLAK VE POLİTİKADA NOMOS-PHYSIS KARŞITLIĞI 63
1. Giriş 63
2. "Nomos" Yandaşları 68
a. Antropolojik İlerleme Kuramları 68
b. İnsanın başlangıçtaki hali üzerine Protagoras 70
c. Nomosun adil ve doğruyla olan başka eşdeğerlikleri 75
EK 85
3. Gerçekçiler 90
a. Thukydides 90
b. "Devlet"te Thrasymakhos 93
c. Glaukon ve Adimantos 102

d. Doğa ve Zorunluluk 104
4. "Physis" Yandaşları 106
a. Bencil 106
b. İnsancıl: Yazılı ve Yazılı Olmayan Yasa 120
EK 134

V. TOPLUMSAL SÖZLEŞME 137

VI. EŞİTLİK 148
1. Politik Eşitlik 148
2. Servet Eşitliği 151
3. Toplumsal Eşitlik 152
4. Kölelik 155
5. Irk Eşitliği 159

VII. DEĞERLERİN GÖRECELİĞİ VE BUNUN ETİK KURAMI ÜZERİNDEKİ ETKİSİ 163

VIII. RETORİK VE FELSEFE 174
1. Genel 174
2. Protagoras 179
EK 185
3. Gorgias 189
4. Başka Görüşler: Aşırı ve Ilımlı Kuşkuculuk 196
5. Dil ve Nesneleri 199
6. Dilbilgisi 213
EK NOTLAR 217

IX. AKILCI DİN KURAMLARI: BİLİNMEZCILIK VE TANRISIZLIK 220
1. Geleneksel Dinin Eleştirileri 220
2. Bilinmezcilik: Protagoras 227
3. Tanrıtanımazlık: Diagoras, Prodikos, Kritias, Platon'un İki Tür Ateisti 229
4. Tektanrıcılık: Antisthenes 240

X. ERDEM ÖĞRETİLEBİLİR Mİ? 242

XI. KİŞİLER 251
Giriş 251
1. Protagoras 252
2. Gorgias 258
3. Prodikos 262
4. Hippias 268

5. Antiphon 272
Ek Not: Antiphon'un Kimliği 279
6. Thrasymakhos 281
7. Kritias 284
8. Antisthenes 289
9. Alkidamas 296
10. Lykophron 297
11. Anonim Yazarlar 298
a. "Anonimos Iamblikhi" 298
b. "İkili Tartışmalar" 300

Kaynakça 304

SOKRATES, 315

Giriş Notu 319

I. SORUN VE KAYNAKLAR 321
1. Genel 321
2. Ksenophon 328
3. Platon 342
4. Aristoteles 347
5. Komedi 351
Bulutlar'ın İki Edisyonu Üzerine Bir Not 365

II. YAŞAMI VE KİŞİLİĞİ 368
1. Yaşamı 368
2. Görünüm Ve Genel Kişiliği 376
3. Cinsellik Ve Aşka Yaklaşımı 380
4. Başkaları Üzerindeki Etkisi 387
5. Tanrısal İşaret: Sokrates Ve Akıldışı 390
6. Sokrates Ve İdelphoi'un Yanıtı 393
7. Tanrı'ya İbadeti 395
8. Politik Görüşleri 396
Ek Not: Sokrates'in Politik Görüşleri Üzerine Bazı Görüşler 401

III. FELSEFİ ÖNEM 404
1. "Philosophia De Caelo Devocata" 404
2. Tümevarım Ve Tanım 411

ESKİ YUNANCA ALINTILARIN HARF ÇEVİRİSİ (TRANSLİTERASYON) VE TÜRKÇE ÇEVİRİSİ İÇİN AÇIKLAMA

Guthrie tarafından yapılan Eski Yunanca alıntıların, meslekten (Klasik Filolog) olmayanların da kökensel metinle ilişki kurabilmesi için metnin Latin abecesiyle harf çevrisini (transliterasyon) köşeli parantez içinde ve ardından da bağlamın içindeki olası bir Türkçe çevirisini sunmayı uygun gördük. Guthrie metninde çeviriyi vermişse ya da bağlamda terimin anlamına ilişkin bir tartışma varsa sadece harf çevirisi verildi.

Yunanca metnin harf çevrisi için burada tercih ettiğimiz yaklaşımı açıklamak istiyoruz. Harf çevrisi Yunanca metnin geleneksel (Erasmus'un *De Recta Latini Graecique Sermonis Pronunciatione* adlı makalesinden bu yana gelen) sesletimini esas alarak, ana dili Türkçe olan okuyucuya uygun olacak şekilde yapılmıştır. Okuyucunun harf çevirisinden azami ölçüde yararlanabilmesi için kullanılan yöntem ortaya konulmalıdır:

1) Zamanında Yunan kültürünün etkisindeki Latinler Yunanca terimleri dillerine aktarırken, 'Φ' harfini – abecelerinde 'F' harfi olmasına rağmen – 'PH' ile karşılamışlardır (Ör.: Lat. Philosophia). Bu bize, 'Φ'nin Latin abecesindeki 'F' harfinden başka bir sesletime sahip olduğunu göstermektedir. Bundan dolayı, biz de Yunanca'da bir tür[1] nefesli 'F' sesine karşılık gelen 'Φ' harfini harf çevrisinde 'PH' olarak göstermeyi tercih ettik.
2) Çağımızdaki Yunanca'da 'η, υ, ει, οι, υι' harfleri ve çiftseslileri küçük ses değerleriyle birbirinden ayrılan bir çeşit 'i' olarak sesletilmesine rağmen, Antik kaynaklardaki kanıtlara göre[2] o dönemde 'η'nin uzun bir 'e', 'υ'nin Türkçe'deki 'ü', 'ει'nin, 'οι'un, 'υι'nin iki harf birbirine ulanarak[3] sırasıyla 'ei' 'oi', 'ui' (Ör.: Hērakleitos, Delphoi v.b.) olarak sesletildiğine hükmetmek akla yakın görünmektedir[4]. Bundan dolayı, harf çevirisi bu esasa göre yapılmıştır.

---

1 Bu konuda kesin bir şey söylemek olanaklı değildir. Zira Eski Yunan'da bu metinlerin nasıl sesletildiği tam olarak bilinmiyor.

2 Eski Yunancanın nasıl sesletildiği başlı başına bir akademik çalışma alanıdır. Bu konuda kesin bilgiye sahip olamasak da, antik metinlerde bu kanaatleri destekleyen sağlam kanıtlara sahibiz.

3 Bu ulamanın ihmal edilmesi gerektiğinde, "iota" harfinin üzerine iki nokta koyulur (ϊ); harf çevirisinde aynı yol izlendi (ϊ = ï).

4 Bu ilkenin tek istisnası olarak "eu" (ευ) çiftseslisi ne harfler birbirine tam olarak ulanarak ne de iki harfin de tek başına olan ses değerlerini vererek okunur (Ör.: Zeus, Prometheus, Akhilleus).

3) Yunanca'da birisi kısa, birisi uzun olmak üzere, iki ayrı sesletime sahip 'epsilon', 'eta' (ε,η) ve 'omikron', 'omega'yı (ο,ω) uzun sesletilecek olanların üzerine bir düz çizgi koyarak (ē, ō) ayırt etmeye çalıştık (Ör.: Anaksimenēs, Platōn v.b.).
4) Tek başınayken Türkçe'deki 'ü' sesine karşılık gelen bir sesletime sahip olan 'üpsilon' (u) harfi, Batı dillerindeki harf çevirilerinden çok uzaklaşmamak için, 'y' ile karşılandı (Ör.: Lykia, Pytagoras v.b.). 'Üpsilon' (u) bir çiftseslinin içinde yer aldığında ise (αυ,ου,ευ,ηυ,υι) harf çevirisinde 'u' harfi kullanıldı (Ör.: Euripidēs).
5) Çiftsessizlerin harf çevriminde 'ksi' (ξ) harfi için Batı dillerindeki gibi 'x' kullanmak yerine 'ks' ile karşılamak tercih edildi (Ör.: Ksenophanēs). 'Psi' (ψ) için 'ps' (Ör.: Psykhē), 'Khi' (χ) için 'kh' (Ör.: Khairephōn), 'zeta' (ζ) yerine ise sadece 'z' (Ör.: Zeus) karşılığı kullanıldı.
6) Gamma (γ) harfi kendisi gibi bir damak harfiyle (Kappa: "κ", Khi: "χ", Gamma: "γ") karşılaşınca Türkçe'deki "n" sesiyle sesletildiğinden, harf çevirisini sesletime uyarak buna göre (Ör.: ἄγγελος = angelos, σύγκρισις = synkrisis, συγχαίρω = synkhairō) yapıldı.
7) Peltek bir "t" olan *Theta* "θ" harfini *Tau* "τ" harfinden ayırdedebilmek için *Tau* "t" ile, *Theta* ise "th" ile karşılandı.
8) Sesli harfler (α, ε, ι, ο, ω) ya da bir yarı sesli olan *Rho* (ρ) harfi sert nefes işareti aldıklarında (') nefeslenirler. Sesli harfleri sol taraflarına bir "h" harfi koyarak (Ör.: Ἡράκλειτος = Hērakleitos, Ὅμηρος = Homēros v.b.) *Rho* harfininin ise sağına bir "h" harfi koyarak nefes işaretlerini gösterdik (Ör.: ῥέω = rheō)

Eski Yunan Alfabesi ve Harf Çevrimindeki Karşılıkları			
Büyük Harf	Küçük Harf	Harfin İsmi	Harf Çevirisindeki Karşılığı
Α	α	Alpha	A
Β	β	Beta	B
Γ	γ	Gamma	G
Δ	δ	Delta	D
Ε	ε	Epsilon	E
Ζ	ζ	Zeta	Z
Η	η	Eta	Ē
Θ	θ	Theta	Th
Ι	ι	Iota	I
Κ	κ	Kappa	K
Λ	λ	Lambda	L
Μ	μ	Mü	M
Ν	ν	Nü	N
Ξ	ξ	Ksi	Ks
Ο	ο	O-mikron	O
Π	π	Pi	P
Ρ	ρ	Rho	Rh/r
Σ	σ, ς	Sigma	S
Τ	τ	Tau	T
Υ	υ	Ü-psilon	Y
Φ	ϕ	Phi	Ph
Χ	χ	Khi	Kh
Ψ	ψ	Psi	Ps
Ω	ω	Omega	Ō

SOFİSTLER

ÖNSÖZ

Yunan Felsefe Tarihi'nin üçüncü cildi (*Cambridge University Press*, 1969), sırasıyla "Sofistlerin Dünyası" ve "Sokrates" başlığını taşıyan iki kısma ayrılmıştı. Yayınevi iki kısmı iki ayrı kitap olarak yayımlayarak öğrencilerin daha kolay ve ucuz elde edebileceği bir hale sokmak istiyor. Bu kitap, birinci kısmı ayrı bir yayın olarak çıkmasına imkân tanıyacak bir takımı, gerekli değişikliklerle birlikte yeniden oluşturuyor. Metinde geçen "Cilt I" ve "Cilt II" ifadeleri bu yapıtın daha önceki ciltlerine atıfta bulunmaktadır.

İlk kısmın özgün başlığı *Sofistler*'i, daha geniş bir yazarlar çevresini ve aslında çağdaş düşünce ortamını dikkate almadan anlamanın zor olduğunun altını çizmek üzere seçilmişti. MÖ beşinci yüzyılın ortasında felsefe günlük yaşam sorunlarıyla, ahlak ve politika görüşleriyle ve örgütlü toplumların köken ve amacıyla yakından ilgiliydi ve bunun yarattığı en büyük güçlük konuya sınır koyarken görülmektedir. On sekizinci yüzyıldan bir otoritenin o çağın philosophes'i üzerine söylediği şey sofistler için de doğrudur, "Aydınlanma, bir filozoflar ailesi demek olsa da bundan başka bir şeyleri de ifade ederdi: Bir kültür iklimi, filozofların içinde eylemde bulunduğu, gürültülü biçimde karşı çıkıp sessizce fikirlerinin birçoğunu esinlendikleri ve programlarını dayatmaya çalıştıkları bir dünyaydı."[1] Kimse sofistleri çağdaş dünyalarından, Thukydides, Euripides, Aristophanes gibi yazarlardan ve hatiplerden ayıramaz. Aynı zamanda bu cildin bir Yunan edebiyatı tarihine dönüşmesine yönelik eğilimlere de, belli nedenlerle karşı durulmalıdır.

Yakın dönemlerde bir yazar Antikçağ Yunanistanı'nın büyük zihinleriyle taze ve yakın ilişkiye girmenin her zaman için yarattığı güçlü etkiye dikkat çekmiştir. Bu ilişki birçok kez politik özgürlük mücadeleleri için esin kaynağı olmuştur. Öyle ki Çarlık Rusyası'nın yetkilileri, klasik incelemesini tümüyle bastıramadıklarından, Antikçağ politik kuramı eğitimine giden yolun önüne set çekip birkaç seçilmiş yazarın metinsel yorumlanmasına izin vererek onların devrimci etkilerine engel olmaya çalışmıştı.[2] Bir tarihçinin sınırlı hedeflerinden ayrılmaksızın, Yunan politik ve toplumsal fikirlerini modern dünyada özgürlükle düzenin uzlaşmasıyla birleştiren bağların hiç kopmayacağını umut ettiğimi belirteyim.

Metinde ve notlarda kitaplara genellikle kısa başlıklarla, makalelereyse sadece süreli yayın ve tarihle değinilmiştir. Kitapların tam ayrıntıları ve makalelerin başlık

---

[1] Peter Gay, *The Enlightenment: an Interpretation*, Londra, 1967, s. xii.

[2] H.G. Graham, *The Classics in the Soviet Union*, Class. World., LIV (1960-1), 107.

ve sayfa göndermeleri kaynakçada bulunmaktadır. Sofistlerin fragmanları ve bunlarla ilgili başka metinler, Diels ve Kranz'ın (DK diye kısaltılmış olan) *Fragmente der Vorsokratiker*'inde bulunmaktadır. Ayrıca bazı eklemelerle, İtalyanca çeviri ve yorum da, Untersteiner'ın *I Sofisti*'sinin dört fasikülünde bulunabilir. Burada bu Sof. olarak, peşinden fasikül sayısı gelecek şekilde belirtildi, buna karşın Sofs. onun sofistler üzerine yazdığı kitabın K. Freeman tarafından yapılan İngilizce çevirisine karşılık gelmektedir. DK'nin bir "A" kesimindeki metinler (*Testimonia*) bu harfin ardından gelen bir sayıyla anılmakta ve "B" kesimindeki, konu edilen filozoftan birebir alıntı olduğu öne sürülen metinlerse "fr." fragman olarak belirtilmektedir. Hippokratesçi Corpus'ta yer alan kitapçıklar (birden çok kitapta yer aldığında) kitap ve bölüm olarak, peşinden Littré'nin edisyonundaki cilt ve sayfası anılarak belirtilmektedir. İçinde yer alan belli kitapçıklar için *Corpus Medicorum Graecorum*'a başvurmak isteyenler, umarım bölümleri saptamakta güçlük çekmeyecektir.

Hem antik hem modern yazarlardan yapılan çeviriler tersi belirtilmedikçe bana aittir.

W. K. C. G
DOWNING COLLEGE, CAMBRIDGE
MART 1971

I

GİRİŞ

"Anlatmak seçmektir; seçmek değerlendirmektir; değerlendirmek eleştirmektir."

Gouldner, *Enter Plato*, 168.

Sokrates öncesi filozoflar büyük ölçüde çok uzun zaman önce çözülmüş ve artık tümüyle tarihsel olduğu söylenebilecek sorularla uğraştılar. Artık dünyanın yuvarlak mı düz mü olduğunu tartışmıyoruz ve eğer yıldızların kökenini ve tözünü keşfetmek istersek, Ksenophanes ya da Anaksagoras'ın spekülasyonlarından yardım alacağımız kuşkuludur. Beşinci yüzyılda felsefenin geçirdiği değişimle birlikte, şimdi de sofistler tarafından ilk kez ortaya atıldıkları zamanki kadar geçerli olan bir tartışmaya sürükleniyoruz. Sofist hareket hakkında ne düşünürsek düşünelim, hepimiz (Albin Lesky'nin *Yunan Edebiyatı Tarihi*'nde belirttiği gibi) sonuçlarının kalıcılığı açısından hiçbir entelektüel hareketin onunla karşılaştırılamayacağını ve sofistlerin ortaya attığı soruların Batı düşüncesi tarihinde günümüze dek ihmal edilmesinin mümkün olmadığını kabul etmek zorundayız.[3] Bu dönemle ilgili, sofist ve Platon yanlısı bakış açıları arasındaki çatışmanın, uzman âlimlerce bile, şiddetli bir taraftarlık içerecek ölçüde tutkulu tarihsel soruşturma tonuyla geliştirildiği yakın tarihli yazılardan bellidir. Yaşadığımız günde bile uygar değerlerin korunması için hayati önem taşıyan bu türden soruların tartışılmasında tarafsız kalmak zordur.

İlgi doğal fenomenlerden insan davranışlarına kaymasına rağmen, yine de Sokrates öncesi gelenekle sofistlerin ortaya çıkardığı yeni entelektüel maya arasında özsel bağlantılar vardır. Sokrates öncesi filozofların gerçekliğin doğası ve bunun duyusal fenomenlerle ilişkilerine yoğunlaştıkları haklı olarak söylenebilir. Gerçeklikle görünüm arasındaki bu ilişki sorunu şeylerin kökeninde yatar ve şu ya da bu biçimde

---

[3] Lesky, 541. Kuşkusuz birçok kimse aynı noktaya vurgu yapmıştır. Rasgele bir Almanı ele alabiliriz (W. Schmid, *Gesch.* 1.3.1, 216): "O dönemin sorunları ve çekişmeleri güncelliklerinden hiçbir şey kaybetmemiştir"; ya da bir İtalyan (Gigante, *Norn.* Bos. 15): "Genel yasa öğretisinin kuramsal temeli yirminci yüzyılda yine beşinci yüzyıldan Yunan sofistlerin spekülasyonlarını özetlemektedir." Onsekizinci yüzyıl aydınlanması üzerindeki etkisi Ernst Cassirer'in *Philosophy of the Enlightenment* adlı kitabında canlı biçimde resmedilmiştir; özellikle de 6. bl.de, şu önermesini temellendirdiği yerde (s. 28): "İkibin yüzyıldan uzun bir zaman sonra onsekizinci yüzyıl Antikçağ düşüncesiyle doğrudan temas kurmaktadır... Platon'un *Devlet*'inde Sokrates ve Thrasymakhos tarafından öne sürülen iki temel tez tekrar karşı karşıya gelir." Bugün de hâlâ karşı karşıya durmaktadırlar.

rakip felsefeler arasındaki temel farklılığı oluşturur. Bir yandan temeli genel hatlarıyla ampirisizm, pozitivizm, fenomenizm, bireycilik, görecelik ve insancılık gibi terimlerle özetlenebilecek olan bir fikirler bileşkesine sahibiz. Görünümler sürekli, bir andan diğerine ve birbiriyle bir başka birey arasında değişiyordur ve tek gerçekliği kendileri oluşturmaktadır. Ahlak açısından bu "durumsal etiğe" yani o an için pratik olana vurgu yapılmasına, genel ve kalıcı kurallarla ilkelere yönelik güvensizliğe yol açar. Bu tür kural ya da ilkeler ancak ilahi bir güç tarafından ortaya atılırsa geçerli kalabilir ve sorgulanmamış birçok geleneğin yanı sıra dinsel inançlara da pozitif kanıt aracılığıyla doğrulanamamaları açısından meydan okunmaktadır. Bu bakışın karşısına da felsefi gerekçelendirme yardımıyla, mutlak ölçütler ve duyusal fenomenlerin, tekil eylem ve olayların üstünde var olan ve onlardan etkilenmeyen sürekli ve değişmez hakikatlere olan inancı geri kazanmak girişimi çıkmaktadır. Bu girişime (aynı şekilde çağrışıma dayanan ama daha tanımlanmamış terimlerle) mutlakçılık, idealizm ya da aşkıncılık diyebiliriz. İlk görüşün örneklerini sofistlerin ilklerinden ve büyüklerinden olan Protagoras'ın insanın her şeyin ölçüsü olduğu ve tanrıların varlığının ispatlanamaz bir varsayım olduğu sözleri oluşturmaktadır.

İkincisi Sokrates'in öğretisinde bulunmaktadır ama daha sonra Platon'un idea kuramında zirveye ulaşır; bu kurama göre, adalet ve güzellik gibi kavramlar, özdeşlik, eşitlik ve başka pek çok kavram gibi, insani algı ve insani eylemlerin başvurabileceği ve başvurması gereken bağımsız ve değişmez ölçütler olarak insan zihninden ayrı bir varlığa sahiptir. Bununla birlikte doğal olarak tanrısal zekânın ürünü olan bir dünya görüşü gelmektedir.

Etik ya da politik olduğu, bu yüzden de tümüyle pratik konularla ilgili olduğu sanılan birçok savın aslında daha derin felsefi konulara bağlı olması dikkat çekicidir. Bunları pratiğe geçiren kişilerin bunun her zaman farkında olmaması yüzünden bunun doğruluğu azalmaz ve genelde bağlantı aslında tam olarak bilinçli bir bağlantıdır. Politika ya da ahlak, insan doğasının genel kuramları, metafizik ve bilgi kuramı birbirinden ayrılamaz. Yüzeyde monarşi ve devletçiliğin, demokrasi ve totalitarizmin görece yararlarıyla ilgili politik farklılıklar ve ce egemenliğin nerede, bir insanın mı, seçkin bir aristokrasinin mi yoksa bütün halkın mı elinde olacağına ilişkin genel bir soru var olabilir. Acil eylem gerektiren, kölelik ve köleliğin kaldırılması, sömürgeci yönetim ya da ırk ilişkileri gibi sorunlarımız vardır. Bunun altında hâlâ insani düzlemde kalsa da, daha soyut ve kuramsal olan, insan doğasının temel sorularını öne çıkartan fikirlerden oluşan bir düzey vardır. Bütün insanlar doğal olarak eşit midir? Yönetici ve tebaanın, efendi ve uşakların varlığı basitçe pratik kolaylık konusu mudur, yoksa ortadan kaldırılamaz doğal farklılıklara mı dayanmaktadır? Bu sorulara ve-

rilen çeşitli yanıtları incelerken, tarihçi genellikle açıklamalarının bir üçüncü, daha da derin bir düzeyde yattığını fark edecektir. Gerçekliğin doğası ve evrenin işleyişi üzerine, insanın onun içindeki konumunu belirleyen, tanrısal idareye karşı şans üzerine, rastgele bir araya atılmış ilişkisiz parçaların bir derlemesine karşıt olarak bütün üyeleri organik biçimde ilişkili olan bir kozmos üzerine varsayımlara dayanmaktadırlar.

On yedinci yüzyıl İngiliz İç Savaşı buna bir örnek oluşturmaktadır. Bu, görünüşte iki rakip kesim, Kral ve Meclis arasında kimin yöneteceği üzerine politik bir çekişmedir. Altındaysa insanların doğal ya da tanrısal olarak daha yüksek ve düşük seviyelere bölünüp bölünmediği sorunu yatmaktadır. Bölündüğüne inananlar bu inançlarını bütün doğada hâkim olan hiyerarşik bir dağılımın varlığına dayandırmaktaydı. En üstte Tanrı, yüce yönetici vardır, ardından melekler gelir, sonra da insan ki o da hayvanların efendisidir. Onların da altında bitkiler ve bütün cansız dünyanın en düşük şeyleri gelir. Tanrı'nın kendisi, daha yüksek ve düşük varlık seviyeleri olmasını sağlamıştır ve insan toplumunda da benzer bir düzenin izlenmesini istemiştir. Mutlak monarşi için nihai onay burada, tanrısal düzende yatıyordu. Çoğu kimsenin artık bütün insanların Tanrı gözünde eşit olduğunu öğrettiğine inandığı Hıristiyanlık ilkeleri, o zaman tam tersini kanıtlamak üzere kullanılıyordu.[4]

Burada ima edilen şey mikrokozmosla makrokozmos, insan toplumu düzeniyle doğa düzeni arasındaki, evrenin tanrısal olarak inşa edilmiş ve sıkıca örülmüş bir organizma olarak kavranmasını da içeren ve Platon'a ve daha da ötesine uzanan o kıyastır. Yunan düşüncesinde Locke ve başkalarının savunduğu bir sosyal sözleşme fikrinde politik ifadesini bulan rakip felsefe de derin köklere sahipti. Bir yönetici ve kulları arasındaki ilişkiler, her iki taraf için de koşullar getiren bu sözleşmenin kabul edilmesine bağlıdır. Bu tanrısal emir değil, saf insani anlaşmadır ve anlaşmanın içerdiği yasalara uymayan tebaasını yönetici nasıl cezalandırıyorsa, halk da bu anlaşmayı bozan bir yöneticiyi devirme hakkına sahiptir. İnsanlar tarafından oluşturulan ve rızayla değiştirilebilen bir anlaşma olarak yasa fikri, göreceğimiz üzere, Yunan sofistlerinin insancılığının temelinde yer almaktadır. Bütün yapabileceğimiz, birbirimizle

---

[4] Filmer, mal ortaklığına ve insanların eşitliğine inanmanın "bir Hıristiyan için nadiren affedilen bir hata olduğunu" düşünüyordu (Greenleaf, *Order, Empiricism and Politics*, 91). Pusey için rütbe ve mevkinin kabul edilmesi bile hâlâ "Tanrı'nın tasarrufundaki bir olguydu" (Soylular tarafından ayırt edici cüppeler giyilmesi üzerine Kraliyet komisyonunun üniversitelere gönderdiği rapor, 1852). krş. Bn. M. A. Stodart'ın *Quarterly Review*, 84'te (Aralık 1848, 173-4) Jane Eyre değerlendirmesi: "Jane Eyre otobiyografisi bütünüyle aşırı bir Hıristiyanlık karşıtı yapıttır. Baştan sona dek zenginlerin refahı ve de yoksulların sıkıntılarına karşı bir mırıldanma süregidiyor ama bireyler söz konusu olduğunda, mırıldanma Tanrı makamına karşı yapılmaktadır."

ilişkide onları olabildiğince yeniden üretmeye çalışmaktır. Bir başka koşutluk için Hugo Grotius alıntılanabilir; onun yapıtında "modern doğal yasanın Platonculuğu en kusursuz biçimde dile gelmektedir... Çeşitli pozitif yasalarını çıkartırken kanun yapıcı, kendisinin olduğu gibi başka tüm iradeler için de örnek oluşturan mutlak olarak evrensel geçerli bir normu izler."[5] "Sofistler doğayı yasanın karşıtı olarak görmekte yanılıyordu" demişti Platon çünkü rasyonel tasarımın ürünü olarak doğanın kendisi yasa ve düzenin yüce dışavurumudur.

Bilgi kuramında Parmenides'in ortaya attığı ve Platon'un geliştirdiği bir felsefe, insan aklının güçlerine sınırsız güven duymaktadır; Platon için bu, Tanrıyla insandaki aklın temel özdeşliğine dayanmaktadır. Parmenides, duyuları tümüyle reddetmiştir ve Platon onlara zihnin hızla geride bırakması gereken bir başlangıç noktası rolünden fazlasını bırakmamıştır. Onlara fazla kulak verilecek olursa, gerçekliğin kavranması için bir engel oluşturabilirler. Bilgi sadece mutlak ve tümelse adını hak eder, böyle bir bilgi elde etmek için, duyunun peçesine nüfuz eden ve zihinde örtük bulunan hakikatleri bilince getiren deneyimi aşmak zorunludur çünkü o, ölümsüz öz gövdesiz halindeyken zaten onların doğrudan bir görüsüne sahip olmuştur.

Bu bakış açısının daha sonraki tarihte yeniden ortaya çıkması çarpıcı biçimde, Dr. W.H. Greenleaf'in, on yedinci yüzyıl İngiltere'sinde rasyonalizmi ele alan *Order, Empiricism and Politics* (2.76 vd.) adlı kitabından bir bölümle sergilenebilir:

> "Dönemin rasyonalist felsefecileri... ampirik gelenekle birçok düşünce özelliği paylaşıyordu ama temelde görüşleri onun inançlarına ters düşüyordu. Ampirikler rasyonel yeteneğin önemini kabul etseler ve onun şeylerin gerçekliğini anlama becerisine büyük inanç besleseler de, asıl olarak deneyimin sağlam temeli üzerinde usavurma sürecine dayandırmaya önem veriyorlardı. Güvenilir duyu verileri tümevarımsal yöntemlerinin ilk talebiydi. Diğer yandan, rasyonalist sadece aklın biricik önemine vurgu yapmaya ve diğer bellek ve imgelem yeteneklerinin, gerçekliğin kavranmasında yardımcı olmak bir yana, onun başarı elde etmesine engel oluşturduğuna inanma eğilimindeydi.
>
> Duyulardan elde edilen bilgi, bu yüzden, bulanık, güvenilmez ve yanıltıcıydı ve ancak deneyimi daha yüksek akıl düzeyine çekerek o kuşku duyulmaz sonuçlar elde edilebilirdi. Bu akla içkin bir yetenekti, her bireye Tanrı tarafından verilmiş, bir iç ışıktı; bu da aklın onun yaratımının gerçekliğiyle uygunluğunu güvenceye alıyordu. Sadece sezgilerinin gerçek bilgiye özgü, ona temel olan, açık ve kesin anlayışı sağlaması anlamında bu kendine yeterliydi. Ampirik akıl gibi, şeyleri temel *doğalarına* çözümlüyor ve ayırıyordu fakat bunlar (ampiriste göre olduğu gibi) sadece adlar değil, gerçek, mutlak fikirlerdi."

---

[5] E. Cassirer, *Philosophy of the Enlightenment*, 140.

Bu değerlendirme çağdaş İngiliz kaynaklardan alınmıştır ama kaynağı Platon okuyan herkes için besbellidir ve yazar "evrensel matematiksel bilim" görüsüyle bu türden kavrayışların prototipi olarak Descartes'ı anarak devam etse de, on yedinci yüzyıl rasyonalistleri Platon'u da biliyordu ve kuşkusuz onu ilk ataları olarak görüyorlardı. Matematiğin mutlak ve rasyonel bilimin modeli olması fikri kesinlikle onun yapıtlarında bulunmaktadır. Macaulay'ın haklı olarak belirttiği gibi, Francis Bacon insanların zihinlerini yeni bir yöne çevirdiği sırada herkesin zihnine hâkim olan felsefe Platoncu felsefeydi.

Ampirik bakış açısı insan yeteneklerine ilişkin daha ılımlı bir görüşe sahiptir. Hakikati elde etmek için araç gereçlerimizin yeterliği konusundaki kuşkular, ilk kez dinsel bir bağlamda tanrısal görünün berraklığına tezatla dile getirilmişti,[6] ama Anaksagoras ve Demokritos gibi İyonyalılarda daha çok bilimsel ruhun ılımlılığıyla karşılaşıyoruz. Daha karamsar anlarında Demokritos'a göre, "hiçbir şey bilmiyoruz çünkü hakikat derinlerde" ve "ya hakikat yok ya da bizden saklanmıştır." Ama o, tam bir kuşkucu değildi.[7] Duyular gerçekliğin yanlış bir resmini sunmaktadır ve zihin için onların "sahte bilgisinin" altına girebilmek kolay değildir; ama en azından ona göre görünümlerin ardında bir gerçeklik vardır, tümüyle ele geçirsek de geçiremesek de. Bazı sofistler tarafından bu bile tartışmasız bir fenomenizm yeğlenerek bir kenara bırakılmıştı. Protagoras ve Gorgias'ınki gibi bu türden radikal kuşkuculuk bilimsel düşüncenin ilerlemesine pek yardımcı değildi. Bu Elealıların aşırı rasyonalizminden şiddetli bir geri dönüştü ama dinsel bilinmezcilikleri ya da inançsızlıkları, nihai nedenleri reddetmeleri ve insan algılarının zayıflığına kıyasla kozmik sorunların büyüklüğü karşısındaki tevazuları serbest düşüncenin her türü için yol açan İyonyalı çağdaş bilim adamlarının yaklaşımına çok şey borçluydu. Burada da içlerinde bizimki de olmak üzere, başka dönemlerden meslektaşlara sahiptirler. Rönesans'ta bilimsel ruhun yükselişine gelince, hiç kimse dönemin literatürünü Yunan felsefecilerle olan açıkça kabul edilmiş bağlantısını gözlemeden okuyamaz. Ampirik yöntemlere heves ve bütün bir ampirik düşünme tarzı bilgide çağdaş gelişmelerden olduğu kadar Yunan eğitiminin bir canlanmasına da bağlıydı. Francis Bacon gibi deneysel bilimin kurucusu olan biri yaşadığı çağdaki iki rakip düşünce okulunun antik dünyadaki benzer bir fikir çatışmasını yansıttığı çok iyi biliyordu. Örneğin *De Augmentis Scientiarumi*'de şöyle yazdı:

> "Bu nedenle Demokritos'un ve Tanrı'yı ve zihni dünyanın kumaşından söküp atmış olan, evrenin inşasını doğanın sonsuz çaba ve deneyine (onlar buna tek isimle

---

[6] Örn. Alkmaion, Ksenophanes ve Herakleitos tarafından. bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011: s. 350, 344, 405.

[7] Fr. 117 ve A 112. bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019: s. 356 vd.

şans ya da talih diyordu) atfetmiş olan ve belli şeylerin nedenlerini, nihai nedenleri devreye sokmaksızın zorunluluğa bağlayan diğerlerinin doğa felsefesi, bana (onların felsefelerinin dağınık parçalarından çıkarabileceğimiz kadarıyla), fiziksel nedenler söz konusu olduğu ölçüde, Platon ve Aristoteles'in felsefesinden daha sağlam temelde ve doğanın içine daha derin bir biçimde nüfuz etmiş görünmektedir ve bir tek bu nedenle, nihai nedenleri hiç düşünmeye kalkışmadılar, Platon ile Aristoteles'se onları her fırsatta buna zorladı.[8]"

Kathleen Nott, Avrupa düşüncesinde Yunanlardan köklendiği kadarıyla, biri Platon'la diğeriyse Demokritos'la başlayan idealist ve ampirist iki ana gelişme çizgisi olduğunu gösterme payesini Lord Russel'a vererek Bacon'a yeterince adil davranmamıştır. Bacon'dan bu yana birçok kişi gibi o da tarafgirdir: "Sonuçta, insani gelişmeler ampirik yaklaşımdan çıkmıştır, insan karşıtı olanlarsa felsefi idealizmin çeşitli biçimleriyle bağlantılı sayılabilir."[9]

Sofistlerin ampirizmi ve kuşkuculuğu en iyi biçimde en yaman hasımlarıyla, Platon'un idealizmiyle karşıtlık içinde anlaşılabilir;[10] ama bu hemen sofist düşüncenin incelenmesi için bir sorun oluşturmaktadır. Sofistlerle birlikte Sokrates öncesi filozoflarla olan durum yeniden karşımıza çıkar, kendi yazıları büyük ölçüde artık mevcut olmayan insanların fikirlerini yeniden inşa etmekteyiz ve en zengin bilgi kaynağımız Platon'un, felsefi hasımlarının ta kendisidir. Aynı zamanda onların kişiliklerini ve konuşmalarını sunmuş olduğu dramatik ustalık ve edebi ürünlerinin (başka bir felsefecinin nadiren ulaştığı) halis cazibesi, zihinlerimizde neredeyse silinmez bir izlenim bırakıyor. Bu yüzyıl dünyaya bakmanın iki yolunun görece erdemleri ve Platon'un değerlendirmesinin haklılığı üzerine oldukça şiddetli bir çekişmeyle karşılaştı.

Görece yakın zamana dek, hâkim görüş, benim kuşağımdan olan uzmanların yetiştirildiği görüş, sofistlerle yaptığı tartışmada Platon'un haklı olduğuydu. O iddia ettiği şeydi, gerçek filozof ya da bilgelik âşığıydı. Sofistler yüzeyseldi, yıkıcıydı ve en kötüsü kasti hilekârlar, terimin modern anlamıyla sofistlik, safsata bulup çıkartan

---

[8] De Augm. Sc. kt. 3, bl. 4. Latinceyi çevirdim, bu Ellis ve Spedding edisyonu, cilt 1, s. 569 ve devamında bulunabilir. Onların kendi çevirileri cilt iv, 363. f.'dedir.

[9] *Modern Fransız Düşüncesi Üzerinde Alman Etkisi*, The Listener, 13 Ocak 1955.

[10] Burada iki noktaya dikkat edilmesi gerekir. (1) Daha sonraki bir aşamada sofistlerin kim olduklarını ve bu sözcüğün anlamının ne olduğunu daha kesin olarak belirlemek gerekecektir. Şu an için bu kelimeyi geniş bir anlamda sofist denen insanların sadece değilse de, kesinlikle temsil ettiği belli düşünce eğilimlerine karşılık gelecek şekilde kullanıyorum. (2) Sokrates'le Platon'u bu bağlamda birleştirmek alışılmış bir şeydir çünkü Platon diyaloglarında sofistlere yönelik saldırılarının büyük kısmını Sokrates'in ağzından yapmaktadır. Fakat Sokrates'in konumu daha karmaşıktır ve şu an için sofistik düşüncenin karşı kutbu olarak bir tek Platon'dan bahsetmek daha uygun olacaktır.

kimselerdi. Fakat 1930'lardan bu yana, sofistleri ve onların soyundan olanları ilerleme ve aydınlanma öncüleri olarak görmek yönünde güçlü bir hareket ve onların ününü karartarak yazdıklarının bastırılmasını sağlamış olan otoriter, bağnaz gerici olarak Platon'dan uzaklaşma eğilimi vardır. Sör Karl Popper onları "Büyük Kuşak" olarak adlandırmıştır ve Profesör Havelock'un *The Liberal Temper in Greek Politics* adlı kitabının başlığında asıl olarak onlara gönderme yapılmaktadır. Ona göre sofistler, Platon ve Aristoteles'in temsil ettiği büyük müfrezeler tarafından ezilmiş olan, Yunanistan'daki liberal ve demokratik düşüncenin mızrak başını temsil etmektedirler.[11] 1953 yılında Amerikalı uzman R. B. Levinson üzülerek şöyle diyebiliyordu, "Bugün Platon'a sevgi duyanların daha çok, ona ilişkin hayalleri Nazizmin yükselişine öncülük eden uzmanlar (ve onların dostlarıyla öğrencileri) arasından çıktığı görülmektedir. Bu hareketin Avrupa'da totaliter hükümetlerin yükselişiyle ve İkinci Dünya Savaşı'yla güçlü bir ivme kazandığı doğrudur, ayrıca Alman Nazi Partisi'nin hedefinin, resmi programlarında ifade edildiği şekliyle, 'en yüksek Platoncu anlamıyla muhafızların' ürünü olduğunu öğrenmek gerçekten rahatsız edicidir. Bir başka saldırı psikoanalitik saldırıydı, bu da Platon'u karşı konulmaz hâkim olma isteğine sahip, suçluluğun yönettiği bir eşcinsel olarak görüyordu.[12]"

Fakat göstermeye çalıştığım üzere, böyle bir tartışma çağdaş olaylardan ya da moda kuramlardan çok daha derinlere inmektedir ve aslında Platon'un sofistleri sunumu üzerindeki anlaşmazlık her iki taraftan tartışmacıların hatırlıyor göründüğünden çok daha eskidir. On dokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren sorun ateşli ve hâkim bir biçimde tartışılıyordu. Zeller'in *History*'si ilk basımında (1844-52), en iyi

---

[11] Havelock'un kitabının ilginç bir eleştirisi için bkz. L. Strauss, *The Liberalism of Classical Political Philosophy*, J. of Metaph. 1959. Özellikle, "bir felsefe denen şeyle sağlanan uzmanlık esininden kaynaklanan tehlikeyi" ve de "çok açık ve çok zorlu biçimde insanın ve şeylerin doğasında temellenmiş değişmez ölçütlerin var olduğunu dile getirmiş olanların şiddetli nefretine dönüşen" lafzi hoşgörüyü konu ettiği son paragrafını öneririm.

[12] Platon'a yönelik en kapsamlı ve en etkili saldırı ve ampiristlere yönelik methiye Sör Karl Popper'ın *Açık Toplum ve Düşmanları*'dır (1945, 5. bsm. 1966). Modern biçimiyle saldırı W. Fite'nin *The Platonic Legend* (1934) adlı kitabıyla başladı ve içlerinden şunların da yer aldığı hatırı sayılır bir literatür ortaya koydu: R. H. S. Crossman, *Plato Today* (1937, 2. bsm, 1959); A. Winspear ve T. Silverberg, *Who Was Socrates*! (1939, Marksist bir bakış açısıyla yazılmıştır); O. Neurath ve J. A. Lauwerys, *Plato's Republic and German Education* ve peşisıra gelen tartışma (G. C. Field ve C. E. M. Joad'ın katkılarını da içermektedir), *Journal of Education*'ın 1945 sayıları içinde; E. A. Havelock, *The Liberal Temper in Greek Politics* (1957); Plato, *Totalitarian or Democrat!*, denemeler, ed. T. L. Thorson (1963); Plato, *Popper and Politics*, ed. Bambrough (1967). Platon'un ona saldıranlara karşı en iyi aklanışı Levison'un *In Defense of Plato* adlı, yayımlandığı tarihe (1953) dek uzanan bir kaynakçası da mevcut kitabıdır. H. Kelsen'in psikoanalitik yaklaşımı için bkz. Levinson, s. 100 vd.

sofistin öğretisinin bile nihayetinde her şeyi bireysel bir tercih ve önyargıya indirgemeye ve felsefeyi hakikat arayışından bencillik ve kibrin taleplerini tatmin etme yoluna dönüştürmeye mahkûm olduğu yolundaki rakipsiz görüşü öne süren herhalde son kitaptı. Bu görüşe göre tek çıkış yolu akıl yardımıyla bilgi ve ahlak için daha derin, daha kesin bir temel elde etmeye çalışan Sokrates'in yolu olmuştu (*ZN*, 1439). Bu görüş Almanya'da oldukça güçlü biçimde savunulmuştur ve Grote buna, *History of Greece* adlı kitabının lxvii. bölümünde karşı çıkmıştır. "Alman felsefe tarihçileri" diye yakınmaktadır, "Atinalının ahlaki karakterini bozuk bir eğitimle zehirleyip ahlaksız kıldığını öne sürdükleri 'Die Sophistik' diye bir düşman bozmaktadır." Grote, Atina demokrasisinin yükselişinden bahsederken, "Demokrasi modern okurların büyük kısmı için nahoş bir şeydir" diye belirtmek zorunda kaldığı bir dönemde, faydacı ve demokrattı.[13] Sofistleri temize çıkarması 1872 yılında, sofistlerle ilgili mevcut görüşü aşağıdaki şekilde özetlemiş olan Henry Sidgwick tarafından "çok değerli bir tarihsel keşif" olarak selamlanmıştı:

> "Onlar Yunanistan'da beşinci yüzyılda ortaya çıkmış ve halkın safdilliliğine dayanarak rahat bir hayat sürdürmüş olan bir şarlatanlar topluluğuydu: erdemi öğrettiklerini söylerken, aslında temelsiz konuşma sanatını öğretiyorlardı ve bu arada ahlakdışı pratik öğretilerin savunusunu yapıyorlardı. Yunanistan'ın Prytaneion'u olarak Atina'ya geçtiler, orada retoriklerinin kofluğunu sergileyen, zırvalarının iç yüzünü sergileyen ve onların zararlı saçmalıklarına karşı sağlam etik ilkeleri savunan Sokrates'le karşılaştılar ve bozguna uğradılar."

Yine de Grote'un her söylediğini kabul etmedi. Grote'un tarih boyunca çok az kimseyle bu sofist denen kimseler kadar uğraşıldığı ifadesine karşı, şu yanıtı verdi: "Yaşadıkları dönemde hak ettiklerinden daha çok başarı elde ettiler ve başka birçok daha iyi insana halefleri tarafından çok daha kötü davranılmıştır." Sidgwick'in asıl eleştirdiği nokta, Grote'un sofistlere adil davranmak isterken Platon taraftarlığını abartmış olmasıydı. Grote'ye göre, Platon:

> "Yaygın olarak kullanılan bir ismi özellikle kendi hasımları olan paralı öğretmenlere mal etmek üzere çarpıtmakla yetinmeyip, ayrıca ona gurur kırıcı, onun asıl ve kabul edilmiş anlamıyla ilişkisi olmayan ve onunla bağlantılı olan belli belirsiz bir hoşnutsuzluk hisseyle karışmış da olsa, sonuçta ondan uzak olan sıfatlar atfetti."

Stallbaum gibi "yazarlarına sanki gerçek diyalogların çalakalem notlarını tutan bir muhabirleriymiş gibi davranan" yorumculara gösterilen tepki, diyordu Sidgwick, gerekli ve haklıydı ama yine de "insan hep Platon'un satirik mizahının entelektüel

---

[13] Grote, *History* (6. bsm. 1888), vii, 52 ve iv, 106. bu yapıtın ilk edisyonu neredeyse Zeller'inkiyle çağdaştı.

duygudaşlığının şaşırtıcı çok yönlülüğüyle dengelenmiş olduğunu hissetmektedir."[14] Jowett ayrıca, Platon'dan yaptığı *Sofist* çevirisine (1871) yazdığı girişte Grote'la ilgili sağduyulu bir eleştiriye yer verdi; burada asıl sofistlerin iyi ve saygıdeğer kimseler olmuş olabileceğini ama Atina'daki kötü ünlerinin birçok nedenle zaten yaygın olan bir şey olduğunu (yabancıydılar, büyük servet kazanıyorlardı, genç zihinleri heyecana boğuyorlardı ve benzeri) ve hiç de Platon'un icadı olmadığını öne sürdü.[15] Başka bir övgü Sör Alexander Grant'ın uzun ve tartımlı bir denemesiyle geldi. Ona göre Grote, sofistlerin daha önceki kapsamlı kınanmalarından kurtulmayı başarmıştı ama hal böyle olsa bile tümüyle ahlaken suçsuz ve felsefi olarak uygun sayılmazlardı ve "Platon'un çizdiği mahir ve titiz resimler" onun elinden geçerken uğradıkları sansürü hak etmiyorlardı.[16] Bir önceki kuşaktan gelen bu uzmanları okurken insan oyalanıp uzun uzun alıntılamak istediğine kapılıyor. Bu yersiz bir şey olacaktır ama en azından bugünlerde çok ateşli biçimde tartışılan o Platon'un sofist portresinin, birçoğu sadece iyi uzmanlar olmakla kalmayıp politik, eğitsel ve başka alanlarda da deneyim sahibi işadamları da olan büyük Victoriacılar tarafından tartışılmış olduğunu göstermek önemlidir.[17] Vardıkları sonuçların, tıpkı haleflerininkiler gibi kişisel politik ya da felsefi inançlarından etkilenmiş olduğunu söylemeye gerek yok. Karl Joël 1921 yılında (*Gesch.* 647 L), özellikle İngiltere'de Grote ve Lewes'ten başlayarak pozitivistlerin nasıl sofistlere destek vermek konusunda birleşmiş olduklarını kaydetmişti. Almanya'da Theodor Gomperz (Grote'un etkisiyle), Laas ve pozitivist döneminde Nietzsche aynı şeyi yapıyordu. İlk bakışta daha şaşırtıcı olmak üzere, Joël aynı listeye, onları "düşünümsel usavurma ustaları" olarak selamlayan ve "tarih felsefesi içinden her şeyi anlayıp her şeyi bağışlayan" "Hegelci entelektüalizmi" de eklemektedir. Diğer yandan, tarihin yeni rotasına oturmasından sonra, Platon'un geç on dokuzuncu ve erken yirminci yüzyıldan bazı İngiliz yorumcular tarafından yapılan müsrif övgülerin acısını çekmesi kaçınılmaz bir şeydi. Kişisel inançlarında ne kadar sağlam biçimde liberal olsalar da, Havelock'un "Oxford neo-idealizm okulu" dediği şeyin etkisiyle, onu kendileri gibi bir Victoriacı liberal suretinde görebiliyorlardı. Havelock'un bu yazarlardan en azından birinde olsun "şerhin ateşli bir müdafaaymış gibi göründüğü" ve "doğa bilimcilere ve maddecilere, sofistlere ve demokratlara, ancak sahne dışından itiraz eden silik ve beyhude seslermiş gibi davranıldığı" iddiası (*Lib. Temper,* 19) belli

[14] bkz. Sidgwick'in iki makalesi, J. Phil. 1872 ve 1873.

[15] Jowett, *Dialogues of Plato* (5. bsm, 1953), III, 325 vd.

[16] Grant, *The Ethics of Aristotle* (4. bsm. 1885), I, 104-55.

[17] Grote ve Jowett'ten bahsetmek gerekmez, Grant ise Hindistan'da sekiz yıl eğitim alanında çalıştı. Havelock'un sofist yöntemleri özünde demokratik süreçlere benzer olarak anlatması, Grote tarafından öngörülmüştür, özellikle de vii, 39, n. 2 (s. 40, kol. 2).

bir haklılık taşımaktadır. Yüzyıl ilerledikçe Avrupa'nın üstüne çöken şok ve hayal kırıklığı içinde bir tepki kaçınılmazdı. İlerleyen sayfalarda beşinci ve dördüncü yüzyılların entelektüel çatışmasını olabildiğince çağdaş deliller ışığında ortaya koymak ve onu kendi krizleri ve kendi eğitsel ve sosyal ihtiyaçlarından ortaya çıkıyor olarak görmeyi umuyorum. Onun kendine özgü ilginçliğinin ya da süregiden ilgisinin bu şekilde kaybolacağından korkmamıza gerek yoktur.

II

GÖZDE KONULAR

II. Ciltte (bl. VI) kısaca beşinci yüzyılın, özellikle Atina'nın düşünce ikliminin ve birkaç alanda tanrısal nedenselliğin yerine doğal nedenselliğin geçirilmesinin sonuçlarının bir taslağını çıkarmıştım. Bu bölümde, *sofistik*in anlamını tartmaya ve ayrı her bir başlığı ayrıntısıyla incelemeye çalışmadan önce, bu değişen bakış açısının asıl nedenlerini ve özelliklerinin ana hatlarını çıkarmaya çalışacağım.

Entelektüel bir devrimin nedenlerini belirlemek her zaman için zor bir iştir ve aynı anda birçok şey olurken nedeni etkiden ayırt etmek her zaman için kolay olmaz ama birkaç şey burada daha çok ilk sınıfa ait olarak anılabilir. Zamandizimsel zeminde, "Sokrates öncesi filozofların" ve özellikle de İyonyalıların hepsinin birden, sofistlerin düşüncesini şekillendirmede etkili olduğu varsayımını kabul edemeyiz.

Eğer Demokritos'la Protagoras ya da Gorgias'ın fikirleri arasında herhangi bir nedensel bağlantı varsa, bu daha çok ters yönde olmuştur. Diğer yandan Elealıların Protagoras ve Gorgias üzerindeki etkisi reddedilemez, tıpkı Protagoras üzerindeki Herakleitos etkisi gibi ve Gorgias'ın da Empedokles'in öğrencisi ve müridi olduğu söylenir.[18] İnsancılık için en güçlü etkilerden biri, Anaksimandros'tan başlayarak İyonya düşüncesinin bir özelliği olan, yaşamın ve toplumun doğal kökenleri kuramlarında bulunabilir. Yaşam, insan yaşamını da kapsayarak, nemli ya da çürümüş madde üzerinde ısının eylemiyle hazırlanan bir tür mayalanmanın ürünüdür; toplumsal ve politik gruplar, insani olmayan doğaya karşı insanın sahip olduğu etkili savunma biçimleridir. Kozmogoniler dünyadan tanrısal aracıları uzak tutmaya, yalnız yaratıcı olmaktan çok evrimci oldukları için değil (tanrısal yaratılış fikri Yunan dininde hiç hâkim olmamıştı), Yunanların doğanın her yerinde tanrısal ya da yarı tanrısal varlıklar görmek alışkanlığını daha güç kıldıkları için yardımcı oluyorlardı. Yıldızlarla güneşin ateşli bulutlar ya da dünyadan kopup kozmik girdap sayesinde yörüngeye girmiş olan kayalar olduğu öne sürülünce bile dine bir darbe indirilmiş oluyordu. Olympialılar, dünyayı yaratmamış olsalar bile, en azından onu kontrol ediyorlardı ama doğa felsefecilerinin kuramları yağmur, şimşek ya da gök gürültüsü için Zeus'a, deprem felaketleri için Poseidon'a oynayacakları bir rol vermiyordu.[19]

---

[18] bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019: s. 132.

[19] Aydınlanma denen herhangi bir çağın akılcılığının hiçbir şekilde evrensel olmadığını burada tekrarlamaya pek gerek yoktur. Tanrısal aracılığın reddedilmesi bozuk eğitimli ve entelektüellerin bir kısmıyla sınırlı kalmıştır. Platon'un yaşadığı dönemde (MÖ 373) eski

Bu yeni ruhun dış doğadan çevrilip insan ilişkilerine yoğunlaşmaya yönelen bir ilginin tepkisi olduğu ölçüde, Sokrates öncesi filozoflar ona birçok kimseye başarısızlık olarak görünmüş olan bir şeyle katkıda bulundular. Sonuçta, tatmin edici ve mutlu bir yaşam sürdüreceklerse, insanların bir uzlaşmaya varması gereken şey duyulur deneyim dünyası ve onlar üzerindeki etkisidir. Bu, çoğumuz için "gerçek dünyadır" ama Parmenides ve Demokritos farklı biçimlerde onun gerçekliğini reddediyor ve duyuların kanıtını zorluyordu. Sıradan insanın "Gözümle gördüğüme inanabilirim, değil mi?" sorusuna verdikleri yanıt kararlı bir "Hayır" oluyordu. Ya devinim ve değişim yanılsamaydı ve "var olan" devindirilemez bir doluluktu ya da tek gerçek şeyler açık biçimde herhangi bir duyulur niteliği olduğu reddedilen atomlardı. Dahası kuramlarının kurgusal karakteri onları kolay incinir kılıyordu ve bir Gorgias'ın hüneri Elealı çıkarımın tam tersini kanıtlamak üzere Elealı türden savları kullanmak konusunda oldukça yetenekliydi: "Var olan vardır" değil ama "var olan var değildir" ve "hiçbir şey yoktur" (ileride s. 189 vd.). Uzaklıklarına rağmen, Sokrates öncesi filozoflara karşılıklı çelişkileri nedeniyle güvenilmiyordu. Her biri hakikate en yakın olduğuna inanıyordu ama birine değil de diğerine güvenmek için herhangi sağlam bir temel var mıydı? Gorgias buradan da saldırdı. Ona göre onlar basitçe, hatipler gibi dilsel ikna sanatı ustalarıydılar.[20]

Genellikle yeni insancılığın bir nedeni olarak gösterilen şey, başka insanlarla savaş, gezi ve sömürgelerin kurulması sonucu artan temaslar aracılığıyla ufukların genişlemesidir. Bunlar daha önceden mutlak, evrensel ve de ilahi emir sayılan gelenek ve davranış ölçütlerinin aslında yerel ve göreceli olduğunu artan biçimde ortaya koydu.[21] Yunanları kötü ve iğrenç gelen, erkek ve kız kardeşler arasında evlilik gibi alışkanlıklar, Mısırlılar arasında ve başka yerlerde normal sayılabilir, hatta dinen de

---

Yunanistan'a ait Helike şehri bir deprem ve dev dalgaların sonucunda yıkılmıştı ve bu felaketi Poseidon'un gazabına yoran "sofu olanlarla" (aralarında Pontuslu Heraklites de vardı), bunu sadece doğal bir felaket olarak açıklayan akılcılar arasında değişik görüşler vardı. bkz. Strabos 8.7.2 ve Diodoros 15.48 (Herakl. *Pont.* Fr. 46 Wehrli). Thukydides Atina vebası sırasında birçok kimsenin dinsel törenlerle yardım istediğini (2.47.4) ama kendisinin bunu açıkça doğal sebeplere bağladığını anlatmaktadır.

[20] Gorg. Hel. 13 (DK, II, 292). bkz. ileride s.41.

[21] Bu türden bir şeyin ahlaki bir yasayı sorgulamaktan sorumlu olarak ısrarla, tekrar tekrar ortaya çıkması dikkat çekici bir şeydir. H.L.A. Hart (*Law, Libertly and Morality*, 68) cinsel ahlak konularına ilişkin "bizim kendi çağımızdaki" bölünmenin ve tereddütün bir nedeni olarak, "antropoloji ve psikolojinin bulguları ışığında" serbestçe tartışılıyor olmalarını göstermektedir. Günümüzde hoşgörülen sıradışı tartışma özgürlüğü başka kökenlere de sahip olmalı çünkü ahlaki kuralların göreceliğini göstermeye yetecek kadar antropoloji ve psikoloji, Victoriacılar bir yana, Herodotos zamanında da, on yedinci yüzyıl Avrupa'sında da biliniyordu (krş. Özellikle Greenleaf, *Order, Empiricism and Politics*, 198).

hoş görülebilirdi. Herodotos tarihi İskitlerin, Perslerin, Lidyalıların, Mısırlıların ve başkalarının geleneklerini derleyip anlattığı ve Helen dünyasındaki geleneklerden farklılıklarını gösterdiği, beşinci yüzyıla özgü o coşku açısından tipiktir. Eğer bütün insanlar, en iyi yasa ve geleneği gösterecek olsa, her biri kendine ait olanı seçecektir; bunu da sarayına birtakım Yunanları ve Hintleri çağırıp önce Yunanlara ölü babalarını yemek konusunda ne düşündüklerini soran Dareios'un hikâyesiyle örnekler. Bunu ne olursa olsun yapmayacaklarını söyledikleri zaman (normalde ebeveynlerinin bedenlerini yiyen bir kabileden gelen) Hintlere dönmüş ve onlara (Yunanlar gibi) babalarını yakıp yakmayacaklarını sormuş, buna karşı onlar da sesli bir biçimde bu tür bir hürmetsizliğin ağza bile alınamayacağını söylemişlerdir.[22] Euripides de Yunan olmayan halklar arasında ensestin yaşandığını ve "bunu yasaklayan bir yasanın olmadığını" kaydetmiştir (*Andr.* 173-6) ve bir karakterine (yine enseste gönderme yaparak) hiçbir davranışın eğer onu yapan utanç verici bulmuyorsa, utanç verici olmadığını söyleterek birçok kimseyi sarsmıştır (fr. 19).[23]

Bu türden örnekler çoğaltılabilir ama Yunanlarla barbarlar arasındaki temasın yeni bir şey olmadığı hatırlanmalıdır. Anadolu kıyı şeridindeki İyonya Yunanları, Doğululara yüzyıllardır yakın temas içindeydi ve entelektüel ilerlemeleri yabancı kaynaklara çok şey borçluydu. Ticaret ve sömürgeleştirme onları Karadeniz ve Mezopotamya'ya götürdü ve Milet sömürgesi Naukratis yedinci yüzyılda Mısır'da kurulmuştu.[24] Erken dönem filozof ve âlimler arasında Solon gibi, Mısır ve Keldaniler arasında yaşamış olanlar vardır ve mükemmel bir şekilde güvenilirdirler. Aynı şey yasaların kanun olarak derlenmesinin etkileri için de söylenebilir. Yasa ve geleneğin tartışmasız kabulü, denmektedir, yasa koyucu etkinliklerin olduğu bir zamanda artık olanaksızdı. "Adı bilinmeyen bir yasa koyucu tarafından hazırlanan bir kanunname... Eski tarzda ebedi düzenin bir parçası olarak kabul edilemezdi." Burnet böyle demektedir (*T. to P.*, 106) ve Protagoras'ın 443 yılında Thurii yasalarını hazırlama-

---

[22] Hdt. 3.38; aklıma gelmişken, bu ahlaki görecelik için çok iyi bir sav değildir çünkü her iki tarafın da temel ve ahlaki ilke üzerinde, ebeveynlere ölümde de hayatta olduğu gibi saygı gösterilmesi ilkesi üzerinde uzlaşmış olduğunu göstermektedir: tartışma sadece bunu yerine getirmenin bir yoluydu. Thukydides (2.97.3-4) Trakya'daki Odrysialıların İran'da gözlenen bir geleneğin tam tersi olan geleneklerine işaret etmektedir.

[23] Göreceğimiz üzere (ileride s. 122), Sokrates bazı insanlar onu bozuyor diye bir yasanın evrenselliğinden ve tanrısallığından bir şey kaybettiğini kabul etmiyordu: sözgelimi ensest kaçınılmaz bir ceza getirir çünkü yanlış doğumlara yol açmaktadır.

[24] bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011: s. 42 vd.; burada onsekizinci yüzyıla yapılan değinmenin düzeltilmesi gerekiyor. R.M. Cook, JUS, 1937, 227 vd.da, Naucratis'in 615-610 civarında kurulmuş olduğu sonucunu çıkarır.

sı bunun bir örneği olarak sunulmaktadır. Fakat Burnet'ın andığı isimler Zaleucus, Charondas ve Solon'dur, bunların etkinliğini Pers Savaşlarını izleyen dönemde yasanın dinsel tasdikini reddeden yeni kuramların ortaya çıkışından sorumlu tutmak güçtür. Yunanlar bundan uzun süre önce yasaların hazırlandığını görmüştü ama yine de bunları Delphoi'daki kâhini aracılığıyla yasa koyucuya bildiren Apollon'un talimatları olarak görmeyi sürdürüyorlardı.[25] Beşinci yüzyılın ortalarına damga vuran o geleneğin akılla tartışmış reddinin nedenleri aşırı karmaşıktı ve tutuşmaz karışım çözümlenebilecek olsa bile, kıvılcımın tam da o sırada neden ona çakıldığını görmek yine de güç olacaktır.[26]

Kuşkusuz Yunanların barbarlara karşı başarıları onlara kazanımlarına karşı engin özgüven ve gurur sağlamıştı; halkın görüşü hâlâ Marathon ya da başka yerde olaya tanrı ya da kahramanların şahsen müdahale ettiğine dair hikâyelere kulak vermeye hazır olsa da, onların bir başlarına durup karşı koydukları hissi güçlüydü, özellikle de Atinalılar arasında. Yunan direnişinin önderleri olmuşlardı ve Pers saldırısının darbesini yaşamışlardı, güçlülük bilinçleri de geri kalanlara hâkim olmak ve eski müttefiklerini tabi kılmak hevesine yol açmıştı. Bunu ne hakla yaptıkları sorulacak olsa, Thukydides'in *Melian Diyaloğu*'nda konu ettiği gibi, bunun bir "doğa yasası" olduğunu, güçlünün gücü yettiği her şeyi yapması ve güçsüzün yoldan çekilmesi gerektiğini söyleyerek yanıt vereceklerdi (ileride s. 91 vd.).

Bu güç bilinci insan icatları ve tekniğin zaferleri üzerine yapılan yeni bir vurgu sayesinde bir başka yönden de cesaret alıyordu. Çok rahat bir biçimde Yunanların bütün olarak kendi yararına, uygulamalı hedeflerden kopuk ve yararlı sanatlardan dışlanmış olarak bilgi idealine inandığı varsayılmaktadır ve bu genellemenin Yunan aklının temsilcisi olarak ağırlıkla Platon ve Aristoteles'e yaslanmaya yönelik akademik alışkanlıktan kaynaklandığı yolundaki yakın tarihli iddialarda haklılık payı vardır. Beşinci yüzyılda insan ırkının uygulamalı başarıları en az evren anlayışları kadar takdir görüyordu. İnsanın maddi ilerlemesinin aşamaları, sözgelimi üç büyük trajedi yazarı tarafından olduğu gibi, Anaksagoras, Demokritos ve sofist Protagoras gibi filozoflar tarafından da kutsanıyordu. Teknolojinin baş azizi olan Prometheus ya da Euripides'in Supplikes'ın da (201 vd.) olduğu gibi bilinmeyen bir tanrının adıyla ilişkilendirilse bile, Tanrı'nın insanlara verdiği ilk nimet bilgelik ya da maharettir, gerisi buradan çıkar. Sophokles'in *Antigone*'sindeki (332 vd.) ünlü koroda yüce varlıklar-

---

[25] Ayrıntılar için benim *Greeks and Their Gods* adlı kitabıma bkz., 184-9.

[26] Diels, Hermes, 22'de, sofist "aydınlanmasının" daha altıncı yüzyıl gibi erken bir tarihte, özellikle de Miletoslu Hekataios gibi tarihçiler arasında öncülere sahip olduğuna ilişkin bazı işaretlerin olduğunu kaydetmektedir. Bununla ilgili olarak bkz. Dümmler, *Akad.* 250.

dan bahsedilmez: "Becerileri olan insan" (περιφραδὴς ἀνήρ) dünyanın en harika ve korku verici şeyidir. Bu yazarların övdüğü teknik zaferler arasında konuşma ve yazma, avlanma ve balık tutma, tarım, hayvanların evcilleştirilmesi ve taşımacılıkta kullanılmaları, inşaat, aşçılık, madencilik ve demircilik, gemi inşası ve gemicilik, eğirip dokuma, ecza ve tıp, hesaplama, astronomi ve kehanet sanatları bulunmaktadır. Bu tam anlamıyla Macaulay'ın, açık maksadı Yunan düşüncesinin uygulayımsal kısırlığıyla olan tezadı göstermek üzere hazırladığı, Bacon biliminin meyveleri kataloğunun ruhunu taşıyan bir listedir. Tek farklılık İngiliz'in kehanet sanatını dışlarken, ilerlemenin güzellikleri arasına yeni savaş aletlerini de katmış olmasıdır. Belki de Yunan teknik başarılar listesinin sonuna bunların iyi olduğu gibi kötü amaçlarla da kullanılabileceğini ekleyerek bilgeliğini de sergiliyordu. Bu yüzden Theseus, Hippolytos'ta (Eur. *Hipp.* 195 vd.), bilimleri anlayışa sahip olmayan bir insanın kafasına anlayış yerleştirmeyi bilmeyen insanların, on binlerce sanat öğretip türlü işe yarar aletleri ne diye keşfettiğini sormaktadır.

Toplumsal ve politik değişimler, özellikle de Atina'da demokrasinin büyümesi de rol oynadı. Bu Solon'la başlayan (bir seçim ve kura bileşimiyle kamu görevlileri atama ilkesini ilk kez ortaya atmıştı) ve Peisistratos tiranlığından sonra Kleisthenes'le sürdürülen aşamalı bir süreçti. Pers savaşları sırasında zaten oldukça ilerlemişti ve 458 yılı civarında Perikles ve Ephialtes'in reformlarıyla tamamlanmıştı. Bunlar en düşük sınıflara arkonluk yolunu açtı ve arkonlara, boulé ve halk mahkemelerine maaş bağlanmasını sağladı. Böylece yoksul yurttaşların vakitlerini kamu işlerine ayırmamasını pratikte yalnız yasal değil olası da kıldı. Aynı zamanda birçok göreve atanma için en saf haliyle, yani adayların ön elemeli seçimi yapılmadan kurayı ortaya attılar; kuşkusuz herhangi bir yurttaş yasaları kabul eden, savaş açan ve anlaşmalar yapan Meclis'te konuşabilir ve oy verebilirdi. Bu durum doğal olarak bir kimsenin görüşünün diğeri kadar iyi olduğu inancını cesaretlendirdi çünkü Sokrates'in yakındığı üzere, teknik sayılan konularda eğitim ve ustalığına ilişkin kanıt gösteremediği sürece kimseye danışılmadığı halde, hükümet sanatı söz konusu olduğu zaman Atinalılar herkesi dinliyordu – nalbandı da, ayakkabıcıyı da, zengini de, yoksulu da. Bu anti demokratik duyarlılıklar eleştirmenlerinde de vardı (Sokrates, s. 91) ama (modern bir demokrasiden çok farklı olan) sistemin hataları değişmezlikten uzaktı ve göze batıyordu. Atina demokrasisinin Midilli Adası'nı ele alışı tehlikelerini ve belki erdemlerini de sergilemektedir. 427 yılında oradaki bir isyanı bastırdıktan sonra, Meclis Kleon'un etkisiyle şehirdeki herkesi öldürüp kadınlarla çocukları köle etmeleri emrini vererek bir kadırga gönderdi. Ertesi gün bu iğrenç acımasızlıktan utandılar ve ikinci bir oturumun ardından küçük bir çoğunlukla kararı değiştirip emri iptal etmesi için aceleyle ikinci

bir kadırga yola çıkardılar. Kürek başında yiyip içen ve uykuya sırayla giden gemiciler emir uygulanmadan oraya varmayı başardı. Bu durumda demokrasinin ayaktakımı hatipliği karşısındaki zayıflığı tekrar düşünmeye ve her iki tarafı da adil biçimde dinlemeye hazır olması sayesinde kıl payı dengelenmişti.[27] Küçük Melos Adası daha talihsizdi ve sakinleri aslında Midilli Adası için düşünülen kaderi yaşadılar. Suçları, Atina İmparatorluğu içine katılma konusunda tarafsızlığı yeğlemekti.

Vicdansız bir emperyalizm ve Yunan'ın Yunan'la savaşı döneminde, tarihin katı gerçekleri güçlünün ne isterse yapmaya hakkı olduğunu söyleyen kuramları (genellikle bazı sofistlerin adlarıyla ilişkilendirilen türden kuramları) cesaretlendiriyorsa da, demokrasinin yayılması sofistlerin profesyonel eğitmen olma olanaklarıyla destek olduklarını iddia ettikleri talebi yaratıyordu. Politik başarıya giden yol, rakiplerini yenmek için gereken zekâ ve eğitime sahip olduğu sürece herkese açıktı. Yetişkinlerin eğitimi için üniversite ya da liselerin olmadığı bir durumda, bu boşluk sofist lakabıyla ünlenen ve gururla bir gence "kişisel işlerini uygun biçimde yürütmeyi, kendi ekonomisini en iyi şekilde idare edebilsin diye kişisel işlerini ve şehirde hem hatip hem de eylem adamı olarak bir güç haline gelebilsin diye Devlet'in işlerini doğru dürüst yürütmeyi" öğretme yeteneğinin reklamını yapan Protagoras gibi kimseler tarafından, kendi hesaplarına dolduruluyordu. Bu nedenle asıl zorunluluk ikna edici konuşma sanatına hâkim olmaktı ve sofistlerin bütün öğretisinin retorik sanatında özetlenebileceği de (Heinrich Gomperz tarafından) öne sürülmüştür.[28] Bu haddinden fazla bir abartmadır: Protagoras'ın tebliğ ettiğini iddia ettiği *arete* bundan daha fazlasını içeriyordu. Fakat onlardan biri olan Gorgias, gerçekten de yurttaşlık erdeminin sözde öğretmenlerine gülüyordu. "Tek öğrettiğim akıllı konuşma sanatıdır," diyordu, herhangi tutkulu bir delikanlının da bundan fazlasını öğrenmesi gerekmez. Bu baş sanattı çünkü ikna hünerine sahip insan diğer bütün uzmanları avcunun içine alırdı. (Bununla ilgili olarak, bkz. ilerde s. 260 vd.).

Sanki düşünür ve öğretmenlerin dinsiz ve yararcı ahlaki kuramlarına Yunan devletlerinin politik durumları ve halk eylemleri yol açmış gibi konuştum ama durum daha çok uygulama ve kuram karşılıklı olarak birbirlerine etki ve tepkide bulunmuş

---

[27] Thuk 3.36 vd. (Bu konuyla ilgili konuşmalara ileride s. 91 vd.da değinilmektedir.) Modern devletlerin büyüklüğü, istesek bile, temsili değil de tam olan bir demokrasiye izin vermemektedir ve olasılıkla günümüzde bunun görülebileceği yerler, buna benzer tereddüt hallerinin tanınmadığı, Oxford ve Cambridge üniversiteleri gibi yerlerde gözlenebilir.

[28] Öteki aşırı uçta, "politikanın acımasız gerçeklikleri arasında yaşayan" hatipleri, "kamunun maaşlı eğitmenleri olarak korunaklı ve ayrı bir hayat süren" sofistlerle karşıtlaştıran Bignone (*Studi*, 32) vardır. Bunun sofistlerin *ombratile e appartata* olarak tasvir edildiği ilk ve son sefer olduğunu umuyorum.

gibidir. Kuşkusuz Atinalılar onlara inatçı bir adayla nasıl başa çıkacaklarını öğretecek bir Thrasymakhos ya da bir Kallikles'e ihtiyaç duymuyordu ama Thukydides'in Atinalı sözcülerin ağzından aktardığı, Midilli Adası meclisiyle yapılmış bir tartışma olarak sunduğu şeydeki konuşmalar, sofistik öğretinin tartışılmaz izlerini taşımaktadır. Perikles, Protagoras'ın bir dostuydu ve Gorgias MÖ 427 yılında Atinalıların karşısına çıktığı zaman Sicilya vatanının davasını savunduğu o söylevin alışılmamış çiçekleri hayranlık uyandırdı (ileride s. 177, dn. 367). Eğer sofistler çağlarının ürünü oldularsa, aynı zamanda çağın fikirlerinin billurlaşmasına da yardımcı oldular. Fakat en azından öğretileri buna hazır olan bir zemine ekildi. Platon'un görüşüne göre gençleri zararlı düşüncelerle etkilemek yüzünden suçlanması gerekenler onlar değildi çünkü mevcut demokrasinin tutku ve şehvetini yansıtmaktan başka bir şey yapmıyorlardı:

> "İnsanların sofist dediği ve eğitim sanatında rakip gördüğü bu profesyonel öğretmenlerin her biri, aslında toplantılarda insanların kendilerinin dile getirdiği inançlardan başka bir şey öğretmemektedir. Onun bilgelik olduğunu iddia ettiği şey budur.[29]"

Platon'un haklı olup olmadığını ancak çalışmamızın daha ileri bir aşamasında söyleyebiliriz. Değişimin nedenlerinden özelliklerine dönerken (buraya dek ancak ikisi ayırt edilebilmektedir), en temel olan şey bu dönemde hem doğa bilimci hem de insancıl felsefeciler arasında gelişmiş olan *physis* ve *nomos* arasındaki karşıtlıktır. Yasaların, geleneklerin ve eğilimlerin şeylerin değişmez düzeninin bir parçası olmadığı görüşü yaygınlık kazanınca, onlara karşı çok farklı yaklaşımlar göstermek olası oldu. Bir yandan Protagoras, insan doğasının özgün ve zorunlu bir parçası olmasa da, bencil hevesleri dizginleme ve başkalarına yönelik özeni de içeren kabul edilmiş iyi davranış *kanon*larının, toplumun korunması için zorunlu olduğunu, toplum olarak yaşamanınsa bilfiil hayatta kalma için zorunlu olduğunu savunabiliyordu. Diğer aşırı uçtaysa, Platon'un yasa ve adalet fikirlerinin, zayıf insanlar kalabalığının, doğanın gerçek insanı olan güçlü insanı hak ettiği yeri almaktan uzak tutmak için uydurduğu bir şey olduğunu savunan Kallikles gibi kimselerin sınırsız bireyciliği vardı. *Nomos* ve *physis* düşmandı ve hak *physis*in yanındaydı. Sofist Antiphon, *nomos* ve *physis*in işleri arasına incelikli bir tezat çizdi; ilki insani uzlaşma tarafından doğaya dayatılan gereksiz ve yapay engellerdi, diğeriyse zorunlu ve doğal bir kökene sahipti. Yasaların tanrısal olarak onaylanmayıp bir insani uzlaşma konusu olduğu, Hippias'ın dediği üzere "yurttaşlar tarafından yapılan akitler" (ileride s. 140) olduğu fikrinde, Avrupa'da özellikle on yedi ve on sekizinci yüzyıllarda geliştirilmiş olan sosyal sözleşme ya da anlaşma kuramının özüyle karşılaşıyoruz. Kallikles'in gözünde bu onları suçluyordu, buna

[29] *Dev.* 493 a. 492a-493d arası olan bölüm aydınlatıcıdır.

karşın aynı adı taşıyan oyunda Sisyphos'un ağzından Kritias, yasanın icadını insanın başlangıçta "düzensiz ve vahşi" olan yaşamdan uygarlığa giden yolda attığı önemli bir adımı temsil ediyordu. Sözleşmeye dayanan bir yasa kuramının sarih bir ifadesi Aristoteles tarafından, Gorgias'ın öğrencisi olan Lykophron'a atfedilmektedir ve yasanın kökenine ilişkin bir kuram olarak tarihsel biçimiyle, *Devlet*'te, Glaukon tarafından, çürütüldüğünü görmeyi dilediği yaygın bir görüş olarak dile getirilmektedir.

Sıradan anlamıyla yasaların yanı sıra, çağdaş görüş "yazılmamış yasaların" varlığını kabul ediyordu ve ikisi arasındaki ilişki bu dönemin düşüncesinin geçişken doğasını oldukça iyi biçimde sergilemektedir. Bazıları için bu deyiş, evrensel olarak geçerli olan ve insanların mutlak yasalarını, kökenlerinin tanrılara dayanması nedeniyle geçersiz kılan belli ebedi ahlaki ilkelere karşılık geliyordu. Bu kavrayış en iyi biçimde Sophokles'in *Antigone*'sindeki harika dizelerden bilinmektedir (45 vd.); burada Antigone ölü erkek kardeşinin Kreon'un emrine rağmen gömülmesi gerektiğini şunları söyleyerek savunur: "İnsanlar arasında bu *nomoi*u bildiren Zeus ya da Adalet değildi, ben de senin sözlerini, senin, yani bir ölümlünün tanrıların kesin, yazılmamış yasalarını alaşağı edebileceği kadar güçlü bulmuyorum." Daha sonra hep var olmuş olan bu tanrısal yasalara yönelik başka göndermeleri ve bunların insanların hatalı ve değişken emirlerine olan üstünlüğü konusunu ele alacağız. Buna karşın, demokratik fikirlerin yayılmasıyla bu deyiş yeni ve daha kötücül bir anlam aldı. Yasanın kanunlaşması halk için zorunlu bir korunma olarak görülür oldu. Onu eşit hakların güvencesi ve tiranlığa karşı siper olarak gören yalnız Euripides olmadığı gibi (*Suppl.* 429 vd.), uygulamada da Peloponnesos Savaşı sonunda onarılan demokrasi bir sulh hâkiminin yazılmamış yasadan yararlanmasını açık biçimde yasakladı (ileride s. 129).

İşte aydınlanmanın ikinci yarısında, MS on yedi ve on sekizinci yüzyıllar Avrupası'nda yansımasını bulan bir başka tartışma. Bir yanda Rousseau şöyle yazmaktadır:

> "Bu üç tür (politik, sivil, cezai) yasaya bir dördüncüsü eklenmelidir ve dördüncü bunların en önemlisidir. Mermer sütunlar ya da bronz levhalar üzerinde değil yurttaşların kalbine kazınmış bulunmaktadır. Bu Devlet'in üzerine inşa edildiği hakiki temeldir ve önemi gün gün artmaktadır... Davranışlar, gelenekler ve öncelikle de görüşleri kastediyorum."

Sonra farklı bir bakış açısı için Locke'a dönebiliriz:

> "Doğa yasaları yazılı olmadığından ve bu yüzden de sadece insanların zihinlerinde bulunduğundan, bu yasaları tutku ya da çıkar yüzünden yanlış anlayan ya da yanlış uygulayanlar, belli bir yargıç olmadığı için yanlışları konusunda kolay ikna olmayacaklardır; bu yüzden de ona bağlı olarak yaşayanların haklarını belirlemek

ve mülklerini korumak üzere gereken şekilde hizmet etmez, özellikle de herkesin onun yargıcı, tercümanı, celladı olduğu bir yerde ve kendi açısından, kendi gücünden başka bir şeye sahip olmadığından haklıdır çünkü kendini yaralanmalardan korumaya ya da suçluları cezalandırmaya yeterli gücü yoktur.[30]"

Bu dönemde tanrısızlık ve bilinmezciliğin yayılması da *nomos* fikriyle bağlantılıydı. Protagoras'ın tanrıların var olup olmadığını söyleyemeyeceği yolundaki klasik ifadesiyle birlikte, Euripides'in merhamet dileyen Hekabe'sinin ilginç ve aklı kışkırtıcı sözlerini ele alabiliriz: "Tanrılar," demektedir, "güce sahip ama tanrıların efendisi olan *nomos* da öyle çünkü *nomos* sayesinde tanrılara inanıyoruz ve doğruyla yanlış ölçütlerine göre davranıyoruz." Kritias için tanrılar gözetilmedikleri zaman da insanların yasaları çiğnemesini engellemek isteyen mahir bir yasa koyucunun icadıydı. Proklos da bazı on dokuzuncu yüzyıl antropologları gibi, dinin ilk aşamalarını iki tane olarak kabul etmiş olabilir; ilki güneş ve nehirler, mısır ve üzüm gibi işe yarar doğal nesnelerin tanrılaştırılması ve sonra ekmek, şarap, barınak gibi temel şeylerin ve genel olarak yararlı sanatların insan kâşif ya da icatçılarının tanrılaştırılması. Bu fetişizmden insanbiçimciliğe ilerleme kuramının bir Antikçağ örneği olarak adlandırılmıştır.[31]

Nomos-physis karşıtlığının çekici bir yönü kozmopolitliğe yönelik ilk adımları ve insanlığın birliği fikrini teşvik etmiş olmasıdır. Burada *nomos* Schiller'in, doğuştan kardeş olanları ikiye bölen ilahisindeki *die Mode* kısmının rolünü üstlenir. Platon'un Protagoras'ında, farklı Yunan devletlerinden gelenlerden bahsederken Hippias durumu böyle görmektedir. Antiphon (belki Hippias'ın da yapmış olabileceği gibi) daha da ileri gitti ve yüksük ya da düşük doğuma dayanan ayrımları sansürledikten sonra doğaları açısından barbarlarla Yunanlar arasında bir fark olmadığını ilan etmeye yöneldi. Doğum ve ırka dayanan ayrımların bu olumsuzlanmasıyla birlikte, insan köleliği de kınamasını bekliyor, belki bunu da yapmıştır ama fragmanlarda bundan bahsedilmez. Beşinci yüzyılda köleliğin doğal olmadığı inancının varlığına ilişkin tek tanık, karakterleri "Sadece adı bir köleye utanç verir: Başka açılardan köle özgürlerden daha kötü değildir, yeter ki iyi bir insan olsun" gibi düşünceler dile getiren Euripides için köleliğin doğal olmamasıdır. Bu ille de tiyatro yazarının kendi görüşü sayılmamalıdır çünkü oyunlarındaki başka kimseler bütün köleleri değersiz ve açgözlü bir sürü saymaktadır. Fakat ondan birkaç yıl sonra, Alkidamas'ın Tanrı'nın bütün insanları özgür

---

[30] Rousseau, *Social Contract*, 2.14 (çev. Hopkins); Locke, *Second Treatise on Civil Government*, 2.136. (Her iki bölüm de *World's Classics*'in *Social Contract* adlı cildinde bulunabilir, ed. Barker, 313 ve 115.)

[31] İki aşama kuramını Prodikos'a atfetmek tam olarak ikna edici değildir. İleride s. 231 ve devamında tartışılmaktadır.

bıraktığını ve doğanın insanı köle kılmadığını söylediği yolunda bir alıntı mevcuttur; Aristoteles'in zamanında kesin olarak köleliğin doğal olmadığına inanan birileri vardı. (Bu konu ileride bl. vi (4)'te ele alınmaktadır.)

Sofistlerin derslerinde ve el kitapçıklarında öğretilen en önemli derslerden biri de bir sorunun her iki tarafında eşit inandırıcılıkla konuşma sanatıydı. Protagoras "her konuya ilişkin iki sav bulunmaktadır" belitinden yola çıkmaktadır. Bir sorunun iki tarafından da bakmanın yararlarını ve her ikisini de dinlemeye yönelik istekliliğin demokratik niteliğini kabul edebiliriz ama yine de çok dikkatli ellerde olmadığı sürece bu tür bir öğretinin tehlikelerine karşı uyanık oluruz. Aslında dik kafalı ve hevesli gençlere, yüksek ücretler karşılığında veriliyordu. Gorgias'ın gözünde "söz" her şeyi yapabilen bir despottu ama lamba cini gibi ona emir verenlerin hizmetindeydi. Gorgias'ın yazdıklarından geriye kalanları okurken, insanın içinden, onu derslerinin başkaları tarafından nasıl kullanılabileceği konusunda sorumluluğu reddediyor olarak gösterdiği için Platon'u suçlamak gelmiyor doğrusu. Bunlar hem ahlaki hem de bilgi kuramsal açıdan yıkıcı yazılardı çünkü insanların herhangi bir şeye ikna edilebileceği yolundaki inanç doğal olarak Protagoras'ın "ölçü olarak insan" öğretisinin göreceliliğine ve Gorgias'ın *Doğa ya da Var Olmayan Üzerine* adlı kitapçığının nihilizmine yol açıyordu.

Son olarak, Sokrates tarafından ele alındığı için Platon hatta Aristoteles tarafından da ele alınan, o dönemin en çok tartışılan sorunlarından biri, doğrudan sofistlerin maaşlı eğitmenler rolüyle ortaya çıkmalarından kaynaklanıyordu. *Arete* öğrettiklerini iddia ediyorlardı ama bu öğreterek aktarılabilen bir şey miydi? Ehliyetsizce kullanıldığı zaman *arete* insan üstünlüğünün, bir insanı topluluğunda doğal önder yapan nitelikleri gösteriyordu ve bu yüzden de iyi doğum ve yetişmenin işaretleri olan belli doğal hatta tanrısal hünerlere bağlı olduğuna inanılıyordu. *Arete* kesinlikle bir *physis* konusuydu; bir erkek çocuğun yetişirken, babasıyla ve yaşlı akrabalarla birlikte yaşayıp onların örneklerini izlemesi gibi deneyimle işleniyordu. Böylece doğal olarak ve nadiren bilinçli olarak, yönetmek üzere doğmuş olan sınıfa ait imtiyaz sayılıyordu ve para karşılığında şematik bir eğitim sağlayan bir yabancı tarafından birine verilebilecekleri düşüncesi, eski ekolden babalar için aforoz anlamına geliyordu. Menon gibi –soylu ve zengin doğmuştu ama yine de Gorgias'ın bir öğrencisi ve hayranıydı– genç bir adamın, kendi adını taşıyan diyaloğun başında Sokrates'e sorduğu sorunun ivediliği buradan gelmektedir: "Sokrates, söylesene bana, *arete* öğretilebilir mi? Bu bir uygulama konusu mu, doğal yetenek konusu mu, nedir?"

Yukarıda ileriki bölümlerde ayrıntılı olarak ele alacağımız, Sokrates'in yaşadığı dönemde canlı bir ilgi gören başlıklardan bazısına yapılmış bir değinme yer almak-

tadır: Yasaların ve ahlaki ilkelerin konumu, insanın vahşilikten, geçmişteki bir altın çağın soysuzlaşmasının yerini alan uygarlığa ilerlemesi kuramı, Toplumsal Sözleşme kuramı, öznel bilgi kuramları, tanrıtanımazlık ve bilinmezcilik, hazcılık ve yararcılık, insanlığın birliği, kölelik ve eşitlik, *arete*nin doğası, retoriğin ve dil incelemesinin önemi. Ama öncelikle genellikle yeni insancılık ve akılcılığın başlıca yayıcıları olarak adlandırılan insan sınıfıyla ilgili bir şeyler söyleyelim. Bir sofist neydi ve o zamandan bu yana düşünen zihinleri kurcalamış olan bu sorunları ortaya atan bireylerle ilgili olarak ne biliyoruz?

III

BİR SOFİST NEDİR?

(İ) "SOFİST" SÖZCÜĞÜ[32]

Genellikle "bilge" ve "bilgelik" olarak çevrilen Yunanca *sophos*, *sophia* sözcükleri çok eski zamanlardan beri yaygın olarak kullanılıyordu ve burada ancak kaba bir biçimde gösterilebilecek incelikli anlam tonları elde etmiş olan, entelektüel ya da ruhsal bir niteliğe karşılık geliyorlardı. Önceleri belli bir zanaatta gösterilen ustalığı ima ediyorlardı. Homeros'taki bir gemi işçisi "bütün *sophia*larda beceriklidir;" bir arabacı, bir dümenci, bir falcı, bir heykeltıraş, bunların her biri kendi mesleğinde *sophoi*dir. Apollon lirle *sophos*tur, Thersites rezil bir kişidir ama diliyle *sophos*tur; Hades'te (gülünç maksatlarla) kendisiyle aynı zanaattan olan kimseleri "büyük ve zekâ gerektiren sanatlardan birinde" geçen kişinin, "sanatında daha *sophos* olan biri" gelinceye dek özel ayrıcalıklara sahip olması gibi bir yasa vardır.[33] Bu anlam, bir *sophos* için sahtekârlığı saptamanın kolay olduğunu ama sahte karaktere sahip bir insanın maskesini düşürmenin çok daha zor olduğunu söyleyen Theognis'inkine (122 vd.) benzer bir hattan geçerek, genellikle kullanılan bilen ya da akıllı anlamına kolayca kaynaşır. Burada *sophos* yine de bir uzman anlamına gelebilir (bozuk paraları sınamada uzman olanlar var ama heyhat insanlığı sınayacak kimse yok) ama olasılıkla genel olarak bilgi verebilir anlamının üzerine gidecektir. Buna benzer kuşkulu bir durum Hesiodos'un, efsanevi şarkıcı ve müzisyen olan Linus'u, "her türden *sophia*da deneyimli" olarak tarif etmesidir (fr. 153, Rzach). Yedi Sophoi, bilgelikleri asıl olarak devlet adamlığı uygulamasında olan ve kısa veciz deyişlerle donanmış Bilge Adamlar ya da Bilgeler için ya da iyi anlamda olmak üzere herhangi biri için de bu şekilde kullanılıyordu (Eur. *LA.* 749).

Genellemeyle birlikte, bu değere sahip, olumlu onaylama sağlayan bir terim kaçınılmaz olarak kullanıcının bakış açısına göre "doğru" ve "yanlış" anlamlara bölünmek zorunda kalır. Bir arabacının, gemicinin ya da müzisyenin *sophia*sı büyük ölçüde öğre-

---

[32] Bunu izleyen sayfalarda, birincil kaynaklara ek olarak, daha başka bilgi ve görüşler için okurun bakması önerilebilecek olan şu kaynaklara başvurdum: Grote, *History*, vii, 32 vd.; Grant, *Ethics*, 1, 106vd.; ZN, 1335, n. 1; Jowett, *Dialogues of Plato*, III, 326vd.; Kerferd, CR, 1950, 8-10; Morrison, Durham U.J. 1949, 55-63.

[33] Il. 15.412; Pind. Pyth. 5. 115; Aesch. Suppl. 770 ve Sept. 382; Soph. O.T. 484; Eur. Fr. 372 ve I.T. 1238; Soph. Ph. 439vd.; Aristoph. Frogs 761 vd.

nimle elde edilmiş olmalıdır ama Pindaros kuşkusuz, bilgilerini öğrenme yoluyla elde etmiş geveze kalabalıkların değil de, doğuştan çok şey bilenin bilge (*sophos*) olduğunu yazdığı zaman hamisini hoşnut etmiş olmalıdır. "Birçok şey bilen kişi değil," demişti Aiskhylos, "bilgisi yararlı olan kişi *sophos*tur." Aynı zamanda burada ironik bir nokta bulunmaktadır, *sophos*un da akıllı olduğu ve kendinin ötesine geçebileceğine yönelik bir ima. Düzenbaz Odysseus tarafından (ki daha önce bir *sophos* güreşçi olarak tarif edilmiştir) *sophon* olmayan bir biçimde davranmakla suçlanan Neoptolemos, haklı ve adil olan şeyin *sophon* olan şeyden daha iyi olduğu yanıtı vermektedir. Böylece Euripides'teki bir koronun nakaratına ulaşırız: insanlar tanrılara karşı çıktığında, *sophia*ları *sophon* değildir, zekidirler ama bilge değildirler. Hesiodos'un denizcilikte ustalık kazanmak için ve Theognis'in şair olarak kendisi için kullandığı *sophizestai*, *sophia* uygulama fiili, aldatmak ya da kandırmak ya da aşırı kurnaz olmak anlamına gelinceye dek koşut bir gelişme göstermiştir.[34]

Sophistes, "sofist" sözcüğü fiilden türetilmiş bir failin ismidir.[35] Sözcük hoş olmayan bir anlam kazandıktan çok sonra Diogenes Laertius'un belirttiği üzere (1.12), *sophos* ve *sophistes* bir zamanlar eşanlamlıydı. Bu özellikle, "sofist" adını Pythagoras, Solon ve Dionysios kültünün kurucuları için kullanan ve Solon da içlerinde olmak üzere, Yunanistan'ın bütün sofistlerinin Croesus'un Lidya başkentini ziyaret ettiğini söyleyen Herodotos'ta görülmektedir. Yedi Bilge'ye sofist dendiğini Aristoteles'e ait bir fragmandan ve onlara "artık aranızda saygısızca anılan" bu adın verildiğini söyleyen Isokrates'ten biliyoruz. Isokrates kendi felsefe kavrayışıyla eşleştirdiği sözcüğün geçirdiği değişim üzerinde durmaktadır:

> "Hilenin felsefeden daha yüksek tutulduğunu görmek beni en az, felsefeyi işe yaramazlıkla suçlayanlar kadar incitiyor. Eski zamanların insanlarından hangisi, bütün herkesin içinde sizin bilgeliğinizle (*sophia*) gururlanacağınızı umardı ki? Atalarımızın çağında böyle değildi. Sofist denen kimseleri takdir eder ve onlarla birlikte olanları kıskanırlardı... Bunun en iyi kanıtı devleti yönetmek üzere Solon'u, bu lakabı taşıyan ilk Atinalıyı seçmiş olmalarıdır.[36]"

---

[34] Bu paragrafa göndermeler: Pind. Ol. 2.86; Aeusch. fr. 390; Soph. Ph. 1246 (ve krş. 14 ve 77'de σόφισμα ve σοφίζεσθαι kullanımı); Eur. Bacch. 395; σοφίζεσθαι için Hes. Op. 649; Theognis 19; Eur. Bacch. 200. Theognis'le krş. Solon 1.52, burada σοφία şiir için kullanılmaktadır. Perikles genç Alkibiades'un sorunlarının tuhaflaştığını fark edince, tartışmayı "senin yaşındayken biz de τοιαῦτα ἐσοφιζόμεθα' diye bitirir (Ksen. *Mem.* 1.2.46). B. Galidow Hermes, 1967'de *Euripides*'te σοφός'un incitici anlamıyla kullanıldığı örnekleri sıralamaktadır.

[35] Kerferd, CR, 1950'de, sözcüğün daha önceki kullanımlarına yönelik göndermelerle, ayrıntılı bir liste sunmaktadır.

[36] Hdt. 4.95.2, 1.29.1, krş. Ayrıca 2.49.1; Aristoteles fr. 5 Rose, Ross s. 79; Isokr. Antid. 235, 312. Sokrates'in bu sözcüğü kullanımı için ayrıca bkz. Grant, *Ethics I*, 111-13.

Herhalde bir *sophistes*in öğretmen olacağı varsayılıyordu.[37] Bu adın genellikle şairler için kullanılması olgusuyla uyum içindedir çünkü Yunanlara göre pratik öğretim ve ahlaki öneriler bir şairin asıl işlevini oluşturuyordu. Solon'un kendisi bir şairdi ve J.S. Morrison, Solon'un ilk kez bu yeteneğiyle dikkat çekerek, politik uyumun korunması sorumluluğunu alabildiğini öne sürmektedir.[38] Ondan önce Hesiodos *İşler ve Günler*'ini hem çiftçiler için bir el kitabı, hem de etik kuralların bir aracı olarak yazmıştı. Theognis, bazısı genel kabul görmüş, bazısı da üst sınıfların tehdit altındaki üstünlüğüne destek veren etik davranış kurallarıyla doludur. Parmenides ve Empedokles şair ve beşinci yüzyılın, hem komedi hem de trajedi alanında büyük dramaturglarıydılar, kendilerinin kesinlikle eğitsel bir görev üstlendiğini düşünüyorlardı. Aristophanes'in Hades'te Aiskhylos'la Euripides arasında sahnelediği çekişme estetik zeminden çok ahlaki zemin üzerinde dövüşülmektedir ve bu çekişme sırasında Aiskhylos açık biçimde, Phaedra'nın suçlu aşkının hikâyesi gerçekten Euripides'in anlattığı şekilde olmuş olsa da, bir şairin bu türden bir kötülüğü sahneye çıkarmak yerine gizlemesi gerektiğini, "çünkü nasıl öğrencilerin onlara yol gösterecek birer öğretmeni varsa, şairler de insanların öğretmenleridir" söylemektedir. Bir şairin hangi koşullarda takdir edilmesi gerektiğini dile getirmeye çağrılan Euripides'in kendisi şöyle yanıt vermektedir: "Zekâsı ve iyi önerileri ve de onları daha iyi yurttaşlar haline getirmesi yüzünden." Tartışmacılar arasında bu tür bir ortak zemin vardır ve sözde sofist Protagoras'ın yaptığı iddia edilen şey de tam budur.[39]

Sophistes sözcüğünün açıkça şairler anlamına gelmesinin bilinen en eski örneğini Pindaros'un bir odesinde buluruz. Şiirle birlikte müzik de geliyordu çünkü lirik şair kendi vokalistiydi. Athenaeos Aiskhylos'un, "*mousiké* sanatını icra eden herkese sofist dendiği" iddiasını sergilemek üzere lir çalan bir *sophistes*ten bahseden bir dizesini alıntılamaktadır. Euripides'in Rhesos'unda şarkıcı ve müzisyen Thamyris'e *sophistes* olarak gönderme yapılması da bir başka örnek olarak alıntılanmaktadır. Fakat burada Esin Perisi onu nefret ve tiksintiyle anmaktadır, sözcük de herhalde beşinci yüzyılda edindiği tatsız tondan bir şeyler taşımaktadır.[40]

---

[37] Hdt. 1.29.1, 2.49.1 ve 4.95.2'de, Penguin dizisindeki çevirmen, Bay de Selincourt, bu sözcüğü her seferinde "öğretmen" olarak aktarmaktadır, bu da İngilizce bağlamlarında kulağa çok doğal gelmesinin yanı sıra olasılıkla İngilizce eşdeğerinin olabileceği kadar doğrudur.

[38] Morrison, Durham U.J. 1949, 59. Makalesi sofistlerin şairlerin eğitim geleneğinin mirasçısı olduğu konusunda birçok kanıt içermektedir (Jaeger'ın da *Paideia I*, 293'te yaptığı gibi). Bu onların tek mirası değildi. Nestle onları İyonyalı filozofların da mirasçısı olarak adlandırdığında daha haklı bir iş yapmış oldu (*VMzuL*, 252). Ayrıca Morrison, age., 56.

[39] Aristoph. *Frogrs* 1053-5, 1009vd.

[40] Pind. Isth. 5.28; Aesch. Fr. 314; Eur. Rhes. 924.

Fakat sanki beşinci yüzyılda, sözcük şairler için değil de, didaktik işlev gitgide daha çok bu medyum aracılığıyla yerine getirilir olduğundan, düzyazı yazarları için kullanılmaya başlanmış gibidir. Yedi Bilge'den bazısı, *sophistai* ya da öğretmen olarak becerileri içinde, Theognis ya da Simonides'in şiir olarak dile getirdiği davranış kurallarını düzyazıyla dile getirdiler ve bu, ortaya çıkan ayrımın tohumlarını atmış olabilir.[41] Ksenophon (*Mem.* 4.2.1) Euthydemos'un "ünlü şair ve sofistlerin yazılı yapıtlarının birçoğunu" topladığını söylemektedir. Sonuncular arasında, kitabının yaygın olarak satıldığını bildiğimiz ve Sphettuslu Aiskhines'in tanınmış "sofistlerden" biri olan Prodikos'la birlikte bir *sophistes* olarak ele alabileceği Anaksagoras vardır.[42]

Bir *sophistes* ya yazar ya öğretir çünkü bildireceği bir bilgi ya da özel bir becerisi vardır. *Sophia*sı ister idari alanda ve politikada olsun, ister teknik sanatlarda olsun uygulamalıdır. Eğer biri bütün zanaat ürünlerini ve buna ek olarak doğal dünyadaki her şeyi yapabilseydi, mükemmel bir *sophistes* olurdu, demektedir Glaukon *Devlet*'te 596d) ve benzer bir ifade, aptalları akıllı yapabilecek bir kişi için "enfes (*deines*) bir *sophistes*" şeklinde Euripides'in Hippolytos'u (*Hipp.* 921) tarafından aynı kuşkucu tonla dile getirilmektedir. Demek bu isim bir lafbazı ya da düzenbazı kastederek objektif –in haliyle kullanılmaktadır ("Bir sürü musibetin *sophistes*i oldum," Eur. Heracl. 993). Sözgelimi matematikte uzman, bilirkişi anlamı buradan gelir. *Menon*'da 85b), çizimler aracılığıyla Menon'un kölesinin bir karenin köşegenini görmesini sağlayan Sokrates, *sophistai* adının ona 'köşegeni' verdiğini söyler ve Ksenophon (*Mem.* 1.1.11, belki asıl olarak Pythagorasçıları düşünerek) "*sophistai* tarafından kozmos denen şey"den bahseder. Sokrates bilge Diotima'nın, biraz gülünçleştirerek, sorusuna "gerçek bir *sophistes* gibi" yanıt verdiğini söylerken aynı tavır içindedir.[43] Burada Michael Joyce'un çevirisini verelim, biraz uzunca da olsa doğru yerden yakalamaktadır: "Neredeyse profesyonel olan bir yetke havasıyla." Sokrates, Lysis'te (204a) Mikkos adında biri için "sıradan bir adam olmadığını, çok usta bir *sophistes* olduğunu" söylediği zaman, onun bir öğretmen olarak hünerine iltifatı gerçektir. Sözcüğün Ksenophon'da iltifat anlamıyla daha da çarpıcı bir kullanımı vardır (*Cyrop.* 3.1.14 ve

---

Schmid, *Gesch.* gr. Lit. 1.3.1, 14.

[42] Aiskhines'in bunu yapmış olduğu genel olarak kabul edilmektedir (örn. Zeller tarafından, ZN, 1335, n. 1). Bu ün için iyi bir kanıt değildir ama bahsedilen bölüm Athenaeus'un iki adamı tarafından kullanılmış olduğundan başka bir güvence sunmamaktadır. Şöyle geçmektedir (Ath. 5.200b, Aesch. Fr. 34 Dittmar): ὁ δὲ Καλλίας αὐτοῦ (yani Aiskhines'in diyalogu Kallias) περίεχει τὴν τοῦ Καλλίου.. ,Προδίκου καὶ Ἀναξαγόρου τῶν σοφιστῶν διαμώκησιν. Anaksagoras da Diodoros tarafından *sophistes* olarak adlandırılmıştır (12.39, DK, 59 A 17). Anaksagoras'ın kitabı için bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019: s. 225.

[43] Platon, *Symp.* 208c. Aynı ifade, τέλεος σοφιστής şaka yollu olarak *Kratylos*, 43e'de ikna etme güçlerine istinaden Hades için kullanılmıştır.

38 vd.): Armenia Prensi Tigranes, Kyros'a tanıdığı ve Ksenophon'un *sophistes* diye çağırdığı bir öğretmenden bahsetmektedir. Babası, Tigranes'e zarar verdiği inancıyla, adamı ölüme mahkûm eder ama adamın karakteri öylesine soyludur ki idam edilmeden önce Tigranes'i çağırır ve babasını suçlamaması gerektiğini çünkü cahillik yüzünden böyle davrandığını söyler. Doğa filozofları için bu terimin kullanılması da beklenen bir şeydir ve Isokrates Alkmaion, Empedokles, Khioslu Ion, Parmenides ve Melissos'u da Gorgias'la birlikte "son günlerin *sophistai*si" arasına katmaktadır (*Antid.* 268). Kaydı bulunan başka birkaç durumda biraz sonra üzerine konuşmamız gerekecek olan aşağılayıcı tonunu imasını saptayabilir. Apollonialı Diogenes, görüşlerine karşı şeyler yazarken atalarını *sophistai* olarak adlandırıyordu (bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019: s. 287) ve Antikçağ Tıbbı Üzerine (bl. 20) adlı Hippokratesçi kitapçık insanın bütün insan doğasını anlamadan tıp alanında hüner kazanamayacağını öne süren "belli hekim ve *sophistai*"dan bahsederken, onlara güçlü biçimde saldırmaktadır.

Başka kimseler gibi Atinalılar da, entelektüeller, okumuşlar, profesörler ve benzerinden kuşku duymaya eğilimliydi. Onların nitelikleri çevirisi güç bir sözcükle özetleniyordu: *Demotes*; *deinos* sıfatıyla birlikte. "Korku" anlamına gelen bir isimden türetilen sözcük, Homeros'taki silahlar, bir düşmanın bakışı, Kharybdis girdabı, şimşek, aslanlar gibi, korkunç ya da ürkütücü olan her şeye karşılık gelmektedir. Bir tanrıça söz konusuysa, ona "muhterem"le eşlik etmektedir ve daha çok "Tanrı korkusu" gibi bir fikri aktarmaktadır. Bu "korkunç" anlamı, genellikle yabancı, anlaşılmaz, esrarengiz imasıyla birlikte öne çıkmaktadır ve bu yüzden sözcük Yunan trajedisinin en etkileyici ve çevrilmez satırlarında görülmektedir. Hephaistos kendini Prometheus'la birlikte kayalara zincirletemez çünkü "akrabalık *deinon* bir şeydir." Klytemnestra oğlundan nefret etmekte ve korkmaktadır, yine de öldüğünü duyunca beklenen mutluluk ve rahatlamayı hissedemez çünkü "doğurmak *deinon*dur," annelik olgusunun tuhaf bir gücü vardır. Sözcüklerin başına geldiği üzere, yaygın kullanımda soysuzlaşarak, zeki ve becerikli anlamına gelmek üzere *sophos*la birleşti: Mısırlılar kurnazlık icat etmekte *deinoi*dir (korkunç adamlar), Prometheus güçlüklerden sıyrılıp çıkmakta *deinos*tur, iyi bir sürücü sanatında *deinos*tur. Sözcük ayrıca ve özellikle, konuşmada ya da tartışmada zeki anlamına geliyordu.[44]

---

[44] Aesch. P.V. 39; Soph. El. 770; Aesch. fr. 373 ve P.V. 59. δεινός λέγειν ifadesi sıkça görülmektedir. Bu bozulma İngilizce'deki "terribly" ya da "awfully" ("korkunç" ya da "acayip biçimde") ifadelerini hatırlatmaktadır. Bu Platon'da eğlenceli biçimde sergilenmiştir, Prot. 341a-b, burada Sokrates adı dilci Prodikos'un onu *deinos*u bir övgü sözcüğü olarak kullanıp Protagoras'ı "*deinos* ve *sophos*" olarak, "acayip akıllı" olarak adlandırması yüzünden nasıl azarladığını anlatmaktadır. "*Deinos*," demektedir Prodikos, "tam olarak hastalık, savaş, sefalet gibi belalar için kullanılmaktadır."

Bu niteliğe sahip herhangi biri daha az zeki olan hemşerilerinin doğal kuşku konusu oluyordu, hatip Antiphon'un Atina halkı için "*deitones* olarak ün kazanması yüzünden" başına geldiği gibi demektedir Thukydides (8.68.1) ve daha sonra Demosthenes, Aiskhines'in onu "*deinos*, büyücü, sofist ve benzeri" olarak adlandırdığını onaylamaktadır (*De cor.* 276). Burada *deinos*un açık biçimde *sophistes*le öfkelenilmesi gereken bir hakaret olarak birleştiğini görüyoruz ve Demosthenes dördüncü yüzyıldan biri olsa da, *sophistes*in üstün bilgiye sahip olduğunu iddia eden ve iddiası ironik biçimde boş çıkan biri olduğu fikri, daha Aiskhylos kadar erken bir zamanda görülmektedir. Onun insanlara ateşi getiren, bütün zanaatları öğreten ve onları vahşilikten uygarlığa çıkartan Prometheus'u, kaba bir biçimde Hermes tarafından "Sen ey tanrılara karşı günah işlemiş olan sofist" denerek karşılanmakta ve Kratos tarafından Zeus'tan bile daha budala bir *sophistes* olarak alaya alınmaktadır.[45] Bir sofistin sandığı kadar akıllı olmadığına ve aklının yanlış amaçlarla kullanıldığına ilişkin bu iki eleştiri, yine Sophokles'ten bir fragmanda ima edilmektedir (97 Nauck): "Doğru düşünceleri olan, iyi niyetli bir zihin herhangi bir *sophistes*ten daha iyi bir yaratıcıdır."

Sophokles, Protagoras'ın tam bir çağdaşıydı ve onda sözcük sofistlerin sahneye profesyonel, meslek sahibi bir sınıf olarak çıkmasıyla yeni bir renk kazanmıştır.[46] Aristophanes de *Bulutlar*'da sofistleri hicvettiğinde varlıklarından haberdardı ama yine de sözcüğü daha genel bir anlamda, içine (onu onaylamayanlar için) ücret almadığı ve Platon tarafından hep sofistlerin uslanmaz bir hasmı olarak gösterilse de, Sokrates'i de katacak şekilde kullandı. V. 331'de *Bulutlar*'ın Thurii'den falcılar, şarlatan hekimler, tembel uzun saçlı ve küpeli züppeler, tutkulu şairler ve düzmece astronomlar gibi oldukça kapsamlı bir listeden oluşan "sofistler" kalabalığının sütannesi olduğu söylenir. 360'ta Sokrates ve Prodikos göksel fenomenler konusunda "*meteorosofist*" ya da uzman olarak birlikte anılmaktadır. 1111'de Sokrates eğitiminin genç Pheidippides'i zeki bir sofiste dönüştüreceğini vaat eder, buna karşı isteksiz öğrencisi "yani sefil bir soluk yüzlü şeytana demek istiyorsun" yorumunda bulunur ve 1309'da koro tarafından Strepsiades'e için kullanılan sözcük alacaklılarını kandırmasına anıştırmayla, "düzenbaz"dan başka bir şey anlamına gelmemektedir.

Öyleyse "sofist" sözcüğü üzerine konuşacağımız özel anlamı dışında genel bir anlama sahipti ve hiçbir şekilde kesinlikle bir aşağılama sözcüğü değildi. (Sokrates'in profesyonel Mikkos'a ilişkin yargısıyla karşılaştırın.) Yunan şairlerinin eğitsel tonunu hatırlarsak, buna en yakın sözcüğün bir öğretmen ya da profesör olduğunu söyleye-

---

[45] P.V. 944, 62. Prometheus bu lakabı reddetmeyecektir. Σοφίσματα'sından gurur duyar ve onu mevcut talihsizlikten çıkartacak bir σόφισμα'sı olmadığı içzin yazıklanır. Onun için iş μηχάνημα, τέχνη ve πόρος'la eşanlamlıdır. Ama zaten bu ona alayla geri söylenebilir.

[46] Bu mesleğe sahip olanlar için baş harfi büyük yapıyorum.

biliriz. Beşinci yüzyılın başlarından itibaren, tıpkı günümüzde okumuş ya da entelektüel sözcükleri için söz konusu olduğu gibi, küçük düşürücü bir dudak bükmeyle telaffuz edilmeye başlanmıştır. Tutucu Aristophanes'in elinde kesin olarak şarlatanlık ve hile yaparak suiistimal etme terimi haline gelmiştir ama yine de hiç de profesyonel sofist sınıfıyla sınırlı değildir. Bu yüzden Grote'un Platon'u sözcüğün itibarını düşürmekten sorumlu tek kişi olarak göstermesini kabul edemeyiz (geride s. 24). Zaten var olan şey "bulanık bir hoşnutsuzluk duygusundan" daha başka bir şeydi, "yeni olan şeyin Platon'un olağan kullanımından çıkardığı ve Sokratesçi çağın tanınmış maaşlı öğretmenlerine atfettiği eski bir sözcüğün tuhaf kullanımı" olduğu da doğru değildir.[47] Ksenophon'un kanıtı olmasa da, Platon'un, yaptığı söylenen bağlam ve tarzda, ücretli öğretmenlere böyle bir lakaba sahip olmadıkları sürece sofist olarak davranmış olması neredeyse imkânsızdır. Grote'unki gibi bir görüşe ancak, Platon'da sofistlere yapılan ya tarafsız ya da duygudaş olan ("Platon bile kabul etmek zorunda kalıyor ") değinmelerin hepsini eleştiriden geçirmeden kabul etme ve herhangi bir iltifatı basitçe dar görüşlü önyargıya mal edip göz ardı etme tavrı sonucunda varılabilir (burada böyle yapılmayacaktır). Protagoras, Platon'un Protagoras'ında, terime birlikte gelen nefrete, Yunanistan'ın büyük şehirlerine yabancılar olarak girip umut vaat eden gençleri akrabalarından ve dostlarından kendi öğrettiklerinin daha iyi olduğunu öne sürerek ayırmaları yüzünden ortaya çıktığını söylediği bir nefrete rağmen kendini bir sofist ve eğitmen olarak ilan ettiğinde, anlattığı durumların gerçekliğinden kuşku etmek için bir neden yoktur. Mağrurluğunun alkışlanacak bir yanı vardır: İnsanın kendini sofist olarak ilan etmesi cesaret ister. Sokrates'in Euthyphro'da (3c), birini *deinos* saymalarının bunu kendine sakladığı sürece sorun olmadığını ama üstün aklını başkalarıyla paylaşmaya kalktığında, ister kıskançlıktan ister başka nedenden öfkeye kapıldıklarını belirtmesi de Atinalıların karakteri açısından uygundur. Burada Sokrates'in aklında kendi başına gelenler vardır ama bu gözlem basitçe profesyonel sofistler için de geçerlidir; aslında *Bulutlar*'ın açıkça gösterdiği üzere, onların ünlerini paylaşıyordu. Bir sonraki yüzyılda hatip Aiskhines onu rahatça "sofist Sokrates" diye anacaktır.[48]

---

[47] Grote, *History*, vii, 35 and 37. Platon'un "sofistlere yönelik saldırıları yüzünden sözcükle ilgili olumsuz çağrışımlar *yaratan kimse*" olduğunu söyleyen Popper'a da bağlı kalmayacağız. (İtalikler benim.) Daha adil bir ifade Havelock'a ait (*Lib. Temper*, 158): "*Eski Komedi*'nin oyun yazarları, gerçekten onu yaratmamış da olsalar, (entelektüelliğe yönelik) önyargıyı canlı tuttular, Platon, *sophistes* sözcüğünü kullandığı zaman sözcük kıymetini kaybetmişti. Belki de, gençliğinde okuduğu ya da gördüğü burleskleri unutamamamıştır."

[48] Timarch. 173. Aiskhines'in Demosthenes'e sofist dediği de aynı konuşmaydı. Yüzyılların geçişi bunu buradaki tartışmadaki yerini kuşkulu hale getirse de, Lukianos'un İsa'ya "çarmıhtaki sofist" (*Peregrinus* 13) diyebilmiş olması ilginçtir.

(2) SOFİSTLER

(a) Profesyonellik

Sokrates hayattayken bu sözcük, tek başına olmasa da, belli bir sınıf için, yani genç erkeklere eğitim veren ve ücret karşılığında halka açık belagat gösterileri düzenleyen profesyonel eğitmenler için kullanılıyordu. Şairlerin eğitmenlik yaptığı daha eski geleneklerden geldiklerini kabul ediyorlardı; gerçekten de Protagoras, Platon'un onun ağzından aktardığı (*Prot.* 3i6d) bir parça kendinden hoşnut konuşmasında, Onpheus ve Mesaeus'u, Homeros, Hesiodos ve Simonides'i kendileri gibi sofist oldukları halde, bu sıfata yönelik nefretten korkarak şiirlerinin arkasına saklanmakla suçlamaktadır.[49] (Anakronistik karışıklık Platon'un bu diyalogun dramatik kısımlarında benimsediği rahat tonu korumaktadır çünkü kuşkusuz isimlere herhangi bir mesleki damga eklenmiyordu o zamanlar ve her koşulda, gördüğümüz üzere, bu aslında şairler için uygulanıyordu.) *Menon*'da (91e-92a) Platon, sofistlik mesleğini uygulayan Protagoras dışında "birçok kimse" olduğundan bahsetmektedir, "bunların bazısı onun döneminden önceydi ve bazısı hâlâ hayattaydı." Protagoras'tan önceli profesyonellerle ilgili bir kayda sahip değiliz ve aslında Sokrates Protagoras'ta (349a) ona öğrettikleri yüzünden ücret alan ilk kişi olarak seslenmektedir. Platon, Herodotos'un (8.57) Themistokles'in danışmanı olarak andığı ve Plutarkhos'un sofistlik mesleğinin gelişimiyle bir miktar ilgisi olan bir yerde bahsettiği (*Them.* 2) Atinalı Mnesiphilus gibi birini düşünüyor olabilir:

---

[49] Aynı şey Prodikos'un öğrencisi ve Sokrates'in dostu olan Damon'un Plutarkhos'u (Perikles 4) tarafından da söyleniyordu (Plato, *Laches* 197d). "Asıl olarak müzik otoritesi olarak tanınıyordu," der Plutarkhos ama önde gelen bir sofist ve aslında politikada Perikles'in danışmanıydı, müzikteki ününü δεινότης'ini saklamak için kullandı. Fakat bu ona yarar getirmedi ve sürgün edildi. Perikles'le olan ilişkisi Platon (*Alc.* I 118c) ve Sokrates (*Antid.* 235) tarafından onaylanmaktadır. Sürgün edilmesi de (zaten Arist. *At. Pol.* 27.4) adını taşıyan eski bir çanak parçası bulunmasından anlaşılmaktadır (DK, 1, 382 n.). *Devlet*'te Platon müziksel yöntemlere olan ilgisinin onların ahlaki ve toplumsal etkileri gibi daha geniş sorularla çevrili olduğunu açıkça söyler. Damon'a göre "müzik yöntemleri en temel politik ve toplumsal gelenekleri altüst etmeden bozulmadığını" (çev. Shorey) söyleyecek kadar ileri gider. Onunla ilgili daha çok şey biliniyor olsaydı, sofist hareketin tarihinde önemli bir yer edinebilirdi ama bizim bu konudaki cehaletimiz içinde ancak bunun bir dipnotu olarak görünecektir. Metinler DK, 1, no. 37'de yer alır ve modern incelemeler arasında şunlar vardır: W.D. Anderson, *The Importance of the Damonian Theory in Plato's Thought* (1955; ayrıca bkz. kitabı *Ethos and Education in Greek Music* ve Borthwick tarafından eleştirisi, CR, 1958); bl. 6, F. Lasserre, *Plut. de la musique*; J. S. Morrison, CQ, 1958, 204-6; H. John, "*Das musikerziehende Wirken Pythagoras' und Damons*" (*Dot Altertum*, 196a).

"Ne hatipti ne de doğa filozofları denen kimselerdendi. Daha çok *sophia* denen ama aslında politik kurnazlık (*deinotes*) ve pratik feraset olan şeyin bir uygulamasını yapıyordu, böylece Solon'dan bu yana gelen bir okul denebilecek bir şeyi sürdürüyordu. Ardılları bu okulu hitabet sanatıyla birleştirdi ve eğitimlerini eylemden konuşmaya aktararak sofist adını aldılar.[50]"

Sofistlerin çalışmaları karşılığında ücret aldığına ilişkin göndermeler Platon'da sıkça bulunmaktadır[51] ve ayrıca Ksenophon, İsokrates ve Aristoteles'te de görülür. sofistlerin karakteri değişmiş olabilir ama en azından Protagoras'ın zamanından Sokrates'in zamanına dek profesyonel olarak kaldılar. "Bilgeliklerini para karşılığında isteyen herkese satanlara sofistler denir" demektedir Sokrates *Ksenophon*'da (*Mem.* 1.6.13) ve buna Platon'un bütün yazdıklarından daha acı bir yorum getirir. *Menon*'da (96 vd.) onlara şiddetli biçimde hakaret eden yönetici sınıfın tipik bir iyi eğitimli bir üyesi olan Anytos'tur ve onların bir parça ironik savunmacısı olansa Sokrates'tir. İsokrates yaşlılığında,[52] kendi felsefi ideali olarak, Platon'dan çok Protagoras'a yakın olan bir ideal olarak gördüğü mesleği savunmuştur. "Bir sofistin en iyi ve en büyük ödülü," demektedir, "öğrencilerinden bir kısmının akıllı ve saygın yurttaşlardan biri olduğunu görmektir." Tabii bazı kötü sofistler de vardır ama felsefeden doğru biçimde yararlananlar sepetteki birkaç çürük yüzünden suçlanmamalıdır. Buna uygun olarak onları vurgunculuk suçlamalarına karşı da savunur. "Hiçbiri," der, "büyük bir servet yapmamış ya da gösterişli yaşamamıştır, hepsinden daha çok kazanan ve hiçbir aile bağı olmayıp bekâr yaşayan Gorgias bile böyle yapmamıştır."[53] Diğer yandan Platon sözgelimi Protagoras'ın *sophia*sıyla Phidias'la birlikte on heykeltıraşın hep birlikte kazandığından daha çok kazandığını söyleyerek (*Menon*, 91 d) ve Gorgias'la Prodikos'un başka herhangi bir sanat dalında çalışanlardan daha çok kazandığını söyleyerek (Hipp. *Maj.* 282 d) servetlerini öne çıkarmıştır. Aristoteles bir sofisti görünen ama gerçek olmayan bilgelikle para kazanan biri olarak tanımlar ve bu uyuşma bir yana, bu ve başka bölümler ücretli sofistlerin onun döneminde de hâlâ var olduğunu göstermektedir.[54]

---

[50] Mnesiphilos için bkz. ayrıca Morrison, Durham U.J. 1949, 59 ve Kerferd, CR, 1950, 9 vd.

[51] E. L. Harrison, Phoenix, 1964, 191, n. 44'te sofistlerin kazançlarına ilişkin otuz bir Platoncu değinmeyi derlemiştir. Bireylerin uygulamalarıyla ilgili bilinenler ileride onlara ayrılan kesimlerde kaydedilecektir (s. 160 vd.).

[52] Antidosis'i yazdığı sırada 81 yaşındaydı. Sokrates'in Protagorasçı yaklaşımı için bkz. Morrison'un Platoncu ve Sokratesçi philisophia karşılaştırması, CQ, 1958, 216-18.

[53] Antid. 155 vd. Dodds (*Gorg.* 7), Gorgias'ın bir sofist olduğu savında, bu bölümü, tıpkı Platon gibi açıklamaya çalışır (Hipp. *Maj.* 281 b5 ve Isokr. *Antid.* 168.).

[54] Soph. El. 165a21; krş. 183b36 vd. (burada μισθαρνούντων Platon'un μισθαρνοῦντες

Sofistlerin profesyonelliği Protagoras'ın iki öğrenci sınıfına sahip olması olgusuyla vurgulanmaktadır: politikaya girmek isteyen iyi aileden gelen genç erkeklerle "kendisi sofist olmak üzere mesleki nedenlerle (ἐπί τέχνῃ)" öğrenim gören, Mendeli (yani Atinalı olmayan) Antimoiros gibi kimseler.[55] Protagoras'ta (313c) Sokrates bir sofisti "ruhun (ya da aklın) besin kaynağı olan malları satan bir satıcı" olarak tanımlamakta ve genç bir erkeğin kendini böyle birinin eline teslim etmeden önce neden bir düşünmesi gerektiğine yönelik nedenler ortaya koyar: Bedene ait yiyeceklerin ticaretini yapanlar gibi, bunlar da mallarını onların sıhhatli olup olmayanlarını bilen bir diyetçinin bilgisine sahip olmaksızın, ayrım gözetmeden toptan övmektedirler. Fakat yiyeceklerden farklı olarak, onların ürünleri doğruca akla girer ve hangisini, nasıl ve ne ölçüde tüketeceğimize karar verinceye dek kavanozda da saklanamazlar. Platon'un (Sokrates'in ana tartışmada yer aldığı) *Sofist*'i yazdığı döneme gelinceye dek basitçe (başka arzu edilmez özellikle birlikte) "zengin genç erkek avcısı" haline gelmişlerdi. Sofistlere karşı güvensizlik Platon'la sınırlı değildi. Anytos'un öfkeli sözleri gerçeği yansıtıyor olmalı çünkü "büyük ve refahlı bir evin" oğlu olan genç Hippokrates de bir sofist olduğunu düşündükçe utançtan kızarmaktadır (*Prot.* 312a). Gorgias'da (520a) Sokrates'in en şiddetli hasmı, Kallikles, onları "beş para etmez adamlar" olarak dışlar ve Phaidros'ta (257d) Phaidros en güçlü ve saygın politikacıların söylevlerini yazmaktan korkup kendi çalışmalarını gelecek kuşakların değerlendirmesine bıraktıklarını çünkü sofist olarak anılmaktan kaygı duyduklarını söylemektedir. Platon'un kendisi, sofistlerle anlaşamamasına rağmen, onların Protagoras, Gorgias ve Prodikos gibi önde gelenlerini ele alırken daha nazik davranıyordu. Prodikos'la bağlantılı, sofistlerle ilgili küçültücü bir değerlendirme Sokrates'in değil Lakhes'in ağzından verilir (*Lakhes* 179d). Ksenophon, avcılıkla ilgili kitapçığının ahlaki sonsözünde (13. bl.), onları üçkâğıt ustaları olarak eleştirmektedir.[56]

Atina kamuoyunun tavrı çelişikti, Atina toplumsal ve entelektüel hayatının değişken halini yansıtıyordu. Sofistler yüksek ücretlerini ödeyecek öğrenciler ya da halka açık ders ve konuşmaları için dinleyici bulmakta güçlük çekmiyordu. Yine de daha

---

Ἰδιῶται'nı hatırlatmaktadır, *Dev.* 493a) ve EN 1164a30.

[55] Prot. 315a. Bir τέχνη olarak sofistik için krş. örn. τὴν σοφιστικὴν τέχνην ve 40 yıl sonraki Protagoras ἐν τῇ τέχνῃ *Menon* 91e.

[56] Kynegetika bazılarının kuşku ettiği gibi Ksenophon'a aitse. bkz. Lesky, *Hist. Gr. Lit.* 621 vd. Başkaları bölümün Platon'un *Sofist*'inden esinlendiğini söylemiş (Grant, *Ethics 1*, 111) ve her ikisinin de ilk parlak sofistler kuşağı öldükten sonra yazıldığını söyler. Protagoras ve *Menon*'un da böyle olduğu tahmin edilebilir ama yine Platon'un temsilci sofistleri olan Protagoras, Gorgias, Hippias ve Prodikos'tu.

yaşlı ve daha tutucu[57] olanlar arasında onları kesinlikle onaylamıyordu. Bu onaylamama, Platon'un da gösterdiği gibi, onların profesyonelliğine bağlıydı. Bunun nedeni neydi? Bizler öğretmenliği saygıdeğer bir geçim kaynağı olarak görmeye alışmış durumdayız ve Yunanistan'da da hayatını bu şekilde kazanmaya karşı bir önyargı yoktu. Sokrates bir duvarcının oğluydu ve olasılıkla aynı mesleği sürdürmüştü fakat (birçok yerde sevilmediğinden) bu ona karşı kullanılmıyordu. Şairler yapıtları karşılığında para alıyordu, sanatçı ve doktorların hem sanatlarını icra etmeleri hem de bunu başkalarına öğretmeleri nedeniyle ücret alması bekleniyordu.[58] Burada asıl sorun öncelikle sofistlerin öğretmenliğini yapıkları kimseler, özellikle areti olmuş gibi görünüyor. Hippokrates'in ondan ne öğreneceği sorulduğu zaman, Protagoras şöyle yanıt vermektedir (*Prot.* 318e): "Kişisel ilişkilerini ele almasının uygun yollarını öğrenecek, böylece kendi ev içini de, devlet işlerini de en iyi şekilde idare edebilecek ve şehirde hep hatip hem de eylem adamı olarak etkin biri haline gelecek." "Kısacası," demektedir Sokrates, "yurttaşlık sanatını ve Protagoras bunu kesin olarak kabul eder." İçlerinden bazısı başka şeyler öğretiyor da olsa, müfredatlarına hepsi de politik yükselmeyi almıştı ve bunun demokratik Atina'daki en iyi yolu, ikna edici konuşma kabiliyetinden geçiyordu.[59]

Gorgias aslında sadece retoriğe yoğunlaşmış ve *arete* öğretmenleri arasında sayılmayı reddetmişti çünkü retoriğin bütün sanatların boyun eğmesi gereken asıl sanat

---

[57] Bu ille de demokratiğe karşı olarak aristokratik ya da oligarşik anlamına gelmez. Anytos önde gelen bir demokrattı. Demokratla anti-demokrat arasındaki ayrım soyluyla *pleb* arasında ayrımla kesişiyordu. Demokratik bir devrim tamamlamış olan Perikles bunu başlatan Kleisthenes gibi bir Alkmainocuydu. Dr. Ehrenberg onu "aristokratik demokrat" demiştir. krş. *Soc. and Civ. in Gr. and Rome* adlı kitabı, s. 65'teki değerlendirmeleri. "Eski aristokratik eğitim çağdaş yaşamın gerçekliklerinden uzaktı ama demokratik devleti yöneten büyük ölçüde aynı öncü sınıftı." krş. ayrıca M. A. Levi, *Pol. Power in the Anc. World*, 65, 90.

[58] bkz. örn. Isokr. Antid. 166; Ar. Ret. 1405b24 (şairler); Platon, *Prot.* 311c, *Menon* 91 d (heykeltıraşlar); Prot. 311b and Hdt. 3.131.2 (hekimler). Başka göndermeler için Nestle, *VMzuL*, 259, n. 36. Platon filozof Zenon'nun bir ders için şaşırtıcı bir 100 minalık ücret aldığını söylemektedir (*Alc.* I 119a) ama daha sonraki otoriteler aynı şeyi Protagoras için söyler (aslında Gorgias için de söylerler, Diod. 12.53.2), Zeller bunu aşırı abartılmış olarak bir kenara bırakır (*ZN*, 1299, n. 2). Yine de Zenon sofistlerle aynı adı ya da suçu paylaşıyor gibi görünmemektedir.

[59] Aynı şekilde *Bulutlar*'da (dize 432), orada başka şeylerin yanı sıra profesyonel bir sofist olarak da karikatürize edilen Sokrates (krş. 98 ἀργύριον ἦν τις διδῷ) Strepsiades'i vereceği eğitim sayesinde ἐν τῷ δήμῳ γνώμας οὐδείς νικήσει πλείονας ἢ σύ diye teminat verir. Gorg. 520c'de Sokrates bu türden bir şeyin öğretiminin neden genellikle hoşnutsuzluk yarattığı konusunda bir neden öne sürer.

olduğuna inanıyordu.[60] "Politika sanatını öğretmek ve insanları iyi yurttaşlar kılma işini üstlenmek" (*Port.* 319a) Atina'da amatörlerin ve efendilerin alanı sayılıyordu. Herhangi bir üst sınıf Atinalı atalarından miras aldığı bir tür içgüdü yardımıyla olayların uygun idare yolunu anlayacaktı ve kendi oğullarına geçirmeye hazır olacaktı. Protagoras bile, kendisinin pedagojik sanatına destek olarak yer bıraktığı iddia etmekle birlikte, bunu kabul ediyordu.[61] Anılmış olan *Menon* bölümünde Sokrates masumca Anytos'a, onun başlıca suçlayıcılarından biri olacak olan önemli bir demokratik lidere, sofistlerin genç bir erkeği onu bir mülkü idare edecek, bir şehri yönetecek bilgiyi verip genel olarak bir efendiye uygun *savoir-faire*'i [görgü] gösterecek olan *sophia*yla donatmaya uygun kimseler olduğunu söylemektedir. Anytos onları topluma bir tehdit olarak lanetler ve Sokrates ona genç bir erkeğin böyle bir eğitim için kime başvurması gerektiğini sorduğu zaman, belli kimseleri anmaya gerek olmadığını söyler çünkü "karşısına çıkan Atinalı saygın efendilerin herhangi biri onu bir sofistin yapabileceğinden çok daha iyi biri haline getirebilir."

Sokrates'in onların ücret almalarını eleştirme nedeni bir parça farklı ve ona özgüdür. Para kabul ederek kendilerini özgürlüklerinden yoksun kıldıklarını düşünüyordu (bunu Platon'dan değil Ksenophon'dan öğreniyoruz): ücretlerini ödeyen herkesle konuşmak zorundaydılar, buna karşın o hangi toplulukla birlikte olmak isterse onun tadını çıkarıyordu (*Mem.* 1.2.6, 1.6.5). Hatta bunu fahişelik olarak saymış, birinin kafasını satmasının bedenini satmasından hiç de daha iyi bir şey olmadığını söylemişti. Bilgelik dostlar ve sevilenler arasında özgürce paylaşılacak bir şeydi (1.6.13). Bugüne dek felsefe, özellikle de Platon'un kesinlikle, Sokrates'in belki takdir ettiği Pythagoras okulunda bu şekilde anlaşılmıştı. Karmaşık Sokratesçi-Platoncu eros, yüceltilmiş eşcinsel sevgi kavramı da burada etkili olmuş olmalıdır.

---

[60] İleride, s. 260 vd. ἀρετῆς διδάσκαλοι Platon genellikle sofistlere bu şekilde değiniyordu (Dodds, *Gorgias*, 366). Gorgia için bkz. *Menon* 95c, Gorg. 456c-e, özellikle οὐ γὰρ ἔστιν περὶ ὅτου οὐκ ἂν πιθανώτερον εἴποι ὁ ῥητορικὸς ἢ ἄλλος ὁστισοῦν τῶν δημιουργῶν ἐν πλήθει. Gorgias hatta öğrencilerinin ondan "eğer zaten bilmiyorlarsa" (460a) doğru ve yanlış ilkelerini öğreneceklerini kabul etmekte, aynı zamanda onun öğretisinden yararlanmak için bir öğretmene gerek olmadığını öne sürmektedir. Gorgias'ı da sofistler arasına katmanın doğruluğu için bkz. E. L. Harrison, Phoenix, 1964 (Raeder ve Dodds'a karşı olarak).

[61] Protagoras'ta 323c ila 328c'de yer alan enfes ve ahenkli Protagoras konuşmasını okuyup yine de Platon'un sofistlerin en iyisinin temsillerinde onların anısını karalamaya çalıştığına nasıl inanabiliriz anlayamıyorum.

(b) Şehir İçindeki Konumları

Öyleyse, sofistler Sokrates ve Platon gibi filozoflar ve Anytos gibi önde gelen yurttaşlar tarafından çeşitli nedenlerle sevilmiyorlardı. Mevcut düzenin gözünde uyandırdıkları nefret sadece mesleklerini icra ettikleri kimseler yüzünden değildi; kendi konumlarını da onlara karşıydı. Sadece Atina'da ikinci sınıf insanların hakkı olan bir konuda eğitim verdikleri gibi, kendileri de Atinalı liderler hatta yurttaşlar değildiler. Yabancıydılar, dehaları kendi küçük şehirlerinin sınırlarını aşmış olan taşralılardı onlar. Bazısı yurtdışına ilk kez resmi görevle gitmişti, Gorgias'ın Atina'ya Leontini'nin Syrakusai'a 427 yılında açtığı davayı yürütmek üzere gitmesi gibi.[62] Hem o hem de Keos'lu Prodikos, bir yandan Konseyin önünde şehirlerinin davalarını savunurken, bir yandan da onlara büyük miktarda para sağlayan ders verme ve gösteri yapma fırsatından yararlandılar (Hipp. *Maj.* 282 b-c). Hippias da kendi şehrinin ona verdiği birtakım diplomatik görevlerle övünüyordu (age. 281a). Leontini, Keos ya da Elis yetenekleri için uygun bir çıkış yolu bulamıyordu. Hellen kültürünün merkezi, Platon'un Hippias'ının deyişiyle (*Prot.* 337d) "Yunan bilgeliğin karargâhı" olan Atina'nın ününün ve gücünün zirvesinde, ortaya çıkabiliyorlardı fakat orada kendilerinin politik figür olma şansı yoktu, bu yüzden yeteneklerini başkalarını eğitmekte kullandılar. Protagoras'ın dediği gibi, bu tür kimselerin konumunun kolayca tehlikeli bir hal alabilmesi şaşırtıcı değildir. Platon buna birçok kez, *Savunma*'da (19e) ve Timaeus'ta (19e) değinmektedir; Timaeus'ta Sokrates, sofistlerin genel olarak çok iyi konuşmacılar olduğunu ama "şehirden şehre gezinme ve kendilerine ait yerleşik bir eve sahip olmama alışkanlıklarının" etkin bir devlet adamı olma ya da müzakere söz konusu olduğunda sıkıntı yarattığı söylemektedir. Bu da Platon'un sofistleri kötülemesinin bir örneği olarak aktarılabilir fakat sadece apaçık bir olgunun ifadesidir.[63]

(c) Yöntemleri

Sofistler ya küçük topluluklarla ya seminerlerle ya halka açık derslerle ya da "gösterilerle" (*epideikheis*) eğitim veriyordu.[64] İlki, Atina'nın en zengin adamı olan ve sofistlere başka herkesten daha çok para harcadığı söylenen (Platon, *Sav.* 20a) Kallias'ın evinde olduğu gibi, bir haminin evinde yapılabilirdi. Kallias'ın evi Platon'un

[62] Platon, *Hipp. Maj.* 182b, Diod. 12.53.1-2. Thukydides de Leontini'den gelen elçiden bahseder (3.86.3) ama Gorgias'ı anmaz.

[63] Sofistlerin yabancı konumuyla ilgili vurguyu Joël yapmaktadır, *Gesch.* 646 vd.; Joël Platon'un bilinen bir hikâyesini uyarlayarak, eğer Themistokles bir Seriphialı olsaydı sofist olmuş olacağını belirtir! *Dev.* 493a'da sofistler μισθαρνοῦντες ἰδιῶται'dır, bu da adil bir tariftir.

[64] İki yöntem Prodikos'la bağlantılı olarak *Hipp. Maj.* 181c'de anılır: ἐπιδείξεις ποιούμενος καὶ τοῖς νέοις συνών .

Protagoras'ı için toplanma sahnesidir ve sofistlere ve onları sevenlere karşı gösterdiği yakınlık burayı bir parça ev olmaktan çıkarmıştır. Protagoras, *Fareli Köyün Kavalcısı* gibi geçtiği her şehirde peşinden sürüklediği yabancılardan ve Atinalılardan oluşan büyükçe bir kalabalığın bulunduğu avluda volta atmaktadır. Hippias bir başka topluluğa konuşur, Prodikos ise Kallias'ın evinde çok sayıda kalan olduğu için yatak odasına çevirmek zorunda kaldığı eski bir depoyu işgal etmektedir. Onun da yatağının çevresinde bir dinleyici topluluğu vardır. Kallias'ın hizmetçisi sofistleri görmekten bıkmıştır. Ev sahipleri hoşgörülü olduğu zaman, halka açık gösteriler bile evlerde düzenlenebiliyordu. Prodikos'un Kallias'ın evinde böyle bir gösteri yaptığını biliyoruz (*Aksioch.* 366c)[65] ve Sokrates'le Khaerephon Gorgias'ın, anlaşılan bir meydanda gerçekleşmiş olan bir gösterisini kaçırdıkları zaman, Kallikles onlara Gorgias'ın yanında kaldığını ve evinde onlar için başka bir gösteri yapacağını temin eder. Bazen gösteriler bir *gymnasium*da ya da başka bir ikamette yapılıyordu. Kleon Atina meclisini "ciddi bir karar organı gibi değil de sofistleri dinleyen bir topluluk gibi" davranmakla suçlar (*Thuk.* 3.38.7). Hippias Sokrates'e iki gün içinde Pheidostratos'un okulunda "bir dinleti vereceğini" söylemektedir ve Prodikos aynı şeyi Lise'de yapmıştır (Hipp. *Maj.* 286b, Eryksias 397c). Giriş ücretlerinden çok yerde, Prodikos'un bir gösterisi için, 2 ve 4 drakhme olarak bahsedilmektedir. Sokrates doğru telaffuz bilgisinin yetersiz olduğunu çünkü Prodikos'un 1 drakhmelik dersine para yetiştirebildiğini, 50 drakhmeliğine yetiştiremediğini söylemektedir.[66]

Gösteri dinleyicilerin soru sormasını sağlamak şeklinde olabilir. Bu Gorgias'ın bir uygulaması olarak anılmaktadır (Gorg. 447c, *Menon* 70c) ve Hippias aynı şeyi Olimpia'daki büyük Panhellen toplantısından önce aynı şeyi yapacak kadar cesurdu (Hipp. *Min.* 363 c-d). Bunun dışında sofist hazırlanmış bir tema üzerine ve yazılı bir metinden kesintisiz hitabet gösterisi yapabiliyordu. Hippias'ın Troia diyalogları (Hipp. *Maj.* 286a, yazarı tarafından "enfes biçimde hazırlanmış" olarak tanımlanmaktadır) ve Gorgias'ın Olimpia, Delphoi ve savaşta ölenler için yazılmış bir cenaze konuşması olan Atina'daki konuşmaları böyleydi.[67] Bu hitabetler sadece mitsel temalar üzerine, beceri ve küstahlıkla en umut vaat etmeyen davanın bile nasıl savunulabi-

---

[65] *Asıl Olgu* konusunda otoritemizin güvenilirliği kuşkulu olsa da, yazar herhalde bu türden olayların meydana gelmediğini biliyordu.

[66] Birçok kimse bir ders için 50 drakhme olması gerektiğini düşünüyor ama buradaki ifade πεντηκοντάδραχμος ἐπίδειξις (*Oaf.* 384b). krş. Ar. Ret. 1415b15. Sofistlerin ölçütleri konusunda bildiklerimize bakarak, 5 drakhmenin bütün bir ders için biraz az olacağını söyleyebiliriz. Euenus (ileride s. 54) 5 minae alıyordu ve Sokrates MÖ 390 yılı için sofistlerin sırlarını 3-4 minaeye paylaşmaya hazır olduğunu belirtiyor.

[67] bkz. Philostr. V.S. 1.9.5 (DK, 82 A 1) ve Gorgias fr. 5a-9.

leceğini gösteren retorik alıştırmalar olabilir. Bunlardan elimizde Gorgias'ın Helene ve Palamedes'i gibi iki örnek bulunmaktadır. Gorgias ve Hippias dışında, Protagoras da her iki türde, uzun ve ayrıntılı konuşmalar ve soru yanıt tekniği türlerinde üstün olduğunu öne sürüyordu (*Port.* 329b, 335a).

Sofistlerin Olimpia ve başka yerlerdeki büyük festivallere katılmalarının üç önemi vardı. Birincisi, kendilerini şair ve *rhapsodos*lar, epik şiir okuyan kimseler geleneği içinde gördüklerine dair kanıtlar bulunmaktadır. Ksenophanes ve Empedokles, başka şairler gibi, kendi yapıtlarını halka gerek şahsen gerekse bir *rhapsodos* aracılığıyla aktarırlardı. Şair ve *rhapsodos*lar özel giysiler, daha çok da mor bir cüppe giyerlerdi.[68] Hippias ve Gorgias aynı şeyi yaptı (DK, 82 A9) ve Hippias giysisini yapmıştı (Hipp. *Min.* 368c). Unutmamak gerekir ki hâlâ edebi bir yapıtı kendi kendine okumaktansa dinlemenin daha alışılmış olduğu bir çağdayız ve bir Panhellen festivalinde ya da şehirlerden birinde[69] okumak bir yapıtı ünlendirmenin yollarından biriydi. Daha önce konular şiir, özellikle de epik şiirler oluyordu ve beşinci yüzyılda düzyazı yazarlarının halk önünde okunması yaygın olsa da,[70] sofistlerin incelikli ikna edici retoriği, Olimpia ya da Delphoi Tapınağı'ndaki oyunlarda ortaya çıktığında, bundan daha fazla bir şeyi hedefliyordu. Yarışmalarda şairler, müzisyenler ve atletler gibi ödül için yarışmakta mücadeleci bir yan vardı (bu da ikinci noktadır). Hippias, Olimpia'da "listelere girmekten" (ἀγωνίζεσθαι ve yenilmemiş olmaktan bahsetmektedir (Hipp. *Min.* 364a). Bu mücadelecilik sofistlerin genel bir özelliği haline geldi. Protagoras için herhangi bir tartışma "sözlü çatışmadır", bu çatışmada bir muzaffer olmalı, diğeri yenilmelidir (*Prot.* 335 a) ve bu Sokrates'in "ortak araştırma" -bir kişinin diğerine hakikate birlikte yaklaşmak için yardım etmesi- idealiyle çelişmektedir. "Yarışma," demektedir Gorgias, "bir şey öne sürmek için hem cesaret hem zekâ gerektirir, tıpkı Olimpia'daki her geleni çağıran ama sadece başarılı olana taç giydiren haberci gibi."[71]

---

[68] Olympia, *D.L.* 8.66'da Empedokles; şiirleri orada bir gezgin ozan tarafından aktarılmaktadır, age. 63; Ksenophanes αὐτός ἐρραψώδει τὰ ἑαυτοῦ age. 9.18. şairlerin kılığı için bkz. Morrison, Durham U.J. 1949, 58, n. 21.

[69] Isokrates büyük festivallerin ilk kurucularının sadece atletik yarışmalar düzenlemiş olduğu olgusunu aktarır ve Atina'yı "insanın sadece hız ve güçlülük değil aynı zamanda büyük miktarda ödüllendirilen konuşma, zekâ ve başka başarılarla ilgili yarışmaları da görebileceği bir şehir" olarak övmektedir (*Paneg.* i vd., 45). Isokrates bu konuşmayı 92 yaşında, Platon'un ölümünden altı kadar yıl sonra yazmıştı ama krş. Kleon'un Thukydides'te Atinalıları eleştirmesi (3.38.4, ἀγωνοθετοῦντες ...θεαταὶ τῶν λόγων).

[70] Plutarkhos, Mal. Hdt. 862, Herodotos'un eserini Atinalılara okuduğunu söyler. Thuk. 1.11.1 ve 11.4 logographların yapıtlarını duymakla kendininkini duymak arasındaki etkiyi karşılaştırır. (Nestle, *VMzuL*, 260 ve n. 41.)

[71] Gorgias. Fr. 8 DK. DK sanki ὁ γὰρ τοι λόγος καθάπερ τὸ κήρυγμα sadece τὸ γὰρ

Thukydides kendi yapıtının "bir etkinlik için hazırlanmış yarışma metni" olarak değil kalıcı bir şey olarak düşünüldüğünü söylerken kendisini sofistlerle karşıtlaştırmaktadır. Euripides, Kreon'un habercisi demokrasiye karşı monarşinin övgüsünü düzer ve Theseus ona yanıt verirken karakterlerini çağdaş üslupla konuşturmaktadır (*Suppl.* 427f): "Bu yarışmayı sen başlattığına göre, beni dinle; çünkü bir söz çatışmasını öneren sen kendinsin."[72] Üçüncüsü, festivaller bütün Yunan şehir devletleri için buluşma ve farklılıkları unutma fırsatıydı ve buralarda sofistlerin halk önüne çıkması onların sırasıyla farklı şehirlerde kalma alışkanlıklarına uygun gelen Panhellen bir bakış açısının simgesi gibiydi. Gorgias Atina'da olduğu gibi Larissa'da ve Hippias Sparta'da olduğu gibi (daha da dikkat çekici biçimde) Atina'da iyi karşılanıyordu. Gorgias'ın *Olimpiyat* söylevinin konusu *homonoia*, uyumdur ve Atina'daki cenaze söylevinde de yinelediği önerisi Yunan devletlerinin silahlarını birbirlerine değil, barbarlara karşı çevirmeleri gerektiğidir. Zaten Hippias'ın bütün Yunanlar arasındaki kardeşliği savunduğunu görmüştük.[73]

(d) İlgiler ve genel bakış açısı

Genellikle söylenegeldiği üzere,[74] sofistlerin profesyonel öğretmenler olmaları dışında ortak bir yönleri olmadığını, öğrettikleri konuların ya da bunların yarattığı zihin yapısının ortak bir zemini olmadığını söylemek bir abartı olacaktır. En azından bir konuyu hepsi birden uyguluyor ve öğretiyordu: retorik ya da *logos* sanatı.[75] Atina'da beşinci yüzyılın ortasında etkili bir konuşmacı olmak iktidarın anahtarıydı. "Söz güçlü bir despottur," diyordu Gorgias bize ulaşan deyişlerinden birinde (Hel. 8,

---

κήρυγμα'ymış gibi çevirir. Bu dikkatsizlik yüzünden miydi, yoksa λόγος bahsini Clement'e atfetmek mi istediler, bilemiyorum (bölümde herhangi bir not yok) ama cümleciklerin incelikli dengesi Clement'in retorikçiden kelimesi kelimesine bir alıntı yaptığını gösterir ve kıyasın kendisinin kattığı bir şey olduğunu sanmak için bir neden göremiyorum.

[72] Bu satırlardaki ἀγώνισμα ve ἀμίλλας'la Protagoras'ın *D.L.* 9.52 καὶ πρῶτος ... λόγων ἀγῶνας ἐποιήσατο ve Platon'un Prot. 335a'sını karşılaştırın, burada Protagoras şöyle der: πολλοῖς ἤδη εἰς ἀγῶνα λόγων ἀφικόμην ἀνθρώποις.

[73] Gorgias 1. (*Philostr.* 1.9.5) v fr. 5b. Platon, *Menon* 70 b, Hipp. *Maj.* 283 b.

[74] Örn. T. Gomperz, Gr. Th. i, 415: "Sofist zihninden, sofist ahlakından, sofist kuşkuculuktan ve benzeri bahsetmek saçma değilse de, kuraldışıdır." (Profesyonel öğretmen olma gerçeğinin bile bir etkisi vardır: bazıları en azından okul müdürü ya da üniversitesi hocası zihniyeti diye bir şey olduğunu öne sürmeye hazır olacaktır.) Benzer bir bakış açısı için bkz. H. Gomperz, *Soph.* u. Rh. 39.

[75] E. L. Harrison tarafından derlenen kanıtlara bkz., *Phoenix*, 1964, 190 vd., n. 41 ve 42. Schmid'in retoriğin ilk sofistler arasında bilinmediği ve Gorgias tarafından yüzyılın sonlarında ortaya atıldığı inancı (*Gesch. gr. Lit.* 1. 3.1, 56 vd.) kanıtlara dayanmamaktadır.

DK, II, 290). Başarılı bir politik kariyer için gerekli olan her şey *logos* sanatıyla birlikte yürüyordu. Genç Hippokrates'e bir sofistin ona göre ne olduğu sorulduğunda, şöyle yanıt vermektedir: "Zekice konuşmalar yapma ustası" (*Prot.* 312d). Konuşmacının sanatını kendileri uyguluyor, kişisel olarak öğretiyor ve hem retorik sava hem de genel olarak doğru dil kullanımına ilişkin yazılı el kitaplarında (*tekhnai*) açıklıyorlardı.[76] Gorgias dışında hepsi (ikna edici konuşma sanatını şart koştuğunu hepsinin kabul ettiği) *arete* öğretmenleri olduklarını kabul ediyordu ve Gorgias'ın itirazının bir parça ikiyüzlü olduğundan kuşkulanmak mümkündür (ileride s. 260 vd.): Retorik öğretimi öğrencilerinin Protagoras'ın bir politik *arete* öğretmeni olarak yaşamda vaat ettiği türden başarıyı elde etmelerini sağlamaya yönelikti.[77] Onların şairlerin eğitici halefleri olma iddialarına uygun olarak, sofistler *logoi* sanatlarına şiirin serimini ve eleştirisini kattılar. Bunu Protagoras makul bulurdu (ileride s. 200, 258); ayrıca özellikle Sokrates'in neden hapiste şiir yazmaya kalkışmış olduğunu merak eden bir başka sofist, Paros'lu Euenus da ("ücret, 5 minae," Pl. *Apol.* 20b) hem şiir yazıyor hem de şiir üzerine ders veriyordu.[78] Bu aynı zamanda Hippias ve Antisthenes'te de geçmektedir.

Bu önde gelen ilginin dışında, birçoğunun kendi ilgileri vardı. Hippias çok yönlü bir âlim olmakla gururlanırdı. Yalnız matematik, müzik ve astronomi öğretip

---

[76] Yazılı *tekhnai* için bkz. Platon, *Phaidon.* 271c οἱ νῦν γράφοντες... τέχνας λόγων. 266D. Isokrates, *In. Soph.* 19'da, τὰς καλουμένας τέχνας. ' yazan "daha eski bir kuşaktan" bahseder. Protagoras'ın ὀρθοέπεια'sı aynı bağlamda Platon tarafından anılmıştır (267c; bkz. ileride s. 201, dn. 419) ve onun eserlerinin *D.L.*'deki listesi τέχνη ἐριστικῶν içerir. Platon'a göre (*Soph.* 232d) bir insanın çeşitli sanat ve zanaatların uzmanlarına karşı kendi savlarını savunabilmesi için bir dizi sav yayımlamıştır. Ayrıca dilbilgisi üzerine de yazmıştı. Gorgias için bkz. Platon, *Phaedr.* 261b-c. τέχνας ῥητορικάς πρῶτος ἐξεῦρε Diod. 12.53.2 (DK, A4). D.L. 8.59 ondan ὑπερέχοντα ἐν ῥητορικῇ καί ἀπολελοιπότα olarak bahseder ve Quintil. 3-1 -8 (A 14) onu *artium scriptores* arasında sayar. Thrasymakhos bir retorik τέχνη yazmıştı (Suda A1), bu anlaşılan ayrıca Μεγάλη Τέχνη (B 3) olarak da bilinmektedir. Bunun içeriğiyle ilgili olarak bkz. *Phaedr.* 267c ve DK, B6. Prodikos ve Hippias da Platon'un βιβλία τὰ περί λόγων τέχνης γεγραμμένα değerlendirmesinde anılmaktadır. Hippias'ın konuşmanın önemsiz ayrıntılarındaki ustalığı Hipp. *Min.* 368d'de ele alınır. Prodikos'un görünüşteki eşanlamlılar arasında ayrım yapma tutkusuna genellikle Platon değinmektedir, örn. Prot. 337c, Euthyd. 277e (περί ὀνομάτων ὀρτότητος), Laches 197d (ὀνόματα διαιρεῖν). Bununla ilgili başka şeyler için bkz. ileride s. 216 vd.

[77] krş. E. L. Harrison, Phoenix, 1964, 188 vd. Bluck (*Menon* 73d üzerine) Gorgias'a göre *arete*nin orada "insanları yönetme yeteneği" olduğunu söylediğini, bunun da tam Gorgias'ın kendisinin, Gorgias'ta (452c) ikna sanatı yoluyla söylediğini öne sürdüğü şey olduğunu belirtmiştir. bkz. ayrıca ileride s. 178, dn. 372.

[78] bkz. *Phaedr.* 267 a. Onun mersiyelerinden fragmanlar günümüze kalmıştır ve Diehl, *Anth. Lyr.* 1.78 vd.da bulunmaktadır. Aristoteles onu birkaç kez alıntılar.

Protagoras bunları pratik yaşam için yararsız sayıyordu)[79] kendine ait bir ezberleme sistemi geliştirmekle kalmamış ayrıca birçok zanaatta da ustalık edinmişti.[80] Sofistler hakkında şairlerden başka Sokrates öncesi filozofların da mirasçıları oldukları söylenmiştir. W. Schmid, Protagoras'ın Herakleitos, Anaksagoras, Miletoslu hekimler ve Ksenophanes'e borcu olduğunu öne sürmekte ve ona Herakleitos'la Parmenides'in paradoksal çıkarımlarını eğitimli çevrelerde yaygın hale getirmek başarısını atfetmiştir. (bkz. *Gesch. Gr. Lit.* 1.2.1.16 ve 38.) Diğer yandan doğa felsefesine en ufak ilgileri olmadığı söylenmiştir. Filozofların yazdıklarını yakından biliyor olduklarına ve genel bakış açılarının bütün o akılcılığı, tanrısal sebepliliği reddetmesi, kuşkuculuk eğilimiyle onlara çok şey borçlu olduğuna şüphe yoktur. Bu temel bir hedef farklılığıyla tutarsız sayılmaz ve bu kabul edilecek olursa, ayrıca antropolojiye, insanın doğanın bir ürünü olarak evrimine ve insan toplumunun ve uygarlığının gelişimine yönelik ortak ilgileri açısından bir buluşma zemini mevcuttu. Fakat genel olarak kozmoloji ya da fiziksel sorunlara yönelik ciddi ilgi duyduklarına dair olumlu kanıtlar çok azdır; öyle de Eustathius'un, Protagoras'la "göklere ilgi gösterir gibi yapan ama yerden ne çıkarsa yiyen" komik şair Eupolis'ten (DK A II) yaptığı bir alıntıya dayanarak bu öne sürülmüştür. Yetersizdir bu ve tıpkı Aristophanes'in Sokrates'le Prodikos'a "meteosofistler" demesi gibi komik bir iftiradır.[81] Platon'un *Protagoras*'ında (318 e, daha iyi bir kaynak), Protagoras bütün bu türden uygulamasız incelemelere ilgi duyduğunu reddeder. Kallias'ın evindeki toplantıda (age., 315 c), Hippias "doğa bilimleri ve astronomi" üzerine olan soruları yanıtlamakta ve Hippias *Major*'de (285b) Sokrates ona "yıldızlar ve diğer göksel fenomenler, senin uzmanı olduğun konular" diye seslenmektedir fakat asıl gururu üzerine konuşabildiği konuların hayret verici genişliği ve çeşitliliğinden geliyordu. Bunların hepsine ilişkin bildikleri aşırı yüzeysel olmalıdır ve belli matematik dışında, öne sürecek herhangi özgün bir katkısı olduğuna yönelik bir işaret yoktur. Galenos, Prodikos'un, Hippokratesçi çalışmaları yineleyen ve fizyolojiye yönelik bir ilgi sergileyen *İnsan Doğası Üzerine* (fr. 4) adlı bir yapıtını bildirmektedir. Antiphon'dan kalan bazı fragmanlar (DK'da 22 ila 43 arası) kozmoloji, astronomi, kara ve deniz sorunlarına Sokrates öncesi türden bir ilgi gösterir gibidir. Cicero Prodikos, Thrasymakhos ve Protagoras'tan *etiam de natura rerum* yazıp konuşmuş olarak bahseder (*De or.* 3.32.126-8); fakat bunu sofistlerin ne olursa olsun her-

[79] Protagoras'ın matematikle tartışmasının, bilgi ve gerçeklik üzerine daha genel kuramlarına dayanan kesin bir nedeni için, bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019: s. 373 vd.

[80] Platon, *Prot.* 318d-e, Hıpp. *Min.* 368b-d; Philostr. V.S. 1.11.1 (DK, 86 A 1).

[81] As Schmid'in kaydettiği gibi (*Gesch.* 1. 3.1,36, n. 3). Anaksagoras'ın mahkemesinden sonra μετεωρολόγος genel bir hakaret terimi oldu. Ayrıca Platon, *Apol.* 26d'yle karşılaştırılabilir ve μετεωρολογία'nın en yüksek rahibi olarak Anaksagoras için, *Phaedr.* 270 a.

hangi bir konuyu ele alma ve sorulabilecek herhangi bir soruyu yanıtlama iddiasıyla ilişkilendirir. Protagoras'ın bir öğrencinin onunla aynı düzeyde tartışmasını sağlamayı üstlendiği o "bütün sanatların uygulayıcıları" arasında, kuşkusuz kozmolog ve astronomlar da vardır. Hedef iyi bir konuşmacı olmak ve tartışmalı noktalar yaratmaktı, konuya karşı amaçsız bir ilgi göstermek değil.

Sokrates öncesi felsefenin bir dalı Yunan düşüncesinin bütünü üzerinde olduğu gibi sofistik düşüncenin üzerinde de derin bir etki bırakmıştır: Parmenides'in ve yandaşlarının aşırı tektanrıcılığı. Duyuların kanıtına yönelik çağrısı ve bütün duyulur dünyayı gerçekdışı olarak nitelemesi, buna sağduyu adına karşı çıkan sofistlerin ampirik ve pratik zihinlerinde şiddetli bir tepkiye yol açmıştı. Söylendiğine göre, Protagoras, politik *arete* öğretmeye "Varlığın birliğini savunmaya kalkanlara" karşı varlık üzerine bir yapıt yazmak üzere bir ara vermişti[82] ve Gorgias *Varlık Olmayan Üzerine* adlı yapıtında onu ortaya atanlara geri döndürerek Elealı tartışmadaki ustalığını ortaya koymuştu. Yine de sofistler, ciddi düşünmeye kalkışan başka hevesliler gibi, varlık ve oluş, durağanlık ve akışkanlık, gerçeklik ve görünüm arasında bir seçim yapmaya zorlayan Elealı ikilemi bir kenara atamamışlardı. Artık her ikisine de sahip olmak mümkün olmadığından, sofistler görünümlerin ardındaki kalıcı bir gerçeklik fikrini, aşırı bir fenomenizm, görecelilik ve öznelcilik adına terk ettiler.

Sofistler kesinlikle bireyciydi, aslında kamuoyu için birbirleriyle rekabet eden hasımlardı. Bu yüzden onlardan bir okul olarak bahsedemeyiz. Diğer yandan felsefi olarak birbirleriyle ortak bir şeyleri olmadığını söylemek çok ileri gitmek olacaktır. Ampirisizm adı altında girişte betimlenen genel felsefi bakış açısını paylaşıyorlardı ve buna eşlik eden, hem duyularımızın yetersizliği ve hata yapabilmesi hem de bilinecek sağlam bir gerçekliğin olmaması nedeniyle kesin bilgi olasılığına karşı ortak bir kuşkuculukları vardı. Hepsi de[83] doğa ve gelenek arasındaki karşıtlığa inanıyordu. Bunların görece değerleri konusundaki düşünceleri farklılık gösterebilir ama hiçbiri insan yasalarının, adet ve dinsel inançlarının değişmez bir doğal düzene kök salmış

[82] Protag. fr. 2. Bunu bildiren, "tesadüfen" bu kitapla karşılaştığını söyleyen Porphyry'dir. Bunu Protagoras'ın diğer bilinen yapıtlarıyla özdeşleştirmeye çalışanlar olmuştur. Bernays (*Ges. Abh.* i, 121) ve ona uyarak T. Gomperz, Nestle ve diğerleri, bunun Καταβάλλοντες ya da Ἀλήθεια'nın başka bir ismi olduğunu söylemiştir. Diğer yandan, Untersteiner'a göre (*Sophs.* ii), bu doğru değildir ve Ἀντιλογίαι'ın ikinci kısmına aittir; buna karşın von Fritz (RE, XL. *Halbb.* 919 vd.) bunun bağımsız bir eser olabileceğini düşünmektedir. Bu başlık *D.L.*'nin, nedense kusurlu olan Protagoras'ın yapıtları listesinde görülmez.

[83] Bu Protagoras, Gorgias, Hippias ve Antiphon için açıkça söylenmiştir ve eğitiminin uygulayımsal amaçları açısından Protagoras'ın görüşünü paylaşan Prodikos için de rahatlıkla öne sürülebilir (Plato, *Dev.* 600 c-d). Akidamas ve Lykophron gibi daha sonraki sofistlerde de izi görülebilir ve açık bir karşı örnek vermek güç olacaktır.

lması nedeniyle sarsılmaz olduğunu kabul etmezdi. Bu inançlar –ya da inanç yoksunluğu- profesyonel sofist olmayan ama onların etkisi altında kalan başkalarınca da paylaşılıyordu: Tarihçi Thukydides, tragedya şairi Euripides, dram yazmasının yanında MÖ 404 yılının Otuz Tiran'ı içinde en şiddetlilerinden biri olan aristokrat Kritias. Bu yaygın uygulaması içinde sofistik bir zihin yapısından ya da düşüncede sofistik bir hareketten bahsetmek oldukça yerinde olacaktır. Yazıları ve halka açık konuşmalarının desteklediği formel eğitimleriyle sofistler, Yunanistan'da aydınlanma çağı olarak bilinen şeyin başlıca etkenleri olmuşlardır. Almanca'dan ödünç alınan bu terim, kendi filozoflarını ve felsefelerini oluşturan herhangi bir ulusun düşüncesindeki zorunlu bir geçiş aşaması için çok kaygı duyulmaksızın kullanılabilir. Bu yüzden Zeller şöyle yazmıştır (*ZN*, 1432): "Tıpkı biz Almanların aydınlanma çağı olmasa nasıl bir Kant'ı olmayacaktıysa, Yunanlar da sofistler olmasaydı bir Sokrates'e ve Sokratesçi felsefeye sahip olmayacaklardı."[84] Sokrates ve Platon'un sofistler olmasa olmayacağı görüşü Jaeger tarafından da yinelenmektedir (*Paid. 1*, 288) ve bu bile kendi başlarına önemli kişiler olmasalar bile (bazıları gerçekten değildir) onları incelemeyi anlamlı kılacaktır.

(e) Çöküş mü yetişkinlik mi?

Aristophanes gibi düşman bir çağdaş için sofistlerin fikirleri bir çöküş semptomuydu. Yunanistan'ın büyük günleri Pers Savaşları dönemi, erkeklerin erkek olduğu dönemdi. Cesaret ve sertlik, yaşama tarzının yalınlığı, yüksek ahlaki ölçütler hep bu eski kuşağa atfediliyordu. "Artık," diye yazıklanıyordu, "bütün ölçütler bir yana bırakılıyor ve kimse doğruyu yanlıştan ayıramıyor, ya da bunu yaptığı zaman apaçık biçimde yanlışı savunup doğruyu hor görüyor. Genç kuşaklar lükse düşkün, kadınsı, ahlaksız ve korkak. Tiyatroya bakın: Artık oyun yazarları Aiskhylos gibi yüksek ve soylu konular seçmiyor. Onun yerine Euripides zinadan, ensestten bahsediyor ve

---

[84] Buraet (*Th. to P.* 109) bu "yapay benzetmenin" Alman yazarlar üzerindeki etkisinden yakınır ve eğer herhangi bir koşutluk varsa daha önce görüldüğünü öne sürer, Protagoras değil Ksenophanes bunun havarisidir. Ama Ksenophanes daha çok yazın gelişini haber vermeyen o ilk kırlangıçlar gibidir; sofist aydınlanma çağı yalnız Protagoras değil, Prodikos, Gorgias, Hippias, Antiphon, Kritias, Euripides ve başka birçok kimse demektir. Burnet'ın bundan sonraki değerlendirmesi, yani "Protagoras ve Gorgias'ın olumsuz bir tutum aldığı şey din değil bilimdir," tanrıların var olup olmadığını bilmediğini söyleyen bir insan hakkında tuhaf kaçmaktadır. Genel bir kural olarak yüzeysel benzetmelere yönelik bu tür uyarılar yararlıdır ama aydınlanmayla sofistler çağı arasındaki benzerlikler kesinlikle çokça ve çarpıcıdır. Philosophes ve çağdaşlarının, hem Yunan hem Roma, Antikçağ dünyasındaki atalarıyla olan ilişkisi Peter Gay tarafından ele alınmaktadır, The Enlightenment (1967), 71-126 ("İlk Aydınlanma" başlıklı bölüm).

ihanet üzerine oyunlar yazıyor ve alçakça şeyleri övüyor, boş şeylerden bahsediyor." "Bütün bunlar," diye düşünmektedir Aristophanes, yeni ateist bilime ve sofistlerin getirdikleri yeni ahlaka bağlı kalmak yüzünden oldu."

Bu görüş (yani Yunanistan'ın çoktan büyüklüğünün doruk noktasını aşmış olduğu ve sofistlerin dönemin bir belirtisi olup öğretileriyle çöküşü hızlandırıyor oldukları görüşü) modern tarihlerde tekrar görülmeye başlanmıştır. Diğer yandan 1920'lerde Karl Joël (*Gesch.* 674.), onların öncüleri oldukları entelektüel mayada bir çöküş değil bir "Rausch der Jugend" görüyordu. Gençler gibi tutkulu, kavgacıydılar, dört bir yana saldırıyorlardı. Aynı şekilde T. Gomperz (Gr. *Th. 1*.480) Gorgias'ın retoriğinde "genç kanın ileri atıldığı bir çağın delice akan ve dizginsiz canlılığını ve aklın elinde işleyeceği büyük malzeme bulunduğunu" düşünmektedir. Grant (*Ethics* 1, 76 vd.) ahlakın üç çağa ayrıldığını söylemiştir: "birincisi, popüler ve bilinçsiz ahlaklar; ikincisi, geçici, kuşkucu ya da sofistik çağ; üçüncüsü, bilinçli ya da felsefi çağ." (Elbette, üçüncü çağda, üç aşama farklı eğitim ve entelektüel güçlere sahip insanlar arasında eşzamanlı olarak var olacaktır.) Bireyde de buna koşut bir gelişme gözlemektedir:

> "Çocukluğun yalınlığı ve güvenini gençliğin dizginsiz ve yönsüz bir itkisi ve yetişkin hayatın bilgeliği izlemektedir. Önce, başkaları inanıyor diye inanırız; sonra, kişisel yargılara varmak için bir kuşku aşamasından geçeriz; sonra da çok daha derin ama başlangıçtakinden bir şekilde farklı bir biçimde inanırız."

Yani ileride uzanan şeyleri –Platon ve Aristoteles'in felsefeleri, onları izleyen Stoacıları, Epikurosçuları ve Hellenistik çağın diğer filozoflarını- düşünecek olursak, genel olarak Yunan felsefesinde ne olmuş olursa olsun, sofistlerle birlikte Yunan düşüncesinin çöküşüne değil insanlığının ilk dönemine girmiş olduğuna şüphe yoktur.[85]

(f) Retorik ve kuşkuculuk

Gördüğümüz üzere, bütün sofistlerin öğrettiği bir sanat, yani retorik sanatı ve hepsi paylaştığı bilgi kuramsal bir bakış açısı, yani bilginin ancak algılanan konuya göreceli olabileceğini öne süren kuşkuculuk vardı. Bu ikisi sanıldığından daha doğrudan bağlantılıdır. Retorik bizim hayatımızda antik Yunan'da sahip olduğu yere sahip değildir. Günümüzde "başarı" ya da "başarılı insan" ifadeleri önce iş dünyasını ve ancak ondan sonra politikayı düşündürmektedir. Yunanistan'da dikkate alınan başarı önce politik ikinci olarak da hitabete dairdi ve bunun silahı da retorik, yani ikna

---

[85] Cornford da, Yunan düşüncesinin aşamalarının bireysel yaşamın aşamalarıyla karşılaştırılmasını yapmaktadır, *Before and After Socrates*, 38 vd. Grant'ın ayrımıyla ilgili başka yorumlar için bkz. ileride s. 163.

sanatıydı. Bu karşılaştırmayı sürdürerek, retoriğe bugün reklamın bulunduğu yeri atabiliriz. Elbette ikna sanatı, genellikle ikincikli anlamlarıyla, o zaman da güçlüydü ve biz nasıl ticaret okulları ve reklamcılık okullarına sahipsek, Yunanlar da politika ve retorik öğretmenlerine sahipti: sofistler. Peitho, İkna onlar için güçlü bir tanrıçaydı; "hiçbir şeyin reddedemediği cazibe" diyordu Aiskhylos onun için (*Suppl.* 1039 vd.) ve Isokrates, bir yüzyıl sonra Atinalı dinleyicilerine ona yıllık kurban vermelerinin bir gelenek olduğunu hatırlatıyordu (*Antid.* 249). Gorgias Helene için *Övgü*'sünde –her anlamda sofistik olan, retorik alanında bir okul alıştırması- konuşmayı ve iknayı iki karşı koyulmaz kuvvet olarak anar. "İkna eden erkek zorlayarak hata yapar ama ikna edilen kadın sözün zorlamasıyla davranmaktadır ve onu suçlamak boşunadır." Yani Helene suçlamadan azadedir ve nefret ya da kınamayı değil, acımayı hak eden çaresiz bir kurban olmaktadır.[86]

Öğrenciye bir sorunun her iki açısında da aynı ölçüde başarılı biçimde tartışmak retorik eğitiminin bir parçasıydı. Protagoras'ın söylediği gibi, "Her konuda birbirine karşıt iki sav bulunmaktadır." Öğrencilerini aynı şeyleri övüp suçlamak üzere, özellikle de zayıf savı daha güçlü görünmesini sağlayacak şekilde destekleyebilecek şekilde yetiştirmeyi hedefliyordu.[87] Retorik eğitimi yalnız biçim ve üslupla sınırlı değildi, aynı zamanda söylenen şeyin tözüyle de ilgileniyordu. Hakikatin göreceli olduğu ve hiç kimsenin bir şeyi kesin olarak bilmediği inancını nasıl aşılamamış olabilirdi ki? Hakikat bireysel ve geçiciydi, evrensel ve kalıcı değildi çünkü herhangi biri için hakikat basitçe neye ikna edilirse oydu ve herkesi siyahın beyaz olduğu konusunda ikna etmek olasıydı. İnanç olabilir ama bilgi olamaz.

"Sözcüklerin yardımını alan ikna, insanların zihinlerini arzu ettiği gibi şekillendirebilir" savını kanıtlamak üzere Gorgias, sofistlerin öğretisinin dönemin hayatından ve felsefesinden nasıl çıktığını ortaya koyan üç gözlem öne sürmüştür (*Hel.* 13):

1) Doğa bilimcilerinin kuramları; onların her biri evrenin sırrına sahip olduğunu düşünmekte ama aslında sadece bir görüşü itip diğerine yer açmak ve imgelemin gözüne inanılmaz ve görünmez şeyleri sokmakla uğraşmaktadır.

2) Gündelik yaşamın kaçınılmaz çekişme ve tartışmaları (Meclis'te ya da mahkemelerde görüldüğü üzere); burada tek bir konuşma bile, hakikati içerdiği için değil ustalıkla ve zekice kotarıldığı için kalabalığı heyecana getirip inandırabilir.

3) Filozofların tartışmaları; bu tartışmalar sadece düşüncenin kolayca görüş ve inançların değişkenliğini ispat edebilmesini sağlamaktadır.

---

[86] Diğer yandan Aiskhylos'ta eli İkna, "Hükmün katlanılmaz çocuğu" tarafından zorlanan Paris'tir (*Ag.* 385 vd.) Pindaros "İkna'nın kamçısı"ndan bahseder (*Pyth.* 4. 219).

[87] bkz. D.L. 9.51 ve Protagoras a21 ve DK'da c2.

Böyle bir ortamda "bana görünen şey bana göredir ve size görünen şey de size göredir" diyen ve hiç kimsenin bir başkasıyla çelişecek konumda olamayacağını söyleyen bir bilgi kuramının beğeni kazanması şaşırtıcı değildir.[88]

(g) Sofist edebiyatın yazgısı: Platon ve Aristoteles

Son olarak, sofist yazıların kaybolması üzerine birkaç söz söyleyelim. Havelock, burada sofist bakış açısı denen şeye kabaca karşılık gelen Yunan liberalizmine dair, "onun rotasını kesin olarak belirlemek zor bir görevdir, bu iki adamın *ippissima verba*'sının sağladığı iki mendirek olmasa olanaksız olacaktır" (*L.T.* 255). Adı geçen iki kişi Demokritos'la Antiphon'dur ve aynı sayfada bizi "Antiphon'un hayatı da, kimliği de kuşkuludur" diye uyarmış olduğundan; dahası liberal mizacı ona göre yalnız bu ikisi değil Arkelaos, Protagoras, Prodikos, Hippias, Gorgias, Thrasymakhos, Lykophron ve başkaları da temsil ettiğinden, bu bir bakıma kötümser bir görüştür. Bunların klasik çağın kendi dile getirdikleri belgelenmiş olan bir düşünce okulunun biricik iki üyesi olduklarını öne sürmesi neyse ki başka yerde söyledikleriyle yanlışlanmaktadır.[89] Yine de beşinci yüzyıl ampiriklerinin bize daha çok onların ortaya koyduğu kapsamlı yazıların yetersiz fragmanları, az çok düşman aktarmaları yoluyla temsil edildiği doğrudur. Bu yüzden tarihçiler bunun, talihsiz bir durum olsa da, ilineksel olduğunu varsaymaktadır: Klasik Yunanistan'ın başka birçok yapıtı, doğal bir biçimde geçen 2400 yıl içinde ortadan kaybolmuştur. Fakat onların modern savunmacıları sofistlerin yazgısını belirleyen daha özgül bir neden olduğunu düşünmektedir, yani Platon ile Aristoteles'in otoriteleri. Platon'un idealizmi galip gelmişti ve kendisinin hasımlarının öğretisini bastırmayı isteyeceği düşünülürse, yandaşları bu görevi yerine getirmiş olmalıdır ya da en azından, karşıt felsefeler güçlendikçe, kimse genel olarak Ortodoksluktan uzak ve itiraz edilebilir görüşler sayılan şeyleri saklamak için çaba sarf etmemiştir. Böylece, Havelock'u alıntılayacak olursak (*L.T.* 18), "Yunan politik kuramının tarihi, Yunan politikasının tarihi gibi, modern dönemde tam da Platon ve Aristoteles'in arzu edeceği şekilde yazılmıştır."

Burada yine, Grote'ye dayanan Sidgwick gibi, bu eleştirilerin başkalarının ihmal etmiş olduğu ciddi bir noktaya temas ettiği ama olasılıkla da durumu abarttıkları söylenebilir. Öne sürdükleri şey kısmen sebep olmuş olabilir ama bunun kadar makul

[88] Protagoras'taki bu tür görüşler için bkz. Platon, *Theaet.* 152a, Euthyd. 286c. Konu ileride bl. viii'de özetlenmektedir.

[89] S. 157'de Thrasymakhos, Gorgias ve Protagoras'ın *ipsissima verba*sıyla aynı dilden konuşur. (T. Gomperz için *Gr. Th.* i, 490, "sofistlik olarak bilinen hareketin günümüze kalan tek edebi anıtı" *Sanat Üzerine* (tıp sanatı) adlı Hippokratesçi kitapçıktır!)

başka nedenler de bu kaybı açıklayabilir. Genel olarak sofistlerin geleceğe yönelik felsefi ve bilimsel kitapçıklar yazan âlimler olmadığı belirtilmiştir. Daha çok öğretmen, hatip ve lektördü onlar; amaçları daha sonraları okunmak değil çağlarını etkilemekti. Dahası, çalışmalarının büyük kısmı eğitsel, el kitabı türünden olduğundan, doğal olarak bunların yerini alan, içlerinde Aristoteles'in de bulunduğu daha sonraki öğretmenlerin elkitaplarında yer alacaktı. Aristoteles kendi retorik sanatını yazmasının yanı sıra, daha önceki "sanatların", bunları ortaya atan Tisias'tan başlayarak bir özetini çıkartmıştı. Cicero bu kitapla ilgili olarak, Aristoteles'in her öğretmenin kurallarını akıcı bir şekilde açıklamasının yanı sıra, özlü ve çekici üslubuyla herkesin orijinallere başvurmayıp bu öğretilere ilişkin daha uygun bir kaynak olarak kendisini okumayı yeğlemesini sağladığını söylemiştir.[90]

Aristoteles konusuna değinmişken, sanki onların sofist ampirisizme karşı oluşları eşit ve özdeşmiş gibi, bir solukta "Platon'la Aristoteles" demeye karşı bir uyarıda bulunmak iyi olur.[91] Sofistlerin öncelikle ilgilendiği konularda, Aristoteles'in konumu birçok açıdan Platon'dan çok onlara yakındı. Doğru, Platon'un teleolojik dünya görüşünü paylaşıyordu ve gerçekliğe karşı adcılık sorununda genellikle bir Platoncu olduğu varsayılmaktadır. Yani, Platoncu formların aşkınlığını bir kenara bırakmış olsa da, tümel terimlere karşılık gelen (*ante res* değilse de *universalia in rebus* olan) kalıcı töz ya da özlerin varlığına inanmayı sürdürmüştü. Genel olarak bu doğru olabilir[92] ama konumu daha karmaşıktır ve onun metafiziğini bırakıp hem bireysel hem kolektif insan eylemini ele alışına, yani etik, sosyal ve politik kuramına bakacak olursak, böyle bir şey koşulsuz söylenemez. Öncelikle, hedefler ve buna bağlı olarak bir yandan bilimsel soruşturmanın, diğer yandan insan davranışı ve karakteri sorunlarının sorgulanmasına yönelik yöntemler arasında açık bir ayrım getiriyordu. İlkinde, en sağın kesinlik ölçütleri talep edilmeliydi ama bunlar kuramsal değil uygulamalı amaçlar için ele alınan insani malzemenin incelenmesi için uygun olmayacaktı. *Etik*'te bu noktayı birçok kez öne sürer, bu belki de en güçlü biçimde bir hatipten katı mantıksal kanıt istemenin bir matematikçinin ikna sanatını kullanmasına izin vermekten daha anlamlı olmadığını söylemesinde görülmektedir.[93] Etik alanda Platon'un mutlak, kendinden menkul

---

[90] Cic. De inv. 2.2.26. bkz. Jaeger, *Paideia 1*, 302 ve Untersteiner, *Sophists*, 9. Untersteiner kayıp için ek bir nedenin de, daha sonra gelen kuşaklarda hâkim olan felsefelerin farklı bir yöne yönelmesi olduğunu kabul etmektedir.

[91] Havelock'un *Literal Temper* adlı kitabında düzenli olarak yaptığı gibi, örn. s. 12, 17, 18, 19, 32, 34 (beş kez).

[92] Fakat bkz. Bayan Anscombe, *Anscombe ve Geach, Three Philosophers*, 3 vd.

[93] 194b25. Ayrıca bkz. 1098a26 vd. (marangozun aradığı geometrinin aradığı düzgünlükle aynı değildir), 1104a3. 1102a23.

ahlak normlarının ya da örgülerinin bırakılmasının kapsamlı etkileri olmuştur çünkü Platon için düşünülmez bir şey olan kuramın uygulamadan, bilginin eylemden ayrılmasını olası kılmıştır. Aristoteles şöyle yazabilir (1103b27): "Soruşturmamızın hedefi erdemin ne olduğunu öğrenmek değil, iyi insanlar olmaktır." Buna karşın Sokratesçi-Platoncu "erdemin ne olduğunu bilmek" görüşü iyi olmanın zorunlu bir ön koşuluydu. Açık bir biçimde, kendini kandırma diye adlandırdığı (*Pol.* 1260a25), Sokratesçi genel bir erdem tanımı talebini değil Gorgias'ın ayrı erdemleri sıralama yöntemini yeğlemektedir. Platoncu formlar kuramına en temellendirilmiş ve etkili saldırılardan birini içeren *Etik*'in ilk kitabında, aynı şekilde Protagoras tarafından da yazılmış olabilecek bir görecelik ve nesnelerin çokluğu savunmasıyla karşılaşırız.[94]

[94] Yukarıdaki sözlerin kısalığı onları aşırı basitleştirme suçlamasıyla karşı karşıya bırakabilir. Aristoteles iyiliğin göreceliğine sadece, ileride s. 164'de sıralanan iki anlamın ilki ölçüsünde inanıyordu ve bunu sıradan insanın, ortak insan doğamızdan gelen ve birey ya da sınıfların farklı bağımlı işlevlerinin ötesine geçen bir tek işlevine yönelik bir inançla birleştirecek kadar da Sokratesçiydi. Bu ve ilgili noktalar Lloyd'un *Aristoteles*'teki biyolojik benzetmeler üzerine olan makalesinde (*Phronesis*, 1968) iyi biçimde ele alınmıştır, fakat bu makaleyi okurken adı anılmasa da arka planda durup kendini belli eden etkin bir figür vardır: Protagoras.

IV

AHLAK VE POLİTİKADA *NOMOS-PHYSIS* KARŞITLIĞI

(İ) GİRİŞ

Nomos (çoğulu *nomoi*) ve *physis* terimleri Yunan düşüncesinin anahtar terimlerinden (beş ya da dördüncü yüzyılların diliyle tuzak kelimeleri denebilir). Daha önceki yazarlarda ille uygunsuz ya da etik dışı biçimde görünmezler fakat beşinci yüzyılın entelektüel iklimi içinde genel olarak birbirine karşıt ve birbirini dışlayıcı algılanmışlardır: "*nomos* aracılığıyla" var olanlar "*physis* aracılığıyla" var olmuyordu ve *vice versa*. Asıl olarak terimlerin kullanımıyla ilgileneceğiz. *Physis*in anlamı Sokrates öncesi filozofların bir incelemesinden çıkmaktadır.[95] Güvenle "doğa" olarak çevrilebilir ama *nomos*la birlikte göründüğü zaman "gerçeklik" sözcüğü bazen karşıtlığı hemen açık hale getirmektedir.[96] *Nomos* klasik dönemlerin insanları için *nomizetai* bir şey, inanılan, uygulanan ya da doğru sayılan bir şeydir; başlangıçta, *nemetai* bir şey, paylaştırılmış, dağıtılmış ya da verilmiş olan bir şeydi.[97] Yani eyleyen bir özneyi –inanan, uygulamacı ya da paylaştırıcı-, *nomos*un kaynağı olan bir zihni varsayar. Bu yüzden doğal olarak farklı insanlar farklı *nomoi*ye sahiptir ama din etkin bir güç olarak kaldığı sürece, icat eden zihin Tanrı'nın olabilir ve bu yüzden bütün insanlığa uygulanabilen *nomoi* vardır. "İnsan yasaları (*nomoi*) tek bir tanrısal yasayla desteklenmektedir" diyordu Herakleitos (fr. 114, *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011: s. 415, 432) ve Hesiodos'a göre (*Erga* 270, Protagoras mitinde yinelenmektedir, Platon, *Prot.* 322d) Zeus hayvanlardan farklı olarak adalete sahip olsunlar diye "bütün insanlar için bir yasa" çıkartmıştır. Bu kavrayış sofist çağda da varlığını sürdürmüştür. Akılcı Thukydides bile döneminin çıkarlarını düşünen parti politikacıları için, tanrısal yasanın gözetmenleri değil suçun ortakları olduklarını söyleyebiliyordu.[98] Bununla Sophokles'in *Antigone*'sinin, tanrısal

---

[95] bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011: s. 25 vd. ve *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019: s. 280 dn. 12.

[96] bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011: s. 95 vd., *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019: s. 280 dn. 12 ve 281 dn. 15.

[97] See Pohlenz in Philol. 1948, 137 = Kl. Schr. II, 335 ve Ehrenberg'deki göndermeler, Rechtsidee, 114, n. 1.

[98] Thuc. 3.81.6. Retoriğini duruma (καιρός) uydurmak gerektiğine inanan Gorgias bile, savaş kahramanlarının θειότατον καὶ κοινὸν νόμον gözlediğini söyleyebiliyordu (fr. 6).

ve ebedi olan, Kreon'un çok geç öğrendiği üzere hiçbir ölümlünün karşı gelemeyeceği "yazılı olmayan yasalarında" da karşılaşıyoruz (v. 1113; "yazılı olmayan yasalar " için bkz. ileride s. 121 vd.). Fakat tanrılara olan inanç zayıfladığı ve artık "geçerli akçe" (*nomisma*)[99] sayılmadıkları zaman, bu evrensel *nomos* otoritesi ortadan kalkmıştır. Daha sonra "yazılı olmayan yasalar" ifadesi yeni ve çağın politik gerçekçiliğine uygun, daha kötücül bir anlam kazanır.

Nomos ve *physis* terimlerinin daha önceki tarihi ilginçtir ama birçok kez anlatılmıştır.[100] Artık yeni bir kuşağın *nomos*u *physis*ten, yapay biçimde tasarlanmış olan şeyin doğal olandan, bazen de yanlış olan (ama yaygın olarak inanılan) bir şeyin doğru olandan ayrılması gibi ayırdığı bir noktaya geldik. *Nomos*un daha sonraki anlamıyla sofistlerin felsefi çağdaşlarında karşılaşmıştık: Empedokles doğumu ve yıkımı reddediyor ama terimleri kullanarak *nomos*a uyduğunu itiraf ediyor; Demokritos'sa duyulur niteliklerin sadece *nomos*ta bulunduğunu ilan ediyor.[101] Fakat, günün sofist, tarihçi ve hatiplerinde (ve yeni düşüncenin bir başka sözcüsü olan, trajedi yazarı Euripides'te) ahlaki ve politik çevrelerde karşı tez daha yaygın olarak dile getiriliyordu. Burada onun daha önemli iki kullanımı vardır: (i) haklı ve doğru olan açısından geleneksel ve uzlaşımsal inançlara dayanan kullanım ya da gelenek, (ii) "doğru kullanımı" kanunlaştırıp onu devletin otoritesinin desteğiyle zorunlu bir norm haline sokan, biçimsel olarak oluşturulup aktarılan yasalar. İlki daha erken bir kullanımdı ama hep bir yanda durdu, bu yüzden Yunanlar için yasa, ne kadar yazıyla dile getiril-

---

[99] Aristoph. *Clouds* 248, sözcüğün iki anlamıyla yapılmaktadır, daha yaygın olanı "tedavüldeki para" ama diğer anlamı için bkz. Aesch. *Sept.* 269, Eur. I.T. 1471, Pind. fr. 203 Bowra (ileride s. 134).

[100] Bu konu en ayrıntılı biçimde F. Heinimann'ın 1945 tarihli, 1965'te yeniden basılmış olan *Nomos und Physis* adlı kitabında ele alınmıştır. U Ant. Class. içinde 1965 tarihli yeniden basımına düştüğü bir notta E. des Places aradan geçen zamanda konuyla ilgili çıkmış kitapları anmaktadır. Pohlenz'in Hermes, 1953'te yer alan aynı başlıklı makalesi Heinimann'ın yapıtının bir eleştirisidir. Philof., 1948'te yer alan *Nomos* adlı makalesi sözcüğün etimolojik ve semantik gelişimini ele almaktadır. *Nomos* için bkz. ayrıca Ehrenberg, *Rechtsidee*, 114 vd.

[101] Emped. Fr. 95 (bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019: s. 148); Demokr. Fr. 9 (*YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019: s. 339). Hippokr. *De viccu* 1.4 (vi, 476 L.) ὁ νόμος γὰρ τῇ φύσει περὶ τούτων ἐναντίος ' Empedokles'i hatırlatıyor, burada τούτων oluşun özdeşliğine ve katıp karıştırma ve ayrılma yoluyla kaybolmaya gönderme yapıyor. krş. ayrıca Mori. Sacr. 17 (vi, 392 L.): Düşünce ve hissin tahtı beyindir; φρένες (birebir olarak, "diyafram," ama gündelik Yunanca'da zihin ya da akıl olarak kullanılıyordu) şansa ve *nomos*a borçlu olunan ve gerçekliğe karşılık gelmeyen bir ada sahiptir. Bu anlamda νόμῳ-ἐτέη ya da νόμος-ἐόν (ya da ἀλήθεια krş. Sof. Fr. 83.3 N.) yaygın olan λόγω μέν...ἔργῳ δέ ifadesine anlam olarak yakınlaşıyor. Hdt. 4.39'da λόγῳ anlama ya da tabire zarar vermeden νόμῳ'nun yerini alabilir. (krş.. 4.8.1.)

miş ve otorite tarafından dayatılmış olursa olsun, gelenek ve alışkanlığa bağlı olarak kaldı. "Yasa," diye yazmaktadır Aristoteles (*Pol.* 1269320), "geleneğin gücü karşısında itaate zorlama gücüne sahip değildir." Bu belli bir ölçüde her toplum için geçerlidir. H.L.A. Hart'ın yazmış olduğu gibi (*Law, Liberty and Morality*, 51): "Kuşkusuz başkalarına zararlı olacak tavırları yasanın yasakladığını destekleyen ve yansıtan bir ahlak olmasa toplumun var olamayacağı belli bir şeydir (ve politika kuramının en eski sezgilerinden biridir)." İlkel toplumda ikisi arasında pek fark yoktur çünkü geleneğin kendisinin bağlayıcı bir gücü vardır. Kanunlaştırma sadece uygarlığın oldukça ileri bir aşamasında zorunlu hale gelir. Bu yüzden, sözcük kökende iki fikir arasında sanmaktadır. Fakat bizim için zaten ayrı şeyler olduklarından ve aynı kapsama sahip İngilizce sözcük olmadığından, Yunanca sözcüğü korumak yerinde olacaktır. *Nomos* her iki fikri de ifade ettiğinden, bize "yasal olarak zorlanabilen şeyle ahlaki olarak haklı olan şey arasındaki ayrımın Yunanlar arasında bize göre olduğundan daha belirsiz olduğunu" hatırlatmaya yarayacaktır.[102]

Normalde ayrı kabul edilen konuları ayrı başlıklar altında ele almak uygun olacak ama *nomos-physis* karşıtlığının incelenmesi önce gelmeli (bunun etkileri bir önceki bölümde giriş niteliğinde ele alınmıştır), çünkü dönemin birçok sorununa kolayca girmeyi sağlayacaktır. Din tartışması tanrıların *physis* yoluyla mı –gerçeklikte-, yoksa sadece *nomos* yoluyla mı var olduğuna dönüşmüştür; politik örgütlenme tartışması, devletlerin tanrısal emirle mi, doğal zorunlulukla mı yoksa *nomos* aracılığıyla mı ortaya çıktığı tartışmasına; kozmopolitlik tartışması, insan ırkı içindeki bölünmelerin doğal mı yoksa bir *nomos* konusu mu olduğuna; eşitlik tartışmaları, bir insanın diğeri üzerindeki (kölelik) ya da bir milletin bir başkası üzerindeki yönetiminin doğal mı, kaçınılmaz mı, yoksa *nomos* yoluyla mı olduğuna dönüşmüştü vb... Bu plan üst üste binme tehlikesi taşıyor, o yüzden sürekli denetlenmeli ama çağdaş düşüncede çeşitli sorunların nasıl iç içe girmiş olduğunu göstermek üzere, bir parça üst üste binme de

[102] Dodds, *Gorgias*, 166. Heinimann (*N. u. Ph.* 78) onun döneminde iki anlam, gelenek ve yasa arasında çok kesin bir ayrım olmadığını göstermek üzere Hdt.'den alıntı yapmaktadır. Özgün gelenek ve yasa birlikteliği (Pohlenz tarafından belirtilmiştir, *Hermes*, 1953, 416) "yazılı olmayan yasalar" sorunuyla belli bir yakınlığa sahiptir. Türetilmiş olan νομίζειν fiili benzer bir kapsama sahip ama yasa yapma anlamı nadir görülür ve inanma anlamı en yaygın olanıdır. İkisi Ksen. *Rep. Lac.* 2.4'te görülür: Lykurgos ἐνόμιζεν ἑνί ἱματίῳ δι' ἔτους προσεθίζεσθαι, νομίζων οὑτως ...ἀμεινον ἀν παρεσκευάσθαι . Hdt. 4.59.2'de "bir uygulamasını yapmak" anlamı taşır: İskitler νηούς οὐ νομίζουσι ποιεῖν – bu onların *nomos*u değildir. Aynı bölümde (tanrılara) "inanmak" ve (Ge'nin Zeus'un karası olduğuna) "inanmak" anlamıyla görülür. Sokrates'in suçlamasında θεούς οὐ νομίζων'un gerçek inançsızlığı belirttiği ileride gösterilmektedir, s. 230, dn. 493. "Hazırlamak, oluşturmak" anlamı Thuk. 2.38'de görülür ve krş. Arist. Pol. 1275b7.

istenir bir şeydir. Bu bölümde karşıtlığın kendisi ve yerleştikten sonra, ahlaki ve politik alanda *physis* ile *nomos*un görece değerinin çok farklı değerlendirmelerine nasıl yol açtığı ayrıntılı olarak açıklanacaktır.

Başlangıçta ayrımdan kimin sorumlu olduğu sorusu sıkça tartışılmıştır ama olasılıkla gerçekdışıdır ve en azından elimizdeki kanıtlara dayanılarak yanıtlanamaz. Aristoteles bunu bir hasmı paradoksa düşürmenin bir yolu olarak "bütün eski insanlarca" bilinen yaygın bir *topos* olarak adlandırmıştı (*Soph.* El. 17337). Heinimann, Hippokratesçi *De aère aquis locis* içinde bir bölümü en eski geçtiği yer olarak aktarmaktadır ama bunun Arkhelaos'a atfedilen ifadesi (A 1 ve 2, DK) olasılıkla daha öncedir, her koşulda da etik bir bağlam içinde bundan bahsedilmesinin ilk örneğidir.[103] Fiziksel ve etik olanın Diogenes Laertius örneğinde bir parça gülünç biçimde yan yana gelmesi ("Yaşayan canlıların önce balçıktan çıktığını ve adaletle düşüklüğün doğal olarak değil uzlaşım yoluyla var olduğunu söylüyordu") kuşkusuz derleyenin nahifliğinden kaynaklanmaktadır ve Arkhelaos'un hangi sözlerle düşüncesini ifade ettiğini söylememiz zor; fakat bize haklı olarak evrimci fiziksel kuramlarla ahlak ve yasanın uzlaşımsal kökenine ilişkin kuramlar arasındaki tarihsel bağlantıyı hatırlatabilir. Yalnız tatlıyla acının, sıcakla soğuğun değil adaletle adaletsizliğin, doğruyla yanlışın da sadece inanç ya da uzlaşım yoluyla var olduğu bir dünyaya giriyoruz.[104] Bütün olarak fiziksel dünyanın düzen ve dengesiyle ilgili kuşkular ve tanrısallığın sebepler olarak şans ve doğal zorunluluğun kabul edilmesi yüzünden tanrısallığın tahttan indirilmesi, etik kavrayışların göreceliğini savunanlar tarafından kabul edilip savlarının bir başka dayanağı haline getirildi. Bunun böyle olduğunu görmek için, zamanda ileri

---

[103] Heinimann, N. u. Ph. 13 vd. Arkhelaos'un görüşleri çok açık biçimde Theophrastos'un *D.L.* (5.41)'de bahsedilen özel çalışmasına kadar eskilere uzanmaktadır. Tıp yazarındaki bağlam antropolojik ve etik olarak yansızdır: Farklı ırklar arasındaki farkları bunlar νόμος ya da φύσις. bağlı olsa da anlatacaktır. Tarih açısından, Arkhelaos'un Sokrates'ten yaşlı olması gerekir ve Hippokrates, Aulus Gellius'un N. A. 7.21'deki bir parça belirsiz ifadesine rağmen, herhalde birkaç yaş daha genç olmalı (RE viii, 1803, Jones, Loeb'e ait Hippocr. i, xliii içinde). Heinimann De acre ve diğerlerini Peloponnes Savaşı'ndan kısa süre öncesine, (bunun Hippokrates'in kendisine ait olduğunu düşünen) Pohlenz'se 428 yılından sonraya tarihlendirir ve ayrımın ortaya atılma şekline bakılırsa bunun zaten biliniyor olduğunu düşünmektedir. Bunu ortaya atanı Arkhelaos olarak gösterir. bkz. onun *Hermes*, 1953 makalesi ve genel olarak Arkhelaos için *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019: s. 272 vd., Heinimann 111-14. Perikles çağının bir Atinalısıydı, sofistlerin ilk kuşağıyla çağdaştı. Yaşamın kökenine yönelik bir ilginin insan toplumunun ve yasaların kökenine yönelik ilgiyle birleşmesi Protagoras'ı hatırlatır ama aralarında bir öncelik saptamak güçtür, neredeyse kesin olarak Protagoras'ın ondan yaşlı olduğu söylenebilir.

[104] Fiziksel ve ahlaki olanın aynı ölçüde öznel şeyler olarak yan yana getirilmesi Platon tarafından Protagoras'la bağlantılı biçimde verilmiştir, *Theaet.* 171e-172a.

bir döneme, Platon'un onlara karşı cephe aldığı döneme bakmamız yeter. Onların tatsız ahlak kuramlarıyla mücadele etmek üzere, içinde öncelikli konumun anlık ve bilinçli tasarıma verildiği bütün bir kozmogoni inşa etmeyi gerekli buldu. "Doğru ve yanlışın mutlak ölçütlerinin reddedilmesini sağlayan şey şans eseri meydana gelmiş olan bir kozmos fikridir," demektedir (ileride s. 118 vd.).

Öyleyse, yasa ve kamu görüşüyle dayatılan ahlaki ölçütler daha önce inanıldığı üzere Tanrı tarafından verilmiş değildir. İnsan tarafından diğer insanlara dayatılmış, ya da en azından her bireyin özgürlüğü üzerine bir sınırlama getirmek üzere anlaşma yoluyla ortaya atılmış şeylerdir bunlar. Bu şekilde;

> "Tarih ve deneyimden yararlanılması, geleneksel ahlaki iyilik ya da kötülük gibi değil, basitçe başarı ve başarısızlık, yararlılık ve yararsızlık gibi bir parça farklı ölçütler kümesinin geliştirilmesini sağladı. Kuralların hiçbiri mutlak olarak katı ya da değişmez değildi: hep değişen koşullara uyum sağlamaları gerekiyordu... Keşif yolculukları... sayısız farklı ahlak sistemlerini ortaya çıkardı... çok çeşitli ve değişik olan bu geleneklerin hiçbirine 'kalıcı otorite' atfedilemez. Bu yüzden evrensel bir ahlak yasası olasılığı azalıyordu ve ahlak kurallarını sadece geleneksel ve görece olarak, belli yer ve zamanda yaşayan belli insanların ihtiyaçlarını karşılamak üzere geliştirilmiş olarak görmek *pari passa* (Lat. eşit ölçüde) daha inandırıcı oldu. Bu açıdan, etik ölçütlerin altında yatan şey 'çıkar' gibiydi, kendini bazı hazcı ya da yararcı yorumlamalara kolayca bırakan bir şey."

Beşinci yüzyıl Atinası'ndaki değişen düşünce iklimini oldukça iyi betimleyen bu paragraf, aslında on yedinci yüzyıl İngilteresi için yazılmıştır[105] ve günümüzün "durumcu etiği" için de neredeyse aynı haklılıkla uygulanabilir.[106] İlerledikçe özellikle Thukydides'te, bir ölçüt olarak çıkar (τό συμφέρον) ya da işe yararlığa bolca gönderme yapıldığını göreceğiz. Untersteiner Lysias'tan hoş[107] bir örnek alıntılıyor: "Akılda tutmak gereken ilk şey hiç kimsenin doğası gereği bir monarşist ya da demokrat olmadığını, herkesin kendi yararına olacak türden bir anayasaya yöneldiği"dir.

Yasanın ve ahlaki değerlerin mutlak konumunun ya da şeylerin kalıcı doğası içinde onların bir yeri olduğunun böylece reddedilmesi sonucu, ikisi arasındaki çekişme için sahne hazırlanmıştır fakat karşıtlığın kabul edilmesi kendi başına sonucu sağlamaz. Yasa ve geleneğe uygun gelen yer, en azından Yunanistan'da, hiç de onların

---

[105] Greenleaf, *Order, Empiricism and Politics*, alıntılar s. 197-9.

[106] krş. *Time Magazine* (11 Nisan 1966): "Geleneksel değerler yerlerini bir 'durum etiğine' bırakıyor, yani hiçbir şey aslında doğru ya da yanlış değildir, anın gerektirdiğine göre yargılanmalıdır."

[107] Iolanthe'de yer alan, hikâyeyi anlatanın doğaya olan inancını paylaşmadığı er Willis'i hatırlatması nedeniyle hoş. Alıntı Lysias, Apol.'den (kon. 25), 8 (Untersteiner, *Sof.* iv, 74). [Iolanthe, W. S. Gilbert'e ait bir peri operası. –çn.]

yapay oldukları gibi bir ilk kabulle belirlenmiyordu ve bunu kabul eden kimseler yine de bundan farklı uygulama sonuçları çıkarabilirlerdi. Üç temel konum ayırt edilebilir: *physise* karşı *nomos*un desteklenmesi; *physise* karşı *nomos*un desteklenmesi ve yargı belirtmeksizin güçlünün hep zayıfa karşı üstünlük elde edeceğini ve kendi çıkarına uygun olarak ortaya koyduğu şeye yasa ve adalet adını vereceğini bildiren hesaplı gerçekçilik ya da olgulara bakma eğilimi. Onlar iktidara sahip olduğu sürece yasa ve adalet adını taşıyacaklardır.

(2) "*NOMOS*" YANDAŞLARI

(a) Antropolojik ilerleme kuramları

"Görece zayıf ve savunmasız bir yaratık olan insanın, başka hiçbir şekilde elde edemeyeceği bir biyolojik konumu sürdürmesini sağlayan bu sözleşme de nedir?"

H. G. Baynes, *Psychological Origins of Divine Kingship*, Folklore, 1936, 91.

Beşinci yüzyılda, hayatın cansız maddeden evrimine ilişkin fiziksel kuramların doğal bir sonucu olarak, insani ilerlemeye ilişkin dikkat çekici ölçüde tutarlı bazı kuramlar, Hesiodos'un *altın ırkı* gibi birtakım ilksel kusursuzluk durumlarından soysuzlaşma olduğunu söyleyen mitsel fikirlerin yerini almaya başladı. Bunlar Demokritos'ta görülebilir ve Aiskhylos'ta olduğu gibi Euripides'te de, birçok farklı yazarda, Hippokratesçi Korpus'ta, sofist Protagoras'ta, aristokrat Kritias'ta görülmektedir ve bir şekilde daha sonra trajik şair Moskhion'da. Sophokles başlangıçtaki vahşi hali tasvir etmese de, *Antigone*'de insanın teknik ilerlemesine yönelik övgüsü olayların aynı düzenini varsaymaktadır. Prometheus, "öngörü" ya da "öngörücü" öğretmen olarak hatırlanabilir ya da dışarıda bırakılabilir; varlığının pek önemi yoktur. Aiskhylos'ta vardır ama sadece insanlara kendi zihinlerini kullanmasını öğreten zekâ bağışlayıcısı olarak. Euripides'te bu hayırsever bilinmemektedir (bize akıl gücünü veren tanrıların hangisiyse) ve Sophokles'te insanın kendisi kendi başarılarıyla dünyanın gözbebeği haline gelmiştir. Moskhion ama daha sonraları[108] beşinci yüzyılda görünür olan bir aldırışsızlığı yansıtarak, süreci yoluna koyanın ister Prometheus'un yardımıyla, ister

[108] Olasılıkla MÖ üçüncü yüzyıl. bkz. Diehl, *RE*, xxı, Halbb. 345. Hippokratik De vtt. Medicina yazarı (bl. 14; i, 60 L.) tıp akılcı sorgulama yoluyla geliştirilmiş olan, tümüyle insani bir sanat olsa da, onu icat edenlerin alışkanlık olduğu üzere bir tanrıya atfedilmesinin daha uygun olduğunu düşündüğünü söylemektedir (ὡς καὶ νομίζεται); Edelstein'ın *Idea of Progress*, 54, 71. dipnotu bu noktada düzeltmeye açıktır.

zorunluluk ya da basitçe deneyim ve doğanın teşvikiyle olsun sürecin asıl sahibinin zamanın kendisi olduğunu yazmaktadır.

Bu hikâyelere göre, ilk insanlar elbiseleri ya da evleri olmaksızın, mağara ve oyuklarda hayvanlar gibi yaşıyordu. Bir araya gelmeyi düşünmüyorlardı, önlerine ne gelirse yiyerek kırlara yayılmışlardı. Yamyamlık bile yapıyorlardı. Kalabalık biçimde, soğuk, yediklerinin yol açtığı hastalıklar ve vahşi hayvanların saldırıları yüzünden ölüyorlardı. Sonunda yaşadıkları sıkıntılar onlara hayatta kalmak için bir araya gelmenin zorunluluğunu dayattı ve akılcı iletişim ihtiyacıyla zaman içinde anlaşılmaz çığlıklarını konuşmaya çevirmeyi başardılar. Ayrıca kış için vahşi ürünleri saklama aşamasından toprağın ekilmesiyle mısır ve asma yetiştirmeye doğru ilerlediler. Bu da topluluklar halinde uygar yaşamın başlamasını, başkalarının haklarının tanınmasını ve yasa ve düzenin ilk adımlarını ortaya çıkardı. Tohum veren Demeter ayrıca Thesmophoros, yasa koyucuydu. Sonuçta, Rousseau'nun da ısrarla belirttiği gibi, toplum, bu işi alışkanlık haline getirmiş birinin kolayca mısırı çalmasına izin verecek bir durumdaysa, bir tarlayı ekmeye neden kalkışsın?[109] Bu özellikle Atinalıların hem mısır yetiştirmeyi hem de yasa ve anayasal hükmetmeyi bulanlar olma iddiasında öne çıkmaktadır.[110] Bu ilerlemelerle birlikte hayvanların evcilleştirilmesi ve teknik becerilerin elde edilmesi gelmektedir. Evler ve şehirler inşa edilmiş, ateşin kullanılması yemek pişirmeyi olası kılmış ve madenlerin çıkartılıp işlenmesine yol açmıştır, gemiler yapılmış ve denizaşırı ticaret gelişmiş, hastalık denetime alınmıştır. Yunan hekimler sağlığın korunmasını büyük ölçüde doğru beslenme konusu saymıştır ve *Antikçağ Tıbbı Üzerine*'nin beşinci yüzyıl yazarı için (bl. 3; 576-8 L.) iyileştirme sanatı hazırlanmış yemekler, pişirilmiş öğünler ve dengeli beslenme ilkel insanın "hayvan gibi" beslenme düzeninin yerini aldığı zaman, ona göre uzun sürmüş olan ve (Asklepios değil) "zorunluluk" yüzünden ortaya çıkan bir süreç sonucunda başlamıştı.

İnsani gelişmelerin bu ciddi biçimde akılcı değerlendirmeleri bir kusursuzluk çağından, Empedokles'teki "sevgi çağı" ya da Hesiodos'taki "altın ırk"tan, insanın iyiliğinin doğanın sevecen verimliliğiyle el ele gittiği soysuzlaşmaya gidişe ilişkin daha eski

---

[109] *Origin of Inequality*, Everyman ed., 188. krş. Grotius'tan Ceres Legislatrix'le ilgili olan s. 210'daki alıntı.

[110] Özellikle Moskhion, Diodoros (13.26.3) ve ileride Isokrates için 88, 89, 90. Tarım elbette göçebeden yerleşik hayata geçmeyi gerektirmektedir ama bu kaynaklarımızda açıkça belirtilmez. Bu bağlantı ἥμερος sözcüğünün birleşimleriyle ortaya çıkmaktadır; sözcüğün anlamı (a) vahşi ürünlere karşı ekilmiş ürünler, (b) vahşiye karşı uygar ya da nazik demekti, bunu karşılayan bir İngilizce sözcük yoktur. krş. Öz. Moskhion fr. 6.23 Nauck καρπός ἡμέρου τροφῆς ve 29 ἥμερον βίον ve Diod. 13.26.3: Atinalılar τροφῆς ἡμέρου'larını başka Yunanlarla paylaşıyor ve onlara εἰς ἥμερον καὶ δικαίαν συμβίωσιν getiriyorlardı. θεσμός ile νόμος arasındaki ilişki için bkz. Ehrenberg, Rechtsidee, bl. 3, öz. s. 123.

dinsel kavrayışlarla güçlü bir karşıtlık içindedir.[111] Çeşitli yazarlar[112] arasında düşünce ve ayrıca sözcük seçiminin çakışması güçlü bir biçimde, muhtemelen Ksenophanes, 470 yılına dek yaşadığı tahmin edilen uzun ömürlü şair ve filozof gibi ortak bir kaynağı düşündürmektedir (*YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011: s. 367 vd.). En azından "tanrılar en başta insanlara her şeyi açık kılmadılar ama zaman içinde, araştırarak, insanlar daha da iyi şeyler buldular" dediği satırlar (fr. 18) onun bozulmaya değil, ilerlemeye inanan biri olduğunu gösterir ve daha genç yazarlarda gördüğümüz uygarlığın ilerlemesinin ayrıntılı açıklamalarına öncülük etmektedir.[113] İfadesini bu yönde geliştirip geliştirmediği bir yana, Homeros ve Hesiodosos'un dinsel bakış açısına karşı tiradlarına çok uygun gelen bu fikri aktardığı kesindir.[114] Nereden gelirse gelsin, beşinci yüzyılın laik atmosferinde büyük yaygınlık kazanmıştı.

Bu tarihsel kuramların yandaşları kuşkusuz *nomos* yanındaydı ama aynı zamanda onun insan doğasında daha baştan içkin ya da tanrısal olarak verilmiş bir biçimde bulunduğu fikrini reddediyorlardı. Kritias, Isokrates ve Moskhion, hepsi de *nomoi*yi insan yaşamını hayvanların seviyesinden yükseltmenin bir aracı olarak adlandırır. Antigone'nin doruk noktası koronun teknik buluşların kendi başlarına nötr olduğunun ilan edilmesidir: İnsana iyilik kadar kötülük de getirebilirler. Önemli olan insanın *nomoi*yi gözleyip adalete bağlı kalmasıdır. Kritias ve Moskhion'daki karakterlerden farklı olarak, Euripides'in Theseus'u dindardır: İnsanın vahşilikten uygarlığa ilerleyişini isimsiz bir tanrıya atfeder ama başka yerdeki belitiler yüzünden bunu Euripides'in kendisinin yapmış olduğundan da kuşku duyabiliriz. Her koşulda aynı ahlakı gözetir: Gururdan kaçın. (τὸ γαυρόν) İdeal olan, "devletin dayattığı *kozmos*u koruyan" orta halli insandır (vv. 244 vd.).

(b) İnsanın başlangıçtaki hali üzerine Protagoras

Kendi payına filozof olduğunu iddia edebilecek olup ilerleme kuramına inananlardan biri de Protagoras, ilk ve en büyük sofisttir. Yapıtlar listesinde *İnsanın*

[111] Burada sağlanandan daha ayrıntılı bir betimleme, dördüncü yüzyıldan Dikaearkhos gibi ikisini birleştirme yönündeki ilginç çabalarla birlikte, benim *In The Beginnings* adlı kitabımın, 4. ve 5. bölümlerinde bulunmaktadır.

[112] bkz. ileride s. 76 vd.daki, yinelenen anahtar kelime ya da ifadelere dikkat çeken notlar içeren çeviriler.

[113] Bu satırların tam (belki fazla tam) bir yorumu için bkz. Edelstein, Idea of Progress, bl. 1.

[114] Orjinalde olması gereken tek sözcük, eğer böyle bir sözcük varsa, θηριώδης'tir. (bkz. 86, dn. 144, ileride). Bu tümüyle ölçülü yazılmış olan fr. 8 bağlamında ortaya çıkan açılımı açıklar ama onun yampirik ya da karışık şiirlerinden birinde de görülebilirdi. Yine de, bir insan başarısı olarak ilerleme fikrinin altıncı yüzyıl başlarına dek izlenebileceği de eklenmelidir. bkz. O'BRien, *Socr. Paradoxes*, 59 vd., Phoroneos ve Palamedes hikâyeleri için.

Başlangıçtaki *Hali Üzerine*[115] diye çevrilebilecek bir başlık görünür. Burada, Platon onun ağzından bu konuyla ilgili bir konuşma aktardığı zaman aslında Protagoras'ın görüşlerini, büyük olasılıkla da bu adı taşıyan yapıttaki görüşlerini yansıttığı kabul edilecektir.[116] Konu edilen bölüm Prot. 320 vd.dır. Protagoras politik *arete* öğretme olasında bulunmuş (geride s. 48 vd.) ve Sokrates bunun öğretilebileceği üzerine kuşkularını dile getirmiştir. (a) Öğretilen ve öğrenilen, mimari ve denizcilik tasarımı gibi konularda, Atinalıların sadece uzmanların tavsiyesini kabul edeceğini ama genel

---

[115] περί τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως *D.L.* 9.55. Başlık bir kozmogoniye uymayacaktır, Protagoras'ın başlıca ilgisinin insanlık olduğunu bilmesek bile. (Lesky de bunu insana gönderme yaparak çevirmektedir, *NGL*, 345.) DemoKritons'un fr. 278'deki sözleri bazen şununla karşılaştırılmaktadır: çocuk sahibi olmanın insan için zorunluluk olduğuna inanılır: ἀπό φύσιος καὶ κσταστάσιός τίνος ἀρχαίης. Moskhion'un ἀρχήν βροτείου καί κατάστασιν βίου açıklayacağını söylemesi (fr. 6.2), ki Protagoras'ın bir yankısı gibi görünmektedir, daha yerindedir. Nestle haklı olarak orjinalin Prodikos'un "*Herakles'in Seçimi*" bununla ilgili olarak Ksenophon ,πλείστοις ἐπιδείκνυται demektedir [*Mem.* 1.1.21]) gibi mit biçimini bile içermiş olabilecek, halka açık (ἐπίδειξεις) bir ders olduğunu öne sürmüştür (*VMzuL*, 282). Platon'un *Sokrates*'inin de Protagoras'tan τοσαῦτα ἐπιδειξάμενος olarak bahsettiğine dikkat edin (*Prot.* 318d). Ayrıca bkz. ileride s. 302.

[116] Bu uzmanların büyük çoğunluğunun görüşüdür. Görüşlerin bir özeti için bkz. bunu kabul eden Untersteiner, *Sophs.* 71, n. 14 ve kabul etmeyen Havelock, L.T. 407-9; keza O'Brien, *Socr. Paradoxes*, 62 vd. Kabul edenler arasına Heinimann, N. u. Ph. 115, Schmid, Gtsck. gr. Lit. 1.3.1,17, n. 10 versényi, Socr. Hum. 23, and Bignone, *Studi* 12, n. 2; Karşı olanlara, Capizzi, Protagora, 259 eklenebilir. Ayrıca krş. von Fritz, RE, XLV. Halbb. 917.

Havelock'un karşı çıkması belli ölçüde retorik bir soruna dayanmaktadır (*L.T.* 88): "Neden... bir deha kendi yazılarında zaten dolaşımda olan bir sistemin tanıtımını yapsın ve güvenmediği bir düşünce okulunun temsilcisi tarafından rahatsız edilsin?" Buna karşı genel olarak "aklı başında hiçbir filozof aklen kabul edemeyeceği görüşlerin tarihe sadakatle bildirme sıkıntısına girmeyecektir" (s. 164) şeklinde inancına dayanmaktadır. Burada yaptığı şey bunların "eleştirel bir incelemesi"dir. İnsanın nasıl önce doğru biçimde bildirmeden birtakım görüşleri tam olarak eleştirebileceği açıklanmamaktadır. Filozofların bu yoldan gitmediğini düşünmek daha doğru olacak. Pelican Yayınları'nın geçmiş felsefecilerin tarihsel incelemelerine ayırdığı harika dizideki kitaplar kesinlikle konu edindikleri görüşlere katılmayacak bizzat filozoflar tarafından yazılmaktadır. Retorik bir soru genellikle bir başkasıyla karşılanabilir, bu durumda M. Salomon'un sorusu uygundur (*Savigny-Stifi*, 1911, 136): "Protagoras için pek saygılı konuşmayan Platon, ona bizim ona ilişkin düşündüklerimizi çarpıtıp bozacak görüşler yakıştırarak ne ummuş olabilir?"

Bu soru kapsamlı biçimde tartışılmıştır ve onu tekrar ele almanın gereği yoktur. Otantiklik konusunda öne sürülen iki sav hemen bir yana bırakılabilir: (i) İç tutarsızlıklar çünkü içeriğin incelenmesi ciddi bir tutarsızlık olmadığını gösterecektir; (ii) bunun sofisti gözden düşürmek üzere tasarlanmış bir parodi ya da çarpıtma olduğu tartışması çünkü bunu izleyen mit ve *logos* tarafsızca okunacak olursa, insanda yazarı için derin bir saygı hissi uyandırmaktadır.

politika üzerine herkesin öneride bulunmasına izin verdiklerini, bunu da belli ki eğitim gerektiren teknik bir konu saymadıkları için yaptıklarını; (b) iyi ve zeki devlet adamlarının politik hünerlerini başkalarına, hatta kendi oğullarına bile aktarmayı başaramadıklarını söyleyerek buna karşı çıkmaktadır. Protagoras kendi görüşlerini ya gerekçeli bir sav olarak ya bir hikâye ya da mesel biçiminde dile getirmeyi önerir ve dinleyicileri bu kararı ona bırakınca da, daha çok haz vereceği için hikâyeyi yeğler. Bu da bizi tanrıların devreye girmesinin ciddiye alınmaması gerektiği, öykünün süslemesi sayılabileceği konusunda uyarmaktadır. Platon, Protagoras'ın dinsel bir kuşkucu olduğunu (krş. *Theaet.* 162d) ve kandırmaya heveslenmediğini çok iyi biliyordu. Aslında mitin ardından temel noktaların akılcı bir açıklaması gelmektedir ve bundan tanrısal aracılar tümüyle çıkarılmıştır.

Protagoras'ınki savunması güç bir konumdur ve bunu çarpıcı bir ustalıkla yapar. Eğer erdemin (*aretenin* yaygın İngilizce çevirisini *virtue* kullanacak olursak) eğitim yoluyla elde edinilen bir şey değil de bütün insan ırkının doğal ihsanı olduğunu kabul edecek olursa, işini bırakması gerekecektir çünkü mesleği olarak ilan ettiği şey erdem eğitimidir. Diğer yandan Atina demokrasisinin altında yatan ilkeyi, yani halk politikası sorunlarının hiçbir şekilde teknik olmadığını haklı çıkarmayı üstlenmiştir, demirci ya da ayakkabıcının önerisi de başkalarınınki kadar yerinde olabilir, buna göre zorunlu erdemler her insanda doğuştan bulunmaktadır, eğitimle alınmamıştır. Her iki konum da da mitte ve ardından gelen açıklamada bulunmaktadır.[117]

Teknik bilgelik (ἔντεχνος σοφία) başından beri insanda doğuştan bulunmaktadır çünkü mite göre ilk insanların ışığı gördüğü anda Prometheus tarafından verilmiştir. Bu sadece Euripides ve Aiskhylos'taki ilk tanrısal hüner olan uygulamalı zekânın (Eurupides'te σύνεσις) bir başka ifadesi olmaktadır. Ayrıca ibadet içgüdüsü de özgündü çünkü mitin belirttiği üzere, insanlar "tanrısalı paylaşır." Bunun nedeni hem aklın tanrısal bir varlık olan Prometheus'un ihsanı olması, hem de akla sahip olmanın tanrılarla bir yakınlık işareti sayılmasıdır. Protagoras'ın kendisi de herhalde, ibadeti özel ve belki de insan için (ibadet edilenin varlığına kendini adamaksızın) zorunlu bir şey sayıyordu.[118]

---

[117] Buradan sonrası benim *In The Beginning* adlı kitabımdaki daha ayrıntılı değerlendirmeye dayanmaktadır, s. 85 vd.

[118] Protagoras tanrıların varlığını inkâr etmiyordu ama sorunu bu konuda bir kesinliğin olanaksız olması nedeniyle tartışmayı reddediyordu (fr. 4 ve Platon, *Theaet.* 162d-e). Dostu Perikles bizim tanrılara inancımızın onların sunduklarının yanı sıra onlara gösterilen saygıya dayandığını söylemektedir (Stesimbrotus ap. *Plut. Per.* 8). Protagoras herhalde bu kanıtın yeterli olmadığını düşünüyordu. Bunun için Nestle, ed. *Prot.* s. 19 vd. bkz. ileride s. 227 vd. Benzer bir ifade Ksenophon'da geçmektedir, *Mem.* 1.4.14 (insan tanrılara ibadet eden tek ırktır) ve 4.3.14 (insanın ruhu τοῦ θείου μετέχει)

Doğuştan yaratıcılıklarını kullanan insanlar çok geçmeden kendilerine yiyecek, ve elbise sağlayıp konuşmayı öğrendiler; ama hâlâ "dağınık" yaşıyorlardı, şehirleri ...tu çünkü "zanaatkârın sanatını"[119] öğrenmişlerdi ama "politika sanatından" yok...ıdular. Zaman içinde birçoğu vahşi hayvanlar tarafından öldürüldü, fiziksel olarak ...ha zayıf olan insanların bu hayvanlara karşı tek savunmaları ortak eylemdi. Bu yüz... bütün ırkın ortadan kaldırılacağından korkan Zeus (hikâyeye göre) insanlara iki ...demi, *aidôs* ile *dike* vermek, "politik bir düzeni mümkün kılmak ve dostluk ve birlik ...ğı yaratmak üzere" için Hermes'i gönderdi (322c). *Dike* bir hak ve adalet duygusu... *aidôs* ise kabaca utanç, ılımlılık ve başkalarına karşı saygı duygularını birleştiren ...ha karmaşık bir niteliktir, "vicdan"dan çok uzak değildir. Bu hünerler, sanatlarda ...duğu gibi seçilmiş bireylerle sınırlı değildir; sanatlar söz konusu olduğunda biri ...ktor, bir başkası müzisyen ve benzeri olur, hayat belli bir emek paylaşımı ilkesine ...re yönetilir. Ama bunları herkes paylaşmalıdır çünkü "sanatlarda olduğu gibi bu ...demleri sadece birkaç kişi paylaşırsa şehir diye bir şey olmaz." Fakat Zeus bile, ...nların evrensel olmasını sağlayamaz çünkü insanın özgün doğasının bir parçası ...ğildir bunlar, bu yüzden şöyle bir ek koyar; eğer bunu elde edemeyen biri varsa, ...olitik organın içindeki kanserli bölge gibi ölüme mahkûm edilmelidir.

Zeus'un emri, mitsel olmayan antropolojilerde (ve Protagoras'ın zihninde) zaman...n işleyişi, acı tecrübe ve zorunluluk olan şeye karşılık geliyordu.[120] Bu hikâye "poli...k erdemler" hakkında iki şey göstermektedir: (a) uygar dünyada herkes onlara aynı ...lçüde sahiptir (ἁμῶς γέ πως 323c) ama (b) insanda başlangıçtan itibaren içkin ola...ak bulunmazlar. Mitin ardından gelen açıklamada bu iki bakış açısını da ele almak...adır. İlk bakış açısı Atinalıların politik sanatlarda değil teknik sanatlarda uzmanlık ...alep etmelerini haklı çıkarır çünkü politika için başlıca gerekli şeyler adalet ve ılım...lılıktır. Aslında herkes bu erdemlerin herkesçe paylaşıldığına inanmaktadır. Sanatsal

---

[119] δημιουργικὴ τέχνη, 322b. 322d'de bunun ἀρετῆς...δημιουργικῆς ile karşılaştırılması *Arete*nin uygulayımsal ilişkilerinin çarpıcı bir örneğini ortaya koyar ve (bir İngiliz okuruna) hikâyenin teknik becerileri ve ahlaki nitelikleri aynı türden şeyler olarak ele alır göründüğü bir parça mantık dışı tarzı açıklar. Zanaatkârın sanatı teknik *aretai* ve politikacının sanatıysa politik *aretai* gerektirir, bunlar da ahlaki erdemlerdir. krş. 322b ἠδίκουν ἀλλήλους ἅτε οὐκ ἔχοντες τὴν πολιτικὴν τέχνην. Beşinci yüzyıldaki τέχνη olarak devlet adamlığı üzerine bazı ilginç malzeme şurada yer almaktadır: O'Brien, Socratic Paradoxes, 67 vd.

[120] Yukarıdakileri yazdığımdan bu yana, şimdi bile birçok uzmanın gözünden kaçan bu noktaya, çok uzun zaman önce Kaerst tarafından değinildiğini görüyorum, Zeitschr. f. Pol. 1909, 513, n. 1: "Der Umstand, dass im Mythos des Protagoras erst durch Hermes die δίκη ve αἰδώς an die Menschen verteilt werden, soll natürlich nur die unbedingte Notwendigkeit der Allgemeinheit der Rechts- und Schamgefühle für das Bestehen des Staates veranschaulichen."

bir hünerden –sözgelimi müzik hünerinden- tümüyle yoksun bir insan sıradan biridir ama ahlaki niteliklerden tümüyle yoksun bir insan insani bir yaşam süremez ve böyle olduğunu söyleyen bir insanın deli olduğu düşünülür (322a-c). Sokrates böyle biriyle karşılaşmışsa (yani *ex hypothesi* yalıtılmış, eğitimsiz bir halde, adalet mahkemelerinden, yasalardan ya da uygar yaşamın sınırlamalarından uzakta biriyle) Atina'nın en ağır suçlularını bu adama göre erdemli sayacaktır. İkincisi, Atinalılar da herkes gibi bütün insanların politik erdemlerden pay aldığını düşünseler de, bu erdemleri doğuştan ya da otomatik olarak elde edilmiş saymıyorlardı, eğitim ve çaba yoluyla elde edilmiş sayıyorlardı (323c: bu yüzden bunlar aslında Zeus'un mitteki emrine karşılık gelir). Eğitim çocuklukta, anne, dadı ve babadan başlar. Okul öğretmenlerince, daha sonra da yetişkinlik sırasında yasalarıyla bir yaşama düzeni gösteren devlet tarafından sürdürülür. Dahası yurttaşlar birbirlerini teşvik eder çünkü komşularımızın örgütlenmiş toplumsal yaşamın kurallarını anlaması bizim çıkarımızadır (327a-b). Bu sürekli süreç içinde bir erdeme yönelik bir öğretmenler sınıfını belirtmek güçtür ama anadilimizdeki eğitmenler olmasa bile konuşmayı nasıl öğreniyorsak bu da aynı şekilde öğretilmektedir.[121]

Protagoras haklı bir ün kazanmış olan, intikam ya da mükâfat dürtüsünü reddeden ceza kuramını bu bağlamda ortaya atmaktadır. Bunun geçtiği bölüm tümüyle alıntılanmaya değer:

> "Yanlış yapanları cezalandırırken, kimse bir insanın geçmişte de hata yapmış olduğu olgusu üzerinde durmaz ya da onu bu nedenle cezalandırmaz, eğer vahşi hayvan gibi körlemesine intikam almıyorsa. Hayır, akılcı bir insan tarafından ceza, işlenmiş olan suç nedeniyle verilmez (sonuçta kimse geçmişte yaptığını düzeltemez), gelecek adına, aynı adamın ya da onun aldığı cezayı gören bir başkasının tekrar yanlış yapmasını önlemek için verilir. Ama bu görüşü savunmak erdemin eğitimle verilebileceğini savunmak demektir; her koşulda ceza bir engel olarak verilmektedir."

Protagoras'ın *arete*, *dike* ve *nomos* görüşü kesinlikle ham insan doğasının ahlaki bir ilerleme olanağı içermesini gerektirmez ama gerçekleşmesi bir deneyim ve eğitim konusudur. Aristoteles'in daha sonra söylediği gibi, "doğa sayesinde erdem elde edebiliyoruz ama onları ancak uygulamayla (ἔθος) kazanabiliyoruz" (EN, 1103324). Protagoras'ın kendisi de şöyle demiştir (fr. 3, DK): "Eğitim şunları gerekir; hem doğa

---

[121] Eur. Suppl. 913-15'te yankılanmaktadır:
ἡ δ' εὐανδρία
διδακτός, εἴπερ καὶ βρέφος διδάσκεται
λέγειν ἀκούειν θ' ὧν μάθησιν οὐκ ἔχει

...atkınlık) hem de uygulama (ἔθος, yani öğrencide)." Sokrates'in diğer savına, yani ... devlet adamlarının erdemlerini oğullarına bile aktaramadıkları savına karşı orta... koyduğu şey, bireyler arasında değişiklik gösteren bu eski beceridir. Eğer erdem ... diğer sanatlarla aynı ilkeye göre dağıtılsaydı (326e vd.), birçok sıradan kimseye ...arşı tek bir uygulamacı olsaydı durum farklı olabilirdi ama birçok sanatçının oğlu, ...abaları onları eğitse bile onlar gibi olamamaktadırlar (328c). Böyle de olsa, herkesin ...rdeme karşı yeteneği vardır ve herkes onu sürekli çeşitli, bazen farkına varılmayan ...ğitim süreçleri içinde geliştirmektedir. Bu durumda, önemli bir babayla yakınlık ...anağının oğlun, çok yetersiz bile olabilecek olan doğal yetenekleri üzerinde pek bir ...kisi olmayacaktır.

Bir sofist olarak erdemin öğretilebileceği ve iyi yönetilen bir devlet içinde yetişmek ...ızından çok çeşitli şekillerde sürekli aşılandığı iddiasına gelince, ılımlı bir şekilde, ...ze rehberlik edecek, başkalarından daha iyi birini bulabilirsek bununla yetinmeliyiz ...e ben de ancak bunu iddia edebiliyorum, demektedir.

(c) *Nomos*un adil ve doğruyla olan başka eşdeğerlikleri

Öyleyse, Protagoras için kendini dizginleme ve adalet duygusu toplum için zo...unlu olan, dolayısıyla insanın hayatta kalması için zorunlu olan erdemlerdir ve *no...oi* devlet tarafından yurttaşlarına çiğnemeden hangi sınırlar çerçevesinde hareket ...debileceklerini öğretmek üzere ortaya konmuş olan kılavuzlardır.[122] Ne *nomos* ne de politik erdemler "doğadan gelir," "doğaya dönüş" de istenecek son şeydir. Doğa hali ...ahatsızlık verici ve vahşiydi, herkes komşusuna karşı duruyordu ve böyle sürdürül...eydi ırkın yok olmasıyla sonuçlanabilirdi her şey. Oyunlarından görüşlerini yansı...an alıntılar yapacak olursak, Kritias da aynı şeyi savunmaktadır.[123] Bu Sisyphos'ta fr. 25) yalın biçimde dile getirilmiştir ve Peirithous'tan alınan, doğru davranışın bir

[122] 326d'de Protagoras bunları yazmayı öğrenirken çocukların ders kitaplarına çizilen çizgilere benzetmektedir. E. G. Turner, BICS, 12 (1965), 67 vd.da sözcükleri harflerin kendilerinin karalanması değil de koşut çizgiler saymakta olasılıkla haklıdır.

[123] Bu genellikle hiç sorgusuz hatta ilgili bölümlerin *dramatis personal*in ağzından çıktığına bile değinmeden yapılmaktadır. Yasaların insan yapımı olarak, "kaba düzensizlik"in yerine adaletin geçmesi olarak görülmesi, hürmetsiz Sisyphos'a ait olan, tanrıların insan icatlarından biri olarak görülmesine ilişkin tanrıtanımaz değerlendirmesinin girişidir. Sadece Wilamowirz, oyun içinde daha sonra (kaybolmuş olan) geleneksel cezayı kuşkusuz almış olduğunu belirtir. Ama bütün bunlar bir yana, buradaki motif herhalde Aetius'un (Euripides olarak düşündüğü) yazara atfettiği şey, yani gerçekten kendisine ait olan görüşler için sorumluluk gösterebilmesiydi (bkz. *Aët.* 1.7,1, DK, 88 B 25: Euripides, Sisyphos'u Areopagos'tan korkarak kendi görüşlerinin savunucu kılmıştı.)

güvencesi olarak karakteri yasadan daha önde tutan[124] ilginç satırları bunu sadece yasanın görece zayıflığı nedeniyle yapmaktadır. "Doğru bir karakteri hiçbir hatip yoldan çıkaramaz ama yasayı sıkça altüst etmekte ve konuşmalarıyla küçük düşürmektedir." Sisyphos'ta da zorlamaya dayanan yasaların, açık suçları önleyebileceğini ama gizli suçları önleyemeyeceğini belirtmiştir (fr. 25.9-11), bu Demokritos'un da dikkat çektiği bir zayıflıktır. Demokritos bir başka *nomos* yandaşıydı, ona ilişkin yüceltilmiş bir kavrayışı vardı. Yasa insan yaşamı yararına vardır ve ona boyun eğerek onun mükemmelliğinin (*arete*) farkına varırız. "Ruhtaki *nomos*"u ortaya çıkarmak gerekir, hata yapmayı gizli gizli bile olanaksız kılan utanç ya da özsaygı yasasını. (bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019: s. 379 vd.)

Yunanların bir kral ya da tiranın iradesine karşıt olarak, yasanın üstünlüğünü kabul etmesi Yunanların gurur duyduğu bir şeydi. Bu Herodotos'taki ünlü hikâyeyle, Sparta'nın tahttan indirilen kralı Demaratus'un, onu akıl hastanesine gönderen Kserkes'e verdiği yanıtla sergilenmektedir (7.104). Yunanistan'ı işgal etmeden önce, Kserkes ona Yunanların dövüşüp dövüşmeyeceğini sormuş ve kendisinin sayıca az olmaları ve onları böyle bir şey için zorlayacak bir efendileri olmaması yüzünden dövüşmeyeceklerini düşündüğünü söylemişti:

> "Evet, onlar özgür," diye yanıtladı Demaratus. "Ama tümüyle özgür değiller; çünkü bir efendileri var ve o efendi de senin kullarının senden korktuğundan daha çok korktukları yasadır. Bu efendi onlara ne emrederse yaparlar ve onun emirleri hep aynı olur. Onların ne olursa olsun savaşta kaçmalarına izin vermez, onları dimdik durup ya zafer kazanmaya ya da ölmeye zorlar."

Sadık bir Spartalı olarak, sadece kendi şehri için konuşmaktadır, ama Kserkes onun yanıtını Yunanlar için geçerli sayar ve hikâye gerçekten bir Hellen gururu içinde anlatılmaktadır.[125] *Nomos* içinde Atinalı bir gurur ifadesi için Theseus'un Euripides, Suppl. 429 fr.'deki sözlerini alıntılayabiliriz:

> "Bir şehrin, sıradan yasaları kabul etmeyen, yasayı kendi mülkiyetine almış olan tek kişilik kuralları geçerli sayan bir tirandan daha büyük bir düşmanı yoktur. Bunun adil bir yanı yoktur. Ama yazılı yasalar altında adalet zayıflar ve zengin-

---

[124] Fr. 22 τρόπος δὲ χρηστὸς ἀσφαλέστερος νόμου ile νόμος ve τρόπος arasındaki ayın karşıtlık Perikles'in cenaze konuşmasında görülür (*Thuk.* 2.39.4 ,4)
μὴ μετὰ νόμων τὸ πλέον ἢ τρόπων
ἀνδρείας ἐθέλομεν κινδυνεύειν).

[125] Demaratus bölümünün daha lirik bir değerlendirmesi Gigante'te bulunabilir, Nom. Bas. 115–17. Yunanların Asyalılardan daha iyi dövüştüğü çünkü despotik yönetime sahip olmadıkları, olasılıkla geç beşinci yüzyıl çalışması olan Hippokr. De aere vd. 16'da (n, 64 L.) da öne sürülmektedir.

ler arasında tarafsız biçimde dağıtılmıştır, güçsüz olan eziyet görürse refah sahibi olanla eşit koşullarda konuşabilir ve alt sınıf insanlar üst sınıf olanlara karşı davaları haklıysa çıkıp konuşabilir."

Perikles, Cenaze Konuşması'nda benzer bir yasa övgüsü yapmaktadır" (*Thuc.* 2.37)

Sokrates de yasaların her koşulda önde gelmesi gerektiğini savunanlardan biriydi. Ksenophon'un onun sofist Hippias'la yaptığını söylediği bir konuşmada, önce aralarında yasaların yurttaşların neyin yapılıp neyin yapılmaması gerektiğine yönelik anlaşmaları olduğu ve her an değiştirilip reddedilebileceği kabul edilir. Bu yüzden "doğadan gelmezler," ama Sokrates adaletin özünün onlara bağlı kalmakta olduğunu ve üyeleri yasalara uyan bir devletin en mutlu ve güçlü devlet olduğunu savunur.[126]

Yasanın kalıcılığı, bir şehrin zenginleşmesi için gerekli olan uyumu sağlar; buna karşın bireysel olarak yasalara bağlı olan insan en güvenilir, saygı gören kimsedir ve bir dost olarak aranır. Platon'un *Krito*'sundaki sahne daha da çarpıcıdır, burada Sokrates idamdan kaçınmayı reddetmesinin sebebi olarak, bunun Atina yasaları tarafından emredilmesini gösterir. "Yasanın kararlarının güçsüz sayıldığı, kişiler tarafından sayılmayıp alaya alındığı bir devletin yıkılmayacağına inanıyor musunuz?" Burada da yasalara karşı görevi sözleşmeden başka bir şeye dayanmamaktadır – tanrısal emir ya da doğanın zorlamasından bahsedilmemektedir – ama Sokrates bütün yaşamı boyunca sözleşmenin yararını görmüştür ve bu noktada onu bozmak basit bir nankörlük olacaktır.[127]

Nomos ve *eunemia*nın, yasa ve düzenin bir başka savunucusu da "Anonim Iamblichi" denen, geç beşinci ya da erken dördüncü yüzyıla ait olduğu anlaşılan bir yazardır.[128] Onun önerisi açıkça dünyevi başarıya yöneliktir ve "erdem en iyi siyasettir" ve "göründüğünüz şey olun" olarak özetlenebilir. Ksenophon'a göre (*Mem.* 1.7.1) "her zaman iyi bir ad edinmenin en iyi yolunun nasıl hatırlanmak isteniyorsa o olmak olduğu söyleyen" Sokrates'e göz kırpmaktadır. Fakat Sokrates değerli tutkular arasına "hazırcevaplığı" koymayacak, şöhreti bir amaç ve erdemi de onu elde etmenin bir yolu saymazdı.

"Başarının ilk şartı doğal hünerlerle doğmaktır," der yazar ama kendisi doğum ve yetiştirmenin aristokratik avukatı değildir çünkü hemen bunun bir şans konusu olduğunu ekler. Bir insan gerçekten iyiyi arzuladığını gösterebilir ve bunu elde etmek için gerekli vakti, emeği ayırabilir çünkü kolayca elde edilebilecek olan "konuşma sanatına" karşıt olarak *arete* uzun zaman ve çaba gerektirmektedir. Protagoras gibi o

[126] Mem. 4.4.12 vd. krş. 4.6.6, burada Sokrates insan ilişkilerinde yasal olanı bilen ve yapanların adil olduğunu öne sürer.

[127] Bu enfes bölüm yine toplumsal sözleşmeyle ilgili olarak ileride s. 141, 144'te alıntılanmaktadır.

[128] Bu alıntılar ve yazarı için bkz. ileride s.298 vd.

da hem doğayı hem de uygulamayı zorunlu saymaktadır ama belli ki onun gibi *tekhne* (sanat, elde edilen beceri) ve *areteyi* değişimli olarak kullanmayacaktır (bkz. s. 70, dn. 120). Konuşma sanatını "öğrencinin kısa sürede ustasını geçebileceği" bir sanat olarak bir yana bırakması da, sofistlerin müfredatının içeriğinin retorikten ibaret olduğunu söyleyen Platon'un darbesini andırmaktadır. Diğer yandan *arete* uzun bir terbiye konusudur, dilde ve eylemde kötülükten kaçınarak büyümeyi ve ısrarlı çabalarla iyiyi takip edip elde etmeyi gerektirir. Burada *arete* Sokrates ve Platon'daki ahlaki içeriğiyle aktarılmaktadır.[129] İnsanın diğer hünerlerini –hazırcevaplık, zekilik, fiziksel güç- adalet ve yasa çıkarına kullanmasını içerir; eğer tersi bir şekilde kullanılacaklarsa, onlara sahip olmamak daha iyidir. Kusursuz *areteyi* elde etmek en çok sayıda insana yararlı olmak ya da onlara yarar sağlamaktır[130] ve bunu yapmanın en iyi yolu, acımasız ve sonuçları belirsiz olan gelişigüzel hayırseverlik gibi yöntemlerle değil, yasa ve adalete destek olmaktır çünkü politik örgütlerdeki insan yaşamlarının birliğini yaratan ve koruyan onlardır. Bunu elde etmek zenginliğe, güce ve yaşamın kendisine karşı aldırışsızlık gerektirir. Bunun ödülü kalıcı bir isim olacaktır.[131]

Güç arayışını erdem (diye devam eder) ve yasalara boyun eğmeyi korkaklık saymak zararlıdır. (Bu Platon'un Kallikles'inin temsil ettiği görüşe saldırmaktadır ama

---

[129] Pace Nestle şöyle der (*VMzuL*, 415): "ἀρετή'nin hâlâ hiçbir ahlaki anlamı olmadığını söylemek, bütün bu yeteneklerin ya doğru ve iyinin ya da yanlış ve kötülüğün hizmetine sokulması gerektiği olgusundan çok uzaktır." Bunu izleyen cümlesi bunu büyük ölçüde zayıflatır ve aslında bu karşıt uçlara konulabilecek olan şey ἀρετή değil düşüncesizlik, akıllılık ve fiziksel güçtür (*DK*, ii, 401.16). Bu yetenekler alıntının başlangıcında ἀρετή ayırt edilmiştir (age. 400.3-4).

[130] ὁ πλείστος ὠφέλιμος ὤν DK, ii, 401.23. Kaerst (Ztschr. f. *Pol.* 1909, 516, n. 5) en büyük sayı için en büyük iyilik şeklindeki Benham ilkesini karşılaştırır. [Jeremy Bentham (1748-1832): Herkes için en büyük mutluluk elde edilmesine yönelik eylemleri öven Yararcılık ilkesini öne süren İngiliz filozof ve politikacısı.-çn.]

[131] Erdem ve iyiliğin τὸ ὠφέλιμον'la eşitlenmesi, diğer "iyilerin" aldırışsız ve kötü amaçlara hizmet edebilir olarak nitelenmesi (*DK*, ii, 401.16-23; krş. Platon, *Menon* 87e) ve iyi insanın özdenetimli (ἐγκρατέστατον) olarak, zenginlik, iktidar ve hatta (kimse sonsuza dek yaşayamayacağı için) yaşama karşı aldırışsız olarak resmedilmesi, yazarın bir Sokrates hayranı olduğu ve onun ölümünden sonra yazdığı izlenimini vermektedir. Kendi açısından, doğru, Sokrates εὐδοξία'yı önemsiz şeyler arasına koyacaktı ama onu genel ve yasal bir insani hedef saymıştır (Platon, *Semp.* 208c) ve ölümü bunun her koşulda erdemli bir yaşamı sağlayacağı fikrini güçlendirmiş olabilir. *DK*, ii, 402.12'deki cümle:
ὅστις δέ ἐστιν ἀνὴρ ἀληθῶς ἀγαθός, οὗτος οὐκ ἀλλοτρίῳ κόσμῳ περικειμένῳ τὴν δόξαν θηρᾶται ἀλλὰ τῇ αὐτοῦ ἀρετῇ ,
Sokratesçi bir tınıya sahiptir. H. Gomperz'in Soph. u. Riet., s. 84'te "unerträgliche Tautologie und Selbstverständlichkeit" vb. şeklinde söylediklerini kesinlikle kabul etmiyorum. Genel olarak bu talihsiz yazarla ilgili yersiz bir önyargı geliştirmiş görünmektedir.

geç beşinci yüzyılda çok yaygındı ve aynı şekilde Thukydides'in, 3.82.4, değerlerin genel bir dönüşümü içinde dizginsiz saldırganlığın cesaret sayıldığını ve ılımlılığın korkaklığın örtüsü olduğunu söylemesi de bunun bir örneği olmaktadır.) Bunun neyeni Protagorascıdır: zorunluluk insanları hayatta kalmak için birleşmeye zorlamıştır ve topluluk yaşamı yasaya boyun eğmeden olmaz. Bu yüzden yasa ve adalet üstün olmalı: "Onlara güçlerini doğa vermiştir" (DK, 402.29vd.).

Görünüşte bu *nomos-physis* karşıtlığını ikisini Protagoras'ın ortaya attığı aynı olgular temelinde özdeşleştirerek çözer gibidir. insanların doğası (fiziksel zayıflık) onları politik bir örgütlenme olmasa yıkım noktasına getirecektir; bu yüzden yasalar "doğanın" emridir. Fakat bu uzlaşma ancak yüzeysel bir zihin tarafından kabul edilebilir. Uygarlığa doğru yavaş ve acı dolu ilerleme sırasında yaşanan acı ve deneyim dolu çağların bilincinde olan diğer evrimci kuramcılar gibi Protagoras da, yasanın kendisini doğanın bir koşulu olarak göremezdi. Doğa insanlara sadece onların, yıkıma karşı geçikmeli bir seçenek olarak, kendilerini bu şekilde örgütlemelerini sağlayan zekâyı vermiştir. İki değerlendirme arasında özde bir anlaşmazlık yoktur ve *nomos* ve *physis* arasındaki gerçek bir uzlaşma, Platon'un yaptığı gibi, doğada bir dizi rastlantı değil ancak bir tasarımcı zihnin ürününü görerek sağlanabilirdi.[132]

"Varsayalım ki," diye sürdürür Anonimus, "bir üstün insan var olabilsin. Ona 'çelikten bir beden ve ruh' verelim, etin hastalıklarından bağışıklık sahibi olsun ve insanı duygulardan tamamıyla yoksun olsun. Böyle biri bile hiç dokunulmadan tiranlık yapmayı sürdüremez çünkü bütün insanlar onun düşmanı olacaktır ve onların yasaya sadık olması sayesinde onu ortak güç ya da beceriyle devireceklerdir. Birçok kimsenin inandığı gibi, tiranı iktidara getiren onun gücü ve şiddeti değildir, yurttaşların kendi budalalıklarıdır çünkü ancak yasa ve düzene saygısını kaybetmiş olan bir şehir onun pençesine düşebilir." Alıntı iyi hükümetin nimetlerinin övülmesiyle sonuçlanır. Karşılıklı güven (Sokrates bunu yasaya boyun eğmenin meyvesi olarak görmektedir) ticareti ve paranın serbest dolaşımını şevklendirir, zenginler servetlerinin tadını rahatça çıkarır ve daha talihli olanlar yoksullara yardım eder;[133] insanlar zihin huzuruna

---

[132] Bu uzlaşma ayrıca Bacchae'deki ilginç ve zor bir bölümde de denenmiş görünmektedir (ileride s. 117 vd.).

[133] Bir birlik ve güven devleti içinde zenginlerin yoksullara yardım etmesi fikri Demokritos fr. 255'te (bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019: s. 379) yeniden görülür, bununla ilgili olarak Cyril Bailey (Gk. *Atom. and E.* 212) şöyle yazmıştır, "Yunan şehirlerin birçoğunda varolan sınıf duygularının genel halini dikkate alırsak, bu DemoKritons'un sözlerinin içinde belki de en dikkat çekici olanıdır." Diğer yandan sınıf düşmanlığına karşı bu tür bir karşı çıkış yaygınlaşmış olmalıdır çünkü Arkhytas'ta da (*YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011: s. 342) ve Sokrates'te, Areop. 31-2'de de geçmektedir.

ve kişisel amaçlarını gerçekleştirme serbestisine sahip olur, savaş ya da iç karışıklık sıkıntısı çekmezler ve tiranlıktan korunurlar. "Yasa," der bu demokrasi yandaşı, "bütün insanlara yarar sağlar."

Uzmanların çoğu herhalde W. C. Greene'in yargısını kabul edecektir (*Moira*, 251 vd.) bu söylenenlerin asıl değeri "hazır fikir ve savların görece sıradan zihinlere ne denli yerleşmiş olduğunu" göstermekte yatmaktadır. Yalnız Protagoras, Sokrates ve Demokritos'un değil, ayrıca Prodikos, Kritias, Antisthenes, Thukydides ve hatta güçlü *nomos* karşıtları Hippias ve Antiphon'un yankıları burada duyulmaktadır. Tahmin edilen benzerliklerin çoğu beyliktir (örn. İnsanın ülkesi için hayatını tehlikeye atmasının şan getireceği fikri Thuk. 2.43.2'de yinelenmektedir ama başka yerde ne sıklıkla geçmektedir?) ve buradaki fikirlerin yaygın olan fikirleri yansıttığını ama Protagoras ve Sokrates'in kesin olarak bu modeller arasında yer aldığını söylemekten fazlasını söyleyemeyiz. Aynı zamanda bu bölüm başka kaynaklarda karşılığı olmayan bazı ilginç noktalar sunmaktadır: *nomos* ve *physis* arasında bir uzlaşma sağlama çabası, "çelik adam" ve yazgısı fikri[134] ve demokratik ideallerin tiranlığın yetişme zemini olan kalabalığın yönetimi korkusuyla birleştirilmesi.

Daha önceki bölümler yasa idaresinin Yunanistan'da ve özellikle de Atina düşüncesinde, yasaların doğanın bir ürünü ya da ona güçlü biçimde karşıt bir şey sayılmasından bağımsız olarak sağlam biçimde yerleşmiş bir şey olmasından duyulan bir saygıyı ve gururu sergilemektedir. Doğaya karşı bir şey olarak görüldülerse de, insanın "doğal" bir karşılıklı çatışma ve yıkım durumundan kendi çabalarıyla kendisini yükseltme yeteneğinin bir simgesi olarak, doğa üzerinde aklın zaferi olarak selamlandılar. Yasalar Protagoras ve Sokrates'e göre "doğadan" gelmiyordu. Herodotos da farklı toplumlara ait *nomoi* arasındaki çeşitlilik ve tutarsızlığın tümüyle farkındaydı. Bu noktayı vurgulayan ve yaygın olarak kullanıldıklarını düşündüren iki bölüm, yazarları ve tarihleriyle ilgili olan ama (en azından bana göre) amacımız için taşıdıkları değeri etkilemeyen bazı kuşkular yüzünden sona bırakılmıştır.

(i) Lysias'ın ikinci ve Korinthosos Savaşı'nda ölen Atinalılar için bir gömü konuşması olduğu anlaşılan konuşması, herhalde sadece retorik bir çalışma olarak ortaya konmuştur ve Lysias tarafından yazılmışa benzememektedir.[135] Isokrates'in

---

[134] Ama bkz. H. Gomperz, *Soph. u. Rhet.* 86, n. 187. En azından bölümün Iamblikhus'taki haliyle, *DK*, 403.3'le (çelik bir adam bile yasaları bozamaz) 404.27 vd. (bunu yapmak için etten değil, çelikten bir adam gerekecektir) arasında (Gomperz'in belirtmiş olması gereken) belli bir karışıklık vardır.

[135] Dobson, Gk. Orators, 92-4. Bu tür yargılar açıkça özneldir ve bu durumda kabul etsem de, Grote'nin bunu "çok iyi bir kompozisyon" saydığı ve Cope'un bunu kabul ettiği belirtilmelidir. bkz. Cope'un *Arist. Ret.* edisyonu, 120, n.1.

Panegyrikos'uyla olan bazı örtüşmeler birinin diğerini taklit ettiğini düşündürmektedir ama taklit edenin hangisi olduğunu söylemek zor.[136] §§ 18-19'da ilk Atinalıları konuşan yazar şöyle demektedir:

> "Şehrin sorunlarını özgür insanlar gibi ele aldılar, yasa yardımıyla iyileri onurlandırdılar ve kötüleri cezalandırdılar çünkü birinin diğeri üzerine zor yoluyla hâkimiyet kurmasının vahşi hayvanlara göre olduğunu düşünüyorlardı; insanlar yasayı haklı olanın mihenk taşı ve akıllı konuşmayı da ikna yöntemi saymalı, kendilerini bu iki güce tabi kılmalı, yasayı kralları ve aklı öğretmenleri saymalıdırlar."

(ii) Demosthenes'in konuşmaları arasında Aristogeiton'a karşı yöneltilmiş bir konuşma vardır (no. 25), geçmişte bazıları özgün olduğunu savunduysa da, genel olarak sahte olduğuna inanılır.[137] Bu konuşmasının bazı kısımlarının ardında Pohlenz (Nachrichten... *Gesellschaft*, 1924, buradan sonra *NGG* olarak anılacak), kaynakları olarak, yazarı bilinmeyen, yasalara itaati kuramsal zemine dayandıran kayıp bir konuşmanın varlığını ortaya çıkardığını öne sürmektedir. Bu konuşmayı beşinci yüzyıl sonuna tarihlendirir, özellikle burada Platoncu ya da Aristotelesçi öğretilerin bir izinin bulunmadığını belirtir. Elde ettiği sonuçlar yaygın olarak kabul görmüştür ve Anon. νόμων rahatça alıntılanıyordu ama sonra 1956 yılında, M. Gigante (*Nom. Bas.* 268-92), birincisi konu edilen bölümlerin (kesinlikle eklektik olan) konuşmanın geri kalanından yalıtılıp tek bir modele atfedilemeyeceğini ve ikincisi, konuşmacının hem burada hem başka yerde Platon, Aristoteles ve hatta Stoacılıkla belli bir tanışıklığı sergilediğini ve 300 yılından önceye tarihlenemeyeceğini öne sürmüştür. İlk tezi ikna edici ve "Anon" herhalde bir hayalet sayılmalı ama ikincisi o kadar sağlam bir temele sahipmiş gibi görünmüyor.[138] Konuşmadan alınan şu bölüm konuya ilişkindir:

---

[136] Blass, sözde-Lysias'ın bir taklitçi olduğunu düşünerek konuşmasını 387'den sonraya tarihledi ama bu tartışma başka yönden de ele alınabilir. bkz. Plobst, RE, xxvi. Halbb. 2537.

[137] Özgün olduğu Antikçağ'da tartışılmıştı. Her iki tarafta yer alan başlıca isimler için bkz. Gigante, *Nom. Bas.* 269. Olumsuz tarafa Untersteiner ve Gigante'nin kendisinin isimleri eklenebilir.

[138] Sözgelimi, neden §16'de yer alan tutarsız *nomoi* tanımlarının zorunlu olarak ileri bir tarihi gerektireceği pek belli değildir ve Gigante tekil sözcük ya da deyişlere güvenmeye fazla heveslidir, σωφροσύνη bahsinin geçmesi bile onun şöyle bağırmasına neden olur (s. 268): "Socrate–Platone!" Yine, bu bölümlerin bir sofist tarafından yazılmış olamayacağını çünkü yasanın bir συνθήκη olarak tanımlanmasının, güçsüzlerin kendilerini güçlüye karşı savunmak ya da güçlülerin güçsüzleri ezmek üzere düşündüğü bir düzen olarak kınanmak üzere düşünülmemektedir ve aslında tanımın kendisi "Kriton'un tamamını" ve Lykophron'u varsaymaktadır! Daha önceki sayfalarda hem yasanın bir sözleşme olarak tanımlanmasının beşinci yüzyılda yaygın olduğunu ve sofistlerin tümünün bunu reddetmediğini yeterince yalın biçimde görmüştük. Lykphron'un kendisi ya da daha önceki kuşakta Protagoras'ın

"(15) İnsanların yaşamı, şehirleri küçük olsun büyük olsun, doğa ve yasalar tarafından yönetilmektedir. Bu ikisi içinde, doğa düzensizdir (ἄτακτος, Kritias ve Diodoros'taki doğanın ilkel hali gibi) ve kişiye göre değişir, buna karşın yasalar yaygın, kabul edilmiş ve herkes için aynı şeylerdir. Doğa bozuk olabilir ve genellikle basit arzulara sahiptir, bu türden bir doğaya sahip insanların hata yaptığı görülecektir; (16) ama yasalar adil, iyi ve yararlı olanı hedefler. Bunun peşindedirler, bunu bulunduktan sonra herkes için eşitlik ve tarafsızlık getirerek, yaygın bir emir olarak kabul edilir. Buna herkes tarafından uyulması için birçok neden vardır. Bu özellikle bir keşif ve tanrıların lütfu olduğu, bilge kimseler tarafından kararlaştırıldığı, hem istemli hem de istemsiz[139] hataların düzelticisi olduğu ve şehir tarafından her şehir yurttaşının yaşamını düzenlemesi gereken genel bir anlaşma olarak ortaya atıldığı için böyledir... (20) Söyleyeceğim şey yeni, zeki ya da özgün bir şey değil, hepinizin de benim kadar iyi bildiğiniz bir şey. Konsey ne sebeple toplanır, insanları meclise getiren şey nedir, mahkemeleri idare eden şey nedir, geçen yılın yargıçlarının haleflerine yerlerini bırakmalarını ve her şeyin şehrin güvenliği ve iyi yönetim için gerçekleşmesini sağlayan şey nedir? Bu şey yasalardır ve onlara herkesin boyun eğmesidir. Onları bir yana bırakın, herkese istediğini yapma izni verin, bunun sonucunda sadece anayasa ortadan kalmaz, yaşam da vahşi hayvanların yaşamına dönüşür."

Yasal, § 16'da betimlenen üçlü karakteri doğal olarak hatırı sayılır bir ilgi görmüştür ve genel olarak "yasanın kökeni"ne ilişkin üç karşılıklı olarak birbirini dışlayan ve çelişkili açıklamanın pek akıllıca olmayan bir biçimde bir araya getirilmesi olarak eleştirilmektedir. Bunlar Pohlenz tarafından şu şekilde sıralanmıştır: "*Nomo*inin tanrısal kökenine ilişkin çok eski inanç, yasaları bireysel yasa koyucuların pratik sezgileri sayesinde ortaya koyduğunu söyleyen daha modern inanç ve son olarak, en yakın tarihli, en yaygın kabul görmüş olan, bütün *nomo*inin varlığını topluluğun kolektif bir anlaşmasına borçlu olduğunu söyleyen inanç." Bu görüşlerin değerlendirilmesi bize

---

bunu yapmış görünmemektedir. Hem Ksenophon hem de Platon Sokrates'in yasayı bir συνθήκη olarak gördüğünü söylediğine göre, anlamlı tek çıkarım öyle gördüğüdür. Platon'un bunu Kriton'a bilerek ve yanlış bir biçimde koyduğu değil. İstemli ve istemsiz yapılan hatalar arasındaki ayrımın Stoacı etkiyi ortaya çıkardığı öne süren G., Pohlenz'in kaydettiği güçlü olasılığı, yani konuşmanın doğru metninin bunu içermediği olasılığını anmaz bile. Bu noktayı dört sayfa sonraya ertelemesi pek adil değildir, Blass ve Pohlera'nın savunduğu bir açıklama kuramına ilişkin s. 38'de öne sürdükleri de öyle.

[139] Ya da "komisyonun ya da ihmalin hataları." Böylece Pohlenz alternatif metni aldı: τῶν εἰς ἀμφότερα. [ἑκουσίων καὶ ἀκουσίων ἁμαρτημάτων'un εἰς ἀμφότερα'nın bir açıklaması olduğu fikri ilgi çekicidir çünkü kendi içinde sözcükler doğal olarak bulanık ve akıl karıştırıcı görünecekti (hâlâ da öyledirler). Buna alternatif bir bakış "hem tanrılara hem insanlara yönelik suçlar"dır, bunu Pohlenz gibi dilbilgisel açıdan olanaksız bulmuyorum. (bkz. *NGG* 19 = Kl. Schr. ii, 324.)

Hellen zihnine yönelik daha iyi bir kavrayış sağlayacak ve onları Pohlenz ve başkaları gibi, "karşılıklı olarak birbirini dışlayıcı" saymanın Yunanların bakış açısına nüfuz etmek yerine kendi bakış açımızı dayatmak olduğunu ortaya koyacaktır. Pohlenz'in Lykurgos'u ikinci aşamaya bir örnek olarak anması talihsiz bir durumdur çünkü her Yunan, kendisi bir insan olsa da, Sparta anayasasını Apollon'dan aldığını bilirdi. Platon'un *Yasalar*'ının girişinde Girit ve Sparta yasalarını sırasıyla Zeus ve Apollon'a borçlu olduklarını söyleyen Giritli Lykurgos'un yapıtını reddetmiyordu.[140]

Pohlenz, (*uralt* adını verdiği) yasaların tanrısal kökenine olan inanç için bir dipnotta (*NGG* 28, Kl. Schr. 313, n. 2) beşinci ve dördüncü yüzyılların literatüründen beş bölümü referans göstermekte ama metinleri tartışmadığı gibi, alıntılamamaktadır. Bunlara bir göz atalım ve yasaların tanrısal kökenine olan genel bir inancı ne kadar gösterdiklerini anlayalım.

1. Sophokles, OT 863vd. Burada koro sadece dinsel saflığı yöneten *nomoi*den bahsetmektedir (ἁγνείαν ... ὧν νόμοι πρόκεινται), bununla ilgili olarak makul bir biçimde "Onları tek ihsan eden Olimpos'tur, ölümlü bir insan doğası ortaya çıkarmadı onları" demektedir. Bunların bir polis anayasasıyla ne ilgisi var? Platon'un aslında *nomoi*ye ait olmamaları gerektiğini söylediği, yazılmamış emirler (ἄγραφα νόμιμα) denen şeylerdendir bunlar.[141]

2. Euripides, Ion. 442. Apollon'un idealist genç uşağı olan Ion, efendisinin ölümlü bir kadına ihanet ettiğini öğrenerek sarsılmıştır. Erdem iktidara eşlik etmelidir. Eğer bir adam günah işlerse, tanrılar onu cezalandırmalıdır. "Siz ki insanlar için *nomoi* yazdınız, sizin yasadışı davranma suçu işlemeye ne hakkınız var?" Bu "*nomoi* için tanrısal bir köken" genelleştirmesini desteklemeye en çok yaklaşan şeydir ama dramatik durumun gerektirdiklerinden ayrı olarak, konu edilen şey kesin bir yasadan çok bir ahlaki ilkedir. Bu da, tanrıların bu tür yasaları "yazmasıyla" ilgili metaforik diline rağmen, gerçekten de göklerden geldiğine inanılan "yazılı olmayan emirler" sınıfına girer. Hippias'la Sokrates'in arasında geçen, Hippias'ın tanrısal olarak kutsanmış olduklarına inandığı yazılı olmayan yasalarla pozitif yasalar arasında bir ayrım konulan konuşmayı hatırlatmaktadır.

3. Euripides, Hipp. 98. Hippolytos'un uşağı ona mağrur ve kibirli bir doğadansa saturşinas, kibar bir doğanın yeğ olup olmadığını sorar. Hippolytos kabul edince de, şöyle devam eder: "Peki aynı hali tanrılar arasında da görmeyi umuyor musunuz?"

---

[140] Bu noktanın, Tyrktaeus fr. 3'e göndermelerle yapılan bir tartışması için bkz. Diehl, Hdt. 1.65, Platon, *Yasalar* 624a ve Plut. Lyc. 5 ve 6, bkz. Benim *Gks. and their Gods,* 184 vd.

[141] *Yasalar* 793a, Jebb kendi Oedipus edisyonunda yer verdiği notta ısrarla buna dikkat çekmektedir.

"Evet," der Hippolytos, "çünkü biz ölümlüler tanrıların *nomoi*sini kabul ederiz." Bu basitçe *nomos* sözcüğünün geniş kapsamına bir örnektir çünkü açıkça yasalar değil haller ya da tavırlar anlamına gelir, yasanın kökenine ilişkin bir imada bulunmamaktadır.

4. Demosthenes 23 (Aristokrates'e karşı), 70, "ister tanrılar ister kahramanlar, kim olursa olsun, daha en başında, bu kullanımları (burada sözcük bile *nomoi* değil *nomima*dır) belirlemiş olanlar"dan bahseder. Bu yeterince bulanıktır ama ayrıca, gönderme hiçbir şekilde genel değildir. Areopagos'un sarayındaki yüksek nitelikli bir övgüde görülür; burada hatip bununla ilgili "birçok mitsel gelenekten" bahsetmektedir (§65), sözgelimi tanrıların kendileri bir zamanlar tartışmalarını orada yoluna koymuş ya da Orestes'le Erinues arasındaki tartışmada olduğu gibi, yargıç rolü görmüşlerdir. Bu kadim ve saygıdeğer kurumun dinsel karakterine vurgu yapılmaktadır ve bölüm "yazılı *nomoi*" ve "yazılı olmayan *nomoi*" arasındaki ayrımla sona erer.

5. Sokrates, Panath. 169. Bu kesimde ölüleri gömülmeden bırakmak "kadim geleneği (ἔθος) ve herkesin insanların ortaya attığı değil, tanrısal güçle yerleştirilmiş olduğunu kabul ettiği atalardan gelen *nomos*u reddetmek" olarak kınanmaktadır. Bu tam da Sophokles'in *Antigone*'sinde "tanrıların kesin yazılı olmayan emirlerini (*nomima*)" çiğnemek olarak betimlenen ve basit bir insani idareci olan Kreon'un yerleştirdiği yasayla karşıtlaştırılmaktadır!

Bu bölümlerden çıkarılacak ders "yasaları tanrısal kökenlidir" değil, Atina gibi bir şehirdeki kapsamlı pozitif yasalar toplamından ayrı olarak, dinsel törenleri ya da ahlaki ilkeleri kapsayan, tanrısal yolla belirlenmiş birtakım emirlerin olduğudur (bu emirler genellikle daha bulanık bir terim olan *nomima thanasnomoi*yle karşılanır).[142] Fakat pozitif yasanın kendisi, Lykurgos ve diğer yasa koyucuların gösterdiği üzere, göklerden esin alan ve insani kökenlerinin yanında tanrısal da olan bir insanın yapıtı sayılabilir. Bu, bilindiği üzere aydınlanma çağında çok eleştiri almış olan, eski bir inanıştı. Perikles'in Protağoras'ı Thurii'deki yeni sömürgesi için bir anayasa yapmaya çağırırken, her ikisinin de içtenlikle onun tanrısal rehberlikle böyle davrandığına inandığını varsaymıyoruz. Yine de "tanrıların lütfu" ve "bilge kimselerin kararı" bileşimi bir Yunan'a bize göründüğü kadar tutarsız görünmeyecektir. Bir hatibin ağzında oldukça yerinde görünecektir. Pohlenz'in "karşılıklı olarak birbirlerini dışlayıcı" aşamalarının üçüncüsüne gelince; Atina'nınki gibi bir demokrasi içinde bile olsa, bir yasanın bütün bir *demos*un rızasıyla etkin olabilmesi için, kaçınılmaz olarak tek bir kişinin önerisiyle ortaya çıkmış olması gerektiğini kabul etmekte ne gibi bir tutarsızlık var? Aristogeiton'a karşı yapılan konuşmanın yazarının hataları olabilir ama uzman-

[142] Bunlar ileride s. 120 ve devamında bütünüyle tartışılmaktadır.

...in özellikle bu hedefe ısrarlı saldırısı şaşırtıcıdır. Beşinci yüzyılda yaşayan, ırkının ...eneklerine hâlâ saygı gösteren bir Atinalı için, iyi yasa her şeye kadirin bir lütfuy... bilge devlet adamlarının kararları aracılığıyla aktarılıyordu ve bütün bir şehrin ...sıyla onaylanıyordu.

EK

İnsanın ilerlemesini betimleyen bazı bölümler

Aiskhylos, Prometheus Vinctus 442-68, 478-506. (Aiskhylos MÖ 456 yılında ...dü ve *Prometheus* herhalde son oyunuydu. Metindeki konuşmacı Prometheus'dur.)

"Ama ölümlülerin çektikleri acıları dinleyin, nasıl da akılsızdılar daha önce ama ben onlara duygu verdim ve onları zihinlerinin efendisi kıldım. Önce gözleri vardı ama amaçsızca bakıyordu, duyuyorlar ama işitmiyorlardı. Rüyadaki şekiller gibi uzun ömürlerini tam karmaşa içinde sürüyorlardı. Güneşe karşı duracak tuğla evler bilmiyorlardı, kerestecilği de bilmiyorlar, mağaraların güneş girmeyen derinliklerinde karıncılar gibi kümeleşiyorlardı. Kışın, çiçekli baharın, meyveler getiren yazın işaretlerini bilmiyorlardı, ben onlara gün doğumlarını ve yıldızların belli belirsiz yerlerini gösterinceye dek rasgele davranıyorlardı. Onlar için sayıyı, o mucizevi aracı da keşfettim, evrensel bellek ve kültürün anası olan yazıyı da keşfettim. Önce vahşi hayvanları boyunduruğa koştum, tasmaya bağlanan bedenlerle, ölümlüleri büyük çabalardan kurtardım ve atları koştum arabalara, dizginledim, zenginlik ve lüksün övgüsü haline getirdim. Başkası değil ben icat ettim denizcilerin denizlerden doğan, yelken kanatlı sanatını ... Biri hasta düşecek olsa, iyileştirecek besin yoktu, merhem yoktu, ilaç yok diye yakınıyorlardı ki ben onlara bütün hastalıkları uzaklaştıracak iyileştirici otları karıştırmayı öğrettim. Bir sürü kehanet sistemi icat ettim, önce gerçek görüler olan düşlerini yorumladım ve onlara kehanet ve şans eseri karşılaşılan uğursuzlukların sırlarını gösterdim. Kanca pençeli kuşların uçuşunu açıkladım, sağ ve sol pençeleri, her birinin alışkanlıklarını, birbirlerine olan nefretlerini, sevgilerini, bir araya gelişlerini; bağırsakların düzgünlüğünü gösterdim. Ayrıca, hangi renk safranın tanrıları en çok hoşnut ettiğini, ciğerin incelikli yapısını; yağa batırılmış ve uzun iplerle sarılmış tahtaları yakarak, insanları zor bir sanata kavuşturdum. Ateşin sönük yerlerini aydınlattım. İşte böyle. Ama insan yaşamına yardımcı olan şu gömülü şeyler, bakır ve demir, gümüş ve altın gibi şeyler, onları benden önce keşfetmiş olduğunu kim söyleyebilir? Biliyorum ki hiç kimse, meğer ki boş konuşmasın. Kısacası hepsini bir kerede söyleyeyim: insanlar bütün sanatları Prometheus'a borçludur."

Sophokles, *Antigone* 332-71. (Ykl. 440 yılında yazılmıştır. Bu satırlar bir koroya

aittir.) Birçok mucize var ama insandan daha harika bir mucize yok.[143] Bu yaratık gri denizlerin üzerinde fırtınalı güney rüzgârlarına karşı yol alır, kükreyen dalgaların ağzına atılır. Tanrıların en yaşlısı olan, yok edilmez ve tükenmez olan toprağı, her yıl, ileri geri, atların yardımıyla sabanla sürüp alt üst ederek mahveder. Hür kuşlar soyunu ve vahşi hayvan sürülerini ve de tuzlu denizin kabilelerini örme ağlarıyla avlar, yakalar – bu kurnaz yaratık, insan-. Aletleriyle ovaların ve tepelerin vahşi hayvanlarını evcilleştirir, atı ve yorulmak bilmez dağ boğasını boyunduruğa sokar. Konuşmayı ve düşünceler kurup şehirde yasa yapmayı öğrenmiştir, açık havanın dayanılmaz soğuklarının mahvedici oklarından sığınmayı öğrenmiştir. Hep icat eder, hiç hazırlıksız yakalanmaz. Bir tek ölümden kaçamaz ama hastalıklar için de ilaçlar yapmıştır. Sanatının tertipleri hayal edilenin de ötesindedir ve bir kötülüğe atılır, bir iyiliğe; ülkenin yasalarını ve yeminle bağlandığı, yurttaşı olmaktan gurur duyduğu göklerin adil emirlerini uyguladığı sürece. Ama huzursuz ruhu yüzünden kötülüğe sürüklenen insan bir kanun kaçağıdır.

Euripides, *Supplikes* 201-13. (Ykl. 421 yılında yazılmıştır. Konuşan kişi, Kreon'un habercisinin cisminde tiranlığın taleplerine karşı Atina insanlığını, demokrasisini ve yasa idaresini temsil eden Theseus'tur.):

> "Bizi vahşi hayvan benzeri karmaşamızdan çıkarıp düzene kavuşturan tanrıya şükürler olsun,[144] öncelikle bize zekâyı veren,[145] ardından konuşmaların habercisi olarak bir dil veren, sözcüklerin ayırt edilmesini sağlayan, bize beslenecek hasat veren ve hasat için, toprağın meyvelerinin yetişmesi için göklerden yağmur indiren, bize içecekleri veren tanrıya; bizi soğuğa karşı koruyan, göğün serinliğini uzak tutan ve bizim ülkemizde olmayan şeyi başkalarından almak için deniz yolculuklarına izin veren tanrıya.[146] Çok açık seçik biçimde ayırt edemediğimiz, kâhinlerin ateşe, bağırsak kıvrımlarına, kuşların uçuşlarına bakarak bildirdiği gizli şeyleri bildiren tanrıya."

Diodoros, kt. 1.8-1.7. (Diodoros'un yazdıklarının tarihi için bkz. 1. cilt 69, n.

---

[143] Bu sözcük *deina*dır, bununla ilgili olarak bkz. geride, s. 42.

[144] θηριώδους. Ayrıca Kritias'ta fr. 25,2, Diod. 1.8.1, Hippokr. VM 3 (i, 576 L.), Isokr. (Paneg. 28, *Antid.* 254, Bus. 25) ve Ditt. Syll. 704 (bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019: s. 260 vd.) θηριωδῶς'a yer vermektedir ve Mosch. 6.4 θηρσίν ἐμφερεῖς. Hephaistos'a yönelik *Homeroscu İlahi*'de (20.4) insanlar mağaralarda ἠΰτε θῆρες yaşıyorlardı, ta ki Hephaistos ve Athena onlara daha iyi yaşamayı öğretinceye dek. ,πεφυρμένου'yla Aiskhylos bölümündeki (dize 450) ἔφυρον εἴκῃ πάντα'yı karşılaştırın.

[145] σύνεσιν. Aiskhylos'ta Prometheus ἔννους ἔθηκα καὶ φρενῶν ἐπηβόλους demektedir (dize 444).

[146] krş. Isokr. Paneg. 42'deki ticaret göndermesi (ileride s. 90) ve Anon. Iambl.'daki yasal yönetim ve ticaret arasındaki bağlantı (*DK* ii, s. 403.16-18, geride s. 79).

1. 2, 210, n. 1 ve 389, n. 1. Bu bölüm, ısının nem üzerindeki etkisi ve maddenin gürümesinden başlayarak yaşamın kökeni ve kozmogoniye ilişkin bir değerlendirmedir.) Atalarımızın her şeyin ilk başlangıçları üzerine söyledikleri için ayrılan yer yeter. İlk insan nesillerine gelince, onların örgütsüz ve vahşi hayvanlar gibi, ovalara dağılmış olduğu,[147] en tatsız bitkileri toplayıp ağaçlardan yabanıl meyveler yediği söylenir. Vahşi hayvanlarla çevrilmişlerdi, deneyimle birbirlerine yardım etmeyi öğrendiler ve korkudan bir araya toplanınca[148] zamanla birbirlerinin özelliklerini anladılar. Anlamsız ve karışık bağırtılardan yavaş yavaş konuşma formlarını dile getirdiler[149] ve her nesneye ne deneceğini aralarında kararlaştırarak, her şeyle ilgili anlaşılır bir iletişim tarzı yarattılar. Issız dünyanın her yerinde birbirine benzer insan grupları toplanmıştı, böylece her grup sözcükleri kendine göre yarattı. Bu yüzden bu kadar çok dil var ve bir araya gelen ilk gruplar, bütün milletlerin arketipini oluşturdu.

En eski insanlar, yaşam için yararlı bir şey keşfedilmediğinden, çok acılı bir hayat sürdüler, giysilerden yoksundular, ev ya da ateşi tanımıyorlardı ve hepsi de pişirilmiş yemekten habersizdi. Vahşi yiyecekleri nasıl toplayacaklarını bilemediklerinden, kıtlık zamanları için meyveleri saklamadılar, bu yüzden çoğu kışları soğuk ve açlık yüzünden öldü. Bu halden çıkarak, yavaş yavaş deneyimle kışın mağaralara saklanmayı ve saklayabildikleri meyveleri saklamayı öğrendiler. Ateş ve diğer işe yarar şeyler keşfedildikten sonra teknik icatlar yaptılar ve zaman içinde hayat için gerekli diğer şeyleri icat ettiler. Genel olarak, insanların her konuda öğretmeni saf ihtiyaç oldu; ihtiyaç, doğadan donanımlı gelmiş olan ve ona yardım edecek her şeye, ellere, akılcı konuşmaya ve ince zekâya sahip bir yaratığı her dalda uygun biçimde eğitti.

Moskhion, fr. 6 Nauck. (Moskhion'un tarihi kesin değildir. Artık MÖ üçüncü yüzyıla ait olduğu sanılmaktadır ama bu bölüm kesinlikle dördüncü yüzyılın havasını taşımaktadır. Oyunun ve konuşmacının adı bilinmemektedir.)

> "Önce gerilere uzanacak ve insan yaşamının nasıl başlayıp kurulduğunu dile getireceğim.[150] Bir zamanlar insanlarının yaşamı vahşi hayvanlarınkine benziyordu. Dağlardaki mağaralarda ve karanlık kuytularda yaşıyorlardı çünkü çatılı evler ya da taş kuleli geniş şehirler yoktu. Kara toprağı süren, tohumu besleyen eğimli sabanlar da yoktu, meyve yüklü sıra sıra Bakkhus asması da yoktu, toprak çıp-

---

[147] Platon'daki σποράδην gibi Prot. 322b, İsokr. Paneg. 39.

[148] ἀθροιζομένους . Platon'da ἀθροίζεσθαι Prot. 322a.

[149] διαρθροῦν.. Böylece elimizde Platon'daki φωνὴν καὶ ὀνόματα διηθρώσατο bulunmaktadır, Prot. 322a.

[150] ἀρχήν βροτείου καὶ κατάστασιν βίου. krş. Protagoras'ın yapıtının başlığı, Π. τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως Moskhion öyküsüne ἦν γὰρ ποτ' αἰών sözleriyle başlar ve Protagoras, Platon'daki öyküsüne ἦν γὰρ ποτε χρόνος (320c) diye başlamaktadır.

laktı. Birlikte katliam yapıp etle besleniyorlardı. Yasanın adı geçmiyordu ve şiddet Zeus'un tahtında bile vardı.[151] Fakat zaman,[152] her şeyin ilacı ve tohumu olan zaman, ölümlülerin yaşamında bir değişikliğe yol açtı – ister Prometheus'un yalnızlığından, ister zorunluluktan, ister doğanın kendisini öğretmen sayan uzun deneyimlerden olsun, sonunda kutsal Demeter'in lütfu, işlenmiş tohumun yetiştirilmesi ve Bakkhus'un tatlı kaynağı keşfedilmiş oldu. Bir zamanlar çıplak olan toprak boyunduruğa koşulmuş öküzlerce sürüldü, kuleli şehirler yükseldi, insanlar korunaklı evler inşa ettiler ve yaşamlarını vahşi halden çıkarıp uygar bir hale getirdiler. O zamandan beri ölüleri gömmeyi ya da gömülmemiş cesetlere toz serpmeyi, eski şölenlerinin görünür bir hatırasını bırakmamayı yasa haline getirdiler."

Kritias, fr. 25.1-8 DK. (Kritias 403 yılında öldürülmüştür. Alıntı *Sisypus* adlı oyunundan yapılmıştır ve konuşan Sisyphos'tur):

"İnsanların yaşamının düzensiz ve vahşi hayvanlarınki gibi olduğu,[153] kaba kuvvetin kölesi oldukları, iyiliğin bir ödülünün olmadığı ve kötülüğün cezalandırılmadığı bir dönem vardı. Bana göre, insanlar cezalandırmak üzere yasaları o zaman ortaya atmış olmalı, adalet icare etsin ve acımasızlığı kölesi kılsın, günah işleyen cezalandırılsın diye."

Sisyphos eski zamanlardan bir yasa koyucunun, her şeyi gözeten tanrılar sayesinde korku salarak, gizlice yanlış yapılmasını önlemek üzere dini icat ettiği kuramını geliştirerek devam etmektedir. (bkz. ileride s. 236 vd.)

Antikçağ Tıbbı Üzerine 3 (i, 574-8 L.). (Bu kitapçık herhalde geç beş ya da erken dördüncü yüzyıla aittir. bkz. G. E. R. Lloyd, Pkronesis, 1963. Onun çıkarımı s. 125'te bulunmaktadır.):

"Saf zorunluluk insanları tıp sanatını arayıp keşfetmeye yöneltti... Başlangıçta insanların aynı tür besinler kullandığına inanıyorum (yani vahşi hayvanlarla aynı).

---

[151] Διί okuması tam olarak kesin değildir (Lloyd Jones, *JHS*, 1956, 57, n. 24) ama bana göre büyük ölçüde olasıdır. İlkel ve uygar çağlar arasındaki fark burada, geleneksel inançla, yani Zeus'la birlikte taç giymiş olarak oturan yasa ya da adalet inancıyla dile getirilmeyen bir karşıtlık içine sokularak vurgulanmıştır: Hes. Op. 259; Pind. Ol. 8.21 Διὸς ξενίου πάρεδρος Θέμις; [Dem.] In Aristog. ii (Orpheusçu edebiyattan aktararak) Δίκην ... παρὰ τὸν τοῦ Διός θρόνον καθημένην; Oxy. Pap. 2256 fr. 9 (A), dize 10 (Lloyd-Jones, age. 59 vd.).

[152] krş. Philemon (Meineke, CGF iv, 54; Philemon ykl. 361 yılında doğmuştu ve yüzyıl kadar yaşadı):
ὅσαι τέχναι γεγόνασι, ταύτας, ὦ Λάχης,
πάσας ἐδίδαξεν ὁ χρόνος, οὐχ ὁ διδάσκαλος

[153] Diod. 1.8.1'dekiyle aynı Yunanca sözcük çifti; φύσις'in ἄτακτος'u, [Dem.] In Aristog. 15 (geride s. 81).

> Bugünkü yaşantımız, bana göre, uzun zaman süren keşif ve icatlarla elde edilmiş olmalı. Güçlü niteliklere sahip çiğ ve hazırlanmamış yiyeceklerle yaşadıkları sırada insanlar kuvvetli ve kaba beslenmeleri yüzünden korkunç acılar çekmiş olmalı. ... büyük çoğunluğunun da zayıf yapılı olduğunu ve öldüğünü, güçlülerinse daha uzun direnç gösterdiğini varsaymak mantıklı olacaktır... Yani diktikten, ayırdıktan, öğüttükten, eledikten, yoğurduktan ve pişirdikten sonra buğdaydan ekmek yaptılar ve arpadan da çörek. Bu şekilde başka yiyeceklerle de deneyler yaparak, kaynattılar, pişirdiler ve karıştırdılar, kuvvetli ve hazırlanmamış şeyleri daha kuvvetsiz şeylerle birleştirdiler, her şeyi anayasa ve insan gücüne uyarladılar."

Isokrates, Panegyrikos 28 vd. Isokrates (436-338) burada ilerleme kuramlarını vatansever bir amaçla kullanır: Yunan dünyası uygarlığını Atina'ya borçludur çünkü Demeter, orada kızını ararken karşılaştığı yardımlara şükran olarak şehre iki lütufta bulunmuş, mısır yetiştirmeyi ve gelecek günlere karşı umut veren dini törenlerin kutlanmasını bağışlamıştı. İlki bizim "vahşi hayvanlar gibi" yaşamamızı sağlamaktadır ve şöyle devam eder (§32):

> "Bütün bunları bir kenara bırakıp her şeye başından itibaren bakarsak, dünya üzerinde görünen ilk insanların doğruca bizim şimdi tadını çıkardığımız türden bir yaşam sürdürmediğini, ona zaman içinde kendi ortak çabalarıyla eriştiklerini göreceğiz... (38) Bizim şehrimizin sahip olduğu nimetler böyle ortaya çıktı, insanlar her açıdan düzgün bir yaşam yaşayacaksa sahip olmaları gereken türden geçimleri arayanları bulup ortaya çıkararak. Çünkü Demeter, yaşamın yaşamaya değmez olmadığına inanıyordu, başka şeyleri düşündü, böylece insanların artık tadını çıkardığı ve tanrılara değil birbirimize borçlu olduğumuz faydaların hiçbiri şehrimizden ayrı değildir ve bunların birçoğuna doğrudan o sebep olmuştur. (39) Dağınık gruplar halinde, yasaları olmadan, bazısı tiranlık altında inleyen, diğerleri lider bulumadıkları için yok olup giden Yunanların başına geçti ve onları bu belalardan kurtardı, bazısına hamilik yaptı ve başkalarına örnek oldu; çünkü yasaları ortaya koyup bir anayasa kuracak olan ilk kişi oydu... (40) Sanat ve tekniklere gelince, her ikisi de yaşamın zorunlulukları ve haz için icat edilmiş şeyler için yararlıydı ve her ikisi de yaşam için yararlıydı ve tasarlananların bazısı icat edildi ve geri kalanlar da şehrimiz tarafından sınanıp, sonra insanlığın geri kalanının kullanımına sunuldu... (42) Dahası her ülke de kendine yeterli değildir. Bazısı yoksuldur, diğerleri sakinlerinin ihtiyacından çok üretir ve bazen artıdeğerlerinden kurtulmak, bazen de ithal mal bulmak zordur. Bu güçlükte de, Peiraeus'u Yunanistan'ın emporium'u (ticaret merkezi) yaparak Atina yardımlarına koştu. Böylece başka yerde almakta güçlük çekilecek olan her şeyin bolca bulunmasını sağladı."

Isokrates yukarıdaki bölümle şunu karşılaştırır:

(a) Diod. 13.26.3 (Syrakusailı Nikolaos'un Atinalı esirlere merhamet edilmesini önerirken yaptığı konuşma, MÖ 413). Yunanları işlenmiş yiyeceklerle tanıştıran

ilk Atinalılar olmuştu, bunu tanrılardan almış ve herkesin kullanımına sunmuşlardı. Günlük hayatımızın vahşi ve sefil bir halden çıkıp uygar ve adil bir toplum hayatı haline gelmesini sağlayan yasaların onlar icat etmişti.

(b) Bu fikrin kalıcılığını belirtmek için, Ditt. Syll. 704 (bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019: s. 260 vd.), MÖ ikinci yüzyıla ait, Atinalı *tekhnitai* (tiyatro sanatçıları) onurlandırmak üzere Delphoi Birliği'nin (*Amfitioni*) verdiği bir teklifi içeren yazıt. Burada Atina halkının insanları "vahşi hayvan benzeri" bir halden çıkarıp uygarlığa kavuşturduğu, onlara dinsel oyunları sunduğu ve tarım, yasa ve uygarlığın nimetlerini sağladığı söylenmektedir.

(3) GERÇEKÇİLER

(a) Thukydides

Sofistlerin içinde yaşadığı çağın ruh halini anlamak için, en iyisi felsefe tarihçisi Thukydides'le başlamaktır. Beşinci yüzyılın son otuz yılında Yunan yaşamının arka planını oluşturan ve sadece şehirleri değil toplulukları da birbirinden ayıran büyük devletler arası savaşı yazmıştır. Onun ifadesiyle (3.82):

> "Günlük yaşamın kolaylıklarını ortadan kaldıran savaş, şiddetli bir öğretmendir ve insanların ruh hallerinin büyük kısmını çevrelerindeki koşullara benzetir... Sözlerin alışılmış değerleri, insanların onları eylemlerini haklı çıkarmak için istedikleri gibi kullanmasıyla değişmişti: Akıldışı bir cürete cesaret ve partiye sadakat deniyor, sağgörülü bir tereddüde korkaklık deniyordu; ılımlılık ve özdenetim ürkekliğin maskesi sayılır oldu, bütünü kavrayışına ulaşmaksa eylemde bulunmaya isteksizlik sayılıyordu... Kısacası, övgüler, kötü eylemi ilk yapana ve onun aklına gelmeyen bir suç girişimini yapan birilerini alkışlayanlara gidiyordu.[154]"

Thukydides asıl olarak iç kargaşalığı göz önünde tutuyordu ama anlatımı, özellikle de konuşmalarda, bu niteliklerin bir Yunan devletinin bir başkasıyla ilişkilerinde aynı şekilde öne çıktığını göstermektedir. Onun ikna etmeye çalışan hatiplerinin, hak, adalet ya da normal olarak kabul edilmiş ahlaki ölçütlere ilişkin değerlendirmeye başvurmayı nadiren gerekli görüyor olması dikkat çekicidir: sadece öz çıkarlara başvurmanın başarı sağlayacağı kabul edilmektedir. Thukydides Yunan kardeşlerinin düşüncelerini çok yakından tanıyordu ve konuşmalarını bazısını şahsen dinlediğini, bazılarını da başkalarının birinci elden bildirmesiyle öğrendiğini, onların gerçekten

[154] Çev. Gomme, Comm. On Thuc. 2. 384'ten alınmıştır, bir parça değişiklikle. [krş. Thukydides, Peloponnesos Savaşı, çev. Tanju Gökçol, 1976.]

ne söylemiş olduğuna en yakın şekilde yazmaya çalışırken, onların her durumda söylemeye eğilimli oldukları türden şeyleri ortaya koyduğunu öne sürdüğü zaman ona güvenebiliriz (1.22.1).[155] Bildirdikleri *Devlet*'te Thrasymakhos'un yaptığına benzer bir patlama için gerekli zemini sağlamakta ve insan doğası, yasa, adalet, üstünlük ya da çıkar, zorunluluk ve bunların karşılıklı ilişkisi gibi konularla ilgili güncel yorumlara ışık tutmaktadır. Bu yüzden yapıtında yer alan bazı örnekler konumuz için uygun olacaktır.

Ahlakdışı "gerçekçiliğin" en ünlü örneği, Atinalı elçilerle Atinalıların konfederasyonlarına almak istedikleri küçük Melos Adası arasında geçtiğini söylediği tartışmadır (5.85-iii). Atinalılar söze ahlaki savlar kullanmadıkları gibi bu türden savları Meloslulardan da beklemediklerini söyleyerek başlar çünkü her iki taraf da insani güçlerde adaletin güç eşitliğine dayandığını bilmektedir: güçlüler yapabileceklerini yapar ve zayıflar boyun eğer. "Peki," der Meloslular (bl. 90). "Sizin istediğiniz gibi, kendimizi adalet yerine çıkar (τὸ ξυμφέρον) değerlendirmeleriyle sınırlayacaksak, tehlike altında olanların doğruluk ve adaletle (χρήσιμον) karşılanması gerektiğinin genel bir ilke olarak yararlı (τὰ εἰκότα καὶ δίκαια) olduğunu öne süreceğiz. Bu bir gün sizin kendinizin de isteyeceği bir ilkedir... (98) bizim adaletten bahsetmemizi yasaklayıp sizin çıkarınıza (ξυμφόρῳ) boyun eğmemizi emrettiğinize göre, size bizim için iyi (χρήσιμον) olanı söyleyeceğiz size ve eğer bu sizin çıkarlarınızla uyuşuyorsa, sizi ikna etmeye çalışacağız."

Fakat daha sonra (bl. 104) Meloslular, zayıflıklarına rağmen tanrısal hoşgörü bekleyebileceklerini çünkü adaletsizliğe karşı haklarını (ὅσιοι πρός οὐ δικαίους) savunduklarını öne sürerek ahlaki değerlendirmelere kalkışırlar. Atinalılar bunun gerçekçi olmadığı yanıtını verir:

> "Tanrılar hakkındaki inancımız ve insanlar hakkındaki kesin bilgimiz kadarıyla, evrensel olarak, doğal zorunluluk gereği (ὑπό φύσεως ἀναγκαίας), üstün olan yönetir. Bu yasayı (νόμον) biz uydurmadık ... Biz sadece onu kullanıyoruz ve sonsuza kadar var olmasını sağlayacağız. Siz de bizim yerimizde olsanız aynı şeyi yapardınız.. Spartalılar da yardım etmeyecek size. En çok onlar hoşnutluk vereni iyi ve çıkarı adaletle eş görürler.[156]"

---

[155] Bu cümle çok ateşli bir konuya değinmektedir. Thukydides'in konuşmalarının tarihselliği gibi dikenli bir sorun üzerinde, uzmanlar bunu bir parça her iki yönden de ele almaya eğilimlidir. Ehrenberg (*S. and P.* 41) "yalnızca 'biçimi' değil belli bir ölçüde 'ruhu' da Thukydidesçi olarak kabul ederek" birçok uzmanla aynı görüşü paylaştığını söyler, "ama hakiki bir çoğaltmanın (τὰ ἀληθῶς λεχθέντα) konuşmaların temelinde yattığı gibi kesin bir olgu geriye kalır." Bu ifadelerin her ikisi de doğru olabilir mi?

[156] Bl. 105: τὰ μὲν ἡδέα καλά νομίζουσι, τὰ δὲ ξυμφέροντα δίκαια

Aynı şekilde Spartalılara seslenirken de (1.76.2), Atina temsilcileri şöyle söyler:

"Daha en başından zayıfların güçlülere tabi olacağı kabul edilmiştir. Siz Spartalılar, aslında çıkarlarınızın hesabını yaparken, adalet savını öne atıyorsunuz, oysa adalet daha üstün güç elde etme fırsatını elde eden kimseyi gücünü artırmaktan kimseyi alıkoymamıştır. İnsani doğaları gücü kabul etmeye yönelttiği halde, üstün konumlarında gerekenden fazla adalet göstermeyenler övgüye layıktır."

Yurttaşlarını Atinalılara karşı uyaran Sicilyalı Hermokrates'in sözleri de buna koşut gitmektedir (4.60.1):

"Müttefik diye yasal bir ad altında sahte bir biçimde doğal düşmanlıklarını kendi yararlarına kullanıyorlar... (61.5) Kendi güçlerini artırmak için bize karşı hile yapmaları affedilir bir şey. Hâkim olmaya çalışanları suçlamıyorum ben, onlara kolayca teslim olmaya hazır olanları suçluyorum. Direnmeyenlere hâkim olmak evrensel insan doğasıdır ama saldırıya karşı korunmak da öyledir."

Perikles, Atinalılara açık yüreklilikle imparatorluklarını "tiranlık gibi" elde tuttuklarını söylemişti (2.63.2): Ona sahip olmak yanlış olmuş olabilir ama onu elden bırakmak da tehlikeli olacaktır. Asi Mytilene şehrine layık bir ceza verilmesini savunan Kleon, bunu daha da içtenlikle yinelemektedir.[157] Mantığından çok dile getirdikleri açısından dikkat çekici olan konuşmasında, adalet kavramından kaçınmaz ama Mytilenelileri onu gücün boyunduruğuna verdikleri için kibarca suçlar (Ἰσχύς. 3.39.3). Onların bütün yetişkin erkeklerini öldürmeyi, kadın ve çocuklarını köle yapmayı önererek, adaleti çıkarla uzlaştırdığını (δίκαια ile ξύμφορα'yı 40.4) öne sürer çünkü Mytileneliler yazgılarını hak etmiştir; ama bu yanlış bile olsa, hemen ardından devam eder, Atinalıların çıkarı, eğer imparatorluklarını bırakıp *filantropist* olmayı düşünmüyorlarsa, nezakete ters de düşse (παρὰ τὸ εἰκός) bu işi yapmalarını gerektirmektedir. Uzlaşmacılardan tiksinmenin ve çelik ellere hayranlık duymanın insan doğasında olduğunu yineler (39.5). Bir imparatorluk için ölümcül olan üç şey; acıma, tartışma sevgisi ve insanlıktır (yarım akıllılık, nezaket: ἐπιείκεια, 40.2).

Acımasızlığa karşı olan Diodotos, iyi duygulara Kleon'dan daha fazla değinmez. Bu belli ki savunduğu şeye hizmet etmeyecektir. Adaletle çıkarı birbirinden ayırır ve

---

[157] 3.37.2. Aynı ifade, şövalyeler korosu *demo*su kutladığı zaman (Şövalyeler 1111) Aristophanes'te öne çıkmaktadır çünkü

καλήν γ' ἔχεις
ἀρχήν, ὅτε πάντες ἄνθρωποι
δεδίασί σ' ὥσπερ ἄνδρα τύραννον..

Bir τύραννος gibi davranan demokrasinin ironisi Aristophanes'in kaçıracağı bir şey değildi.

...ece sonuncuya başvurmayı yeğler; burası bir mahkeme değil politik meclistir ve ... amaç, Mytilenelilerden en iyi nasıl yararlanılacağıdır (44.4). İntikam almak katı ...mde adil olabilir ama Atinalıların çıkarına olmayacaktır. Kleon bu durumda ikisi- ...çakıştığını düşünürken yanlış yargıya varmaktadır (47.5). Hata yapmak herkesin, ...letin de bireyin de doğasında vardır ve hiçbir yasa bunu önleyemez. Yoksulluk ...ursuzluğu artırır, zenginlik gurur ve daha fazlası için açgözlülüğe yöneltir (45.4). ...an doğasının, belli bir rotaya oturduktan sonra, bundan yasa ya da başka bir tehdit ...yla vazgeçeceğini düşünmek aptallık olacaktır (45.7).

Mytilenelilerin kendileri Sparta'yı yardıma çağırarak, adalet ya da acımaya baş- ...rmanın onlara yararı olmayacağını anlamış görünmektedir. Yunanistan'da tabi bir ...vlet savaş sırasında ayaklanırsa kuralın ne olduğunu çok iyi bildiklerini söyleyerek ...ze başlarlar (3.9.1): karşı taraf bunu kendilerine yararlı olduğu için kabul eder ...a müttefiklerini terk etmenin daha da kötü olduğunu düşünür. Daha sonra adalet ... dürüstlükten bahsedeceklerini (Thukydides'in konuşmacıları için alışılmadık bir ...dir bu) söyleyerek devam ederler (10.1) ama aslında bunlardan çok az bahsederler ... çok geçmeden (11.2) bir müttefiklik için tek güvenilir temelin tarafların birbirle- ...den eşit olarak korkması olduğunu söylerler.

Adalet ve çıkar arasındaki ilişkinin başka örnekleri Atina'da Korinthososluların ...nuşmasında (1.42.1: Savaş söz konusu olduğunda, bizim dediğimiz şey adil olsa da, ...n çıkarınızın başka bir yöne işaret ettiğini sanmayın) ve Plataialıların Spartalılara ...lım olduktan sonra söylediklerinde (3.56.3) görülür. "Eğer," derler, "şu anki üs- ...nlüğünüz (χρήσιμον) ölçütüyle adil olan şeyi kabul edecek olursanız, kendinizi ...klının (τὸ ὀρθόν) gerçek yargıçları değil beklentinin (τὸ ξυμφέρον) uşakları ye- ...e koyacaksınız."

(b) *Devlet*'te Thrasymakhos[158]

Devlet'in konusu adaletin doğası ya da neyin doğru olduğudur. Mevcut tanımla- ... ('herkese hakkını vermek', 'dostlara yararlı olmak' ve 'düşmanlara zarar olmak') ...rlık niteliğinde bir tartışmasının ardından Thrasymakhos onların saçma konuştu- ...nu söyler ve kendi görüşünü belirtmekte ısrar eder, "Adalet güçlünün çıkarından ...aşka bir şey değildir" diye öne sürer. Bunu genişleterek, bir devlet ister tiranlık, ister ...ristokrasi, ister demokrasiyle yönetilsin, yönetici güçlerin kendi çıkarlarını gözete- ...k yasalar yaptıklarını söyler. Bu yasaları yaparak, uyrukları için kendilerine yararlı

[158] *Dev.* 1.336b vd. *Devlet*'teki değerlendirmenin tarihsel Thrasymakhos'un görüş ve karakterini temsil edip etmediği sorusu burada ele alınmamaktadır. Bunun için bkz. ileride s. 282 vd.

olanın doğru olduğunu ilan eder ve bunlardan ayrılan herkesi yasa bozucu ve yanlış yapan kimseler olarak cezalandırırlar. Bütün devletlerde adalet aynıdır, yani kurulu yönetimin yararına olan şeydir. Yönetim gücü elinde tuttuğundan, adalet her yerde güçlü olana yararı olan şeydir.

Sokrates'in sorularına yanıt olarak, Thrasymakhos, uyrukların yöneticileri tarafından ortaya konan yasalara uymasının adil olduğunu söylemiş olsa da, bunun iktidardakilerin yanılarak, çıkarlarına olmayan şeyi emretmeleri durumunda da buna boyun eğmelerini gerektirmediğini ekler. "Herhangi bir uzman ya da zanaatkâr gibi," diye öne sürer, "bir yönetici de, cahilce ya da yanılgılı davrandığı zaman, kesinlikle, bir yönetici değildir; sadece becerisini doğru biçimde uyguladığı zaman yöneticidir. Ancak o zaman kendisi için en iyi olanı emredecektir ve yönetilenler buna uymalıdır."

Sokrates Thrasymakhos'un yönetimle tıp gibi meslekler arasındaki benzerliği ortaya atmasından yararlanır ve onun "kesinlikle" deyişini ödünç alarak, bu türden bir mesleğin kendi yararını değil üzerinde uygulandığı öznenin yararını gözettiğini öne sürer (ἐκείνῳ οὗ τέχνη ἐστίν 342b); Sokrates bunu tıp durumunda bir beden, at eğitimi durumunda bir at ve benzeri olarak belirtir. Yönetme sanatının da, kesin olarak anlaşıldığında, onu uygulayanların yararı için değil uyruklarının yararı için yasa çıkardığı sonucuna varır.[159]

"Şöyle de diyebilirdin," diye sitem eder Thrasymakhos, "çobanlar sadece sürülerinin rahatını düşünür, buna karşın, eğer onları sağlıklı tutar ve onları şişmanlatırlarsa, bu sonuçta koyunun değil çobanların ya da sahiplerinin yararına olacaktır.[160] Aynı şekilde adalet bir başka insanın iyiliğine hizmet etmek demektir. uysal uyruğun zararınadır bu. Adaletsizlikse tersine; gerçekten[161] basit ve adil olanı, kendi yararı için

---

[159] Joseph (A. and M. *Phil.* 24 ve 22) Sokrates'in bu tür bir sanatın amacının onu uygulayana, o hayatını bundan kazanıyor olsa bile, yarar getirmek olmadığını öne sürmekte haklı olduğunu ama bütün sanatların amacının üzerinde uygulanan kimselere yarar sağlamak olduğunu varsayarak yanıldığını kaydetmektedir. Bir avcı sanatını oyunla sergiler ama yarar için sergilemez, bir dansçı da kusursuzluğa erişmek için zorlayabileceği ya da yaralayabileceği bedeniyle sergiler sanatını.

[160] Cross ve Woozley (*Comm. on Rep.* 48 vd.), Sokrates'in yönetimle ilgili savı kusurlu bir tümevarıma dayanan bir genellemeden türetildiği için, Thrasymakhos'un buna karşı bir örnek vererek haklı bir biçimde saldırmakta olduğunu söyler. Ama katı (yani ideal) anlamıyla sanat kavramını, hiçbir yöneticinin böyle davranırken hata yapmadığını göstermek üzere ortaya atan Thrasymakhos'un kendisidir ve Sokrates bu yüzden bir çobanın çalışmasının, çoban olarak, sadece sürüsünün iyiliğiyle ilgili olduğunu söyler. krş. özellikle 345b-c. Karşı bir görüş için bkz. ayrıca Kerferd, D.U.J. 1947, 22.

[161] ὡς ἀληθῶς 343c. Cornford tuhaf bir biçimde bunu "adil denenler" şeklinde çevirir ve Lee bu ifadeyi gözardı eder.

davrananı idare eder çünkü o daha güçlüdür. Adil insan hep adil olmayandan daha kötü sonuca varır, hem özel işlerinde hem de devletle olan ilişkilerinde (vergi ödeme, hizmet hizmeci, bozulmazlık). Adaletsizliğin yararı en iyi şekilde en aşırı ve en başarılı biçiminde görülmektedir. Bir tiran gücü eline geçirince soyar, yağmalar ve kutsal olan her şeyi çiğner, köleleştirdiği insanlar tarafından tebrik edilir ve mutlu sayılır. Yani adaletsizliğin adaletten daha güçlü, daha özgür ve daha iktidarlı olduğu gösterilmiştir ve başlıktaki tez kanıtlanır, yani adalet güçlü olana yarar getirir."

Buradan adaletsizliği bir erdem[162] ve adaleti bir ayıp saydığını anlamak mı gerekir diye sorunca, daha çok adaletsizliği iyi politika (ya da tedbir, εὐβουλία) ve adaleti "soylu bir basitlik" olarak adlandırmayı yeğleyeceğini söyler.[163] Daha sonra adil insanı 'iyi beslenmiş bir ahmak' ve adil olmayanı da 'makul ve iyi' olarak adlandırır. "Bu daha sert bir önerme," der Sokrates. Thrasymakhos'un adaletsizliğin yakışıksız olmasına rağmen işe yaradığını öne sürmesini anlayabilirdi ama anlaşılan onu onur kırıcı, iyi ve genellikle adalete atfedilen türden niteliklere sahip saymaktadır. Eğer öyleyse, genel olarak kabul edilmiş zeminlerde tartışamazlar. Dahası, Thrasymakhos artık kendi kafasındakini söylüyor ve söylediği şeyin hakikatine inanıyor görünmektedir. Basitçe bunu kabul etmek yerine, Thrasymakhos şöyle yanıt verir: "Benim neye inanıp neye inanmadığımdan sana ne? Sadece öğretiyi çürüt sen" –bu sözler daha önceki davranışları ışığında anlam kazanacaktır.

Sokrates bunu yapmaya birkaç savla geçer[164] ve Thrasymakhos'un konumunu belirlemek için bunlara verdiği yanıtların doğasına dikkat etmek önemlidir. Adil insanın iyi ve zeki, adil olmayanınsa aptal ve kötü olduğuna ilişkin ilk kanıtın ardından, şu soruşturmayı duyarız (350d):

"Th. Söylediğini kabul etmiyorum ve buna yanıt da verebilirim ama yapacak ol-

---

[162] ἀρετή genellikle böyle çevrilir ama her zaman "erdem"e atfedilen ahlaki yan anlamları içermesi gerekmez. Herhangi bir yaratık, organ ya da aletin kendine özgü işlevi yerine getirmesini sağlayan karakteristik mükemmellik anlamına gelir. (bkz. ileride s. 243.) 353a-b'de Sokrates gözler ve kulakların ἀρετή'sından bahseder: Bir bıçak bile iyi tasarlanmış ve keskinse buna sahiptir. Hemen bunun ardından, Thrasymakhos, ἀγαθός'a karşılık gelen sıfatı (ἀρετή) kullanır ve Sokrates'e uyarak adil olmayan tirana "duyarlı ve iyi" demesi gerektiğini kabul eder. Ahlaki bir yargının devreye girmesi gerekmez ama Sokrates καλόν ve αἰσχρόν gibi sözcükleri ekleyerek bunu ahlaki alana taşır ve Thrasymakhos dikkatsizce bunu kabul eder.

[163] krş. Thuk. 3.82.4, sözcüklerin anlamlarını değiştirmesi açısından (geride s. 90). 83.1 bu bölüme çarpıcı bir koşutluk sunar τὸ εὐηθες οὐ τὸ γενναῖον πλεῖστον μετέχει, καταγελασθὲν ἠφανίσθη.

[164] Joseph'e "kesinlikle ikna edici" (A. and M. *Phil.* 31) ve Cross ve Woozley'e "neredeyse utanç verici biçimde kötü" (*Rep.* 52) görünenlerin ilki.

sam, beni yağcılıkla suçlayabilirsin. O yüzden ya bırak ben ne istiyorsam söyleyeyim, ya da istersen, sor bana, ben de sana "tamam" deyip kocakarı masalı dinleyen biri gibi başımı sallayayım.

S. Ama gerçek fikrine ters olmasın bu.

Th. Evet, seni hoşnut etmek için çünkü bırakmıyorsun ki konuşayım. Başka ne istiyorsun?[165]

S. Hiç. Eğer böyle yapacaksan, yap bakalım. Ben sorularıma devam edeceğim."

Buradan ne hemen bunu izleyen savın ne de daha sonraki diğer sözlerin Thrasymakhos'un onayını alamadığı anlaşılmaktadır,[166] sadece 351c1-3'te "Eğer haklıysan" ve "Eğer haklıysam" arasında ayrım yapar ve Sokrates ona teşekkür eder ve "eğer haklıysam" çıkarımı güçlü bir devletin iktidarını adaletsizliğe borçlu olduğu çıkarımıdır. Thrasymakhos'un şu ifadeleriyle karşılaştırın: "Öyle olsun,[167] çünkü seninle çelişmek istemiyorum" (351d); "Savının tadını rahatça çıkarabilirsin, sana karşı çıkmayacağım çünkü yanımızdakileri rahatsız etmek istemiyorum" (352b); "Demek senin savına göre öyle görünüyor" (353e) ve son sözleri, "Eh, bu da senin tatil zevkin olabilir." Sokrates'in Thrasymakhos'un onu izleyip izlemediğine aldırmadan kendi düşünce hattını izlediği ve Thrasymakhos'un bunun hiçbir kısmına katılmadığı açıktır.

Burada Thrasymakhos'a atfedilen görüşü tartışırken son zamanlarda bugünün felsefecisine göründüğü şekliyle bütün olası seçenekleri dikkate alma ve diyaloğun ayrıntılı bir incelemesiyle bu görüşlerden hangilerinin Thrasymakhos tarafından

---

[165] Lee, Sokrates'in μηδαμῶς κτλ sözlerine olumlu bir biçim vererek ("lütfen gerçekten nasıl düşünüyorsan öyle yanıt ver"), Thraymachus'un yanıtına, söylediği gibi değil de Sokrates nasıl istiyorsa öyle yapacakmış gibi bir anlam veriyor. Cornford'un "Sen nasıl istersen" demesi bir parça belirsiz ama herhalde aynı şeyi kastediyor. Jowett ve Shorey her nasılsa, kesinlikle apaçık olan, yukarıda verilen anlamı verecek şekilde çeviri yapıyor. Thrasymakhos kendi aklındakileri söylemeyecek çünkü Sokrates'in soru cevap yöntemiyle bunu yapamıyor. Sokrates'in οὐδὲν μὰ Δία'sının karşılığı "Kendi bildiğin gibi yap"tır. [*Devlet*, çev. M. Saffet Engin, 1950: "Öyle ise, yalvarırım sana, kendi fikirlerine saygısızlık gösterme." (40) Bir sonraki paragraftaki alıntılar da sırasıyla: "Seninle kavgaya yer vermemek için hadi öyle olsun," "Gönlünün istediği gibi tartışmandan çimlen bakalım: sana karşı durmayacağım çünkü böyle yaparsam buradakilere saldırganlık yapmış olurum," (41) "Tartışmana göre öyle görünüyor," "Peki, Sokrat, Bendis töreninde bu da senin bir eğlencen olsun." (43)]

[166] Bu nedenle Cross ve Woozley'in (*Rep.* 58) "Thrasymakhos'un hatası Sokrates'e uyarak adaletin ruhun mükemmelliğe olduğunu kabul etmesiydi" ifadesini kabul edemem çünkü kabul ettiği şeyi hemen reddetmektedir (350d).

[167] ἔστω. Aynı şekilde 354a'daki ἔστω'da "bunu kabul ediyorum" (Lee) değil "kendi bildiğin gibi yap" anlamına gelir.

sunulduğunu anlamak yoluna başvurulmaktadır.[168] Bu türden temizlemeler değerli olabilir ama yine de konuşmacılar arasındaki dramatik durum ve duygusal gerilimi ihmal ederek (Platon söz konusu olduğunda bunu yapmak pek akıllıca olmaz) ve de Thrasymakhos'u yöneten şeyin felsefi sorgulamadan çok tutkulu duygular olduğu gerçeğini göz ardı ederek yanlış yapmaktadırlar. Bunların hiçbiri tartışmanın bir özetinden çıkmamaktadır, Platon tarafından her fırsatta vurgulanmaktadır. Güçlü bir duygunun gerilimiyle, Thrasymakhos kasten, sertçe paradoksal bir biçimde ortaya atmaktadır: "Adalet? Güçlünün çıkarından başka bir şey değildir!" Bunun birebir kastedilmiş olması gerekmez, birçok iyi insanın yoksullaşması karşısında kötülüğün başarı kazanmasına öfkelenen bir insan böyle söyleyebilir, "Adalet diye bir şey yok, adalet yok!" Aslında kastettiği şey adalet diye bir şeyin var olduğu ve onun ne olduğunu da iyi bildiği ama bu yaşamda onu bulamadığıdır. Paradoksun sarsıcılığı Yunanların hepsi için adalet ve adil (*dikaion*) sözcüklerinin olumlu bir ahlaki değer taşımasındadır: Aslında öylesine geniş bir alanı kaplıyorlardı ki *dikaion* kavramının ahlaki değeri kadar yaygın olduğu söylenebilir.

Dikaion güçlü biçimde ahlaki onay yüklü bir sözcük olduğundan, herhangi bir Yunan için bununla sadece daha güçlü olan tarafın çıkarını kastettiğini açıkça söylemek güçtü. Thukydides'teki güçlü-kol taktiklerinin eleştirmenleri genellikle ikisini "Adalete bağlı kalır gibi yaparken aslında kendi çıkarlarını gözetiyorsun" gibi suçlamalarla karşıtlaştırır. Yine de, iktidarı adaletin önüne koyma suçlamasının yanı sıra (3.93.3), Brasidas'ın konuşmasında, "üstün iktidarda yatan haklı çıkarmayı" (ἰσχύος δικαιώσει 4.86.6) gerçekten duyarız. Meloslulların diyaloğunda Atinalılar Spartalıları adaleti kendi çıkarlarıyla özdeşleştirmekle suçlarlar ama kendileri şunu öne sürdükleri zaman Thrasymakhos'a çok yaklaşmaktadırlar (bl. 105): "Adil (δικαιοῦμεν) saydığımız şey dini inançlar ve insani amaçlarla tutarlıdır: insan da tanrı da doğal zorunluluklara dayanan bir yasaya yağlıdır, buna göre güçlü olan diğerlerine boyun eğdirir." Burada Thukydides'in 3. Kitap'ta bahsettiği değerlerin tersine çevrilmesiyle, bütün çıplaklığıyla karşılaşırız ama onun da söylediği gibi, iğrenç varsayım genellikle güzel sözlerin altına saklanıyordu. Thrasymakhos'un amacı, anladığım kadarıyla,[169]

---

[168] Bu yüzden Kerferd (*D.U.J.* 1947, 19) bunları şöyle görmektedir: (1) Etik Nihilizm, (2) Yasacılık, (3) Doğal Hak, (4) Psikolojik Bencillik. Cross ve Woozley'e göre (*Rep.* 29) kendilerini şöyle sunmaktadırlar: (1) Doğalcı tanım, (2) Nihilist Görüş, (3) Rastgele Yorum ve (4) Temel Çözümleme. Çok önemli daha önceki tartışmalara göndermeler Kerferd'ın makalesinde bulunabilir ama Max Salomon'un Ztschr. d. Savigny-Stiftung, 1911'de yer alan keskin çözümlemesinden hiç bahsetmemektedir.

[169] Kişisel olmak zorunlu çünkü bu artık bir azınlık görüşü ve diğerlerinin üzerine söylenecek çok şey var. Geçmişte burada öne sürülene benzer bir görüşü savunanlar arasında,

ikiyüzlülüğün maskesini kaldırmak ve adaletin anlamının nasıl çarpıtıldığını göstermektir. İnsanlar ve şehirler sanki zayıfların ezilmesi ve güçlülerin ellerindeki güçten başka bir hakka sahip olmadan davranması adilmiş gibi davranmakta ama genellikle de bunun doğru olduğunu reddedip hasımlarını sanki bu doğruymuş gibi davranmakla suçlamaktadır.

Thrasymakhos'un öne sürdüklerinde gerçek ve ideal, "-dır" ve "olmalı" arasındaki gidiş gelişlerin zemini olarak görülmesi gereken şey budur. Okuru bir anda çarpan belli bir karışıklığa yol açmaktadır ama uzmanlar bunu ince bir çözümlemeyle çözebileceklerini iddia etmişlerdir. Thrasymakhos öfke ve hiddetle olgusal bir ifade dile getirmekle işe başlar: "Adaletin güçlünün çıkarından başka bir şey olmadığını öne sürüyorum," sonda bu "mevcut yönetimin çıkarı" olarak daraltılır. Buna ya mevcut ahlakın ters yüz edilmesi ("adalet" sözcüğü hâlâ onay gerektirir ama kimsenin onaylamaya kalkışmayacağı bir şeye karşılık gelir) ya da sözcüğün kendisinin ahlaki içeriğinden uzaklaşma denecektir: adalet adı altında günümüzde geçerli olan şeyin doğru ya da yanlışla ilgisi yoktur; basitçe belli bir anda, iktidarın dizginlerini kim elinde tutuyorsa, onun çıkarına karşılık gelmektedir. Bütün yönetimler kendi çıkarları için yasa yapar ve buna adalet adını verirler. Bunlar olgulardır, övgü ya da yergi yer almaz burada. Geri kalanını Thukydides'le tamamlayabiliriz: bu bir insan doğası, zorunluluk konusudur, o yüzden, Hermokrates'in dediği gibi (geride s. 91), güçlünün iktidar arayışı için suçlanması gerekmez, ayrıca ahlaki olarak eylemlerinde övgüye değer olan hiçbir şey yoktur. Başkalarını aşağıda tutmak basitçe kârlıdır, yönetici güç için acıma ve insanlığı işe karıştırmak tehlikelidir. Thrasymakhos'un yaşadığı dönemde Perikles ve Kleon gibi birçoklarının vazettiği şey budur.

Adalet, öyleyse, güçlünün çıkarıdır ve adil özne, kendi zararına, yöneticiye hizmet edecek ve onun yasalarına uyacaktır. Fakat daha sonra, Thrasymakhos adaletsizliğin zararlarını yargılamak için en haline, gücü zor ve ihanet yoluyla ele geçirmiş olan tiranın haline bakmanın yeterli olacağını söyler. Küçük ölçekli yanlış yapanlar cezalandırılır ve utanca mahkûm edilir ama bu adam övülmekte ve mutlu, kutsanmış sayılmaktadır. Fakat "soyuyor ve yağmalıyor, küçük ölçekte de değil topyekûn yapıyor bunu, kutsal ya da bayağı, kamu ya da özel mülk diye ayırmadan yağmalıyor." Onunki "adaletsizliğin tam, en üstün örneğidir"[170] ve "bu," diye sonuç çıkarır

başkalarıyla birlikte, Grote, Baker, Joseph, Burnet ve Taylor bulunmaktadır. Daha yakın bir zamanda Kerferd, Thrasymakhos'un bir doğal hak öğretisi vaaz ettiğini öne sürmüştür; Cross ve Wozley onun güçsüz olanın güçlüye hizmet etmesinin ahlaki bir görev olduğunu savunduğunu ama ardından bize davranmamız gereken şekilde davranmamayı tavsiye ettiğini öne sürer.

[170] 344A τὴν τελεωτάτην ἀδικίαν, 344C τὴν ὅλην ἀδικίαν ἠδικηκότα

Thrasymakhos, "benim adaletsizliğin adaletten daha güçlü, özgür ve efendilere layık olduğunu, güçlü olanın çıkarının adalet olduğunu, buna karşın adaletsizliğin birinin kârı ve çıkarı olduğunu söylememi haklı çıkarıyor."

Bütün bunlar Thukydides'in tanık olduğu tarihsel olguyu sergilemektedir, yani beşinci yüzyılın sıkıntılı koşullarında mevcut ahlaki kurallar bir yana bırakılmıştı ve insanlar kabul edilmiş ahlaki terimlerin anlamlarını eylemlerini haklı çıkaracak şekilde değiştirmişlerdi. Bu tür değiştirmeler politika ve savaşın hayhuyuna uygun düşmektedir (örn. adil olmayan saldırganlık eylemine karşı çıkan bir adama atfedilen korkaklık ya da zayıflık etiketi) ama felsefi bir incelemeye karşı duramaz.[171] *Dikaion* –doğru ya da adalet- sözcüğünün ahlaki çağrışımları onun sorgulama sırasında ısrarla öne sürüldüğü üzere "güçlünün çıkarıyla" eşitlenmesine karşı çok güçlüdür. Thrasymakhos'un konuya sadece yönetilen açısından baktığı, onun için adaletin yöneticinin çıkarını ya da, onun deyişiyle, "bir başka insanın iyiliğini" (343c) arama konusundan ibaret olduğu söylenmiştir[172] ve bu onu tutarsızlıktan kurtarmaktadır ve aslında, doğal hak öğretisinin bir biçimi olan tezini anlamak için bir ipucudur. Ama diye sorulabilir, (a) adaletin yönetici gücün çıkarı olduğunu (Thrasymakhos basitçe ve ayrıntılamadan dile getirir bunu) ama (b) yönetici için kendi çıkarını, yani adaleti gözetmenin adil olmadığını öne sürmenin nasıl bir tutarlığı var?[173]

Neredeyse bütün yorumcular tartışmada idealle gerçek, olgu ve değer, "-dır" ve "olmalı" arasındaki karşıtlığa dikkat etmiştir ama o ya da bu ölçütün nerede ortaya atıldığıyla ilgili anlaşmazlık olmuştur. Sorunun en keskin ele alındığı bir yerde, M. Salomon betimsel ve normatif arasındaki ayrımın hâlâ *in nuce* (Lat. fındık kabuğu içinde) olduğunu kaydetmiştir. Bunu aşikâr sayıyoruz ama ayrımı öne sürmek ne Platon ne de tarihçi Thrasymakhos için o kadar kolay olmamıştır. Salomon'un kendisi Thrasymakhos'u, yönetici güçte bir değişiklik noktasına gelip de başarılı biçimde eski yasaları kaldıran kişiyi "en büyük suçlu" olarak nitelediği noktada (344a), saf betimsel

[171] Bignone'nin Thra.symakhos'la ilgili fikrini tümüyle kabul etmesem de, onunla ve Kallikles'le ilgili söylediklerinde (*Studi*, 38) etkili bir yan var: "Fakat bu iki adın ardında birisi döneminin felsefesinden çok politikasını daha yakından tanımaktadır."

[172] Kerferd tarafından, D.U.J.'deki makalesinde.

[173] Bu tezin her iki yanı da Adimantus 367c'de açıkça belirtilmiştir, burada "adaletin bir başka insanın iyiliği olduğunu, güçlünün üstünlüğü olduğunu ve adaletsizliğin de insanın kendisinin üstünlüğü ve kârı olduğunu, güçsüzün zararı olduğunu söyleyen Thrasymakhos'a katıldığını" belirtir. Yani adalet (Thrasymakhos'un "daha güçlü" için seçtiği örnek olan) yönetici iktidarın kendi çıkarı için, yani adil olmayan biçimde koyduğu yasalara boyun eğmeyi içerir. Daha tutarlı bir görüş Platon'un *Yasalar*'da (890a) değindiği, τὸ δικαιότατον ὅτι τις ἂν νικᾷ βιαζόμενος ' diyenlerin (kim olursa olsunlar, anlaşılan Thrasymakhos değildirler) görüşüdür.

sosyolojiye[174] girmiş olarak kabul etmektedir. "Burada Thrasymakhos sadece açıklamıyor, ayrıca yargılıyor," dikkatli bir okur bu ifadedeki horgörü ve hoşnutsuzluğu gözardı edemez. Ona göre, değerlerin olası en büyük bozulması gözlerinin önünde olup bitmektedir. En adil olmayan adam en adil kişi oluverir, yani halk iktidara geçer geçmez onu adil olarak adlandıracaktır.[175]

Thrasymakhos'un değerlendirmelerinin son kısmının bu yorumunu kabul edebiliriz ama o zamana dek basitçe "sosyolojik malumat" verdiğini öne süren Salomon, "en katı anlamıyla," yanılgısız olan, yani gerçek değil ideal olan bir yönetici kavramını Thrasymakhos'un kendisinin ortaya attığı gerçeğini görmezden gelmektedir. Sokrates'in, ister yönetme sanatında ister başka bir şeyde, bu türden hiçbir uygulamacının, sanatını kendi çıkarları için uygulayamayacağına ilişkin savını ortaya atmasını sağlayan buydu. Sokrates'in bir insan doğru (καλῶς 347 a) biçimde yönettiği zaman ne olduğundan bahsederek Thrasymakhos'u çürütemeyeceğini çünkü Thrasymakhos'un insanın doğru biçimde yönetirken nasıl yasa çıkaracağını değil, aslında insanların bu dünyayı nasıl yönettiğini sormuş olduğunu öne sürerken, Salomon çelişki yaratmaktadır çünkü hiçbir hükümet aslında yanılmaz değildir. Yine de yanılmaz ya da ideal yönetici yine de Thrasymakhos için kendi çıkarları açısından hata yapmadan yasa çıkaran kişidir ve bu kabulünün Sokrates'in önüne ustalıkla getirdiği ahlaki çıkarıma yol açmasını istememektedir. Klitophon'un ona sunduğu alternatifi reddetmesi (yani güçlünün çıkarı diyerek, güçlünün doğru ya da yanlış biçimde kendine ait çıkar olduğunu sandığı şeyi kastettiği) onu Sokrates'in diyalektiğinin insafına bırakmaktadır.[176]

---

[174] "Sätze, die... lediglich soziologische Erkenntnisse geben wollen" (*Savigny-Stift.* 1911, 143). Fikirlerin bir açıklaştırılmasına girişilir ama herhangi bir norm belirlenmez, örn.: "Adil davran, yasaya göre davran."

[175] Bu son cümlede Salomon metnin ötesine geçmektedir. Kerferd'ın serimlemesine adil olacak olursak, Thrasymakhos'un hiçbir yerde iktidardaki insan ya da partiyi "adil" olarak adlandırmadığı ya da başkaları tarafından ona böyle dendiğini söylemediği belirtilmelidir. (Ona "mutlu" ve "kutlu" derler.) Onun dediği şey adaletin onların çıkarı "olduğudur" ve adil insan sıradanlığı içinde kendisini bağlı kılmak ve bu çıkara hizmet etmekten hoşnut olan öznedir. Yine de Salomon'un dediği Thrasymakhos'un sözlerinden yapılan makul bir çıkarım sayılabilir ve Thrasymakhos'un duygusal yük taşıyan ifadelerinin tutarsızlığını göstermeye yardımcı olur: Adalet (mevcut yönetimle eşitlenmiş olan) güçlünün çıkarıdır ama güçlü için kendi çıkarını aramak adil değildir. Glaukon Thrasymakhos'un savını güçlendirirken kusursuzca adil olmayan kimsenin adalet açısından en iyi ünü elde edeceğini söyler (361a).

[176] Bu yüzden Joseph, A. and M. Phil. 18: "Thrasymakhos'un savunması... onun konumu için kesinlikle öldürücü olan bir gerçekle ideal arasındaki karşıtlığı ortaya atmaktadır." Cross ve Woozley de (s. 46) onun "Klitophon'un önerisini kabul etmekle daha iyi bir iş yapmış olacağını" söyler ama Kerferd bunu Thrasymakhos'un (onlarınkinden farklı olmayan bir)

Burada öne sürülen yoruma karşı, buraya dek gelişen tartışmanın gerçek dışılığı ve çocuksuluğu olarak gördüğü şeye öfkelenmiş olan Thrasymakhos, gerçek yaşamın olgusu saydığı öfke dolu paradoksal bir önermeyle bağırır: "İşte övündüğün adaletin!" Bu bir bakıma retorik olan önermenin Sokratesçi bir incelemeden geçmesini istememektedir, buna hakaret ederek (sözgelimi Sokrates'e hemşire çağırmak gerektiğini söyler), kötü huylu feveranlar ve başarısız bir kaçma girişimiyle yanıt verir (344d). Buraya dek bir öğretiyi, Kerferd'in etik nihilizm dediği öğretiyi temsil etmektedir. Joseph'in yazdığı gibi:

> "Hobbes gibi, herkesin sadece kendi özel çıkarını gözeterek davrandığına inanmaktadır eğer biri yasa çıkarıyorsa, kendi çıkarını düşünerek yapıyordur; eğer onlara uyuyorsa, uymamanın cezasını ödemektense uymak çıkarına olduğu içindir ama ondan beklenen eylemin kendisi ona değil yöneticiye yarar sağlamaktadır."

Buna Taylor'un değerlendirmesi de eklenebilir:

> "Hobbes'tan farklı olarak, Thrasymakhos 'egemenin' mutlakçılığını, onun egemen güçleriyle kuşattığı 'toplumsal sözleşmeye' gönderme yaparak haklı çıkarmaya ihtiyaç duymaz; 'hak' sözünü anlamsız saydığından, egemenin itaat için hakkı olup olmadığını göstermesi gerekmez; itaate zorlamak gücünün basitçe egemen olması gerçeğiyle güvenceye alınmış olduğunu gözlemek yeterlidir.[177]

---

güçlünün doğa hakkı öğretisini vazettiği varsayımına dayanarak reddeder.

Salomon'un ayrıca normatif dilin 339c ve 341a'da ortaya atıldığı itirazını tahmin etmiş olması gerekirdi, burada Thrasymakhos yöneticinin emrettiği şeyin yalnız "adil" değil (yani Sokrates'e göre yasalara uyan insana adil denmektedir) ama ayrıca ποιητέον τοῖς ἀρχομένοις olduğunu kabul eder. Bu Thrasymakhos'un kendi görüşüne göre tabi olanın boyun eğmesi gerektiğini gösterir, denebilir. Buna yanıt olarak da şu söylenebilir: (a) Düşüncenin bu aşamasında ve yirminci yüzyıl felsefecilerinin elinde bulunan felsefi ayrımları yapabilmek için sözlük kaynaklarının yokluğunda, betimleyici ve kuralcı dil arasında belli bir karışıklık olması kaçınılmazdı ve δίκαιον sözcüğünden herhangi bir yükümlülük imasını kaldırmak olanaksızdı; (b) bu biçime sahip dilsel mastar sıfatların getirdiği zorlama hiç de aşırı ahlaki değildi: koşulları zorlamaya ya da belli bir hedefi elde etmek için ne yapılması gerektiğine gönderme yapıyor olabilirdi (Aristoteles'in daha sonra varsayımsal zorunluluk dediği şey: bu kullanımın örnekleri 3.61c'de görülür).

E. L. Harrison, *Phoenix*, 1967'de yer alan ilginç makalesinde, bunun Platon'un Thrasymakhos'u "manipüle ettiği," yani sofisti kendisinin *Devlet*'teki sanatsal tasarımı uğruna karakterinin dışında bir şekilde konuşturduğu noktalardan biri olduğu görüşünü dile getirir.

[177] Joseph, A. and M. Phil. 17; Taylor, *Plato*, 268; Grote, *History*, bl. 67, 1888 ed. cilt vii, s. 72. Grote'ninkine benzer daha yakın tarihli bir ifade için J. P. Maguire, Yale Class. Stud. 1947, s. 164: "Kallikles'ten farklı olarak, ne Thrasymakhos ne de Glauko doğal bir hakkın varlığını kabul etmemektedir." Popper'e göre hem Thrasymakhos hem Kallikles "etik nihilisttir." (*Open Soc.* I, 116).

Grote'un dikkat çektiği üzere, bu kuram Kallikles'in Gorgias'ında geliştirilen kuramdan da farklıdır; burada güçlünün sınırsız güç ve haz hakkına sahip olduğu ve bunun onun sadece uyduğu değil ayrıca uymaya zorunlu olduğu bir "doğa yasası" olduğu vazedilmektedir.

Son olarak, bu Platoncu Thrasymakhos yorumu kendisiyle ilgili nadir bağımsız tanıklıklardan biriyle uyum içindedir. Phaidros'a şerh düşenlerden biri şöyle demektedir: "Konuşmalarından birinde şuna benzer bir şeyler söylüyordu: Tanrılar insanlar arasında olup biteni görmez. Görselerdi, en büyük insani vasfı, yani adaleti ihmal etmezlerdi ama insanların bundan hiç yararlanmadığını görüyoruz" (Hermias = Thrasymakhos fr. 8 DK).[178] Burada hayal kırıklığı içindeki, Platon'un diyaloğunda yer alan, özünde aynı görüşe sahip tedbirsiz, sabırsız[179] ve paradoksal ifadesiyle kendini Sokratesçi *elenchus*un[180*] inceliklerine teslim eden o ahlakçı konuşmaktadır. Adaletin genel olarak ihmal edildiği yerde, onu uygulamaya çalışan kimse, ancak "soylu bir budala" (348c) olabilir.

(c) Glaukon ve Adimantos

Bir önceki bölümün ardından Glaukon (2. kitabın başında) Thrasymakhos'u kolayca pes ettiğinden yakınır. Kendisi Sokrates'in iddiasını kanıtladığını, adaletin hem kendisi hem de sonuçları açısından iyi olduğunu duymak ister. "Adalet ve adaletsizliğin ne olduğuna ve her ikisinin de kendi başına, ruhtaki varlığı sayesinde ne gibi etkisi olduğuna dair" bunların getirilerinden ya da diğer konu dışı sonuçlarından bağımsız bir açıklama duymak ister. Adaletin kendi başına övüldüğünü duymak ister ama bunu elde edebilmek için önce Sokrates'in karşısına bunun tersini var gücüyle savunan bir tavırla çıkmalı, onun önüne adaletin kökeni ve doğası üzerine "insanların söylediği" her şeyi koymalıdır.

Hata yapmanın kendi içinde arzu edilir bir şey olduğunu ama onun yüzünden acı çekmenin arzu edilmediğini söylerler ve bir yaralanmadan acı çekmenin verdiği zarar yaralamanın yararından fazladır. Hata yapmanın meyvelerini elde edip zarardan

---

[178] Aynı şekilde Adimantus, *Devlet*'te bir parça daha sonra (365d), genci "Tanrılarla niye uğraşalım ki, ya yoklar ya da insan işlerine hiç ilgi duymuyorlar?" derken gösterir. Thrasymakhos'un bu ifadesinde, H. Gomperz'i bunu ciddiye almanın olanaksız olduğunu düşünmeye sevk eden "apaçık abartma" ve "belli hiperbolü" saptamak güçtür, o yüzden bu ya bir παίγνιον ya da bilinmezci konuşma sayılmalıdır (S. u. Rh. 50).

[179] Thrasymakhos'un ateşli mizacı bundan ayrı olarak da saptanmıştır, Arist. Ret. 1400b19. Tarihsel Thrasymakhos'la ilgili bildiklerimiz için bkz. ileride s. 190 vd.

[180*] Mantık yoluyla çürütme.

kaçınmanın güçlüğü deneyimle ortaya çıkmaktadır, bu yüzden, telafi olarak, insanlar kendilerini her ikisini de yapmaktan alıkoyan yasalar ve sözleşmeler yapmıştır. Bunların tarif ettiği şeyleri yasal ve adil olarak adlandırmışlardır. Adaletin kökeni ve doğası budur, kendi içinde değil, muafiyetle hata yapma iktidarından yoksunluğu aracılığıyla iyi olarak değer kazanır.[181] Israrla başarılı biçimde adaletsizlik yapabilen biri kendini bu tür anlaşmalarla sınırlamak için deli olmalıdır. Giyeni görünmez kılan, böylece yaptıklarının sonucundan kaçınmasını sağlayan ünlü Gyges yüzüğüne sahip olan birini düşünün. Bu iyiyle kötü arasındaki ayrımı tümüyle silecekti çünkü çalma, zina yapma ve her türlü kâr getiren ya da zevk verici kötülüklere bulaşma hevesine kimse karşı duramaz. İyilik ya da adalet, seçim değil, zorunluluk nedeniyle, insanın kendisine zarar vermesi korkusuyla uygulanır.

Demek önemli olan aslında adil olan şey değil, adil görünen şeydir. Adil olan ve olmayan kimselerin hayatlarını karşılaştırmak için, onlara saf halleri içinde, her biri kendi tarzını mükemmel yaşarken bakmalıyız. Kötülüğünü mükemmelleştirmiş birisi belli ki yakalanmayacak (bu onun kötü bir işçi sayılmasına neden olur), lekesiz bir dürüstlük ünüyle yaşayacaktır. Tersine mükemmelen adil bir insan erdemi karşılığında güven elde etmemelidir; bu, ona şeref ve zenginlik sağlar, kimse de erdemin kendisi için mi yoksa getirecekleri için mi erdemli olduğundan emin olamaz. Erdemliliği yaşam boyunca kötülük için hak edilmemiş bir üne sahip olup acı çekmesiyle sınanmalıdır. İki insanın kaderlerini tahmin etmek güç değil. Mükemmelen adil olan hapis, işkence ve idamdan geçerek yanlış yola saptığını öğrenecektir, mükemmelen adil olmayansa zenginlik, dostluk ve her tür refahla kutsanacak, hatta onlara en gösterişli kurbanları sunarak tanrıların beğenisini kazanacaktır.

Burada Adimantos, Glaukon'un öne sürdüklerinin, adalet tavsiye edenlerin savlarıyla güçlendiğini çünkü onların bunu adalet için değil sadece getireceği ödüller ve ün için (insanların onurlandırmaları ve hem bu dünyada hem de öte dünyada göğün kutsaması için) önerdiğini, adaletsizliğeyse ceza ve sefalete, ayrıca Hades'te ölüm sonrası işkencelere yol açtığı için karşı çıktıklarını söyler. Herkes adaleti hoş göstermek için boş şeyler söylemektedir ama onun zor ve çaba gerektiren bir şey olduğunu da söylerler, buna karşın kendini hazlara koyvermek ve adaletsizliği uygulamak kolaydır ve ancak görünüşte gelenek (*nomos*) yoluyla utanç vericidir. Tanrılar bile birçok adil insana sefil bir hayat yaşatmaktadır. Kurbanlar, törenler ve büyülerle kötülüğün yol açtığı yaralanmalara göz yumdukları, hatta yardımcı oldukları söylenebilir.

---

[181] Hobbes'la bir karşılaştırma için bkz. Bignone, *Studi*, 41 vd., özellikle De che 1.2'den alıntı: "Staruendum igitur est originem magnarum et diuturnarum societatum non a mutua hominum benevolentia sed a mutuo metu exstitisse."

Bu görüşler insanlığın sıradan gidişatına ait olarak sunulmaktadır. Bu yüzden güçlü ve yenilmez üstün insana dair herhangi bir destansı Kalikya yandaşlığı bulmayı ummamalıyız, zaten ummuyoruz. Bunun yerine bir parça hasis bir kibir, kıskançlık, sıradanlık ve korku karışımıyla karşı karşıyayız. Yapabilecek olsa herkes yakınındakilerden haksız yarar sağlayacaktır ama adil biçimde yaşamak bir bela da olsa, zorunlu bir beladır. Doğru, tek önemli şey adil görünmektir ama Gyges yüzüğü sadece masal olduğundan, bu bütünüyle yasa ve gelenekse: ahlak sınırları içinde kalmayı içerir. "Mükemmelen adil olmayan insan" erişilmez bir idealdir.

(d) Doğa ve Zorunluluk

"Öz çıkar," der Glaukon (359c), "her doğanın (*physis*) doğal olarak iyi saydığı ama yasa ya da geleneğin (*nomos*) eşitliğe saygı olarak gelişmesi için dizginlediği bir şeydir." Thukydides'te, sıkça tekrarlanan mümkün olan her fırsatta hata yapmak ve başkalarına egemenlik kurmanın insan doğasında olduğu şeklindeki önermede karşılaştığımız türden bir gerçekçilik ya da olguyla yüzleşmektir bu.[182] Ayrıca sofist Gorgias'ta (Hel. 6, DK, 11, 290): "Doğada güçlünün zayıf tarafından kullanılması değil, zayıfın güçlü olan tarafından yönetilmesi ve yönlendirilmesi yer alır çünkü güçlü ilerler ve güçsüz onu izler." İnsan davranışına mevcut yaklaşımın olgusal ya da ahlakdışı niteliği, genelde olduğu üzere, doğa fikrine zorunluluk fikrinin eşlik ettiğini gördüğümüz zaman görünür hale gelir. Melios diyaloğunda (*Thuk.* 5.105.2) Atinalılar güçlünün yönetiminin "doğal zorunlulukla" (ὑπό φύσεως ἀναγκαίας) ortaya çıktığını öne sürer ve bu ve benzeri ifadeler günün doğal biliminin etik üzerindeki etkisini düşündürmektedir. Kozmik bir güç olarak zorunluluk (*ananke*) Sokrates öncesi düşüncede, Batı geleneğinde (Parmenides, Empedokles, Pythagoreascılar) neredeyse mistik ve teolojik üst tonlarla birlikte gelişir ama Leukippus ve Demokritos'la doruk noktasına erişen İyonya akılcılığında atomların ve oluşturdukları kozmik girdapların rasgele çarpışmasıyla eş görülen düşüncesiz bir doğa gücü olarak ortaya çıkar.[183] Aristophanes'in *Bulutlar* adlı oyunundaki iki bölüm bilimcilerin jargonunu alaya alır ve ahlaksızlığın bir aklaması olarak insan yaşamına nasıl aktarıldıklarını gösterir. *Ananke* bulutları nemle doldurur ve çarpışıp şimşek yaratma hareketlerini yönetir; bu zorunluluğa yol açan kişi artık kişi olarak Zeus değil "göksel girdap"tır (*Bulutlar* 376vd.). Oyunda

[182] Örn. 4.61.5 πέφυκε γὰρ τό ἀνθρώπειον διά παντός ἄρχειν; 3.45.3 πεφύκασί τε ἅπαντες . .ἁμαρτάνειν (krş. §7'de ἡ ἀνθρωπεία φύσις"e yapılan gönderme); 3.39.5 πέφυκε... ἄνθρωπος τὸ μέν θεραπέτον ὑπερφρονεῖν τὸ δὲ μὴ ὑπείκον θαυμάζειν 1.76.3, χρησάμενοι τῇ ἀνθρωπείᾳ φύσει ὥστε ἕτερον ἄρχειν.

[183] bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019: s. 322.

...ha ilerde (1075) *Adil Olmayan Sav* zinaya gönderme yaparak "doğanın zorunluluk-...ından" bahseder ve "insanın doğasını ortaya koymasını" utançsızlık ve kendine göz ...mma olarak adlandırır. Demokritos'un kendisi çocuk sahibi olmanın doğadan kay-...aklanan zorunluluklardan biri olarak görüldüğünü söylerken (fr. 278) insan yaşamı ...erinden örnek vermekte bu kadar kışkırtıcı davranmamıştır.[184]

Zorunluluğun doğayla bu ilişkisi, başarısızlığa uğraması gereken doğal güçlere ...ngel olma çabası olarak gösterdikleri *nomos*a karşı olanlar tarafından bir sav olarak ...ullanılmaktadır. Bu yüzden Antiphon'da, eğer tespit edilmeyecekse insanın yasayı ...ğnemesinin yararlarını öne çıkaran bir bölümde, yasanın emirlerinin yapay olarak ...nsani sözleşme tarafından dayatıldığını, buna karşın doğanın emirlerinin sırf doğal ...arak gelişmiş oldukları için zorunlu olduğunu okuruz ve ırksal ayrımların yapaylı-...ğına karşı ortak insanlığımızı vurgularken "bütün insanlar için doğal olarak zorunlu ...lan" nefes alma ve yeme eylemlerinden bahseder.[185] Euripides'e ait bir fragmanda "zorunlu" basitçe *oi nomos*un karşıtı olarak *physis*in yerini almıştır.[186] Buradan çıkarı-...acak sonuç doğa yasaları amansız olduğuna ve genel olarak bütün dünya için olduğu ...ibi insanlık için de geçerli olduğuna göre, *nomos*un müdahalesi bir engel oluşturma-...dığı sürece insanların kaçınılmaz olarak onlara uyacağıdır. Thukydides ve (eğer hak-...ysam) Thrasymakhos gibileri için, bu basitçe kabul edilmesi gereken bir olguydu. Başkaları olumlu ve uygulamalı bir sonuç çıkarıyordu: "Doğa yasalarına" karşı gelmek ...açınılmaz olarak zararlı olacaktır ve olası her durumda etkin bir biçimde onlara ...ymak gerekir.[187]

---

[184] Hippokratesçi yazarlarda **φύσις ἀνθρώπου'ya** yapılan göndermeler ayrıca sözcüğün evrenin yapısından insanın doğasına aktarılmasını sağlamıştır ama onlar bunu etik anlamdan çok fizyolojik anlamda kullanıyorlardı. Bu konuyla ilgili başka şeyler için *YFT II*, Kabalcı Yay., Ist. 2019: s. 280 dn. 12.

[185] Antiphon, fr. 44A, kol. i, 23vd. (*DK* ii, 346vd.) ve 44B, kol. 2, 15vd. (age. s. 353). Bunlar ileride s. 107 ve devamında da ayrıntılı biçimde ele alınmaktadır.

[186] Fr. 433 Nauck,

ἔγωγε φημὶ καὶ νόμον γε μὴ σέβειν
ἐν τοῖσι δεινοῖς τῶν ἀναγκαίων πλέον.

Alıntı erken dönem Hippolytos'tan ve bu sözleri söyleyen kimse (bununla ilgili olarak bkz. Heinimann, *N. u. Ph.* 126, n. 5), kuşkusuz Phaedra'nın suçlu tutkusuna değiniyor, bu yüzden **τὰ ἀναγκαῖα** Bulutlar 1075'teki **φύσεως ἀνάγκαι**'a karşılık geliyor.

[187] krş. Heinimann, *İ. u. Ph.* 115 vd. (ama onun (126, n. 4), Leukippos ve Demokritos tarafından **ἀνάγκη'nin** kozmolojik bir güç olarak kullanılmasının sofistler tarafından ele alınmasıyla ilgisi olmadığı görüşünü kabul etmiyorum). "Zorunlu"nun *nomos*un, yasa ve gelenekle dayatılan zorlamanın kendisine çok farklı biçimde uygulanabileceği kaydedilmelidir. "Bu," der *Devlet*'te Glaukon, "bir çok insan tarafından zorunlu sayılmakta ama iyi olarak kabul

(4) *PHYSİS* YANDAŞLARI

*Nomosa physis*in işlemleri karşısında haksız bir engel olduğunu söyleyerek saldıranlar, bunu bencil ya da bireyci ve insancıl diyebileceğimiz iki oldukça farklı bakış açısından yapıyorlardı.

(a) Bencil

Tarihe bakarak hem devletlerin hem de bireylerin, her fırsatta bencil ve tiranca davranmalarının insanın doğasında olduğuna dair kanıtlar bulanların yanı sıra, bunu yalnız kaçınılmaz değil, doğru ve yerinde sayanlar da vardı. Onlara göre tiran sadece kaçınılmaz bir olgu değil ayrıca bir idealdi.

(i) Kallikles: "Güçlünün hakkı olarak *physis*." Bu etiğin en çarpıcı yorumunu Platon Gorgias'ta Kallikles'in adıyla sunmaktadır ve *Yasalar*'da da şu sözlerle (890a) özetler:

> "Bu görüşler gençlerin gözünde bilge sayılan, adaletin zirvesinin zor yoluyla elde edildiğini söyleyen kimseler, hem düzyazı yazarları hem de şairler tarafından savunulmaktadır.[188] Gençler bu yüzden dinsiz olur, sanki yasanın bizi inanmaya zorladığı türden tanrılar yokmuşçasına. Bu yüzden de, insanlar basitçe insanın yakınındakiler üzerinde hâkimiyet kurarak yaşaması ve yasa ve geleneğin (*nomos*) talep ettiği şekilde başkalarına hizmet etmeyi reddetmesi demek olan, 'doğaya göre doğru yaşamaya' bağlandıkça iç karışıklık çıkar."

Kallikles bir parça gizemli bir kişidir, çünkü Platon'un diyaloğunda bir karakter olarak ortaya çıkışının dışında, tarihte hiçbir iz bırakmamıştır. Yine de onun kurgusal olmadığını düşündürmeye yetecek kadar özgün ayrıntılarla betimlenmiştir. Herhalde yaşadı ve Platon'un ona atfettiği türden görüşlere sahip olduğu biliniyordu ama davasını kazanmak için karşı tarafı bütün vahşiliğiyle göstermek isteyen Platon, farklı kaynaklardan çeşitli öğeler alıp Kallikles suretinde bir bakıma "güç haklıdır" öğretisinin en aşırı biçimiyle stilize bir temsilini ortaya koydu.[189] Kallikles kamu hayatına daha

---

edilmemektedir (bireyin öz çıkarı açısından)." Doğanın zorlaması mutlaktır, *nomos*unki koşullara bağlıdır.

[188] Öyleyse bunlar, Thrasymakhos'tan farklı bir temele sahip kimselerdir, onun için tiranlık ἡ τελεωτάτη ἀδικία τὴν ὅλην ἠδικηκώς 'tu (geride s. 99, dn. 173).

[189] "Özgün ayrıntı" diyerek onun gerçek bir demeye bağlı olduğunu ve dostları ve yakınları gibi tarihsel karakterlerle birlikte verildiğini kastediyorum. Üç görüş olasıdır ve savunulmuştur: (1) tümüyle kurgusaldır, (2) bu ad Kritiasor Alkibiades gibi ünlü bir kişi için maskedir, (3) tarihsel bir figürdür. Sonuncusu en olası olanıdır. bkz. Dodds, *Gorgias*, 12 vd. ve farklı görüşler için ayrıca Untersteiner, *Sophists*, 344, n. 40. Dodds "böylesine tutkulu ve tehlikeli biçimde açık" bir insanın beşinci yüzyılın sonunda yer alan sıkıntı günlerde, tarihe damgasını bırakma fırsatını bulamadan ölmüş olabileceğine işaret ediyor.

yeni girmiş olan (515a), zengin ve aristokratik bir gençtir ve Gorgias'a ev sahipliği yapsa da kendisi sofist değildir. "İnsanları *arete*[190] eğitme mesleğini yapanları" değersiz saymaktadır ve onların mesleklerini yapma fikri karşısında Protagoras'taki genç Hippokrates gibi öfkelenecektir. Aristokrasi ve oligarşiyle olan bağlantıları, Platon'un üvey babası Pyrilampes'in oğlu Demos'la[191] yakınlığı ve 411 yılının oligarşi devriminde kurulan Dört Yüz'ün içinde yer alan Andron'la dostluğuyla ortaya çıkmaktadır.[192] Ayrıca soyundan gurur duyduğundan da 512d'de bahsedilmektedir.

Kallikles, Gorgias'ın genç ve sabırsız öğrencisi Polus bozguna uğramasından sonra Sokrates'le olan tartışmayı devralır; Polus Thrasymakhos'la aynı tezi, "birçok kimsenin adaletsizlik sayesinde mutluluğa eriştiği" tezini (470d) savunmaya çalışmıştır. Thrasymakhos gibi Polus da tiranları örnek vermiştir (Büyük Pers Kralı, Makedonyalı Arkhelaos): bunlar kuşkusuz kötülük yapan kimselerdir (ἄδικοι, 471a) ama kötüler cezadan kaçabilirlerse zengin ve mutlu olmaktadır. Kallikles'in belirttiği gibi, onları kötü olarak adlandırması Sokrates'in işine yaramıştır çünkü kötülüğün kötü bir insan için iyi olsa da, onursuz ve suçlanacak bir şey olduğunu kabul edecek kadar geleneksel bir ahlaka sahiptir. "Saçma," der Kallikles. Polus adaletsizlik yapmanın onun acısını çekmekten daha çok suçlanacak bir şey olduğunu söyleyen Sokrates'i onaylarken hata yapmaktadır. Geleneksel görüş budur ama bunu doğru olarak öne sürmek kaba ve sıradan bir şeydir. Doğa ve gelenek genellikle karşıtlık içindedir, o yüzden bir insan düşündüğü şeyi söylemeyerek utançtan korunuyorsa, kendisiyle çelişmek zorunda kalmaktadır. Gelenekleri kuranlar ve yasaları yapanlar[193] "daha zayıf olanlar, yani çoğunluktur." Kendini geliştirmenin utanç verici ve adil olmayan bir şey olduğunu onlar söyler ve adaletsizliği başkalarından daha çok isteğe sahip olmaya eş sayarlar. Doğa daha iyilerin kötülerden ve daha güçlülerin daha az güçlülerden daha

---

[190] 510a. Gorgias'ın kendisi, sofist olarak sınıflandırılsa da (geride s. 50, dn. 62), bu mesleği icra edenlere gülmüştür (*Menon* 95c). Kallikles özellikle bunu ısrarla yapan ve *nomos* karşısındaki ılımlılığı ve saygısı övülmesine izin vermeyecek olan Protagoras'ı düşünmüş olmalıdır.

[191] Yunan adlarının bir çoğu saydam bir anlama sahip ve çok akıl karıştırıcı olabilir. Bazısı doğru olamayacak kadar uygun görünür, örn. ateşli bir karaktere takılan Thrasymakhos adı (krş. Ar. Ret. 1400b19), teleolojik bir filozofa takılan Aristoteles adı, dönemin en ünlü hatibine takılan Demosthenes adı, ateist-avcıya takılan Diopeithes adı. Diğer yandan, Antikçağdan ve soylu bir aileden gelen biri, oğluna Demos adını neden taksın?

[192] Olasılıkla ayrıca φύσις kendisini savunması yüzünden. Dodds (*Gorgias*, s. 13), φύσις övgüsü, Pindaros'dan sonra genellikle aristokratik eğilimle ilişkilendirilmiştir" diye belirtir ama durum belki de bir parça daha karmaşıktı. bkz. ileride bl. X.

[193] οἱ τοὺς νόμους τιθέμενοι. Kallikles'in *nomos* sözcüğünü hem uzlaşımsal davranış hem de pozitif yasa anlamında kullandığı hatırlanmalıdır. bkz. geride s. 64 vd.

çok almasının adil olduğunu söyler.[194]

Burada yasaları yapanların, ister tiranlık, ister oligarşi, ister demokrasi olsun, güçlü taraf olduğunu söyleyen Thrasymakhos'un formel çelişkisini kaydedebiliriz (Cum. 338e). Adimantos (elbette geleneksel anlamda) adaleti önde tutan ve adaletsizliği sansürleyenlerin zayıflar olduğunu, adaletsizliğe atfedilen utancın sadece bir *nomos* konusu olduğunu savunurken Kallikles'e yakın düşmektedir. Ama bunların her ikisi de, tıpkı Polus gibi, adalet ve adaletsizliği geleneksel anlamlarıyla kullanmaları yüzünden Kallikles'in sansürüne girecektir.[195] "Birçok şey," diye devam eder, "adalet ölçütünün güçlünün güçsüzden daha iyisini alması yönünde olduğuna işaret eder; sözgelimi hayvanların ve insanların devletler ve soylar olarak davranışları." Dareios ve Kserkses başka halkların toprağını işgal ederken adaletin doğasına göre davranıyorlardı – ayrıca doğa yasasını kastedecek olursak, yasaya göre ama biz insanların ortaya attığı yasalara göre değil. "Doğa yasası" ifadesi bu ilk ortaya çıkışında kasıtlı bir paradoks olarak kullanılmıştır ve kuşkusuz daha sonraki anlamlarında kullanılmamıştır; ne Stoacılar ve Cicero'dan modern zamanlara uzanan etik ve yasa kuramı içinde uzun bir tarihi olan *lex naturae* anlamında, ne de bilimcilerin "basitçe gözlenen tekdüzelikler" saydığı doğa yasaları anlamında.[196] Ama bu geç beşinci yüzyılda zaten mevcut olan bir eğilimi sergiliyordu ve Thukydides'in Meloslular diyaloğundaki Atinalılar, hem "doğal zorunluluk" hem de aynı zamanda ebedi yasa yüzünden yapabilecek olanın yönetmesi gerektiği ilkesini öne sürdükleri zaman, bunu söze dökmüş de oldular.[197] Doğal davranışın vahşi ölçütü (hayvanları örnek almak) beşinci yüzyılda da biliniyordu. Herodotos bir örnek verirken açıkça Yunanları bundan dışlar (2.64) ama Aristophanes'te birçok kez alaya alınmıştır (*Bulutlar* 1427 fr., *Kuşlar* 753 vd.).[198]

"Bizim doğal olmayan yasalarımız," diye devam eder Kallikles, "en iyi insanları

[194] (488b-d'de, Kallikles βελτίων, κρείττων ve Ἰσχυρότερος'u –daha iyi, üstün ve güçlü- eşanlamlı olarak kullandığını söylemektedir.) Bu cümle ve bir sonraki (483c-d) açıkça Kallikles'in Gorgias'la ilişkisinin etkisini gösterir (eğer bu noktada aslında, Platon'un Gorgias'ın kendisinin ilkesiz retoriğini yeniden üretmesini sağlayan bir ağızlıktan ibaret değilse). krş. Gorg. Hel. ὁ πέφυκε γὰρ οὐ τὸ κρεῖσσον ὑπο τοῦ ἥσσονος κωλύεσθαι ἀλλά ὑπο τοῦ κρείσσονος ἄρχεσθαι καὶ ἄγεσθαι.

[195] Thrasymakhos, hatırlayacağımız üzere, adaletsizliği sadece kârlı değil aynı zamanda onurlu ve erdemli saydığını kabul edmeyecektir (geride s. 95). Dünyanın adil olmayan saydığı bir şeye "adil" sözcüğünü uygulamaya hazır birinin çok farklı görüşleri, onun ceza kurumundan sakınmasının bilinçli olduğuna dair ek bir kanıt olabilir.

[196] bkz. Dodds'un Gorgias 483a3 üzerine notu.

[197] Thuc. 5.105.2, s. 91 yukarıda.

[198] Burada ayrıca doğa filozofları da bir katkı yapmış olabilir. Demokritos'un insanların bazı sanatları vahşi hayvanları taklit ederek öğrenmiş olduğu kuramıyla karşılaştırın (bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019: s. 365 vd.).

daha gençliklerinden itibaren, onlara eşitliğin iyi ve adil olduğunu öğreterek şekillendirir ama eğer bir karakter doğal olarak güçlüyse, genç bir aslan gibi bu zincirleri koparıp, kafesini parçalayacak ve efendisini köleye çevirecektir. O zaman doğanın adaleti bütün ihtişamıyla parlayacaktır." Sokrates demokrasilerde, yasaları "çoğunluk" yaptığı ve dayattığı için, bunların daha güçlü ve daha iyi unsurlar (Kallikles bu iki sıfatı kendisi eş saymıştır) olduğunu, bu yüzden de Kalikles'in savında emrettikleri şeyin doğal olarak doğru olduğunu söyleyerek onun en azından Platoncu Thrasymakhos konumuna çekilmesini sağlamaya çalışır ama adaletin herkes için eşit haklar demek olduğunda ve zarar vermenin acısını çekmekten daha onursuz olduğunda ısrar eden çoğunluktur, o yüzden bütün bunlar yalnız *nomos*a göre değil doğaya göre de doğru olmalıdır.

Kallikles öfkeyle Sokrates'in saçma konuştuğunu ve laf kalabalığı yaptığını söyler. Daha güçlünün daha iyi olduğunu söylerken daha iyiyi kastetmiştir; doğal olarak daha iyi insanları (492a), tanımsız ve köle bir kalabalığı değil. Sokrates tarafından kimin efendi olacağını ve kendi yolunu çizeceğini söylemeye davet edilince daha iyi ve daha akıllıyı kastettiğini, yani cesarete ve devlet işleri açısından iyi sağduyuya sahip olanları kastettiğini söyler (491c). Bu tür insanlar yönetmelidir ve yöneticilerin diğerlerinden daha iyi olmaları adildir. Onların "kendilerini yönetmesi", yani özdenetim sergilemeleri gerektiği fikri aptalcadır. Doğal iyilik ve adalet doğru biçimde yaşayacak olan insanın arzularını denetlemesini değil onları olabildiğince geliştirmesini emreder; cesareti[199] ve sağduyusu sayesinde bu arzuları tam olarak tatmin etmesini sağlar. İnsanların sıradan halleri kendileri bunu yapamadıkları için utançtan kınamaya yönelir. Başkaları üzerinde iktidar sahibi bir insan için özdenetim ya da yasalara, tartışmalara ve başkalarının ricalarına saygıdan daha utanç verici bir şey olamaz. Gerçek şudur: Lüks, kapris ve kendini tutmama, eğer güçten destek alırsa, mükemmellik (*arete*) ve mutluluğu oluşturur; gerisi boş konuşmadır, doğaya ters düşen insani anlaşmalar ve değersiz saçmalıklardır. Şu an için tartışmanın geri kalanını ele almamız gerekmiyor, burada Sokrates önce Kallikles'in öğretisinin aşırı hedonizm olduğunu, hedonizmin aslında hazla iyiyi özdeşleştirdiğini kabul etmesini sağlar, sonra da onu sersemletme taktikleriyle bu konumundan uzaklaştırır, öyle ki sonunda Kallikles utanmadan taraf değiştirir ve ciddi olmadığını söyler: Elbette bazı hazların iyi ve bazılarının kötü olduğuna inanmaktadır.

---

[199] Burada ἀνδρεία'ya verilen anlamda Platon yine zaten beşinci yüzyılda yaygın olan bir fikri ortaya atmaktadır. krş. Thuk. 3.82.4 τόλμα μὲν γὰρ ἀλόγιστος ἀνδρεία φιλέταιρος ἐνομίσθη... τὸ δὲ σῶφρον τοῦ ἀνάνδρου πρόσχημα ve Eteokles'in Euripides'teki sözleri, Phoen. 509 vd. ἀνανδρία γὰρ τὸ πλέον ὅστις ἀπολέσας τοὔλασσον ἔλαβε. Yine Platon tarafından buna *Dev.* 56d'de σωφροσύνην δὲ ἀνανδρίαν καλοῦντες'e değinilmektedir.

Öyleyse sonunda burada en aşırı haliyle, ateşli ve incelikli biçimde vazedilen *nomos*a karşı *physis* çekişmesi karşımıza çıkmaktadır. Doğal adalet diye bir şey vardır ve basitçe şu demektir, güçlü insan güçlerinin zirvesinde yaşamalı ve arzularını serbest bırakmalıdır. Güç doğrudur ve doğa onun her istediğini elde etmesini ister. Var olan insan *nomoi* tümüyle doğa dışıdır çünkü zayıf ve değersiz çokluğun doğanın amacını, güçlü insanın galip gelmesini engelleme girişimini temsil ederler. Gerçekten adil olan insan demokrat değil, anayasal monarşist değil, acımasız tirandır. Platon'un kararlı ve şaşmaz bir biçimde karşı çıktığı ahlak budur: Sokrates'in hevesli bir genç yandaşı olarak ondan "hiç kimse isteyerek hata yapmaz" (sıradan anlamıyla) diye öğrendiği vakitten, buna *Yasalar*'da bir kez daha karşı çıktığı ve kökleri dönemin doğa bilimlerinde olduğundan, Timaeus'ta onun en derin temellerini sarsmak üzere kendisi evrenbilimci olmaya soyunduğu vakte, yaşamının son günlerine dek buna karşı çıkmıştır. Bunu vurgulamak zorunludur çünkü Platon'un, kendi doğasında derinlere saklı, ancak Sokrates'le yakınlığı yüzünden bastırmış olduğu bir şeyi savunan Kallikles'e gizliden duygudaşlık beslediği yolunda tuhaf bir kuram bulunmaktadır. Kallikles "Platon'un bastırılmış benliğinin bir portresidir." "Aslında Kallikles'in görüşlerine kökten karşı olmasına rağmen, onları kolaylıkla ve kendi içinde bastırmış ya da bastırmaya çalışan bir adamın duygudaşlığıyla dile getiriyor," ya da G. Rensi'nin söylediği gibi, "Gorgias'taki Sokrates-Kallikles çatışması iki birey arasında bir çatışma değil tek bir zihnin içinde gerçekleşen bir çatışmadır."[200] Dodds bunu, Platon'un Kallikles türü insanlara "belli bir duygudaşlık" duyması nedeniyle, Kallikles portresinin "sadece sıcaklık ve canlılıkla değil aynı zamanda bir tür üzüntü dolu yakınlıkla çizmiş olması" nedeniyle bir ölçüde kabul eder.[201] İnsan kolayca Levison'un (*Defense of P.*, 472) kibar itirazına yakınlık duyabilir, "Platon'u hor gördüğü karakterlerle özdeşleştirmek tutarlı değildir." Konuşmanın buradaki tonunu, Sokrates'in temel noktalarda söyledikleri-

---

[200] Alıntılar Levinson, *Defense of P.* 471'de aktarıldığı ve Untersteiner, Sophists, 344, n. 40'ta alıntılandığı şekliyle H. Kelsen'a aittir.

[201] Dodds, Gorgias, 13 vd. Bu tür yargıların öznel karakteri aynı bölüm üzerine iki eleştirmenin, Dodds ve Jaeger'in verdiği yargılar karşılaştırılarak gösterilebilir. 486a-b'de Dodds Kallikles'i Sokrates'in güvenliği için içten bir kaygıyı dile getirirken görmekte, Jaeger'sa aynı sözleri "ona karşı yapılan devlet suçlamalarının güçlükle gizlenmiş bir tehdidi" olarak yorumlamaktadır (*Paideia* ii, 140). Sokrates'in Kallikles'i 486d-487b'de "gerçek bir mihenk taşı," dürüst ve samimi, kültürlü biri olarak övmesini olduğu gibi kabul etmektedir: Jager'a göre bunların hepsi "acı alaydır." Tasvirdeki 'etkilenime' karşıt olarak (aslında bunu saptaması zordur), Jaeger "Kallikles'in acımasızca eziyet veren tonundan" bahseder, bu "buradaki durumun ciddiyetini ve her iki taraftaki hasımlar arasındaki uzlaşmaz ruhsal düşmanlığı gösterir" (age. 141). H. Neumann yine 513c2'deki ὦ φίλη κεφαλή gibi ifadelerde Sokrates'in 'genç dostuna duyduğu hakiki yakınlığı' görmektedir (TAPA, 1965, 286, n. 9).

ni kabul etmese de, gerçek bir saygı duyduğu biriyle tartışıyor olduğu Protagoras'ın tonuyla karşılaştırmak öğreticidir. Protagoras ara sıra ve de haklı olarak, sinirlendiğinde, Sokrates onun gerilimini dağıtır ve aralarını düzeltmek için rahatlatıcı şeyler söyleyen arkadaşlar da çevrede mevcuttur. Eleştiri iyi bir mizah tonuyla yapılır, dostluk ve hoşgörü ortamı vardır ve diyalog karşılıklı saygı ifadeleriyle sona erer. Diğer yandan burada kesinlikle katılık bulunmaktadır. Kallikles Sokrates'i saçmalamak, avam ağzıyla konuşmak, laf oyunu yapmak, dar kafalı olmak, şiddet ve ucuz tartışmalara başvurmakla suçlar, buna karşı Sokrates olabildiğince iyi karşılık verir. Psikolojik olarak ele alındığında, bütün bunlar kuşkusuz Platon'un kendi içindeki bastırılmış bir Kallikles'in varlığıyla tutarlıdır ama bütün felsefesi bağlamında görüldüğünde bu oldukça olanaksız görünmektedir. Dodds "Platon'un Kallikles'e atfettiği güçlü ve rahatsız edici zarafeti" daha önemli saymaktadır ama Platon'un enfes bir dram sanatçısı olduğunu biliyoruz. "Bu zarafet," diye ekler Dodds, "genç Nietzsche'yi ikna etmiş, Sokrates'in usavurumlarıysa üzerinde bir etki bırakmamıştı. Bu şaşırtıcı değil ama pek önemli de değil." Herrenmoral, Wille zur Macht ve Umwertung aller Werte[202*] havarisinin pek ikna olmaya ihtiyacı yoktu çünkü Kallikles'in kan kardeşiydi, buna karşın Sokrates, Dodds'u tekrar alıntılayacak olursak,"sahte ahlakın kaynağı"olmuştu.[203]

(ii) Antiphon: Aydınlanmış öz çıkar olarak "*physis*": Şu an için, Antiphon'un *Hakikat Üzerine*'sinin bazı papirüs fragmanlarında görülen, şimdi ele alacağımız görüşlerin ona ait mi olduğu yoksa, basitçe gelenekten ya da çağdaşı polemiklerden alınmış, adil olan üzerine farklı görüşleri incelemekte mi olduğu sorusunu ele almayacağız. Birçok uzmana Antiphon'un başka yerlerde savunduğu geleneksel ahlakla çelişkili göründüğü için bu tartışılmıştır. Ayrıca böyle bir çelişki olmadığı da öne sürülmüştür çünkü ele alacağımız bölümler yazarlarını "*nomos* ve toplumsal denetimin ahlaksız düşmanı olarak değil, onun bir eleştirmeni, gerçekçi ama toplumsal

---

[202*] Alm., herrenmoral: Acımasız, Hıristiyanlık dışı bir ahlak için yaygın olarak kullanılan genel bir sözcük, Nietzsche'ye "efendi ahlakı" anlamını kazanıyor; *wille zur macht*: güç istenci; *umwertung aller werte*: bütün değerlerin yeniden değerlendirilmesi.

[203] Dodds, Gorgias, 388. Nietzsche'nin sofist kültür adını verdiği şey ona göre "Sokratesçi okulların ahlaki ve ideal dolandırıcılığının ortasında yer alan bu benzersiz hareket"ti. "Sofistler," diyordu, "Yunanlardı: Sokrates ve Platon erdem ve adaletin yanında yer alıyorsa, onlar Yahudiler ya da kim bilir ne oldular." Kallikles'in onu cezbetmesine şaşmamak gerek. Bu sözler A.H.J. Knight'ın *Some Aspects of the Life and Work of Nietzsche, and Particularly of his Connexion with Greek Literature and Thought* adlı kitabından, s. 146'dan alınmıştır; Dodds bu kitabı Sokrates, Kallikles ve Nietzsche üzerine bilgilendirici ekinin başlangıcında (*Gorgias*, 387-91), Nietzsche ve Kallikles arasındaki bağlantının Nietzsche yorumcuları tarafından pek ilgi görmediğini söylerken anılabilirdi. S. 147'de Knight Kallikles'in Gorgias'taki bir konuşmasından uzun bir alıntı yapmaktadır. bkz. ayrıca Nestle, *VMzuL*, 341 vd.

düşünen bir faydacı" olarak gösterir. İlk soru bir yana bırakılabilir çünkü şu anki tartışma için beşinci yüzyıla ait görüşleri temsil etmeleri yeterlidir. *Nomos*a karşı ahlaksız ve düşman olup olmadıkları ele aldığımızda görünecektir.[204] Daha çok, *nomos*a düşmanlığın bu görüşlerin, uygulamada bazen bencil emirlere ("kişisel tutumlarınızda dikkat çekmeden kaçınabilirseniz *nomos*u gözardı edin"), bazen büyük bir insanlığa ("Yunanlarla barbarlar arasındaki ayrım sadece bir *nomos* konusudur") yol açabilecek olan sabit bir özelliği olduğu düşünülebilir.

Aşağıda papirüs fragmanlarının yeniden dile getirilmiş bir değişkesi yer almaktadır[205]

> "OP 1364, fr. 1 (Antiphon fr. 44A DK):[206] adalet insanın devletinin yasalarını ve kullanımlarını (νόμιμα) aşmamasını gerektirir. Bu yüzden adaleti manipüle etmenin[207] en kârlı yollarından biri tanıklar mevcutken yasalara saygı göstermek ama başka zamanlarda doğanın emirlerini yerine getirmektir. Yasalar yapay anlaşmalardır, doğal büyümenin kaçınılmazlığından yoksundurlar. Bu yüzden yasaları fark edilmeden bozmak kimseye zarar vermez, buna karşın doğanın doğuştan gelen emirlerini ihlal etmek başkaları tarafından fark edilmese de zararlıdır çünkü burada zarar, yasayı çiğneyen için de olduğu gibi, sadece bir görünüm ya da ün sorunu değil gerçeklik sorunudur. Yasal anlamda adalet çoğunlukla doğayla uyuşmamaktadır. Yasalar ne göreceğimizi, duyacağımızı ya da yapacağımızı, nereye gideceğimizi, hatta ne arzulayacağımızı söyler (bu kısım akla onuncu emri getiriyor) ama doğayla uygunluk söz konusu olduğunda yasakladıkları şey kabul ettikleri şeyler kadar iyidir."

---

[204] Papirüs fragmanların baştan sona başkalarının görüşlerini tartıştığı Kerferd tarafından, *Prac. Camb. Philol. Soc.* 1956-7'de öne sürülmektedir. *Nomos*a karşı düşmanca bir şey içermedikleri, başkalarının yanı sıra , Greene'in görüşüdür (*Moira*, 240; benzer görüşler için bkz. age. n. 122). Antiphon'un kendisi daha sonra ayrılı biçimde ele alınacaktır (s. 272 vd.).

[205] S. 152 ve devamında tartışılan, 1364 fr. 2'yi göz ardı ederek. Antiphon'un retorik karşı tezler selini ve belli bir noktayı farklı sözcüklerle yineleyişini tam olarak çevirmek onun üslubunu yeniden üretmek yerine gülünçleştirecek ve tartışmayı bulanıklaştırmayşa yönelecektir. Yunancada hoşgörülebilir de olsa, günlük İngilizceye aktarılmaları zordur. Papirüsler İngilizceye OP'nin editörleri tarafından, İtalyanca'ya (metin notlarıyla birlikte) Bignone tarafından (*Studi*, 56 vd., 101 vd.) çevrilmiştir.

[206] OP 1364'ün Antiphon'un *Hakikat Üzerine* adlı yapıtından bir alıntı olduğu neyse ki Harpocration'daki bir alıntıyla kesinleşmektedir. bkz. *OP*, xi, 91 ya da DK, 11, 346'nın sonundaki bir not.

[207] χρῆσθαι. Bunu doğaya uymak önerisiyle tutarsız saymak (Kerferd, age. 27 vd. ve krş. Havelock, L. T. 269) kesinlikle aşırı eleştirel bir tavırdır. Eğer katı biçimde mantıksal değilse de, açık bir uyumu, insan yasayla yönetilen b:r toplulukta, doğanın insanın kişisel hazzı artırıp acı ve rahatsızlığı azaltma ilkesine uygun olarak yaşadığı sürece, en azından doğal ve uygulayımsaldır. krş. ileride s. 187.

Yasa da, ölüm de doğaldır, biri insanlara yararlıdır, diğeri verimsizdir.[208] Ama "yarar" yasanın anladığı şekliyle doğa üzerinde çengel gibidir; doğal anlamıyla özgürlük demektir. Acılar doğaya hazlardan fazla yarar getirmez ve gerçekten yararlı olan şeyin yararlı olması gerekir, zarar vermesi değil. Acı veren şeyin haz veren şeyden daha yararlı olduğu söylenemez.[209] (papirüste yedi satırlık bir yırtık) kendilerini savunsalar da, hiç saldırgan olmayan kimseler, kendilerine kötü davranmış ebeveynleri mutlu edenler,[210] ve kendileri yapmadıkları halde hasımlarına yemin ederek bağlama fırsatı verenler.[211] Bu eylemlerin birçoğu doğaya karşıdır çünkü hazdan daha çok acı ve tersi mümkünken kötü davranışlar içerirler. Eğer yasalar böyle bir davranışı koruyorsa ve tersini yapanlara zarar getiriyorsa, onlara uymak gerekebilir ama aslında, yasal adalet bunun için yeterince güçlü değildir. Ne saldırıyı ne de kurbanın acı çekmesini önler ve bir tashih arandığında ezilen kadar ezenin de yararını gözetir. Kurban mahkemeyi zarar gördüğüne ikna etmelidir ve ona saldıran da bunu reddetmek için aynı yollara başvurur.

---

[208] ἀπὸ'yu anlam parçası olarak alarak. (bkz LSJ, s.v. I 6.) Belirtildiği gibi genellikle sebep olan olarak anlaşılır ("yararlı şeylerden kaynaklanır.."). Kerferd (age. 31) anlaşılan **φύσει** olan her şeyin yararlı olmadığını ve Antiphon'un normunun **τὰ φύσει ξυμφέροντα**'yla sınırlı kalması gerektiğini kaydeder. (krş. ayrıca Heinimann, *İ. u. Ph.* 137.) Bu Stenzel'in inancına göre daha makul görünmektedir (*RE* Suppl. IV, 36); ona göre bütün vurgu yaşam üzerindedir ve ölüm sadece "karşı kutup ifadesi" olarak ve retorik karşı tez adına ortaya atılmaktadır. Bu sav hem doğanın hem de yasanın zarar da, iyilik de getirebileceğini söylüyor gibidir (Antiphon gibi doğayı savunan biri bile deprem ya da sel gibi doğal felaketlerin ortaya çıkışını inkâr edebilirdi) ama bunların farklı iyi ve kötü ölçütleri vardır ve doğanınkiler yeğlenmelidir.

[209] Buna benzer bir hazcı öğreti de Antiphon'unki olarak eleştirilmektedir, Ksen. *Mem.* 1.6. Croiset'nin dediği gibi, böyle kusurlu bir dille Sokrates'in nasıl bir zarar verebileceğini hayal etmek zor değil!

[210] Kargerd (age. 29), bu maddeye özel bir biçimde değinerek, burada bahsedilen şeyin yasaların talep ettiğinden öteye geçtiğini ve bu yüzden hem doğadan hem de yasalardan ayrı bir eylem ölçütünü temsil ettiğini söyler. Ama Antiphon'un aklında üçüncü bir ölçüt yoktur, çünkü yetişkin oğul ve kızların ebeveynlerini desteklemesi gibi toplumsal olarak kabul edilen bir görev (Yunan toplumunda çok derin bir köke sahip olan görev) pozitif olarak kabul edilen herhangi bir yasa kadar bir *nomos*tu. (krş. geride s. 64).
Bignone, *Hakikat Üzerine* ve *İttifak Üzerine*'nin öğretileri arasında yakın bir hısımlık bulunduğunu, her ikisinin de "hayırsever bir yararcılığı" temsil ettiğini ispat etmeye çalışırken, bu bölümü tümüyle göz ardı eder. *Studi Sulpensiero Antico*'da yer alan makalesinin tamamında başkalarına kendini savunma dışında saldırmayı reddetmek, hak etmeyen ebeveynlere iyi davranmak gibi davranışların Antiphon'un ideali olan o "doğa"ya ters düştüğüne ilişkin bu önermeyi anmamaktadır.

[211] Yemin verme yordamı ve belli bir rota belirlemenin yararları ve zararları için, bkz. Arist. *Ret.* 1377a8 vd. (buna dikkatimi çeken Bay J.S. Morrison olmuştur).

"OP 1797 (yine DK, 11, 353'teki fr. 44'ün bir parçası):[212] Adaletin iyi bir şey olduğuna inanılır ve herkesin birbirine karşı tanıklık etmesi, insan ilişkilerinde yararlı olduğu gibi, normal olarak adil sayılır. Ama eğer[213] adalet ölçütü bir kimsenin önce kendisi zarar görmedikçe başkasına zarar vermeyeceği şeklinde olsaydı, bu adil olmazdı. Tanık, doğru söylüyor bile olsa, karşı tanıklık ettiği kişiye zarar vermektedir, oysa o kişi ona zarar vermemiştir ve sonuçta zarar görebilir. En azından düşman ettiği ötekine karşı tetikte olacaktır. Yani her iki taraf da yanlış yapmaktadır ve bu tür edimleri adil saymak zarar vermenin de, görmenin de adil olmadığı ilkesiyle uzlaşmaz.[214] Buradan mahkeme, yargı ve hâkim kararının sonucu ne olursa olsun adil olmadığı çünkü bir tarafa yarar getiren kararın diğer tarafa zarar verdiği sonucu çıkar..."

Bu fragmanlar çağdaş ahlak görüşleri açısından paha biçilmez şeylerdir ama eksik olmaları bunların Antiphon'un kendi görüşlerini söylemeyi güçleştiriyor. Bunun için eğer *Devlet*'i sadece Glaukon'un konuşmasının fragmanlarından bilseydik (sözgelimi, 359c'deki cümle: "Herkesin bencil tutkularını iyi olarak izlemesi doğaldır ama *nomos* bizi eşitliğe saygı duymaya çağırıyor") ve o sırada geçici olarak, bu savı Sokrates'in çürütmesi için şeytanın avukatlığını yaptığını da bilmeseydik, Platon'la ilgili ne düşünürdük diye hayal etmek gerekiyor. Burada bazen uzlaşmaz sayılan ve bu yüzden farklı kökenlerden geldiği sanılan üç adalet kavramıyla karşı karşıyayız.

1. İnsanın devletinin yasa ve geleneklerine uyması. Bunlar, Glaukon'un değerlendirmesindeki gibi, insani anlaşma konuları olarak hafifsenmektedir. Öz çıkar bir insanın sadece tersi durumda yakalanıp cezalandırılacağı zaman uymasını talep eder.

---

[212] Bu fragmanın yazarına ilişkin, bir önceki için olduğu gibi kesin bir dış kanıt yok ve aynı bulgular arasında yer alsa ve editörler (OP, XV, 119 vd.) her ikisine de aynı elin virgülleri, aksanları ve işaretleri eklemiş olabileceğini ve de 1797'nin 1364'le aynı rulodan çıkmış olabileceğini söylese bile farklı bir elden çıkmıştır. Konusu ve üslubu yazarıyla ve içinde yer aldığı yapıta ilişkin makul bir kuşkuya yer bırakmamaktadır. Untersteiner (*Sophists*, 167, n. 127) fragmanın 1364'ün iki fragmanı arasında geldiğini düşünür ama benim için 1364 fr. 2'nin kozmopolitliğinin (bunun için bkz. *ileride s. 153*) "OP 1797'de geliştirilen kuramın sonucunu temsil ettiği" pek açık değildir. Fragmanın tanımlanması için ayrıca bkz. Bignone, *Studi*, 98-100.

[213] ἐπείπερ Wilamowitz, Kranz. Diels ve Bignone εἴπερ'in doldurulacak boşluğa daha uygun geldiğini düşünüyordular. (Asıl editörler καὶ γὰρ'ı ortaya koymuştu.) Sinclair şöyle yazdı (*Gr. Pol. Th.* 72, n. 1): "Kayıp harflerin hangi şekilde, εἴπερ mi yoksa ἐπείπερ mi şeklinde belirlendiği Antiphon'un kendi öğretisine ilişkin bilgimiz üzerinde büyük farklılık yaratmaktadır." Ama her ikisi de eşit ölçüde yazarın kendi görüşüne katkıda bulunmaktadır ve εἴπερ doğruysa böyle olduğundan eminim.

[214] Bu, hatırlanacağı üzere, Glaukon'un *Devlet*'te (359a) sıradan insanın adalet görüşü olarak, "toplumsal sözleşme"ye dayanan uzlaşımsal bir çözüm olarak betimlediği şeydir: συνθέσθαι ἀλλήλοις μήτ' ἀδεικεῖν μήτ' ἀδεικεῖσθαι (geride s. 103).

Yasa ve doğanın farklı idealleri vardır. Doğada, yaşam, özgürlük ve hazlar yararlıdır, ölüm değildir ama yasa acı verici şeyleri dayatır ve doğa üzerinde yapay sınırlamalar koyar. Bunlar gerçekten yararlı değildir. Glaukon'un anahatlarını çizdiği görüşte, kabul edilen erdemler kötüsünün korkusuyla uygulanmalıdır, oysa Gyges yüzüğünü elde eden kimse erdemli olmamalıdır ve olmayacaktır ama burada açıkça *nomos*u fark edilmeden kandırma fırsatlarının ortaya çıktığını ve kaçırılmaması gerektiğine inanılmaktadır. Bu da yasanın kendisini koruyamadığını söyleyen başka bir savla desteklenmektedir. Yasa sadece olaydan sonra harekete geçer ve *pede Poena claudo*'nun gelmesi öldürülmüş bir adama pek yarar sağlamaz. Daha da kötüsü, mahkemeler aslında suçluya ve kurbana eşit fırsat vermektedir.

Burada eleştirilen adalet tanımı önce tam da Ksenophon'un *Memorabilia*'sında (4.4.12-13) Sokrates'in güçlü onayıyla alıntılanan tanım gibi geliyor, yani "yasal ve adil aynı şeydir."[215] Orada da yasaların basitçe neyin yapılıp neyin yapılmayacağına karar veren yurttaşlar tarafından yaratıldığı kabul edilir ama bu adalet kavrayışının yararları uzun uzun tartışılmaktadır. Genel olarak, yasalara uymak birlik, güç ve mutluluk getirir; birey için dostluk ve güven sağlar ve (Antiphon'la tam karşıtlık içinde) mahkemelerde zafer kazanmak için en büyük fırsatı verir. Bütün bunlar pozitif olarak kanunlaştırılmış yasalar için geçerlidir ama Antiphon'un tersine Sokrates evrensel uygulaması olan ve hem onun hem de Hippias'ın tanrılar tarafından atanmış olduğunu kabul ettiği "yazılı olmayan yasaları" da bunlara katar. Bunlar kesinlikle Antiphon'un bahsettiği "doğanın emirleri" değildir çünkü bir kimsenin ebeveynlerine saygı gösterme ve hayırların karşılığını verme görevini içerir; oysa Sokrates ebeveynlere boyun eğmenin birey için kârlı ve ödüllendirici olduğunu, (kendi doğa emirleriyle Antiphon gibi) insan yasalarından farklı olarak onlara uymayıp da ceza görmemenin olanaksız olduğunu öne sürer (ileride s. 124).

2. Bir zarar görmeye karşılık olmadığı sürece zarar vermeme.

3. Ne zarar vermek ne zarar görmek. Bu iki adalet tanımının çakıştığı ve bu yüzden aynı kimseler için geçerli olamayacağına inanılmaktadır.[216] Fakat bu Antiphon'a böyle görünmüş olamaz çünkü bunları bir kimseye karşı tanıklık yapmanın "adil olmadığına" ilişkin savının başlangıcında ve sonunda ortaya atma tarzı bunların özdeş ya da çok benzer olmalarını gerektirir. Yanlış yapmaktan, ister yapan ister acısını

[215] krş. ayrıca Lysias, 2.19 ἀνθρώποις προσήκει νόμῳ ὁρίσαι τὸ δίκαιον. νόμιμα ve δίκαια'nın Protagoras tarafından eşdeğer görülmesi (Platon'da, *Theaet.* 172a) bir parça farklıdır: bir şehrin yasaları o şehir için etkili oldukları sürece δίκαια'dır, fakat zorunlu olarak συμφέροντα değildir. krş. 167c ve ileride s. 139, 170. Bignone (*Studi*, 74 vd..) Protagoras'ın Antiphon için eleştiri konusu olduğunu düşünüyordu.

[216] Bignone ve Untersteiner tarafından. bkz. Untersteiner'in *Sof.* IV, 100 ve *Sophs.* 251.

çeken olarak tam bir özgürlük elde etmek idealdir ama bir başkasının ona karşı yanlış yapmamasını kimse sağlayamaz, o yüzden adaletin en uygulanabilir ifadesi yanlış yapmaya teşvik eden olmamaktır ve belli ki eğer bu yaygın olarak gözleniyor olsaydı başkaları da buna uyacaktı: Eğer kimse öz savunma dışında eyleme geçmeseydi, öz savunmayı gerektiren saldırılar ortadan kalkardı. Büyük olasılıkla adaletin üçüncü tanımı Antiphon'un aklında ilkiyle aynıydı çünkü Platon Glaukon'a yaygın görüşe göre yasanın "hem zarar vermemek hem de zarar görmemek üzerindeki karşılıklı anlaşma" olduğunu söyletmektedir.

Bu fragmanların genel olarak, tek bir yazarın mevcut ahlak kavrayışlarının yetersizliğini göstermeye kararlı olduğu izlenimini bırakmaktadır. Kendi tutarlı bakış açısı yasa ve gelenekle dayatılan bir ahlakın doğaya aykırı olduğu ve doğanın yolunun yeğlenmesi gerektiği yönündedir. Op 1364'te, öz savunma dışında zarar vermekten kaçınmanın doğaya karşı olduğunu öne sürüyor ama bu onu 1797'de, eğer, birçok insan gibi, bunu doğru bir eylem ilkesi olarak kabul edecek olursanız, kendinizi hemen bir başka genel kabul görmüş ilkeyle, adalet önüne getirilmesi gereken bir suça yol açacak olan bilgiye sahip bir kimsenin onu işlemeye zorunlu olduğu ilkesiyle çelişki içinde bulacağınızı söylemekten alıkoymaz.

Bignone ve Untersteiner son tanımın ("hem zarar vermemek hem de zarar görmemek") "Antiphon'a göre gerçek adalet tanımı" olduğunu savunmaktadır.[217] Untersteiner için adaletsizliğin içinde ne yapıldığı ne de acısının çekildiği devlet "ruhun en yüce hedefine karşılık gelir," buna destek olarak da *Devlet* 500c'ye gönderme yapmaktadır; burada bu devletin içinde insanların değil, filozofun düşünce nesnelerinin (yani formların) var olduğu söylenir. 359a'yla karşılaştırmak daha uygun olacaktır; burada "hem zarar vermemenin hem de adaletsizlik yaşamamanın" sıradan insanlar tarafından kendi bireysel yollarından gitmek yerine ikinci bir fırsat olarak kabul edilen bir sözleşme olduğu söylenir. Bu da bizi Sokrates ya da İsa'nın düzeyine getirir ve Sokrates birçok kez açık bir biçimde, örn. *Devlet*'te (335d, "Öyleyse Polemarkhus, dostuna ya da başkasına zarar vermek adil bir adama uygun değildir") ve Krito'da (49b, "Öyleyse birçok kimsenin inandığı gibi, zarar vermek için zarar vermemeliyiz" ve c, "Öyleyse insan birinin elinden ne çekerse çeksin, buna karşılık hiç kimseyi adil olmayan biçimde kullanmamalıdır").[218] Eldeki fragmanlar Antiphon'un bu türden bir ahlakçı olduğu konusunda kanıt sunmamaktadır. Belli ki ciddi bir düşünürdü ve bu-

[217] Önceki notla aynı gönderme.

[218] Sokratesçi etiğin devrimci niteliğini anlayabilmek için, "eden bulur" öğretisinin Yunan ahlakında ne derin kök salmış olduğunu hatırlamak gerekir. Bu öğreti karşılığın zorla alınması ya da intikamı yalnız hak değil ayrıca genellikle dinsel bir görev haline getiriyordu. krş. Aesch. Ag. 1563 vd., Cho. 144, 306-14, Eur. H.F. 727 vd. diğer bölümler Thomson tarafından alıntılanmıştır, *Oresteia*, n. 185.

:ada söylediklerinin çoğu özgeci olarak yorumlanabilir: hazzın acıdan daha yararlı :lduğu önermesi, bütünüyle dünyadaki en çok hazzı elde etmeyi sağlayacak bir dav-:anışı savunan, evrensel türden bir hedonist yararcılığı temsil edebilir. Fakat başka :erlerde, kışkırtılmamış saldırganlıktan kaçınmaya Anophin'in kendi ideali olan 'do-ğa'ya karşıt olması nedeniyle itiraz ettiği zaman olduğu gibi, hedonizmin bencil ve ::reyci olduğu anlaşılır.[219]

(iii) Başka tanıklar. Ahlak kurallarına karşı olan görüş çağdaş yazının birçok yerin-:e yansımasını bulmaktadır. Bu herhalde Euripides'in tek başına duran bir dizesinde :r. 920):

"Bunu isteyen Doğa'ydı, yasaya aldırmayan Doğa"

Ve ayrıca oyunlarının çeşitli yerlerinde ikisinin bir uzlaşması karşı çıktığı görüşün :arlığına tanıklık etmektedir. Ion 642'de, Ion kendisini mutlu sayar çünkü hem kendi :oğası hem de *nomos* birlikte onu Apollon'un hizmetindeki iyi birine dönüştürmüş-:ür. İkisi arasında Bacchae 895 vd.da da benzer bir birlik vardır, Dodds bununla ilgili :arak "koro ilkece Platon'un *nomos-physis* karşıtlığı çözümüne göre davranmaktadır, :ani iki terim doğru biçimde anlaşıldığı zaman *nomos physis* üzerine temellenmiş ola-:ak kabul edilir" diye belirtmektedir. Filozofun tartışma yoluyla kanıtlamak zorunda :issettiği şeyi, şair, ebedi bir hakikat olarak, dile getirme ayrıcalığına sahiptir.[220]

Yeni ahlak Aristophanes'in, özellikle *Bulutlar*'da çok sevdiği bir alay konusudur. *Adil Olmayan Savı* (1039 vd.) *nomo*iye karşı ilk karşı savları öne sürenin o olduğunu :ne sürer ve özdenetimin bir felaket olduğunu ilan eder, *Adil Savı* özdenetimin yararlı :lduğu birini söylemeye davet eder (1060 vd.). Yaşamı yaşanmaya değer kılan hazlar-:an biri almakta ve "doğanın zorunluluklarına" karşı çıkmaktadır. "Doğaya karışmak" :maç olmalıdır ve eğer yanlış yaparken (örneğin zina) yakalanırsak hep masumiye-:nizi kanıtlamaya uygun savlar vardır. Burada alaya alınan Kallikles'in felsefesi ve Antiphon'un yasanın masumu olduğu kadar suçlunun da yanında olduğu şeklinde-:i savıdır. *Bulutlar*'ın bütün teması "Sokrates"in öğrencilerine yanlış yapmanın ya-:al cezalarından kurtulma yollarını öğretme iddiasına dayanmaktadır. Onun eğittiği Pheidippies, baba dövmeyi savunur: "kurulu yasaları hafif almak" iyidir (1400) ve

---

[219] Antiphon söz konusuyken bu yorumlar kuşkusuz konu edilen görüşlerin ona ait olduğu varsayımına dayanarak yapılmıştır. Bignone ve Kerferd'ın avlarına rağmen, benim izleniminin hâlâ bu yönde. Doğal olarak, şans eseri korunmuş olan bu tür fragman parçalarıyla uğraşırken, çıkarımlar ancak özenle yapılabilir ve bu bölümün amacı sadece bu tür görüşlerin beşinci yüzyılda yaygın olduğunu göstermektir.

[220] Dodds age. 179. *Nomos-physis* karşıtlığı için ayrıca krş. fr. 433, geride s. 22, dn. 8'de alıntılanmıştır.

bu, "*nomos* değilse de,"[221] "adildir" (1405). (Kallikles'in savunduğu şekliyle bu "doğa'nın adaletidir.") *Nomos* yazarı sizin benim gibi bir insandı sadece, öyleyse niye yeni bir *nomos* yapmayayım, bu *nomos*a göre oğullar daha önce kendilerini dövmüş olan babalarını dövebilirler? Bu bir parodi ama Antiphon'da bunun bütün ciddiyetiyle, insanın ebeveynlerine saygı göstermesi gibi kutsal görevlerin "doğaya karşı" olarak öne sürüldüğünü gördük.

"Doğa" ve "doğal zorunluluk" bu ahlak karşıtı nutuklarda büyük yer tuttuğundan, daha önce belirttiğimiz üzere,[222] "Doğa üzerine" uzman yazarlara, Sokrates öncesi doğa filozoflarına çok şey borçluydular. Aristophanes bunun mantığını Strepsiades'in alacaklılarından birine yönelttiği bir savdan yararlanarak gülünçleştirir: "Eğer meteoroloji olaylarından bu kadar bihabersen paranı geri almayı nasıl hak ediyor olabilirsin?"[223] Bu ahlaksızlık yanlısı yasaya karşı doğa savunucularının hikâyesini, Platon'un onların savlarına ilişkin *Yasalar*'da verdiği özetle kapatmak en iyisi olacak.[224] Dünyadaki en iyi ve en harika şeyler doğanın ya da -aynı şey demek olan- şansın yapıtlarıdır. Dört öğe ve onlardan oluşan dünya, güneş, ay ve yıldızlar cansız maddedir. Şans eseri elde ettikleri özelliklere göre hareket ederek, öğeler uygun bir şekilde bir araya gelmiştir (sıcak soğukla, kuru ıslakla, yumuşak sertle) ve şansın kaçınılmazlığıyla[225] birleşerek bütün kozmosu ve içindeki her şeyi yaratmışlardır. Hayvanlar, bitkiler ve yılın mevsimleri hep varlığını bu sebeplere, yani doğa ve şansa borçludur: bunda bir tanrı, zekâ ya da sanatın rolü yoktur. Sanat ya da tasarım (*tekhne*)[226] daha

---

[221] οὐδαμοῦ νομίζεται (1420). krş. *Kuşlar* 757 vd. εἰ γὰρ ἐνθάδ' ἐστὶν αἰσχρὸν τὸν πατέρα τύπτειν νόμῳ, τοῦτ' ἐκεί καλόν παρ' ἡμῖν.

[222] Geride s. 66 vd., 104.

[223] *Bulutlar*, 1283. Hayvanları model alma uygulamasından daha önce bahsedilmişti (geride s. 108 ve dn. 198) ve Aristophanes'in de bunun için bir yanıtı vardır. Pheidippides baba dövmeyi horozların evlada yakışmaz tavırlarını örnek vererek haklı çıkardığında, babası şöyle der: "Horozları taklit edeceksen, neden çerçöp yiyip çitin üstüne tünemiyorsun?" (*Hid.* 1430). Tanrılara ait hikâyelerin de (örn. Zeus'un sık sık yaptığı zinalar) aynı şekilde kötülük yanıyla hatırlanabileceğini eklemek yerinde olacaktır (age. 1080). Halk dininin, heros'a dayanan edepsizliği, din dışı insancılığın büyümesine katkıda bulunmuştur. (krş. Platon, Yasalar 886b-d.) bu ilerde tartışılacak (ileride bl. IX).

[224] 889aff. Bölümün ilk kısmı bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011: s. 156'da tam olarak çevrilmiştir.

[225] κατὰ τύχην ἐξ ἀνάγκης. -τύχη ile ἀνάγκη arasındaki ilişki için, atomculara özel bir değinmeyle birlikte, bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019: s. 324-26. Atomcuların yanı sıra, burada özetlenen kozmogoni görüşleri özellikle Empedokles'i hatırlatıyor, fr. 59 ve 35, dize 16 vd. (bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019: s. 181).

[226] Yunanca *tekknc*',tekhneyle aynı etkiyi sağlayan İngilizce bir sözcük yoktur. "Sanat" estetik çağrışımlar taşımaktadır ve ayrıca "sanatlarla" doğal bilimler arasında bir karşıtlık vardır.

sonra geldi, yaratımları içinde daha az töz ya da gerçeklik barındıran saf insani kökenli daha önemsiz bir güç olarak. Tıp, tarım ve beden eğitimi gibi işe yarar sanatlar doğa güçlerine yardımcı olur. Politik ustalık doğayla bir parça bağlantı içindedir ama çoğunlukla bir sanat konusudur ve yasa koymanın doğayla hiçbir ilişkisi yoktur. Bu tümüyle yapay bir şeydir ve varsayımları doğru değildir.

Tanrıların kendilerinin doğada varlığı yoktur, onlar insanın yapay ürünüdür ve farklı yerlerde yerel uzlaşımlara göre çeşitlilik gösterirler. İyilik doğada olan bir şeydir, *nomos*taysa başka bir şey ve adalete gelince, doğa onu tanımaz. İnsanlar sürekli onu tartışıyor ve değiştiriyorlar, her değişiklik yapıldığı andan itibaren geçerlidir, varlığını doğaya değil yapay uzlaşımlara borçludur. Kışkırtıcılar bu gibi kuramlarla gençleri "doğaya göre doğru yaşamaya" yani yurttaşlarının ve yasanın hizmetine girmek yerine bencil tutkularla dolu bir yaşam sürmeye teşvik ederek, dinsizliğe ve kargaşaya heveslendirmektedir.

Platon'dan bu bölümü, Kallikles tipi bencil ahlak karşıtlığının neye dayandığını gösteren ya da en azından çağdaş doğal bilimlerden destek alan en iyi değerlendirme olarak aktardım. Arkhelaos'a atfedilen sıralama ("canlı yaratıklar önce balçıktan çıktı, adalet ve kararlılık doğal olarak değil uzlaşım yoluyla var olur") düşündürdüğü kadar uyuşmazlık içinde değildi. Kozmogoni kuramları Sokrates öncesi sistemlerin birçoğu için geçerli olan genel terimlerle betimlenmektedir. Bunların içinde akla en canlı biçimde gelen belki de Empedokles ve atomcular olur,[227] ama "hasımların" önce kozmosun çerçevesini, sonra da içindeki yaratıkları üretmek üzere beklenmedik biçimde işe karışması Anaksimandroses'ten başlayarak yaygın bir özelliktir. Sokrates öncesi bilimin tanrıcı olmayan genel temelleri Platon'un insancıl hasımları için yeterliydi; aralarında çok ince bir ayrım yapmaya çalışmıyorlardı.

Platon'un başlıca hedefini oluşturan etik görüşler için tek bir yazar aramak da aynı şekilde yanlış olacaktır. Protagoras, Kritias, Prodikos, Antiphon ve hatta genç Aristoteles bile rakiplere sahipti ve saygın uzmanlar tarafından ortaya konan isim çeşitliliği araştırmanın verimsiz olacağını göstermesi açısından yeterli kanıt oluşturmaktadır.[228] Platon, yazdığı dönemde etkili ve ilerici Atina çevrelerinde uzun zamandır

---

Yunanca bilmeyenler sözcüğün kendisinden yola çıkabilir: Bizim "teknik" ve "teknoloji"mizle olan ortaklığı şans eseri değildir. Doğanın yardım almayan işlerine karşıt olarak, insani ya da tanrısal becerilerin ya da uygulamalı zekânın her dalını içerir (krş. Platon, *Sof.* 265e).

[227] J. Tate (*CR*, 1951, 157) Platon'un *Yasalar* 10'daki hasımlarının çoğunun devinimin bir başlangıcı olduğunu öne sürdüklerine göre atomcu olamayacaklarını söyleyerek buna karşı çıkmıştır. Fakat hepsi değil (895 a 6-7). Ayrıca krş. England'ın 889 b 5 üzerine notu.

[228] Özdeşleştirmeye yönelik çeşitli girişimlerin bir özeti için, bkz. Untersteiner, Sof. iv, 180 vd. Kendisi Antiphon'u yeğlemektedir, bu görüş de Burkert tarafından eleştirilir, Gott. Gel.

görülen inanışlardan bahsediyordu. Sofistlerin ünlerine önem veriyorlardı ve bilimsel öncülleriyle de genel uzlaşma içindeydiler. Fakat Platon'un öylesine sarsıcı bulduğu bencil etik çıkarımlar, gördüğümüz üzere, ne bütün sofistler arasında yaygındı ne de mesleğin dışında kalıyordu.

(b) İnsancıl: Yazılı ve yazılı olmayan yasa

Yasanın ve yasal bir adalet ve hak kavrayışının, "doğa" ya da "özgürlük" denen şey adına eleştirisi, neredeyse hep iki yönlü olmuştur. Kallikya formunda gördüğümüz gibi, bencil ve acımasız olabilir, ya da diğer yandan tümüyle iyi niyetli olabilir çünkü kendini "ahlakçı bir anarşist" olarak tanımlayan (Antiphon için kötü bir tanım değil sanki) modern bir otoritenin sözleriyle,

> "Sadece devlet yasasının sözde tam bir yasa olduğu yolundaki kendinden emin pozitif inancı öne süremeyiz... Yasanın bir politika aracı olarak kullanılabileceğini biliyoruz... Baskıcı, acımasız ve onur kırıcı olan yasaların kurbanlarını duyduk, onlarla karşılaştık. Bizim inandığımız şey... İnsan haklarının pozitif yasanın üstünde olduğudur.[229]"

Anz. 1964. Bu bölümün (bu yayına dek olan) en son tartışması Edelstein'a aittir, The Idea of Progress (1967), 27 vd.

[229] A. H. Campbell, "Obligation and Obedience to Law", Proc. Brit. Acad., 1965. Ortaya attığı sorunların büyük kısmı beşinci yüzyılın etik tartışmalarında görülür ve bu soruşturmayı yaparken bunları göz önünde tutmak ilginç olacaktır. Sorunun ana temasını şu şekilde saptar: Sadece yasa olduğu için yasanın her kuralına uymak gibi ahlaki bir zorunluluk var mıdır? Sorduğu sorular arasında şunlar yer alır:

1. Güvenlik ortak bir ahlak olmadan sağlanabilir mi? (Lord Devin'in, aynı zamanda Protagoras'a ait olan olumsuz yanıtını tartışmaktadır, geride s. 73)

2. Eğer sağlanabiliyorsa, bu, savunanlar için "ahlak" (Yunanların *nomos*la kastettiklerinin bir yönüdür bu) anlamına gelen ortak bir görüşün var olmasının onun yasal zorlamasını haklı çıkardığı anlamına mı gelir? Ve şunları belirler:

3. Kişi doğru ya da yanlış fikirlerin ortak bir yığını keşfedebilir mi? Eğer öyleyse bir hukuk sisteminin yargısıyla ortaklaşabilir mi? (Yunanca açısından, νόμιμον = δίκαιον?).

Ve o bunu aşağıdaki gibi ortaklaştır:

1. Başkalarına karşı davranışımın onaylanmaması yanlış olduğumu kanıtlamaz, cezayı hak ettiğimi kanıtlar.

2. "Ahlak"(kamuoyu, yani *nomos*) farklı zaman ve yerlerde farklı olabilir. West higlans'in ahlaki değerlerini Londra'nınkilerle ve 1960'larda yaygın olan, cinselliğin "yeni ahlakı" denen şeyi örnek verir. (krş. geride s. 28 dn. 21.)

3. Yasa benim yararlı saydığımı yasaklayabilir ya da benim yanlış saydığımı serbest bırakabilir, emredebilir.

Campbell'in konuşması Devlin'in "Ahlakın Dayatılması" (Proc. *Brit. Acad*, 1959) ilk olarak

Benzer bir biçimde, Gorgias'ın öğrencisi olan (ileride s. 291, n. 632), daha sonra Sokrates'in sadık yandaşlarından biri olan Antisthenes'in de "bilgi kimse yurttaş olarak davranırken kurulu yasaların değil *arete* yasasının rehberliğinde davranacaktır"[230] dediği söylenir.

Bu özgeci *nomos*a karşı *physis* mücadelesinin çeşitli uygulamaları olabilir. Eşitlik, kozmopolitlik ve insanlığın birliği fikirlerine yol açabilir ve açmıştır. Artık (Antiphon da bunlardan biriydi, bkz. ileride s. 152 vd.) ırk, soylu doğum, toplumsal konum ya da zenginlik üzerine dayalı ayrımlar ve kölelik gibi kurumların doğada değil anlak *nomos* aracılığıyla bir temeli olduğunu ilan etmeye hazır insanlar vardı. Bunlar hesapsız bir kudreti olan devrimci fikirlerdi ve ayrı ayrı ele alınmayı hak ediyorlar. Bu bölüm daha önce ele aldığımız (s.34 vd., 63 vd.) ve şu anki konumuz olan genel *nomos* ve *physis* ilişkisinin ayrılmaz bir parçası olan "yazılı olmayan yasa" kavramına daha yakın bir bakışla sona erecek.[231]

MÖ 400 yılında ya da Sokrates'in ölümünde yüzyıllar arasında bir kırılma noktası belirlemek işe yaramaz ve yapay bir şey olacaktır. Bir yüzyıl boyunca aynı sorular aynı terimlerle sorulduğu zaman, Hippias ya da Euripides kadar Aristoteles ya da Demosthenes'in delillerini de inkâr edemeyiz. Bu dönemde gördüğümüz şey, doğal yasa kavramının Stoacılardan Rousseau'ya dek uzanan düşünürler tarafından daha sonra anlaşıldığı şekliyle doğuşudur.[232] Bu terimin bilfiil ilk kullanımı (Platon'un Kallikles'i, geride s. 108) belki talihsiz olmuştu ve "yazılı olmayan yasaların" *physis*le dilsel ilişkilendirilmesi sadece, günümüze ulaşan kaynaklar arasında, dördüncü yüzyıl yazarlarında görülür. İstenmeyen hataları değil ama kasti suçu cezalandırma yollarından bahsederken, Demosthenes (*De cor.* 275) şöyle demektedir: "Bu sadece (pozitif) yasalarda bulunmaz, doğanın kendisi de bunu yazılı olmayan yasalarda ve insanların kalplerinde emretmiştir."[233] Aristoteles önce yazılı olmayanı evrensel yasa-

konuşmasından yola çıkıyordu. Fakat yayımlandığı yıl, Devlin kendi konuşmasını, uyandırmış olduğu ve bir liste halinde verdiği eleştirileri de ekleyerek tekrar yayımladı. (*The Enforcement of Morals*, 1965.)

[230] D.L. 6.11. Antisthenes için bkz. ileride s. 289 vd.

[231] Genel olarak "yazılı olmayan yasalar" için bkz. Hirzel, Ἄγραφος νόμος; Cope, Introd. to A.'s Rhet., I. kitaba ek E, s. 239-44; Ehrenberg, S. and P. bl. 2 ve Ek. 4.

[232] krş. Salomon, Savigny-Stift. 1911, 129 vd.;kavramın tarihsel olarak önemli ve etkili dile getirilmesi ilk olarak Aristoteles sonrası dönemde, öncelikle de Stoa içinde görülür ama öncelikle sofistlerin çağı dikkate alınmalı çünkü doğal yasayı ele alan ve onun dile getirilmesine ilişkin keskin ve acil bir biçimde ilk kez o zaman ortaya atılmıştı.

[233] Demosthenes için krş. ayrıca In Aristocr. 61'deki yazılı ve evrensel yasa karşıtlığı ve Areopagos mahkemesinin yazılı olmayan geleneklerini betimlemek üzere ἄγραφα νόμιμα kullanılması (age. 70, geride s. 84).

lara eş görür ve sonra evrensel yasaları "doğaya göre" diye adlandırır (*Ret.* 1368b7. 1373b6, 1375a32). Ama beşinci yüzyıldaki yazılı olmayan yasa destekleyicilerinin kendileri, aynı zamanda pozitif *nomo*inin sınırlama ve hatalarına karşı *phy*sisin yanındaydılar.

Platon'a göre (Hipp. *Maj.* 285d) "genel olarak kadim tarihte ve özellikle de eski zamanlarda şehirlerin nasıl kurulduğu" üzerine bir otorite olan sofist Hippias böyle biriydi. Platon'un Protagoras'ında *physi*si *nomo*sun insanla insan arasına koyduğu engellerin bir yıkıcısı olarak övmektedir (ileride s. 160) ve Ksenophon (*Mem.* 4.4.14 vd.) onu adaletin yasaya uymakla eş sayılmasını sorgularken sunmaktadır; bu sorgulama yasaların ciddiye alınamayacak geçici anlaşmalardan başka bir şey olmadığını çünkü tam da onları yapan kimseler tarafından reddedilip düzeltildiğini söylemektedir. Bu savla karşılaşan Sokrates, ona yazılı olmayan yasaları bilip bilmediğini sorar. Bilmektedir ve onları (onu izleyen Aristoteles gibi) her ülkede gözlenebilen yasalar olarak tanımlar. Onları gözleyen herkes karşılaşmış olamayacağına ve karşılaşsalar da aynı dili konuşmayacaklarına göre, bunlar tanrılar tarafından yapılmış olmalıdır. Onun ve Sokrates'in aklına ilk gelen örnekler tanrılara tapınmak ve insanın ebeveynlerine saygı göstermesidir.[234] Ensestten uzak durmak ve bir iyiliğin karşılığını vermek görevi konusunda kuşkuludur çünkü bu tür yasalar evrensel olarak gözlenmemektedir[235] ama Sokrates bir yasanın bazen çiğnendiğini söylemenin geçerliğini çürütmediğini söyler ve yeni bir ölçüt önerir: insan yapımı yasaların çiğnenmesi ceza getirmeyebilir ama tanrısal yasaların çiğnenmesi cezayı getirecektir. Konu edilen iki şey bu sınavı geçer (diye öne sürmektedir) çünkü ensest anormal doğumlara ve nankörlük dostların kaybına yol açar. Bu savların aynı şekilde tanrılar değil kişileşmemiş bir doğanın idare ettiği bir dünya için de geçerli olacağı bellidir ve Antiphon gerçekten cezalandırmayla ilgili olarak aynı noktayı öne sürmüştür, yani doğanın emirlerinin çiğnenmesi sıradan bir yasa bozucu için kaçınılmaz değildir.[236] Fakat, bu, Levi'nin

---

[234] Bu gelenekseldi. bkz. G. Thomson, Ortsteia, i, 52, and ii, 270. Tanrısal olan evrensel yasalar için krş. ayrıca Eur. fr. 346.

[235] Hippias'ın insanlığın birliğine inanmış olabileceğini kendimize hatırlatmakta yarar var (ileride s. 161). Ensest Yunanlar arasında hoşgörülmüyordu ve Yunan olmayan halklar arasında uygulanması onların barbarlığının kanıtı sayılıyordu. Hermione Andromakhe'ye ırkını anımsattığı zaman acımasızca iğnelemek istemektedir, onun ırkında ebeveynler ve çocuklar. erkek ve kız kardeşler ilişkiye girmekte "ve hiçbir yasa bunu önlememektedir" (Eur. *Andr.* 173-6). Sokrates bu sanki bireyler tarafından yasanın ara sıra çiğnenmesi sorunuymuş gibi konuşur ama Hippias böyle bir yasanın olmadığı toplumların var olduğunu biliyordu.

[236] Ksen. Mem. 4.4.21 . Ἀλλά δίκην γέ τοι διδόασιν οἱ παραβαίνοντες τοὺς ὑπό τῶν θεῶν κειμένους νόμους, ἣν οὐδενὶ τρόπῳ δυνατὸν ἀνθρώπῳ διαφυγεῖν, ὥσπερ τοὺς ὑπ' ἀνθρώπων κειμένους νόμους ἔνιοι παραβαίνοντες διαφεύγουσι τὸ

şaşırtıcı çıkarımını pek haklı çıkarmaz: "Hippias'ın bahsettiği yazılı olmayan yasaların, doğalcı, dindışı önemleri nedeniyle, Sophokles'in Antigone'nin ünlü bir metninde (450 vd.) andığı yasalardan tümüyle farklı olduğu besbellidir."[237] Söylendiği gibi bir kardeşi gömmeyi reddetmenin doğal süreç içinde, (en azından Sokrates'e göre) ensest ve nankörlüğün yol açacağı gibi, kendi cezasına nasıl yol açacağı pek açık değildir. Ama bu Hippias'ın yazılı olmayan yasalar arasında olduğunu kabul ettiği, insanın ebeveynlerini ihmal etmesi için de geçerlidir. Ksenophon'un onun ağzından söylettiği şu sözlere inanmaması için bir sebep yoktur: "Tanrılar bu yasaları insanlar için yaptı ve bu tanrıların çabasını düşündürüyor çünkü yasaların onlara uymayanlar için kendi cezalarını içermesi gerektiği fikri, kanımca, insandan çok bir yasa koyucuya aittir." Farklı bir teolojik geleneğe sahip olan bizler için, kişisel ada ve karaktere sahip olabilen, ya da aynı şekilde zorunluluk, ikna, adalet gibi soyutlama olarak sınıflandıracağımız tanrısal güçlerin Yunan düşüncesindeki yerini anlamak kolay değildir. Çünkü düşünürlerinden çoğu için bir tanrıya mı yoksa doğal süreçlere mi yararlı bir güç atfedildiği önemsizdi. İnsani ilerlemenin ister Prometheus'un ister zorunluluk, deneyim ve zamanın yardımına atfedilmesinin fark etmediğini görmüştük. Bu yüzden Hippias pozitif yasalarla tanrısal yasaları karşıtlaştırmakta ve başka bir yerde de "yasa genellikle doğaya şiddet uygulayan bir tirandır" (Platon, *Prot.* 337 vd.) demekte bir tutarsızlık görmemektedir.[238]

Trajik şairlerde, öylesi uygun olduğu için, yazılı olmayan yasalar tartışmasız biçimde tanrısal kökenlidir; Antigone Kral Kreon'un iktidarına karşı koymasını sağlayan "tanrıların yazılmamış emirleridir."[239] Yine Sophokles'te, Oedipus Tyrannus'un

---

δίκην διδόναι, οἱ μὲν λανθάνοντες οἱ δὲ βιαζόμενοι. krş. Antiphon fr. 44 A, kol. 2, τὰ οὖν νόμιμα παραβαίνων εἰὰν λάθῃ τοὺς ὁμολογήσαντας καὶ αἰσχύνης καὶ ζημίας ἀπήλλακται, μὴ λαθών δ' οὔ. τῶν δὲ τῇ φύσει ξυμφύτων ἐάν τι παρὰ τὸ δὺνατον βιὰζηται ἐάν τε πάντας ἀνθρώπους λάθῃ, οὐδέν ἔλαττον τὸ κακόν.

[237] Ad. Levi, Sophia, 1942, 450, n. 13, aktaran Untersteiner, Sof. iii, 69. Levi ayrıca, Ksenophon'un Hippias'ın öğretisinin büyük kısmını Sokrates'in dilinden aktardığına ilişkin tuhaf görüş konusunda, Dümmler (Ak. 255) ve Bignone'ye (*Studi*, 132, n. i) bağlı kalmaktadır. Dümmler'in bölümü bazı yerlerinde varsayımlara dayanan varsayımların fantastik bir inşası haline gelmektedir.

[238] Doğal yasalarla tanrısal yasaların eşitlenmesinin iyi bir örneği için bkz. Hippokr. De victu ii (vi, 486 L.): İnsanlar *nomos*u kendileri için koymuş ama her şeyin *physis*i tanrılar tarafından emredilmiştir. İnsanların koydukları şey, ister yanlış ister doğru olsun, hiçbir zaman sabit değildir ama tanrıların koyduğu şey sonsuza dek doğrudur. (De victu'nun tarihi için bkz. Kahn, *Anaximander*, 189, n. 2.)
Bu kuşkusuz antik dünyayla sınırlı değildir. Locke, ikinci kitapçığında, §135, yasamanın "doğanın yasasına, yani bir bildiri olan Tanrı'nın iradesine uygun olması gerektiğini" söyler.

[239] Geride s. 33. Bir cesedi gömülmeden bırakmanın tanrıların yasalarını çiğnemek olduğu söylenmektedir, Ajaks 1343 ve Eur. Suppl. 19.

bir korosu (863 vd.) sözlerde ve işlerde kutsallıktan bahseder, "çünkü yasalar yücelerden verilmiştir, babası sadece Olympos olan göğün temiz havasında hayata getirilmiştir; onları ölümlü bir insan[240] ortaya atmadığı için, unutulmakla uykuya dalmazlar." Metaforik olarak, bu yazılı olmayan yasaların "tanrılar tarafından yazıldığı" söylenebilir, Euripides'in oyununda Ion'un ölümlü bir kadına karşı işlediği günah için Apollon'u azarlamasında olduğu gibi (440 vd.): Nasıl olur da ölümlüler için yasaları yazmış olan tanrıların bu yasalara uymaz? Aiskhylos'ta, ebeveynlere saygı (Sokrates'le Hippias arasındaki konuşmada yazılı olmayan yasalardan biri olarak anılmıştır) bir koro tarafından "en saygın *Dike*'nin (Adalet) heykellerinde (θεσμίοις) yazılmış" olarak betimlenir.[241]

Ünlü cenaze söylevinde (*Thuk.* 2.3.7.3), Perikles, Sokrates gibi, hem pozitif hem de yazılı olmayan yasalara uymayı över: "Biz Atinalılar yasalara uyarız, özellikle de ezilenlerin korunması için düşünülmüş olan ve yazılmamış olup da onları çiğneyenlere herkesçe bilinen bir utanç getiren yasalara uyarız."[242] Yaygın olarak kabul edilen yazılı olmayan yasalar tanrılara karşı hürmet, ebeveynlere saygı, iyiliklerin karşılığının verilmesi ve yabancılara karşı yardımseverlik emreden yasalardır. Dinsel görev, Perikles'ten yapılan, Andokides'e karşı Lysias'ın yaptığı düşünülen bir başka konuşmada geçen bir alıntıda özellikle konu edilmektedir (sözde-Lys. Or. 6, 10):

---

[240] Burada φύσις kullanımına özel bir önem atfetmemek gerekir Θνατά φύσις ἀνέρων basitçe θνατὸς ἀνήρ'in dolaylı anlatımıdır. bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019: s. 280. Bu bölümle ilgili olarak ayrıca bkz. geride s. 83.

[241] Suppl. 707, bununla ilgili olarak George Thomson haklı biçimde "Adalet anıtlarına yazılmıştır" demenin ölümlü yasakoyucuların heykellerinde yazılı olmadığını söylemenin bir başka yolu olduğu yorumunu yapar. (Oresteia, ii, 270). krş. Eum. 275'te Hades'in δελτογράφος φρήν. Thomson'un Eum. 269-72 üzerine uzun notu enfes ve kaynaklarımın bir kısmını buraya borçluyum. Sadece Sokrates'le Hippias arasındaki konuşmada, yazılı olmayan yasaların insanlar tarafından yapılmış olamayacağını, bu yüzden de tanrıların işi olması gerektiğini öne sürenin Hippiasis olduğuna dikkat edin.

[242] Gomme (Comm. on *Thuc.* ii, 113) Sophokles'le Perikles arasındaki farkın, ikincisi için yazılı olmayan yasanın tanrısal olmaması olduğunu belirtir. Ama onun dinleyicileri kesinlikle bunun tanrısal olduğuna inanacaktı ve onların anlayacağı şekilde konuşuyordu. Antigone ile Perikles'in *epitaphios*u arasında bir karşılaştırma için, bkz. Ehrenberg, S. and P. 28-44, bunun eleştirisi için Gomme, age. Sophokles'le Thukydides arasındaki bir başka farklılık, der Gomme, ilki için yazılı olmayan yasanın evrensel olması, Thukydides'inse "herhalde" sadece Yunan νόμιμα'sını düşünüyor olmasıydı. Yunanlar için bu ayrım bulanıktı: ölülerin gömülmesine katılmaya ilişkin aynı yasa Eur. Supplices'te (526 ve 19) τόν Πανελλήνων νόμονve νόμιμα θεῶν olarak anılır. Asıl gerçek beşinci yüzyıla kadar Yunanların barbar dünyayı göz ardı etmiş olduğudur: "Dünya" Yunan dünyasıydı ve "tanrılar" Yunan tanrılarıydı.

"Perikles, dediklerine göre, bir zamanlar hürmetsizlik karşısında sadece bununla ilgili yazılı yasalara değil, ayrıca Eumolpidae'nin de (Eleusis'teki münzevi rahipler) karar verirken başvurduğu yazılı olmayan yasalara, kimsenin hükümsüz kılamadığı ya da çelişmeye cesaret edemediği, yazarını da bilmediği yasalara başvurmak gerektiğini söylemiştir; çünkü bu şekilde bir suçlunun yalnız insanlar değil tanrılar karşısında da cezasını çekeceğine inanıyorlardı."

Thomson konuşmacının "kimsenin yazarını da bilmediği" sözüyle, Antigone'nin yazılı olmayan yasalarla ilgili olarak söylediği, "nereden geldiklerini kimse bilmiyor" sözü arasındaki çarpıcı koşutluğu fark etmiştir.[243]

Platon'un yozlaşmış ve aşırı biçimiyle tiranlığa yol açan bir demokrasiye ilişkin görüşü, insanların "yazılı olan ve olmayan bütün yasaları, onlara egemen olma kararlılıklarıyla göz ardı ettikleri" şeklindedir.[244] *Yasalar*'da yine yazılı olmayan yasalardan bahseder.

"Şimdi bu incelediklerimizin hepsi, çoğunluğun "yazılı olmayan yasalar" dediği şeydir [der Atinalı (793a)] ve "babadan kalma yasalar" dedikleri de bunlardan başka bir şey değildir.[245] Ayrıca, az önce söylediklerimiz, yani bunlara yasa dememek ama sözünü etmeden de geçmemek gerektiği yerindeydi; çünkü bunlar tam anlamıyla geleneksel ve eski yasalar olarak, yazıya geçirilmiş yürürlükteki bütün yasalarla, daha çıkarılacak yasaların arasında bulundukları için, tüm devlet düzeninin bağlarıdır;[246] bunlar gereğince konmuş ve yerleşmiş iseler, yazılı yasaların kurtu-

---

[243] Ehrenberg'in bu bölümle ilgili görüşünü sorgulama ihtiyacı duyuyorum; ona göre Perikles için "Eleusis'in kutsal yasaları bile insan yapımı bir düzene karşı tanrısal bir dünyanın bir parçası değildir."

[244] *Dev.* 563 d, ἵνα δὴ μηδαμῇ μηδεὶς αὐτοῖς ᾖ δεσπότης olasılıkla Yunanistan'ın şanlı günlerinde Demaratus'un yaptığı övünmeye kasıtlı bir anıştırma: ἔπεστι γάρ σφι δεσπότης νόμος (geride s. 76). Hirzel Platon'un bu bölümüne Perikles'in Atina demokrasisi övgüsünün tam bir karşıtı olarak dikkat çekmiştir ama Platon demokratik özgürlük idealinin, çöküşü demek olan ἀπληστία aşamasına eriştiği bir devletten bahsetmektedir. Atina'nın Perikles'in döneminde, Platon doğmadan önce bu aşamaya eriştiğine dair bir ipucu yoktur.

[245] ἄγραφα νόμιμα ve πατρίους νόμους. νόμιμα kelimesi νόμος "ya nazaran daha geniş bir terim olsa da, bazen birbirlerinin yerine kullanılabildikleri aşikârdır. krş.,, Eur. Suppl. 19 ile Sof. Aj. 1343'te yer alan τοὺς θεῶν νόμους (her ikisi de ölü gömmeye değinmektedir) ve Dem. 23'teki (*In Aristocr.*) çeşitlemeler, 61 ve 70. Onlara νόμοι denmemesi gerektiğini söylerken, Platon 788'de yer alan, çocukların eğitiminin yasadan çok bir eğitim ve öğüt konusu olduğuna ilişkin değinmesini hatırlatmaktadır.

[246] krş. Devlin, E. of M. 10: "Toplum fiziksel olarak bir arada tutulan bir şey değildir; ortak düşüncenin görünmez bağlarıyla bir arada tutulur. Eğer bağlar çok gevşetilirse üyeler dağılır. Ortak bir ahlak bağlılığın bir parçasıdır. Bağlılık toplumun bedelinin bir kısmıdır ve topluma ihtiyaç duyan insanlık bedelini ödemelidir." (Burada Protagoras'tan da bir şeyler var.) Platon'a göre δεσμοί bir zorunluluktu, Antiphon'a göre bir karabasan (fr. 44 A, kol. 4).

luşunu sağlarlar ama eğer gereksizce yanlış yoldan giderlerse, duvarcıların evlere yaptıkları orta direklerin kırılması gibi, her şeyin yıkılmasına, birbiri üstüne yığılmasına, sonradan sağlamca yapılmış eklemenin de, eskisi yıkıldığı için çökmesine yol açar. İşte bunları göz önüne alarak, Kleinias hazır yeni bir kent kuruyorken, adına ister yasa, ister gelenek, ister töre densin. büyük küçük demeden, hiçbir şeyi elden geldiğince atlamaksızın, bunu her bakımdan sağlamlaştırmalıyız. (*Yasalar*, Kabalcı Yayınevi, 1998)"

Halk arasında görülen seks düşkünlüğü de, Platon'a göre, yasal bir yasaklamayla değil, yurttaşların içine bir utanç duygusu yerleştiren "yazılı olmayan yasa" aracılığıyla engellenmesi gereken şeylerden biridir (*Yasalar* 841b) ve (Ksenophon'un Sokrates'i gibi) ensesti yazılı bir yasanın zaten engel oluşturduğu bir durum olarak gösterir (age. 838a-b).

Aristoteles bu konuya karakteristik sınıflandırma düşkünlüğüyle karşı çıkar. Öncelikle, *Retorik* i, bl. 10 (1368b7)'de yasayı tikel ve tümel olarak ayırır: "tikel" tek bir devletin yazılı yasasıdır, "tümel" yazılı olmayan ama herkesçe kabul edilmiş olan her şeyi kucaklar. Fakat bl. 13'de, başlangıçtaki (1373b4) tikel ve tümel ayrımının (ve "tümel" ve "doğal" yasaların eşleştirilmesinin) ardından, belli devletlerin yasalarını yazılı ve yazılı olmayan diye bölmeye başlar. Bu noktada bölümün amacının adil ve adil olmayan eylemleri sınıflandırmak olduğu belirtilmelidir. Yasaların ayrılması bu amaca hizmet eder çünkü adil ve adil olmayan eylemler "iki tür yasaya göre tanımlanmıştır."[247] Doğa yasası vardır çünkü "herhangi bir ilişki ya da sözleşmeden ayrı olarak, gerçekten doğal ve tümel bir doğru ve yanlış vardır" ve örnek olarak Antigone'nin ünlü iddiasını ve Empedokles fr. 135'i aktarır. Öyleyse (1374 a 18) iki tür doğru ve yanlış vardır, biri yazıya geçirilmiştir, diğeriyse geçirilmemiştir ve ikincisi yeniden (a) yasanın kaydettiğinden daha da çok erdem ve ayıba ayrılır; bu erdem ve ayıp sırasıyla övgü, onur ve ödül ya da tiksinti ve onursuzlukla karşılık bulur (yani yasal olmayan ödül ve cezalarla; ilkinin örnekleri bir şeyden müteşekkir olma, iyiliklerin karşılığını verme ve dostlara yardım etmeye hazır olmadır); (b) pozitif yasanın

[247] Etika'da (1134b18 vd.) Aristoteles politik adaletin hem doğal hem yasal bir biçimi olduğunu öne sürer. Bazıları, der, bir φύσει δίκαιον'un var olduğundan kuşku duymuştur çünkü doğal olan kalıcıdır (ateş her yerde ve hep yanar), buna karşın δίκαια κινούμενα ὡρῶσιν.Bunlar bir Solon ya da bir Aiskhylos'un belirsizliklerini sorgulayan sofist bir çağın kuşkularıdır. Aristoteles bunları, kendi zihninde Platoncuyla sofist arasındaki çatışmayı yansıtan bir parça bulanık ve yetersiz bir savla karşılar ve "sadece tek bir doğal, evrensel anayasa, yani en iyisi vardır" ifadesiyle sonlandırır. Barker'ın bu bölümle ilgili ilginç ama olasılıkla fazla kurnaz bir yorumu, Gierke'nin Natural Law'una yazdığı girişte yer almaktadır, xxxv.

konusu olsalar da, genel kurallar çerçevesinde her çeşit olaya yer vermenin olanaksızlığı yüzünden ihmal edilen eylemlere ayrılır: burada yazılı olmayan şey basitçe yazılmış olan şeyin bir eklentisidir. Eşitlik (τὸ ἐπιεικές) olarak bilinir.[248]

Her şeyi sınıflandırılmış ya da tablolaştırılmış bir şekle sokma tutkusu her zaman için tehlikelidir ve Aristoteles bunun tuzaklarından kaçınamamıştır. Hirzel'in belirttiği gibi,[249] ayrımlar tutarsızdır ve bl. 10 ve bl. 13-14'teki kısımlar herhalde farklı tartışmalara aittir. Yine de, iki tür yazılı olmayan yasa olmasına karşın, çelişkili değildirler ve Aristoteles iki görüşe sahiptir: (a) belli bir topluluğun *nomo*isi hem yazılıdır hem de yazılı değildir ve (onun geleneklerine ve törelerine dayanan) bu sonuncular ilkiyle çelişmeyip onu destekler; (b) "yazılı olmayan yasalar" ayrıca Antigone ve Demosthenes'te görüldüğü gibi tümel, doğal yasaları temsil eder.

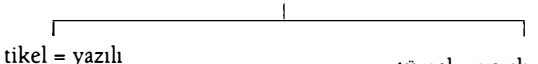
Aristoteles'in, daha önceki kitapçıklarına dayanan bir retorik kitapçığı yazmakta olduğu hatırlanmalıdır. Amacı doğanın ebedi yasasının hâkim olduğunu görmek değil, bir avukatın yazılı ve yazılı olmayan yasa kavramlarıyla nasıl oynayabileceğini göstermektir. Bu yüzden bl. 15'te ortaya attığı kuramların nasıl uygulamaya geçirilebileceğini göstermeyi sürdürür. Eğer yazılı yasa ona karşıysa, avukat, sağladığı daha büyük eşitlik ve adalete vurgu yaparak tümel yasaya başvurmalıdır. Jüri üyesinin ye-

---

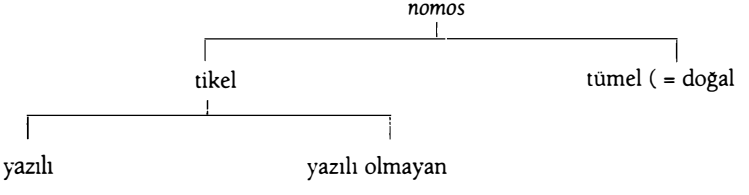
[248] Aristoteles'te eşitliğin anlamı için ayrıca bkz. W. von Leyden, Philosophy, 1967, 6-8.

[249] Hirzel, Ἄγρ. νόμ. 10. Aristoteles'in sınıflandırmaları şöyle bir tablo haline getirilebilir: Ret. A 10, 1368b7 vd.

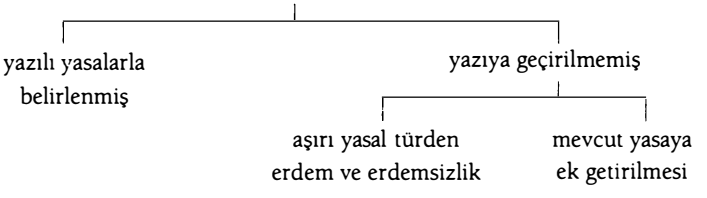
Nomos (Burada bir ağaç var, aşağıya kadar devam ediyor)



Ret. A 13, 1373b4 vd.



Buna ek olarak 1374a18'de doğru ve yanlış eylemlerin sınıflandırılması şöyle gösterilebilir: doğru ve yanlış eylemler



min sözleri olan, "en dürüst görüşüme göre", kölece yazılı yasaya bağlı kalmayacağ anlamına gelir. Tümel yasa eşitlik yasasıdır, doğanın değişmez yasası,[250] buna karşın yazılı yasalar dengesizdir. Antigone'dan alıntı yapmakta ve yazılı yasaların, yasanın gerçek amacını yerine getirmediğini ve benzeri şeyler söylemektedir. Eğer diğer yandan yazılı yasa davayı destekliyorsa, jüri üyesinin yemininin onu buna bağlı yasadan bağışık tutmayacağını, sadece onu eğer yanlış anlarsa yalan yere yemin suçundan kurtaracağını açıklayacaktır; kimse mutlak iyiyi seçmez, sadece kendisi için biricik iyiyi seçer;[251] yasaları kullanmamak hiç yasaya sahip olmamak kadar kötüdür ve hekimden akıllı olmaya çalışmak bir yarar sağlamaz.

Gorgias'ın ve onun gibilerin öğrencilerine öğretip *tekhnai*lerinde yazdıkları hileler bunlardı ve bu kısım Yunanlar arasında retoriğin ve yasa süreçlerine tutkunun gelişmesinin, etik kavramların dönemin beklentilerine koşulsuz teslim olmasına nasıl bir katkıda bulunduğunu göstermektedir. Kendi içinde, her zaman için ve bütün insanlar için geçerli olan yazılı olmayan yasalar öğretisi (*physis*te kök salmış ve aynı zamanda tanrısal emir niteliği taşıyıp daha yüksek bir ahlaki tona sahip olan *nomoi*) artık yeni ahlakla mücadele etmekte olan, hem felsefi hem popüler arkaik geleneklere karşılık gelmektedir.

Hesiodos'a göre adalet Zeus'un yasasına dayanıyordu, Herakleitos içinse bütün insan yasaları tanrısal yasalardan esinlenmedir (geride s.63) ve Empedokles (fr. 135 herkes için olan "göklerin geniş havalarından ve yoğun ışığından yayılan" bir yasadan bahsedebiliyordu. Bunun dinsel zemini en iyi şekilde yedinci yüzyılın sonunda Solon'un sözlerinde görülmektedir. Hiç kimse ölümsüz tanrıların verdiklerinden kaçamaz. Kötü davranışlarla elde edilen refah kaçınılmaz olarak güvensiz olur çünkü ahlak yasasını koruyan Zeus'tur. Er ya da geç bir ceza verilecektir ama Zeus cezalandırmayı ağırdan alabilir ve suçun acısını çekenler suçlunun çocukları da olabilir. Bu

---

[250] Bignone (*Studi*, 129, n. 1) bu sözleri Antiphon'un açık bir anıştırması olarak görür. Hippias ya da başkaları da olabilir ama en azından buna değinmiş olması da, eğer gerekiyorsa, Aristoteles'in sadece sofistlerin döneminde bilinen kavramları yinelemekte olduğuna ilişkin bir başka kanıttır. Hirzel (Ἄγρ. νόμ. 8) Aristoteles'in daha önceden ona atfettiği çeşitliliği düşünecek olursak, nasıl olup da burada τὸ ἐπιεικές'den ἀεί μένει, καὶ οὐδέποτε μεταβάλλει diye bahsettiğini anlamamaktadır. Daha önceki uzmanların bu bölümü Aristoteles'in görüşlerinin ciddi bir ifadesi olarak çözümlemiş olması şaşırtıcıdır; birbiriyle çelişen, mahkemelerde zafer kazanmak için fırsat çıktıkça kullanılan bir çift ἀντιλογίαι'dır bu. (Skemp bu konuda bir istisnadır, *Plato's Statesman*, 198.) ἐπιεικές kavramıyla ilgili olarak bkz. Cope, Introd. to Rhet. 190-3.

[251] Sc. ve bizim için yapılmış olan bizim yazılı yasalarımız, soyut kusursuzluk idealine erişmemiş olabilir ama herhalde erişselerdi bize daha uygun olurlardı." (Rhys Roberts, Oxf. Trans. age.)

Aiskhylos'ta da işlendiğini gördüğümüz eski öğreti, "eden bulur" öğretisidir; hybris'i kaçınılmaz olarak "her şeyin sonucunu gözeten" Zeus'un otoritesi altında *até*, felaket izler. Solon çarpıcı bir benzetmeyle Zeus'un yargısını denizi diplerine dek karıştıran, topraktaki ürünleri darmadağın eden ve aynı zamanda da güneş bir kez daha bütün gücüyle parlasın diye gökten bulutları silip süpüren bir bahar fırtınasına benzetmektedir.

Bazı uzmanlar bu "Zeus'un intikamı doğal bir fenomenin bütün ağırlığı ve kaçınılmazlığıyla düşer" ifadesinde "Solon'un doğanın yasalı olduğuna dair ilk imayı sunduğunu"[252] belirtmiştir. Bu ifade Hippias'ın bahsettiği "doğalcı" yazılı olmayan yasaların kaçınılmaz olarak Antigone'de tanrısal sayılanlardan (geride s. 124 vd.) farklı olduğunu varsaymak için ek bir sebeptir.

Aristoteles yazılı olmayan yasaların ilkesiz bir avukat tarafından belli bir davanın çıkarına nasıl kullanılabileceğini göstermiştir. Gerçekten de ihlal edilmeleri tehlikesi vardı; özellikle de hayırsever ve ataerkil bir aristokrasi ideali yerini Yunan politik dehasının en büyük başarısına, içinde yazılı anayasanın yurttaş hakkının güvencesi ve tiranlık ya da baskıya karşı engel olduğu, düsturun *isonomia*, yasa karşısında eşitlik olduğu polis ya da şehir devletine bırakmışken.[253] *Physis*in hem insancıl idealleri savunmak hem de anayasal yönetimin saldırganlığı ve devrilmesi için kullanılabilmesi gibi, başlangıçta evrenin ahlaki yönetiminin önemini vurgulayan yazılı olmayan yasa fikri de, daha demokratik bir toplumda, artık kanuna yazılmış olan insan haklarının zorlukla kazanılmış güvencesine karşı basitçe bir gerileme ya da tehdit olarak görülebilirdi. Beşinci yüzyılın sonunda onarılan demokrasi "sulh hâkiminin hiçbir koşulda yazılı olmayan yasaya başvurmamasını," yasaların bütün yurttaşlara aynı şekilde davranması gerektiğini ve yasaların herkesin görmesi için halka sergilenmesini emrediyordu (Andocides, *De mystt.* 85). Theseus, Euripides'in *Supplikes*'inde (429 vd.) tiranlığı kınarken, "yazılı yasalar altında adalet tarafsız biçimde yoksula ve zengine dağıtılmıştır, küçük insan davası adilse daha büyük olana galip gelir" demektedir. "Ülkede *demos* efendi olunca" böyle olur.

Burada Sophokles ve Euripides arasındaki farklılık ilginçtir. Euripides'in yazılı, Antigone'daki Sophokles'inse yazılı olmayan yasanın tutkulu bir savunucusu oldu-

---

[252] Lesky, Hist. Gr. Lit. 125; Snell, Disc. of Mind, 212. Solon, diyor Snell, Homerosçu türden bir kıyas kullanıyor ama yeni bir amaçla, "bireysel enerji patlamalarını değil onları kışkırtan zorunluluğu, tekil olayı değil, sürekli durumu" dile getirmek üzere kullanıyor. Anaksimandros'un kozmik δίκη ile karşılaştırılabilir. (Solon'a ait bahsedilen bölümler fr. 1 Diehl'de geçiyor.)

[253] ἰσονομία ve demokrasi için bkz. ileride s. 149, dn. 298.

günu düşündürmektedir.[254] Fakat her ikisi de eşit ölçüde tirana karşı çıkmaktadır ve kamu sorumluluklarını tam olarak yerine getiren Sophokles, anayasal ve yasal önlemleri kesin olarak savunuyordu. Antigone'nin kendisinde (367 vd.), koro insanın yaratıcılığının, polis çerçevesinde kalır ve ülkenin yasalarına saygı gösterirse sadece iyiye yol açacağını ilan etmektedir;[255] Kolonus'taki *Oedipus* adlı eserde Theseus, Kreon'u "adaleti gözeten ve her şeyi yasaya göre belirleyen bir şehre gelmişsin ama yasal otoriteleri reddediyorsun" (912 vd.) diye kınamaktadır. Burada Sophokles'in günün Atina'sında anlaşıldığı şekliyle pozitif, formüle edilmiş yasayı anladığını gösterecek bir "yazılı" sözcüğüne gerek duymayız. Buna karşın Euripides'in Theseus'u, yazılı yasaların gerektiğinde ısrar ettiği aynı oyunda, Antigone'la aynı kutsal görevi, ölüleri gömme görevini öne sürmektedir. "Bunu yaparak," demektedir, "Yunanistan'ın artan *nomos*unu koruyacağım" (526 vd.) ve annesi Aethra Kreon'u "tanrıların *nomima*sını küçümsemekle (19) suçlar.

İki şair arasında tavır ve vurgu farklılığı olduğu reddedilemez. Bu kronolojik zeminde açıklanamaz,[256] ama yine de iki kuşağa karşılık gelirler çünkü Euripides modern, sofist düşünce akımlarına Sophokles'ten daha fazla ilgi duyuyordu. Protagoras gibi, her sorunun iki yönü olduğunu biliyordu ve karakterlerinin girdiği "söz düellosundan" en az Hippias kadar hoşlanıyordu.[257] Theseus'la haberci arasındaki ölü savaşçıların nereye gömülmesi gerektiği tartışması mutlak monarşiye karşı demokrasi üzerine bir sahneye dönüşür. Euripides'in neye yakınlık duyduğu belli olsa da, haberci muhteşem bir tiranın dalkavuğunun karikatürü değil, usta bir sofist ve hatiptir. "Benim şehrim," der, "serseri takımının yönetimini istemez." Kimse onun kendini beğenmişliğini tatmin ederek, onu şimdi için eğlendirip uzun vadede ona zarar vererek sağa sola götüremez.[258] Bütün bir *demos* tartışmaları doğru biçimde yargıla-

---

[254] Hirzel'e göre, Ἄγρ. νόμ. 69-71, bazı noktalarını kabul etmemeye meyilli olduğum ilginç bir tartışma içinde.

[255] Pohlenz (*KL Sehr*. ii, 352) Sophokles'i yasaya insanın en büyük kültürel başarısı olarak gösterdiği saygı nedeniyle Protagoras'a benzetiyor.

[256] Anlaşıldığı kadarıyla, Antigone 440'lı yıllarda ortaya sahnelenmişti, Euripides'in Supplices'iyse 420 ve Kolonus'taki Oedipus ölümünden sonra 401 yılında.

[257] krş. fr. 189 (Antiope'den):

Ἐκὲκ παντὸς ἄν τις πράγματος δισσῶν λόγων
ἀγῶνα θεῖτ' ἂν εἰ λέγειν εἴη σοφός. ἅμιλλαι ya da ἀγῶνις λόγωνiçin bkz. Suppl. 195, 427 vd., Med. 546, Or. 491. Sofistin bilinmezci karakteri için bkz. geride s. 43.

[258] Benzer bir biçimde –çok farklı bir karakter olan- Hippolytos gururla şöyle der (*Hipp.* 986): "Kalabalığa konuşma gibi bir yeteneğim yok; bilgeliğim daha çok az sayıda olanlar, eşitlerim için. Bu da yerinde bir şey. Bilgelerin gözünde değeri olmayan kimseler, kalabalığa seslenme sanatında onlar ustadır."

yamayacağına göre, nasıl bir şehri yönetebilirler? Eğitim zaman alır ve bir işçi bile aptal olmasa bile, çalışması onu kamu işlerine tam bir dikkat göstermekten alıkoyar. (Neden bu tartışmalar tanıdık bir halkada yer alır? Bir demokrasi içindeki hatiplerin *demos*un ne işler için iyi olacağını söylemek yerine ona yaltaklanmaya kalkışacağından yakınan Sokrates'tir ve yine Hume gibi, "yoksulluk ve ağır çalışma sıradan insanların zihinlerini bozar" ve onları eğitimli uzmanların işi olan politika için uygunsuz hale getirir diyen de Sokrates'tir.)[259] Kreon'un taleplerini karşılamakta başarısızlık göstermek (diye devam eder haberci) savaş demektir. Kazanmayı umabilirsiniz; umut birçok çatışmanın sebebi olmuştur. Herkes talihsizliklerin kendisinin değil, başkalarının başına geleceğini düşünür. (Atinalılar da talihsiz Meliosluları umudun tuzakları konusunda böyle uyarmıştı, Thuk., 5.103.)[260] Eğer, oy verilirken, her yurttaş savaşta kendi ölümünü hayal edecek olursa, Yunanistan savaş çılgınlığından kurtulacaktır. Hepimiz barışın savaştan nasıl daha iyi olduğunu biliyoruz, yine de insan olarak da şehir olarak da bir başkasını köleleştirmeyi arzuluyoruz. Bilge bir insan çocuklarını, ebeveynlerini ve ülkenin güvenliğini düşünür. Gözüpek bir lider tehlikedir: gerçek cesaret tedbirde yatar.[261]

İşte Gorgias'ın ve başkalarının *tekhnai*ını incelemiş ve bütün retorik hilelerine hâkim olmuş biri. Anın fırsatçılığına hangi savı isterseniz teslim edebilirsiniz. Pasifizm davası bile (ve kimse savaş korkusunda Euripides'i yenemez; bkz. örneğin Hellen'deki koro, 1151 vd.) canlı bir biçimde acımasız bir ültimatomun çıkarına geliyor olarak gösterilebilir.

Karmaşık bir durumu özetleyecek olursak, "yazılı olmayan yasalar" terimi öncelikle evrensel olarak geçerli olduğuna ya da aynı anlamda, bütün Yunan dünyasında geçerli olduğuna inanılan belli ahlaki ilkeler için kullanılıyordu.[262] Yazarları tanrılardı

---

[259] Hume, *Essays and Treatises* (Edinburgh, 1825), s. 195. Sokrates için bkz. örn. Ksen. Mem. 1.2.9, Oec. 4. 2-3, Platon, *Dev.* 495 d-e, Arist. Ret. 1393b3. Sokrates, 89 vd.da bu konu ele alınıyor.

[260] Bu dönemin klişelerinden biri gibi görünüyor. Antiphon şöyle yazıyordu (fr. 58): "Umut her zaman iyi bir şey değildir. Çok kimseye telafisi olmayan felaketler getirdiler, sonunda kendileri de komşularına yapmayı düşündükleri şeylerden kendileri acı çektiler."

[261] krş. Polynices (bir başka sevimsiz karakter), Phoen. 599:

ἀσφαλὴς γάρ ἐστ' ἀμείνων ἢ θρασὺς στρατηλάτης

[262] bkz. geride s. 123, n. 239. "Üç Emir" denen şeyle ilgili bkz. Ehrenberg, S. and P. 167-72, haklı olarak durumun bu cümlenin düşündürdüğünden daha hareketli olduğunu öne sürmektedir. Perikles'in yazılı olmayan yasalarının üç tanesinin (Tanrı'ya ibadet etmek, ebeveynlere boyun eğmek ve hayırseverlere minnettarlık göstermek) modern bir yazarın, "Locke ve başka birçok kuramcının da" doğa yasaları arasında sayacağı listesinde görülüyor (yon Leyden, *Philosophy*, 1956, 27).

ve onları çiğnemek cezasız kalmazdı. Zaten doğal dünyayla yakından ilişki içindeydiler çünkü insanın doğanın parçası olarak görmek yerine doğayla karşıtlaştırmak bir Yunan alışkanlığı olmaktan çok modern bir alışkanlıktır. Bu yüzden sözgelimi, bütün insan yasalarının tek bir tanrısal yasadan beslendiğini söyleyen Herakleitos, ayrıca güneş yörüngesinden çıkacak olursa Dike'nin vekili olan Fury'lerin onu yakalayacağını da söylemiştir. Bu göksel emirlere karşıt olarak, her ülke ya da şehrin kendi *nomoi*si vardı. Kendi inanç ve ihtiyaçlarına yönelik yasaları, başka bir yerde etkisi olmalan ve kendi topraklarında koşullara göre değiştirilebilen yasalar. Genel olarak bu yasaları gözetmenin adil ya da doğru olduğu sanılabilirdi ama tanrısal ya da doğal yasaların kapsam ya da gücüne sahip değildiler ve sofist çağın arayış içindeki zihinleri için *dikaion* ve *nomimon*un ne ölçüde çakıştığı bir tartışma konusuydu; bunun yanıtı konuşmacının *nomimon* başlığı altında tanrısal *nomoi*leri de kabul etmeye hazır olup olmadığına bağlıydı.

"Yazılı olmayan yasanın" ikinci bir anlamı *nomas* sözcüğünün belirsizliğinden türetilmişti (geride s. 64). Bu bir ülkenin yasasıyla birlikte gelenekleri de demek olduğundan, "yazılı olmayan *nomoi*" o ülkede doğru ve tarafsız sayılan ama uygulamada yazılı bir yasanın toplamı içine sokulamayan bir şeyi karşılıyordu. Yine de özel bir durumu yargılarken dikkate alınırdı. (Ar. Ret. 1374a26 vd.)

Beşinci yüzyılın ortasında laik bir düşünce eğilimi, hiçbir şekilde tümüyle ortadan kalkmayan tanrıcı düşünce eğilimi karşısında zemin kazanmaktadır. Onun yanında "emirleri" mutlak olan ve ihmal edilmeleri, tanrıların yaptıkları gibi kaçınılmaz olarak cezalandırılan kişisel olmayan bir "doğa" görünmektedir. Ama zorunlu olarak geleneksel ahlakın reçetelerini izlemesi gerekmez çünkü mekanikçi bilim kuramlarının etkisiyle doğal dünya artık ahlaki yönetime tabi değildir. Bunun etkisi Antiphon'da görülür, ona göre haz doğal hedeftir ve ebeveynlere saygı göstermenin gerektiğini söyleyen eski tanrısal yazılı olmayan yasa "genellikle doğaya karşıdır." Kallikles için, gücü ve kararlılığı olan herkesin uyması gereken "doğa yasası" en acımasız hazcılığı ve en şiddetli tiranlığı haklı çıkarıyordu.

Dinsel müeyyidelerin çöküşü, pozitif, yazılı yasayı "doğa yasasının" yeni kavranışına dayanan tiranlığın ya da oligarşinin geri dönüşüne karşı önlem olarak kabul eden demokratik yönetimin yükselişiyle çakışıyordu. Bu "doğa yasası" zorunlu olarak yazılı değildi ve bu yüzden, sonuçta "yazılı olmayan yasa" kavramı kötücül bir anlam kazanıp modern, daha eşitlikçi bir toplum içinde yasaklandı.

Platon, devraldığı zaman sorun bu haldeydi: bir aşırı uçta bütün yurttaşların yazılı ve yayımlanmış bir yasa kitabı altında eşitliği vardı. Diğer aşırı uçtaysa, mutlak ve bencil biçimde uygulanan iktidarına doğru yürüyüşü içinde yasayı bir yana iten doğanın kahramanı, güçlü insan ideali vardı. Platon bunların her ikisine de öncelikle

bir zekâ ve ahlak gücü olarak doğanın kendisi kavrayışıyla karşı çıktı. İkinci olarak da (*Politika* 292 vd.) zeki, aydınlanmış ve eğitimli, yönetim sanatının ustası olan ve yönetimi kaçınılmaz olarak halkına yarar sağlayacak olan bir yönetici kavrayışıyla karşı çıktı. Böyle biri yazılı yasalar olmaksızın daha rahat edecektir; bilimsel anlayışın meyvelerini kullarına isteseler de, istemeseler de dayatacak, bütün olarak şehrin yararına olduğunda öldürecek ya da yasaklayacaktır. (Halim selim genç Sokrates bile bu noktada itiraz etmek zorunda hisseder.) Kanunlaşan yasa sadece bir dizi hantal uygulanabilir yöntemden ibarettir, sonsuz çeşitlilikteki özel durumlara yer vermez. Onu kullanarak yöneten bir sulh hâkimi, gerçek bir devlet adamıyla kıyaslandığında, hastayı uzman görüşüne dayanarak tedavi eden becerikli ve deneyimli bir hekime göre kitaba bakarak tedavi etmeye çalışan sıradan biri gibi kalmaktadır. Bu keskin çıkarım, Platon'un ideal bir devlet adamının olmadığı durumda iyi bir yasa kitabının onun yönetiminin en iyi "taklidini" sağladığını ve bütün sıradan durumlarda başvurulması ve çok katı biçimde dayatılması gerektiğini kabul etmesiyle büyük ölçüde değişmektedir.

Son olarak, ilk olarak Yunanların karşılaşmış olduğu bu ikilemin ne kadar kalıcı olduğunu hatırlamak üzere, daha önce alıntıladığımız Rousseau ve Locke metinlerine (s. 34) ve on yedi ve on sekizinci yüzyıl Doğal Yasa okulu hakkında Ernest Barker'ın yazdıkları üzerine bir yorum sayılabilecek olan, Bay Campbell'ın yirminci yüzyıla ait bir yargısına tekrar bakmamız gerekiyor:

> "Başlangıç olarak, *Doğal Yasa*'nın bir şekilde pozitif yasaya üstün geldiği kavrayışı vardı, böylece Devletin kendi emirlerine ters düşen yasalar çıkarması ve eylemleri, onları yasaklayacak bir mekanizma olmadığı için bilfiil uygulamada olsa bile, kesin olarak geçersiz ve boştu, bu eylemler ve yasa çıkarmalar geçerliğini koruyordu. Bu türden (fiili yasaya karşı bazen daha büyük bazen daha az saygı derecesiyle çeşitli biçimlerde uygulaması olan) bir kavrayış politik yükümlülük için hazır çözümdü. Mevcut otoriteye karşı isyan eden kimse kolayca daha yüksek yasaya boyun eğmeyi talep edebilir ve kolayca yasaya bağlı olarak sahip olduğu doğal hakları aşırıya götürdüğünü ya da savunduğunu öne sürebilirdi... 1614 yılında, bir İngiliz yargıcı şöyle bir *obiter dictum* (gayri resmi görüş) belirtmişti: "Doğal eşitliğe karşı yapılan bir parlamento fiili bile... kendi başına hükümsüzdür; çünkü *jura naturae sunt immutabilia* ve onlar *leges legum*dur (doğa yasaları değiştirilemez ve onlar yasaların yasalarıdır)."

Bu kavrayış kaygısızca popülarizm ve mutlakiyetçilik uğruna canlandırılmıştı çünkü "doğa halkı olduğu gibi egemeni kutsamak için de kullanılabilirdi." Amerikan Bağımsızlık Savaşı'nda, "İngiliz Parlamentosu ve İngiliz müttefiklerinin otoritesini püskürten şey her şeyden çok doğa yasası olmuştu."[263]

[263] Barker, Gierke'nin Natural Law'una giriş, s. xlvi-xlviii.

EK

Nomos üzerine Pindaros

Nomos-physis karşıtlığı tartışması Pindaros'un ünlü anıştırması, "*nomos* her şeyin, hem ölümlülerin hem ölümsüzlerin kralıdır"dan bahsetmeden tamamlanmış olmaz fakat bunun ne anlama geldiği konusunda tam bir kabul yoktur. Ancak bununla ilgili alternatifleri sıralayıp bana anlamına en yakın görünen şeyi belirtebilirim.

İlgili bölüm fr. 152 Bowra, 169 Sehr.'dir. Platon Gorg. 484b'de ilk 4 satırı alıntılar ve 7. dizeye dek anlamını verir; dize 1-4 de ayrıca schol. Pind. Nem. 9. 35'te ve 5-7, schol. Ael. Aristides'te bulunmaktadır (III, 408, 19 Dindorf). 1961 yılında şiirin cilt 6'dan başlayan büyükçe bir kısmının yayınlanması olmuştur (OP xxvi, 2450).[264] Ben dize 1-8'i alıntılıyorum:

> νόμος ὁ πάντων βασιλεύς'
> θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων
> ἄγει δικαιῶν τὸ βιαιότατον·[265]
> ὑπερτάτᾳ χειρί. τεκμαίρομαι
> ἔργοισιν Ἡρακλέος ἐπεὶ Γηρυόνα βόας
> Κυκλώπειον ἐπὶ πρόθυρον Εὐρυσθέος
> αἰτητάς τε καὶ ἀπριάτας ἔλασεν.'[266]

Şiir Herakles'in Diomedes'in atlarını çalmasıyla, atların altında kalan birinin kemiklerinin kırılmasının ürkütücü bir anlatımıyla sürer.

Platon'un Kallikles'i bu bölümü kendi güçlünün haklı olduğu öğretisine destek olarak alır: Pindaros'un *nomos*u insan yapımı yasa değil en aşırı şiddeti haklı çıkaran (ya da başka bir deyişle kabul edilmiş adalet kavramlarına göre şiddet uygulayan) doğa yasasıdır. Bu yorumun ironisi açıktır ama *nomos*un genelde kabul edilmiş olan gelenekler anlamına mı sahip olduğu, yoksa tanrıların daha yüksek yasalarına mı karşılık geldiği sorusu açık kalır. Herodotos (3.38) Pindaros'un sözlerini, Dareios'un deneyinin de örneklediği (geride s. 28) kendi *nomos*un göreceliği görüşüyle ilişkilendirir. Bu kesinlikle fr. 203 B'nin anlamını taşır (215 *Schr.*):

> ἄλλο δ' ἄλλοισι νόμισμα, σφετέραν δ' αἶνεῖ δίκαν ἕκαστος

---

[264] Ayrıca bkz. Page, Proc. Comb. Philol. Soc., 1961 ve Theiler, Mus. Helv., 1965.

[265] Genel olarak bunun oğru olduğu kabul edilmiştir ama Platon'un elyazmalarında βιαίων (βιαιῶν için) τὸ δικαιότατον. geçmektedir. Burada bunun kopyacının hatası mı yoksa Platon açısından kasıtlı bir yanlış alıntılama mı olduğunu tartmayacağız. bkz. bunun için Dodds, Gorg. 270-2 ve Theiler, Mus. Helv. 1965, 68 vd.

[266] αἰτητάς Theiler, Platon'un οὔτε πριάμενος οὔτε δόντος τοῦ Γ. ve Sof. O.T. 384 δωρητὸν οὐκ αἰτητόν'uyeniden dile getirmesini karşılaştırır. Aristides'in yeniden dile getirmesi (ii, 68 Dind.) ἀναιτήτας ' şeklindedir, buna karşın Schr. ve Bowra'nın bağlı kaldığı Boeckh'inki ἀναιτήτας şeklindedir. ἀνατεί ("cezalandırılmamış").

Bu da Herodotos'un belirttiği şekilde herkesin kendi *nomoi*sini en uygun sayacağını söylemektedir ve Pindaros'un gerektiğinde kesinlikle, *nomos*tan insan ve göreceli olarak bahsedebileceğini göstermektedir.[267] Wilamowitz da Theiler da bu aktarılan yerdeki *nomos*a sıradan gelenek ya da töre anlamını vermektedir (Brauch): Herakles'in şiddetini yorum ya da eleştiri yapmaksızın kabul etmek gelenekleşmiştir, Pindaros daha yüksek bir etik görüşe sahip olsa da başka bir şey söylememeyi yeğler ve bunu fr. 70 B'de açık hale getirmektedir (aşağıda alıntılanmıştır: bkz. Theiler, agy. 75). Aelius Aristides'e göre (ii, 70 Dind.) Pindaros'un dizeleri, Herakles'inkiler gibi şiddet yüklü davranışları onaylayan bir *nomos*a karşı hiddetli bir karşı çıkıştır (σχετλιάζων) ve bunu bir başka bölüm alıntılayarak doğrular (fr. 70 B., 81 Schr.), burada Pindaros şöyle demektedir: "Geyones, senin yanındayım ama Zeus'u öfkelendirecek bir şey söyleyemem." Bu şiirin devamı aynı anlamı taşır çünkü Pindaros Diomedes'in atlarını kurtarmaya çalışırken "kötü niyetli değil, cesurca davrandığını çünkü insanın sahip olduğunu korurken ölmesinin korkak olmaktan daha iyi olduğunu" söylemektedir (dize 14-17).

En ayrıntılı tartışma M. Gigante'ye aittir.[268] Herodotos'un bilerek alıntıyı fr. 203 B anlamıyla yanlış yorumladığını ve buradaki *nomos*u gelenek olarak çevirmenin doğru bir anlayışın yolunu kapattığını söylemektedir. *Nomos* "tanrısallığın mutlak ilkesidir." Pindaros "Mutlak olarak Tanrı"yı sezgi yoluyla bilmektedir: onun kendi sözlerini alıntılayacak olursak, Tanrı "*idea e forza del mondo, non piu ideale della purezza e délia pietà, ma ideale della giustizia che nel suo compiersi si servi della forza*" olmaktadır. Pindaros güçlünün hakkını teslim eder ama ancak yasa ve Zeus'un iradesi olarak, insani ve koşullu çıkarlar için değil. En şiddetli eylem haklı çıkarılmaktadır çünkü Zeus'un iradesiyle gerçekleştiğinden, adalet ve refaha götürür. Gigante fr. 48 B.'yi (57 Schr.) alıntılar, burada Zeus'a ° δαμιοργός εὐνομίας καὶ δίκας olarak seslenilmektedir. (Ama neden fr. 203 B.' ἄλλο δ' ἄλλοισι νόμισμα – de aynı şekilde geçerli olmasın?)

Untersteiner ve Ehrenberg, Mutlak'ı anmaktan kaçınsalar da, kendilerine göre benzer çıkarımlara ulaşırlar. Untersteiner Pindaros'da *nomos*un "ihlal edilmez ve kutsal bir düzen"[269] olduğunu kabul eder ve Ehrenberg (*Rechtsidee*, 119 vd.) Schroeder'in sandığı gibi bir "*Schicksalsgottheit*" olmasa da, "kadim ve kutsal bir gelenek olduğunu," şiddetin kendisini adalete dönüştürebilen, neyin doğru olduğuna dair insani duyarlığa ters düşen şeyi bile kutsal yapabilen bir töre olduğunu

[267] Sanırım çok az kimse, bunun bile yasa ve törelerin göreceli (ve bu yüzden de tümel zorunluluk taşımayan) karakterini gerektirmediğini öne sürmek açısından Heinimann'a bağlı kalmak isteyecektir (N. u. Ph. 71) çünkü herbiri Zeus'un iradesinin ifadesidir ve bu yüzden bağlayıcıdır.

[268] *Nomos* Basileus, bl. 5-7, s. 72-108. s. 79-92'de fragmanla ilgili daha önceki tartışmaların yararlı bir değerlendirmesini sunar, bunlara H. Volkmann, Gnomon, 1958, 474 vd.da E. Wolf, Gr. Rechtsdenken, ii (1952), 190 vd.nı eklemiştir.

[269] Sophs. 297, n. 30. Sözcükleri tırnak içine almıştır.

söylemektedir. Dodds da *nomos*la Pindaros'un sadece geleneği kastetmemiş olduğunu düşünmektedir. Bu "Onun için Zeus'un iradesiyle özdeş olan kaderin yasasıdır" ve o da fr. 70 B.'yi karşılaştırır: "Zeus'u öfkelendirecek bir şey söyleyemem."

Bütün bu yorumlar Pindaros'un basit biçimde söylediğini göz ardı eder gibidir: *nomos* Zeus'un iradesi değildir, Zeus bile insanlara olduğu gibi tanrılara da efendilik eden *nomos*a tabidir. Fr. 70 "kaderin yasasından" daha az mağrur olan bir gönderme sağlayabilmektedir. Herakles Zeus'un oğluydu, bu yüzden doğal olarak Zeus onu hoş gördü ve (tanrılar kıskanç yaratıklar olduğundan) bir ölümlünün kurbanın tarafını çok açık biçimde tutması makul olmayacaktır. Benzer bir yanıt Heinimann'ın Pyth. 2.80 yorumu için de verilebilir; burada *nomos* = yönetim biçimi. Tiranlık, demokrasi ve aristokrasi (Pindaros için "bilgenin yönetimi") arasındaki değişiklikler arasındaki değişiklikler sıralanabilir ve "tanrının" bir şunu, bir bunu yeğlediği söylenmektedir. Heinimann'a göre bu, *nomos* değişse de insan kaprisine değil, Zeus'a bağlı olduğunu göstermektedir (N. u. Ph. 71). Gösterdiği şey tanrının da insan kadar kaprisli olabileceğidir. Pindaros ölümlülerin tanrıların iradesine teslim olmaları gerektiğini düşünmesi anlamında sofuydu ama onun dini Homer dininden çok şey taşır. Olymposluların eleştirmeni olmaktan çok savunmacısıydı. Onlarla ilgili daha iftira niteliği taşıyan hikâyeler reddedilmeli ve onurları savunulmalıdır (Ol. İ. 28 vd., 52) ama hâlâ ölümlü kahramanlara babalık eden ve kendi tarzlarına sahip olmaları gereken istekli, şehvetli, güçlü varlıklardır. Genel olarak Pindaros geleneksel sağ görülü Yunan yaklaşımına bağlı kalır; tanrılar kıskançtır ve "ölümlü şeyler ölümlülere göredir." "Bir insanın tanrılarla ilgili hoş şeyler söylemesi münasiptir çünkü böylece daha az suçlanır."[270]

Pindaros'un bu şiiri yazarken aklından ne geçtiğini bilmek belli ki çok güçtür ama şunu söylemeye cesaret edeceğim: Kabul edilmiş gelenek (töre, gelenek) büyük bir güce sahiptir. Hem tanrılar hem insanlar ona uyar ve kendi içinde bir eylem ne kadar korkunç görünürse görünsün, *nomos* tarafından kutsanırsa, adil görünür. Geryon'un öküzlerinin ya da Diomedes'in atlarının çalınmasından daha adaletsiz ve acımasız ve de şiddetli ne olabilir? Yine de *nomos* gücü hem insanlara hem tanrılara bunu kabul ettirir.[271] Pindaros, Pohlenz'in dediği gibi (Kl. *Schr*. ii, 337) bu haller karşısında başını sallıyor olabilir ama olasılıkla bir yargıda bulunmamayı yeğlemektedir. Sağ görülü tavır budur.

---

[270] Isth. 5.16, Ol. i. 35. Benzer duygular Ol. 5.27, Pyth. 2.34 ve 3.39'da da bulunmaktadır.

[271] Dodds'un "Herakles'in işleri töreye uygun olanın simgesi değildir" yorumu (*Gorg.* 270) bu konunun dışındadır. Törenin yaptığı şey onları haklı çıkarmaktır δικαιῶν τὸ βιαιότατον). İlk üç dizede dile getirilen tümel hakikati örneklemek için en uygun eylem (a) aşırı şiddetli olan, (b) Zeus'un oğlu olup kendisi de bir tanrı olan tanrısal bir varlık tarafından yerine getirilen bir eylemdi.

V

TOPLUMSAL SÖZLEŞME[272]

MS on yedi ve on sekizinci yüzyıllarda anlaşıldığı şekliyle, Toplumsal Sözleşme ya da anlaşma kuramının ele aldığımız dönem Yunan düşüncesinde ne ölçüde ele alındığı konusundaki görüşler farklılık göstermektedir ve farklılıklar büyük ölçüde uzmanların bu ifadeye verdiği farklı anlamlardan kaynaklanır. Öncelikle kanıtları (kısaca daha önce değinilmiştir) ele alacağız ve ondan sonra, eğer istersek, Yunan kavramlarının daha sonraki Avrupa'da nasıl yakın bulduğunu görebiliriz.

Yasayla ilgili bir Antikçağ inanışı onu tümüyle tanrılara atfediyordu. Yasa getiren ya da anayasa kuran bir insan (varlığı reddedilmiyordu) sadece göğün emirlerinin bilinip etkin kılınmasını sağlayan bir oluktu. Tyrtaeus'un şiirinde (yedinci yüzyıl, fr. 3 Diehl) Lykurgos'un Sparta anayasası aslında ayrıntılı olarak Delphoi'de Apollon tarafından yazdırılmıştır. Daha sonra, insanlar Lykurgos'un kendisinin anayasayı ortaya koyduğunu ama tanrının onayını almak için Delphoi'a gittiğini söylemeye başlamıştır. (Ksen. *Rep.* Lac. 8.5) Herodotos (1.65) iki değişkeyi bir arada bulur; yasalar için dinsel bir köken belirleyen geleneksel değişke ve –Sparta ve Girit yasalarının benzerliğine dayanan- Lykurgos'un Girit anayasasını kopyaladığını söyleyen akılcı bir değişke.

---

[272] Büyük ölçüde Rousseau'nun *Contrat Social* adlı yapıtının etkisi sayesinde, daha çok "Toplumsal Sözleşme kuramı" olarak bilinir ama Hume ayrıca Asıl Sözleşme (The Original Contract) üzerine de yazmıştır. Ama hem Rousseau hem Hume "sözleşme, compact" ve "anlaşma, pact" gibi daha genel sözleri kaygısızca kullanmaktadır ve Peter Lassett'in belirttiği gibi (*Locke's Two Treaties*, 112), Locke "sözleşme, contract" sözcüğünü politik konulara nadiren uygulamaktadır; bu bir toplumu yaratan "sözleşme, compact" ya da "anlaşma, *pact*"dır. En azından Yunanlardan bahsederken, herhalde daha az özgül ve hukuki olan terim yeğlenmelidir.

Kavramla uygulaması arasında tarihsel durumdaki farklılıklardan doğan farklılıklar olduğunu söylemeye gerek yok. Din savaşları ve reformasyonun ardından kimliklerini keşfeden ve monarşinin yerini belirleyen insanlar sofistlerden çok farklı bir konumdaydı. İkisinde de ortak olan bir şey hukuka ilişkin dinsel bir bakış açısından laik bir bakışa, Tanrı'nın aracılığından insanın aracılığına geçmeleriydi. Kaerst haklı olarak sözleşme kuramının ayrı tutulması gereken iki öğesi olduğunu ama modern dile getirmelerde bir araya getirildiklerini belirtmiştir (Ztsckr. f. *Pol.* 1909, 506). Bunlar (a) Toplumsal Sözleşme ya da tam anlaşma kuramı, yani eşitler arasındaki birlik üzerinde anlaşma, (b) sıradan yurttaşın daha yüksek bir otorite ya da egemene tabiyetle sınırlandığı, *pactum suoiectionis*. Sadece ilkinin kökeni Yunan tartışmalarında bulunmaktadır. (Kavramın Antikçağ dünyasından günümüze uzanan bir tarihi için bkz. Kaerst'in makalesi; M. D'Addio, *L'idea del contratto sociale Sofisti alla Riforma* ve J. W. Gough, *The Social Contract*.)

Girit yasalarının da Zeus'un eseri olduğu söyleniyordu (Platon, *Yasalar*, ad. init.). Kleisthenes bile, altıncı yüzyılın sonunda demokratik reformlarını gerçekleştirirken, yeni kabile isimlerini Pythia'dan aldı (Arist. *At. Pol.* 21-6) ve olasılıkla bu yüzden bütün şeması için kâhinin onayını istedi.[273]

Beşinci yüzyılla birlikte bazı insanların zihinlerinde, insanların da bir parçası olduğu bütün düzeni ortaya koyan dünya ölçeğinde bir güç olarak tanrıların yerini kişileşmemiş doğa almıştı. Hippias gibi başkaları için, bu ikisi rahatça yan yana olabilir ve Euripides, "ölümsüz doğanın yaşı olmayan düzeninden"[274] "Sokrates öncesi" bir dille bahsetmekte ve başka yerde, şiirinde bunları bir arada tutmaya çalışmaktadır. Bu yüzden, gördüğümüz üzere, yasanın belli ihtiyaçları karşılamak üzere düşünülmüş saf insani bir kurum olduğu, kalıcı ya da kutsal bir yanı olmadığı görüşü yerleşirken, tanrısal ya da doğal bir düzenle ya da her ikisiyle birden karşıtlaştırılabilir. Bu karşıtlığı belirlerken yasa koyma eyleminin genellikle bir topluluğun, belli maddeleri "bir araya getiren" ortaya koyan ya da kabul eden üyeleri arasında yapılmış bir sözleşme ya da anlaşmanın (συνθήκη) sonucu olduğu söylenir.[275]

Protagoras'ın kayıtları bizzat "sözleşme" sözcüğünü içermez ama tanrılar bu hikâyeden çıktığı zaman (kuşkuculuğu göz önüne alınırsa çıkmış olmalıdırlar), şehirde birlikte yaşama sanatından yoksun oldukları için mahvolan ve zorlu deneyimlerle adil davranıp başkalarının haklarına saygı göstermeyi öğrenen, böylece politik topluluklar kuran insanları görürüz karşımızda. Bu bir "özdenetim ve adalet" sorunudur (*Prot.* 322e). "Protagoras," demiştir Ernest Baker, "bir Toplumsal Sözleşme öğretisine inan-

---

[273] bkz. Guthrie, Gks. and their Gods, 184-9.

[274] ἀθανάτου φύσεως κόσμον ἀγήρω, fr. 910 N. Burnet (*EGP*, 10, n. 3) ἀγήρω'nun–in halinde olduğunu söylüyor, ki bu totolojik görünse de doğru olabilir. Anaksimandroses B2'de ἀΐδιον καὶ ἀγήρω olarak geçmektedir, bu da totolojinin Anaksimandros'a dek uzanabileceğini düşündürürken, aynı zamanda ἀγήρω biçiminin –i haline karşılık kullanılabileceğini gösterir, LSJ'deki örneklerden de anlaşıldığı üzere. Nauck konuyu çözmek üzere bunu keyfi olarak ἀγήρων şeklinde değiştirir.

[275] συν öntakısı bileşik fiillerde iki işe yarar: (a) nesnel, iki ya da daha çok şeyi bir araya getirmek, böylece bileşik bir bütün oluşturmak anlamına gelen συντίθημι'de (fiil) olduğu gibi; (b) öznel, bir şeyi bir başkasıyla ortak ya da uyum içinde yapmak, iki ya da daha çok şeyi birlikte ya da aynı anda söylemek değil, bir başkasıyla birlikte söylemek, yani onunla anlaşmak anlamına gelen σύμφημι'de olduğu gibi. συντίθημι'nin orta sesi her iki şekilde de kullanılıyordu. Öncelikle, "kendisi için bir araya getirmek ya da düzenlemek ve aynı zamanda duymak ve anlamak" ("iki ve ikiyi toplamak") anlamına geliyordu; ikincisi başkalarıyla anlaşmak ve (bir mastarla birlikte) bir şeyi yapmak için anlaşmak anlamına geliyordu. Konu yasalar, bir anlaşma ya da öyle bir şeyken, her iki anlamın da kullanılıyor olması olası: oluşturucu maddeler hazırlanır ve bir araya getirilir ve karşılıklı olarak kabul edilir (orta desteğin dönüşlü etkisiyle).

mamaktadır." Bu kısmen Barker'ın yanlış inancı yüzündendir, ona göre Protagoras "devleti Tanrı'nın bir emri olarak, *jure divino* var olarak algılamaktadır, *ex contracte* var olan, insanın bir yaratımı olarak değil." Kısmen de "yapay yasalarla sağlanan yapay bir birlik içinde yapılan bir sözleşme yapılır yapılmaz bozulacaktır. Gereken ve her şeyin toplamı olan şey... iyi yaşamak gibi ortak bir amacı izleyecek ortak bir akıldır." Bu doğru ama sözleşme kuramıyla bu tür bir yapaylık gerekir mi? "Sözleşme" sözcüğünün "başka her kuramdan daha fazla olarak, yasaların gücünün bireyin onları kabul etmeye ve onlara uymaya hazır olmasını düşündürdüğünü" söyleyen Popper haklı mıdır?[276] Ortak yaşamı olası kılan ahlaki erdemler (αἰδώς, δίκη, σωφροσύνη) bir polis kurmak için zorunlu ön koşullardı ama Protagoras yasaların doğanın ya da tanrıların eseri olduğuna inanmadığına göre, çağdaşı diğer ilerici düşünürler gibi, yurttaşların aralarındaki bir konsensus sonucu dile getirildiklerine inandıkları için kendilerini onlara uymaya mecbur hissettiğine inanıyor olmalıdır.

Sokrates'in Theaeteus'ta (167c) üstlendiği "Protagoras savunması"nda sadece mevcut koşullara karşılık gelen ama geçmişteki özgün bir sözleşmeye olan inançla tutarsız olmayan bir kuram buluruz. "Belli bir devlet için adil ve iyi görünen eylemler, onlara inandığı sürece o devlet için öyledir; ama belli bir durumda yurttaşlar için yük olmaya başlayınca, bilge kimseler öyle görünenlerle gerçekten yararlı olanlar arasında ayrım yapar." Bu hüküm Protagoras'ın "insan ölçüdür" öğretisinden çıkar (geride, s. 180 vd.) ve Salomon'un dediği gibi, normatif değil, olgusaldır: bir şehrin kabul ettiği şey geçerli (νομίζη - *nomos* olarak kabul edin) sayıldığı sürece o şehir için adildir. Sözleşme yurttaşların değiştirilinceye dek yasalara bağlı kalmasını adil ve doğru bulmuştur, şehir farklı yasalarla zenginleşecek olsa bile. Aynı şekilde Aristoteles de daha sonra, doğal ve yasal adalet arasında ayrımı koyarken, sonuncuyu "anlaşma yoluyla adalet" saymaktadır.[277] Antiphon'un fr. 44'ün ilk sözleri ("Adaletin insanın kendi devletinin yasa ve törelerini ihlal etmekte olmadığını söylüyorum") ve Ksenophon'da (*Mem.* 4.4.12, geride s. 118) Sokrates'in adil olanı yasaya uygun olanla özdeşleştir-

---

[276] Alıntılar Barker, Gr. Pol. Theory (ilk basımı 1918), 63 ve Pol. Thought of P. and A. (ilk basımı 1906), 73 ve Popper, Open Soc. 115. Barker'ın sansürü Hobbes'a karşı geçerli olabilir ama toplumsal bir sözleşmeden bahseden Rousseau ve diğerlerine karşı öyle değildir. Burada da " Toplumsal Sözleşme Kuramından" (ileride s. 143, dn. 285) bahsetmenin ne kadar yanıltıcı olduğunu görüyoruz. Barker'la ilgili söylediklerim aynı şekilde Protagoras'ın politik kurum ve yasaların Tanrı'nın ya da "doğanın" ihsanı olduğuna inandığı varsayımıyla yola çıkan bir dizi eleştirmen için de geçerlidir, örn. Loenen, P. and Gk. Comm. 50 vd., 65 vd.; Mewaldt, Kulturkampf, 11.

[277] EN 1134b32, νομικὸν καὶ συνθήκη. Theaetetus bölümü ileride s. 170 vd.da daha ayrıntılı ele alınmaktadır.

mesi bu yasal adalet kavramının dönemin önde gelen düşünürleri arasında moda olduğunu, bundan yapılan çeşitli çıkarımların canlı tartışmalara konu olduğunu düşündürüyor. Bu şekilde tanımlanan adaletin "yararlı" (συμφέρον) olup olmadığı sorusu açık bir soruydu. Her koşulda Protagoras'ı da politik toplulukların yükselişini sözleşme ya da anlaşma açısından açıklayanlar arasına katabiliriz.

Yasayla doğayı güçlü bir karşıtlık içinde kabul eden Hippias (Platon, *Prot.* 337d), yasaları açıkça "yurttaşların neyin yapılması ve neyin yapılmaması gerektiğini yazarak kanunlaştırmalarını sağlayan akitler" olarak tanımlamış (bu dil Antiphon'u hatırlatmaktadır, geride s. 112 vd.) ve onları çok ciddiye almama sebebi olarak büyük bir hızla değişmelerini göstermiştir (s. 124). Doğayla yasa arasındaki aynı karşıtlık bağlamında, Antiphon da yasaları anlaşma sonucu saymakta, bunu da onları doğanın emirleri karşısında göz ardı etmek için (Protagoras'ın tersine) yeterli saymaktadır. Untersteiner toplumsal sözleşme fikrini, *Devlet*'te Glaukon'a göre anlaşmanın içeriğini oluşturan, "zarar vermemek ya da zarar görmemek" sözlerinde bulmaktadır.[278] Buna benzer bir şey, Dods'un dediği gibi (*Gorg.* 266), Kritias'ın *Sisyphos*'unda ima edilmektedir, burada yasalar ve müeyyideleri doğa halinin vahşiliğini denetimde tutmak üzere insanlar tarafından ortaya atılmıştır.

Bir parça daha sonraki yazarlarda, Aristogeiton'a karşı konuşmanın yazarının nasıl, daha önce ya da daha sonra olanaksız olsa da o dönemde doğal olan bir tarzda, insani bir anlaşma ve tanrısal tasarımın bir nimeti olarak yasa kavramlarını birleştirdiğini görmüştük (geride s. 82). Fakat bir nedenle bu makam hep, Aristoteles'in sofist olarak tanıdığı ve Gorgias'ın bir öğrencisi sandığı Lykophron'a verilmektedir. Hatta Toplumsal Sözleşme kuramının çok eski bir biçimini ortaya attığı öne sürülmüştür ama dördüncü yüzyıla kadar yazmadığına göre, gözden geçirdiğimiz kanıtlar bunu olanaksız kılmaktadır.[279] Bu konuyla ilgili otoritemiz, *Politika*'da (1280b10) Aristoteles'tir. O ısrarlı yasa ve ahlak arasındaki ilişki sorusunu ele alırken, bir devletin hedef ve amacının iyi yaşamayı teşvik etmek olduğunu, bu yüzden de kendini yurttaşlarının ahlaki iyiliğiyle ilgilenmenin onun için bir hak ve görev olduğunu öne

[278] Antiphon, fr. 44, DK, ii, 347 ve 355 (geride s. 112, 114); Untersteiner Sof. iv, 100. Heinimann (N. u. Ph. 139), Antiphon αἰσχύνη ile birlikte ζημία'nın getirilmesinin aşırılık olduğunu söylerken, "yazılı yasaları" da katıyor olmalıdır, bu yüzden de öğretisi sadece yasanın kökeni olarak toplumsal sözleşmeye değil, aynı zamanda bilinçli bir sözleşmeden kaynaklanan ahlaka da ilişkin olmalıdır, der. Ama (a) Antiphon'un utancı saf yasal cezayla ilişkilendirmeyeceğinden o kadar emin değilim; (b) Antiphon'un söylediklerini tarihsel bir anlamla söyleyip söylemediği tartışmalıdır. (bkz. ileride s. 144, 146.)

[279] Lykophron için bkz. ileride s. 297 vd. Toplumsal Sözleşme kuramının kurucusu olarak Popper O.S. 114.

sürmektedir. "Yoksa," diye sürdürür, "politik toplum basit bir ittifak halini alır, sadece uzak ülkeler arasındaki ittifaklardan yerelliğiyle farklılık gösterir ve yasa da sofist Lykophron'un söylediği gibi bir anlaşma halini alır, yani yurttaşların iyi ve adil olanı yapmalarının bir yolu değil de, insanların haklarını birbirlerine karşı güvenceye alan şey olur."

Aristoteles'in burada yasanın bir betimlemesi olarak Lykophron'a atfettiği sözler "insanların haklarını birbirlerine karşı güvenceye alan şey"dir,[280] "anlaşma" sözcüğünün kendisi değildir ama buradan sözleşmeye dayanan doğaları çıkmakta ve tanımı Glaukon'un *Devlet*'te yaygın olarak kabul edildiğini söylediği tanıma yaklaşmaktadır. Yasanın yurttaşları birbirlerine karşı koruma gibi olumsuz bir rolle sınırlanması daha önce Hippodamos tarafından ideal olarak öne sürülmüştü; Hippodamos beşinci yüzyıl ortalarında Atina'da yaşamış olan bir kent planlamacısı ve politik kuramcıydı, Piraeus'u ızgara planına göre yeniden inşa etmiş ve Perikles için Thurii adlı yeni sömürge şehrini inşa etmişti. Onun ideal devletinde sadece üç sorgulanabilir suç vardı, bunlar da hakaret, zarar (kişiye ya da mülke) ve cinayet olarak çevrilebilir.[281] Dahası yanlış yargılara karşı bir temyiz mahkemesi öneren ilk o olmuştu. Bu bölümler Yunan dünyasında, günümüzde önde gelen hukuk otoritelerinin büyük dikkatini çeken bir tartışmanın nasıl canlı olduğunu göstermesi açısından ilginçtir; yani ahlakın ne ölçüde yasa tarafından dayatılacağı tartışmasının. Lykophron ve Hippodamos, yasanın doğru biçimde bir topluluğun üyesine dayatılmasının başkalarına zarar vermesini önlemek nedeniyle olabileceğini söyleyen J.S. Mill'le anlaşırlardı; kişinin kendi fiziksel ya da ahlaki iyiliği, yeterli teminat değildi. Aristoteles'in gözünde bu politik birliğin gerçek amacını, yani basitçe yaşamayı değil iyi yaşamayı sağla amacını göz ardı etmektedir. O da, 1962 yılında "yasanın yüce ve temel amacı devletin yalnız güvenliğini ve düzenini değil ayrıca ahlaki iyiliğini korumaktır" diyen Lord Simonds'un yanında yer alırdı ve genel kavrayışı da Lord Devlin'inkine yakın olurdu, yani "bir toplumu yaratan şey bir fikirler topluluğudur, sadece politik fikirler değil ayrıca üyelerinin nasıl davranması ve yaşamlarını nasıl yönlendirmesi gerektiği üzerine fikirler."[282]

---

[280] ἐγγυητὴς ἀλλήλοις τῶν δικαίων . Lykophron'un tanımının özgünlüğünden çok kısalığı ve zarafeti Aristoteles'in bir tek onu alıntılamasına neden olmuş olabilir.

ὕβρις βλάβη θάνατος. Otoritemiz yine Aristoteles, Pol. 1267b37 vd. Hippodamus üzerine bkz. Bignone, Studi, 43'teki göndermeler ve Barker, Pol. Theory of P. and A. 44-6'da yer alan ona ilişkin kısa ama berrak değerlendirme.

[281] bkz. Devlin, Enforcement of Morals, 86 ve 88 ve krş. geride s. 120, dn. 229. Sözde Dem. 25 (In Aristog.), 16-17 de Aristoteles'in yanındadır: yasalar sadece τὸ δίκαιον'u değil aynı zamanda τὸ καλὸν καὶ τὸ συμφέρον'u da hedefler. Adaletsizliği önlemek ve "başkalarını daha iyi kılmak üzere" yasaları çiğneyenlere engel olmak gibi iki yönlü bir amaca sahiptirler.

Platon'un *Kriton*'unda Sokrates hapishane hücresinde kendisiyle şehrinin yasaları arasındaki bir anlaşma öğretisini, o yasaların onun için verdiği yargıdan kaçınma girişimine karşı bir sav olarak açıklamaktadır. Yasanın kökeniyle ilgili bir şey söylemez ama tanrısal olduğu iması yoktur. Ebeveynlerinin Atina yasaları altında evlendiği zamandan başlayarak, Sokrates'in doğumunu, eğitimini ve geçimini bu yasalara borçlu olduğunu söyler sav. Dahası ona özgürlük vermişlerdir, onlarda karşı çıkılacak bir şey bulacak olursa, Atina'yı bütün mülküyle terk edip başka yere yerleşme özgürlüğünü. Bunu yeğlemediğine göre, kendisini onların çocuğu ve hizmetçisi saymalıdır. Onların kararlarına boyun eğmek onun için 'adildir' ve savaşta onların emriyle yaşamını tehlikeye attıysa, talep ettikleri zaman bu yaşamdan vazgeçmelidir. Bu aralarındaki anlaşmadır (50c, 52d) ve devletin varlığı için zorunludur. Eğer tek tek bireyler yasanın yargılarını kendi hevesleri için bir yana bırakabilseydi, şehir hayatının bütün temeli dağılırdı.

Platon'un yapıtlarında yasanın ona düşman olan tanıklar tarafından, Kallikles ve Glaukon'un "onlar" tarafından öne sürülen bir anlaşma olarak kavrandığını görmüştük (geride s. 107, fr. 98). "Yasaları koyanlar," diyordu Kallikles, zayıf çoğunluktur ve yine, adalet ve özdenetim, serbestlik yaşamına karşı gelen her şey ve ehliyet "doğaya karşıt olan insani anlaşmalardır." Bunlara karşı Kallikles bağlarını kıracak ve kendine karşı hoşgörülü bir tiran yaşamı yaşayacak bir üstinsanı över. Diğer yandan, "onlar" –Glaukon'un diliyle insanlık kitlesi- bu türden kahramanca fikirlere sahip değildir. Anlaşmanın varlığını insanın istediğini yapabilecek olmasına göre ikinci iyi şey olarak kabul ederler çünkü herkesin istediğini yapması uygulamada olanaksızdır. Bencil davranış yakalanma korkusu olmadan yapılabilirse yasadan kaçınmakla sınırlıdır, Platon'un kendisi kuşkusuz, *Krito*'dan anlaşıldığı üzere, bir *nomos* yandaşıdır ve daha sonraki yıllarında bunun herhangi bir şekilde *physise* karşı çıkarılabileceğini öne sürenlere güçlü bir saldırı başlatmıştır. Bu yüzden hem kendisi yasa olarak "doğanın adaletine" uymakta olan üstinsan idealine, hem de yasaların zorunlu ama bir zararı olmadığında çiğnenmesi gereken bir kötülük olarak kabul edilmesini söyleyen yaygın fikre karşı çıkmaktadır.[283]

Yunanistan'daki kuramın, uzak geçmişte ilk yasaların ilk politik topluluğun üyeleri arasındaki resmi bir sözleşme gibi bir şey olarak şekillenmiş olduğunu öne sürer ya da ima ederken ne ölçüde "tarihselci" olduğunu söyleyebilir miyiz? Barker, "sadece Glaukon'a değil Hobbes gibi modern yazarlara da ait olan" Toplumsal Sözleşme kuramının "modern düşünürlerce birebir karşılanmadığını" söyler, "Öncelikle, her-

Demokritos'un görüşleri için bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019: s. 380 (fr. 245).

[283] Popper'a bağlı kalmadığım görülecektir; o Gorgias'la Devlet arasında, Platon'un "tam bir cephe değişikliği" yaşadığını düşünmektedir. bkz. Popper, O.S. 116.

hangi bir 'sözleşme' hiç yoktu: şu anda ve her zaman şeylerin bir hali, zımni ve ima edilen bir sözleşme hali vardır ve olacaktır."[284] Diğer yandan Popper bu karşı çıkışın Lykophron'un kuramı için geçerli olmadığını çünkü tarihselci bir biçim almadığını söylemektedir. Gorgias ve *Devlet*'te bahsedilen kuramlar Lykophron'unkiyle özdeşleştirilmektedir ama bu biçime Platon tarafından kavuşturulmuştur.

Cross ve Woozley'e göre Toplumsal Sözleşme kuramının ölçütü, bireyin kendi üstlenmesine bağlı olarak yasalara uymaya yönelik ahlaki bir zorlama ifade etmesi ve yasanın kökeniyle ilgili herhangi bir varsayımsal tarihsel olgunun buna bağlı olmamasıdır. Onlar Glaukon'un ortaya attığı şeyin, tam da Barker'ın öyle olduğunu öne sürdüğü nedenle, "vurgu tümüyle olgusal ya da yarı tarihsel olduğu, önerme tahmini olarak insanların doğa halinden toplumsal bir topluluk örgütlenmesine çıkmaya yönelten şeyin bir değerlendirmesini yaptığı" için Toplumsal Sözleşme kuramı olmadığını söylemektedir.[285]

Belki dikkat edilecek ilk şey, tarihsel kuramın bu aşamasında toplumun, herkesin tek başına olduğu bir ilkel halden bu tür "düzensiz ve kaba bir yaşamın" ölümcül sonuçlarının insanları düşman doğaya karşı ortak bir savunma amacıyla vahşi içgüdülerinden vazgeçmeye zorlaması yoluyla evrildiğini söyleyen kuramın yaygın

---

[284] G.P.T. 160. Barker'ın kendi konumunu belirtmek gerekli olabilir,en azından insani düzlemde *physis* ve *nomos*un uzlaşmasını savunur. Ona göre yönetim "kendi içinde insan doğasının temel bir niteliği olan politik toplumun özsel bir niteliğidir."
Barker'a adil olmak üzere onun Gierke'nin Nat. Law'u (1934) için yazdığı girişin daha dikkatli bir ifadeye sahip olduğu söylenebilir. Orada şöyle diyordu (s. xlix): "Doğal yasa düşünürleri tarihdışı bir 'doğa halinden' ve insanların bundan çıkardıkları tarihdışı bir sözleşme eyleminden bahsetmeye eğilimliydi... diğer yandan... doğal yasa düşünürleri aslında Devletin tarihsel atalarıyla ilgilenmiyordu: onun mantıksal önkoşullarıyla ilgileniyorlardı ve Devletin, toplumdan ayrı olarak, aslında sözleşme ön varsayımına dayanan yasal bir birlik olduğu görüşü hâlâ savunulabilir."

[285] Comm. on Rep. 71 vd. Burada tanımlandığı gibi, kuram kesinlikle Glaukon'un değerlendirmesini dışlayacaktır ama "Toplumsal Sözleşme kuramından" bahsetmek yanıltıcı değil midir? (büyük harfler onlara ait.) Yazarların kendilerinin hepsi de kendilerinin sözleşmeci olduğunu kabul eden Hobbes, Locke ve Rousseau'yla ilgili söyledikleri, bunun daha çok herbirinin bir parça farklı bir biçimde kavradığı, o ya da bu filozofun Toplumsal Sözleşme kuramı sorunu olduğunu göstermektedir ve Glaukon'unkinin sözleşmeci bir kuram olduğunu reddetmek güçtür (359a συνθέσθαι ἀλλήλοις... νόμους τίθεσθαι καὶ συνθήκας). Tek Toplumsal Sözleşme kuramının tarihsel bir ifadeye dayanmayan olduğunu ve bu yüzden de bu biçimde ona karşı getirilen itirazlara karşı bağışıklı olduğunu söylemek, kesinlikle büyük bir soruna davetiye çıkarmaktır. Kuramın iki temel biçiminin olduğu olgusundan yola çıkmak daha yararlı olacak gibi görünmektedir; Popper sadece devletin amacıyla ilgilenen kuramsal biçimle (o bunu Lykophron'da görmektedir), "toplumsal sözleşmenin geleneksel tarihselci kuramı" birbirinden ayırırken böyle yapmaktadır (O.S. 114).

kabul görmesidir. Bunu ele almıştık ve tarihsel bir Toplumsal Sözleşme kuramını gerektirmese de, en azından *prima facie* (yüzeysel bir bakışla) buna oldukça uygun bir ortam sağlamış görünmektedir.[286] Belirttiğimiz gibi, bu fiziksel yaşamın kökenine ilişkin Sokrates öncesi bilim kuramlarıyla birlikte gelişiyordu ve insani soysuzlaşmaya ilişkin daha önceki tarihsel değerlendirmelere karşı bir tepki içeriyordu. Protagoras da Kritias da bu kuramı savunuyordu ve her ikisi de toplumsal sözleşmenin tarihsel bir olgu olduğuna inanıyordu. Antiphon ve (bildirildiği kadarıyla) Hippias'ın görüşleri tarihsel kökenlere açık gönderme yapmaz ama yasaya uymaya yönelik ahlaki bir zorunluluğu onaylayarak "Toplumsal Sözleşme Kuramı" için gerekli Cross-Woozley koşullarını da sağlamazlar. Onlara göre yasaların doğal olmayıp sadece anlaşmalar olması yurttaşı onlara her koşulda uymak görevinden kurtarmaktadır. Dördüncü yüzyılda Aristogeiton'a karşı konuşmanın yazarı bunun tersi ahlak kuralını öne çıkarmıştı: yasalar doğaya karşı çıkarılmaktadır çünkü doğa "düzensizdir" ve yasa herkes için tarafsızlık ve eşit adalet sağlar. Tanrıların rehberliğindeki bilge kimselerin kararları olarak, ortak anlaşma yoluyla kabul edildiler ve onlara uymak gerekir. Lykophron'la ilgili kanıtlar çok hafiftir ama yasaları "karşılıklı haklar için güvence veren bir şey" olarak adlandırırken aynı görüşe sahip olmalıdır.

Eğer yasanın kökeniyle ilgili tarihsel bir belirtme yapmamasını ama devletin her üyesinin onun yasalarına uymaya yönelik ahlaki zorunluluğu olduğunu çünkü her üyenin en azından zımni olarak bunu yapmak için sözleştiğini ya da bunu kabul ettiğini söylemesini Toplumsal Sözleşme Kuramı'nın temel işaretleri arasında kabul edecek olursak, o zaman bu dönemde bunun tartışmasız yandaşı Sokrates'tir.[287] *Krito*'nun, yazdığı sırada Platon'un da paylaştığı inançlarını yansıttığından kuşku duyulamaz. Bütün yaşamının, diğer yurttaşlar gibi, getirdiği yararlara karşılık, yasaları boyun eğilmesi gereken efendiler saymaya zorunlu kılan bir sözleşmeye ve anlaşmaya göre davranmaktan ibaret olduğuna inanıyordu. Bu ilkenin çiğnenmesi toplumun bütün dokusunu yırtabilirdi.

---

[286] Bu kuram için bkz. s. 68 vd. ve geride Ek (85 vd.). Sophokles bile Antigone'un korosunda (355) toplumsal yaşamın insanın "kendi yararı için, kendi çabalarıyla geliştirdiği" bir şey olarak yasal düzenlenmesinden bahsetmektedir. (Jebb ἐδιδάξατο'yu bu şekilde açıklar.)

[287] Hume, Kriton'yu "bütün Antikçağ içinde, yönetime itaat yükümlülüğünün bir söze bağlandığını gördüğüm tek yer" olarak anarken bunu kaydediyordu. "Böylece, diye yorum yapar. "O, [Sokrates] asıl sözleşmenin Whig temeline dayanan pasif itaatin Tory sonuçlarını ortaya çıkarır." (*Of the Original Contract*, ad fin. W.C. ed. s. 236.) Sokrates'e yapılan atıf kuşkusuz tarihseldir. De Strycker'in haklı olarak belirttiği gibi (*Mélanges Grégoires*, 208), onun yaklaşımı yalnız ölüm şekliyle değil Arginuase'den sonra generallerin davasında çılgına dönmüş bir demos'a karşı yasayı tek başına savunmuş olmasıyla olumlanmaktadır (*Sokrates*, s. 59 vd.).

Dikkate alınması gereken bir olasılık daha vardır, bir filozof kuramını tam olarak öyle anlaşılmasını istemese bile tarihsel bir biçime sokabilir. Sadece "genetik bir tanıma," olayları oluşturucu öğelerine çözümlemeye niyetlenmiştir, onun yapısını aydınlatmanın en iyi yolunun onu, böyle bir inşa sürecinin zamansal bir biçim almasını gerektirmeden öğelerden parça parça yapılmış olarak temsil etmek olduğuna inanmıştır.[288] Bir geometrici bir küpün yapısını dört eşit düz çizgiden bir kare ve sonra da altı kareden bir küp yaparak, düz çizgilerin zaman içinde düzlem şekillerinden, ya da düzlem şekillerinin katı cisimlerden önce var olduğunu kastetmeden açıklayabilir. Platon'un o anki öğrencilerinden başlayarak, yorumcular kozmogonisinin bu şekilde anlaşılmasını isteyip istemediğini, birebir yaratım sürecine inanıp inanmadığını tartışmışlardır. Genetik tanım fikri Hobbes tarafından fizikten politik kurama taşınmıştı. Genel olarak, "eğer biri bir şeyi 'bilmek' isterse, onu kendisi oluşturmalıdır; onun bireysel öğelerinden gelişmesini sağlamalıdır." *Ubi generatio nulla .. .ibi nulla philo-sophia :ntelligitur?*[289]

Yine de Toplumsal Sözleşme kuramcılarının yazılarını okurken genetik serimlemenin birebir ve öğretici kullanımının çok kesin ayrılmadığını görüyoruz. Bir yandan tarihsel önermenin, sözleşmeden önce insanların doğa hali içinde yaşıyor olmasının kuramları için gereksiz olduğunu öne sürerken, bulabildikleri bütün tarihsel temelleri sunmaya çalışmaktadırlar. Böylece Hobbes'un kendisi şöyle der: "Hiç böyle bir zaman ya da böyle bir savaş durumu olmadığı düşünülebilir ve ben bunun genel olarak dünya üzerinde hiç böyle olmadığına inanıyorum ama şu anda böyle yaşayan birçok yer bulunmaktadır" ve ardından örnekler vermeye geçer. Rousseau *Eşitsizliğin Kökeni Üzerine Söylev*'in önsözünde doğa halini "belki hiç var olmamış ve herhalde hiç olmayacak bir hal" diye tanımlar, "ama mevcut halimizle ilgili doğru bir yargıya varabilmek üzere gerçek fikirlere sahip olmak yine de zorunludur." Olguların sorunu etkilemediğini söyler ve kendi soruşturmaları "tarihsel hakikatler sayılmamalıdır, sadece geçici ve varsayımsal usavurumlardır, asıl kökenlerini belirlemek için değil şeylerin doğasını açıklamak üzere tasarlanmışlardır." Bu genetik tanımın kusursuz bir örneği gibidir ve Toplumsal Sözleşme'de şunlarla karşılaşırız: "Geçici olarak, insanlık tarihinde bu noktaya erişildiğini varsayıyorum." ve "toplumsal sözleşmeyle politik organa hayat ve varlık *verdik*" (italikler benim). Yine de *Eşitsizliğin Kökeni*'nde şöyle yazar: "Toplumun kökeni böyleydi, ya da böyle olabilirdi" ve bir sonraki sayfada, politik toplumları ortaya çıkartan asıl sebebin savı için önemsiz olduğunu yineledikten

---

[288] Genel tanımların doğası ve değeri Cassier tarafından berrak biçimde ortaya konmuştur, P. :: E. 253 vd.

[289] Hobbes, De corpore, ks. 1, bl. 1, §8, Cassier'in yeniden dile getirmesi ve aktarımıyla, age.

sonra, öne sürdüğü şeyin neden "en doğal şey" olduğunu gösterecek kanıtlar sunar ve onu başkalarına karşı savunur. Aynı şekilde Locke için de, Cross ve Woozley (referans vermeksizin) şöyle söyler: "Locke'un da Hobbes'tan daha açık bir şekilde gördüğü üzere, olgusal önerme, doğru olsa bile, kuram için bir destek sağlamayacaktır." Yine de İkinci Kitapçık, §§99-100 yalın bir biçimde Locke için bunun tarihsel bir olgu olduğunu gösterebilir. Sadece su götürmez bir ifade kullanmakla kalkmaz: "Bu budur ve yalnız bu, yeryüzündeki herhangi kanuni yönetime yol açtı ya da açabilirdi." Bu şekilde yönetim kurulduğuna dair herhangi bir tarihsel örnek verilemeyeceği itirazını çürütmeyi sürdürür. Yazılı tarih, diye belirtir, sadece uygar toplum artık yazı zevkinin gelişmesine izin verecek kadar uzun süre var olduktan sonra başlayabilirdi.[290]

Yunan kuramcıları arasında, Protagoras genetik bir tanım vermeye en yatkın kişi görünmektedir. Amacı uygarlığın kökeninin tarihsel bir değerlendirmesini yapmak değil Sokrates'in sorusuna yanıt vermektir: politik erdem öğretilebilir mi öğretilemez mi ve bu yanıtı tartımlı bir sav ya da anlatı biçiminde ifade edip etmediğini onun için önem taşımamaktadır. Dahası anlatı, yeri geldiğinde, masal tadı[291] taşımaktadır ve birçok mitik öğeye sahiptir. Yine de ciddi biçimde inanılan tarih kuramlarından çok şey taşımaktadır, Rönesans sonrası halefleri gibi, herhalde her iki eğilimi de içinde barındırmaktadır.[292] Ele aldığımız diğerleri, Hippias, Antiphon ve Lykophron, kanıtlara bakılırsa, yasanın kökenine ilişkin tarihsel bir kuram sunma belirtisi göstermez, bu Aristogeiton'a karşı yapılan konuşmada ya da Platon'un *Kallikles*'inde de görülmez.[293] Sokrates'inki dikkat çekici biçimde tarihselcilik karşıtı bir öğretidir. Sadece Glaukon *Cum.* 2'de tarihsel bir değerlendirme yaptığını öne sürer.

Son olarak, Yunanların Toplumsal Sözleşme kuramına inanıp inanmadığını sorarken, onların önüne kendilerine sormadıkları bir soruyu koyuyoruz. Onların sordukları soru "adil olan"ın "yasal olan"la aynı olup olmadığıydı. İki tür yanıt vardır, normatif ve olgusal. Ya adalet etik bir ideal anlamını kazanıyordu ve bu ideal yasaları

---

[290] Bu paragrafın göndermeleri: Hobbes, Leviathan, ks. 1, bl. 13 (ed. Waller, s. 85) [Leviathan. çev. Semih Lim]; Rousseau, *Origin of Inequality*, çev. Cole (*Everyman*) [*İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev. Rasih Nuri İleri], 169, 175 vd., 221 vd., S.C. (W.C ed.), 254. Cross ve Woozley, P.'s Rep. 72.

[291] Başlangıç, ἦν γάρ ποτε χρόνος (bir zamanlar), efsanevi şairler olan Linus ve Orpheus'u hatırlatır ve yine Kritias ve Moskhion tarafından manzum olarak kullanılmıştır. (Göndermeler Kern'de, Orph. Frr. s. 303.)

[292] Mythos'u izleyen *logos* konusunda tek söylediği şudur: "Devlet, kadim zamanların iyi yasakoyucularının icadı olan yasaları koyar ve yurttaşları bunlara uygun olarak idare etmeye ve idare edilmeye zorlar" (326d).

[293] Popper (O.S. 116) burada Platon'un kuramı tarihselci bir biçime soktuğunu söylüyor ama ben böyle düşünmüyorum. Gorg. 483b'de baştan sona şimdiki zaman kullanılmaktadır.

korumakla eşitleniyordu, ya da şanlı "adalet" sözcüğünü kullanırken insanların sadece var olan yasaları gözetmeyi kastettiği öne sürülüyordu, bu da aslında akılsız ya da zararlı bir yol olabilirdi. Protagoras'ta ön cephede sunulmaktadır: bütün olarak "insan mükemmelliği"nin özsel bir öğesi olan adalet (325a), "politik mükemmellik"le, insanı vahşilik halinden çıkartan ve onsuz toplumun çökeceği şeyle özdeşleştirilmektedir. Theaitetos'da "insan ölçüdür" kuramının talep ettiği üzere ikinci, olgusal yorumu benimser görünmektedir: adil olan sadece kişinin devletinin adil olarak ilan ettiği şeydir. Devlet hata yaptığına ve yasalarını düzeltmeye ikna edilebilir, buna karşın adil eylemin içeriği o devlette değişecektir. Ama yine de bu hatalı yasalara, uygun anayasal süreçler sonucunda değiştirilinceye dek uymanın, bütün yurttaşların onları göz ardı etmesi durumunda ortaya çıkacak olan kaos karşısında uygun bir seçenek olduğuna inanmaktadır. Diğer yandan Antiphon ve Hippias, adaletle kastedilen şey *nomos*a uymak olduğundan, ahlaki zorunluluk taşımadığını ve insanın *physis*in karşıt kurallarını izlemekle daha iyi davranacağını öne sürmüştür. Böyle bir inanç, zorunlu olmasa da, Kallikles'in örneklediği üzere acımasız bencilliğe yol açabilirdi.

Sokrates Protagoras'la birlikte yasalara uymanın ya da onları barışçıl ikna yoluyla değiştirtmenin (bu seçenek *Krito*'da anılır) adil olduğunu (ahlaki olarak zorlayıcı olması anlamında) ve bunu yapmaktaki başarısızlığın toplumu bozacağını kabul etmektedir. Fakat iki noktaya daha dikkat çekmek gerekir. Birincisi, *Krito* içinde başka yerde bulunmayan bir şeyin iması vardır, yani yasalarla onların idaresi arasındaki bir ayrımın. Sokrates'in Atina yasalarıyla yaptığı hayali konuşmasında, yasalar mahkemenin kararına uyarsa ve kaçmak yerine idam edilmeyi kabul ederse, "sen sana biz, yasalar tarafından işlenmiş değil, yakınların tarafından işlenmiş bir hatanın kurbanı olacaksın" derler. Diğer yandan kaçarsa, yasaların kendileriyle yaptığı anlaşmaları ve sözleşmeleri bozarak onursuzca davranmış olacaktır. Başka deyişle, bir hüküm yasal olarak verildikten sonra yerine getirilmesine karşı yasal bir seçenek yoktur. Sokrates kendi ölüm hükmü karşısında bile bunu yanlış bulmadı fakat öyle görünüyor ki Hippodamos'un bir temyiz mahkemesi önerisi için yer vardı. İkincisi, "adil olanın" "yasal olanla" özdeş olduğunu söylerken, Sokrates tümel ve tanrısal yazılı olmayan yasaları da katıyor ve bu yaşamda olduğu gibi gelecek yaşamdaki yargıyı da hesaplıyor. Yazılı olmayan yasalar için Ksenophon'da kanıtımız bulunuyor ve *Krito*'da yasalar hemen az önce bahsedilen noktadan sonra öte dünyadaki yasaların, eğer bu dünyadaki kardeşlerini yok etmeye çalıştığını öğrenecek olurlarsa ona iyi davranmayacaklarını söylemektedir.[294]

---

[294] Sokrates'in bir öte yaşama inandığı konusu tartışmalıdır (bkz. Sokrates, ileride s. 456 vd.). Bir insanı bu dünyadan ötekine izleyen yargı fikri için krş. Aesch. Suppl. 228-31.

VI
EŞİTLİK

(İ) POLİTİK EŞİTLİK

Beşinci yüzyılda demokrasi, hem kurulmuş politik bir yapı hem de bir ideal olarak, Atina'da ve bazı başka Yunan şehirlerinde doruk noktasına erişti. Karşısında hiç de kuvvetten düşmemiş ve iktidarda da olsa hasım da olsa hep mücadele edilmesi gereken bir düşman olan oligarşi vardı. Doğal olarak bu yüzden insanları anayasal sorunların da ötesinde daha büyük insan doğası ve insan ilişkileri sorunlarına yönelten ideolojik bir çekişme ortaya çıktı.[295] Demokrasi eşitliğe giden genel hareketin bir parçasıydı ve demokrasiyi savunma ihtiyacı onu destekleyen savları artırmak için yardımcı oldu. Thukydides, sözgelimi Sirakuz'un demokratik lideri olan Athenagoras'ın, şehrindeki genç oligarklara karşı yaptığı konuşmada olduğu gibi konuşmalarla bunun en iyi örneklerini vermektedir (6.38.5):

> "Politik olarak çoğunlukla eşit olmaktan hoşlanmıyor musunuz? Peki aynı devletin üyelerinin aynı haklara sahip olmaktan alıkonması adil midir? Demokrasinin ne anlamlı ne de tarafsız (tam olarak, 'eşit') olmadığı, zenginlerin yönetmeye en uygun kimseler olduğu söylenecek bana; ama diyeceğim, birincisi, *demos* bütün bir devlet demektir, oligarşiyse sadece bir kısmı; ikincisi, zenginler mülkün en iyi koruyucuları olabilir ama en iyi danışmanlar zeki olanlardır ve en iyi dinleyen ve savları yargılayan çoğunluktur. Bir demokraside bütün bunlar, ayrı ya da birlikte hareket etseler de, eşit bir paya sahiptir."

Burada zenginlerin de bir yer sahibi olduğu bir demokrasi idealiyle karşı karşıyayız ama danışmanlık yapacak olanlar en akıllılardır (olasılıkla çekişmeli bir danışmanlık çünkü her sorunun iki yönü vardır) ve karar da, bütün savları dinleyip ölçüp biçtikleri zaman bütün halkın elindedir. Uygulamada bu her zaman böyle işlememiştir çünkü *demos* da en az *oligoi* gibi nüfusun sadece belli bir kesimine uygulanabiliyordu (*populus* anlamına geldiği gibi *plebs* anlamına da geliyordu[296]) ve bu şekliyle zengin ya da entelektüel olana karşı yaklaşımında acımasız olabiliyordu.

Eşitlikle demokrasiden de yakın olan kavram *homonoia*ydı, yani uyum (tam ola-

[295] Bunun klasik bir ifadesi Herodotos'un bir bakıma münasebetsiz bir biçimde üç Pers gaspçı arasında geçen, monarşi, oligarşi ve demokrasinin kendilerince yararları üzerine bir tartışmasıdır. Son ikisi söz konusu olduğu ölçüde, bu tümüyle Yunan kalıbı içinde dökülmüştür (Hdt. 3.80-2).

[296] krş. Vlastos, Ἴσ. πολ 8, n. 1: δῆμος'taki (*plebler* ya da *populus*) belirsizlik iyidir. Demokrasi karşıtları bunu ilk anlamıyla alabilir ... düşünceli demokratlarsa ikincisini kabul eder."

rak, aynı kafadan olmak). Bu dönem düşüncesinde, adalet, uyum, dostluk[297] ve eşitlik özdeş değilse de karşılıklı bağımlı sayılıyor ve politik düzenin korunması için temel kabul ediliyordu. Euripides (bu bağlamda az sonra alıntılanacak) eşitliği dostu dostla, şehri şehirle, müttefiki müttefikle birleştiren bir birlik bağı olarak görmektedir; Protagoras'a göre "şehirlerimize düzen getiren ve dostluk ve birlik bağı yaratan" adalettir (Platon, *Prot.* 322c) ve Sokrates adil olanın yasal olanla aynı kapsamda olduğunu ispatlama sürecinde uyumun bir şehir için en iyi şey olduğunu ve uyumun amacının yasalara uymayı sağlamak olduğunu söyler (Ksen. *Mem.* 4.4.16). *Devlet*'te (351d) adalet arayışı uyum ve dostluğa yöneltir, Aristoteles de eğer yurttaşlar dost olursa adaletin utanabileceğini söyler. Yasa koyucular adaletten çok dostlukla ilgilenmektedir çünkü hedefleri hizipçiliğin yerine uyumu koymaktır ve uyum dostluğa benzer. Başka yerde uyumu "politik alanda dostluk" olarak tanımlar. Dostluk telkin etmek bir devlet adamının başlıca amacıdır çünkü dostlar birbirlerine karşı adaletsiz olamaz. Aslında, "adalet ve dostluk ya aynıdır ya da nerdeyse öyledir." Uyum basitçe inançlar topluluğu anlamına gelmez. Bu yabancılar arasında da olabilir ya da astronomi gibi akademik bir konu üzerinde de sağlanabilir. Hayır, uyum hemşeriler ortak çıkarları hakkında uzlaştığı, aynı uygulamalı seçimleri yapıp yürüttükleri zaman şehirlere uygulanan bir sözcüktür.[298] Platon ve Aristoteles zamanına dek, *homonoia* asıl olarak polis sınırla-

[297] *Philia*, oldukça yaygın kullanımı olan bir sözcük. Insanlar arasında bu dostluk ve yakınlıktır ama insani alanın ötelerine uzanmaktadır. Aristoteles (EN 1155a18) bunu, kuşlar ve hayvanlar arasında da, ebeveynlerle çocuklar arasındaki ilişkiyle ilgili olarak görüyordu, Theophrastos'sa bitkiler arasında bile görüyordu. Pherekides'in (fr. 3) daha eski ve daha mitsel kozmogonisinde dünya karşıtların philia aracılığıyla kaynaşması sayesinde yaratılmıştı ve Platon'da (*Tim.* 32c) kozmik philia dünyanın geometrik yapısından kaynaklanıyordu. Aynı şekilde Gorgias'ta (508a) "bilgeler" göklerin, yerin, tanrılar ve insanların toplum, *philia*, düzenlilik, ılımlılık ve adalet sayesinde bir arada tutulduğunu söylüyordu. Bu eski "benzerler benzerlere" öğretisiyle ilişkilidir, çünkü "doğa ve bütün üzerine yazmış olan kimseler hep benzerlerin benzemek için *philon* olması gerektiğini söyler" (*Lysis* 214b). Empedokles'te *philia*nın kozmik ruhu benzemezleri birleştirir ama sadece, Pherecydes'te karşıtların karışmaya zorlanması gibi, onları birbirine benzetme gücüne sahip olduğu için (fr. 22.5).

[298] Ar. EN 1155a22 vd., EE 1241a31 vd., 1234b22 vd., EN 1167a22. ὁμόνοια'ya göndermeler için bkz. Schmid, *Gesch.* 163. Bignone (*Studi*, 87 vd.) Antiphon'un ὁμονοίας"ıyla Ἀλήθεια'da geliştirdiği kendi adalet öğretisi arasındaki ahlaki uyum öğretisininin yakın bir ilişkiye sahip olduğunu öne sürdü. Klitopha'da, diye kaydetti, Sokrates'in öğrencilerinden φιλία'nın δικαιοσύνη'nun ürünü olduğunu ve ὁμόνοια'nın φιλία'nın en hakiki dışavurumu olduğunu öne sürdü (409a-e, bunun ὁμοδοξία olmadığını ekleyerek, böylece bölümün tamamı Aristoteles'e, özellikle EN 1167a22 vd.na çok yakın durmaktadır.).Bignone *Dev.* 351d'yi de ekleyebilirdi, burada Sokrates Thrasymakhos'a adaletsizliğin nefret ve kavgaya adaletin ὁμόνοια ve φιλία'ya yol açtığını söylemektedir. Karşılaştırma için eklediği ilginç bölümlere rağmen, Bignone savını geliştiremez. Ne yazık ki, π. ὁμ'un günümüze

rı içinde düşünülüyordu, aslında birliğini sağlamasını ve kendini dışarlıklılara karşı korumasını sağlayan erdem, Yunan şehir devletlerinin yaşamını oldukça ürküten o statis'e (hizipçilik, iç çatışma) karşı bir önlemdi. "savaş açmak" Demokritos'a göre (fr. 250) sadece uyumun bir şehre sunabildiği "büyük nimetler" arasındaydı. Fakat Gorgias, Olympia'daki devletler arası hitabının konuşması olarak bunu seçtiği zaman (fr. 8a) bunu *panhellen* anlamda kullanmış gibidir ve bu Yunanların, Yunanlar karşısındaki zaferlerinin bir üzüntü kaynağı olduğunu söylemesiyle örtüşmektedir (ileride s. 160).

Demokrasi iktidarının uygulamada, şehrin bütününün yönetime eşit katılması değil de iktidarın o ana dek yoksul ve ayrıcalıksız olanlar tarafından zengin ve soylu doğmuş olanlardan alınması, *homonoia*, bir "*concordia ordinum*" ideali anlamına gelmesi eşitliğin daha doğru ve iyi bir tarifini yapıyor sanki. Eşit ya da eşitliğin kendisi orta ve geç beşinci yüzyılda çok sık duyulan bir sözcüktür ve ideal eşit politik ve yargı haklarıdır.[299] Perikles'in söylediği gibi (*Thuk.* 2.37. i) Atina demokrasisinde iktidar halkın elindedir, özel tartışmalarda herkes yasanın karşısında eşittir ve kamusal sorumluluklar herhangi bir sınıf sistemine göre değil sadece hünerlere dayanılarak verilir, yoksulluk bir mevkiye gelmek için engel değildir. Bir ideal olarak eşitliğe yapılan bu yeni vurgu belki en iyi şekilde Euripides'in oyunlarında görülmektedir. Demokrasinin kendisi üzerine Theseus, Athenagoras ve Perikles'in duyarlıklarını yankılar (*Suppl.* 404): "Şehir özgürdür, halk her yıl sırayla mevkiye gelir ve yoksul insana zenginle aynı pay verilmektedir." Bu türden bir eşitlik övgüsü için *Phoenissae* (531 vd.) bulunmaktadır, burada Jocasta oğlundan zararlı *daimon* Tutku'dan vazgeçip onun yerine "Eşitlik"i onurlandırmasını ister.

"(Eşitlik) dostu dostla, şehri şehirle ve müttefikleri müttefiklerle birleştirir. Eşit olan şey insan yaşamında dengeli bir öğedir ama azınlık her zaman çoğunluğa

---

ulaşan fragmanları hiç de ὁμόνοια'ya gönderme yapmaz, bu yüzden Antiphon'un buna dair söyledikleri hakkında oldukça bilgisisiz. Dahası, Ἀλ . ile π. ὁμ'u uzlaştırırken OP 1364 fr. 1 (DK, ii, 349 vd.) kol. 5'i tümüyle ihmal etmektedir, burada Antiphon kışkırtılmadıkça başkalarına saldırmayan ve ebeveynlerinin kötü davranışlarını nezaketle karşılayan insanların doğaya karşıt davrandığını söylemektedir.

[299] Ἴσος, Ἰσότης, Ἰσονομία, Ἰσονομεῖσθαι. Ἰσονομία'nın anlamı için bkz. Ehrenberg, RE, Ek. vii, 293 vd. Vlastos Gomme'a karşı, demokrasiyle eşanlamlı olmasa da, bunların beşinci yüzyılda hep birbiriyle özdeşleştirildiğini öne sürmüştür. (Vlastos, Ἴσον. πολιτική . Jaeger kabul etti, Paid, i, 101, n. 1.) bu genel olarak doğru görünüyor ama Thuk. 3.62.3'te ὀλιγαρχία ἰσόνομος geçmesinin onun kuramına tam olarak uygun geldiğini söylediğinde Vlastos'la aynı fikri paylaşmıyorum. Eğer, onun söylediği gibi, sözlük anlamlarının da ara sıra farklılık göstermesi şaşırtıcı değilse, ancak özel bir etki kazanacaktır. krş. Ehrenberg, age. 296.

düşmandır ve kin güder. Eşitlik insanlar için ölçüleri ve ağrılıkları belirlemiş ve sayıları sınırlamıştır. Yılın çevriminde eşit olan şeyler gecenin karanlık ve güneşin aydınlık yoludur, her ikisi de diğerini yenmeye çalışmaz. Gün ve gece ölümlülere hizmet ederken, sen kardeşine hanedanda eşit pay vermeye tahammül edemeyecek misin? Bunun neresinde adalet?"

Yine Yunan'ın insan eylemine bir rota çizmek üzere genel olarak doğaya kolayca başvurduğu bir yerdeyiz ve bizler her savın iki yönünün olduğu bir telaş çağında olduğumuz için Sophokles'in *Aias*'ında (668 vd.) kışın yaza ve gecenin gündüze yerini bırakması her yerde yöneticiler ve kullar olduğu ve birinin bir başkasına boyun eğmesinin zorunlu olduğu şeklindeki tatsız ahlaki kuralı desteklemek üzere kullanılmıştır. (Shakespeare de doğanın rotasının "ölçü"nün vazgeçilmezliğini doğruladığını düşünüyordu.) Ayrıca toplumsal ve politik alanlardaki eşitlik düşüncesiyle metrik ölçütler ve matematik hesaplama düşünceleri arasındaki bağlantı da ilginçtir. Belli ki Pythagorasçı Arkhytas hesaplama sanatının "hizipçiliği sona erdirdiğini ve ittifakı teşvik ettiğini" öne sürmesinden önce de konu ediliyordu (bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011: s. 342) ve (Platon ve Isokrates'ten gördüğümüz kadarıyla) "iki eşitlik," geometrik (tiran karşıtı ama aristokratik) ve aritmetik (demokratik) eşitlikler arasında bir tartışmaya yol açmıştı.[300]

(2) SERVET EŞİTLİĞİ

Servete gelince, bu bağlamda Jocasta'nın onu göğün bir emaneti olarak tanımlamasında neredeyse Hıristiyan bir şeyler vardır (555): "Biz ölümlüler servete özel bir mülk gibi sahip olmayız; sahibi tanrılardır ve biz onu gözetiriz ama istedikleri zaman da bizden geri alırlar." Servetin eşitlikçi bir temelde dağıtılması, bize göre kusurlu bir biçimde de olsa, ilk olarak, olasılıkla beşinci yüzyıl sonunda, Khaldeonlu Phaleas tarafından önerilmişti. (Bu tarih için bkz. *Gomperz*, Gr. Th. I, 578.) Aristoteles (*Pol.* 1266a 39 vd., tek kaynağımızdır) İlk olarak, onun bir devletin yurttaşlarının eşit mül-

[300] Isok. Areop. 21, Platon, Gorg. 508a, Yasalar 757a-758a. Yasalar'da Platon'un demokratik eşitliği betimlemek için Euripides'le aynı üç sözcüğü aynı sırayla kullanması da ilginçtir: τὴν μέτρῳ ἴσην καὶ σταθμῷ καὶ ἀριθμῷ, ἰσότης övgüsünde Iokasta şöyle der (541 vd.):
καὶ γὰρ μέτρ' ἀνθρώποισι καὶ μέρη σταθμῶν Ἰσότης ἔταξε κἀριθμὸν διώρισε.
Ayrıca Soph. fr. 399 N. Ksen. *Symp.* 4.43'teki οὔτ' ἀριθμῷ οὔτε σταθμῷ cümlesi bir atasözü öğesini düşündürüyor.

ke sahip olması gerektiğini kabul etmiş olduğunu söylemektedir.[301] Talebi ortadan kaldırarak suçu ortadan kaldırmak istiyordu ama Aristoteles sadece soğukla açlığın suça teşvik etmediği, aslında en büyük suçların ihtiyaçtan değil fazlalıktan işlendiği yorumunu yapıyor: "İnsanların servetleri değil, arzu ve tutkuları eşitlenmelidir ve bu uygun bir eğitimi gerektirir." Phaleas da bunu düşünmüştür ve sadece zenginliğin değil eğitimin de devlet tarafından "eşit" olarak sağlanması gerektiğini öne sürmüştür: "Ama," der Aristoteles, "eğer yanlış bir türdense herkesin aynı eğitimi almasının bir yararı yoktur ve Phaleas bize ne tür bir eğitimi öne sürdüğünü söylemelidir."

(3) TOPLUMSAL EŞİTLİK

Eşitlikçilik ruhu sadece servete değil ayrıca doğum ve ırka dayanan, hatta efendiyle köle arasındaki, Yunanların çoğunun doğal ve gerekli sayar göründüğü ayrımların bir sorgulamasına yol açtı. Her şekliyle *nomos*a karşı olan Antiphon, soylu doğum ve ırka karşı itirazını bugüne dek papirüs fragmanlarımızdan çıkarılmış olan önemli bir paragrafta yaptı.[302] Şöyledir:

> "Soylu babaların oğullarına saygı duyuyoruz ama mütevazı evlerden gelenlere saygı duymuyoruz. Bu açıdan birbirimize karşı barbarlar gibi davranıyoruz,[303] çünkü doğa bizi her açıdan benzer kılmıştır, barbarları da, Yunanları da.[304] Bu bütün insanların sahip olduğu ihtiyaçlara bakarak görülebilir. (Bütün insanlar tarafından aynı şekilde karşılanırlar ve bu açıdan)[305] hiçbirimiz barbar ya da Yunan diye ayrıl-

---

[301] ἴσας εἶναι τὰς κτήσεις τῶν πολιτῶν. Fakat daha sonra (1267b9) Aristoteles bunu toprak sahipliğiyle sınırladığını söyler. Kuşkusuz, bu dönemde bekleneceği üzere, eşitlik ancak yurttaşlar arasında uygulanmaktadır ve Phalelas bütün zanaatkârların halkın sahip olduğu köleler olmasını bile önermiştir: (1267b 15).

[302] OP 1364, fr. 2, DK, fr. 44 B. Bu otantikliği kesin olan fragmandan kaynaklanmaktadır ama fr. 1'le olan ilişkisi bilinmemektedir. (bkz. *OP*, cilt xi, 93.) İlk birkaç satırda hatırı sayılır onarım gerekmiştir ama anlamlarına kesin gözüyle bakılabilir.

[303] *Barbaroi* kesin bir biçimde Yunanca konuşmayan insanlar demektir ve küçültücü bir içerime sahip olmadan bu olgusal ayrımı koymak için kullanılmıştır. Yine de Yunanlar başka insanlar karşısında güçlü bir üstünlük duygusuna sahipti ve birçok kez küçültücü içerim öne çıkıyordu. Günlük konuşmada sözcük cahillik, aptallık ya da ahlaki duygudan yoksunluk suçlaması içeriyordu. Tyndareus Menelaus'a (Eur. *Or*. 485) βεβαρβάρωσαι, χρόνιος ὢν ἐν βαρβάροις dediği zaman bu bir hakarettir.

[304] Çevirisi buysa, Yunancası bir parça tuhaftır. Grenfell ve Hunt şöyle aktarıyor: "Doğa olarak hepimiz barbar ya da Helen olmaya tümüyle uygunuz." Bu olasılıkla daha doğrudur. Yine de izleyen cümleler burada niyetin aslında ikisi arasındaki ayrımı ortadan kaldırmak olduğunu gösterir. φύσει πεφύκαμεν'ea yapılan çifte vurgu çeviride kaybolmuştur.

[305] Köşeli parantezde olan sözcüklerden Yunanca çok az şey kalmıştır ve çeviri Bignone'nin

mayız; çünkü hepimiz ağzımızla ve burnumuzla nefes alırız ve (elimizle yeriz?)... "

Eğer bu bölümün mantığı tuhaf geliyorsa ("Yüksek doğuma önem veririz ama bu barbarlar gibi davranmaktır çünkü (ἐπεὶ) aslında barbarlarla Yunanlar arasında bir fark yoktur"), bu metnin parça parça halinde olmasından olabilir; en azından Antiphon'un mesajı yalındır, yani doğada yüksek ve düşük doğum ya da farklı ırklar arasında temel bir ayrım yoktur.[306] Aynı dönemde ya da bir parça daha sonra (tarihle ilgili büyük belirsizlik vardır) doğuma dayanan ayrımları kınayan başka biri de sofist Lykophron'du. Bunu Aristoteles'ten biliyoruz,[307] *Doğum Yoluyla Soyluluk Üzerine*'de bir diyalogda konuşmacılardan birini terimin kullanımına hayret ederken göstermiştir. Muhatabı bunun çok doğal olduğu yanıtını verir çünkü önemi üzerinde, sıradan insanlardan da çok filozoflar arasında büyük bölünmeler ve anlaşmazlıklar vardır:

> "Bu değerli ve iyi bir şey mi, yoksa sofist Lykophron'un yazdığı gibi, tümüyle boş bir şey mi? Onu başka iyiliklerle karşılaştırırken, onu yeğlemenin de görüş olduğunu, buna karşın aslında yüksek doğanla düşük doğan arasında bir fark olmadığını öne sürerek, onun görkeminin görünür olmadığını ve kıymetinin sözcüklerde kaldığını söyler."

Soylu doğum konusuyla ilgili benzer hisler Euripides'in karakterlerinin dudaklarından sıkça dökülür ve *Elektra*'sında Agamemnon'un kızını kibarlığı ve karakter soyluluğuyla tanınan yoksul bir köylüyle evlendirmiş olması dikkat çekicidir.[308] Onun erdemleri Orestes'te şöyle düşünceler uyandırır (376 vd.): "İnsan erdeminde hiçbir şey açık değil çünkü insanların doğalarında karmaşa var. Soylu bir babanın değersiz oğluyla da, değersizlerden çıkmış iyi çocuklarla da, zengin adam aklına sahip yoksulla ve yoksul insan bedenindeki büyük bir akılla da karşılaştım." Diktys'teki tanınmayan karakter daha açık sözlüdür (fr. 336): "Yüksek doğumla ilgili pek bir şey söyleme-

---

Studi, s. 65'te yaptığı onarıma bağlı kalır. Bignone bu onarım için Porphyry'nin *De absunentia*'sında (3.25, s. 221 Nauck) geçen bir yerde ipuçları bulmuştur.

[306] Ve kuşkusuz βάρβαρος'un ikili (olgusal ve küçültücü) anlamı sayesinde retorik etkinin ardından gelen sofist çarpıtmaya da. Bütün tartışma şöyle bir şey olmuş olabilir: "Bir insanın ırkına ya da kendi ırkımız içinde, soyuna çok fazla dikkat ediyoruz. İnsanlığın geri kalanına *barbaroi* diyoruz ve bu terimi cahil ya da uygarlaşmamış anlamında kullanıyoruz ve aynı zamanda insanlara atalarına göre saygı gösteriyor ya da hor görüyoruz. Eğer *barbaroi* aptal anlamına geliyorsa, bizler burada gerçek *barbaroi* değil miyiz? Aslında Yunanlarla Yunan olmayanlar arasında doğa açısından bir fark yok. Bütün insanlar temelde aynı, aynı ihtiyaçlara ve bunu tatmin etme yollarına sahip. Yüksek ve düşük doğanlar arasında da temel bir fark yok."

[307] Tarn'ın sadece biyolojik eşitliğin konu edildiği savını Merlan yeterli biçimde ele almıştır, CP (1950), 164 ve Baldry, Unity, 43 vd.

[308] Fr. 91 Rose, p. 59 Ross (Oxford çev.). Lykophron için bkz. ileride s. 297 vd.

yeceğim. Benim gözümde iyi insan soyludur, düşük doğanlar babaları Zeus'tan bile büyük olsa adil değildir." Bununla tutarlı olarak piçliğe ilişkin olarak piçin doğuştan yasal doğana eşit olduğunu ve sadece *nomos* yoluyla ya da lafta düşük olduğunu söyleyen birkaç bölüm vardır.[309] Alexander'in konusu (köle çoban kılığına girmiş Prens Priam) Euripides'e doğum ve kölelik sorunlarını her iki yönden de ele alma fırsatı verdi.[310] Doğumda koro şöyle şarkı söyler (fr. 52):

> "Ölümlüler arasında soylu doğumu översek çok ileri gitmiş oluruz. Uzun zaman önce, insan ırkı ilk doğduğunda ve Toprak anamız onları öne çıkarttığında,[311] ülke neredeyse hep aynı görünüyordu. Hiçbir kendine özgü özelliklerimiz yoktu, yüksek ve düşük aynı topluluktan doğuyordu ama zaman içinde *nomos* doğumu bir gurur konusu yaptı."

Euripides ve Lykophron'un bu konuda gördüğü bulanıklık ve karmaşa aristokrat-sıradan arasındaki ayrımın hiçbir şekilde zorunlu olarak oligark-demokrat arasındaki ayrımla çakışmadığı bir dönemde doğaldı. "Bütün bu gelişme beşinci yüzyılın sonlarında Atina'da soyluluğun, demokratik anayasanın hem yanında hem de ara sıra onunla ciddi bir karşıtlık içinde etkisini hissettirebileceği bir iktidara sahip olduğunu gösteriyor."[312] Euripides için bunun sınavı ahlaktır. Artık soylu ve iyi, düşük ve kötü. Theognis için olduğu gibi karşılıklı değişken terimler olmamaktadır; onun sözleri "Soyluluk kötüyle değil, iyiyle eşleşir" (*Alex.* fr. 53) dizelerinde açıkça ahlaki bir anlam kazanmaktadır.

---

[309] Kesinlik adına önsözde köylünün kendini soylu bir silsilenin, dünyaya inmiş halefi olarak ilan eder ama dediği gibi, "yoksulluk soyluluğu alıp götürmektedir" ve Orestes'in değerlendirmeleri açısından bu olguya pek önem verilmemektedir. Yunanistan'da, Euripides'in zamanında bile, soylu silsile ve maddi mülklerin bize göre daha bir arada görülen şeylerdi (Nestle, *Euripides*, 313) ve ilkinin ikincisi olmadan işe yaramaması Euripides'te başka yerlerde de vurgulanmaktadır (fr. 22, 95, 326). Onun genel olarak paraya karşı yaklaşımı için bkz. Nestle, Eur. 334 vd. Yoksulluğun miras alınan karakter soyluluğunu bozmaması gerektiği onun Arkhealus'unun bir fragmanında yinelenmektedir (fr. 231). Ama bu satırların bir karakterin ağzından dile getirildiğini unutmamalıyız. Fr. 23 zenginliğe karşı tam bir horgörü dile getirir ama fr. 24 yoksulluğa lanet etmektedir ve üç fragman da aynı oyundandır.

[310] Androm. 638, fr. 141, 168, 377. Iyi doğumluların erdemli olduğunun Amisthenes tarafından öne sürüldüğü söylenir (*DL*, 6.10).

[311] Oyunun konusu ve fragmanların bağlamı için bkz. Vogt, Sklaverei, 16 vd.

[312] Buradaki fiil seçimi (διέκρινε) şairin doğal bilimlere olan ilgisine ters düşer, çünkü çağdaş olan Anaksagoras ve diğer filozoflar için kozmos ve içindeki bütün canlı yaratıkları doğuran süreç bir sürekli "ayrılma" süreciydi. İnsanlığın bu ilksel birliği ayrıca Sophokles'in Tereus'unda geçmektedir (fr. 532).

(4) KÖLELİK

Yunanların çoğu için köleliğin olmadığı toplum düşünülemezdi. Kölelere davranışlar ve onlara verilen işler büyük çeşitlik gösteriyordu.[313] Atina'da ev içi hizmette, özel işletilen fabrikalarda, madenlerde (burada koşullar gerçekten de zor olabiliyordu) ve küçük bir ölçüde de, Attika'da daha çok küçük köylü sahipleri tarafından işlenen topraklarda çalıştırılıyorlardı.[314] Ev içi köleler sürüsü doğal olarak çeşitliydi ama Aristophanes onları efendileriyle özgürce ve bazen de arsızca konuşan kişiler olarak bilge eder. Zeki olanlara sekreterlik ya da banka idaresi gibi işler veriliyordu ve sonunda sahipleri tarafından serbest bırakılabilirlerdi. Dördüncü yüzyılda Arkhestratus bankasını eski kölesi Pasion'a vasiyet etmiş, o da kendi özgürleşmiş kölesine bankayı kiralamıştı. Yaygın bir uygulama da sanayi kölesi sahiplerinin, kazançlarının sabit bir kısmını ödeyip kalanını alıkoyarak onların bağımsız çalışmasına izin vermesiydi, bunlar da özgürlüklerini satın alacak kadar biriktirebiliyordu. "Yaşlı Oligarkhos"nın (sözde-Ksen, Ath. *Pol.* 1.10) yakınması bilinir: Atina'daki köleler sokakta yolunuzdan çekilmeyen küstah bir sürüdür ve giysilerinde ya da genel görünümlerinde onları özgür Atinalılardan ayırt edecek bir şey olmadığından onlara vurmanıza da izin verilmez. Demosthenes de Atina'daki kölelerin başka devletlerin yurttaşlarından daha büyük özgür konuşma hakkına sahip olduğunu söyler ve bir yurttaşa karşı olduğu gibi bir köleye karşı da *kybris* eylemi yüzünden herkesin suçlanabilmesini öngören bir yasa bulunmaktadır.[315] Bütün bunlara rağmen altta yatan ağır gerçek kölenin alınıp satılan bir menkul olduğuydu. Bazı zengin kimseler çok sayıda satın alıyor ve onları işçi olarak kiralamakla iyi bir gelir elde ediyorlardı.

Kölelik kurum olarak kabul edilmiş olsa bile, Yunanları köleleştirmeye karşı genel bir tepki vardı[316] ve kölelerin çoğu savaş ya da akın yoluyla, Yunan olmayan ülkelerden sağlanıyordu. Bu şekilde kölelik sorunu Yunan zihninde, Amerikan zihninde olduğu gibi, ırksal üstünlük fikriyle ilişkiliydi. İphigenia'nın Euripides'te söylediği gibi (I.A. 1400): "Yunanların barbarları yönetmesi haktır ama barbarların Yunanları yönetmesi hak değildir çünkü onlar köle, bizse özgürüz." Bu yüzden barbarlarla Yunanlar ara-

[313] Nestle, Euripides, 324. krş. geride s. 48. dn. 57.

[314] Otoriteler için bkz. A.H.M. Jones, Slavery, ed. Finley. Bu derlemedeki diğer denemeler de önerilebilir; ayrıca Nestle, Euripides, 348 vd. ve J. Vogt, Sklaverei und Humanität, 1-19. V. Cuffley, JHI, 1966, bunu dört başlık altında ele alır: (1) yazgının bir hilesi olarak; (b) düşük kimselerin makul konumu olarak; (c) topluluk köleliği ve dördüncü olarak da, bir insanın kendi düşük arzularına metaforik köleliği olarak.

[315] Ama bkz. Finley, Slavery, 148 vd.

[316] Demosth. Phil. 3.3, In Meid. 46-8. krş. Eur. Hec. 291 vd. Atina'daki kölelik yasaları için bkz. Harrison, *The Laws of Athens* (1968), ks. I, bl. 6.

sındaki doğal herhangi bir ayrımı reddeden Antiphon'un, o dönemde hâkim olan ve sonraları Aristoteles tarafından da savunulan "doğal köleler" öğretisine de karşı olması gerekiyordu;[317] ama bu olgu çok açık şekilde kaydedilmemiştir. Persler karşısındaki Yunan zaferiyle ve başka halkların despotik yönetilmesi eğilimiyle barbarlara karşı üstünlük fikri canlılık kazandı çünkü Yunanların gözünde yasaya değil de bir insan despota boyun eğmek kölelikle aynıydı. Dahası kölelerin ahlaki ve entelektüel düşüklüğü doğanın değil, "canlı aletler" olarak çalıştırılmaları, "köleler için en iyisi bu olduğundan sürekli efendilerini hoşnut etme ve efendileri onlara ne görev verirse yerine getirmeye yönelik bir yaşam"[318] sürdürmeleri yüzünden tamamıyla inisiyatiften yoksun olmalarının dayattığı bir olgu, kaçınılmaz bir sonuçtu.

R. Schlaifer'e göre, (uygulamasındaki hata ve suiistimallerden ayrı biçimde) bir kurum olarak köleliğe yönelik bütün eleştirilerden, "sadece üç parça kalmıştır: Alkidamas'ın bir cümlesi, Aristoteles'teki bir değinme ve Philemon'da geçen bir yankı." Bunların hiçbiri beşinci yüzyıla ait değildir. Fakat Schlaifer bu açıdan Euripides'i ayrı tutmuştur, o kölenin efendisinden daha iyi olabileceğini ve bu hatalı biçimde köleleştirildiğini söylemiş olsa da, doğa gereği sadece köleliğe uygun olanların var olduğuna yönelik yaygın inancı paylaşıyordu.[319] Kendi görüşlerini ayırabilmek güçtür çünkü bir dramaturgdu ve karakterleri karşıt hisler dile getirmektedir ama en azından o da bize yaşadığı dönemde köleliğe karşı artan bir karşı çıkış dalgasının olduğunun kanıtını sunar. Aleksandros'un teması, gördüğümüz gibi, hasım görüşlerin doğal bir forumu olmuş, bir yanda bütün insanların eşitliğinin harika bir onaylanışı (geride s. 153), diğer yanda şuna benzer hisler yer almıştır:

> Fr. 48: "Evin içinde mevkisinden yüksek düşüncelere sahip bir köleden daha büyük bir fazlalık, daha değersiz ve yararsız bir eşya yoktur" (krş. fr. 216).
>
> Fr. 49: "Kölelerin ırkı kötülük doludur, hep midesini düşünür, geleceğe bakmaz."
>
> Fr. 50: "Efendilerinin evine yakınlık duyan köleler eşitlerinden büyük düşmanlık görür."
>
> Fr. 51: "Efendileri için fazla iyi kölelere sahip olmak iyi değildir." (krş. fr. 251.) "
>
> Alkmaion'dan fr. 86, bir köleye güvenen kimsenin aptal olduğunu söyler.
>
> Başka bölümlerden bu sözlerin sevilmeyen karakterler tarafından söylendiğini an-

[317] Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Newman, Politics, cilt 1, 141 vd.

[318] Nestle, *VMzuL*, 377. Ama Aristoteles'in köleyi "canlı bir alet" olarak tanımlaması için bkz. Harrison, The Laws of Athens, 163, n. 2.

[319] Eur. fr. 93. Dayatılan bu çöküşü Homeros bile görmüştü. bkz. Od. 17. 322 vd.: Kölelik insanın ἀρετή'sinin yarısını alıp götürür.

layabiliriz. Bir kölenin sevimli olarak gösterilme sıklığı ve kölelerle ve efendileriyle olan ilişkilerinin hoş, hatta dokunaklı terimlerle dile getirilme sıklığı köleliğe karşı bir düşmanlık olduğunu kanıtlamaz ama yine de çarpıcıdır.[320] Köle sürüsünün sefaletinden Arkhelaos'ta bahsedilmektedir (fr. 245): "Bir şeyi tavsiye ediyorum, canlı olarak köle edilmenize izin vermeyin, eğer özgür bir insan olarak ölme şansınız varsa." Ama bunun hep de böyle olması gerekmez: "Kölelerin iyi efendiler bulması ve efendilerin evlerinde iyi bir köleye sahip olması ne iyidir" (fr. 529). Alkestis'in köleleri anne yerine koydukları onun ölümüyle acıya boğulur (Ale. 192 vd., 769 vd.) ama bunu hiç kabul etmezler. (agy. 210 vd.) Aynı gerilimi taşıyan başka bölümler de vardır.[321] Kölesi bir öneri getirirken Hippolytos dinler, ciddiyetle yanıt verir ve aynı köle onu babasının öfkesine karşı korumaktan ürkmez (*Hipp.* 88 vd., 1249 vd.). Bir kölenin hem sadakati hem duyarlılığı Andromakhe'nin hanım efendisi için tehlikeli bir göreve gitmeyi kabul eden hizmetçisinin sözlerin yansımaktadır (Andr. 89): "Gideceğim ve bana bir şey olursa – eh, bir köle kadının hayatı pek de değerli değil" ve Helena'da (1639) bir başka hizmetçi hanım efendisini şu sözlerle savunur: "Kardeşini değil beni öldür çünkü soylu köleler için efendileri adına ölmek şereftir." Euripides'te kölelere verilen konuşma özgürlüğü Aristophanes tarafından kınanmaktadır (*Kurbağalar* 949) ve genel olarak bunun olmayışı oyunlarında kölenin zor talihinin bir özelliği olarak ısrarla sunulur.[322]

Eğer bu bölümlerde Euripides kölelere yakınlık göstermekten başka bir şey yapmıyor ve belki de mümkün olduğu zaman gerçekten var olan bir ilişkiyi yansıtıyorsa, başka yerde de bir kölenin özgürle eşit ya da ondan üstün olabileceğini öne sürmektedir. Helena 730'da bir köle "özgür bir insanın adına olmasa da aklına sahip olduğunu"[323] öne sürer, tıpkı Melanippe'den (511) alınan bir fragmanda "bir kölenin adının iyi bir insana zarar vermeyeceği ve kölelerin çoğunun özgür olanlardan iyi olduğunun" söylenmesi gibi, Phriksus'de (831) de şöyle denmektedir: "Kölelerin çoğuna bu ad utanç getirir ama kalplerinde köle olmayanların büyük kısmından daha

[320] bkz. Finley, s. 117'de yer alan Schlaifer'in bilgilendirici denemesi. Ama Euripides'in doğal köleliğe olan inancı için tümüyle fr. 57'ye bağlı kalmaktadır, buna karşın (a) bu tümüyle bağlamdan yoksundur ve bir tiran ya da benzer bir tatsız karakter tarafından söylenmiş gibidir, (b) metnin kendisi belirsizdir ve φύσει sözcüğü bir düzeltmedir.

[321] Hiç de köleliğin kalmasına yandaş olmayan Platon, kölelerin genellikle ağabeyleri ve oğullarından daha iyi çıkıp efendilerinin yaşamlarını, mülklerini ve bütün ailelerini kurtardığını söyler (*Yasalar* 776d).

[322] Ion 725-34, 566; Med. 54, Bacch. 1027. köleler ev ahalisinin neşe ve kederini paylaşmaktadır.

[323] Phoen. 392, Ion 674, fr. 313.

özgürdürler."[324] Ion'da bu ifadeye tümel bir biçim verilmiştir. Kreusa'nın babasının eski köle eğitmeni, Kreusa'nın bir dost ve iyi dilekli biri saydığı ve babası gibi davranmaya söz verdiği kimse (730 fr.), onun hizmetinde ölmeye hazır olduğu ilan ettikten sonra şöyle der (854): "Yalnız bir şey kölelere utanç getirir, adları. Başka her şeyde. köle, eğer iyi biriyse, özgürden kötü durumda değildir." Bu bölümlerde, fr. 52 ya da fr. 336, 2 ("iyi doğan insan iyi insandır") gibi dizelerle birlikte alındığında, insan ırkı içinde yapılan, birinin hizmet etmeye, diğerininse yönetmeye doğmasını sağlayan doğal ayrımların açıkça reddini, köleliğin kendi içinde bir yanlış olduğu sonucuyla birlikte tanımamak saçma olacaktır. Bir köle özgür bir insandan daha az değerli değildir. Eğer ahlaken düşükse, bu ya kendi bireysel karakteri ya da başlangıçta iyi olan bir insanı bozan kölelik yüzündendir.[325]

Euripides'ten (406 yılında ölmüştür) ayrı olarak, bu konuyla ilgili Aristoteles döneminin öncesinden kalan tek onay Gorgias'ın Alkidamas adlı bir öğrencisine ait bir alıntıdır: "Tanrı bütün insanları özgür bıraktı; doğa hiçbir insanı köle yapmadı." Bu Spartalılara, sakinleri yüzyıllardır serf olmuş olan Messene'yi kurtarmaları için çağrı yapan bir konuşmada görülmüştür ama tarihsel bağlama ilişkin bir gönderme ilan edilen ilkenin evrenselliğini zayıflatamaz. Bu "Tanrı," "herkes" ve "doğa" sözcükleriyle güvencededir.[326] Kölelik zaten, Newman'ın belirttiği gibi (*Politics*, i, 143), "şiddetli bir incelemeden geçiyordu, bu inceleme sürecinde birbiri ardına değişik formları tartılıyor ve kusurlu bulunuyordu, böylece önce borç karşılığı köleleştirme, sonra Yunanların köleleştirilmesi, ardından savaş aracılığıyla köleleştirme başarılı biçimde ortadan kaldırıldı, bunun sonucunda bu kurumun tam bir kınanışı gerçekleşmiş oldu." Artık bu dile getirilmiş ve insanlar arası ilişkilerin tarihinde kesinlikle büyük bir adım atılmıştı. Kuşkusuz insanların düşüncelerini gizli tutmaya yönelik tükenmez yetenekleri varlığını sürüyordu. Levinson Iustinianus kanununun, "köleliğin doğal yasaya karşı olduğu" yolunda bir ilkeyi belirttikten sonra, köle sahibinin haklarını en ufak ayrıntısıyla açıklamaya koyulduğunu belirtir. On dokuzuncu yüzyılda Amerikalı

---

[324] Sophokles bile bir karakterin bu kadar ileri gitmesine izin veriyordu. bkz. fr. 854 εἰ σῶμα δοῦλον, ἀλλ'ὁ νοῦς ἐλεύθερος ve köleliğin ilineksel karakteri, en azından özel bir durumda, Aiskhylos'un Agamemnon'undan (1084) dı.e getirilmektedir; burada Kassandra'nın kâhinlik yeteneğinin μένει τὸ θεῖον δουλίᾳ περ ἐν φρενί olduğunu söylerler.

[325] Fr. 495.41 vd., cesur ve adil olanların, köle soyundan gelseler bile, boş hayaller içinde olanlardan çok daha soylu olduğu anlamına gelir gibidir; ama metni tümüyle açık bulmuyorum, Nestle'nin notundaki (*Eur*. S. 546) birebir çevirisi de metindeki haliyle örtüşüyor gibi görünmemektedir (s. 358). Karşılaştırın fr. 976 ἀκολάσθ'ὁμιλεῖν γίγνεται δούλων τέκνα.

[326] Bu Nestle, Eur. 35-9'te iyi ve güçlü biçimde ortaya konmaktadır.

köle sahibi Bağımsızlık Bildirgesi'nin "bütün insanlar eşit yaratılmıştır" sözlerini rahatça kabul edebilirdi. Bu uzun bir mücadele olacaktı ama başlamıştı ve doğada bir temelinin olmadığı iddiası açıkça dile getirildiği zaman kölelik karşıtlarının eline güçlü bir silah geçmiş oldu.

Alkidamas, Messene söylevini yaklaşık 360 yılında yazdı. Aynı yüzyılın sonlarında Philemon'un bir oyununda da bunun onaylandığı görülür (fr. 95 Kock): "Bir kimse köle bile olsa, aynı ete sahiptir; kimseyi doğa köle kılmamıştır ama talih bedeni köleleştirir." Bu fikrin dördüncü yüzyılda yaygın olduğu Aristoteles tarafından da kabul edilmiştir, o *Politika*'da şöyle yazar (1253b20): "Fakat bazıları köle sahipliğinin doğal olmadığına inanır. Ancak *nomos* aracılığıyla biri köle ve diğeri özgürdür çünkü doğada farklılık yoktur. Öyleyse hiçbiri adil değildir çünkü zora dayanır." Öyleyse bu dönemde (herhalde 335 sonrası), bu liberal duygular çok iyi bilinmekteydi ama bizim özellikle ilgilendiğimiz dönemde, Euripides ve Sokrates'in Atina'sında zaten gündemde olup olmadıkları ve sofistlerin Alkidamas'tan daha önceki bir kuşağına mı atfedilmeleri gerektiği canlı bir tartışma konusudur. Nestle'nin 1901 yılında öne sürdüğü şu sözler ne kadar doğrudur: "Sonunda Yunan sofistlerinin, doğal yasa kavramından başlayarak, bütün kuramsal zeminlerde köleliğin varlığına karşı çıktığı ve Sokratesçi okulun, Platon ve Aristoteles'in bu noktada kesinlikle gerici bir aşamayı temsil ettiği ortaya çıkacaktır."

(5) IRK EŞİTLİĞİ

Yanıt; kozmopolitlik fikrinin gelişmesinde yatmaktadır çünkü Yunanların Yunanlar tarafından köleleştirilmesi genel olarak hoş görülmediğinden, kölelik kuramsal olarak sadece barbarların (Yunan olmayanların) doğal olarak düşük olduğu zeminine dayanabilirdi. Sadece barbarların köleleştirilmesini kabul edebilen Platon'un görüşü buydu (*Cum.* 469b-c).[327] Daha da özgül olabilirdi: sadece Yunanlar iyi anlığa ve öğrenme sevgisine sahipti, Trakyalılar ve İskitler gibi kuzeyliler doğa gereği cesur

[327] Platon yaşamının sonuna dek köleliği savundu, *Yasalar*'da olduğu gibi *Devlet*'te de. Politikus'ta yer alan, Yunan olmayan bir ırkın diğerlerinden de Yunanlardan farklı olduğu kadar farklı olduğu için, Yunanlarla barbarlar ayrımının yanlış bir örnek olduğunu söylediği bölüm (262c-e), geçici bir fikir değişikliğinin kanıtı olarak aktarılmıştır (Schlaifer, age., 98). Örneğin biçimsel mantıksal anlamdan fazla bir şey içerip içermediği kuşkuludur. Skemp'e rağmen (age.) burada Platon'un *Yasalar*'a dek sürdürülmüş olan genel görüşüne "can yakıcı bir iğneleme" atfetmek güçtür ve Platon'un söylediği şey farklı barbar ırklarının hepsinin bazı açılardan Yunanlardan düşük olduğunu reddetmeyi zorunlu kılmaz. Yine de Phaidon'da (78a) yalnız Yunanistan'ın tamamının değil ayrıca barbar milletlerin de ölüm korkusuna bir çare bulmak için araştırılmasını önerdiğine dikkat çekmek gerekir.

ve huysuzdu, Fenikeliler ve Mısırlılar kibirliydi (4356-4363). Bütün bunların çağdaş bilimde yeri vardı çünkü beşinci yüzyıla ait Hippokratesçi *Havalar, Sular ve Yerler* kitapçığı fizik yapı üzerinde olduğu gibi, karakter ve anlık üzerinde de iklimin etkisinin ayrıntılı bir değerlendirmesini sunmaktadır. Küçük Asya'daki koşullar iyi fiziğe sahip, hazlarına düşkün ama cesaret ya da sanayiden yoksun insanlar yaratır, Phasis bölgesinin sıcak bataklıklarında yaşayanlar şişman, tembel ve çalışmaya elverişsizdir ve benzeri. Ara bir coğrafi konuma sahip bir yerde yaşayan Yunanlar hem anlığa hem cesarete sahiptir, bu da onları doğal bir efendi ırk kılar.[328] Bu bilimsel yaldıza rağmen, ırksal ayrımların doğal olmadığı, sadece *nomos* aracılığıyla var olduğu öne sürülmeye başlanınca, köleliğin son kuramsal desteği de ortadan kalktı ve bu iddia gördüğümüz üzere, zaten Antiphon tarafından yapılmıştı. Aynı yöne işaret eden bazı daha genel önermeler de gösterilebilir. Euripides'ten bir fragmanda (902) şununla karşılaşırız: "İyi (bazı otoritelerde 'bilge') insanı uzak bir ülkede yaşasa bile, gözlerimle görmemiş olsam bile, dostum sayarım" ve burada iyi insanın vatanının bütün dünya olduğu sonucunu verecek atasözü niteliğinde bir deyiş ortaya çıkmıştır.[329]

Panhellenizm barbarları da kucaklayan daha geniş kozmopolitlik arasında bir ayrım yapmak önemlidir.[330] Yunan şehir devletleri arasındaki ilişkiler paradoksaldı. Bağımsız ve kıskançtılar, sürekli birbirleriyle savaşıyordular, yine de Hellenik birlik duygusu güçlüydü ve Olimpia, Delphoi ve Isthmos'taki büyük Panhellen festivallerinde artıyordu; bu festivaller için tartışmalar bir yana bırakılıyor ve kutsal bir ateşkes ilan ediliyordu. Bu dönemlerde ortak bir dil bağları (lehçelere ayrılmış bile olsa), din ve (Homerosçu şiirlerin örneklediği) kültür devletler arasındaki farklılıkları aşıyordu. Beşinci ve dördüncü yüzyıllarda Yunanca konuşan dünyanın parçalanması gitgide daha çok budalalık olarak görülmeye başlandı ve kozmopolitlik dilini konuşan yazarlar, Yunanlarla barbarlar arasındaki ayrımı yumuşatmaktan çok, vurgulayan Panhellenizmi önerebiliyordu. İdeal, Yunanların Yunan olmayan dünyaya karşı, başarılı biçimde Pers savaşlarında yapıldığı gibi birleşmesiydi. Gorgias, barbarlar karşısındaki zaferlerin şükran ilahilerini, barbarlara karşı kazanılan zaferlerinse ağıtları gerektirdiğini yazdı (fr. 5b). Hippias Protagoras'ta (337c) farklı devletlerden bütün herkesi "akrabalarım, ailem ve hemşerilerim" diye çağırmaktadır, "doğa değil

[328] Hippokr. A.W.P. bl. 12 vd. (11, 52 L.) Yunanlarla ilgili son nokta, Aristoteles tarafından eklenmektedir (*Pol.* 1327b29) ama belli ki daha önmceki kaynaklara bağlı kalarak.

[329] Eur. fr. 1047, Demokr, fr. 247 (yine iambik üç ölçülü dize biçiminde, DK10 ii, Nachtr. s. 424 bu konuda yetersizdir), Lysias Or. 31.6. Bu Aristoph. Plut, 1151 ve Thuk. 2.43.3'te uyarlanmıştır.

[330] Yunanlarda birlik ve başka ırklara karşı üstünlük duygusunun artmasının kısa bir değerlendirmesi için bkz. Schlaifer, age. 93 vd. Sofistlerin Panhellen bakış açıları için geride s. 52 vd.

nomos aracılığıyla çünkü doğa aracılığıyla akraba sevilir ama *nomos*, insanlığın tiranı, doğayı birçok açıdan ihlal eder." Bu yüzden eğer Yunanların en bilgeleri aralarında bölünmüş olsaydı bu bir skandal olurdu. Burada görüşler Hippias'ın insanlığın birliğini mi yoksa basitçe Yunanların ya da belki de filozofların birliğini mi vazettiği konusunda farklılaşmaktadır çünkü "doğal olarak benzer" (ὅμοιοι dediği onlar olabilir.[331] Hippias burada, Untersteiner'in sandığı gibi, "bütün şehir ve milletlerin insanlarını dost ve akraba mı saymaktadır?" Onun sözleri, Platon'un Sokrates'inin Cum. 470c'de söyledikleriyle aynıdır; Yunan ırkı "bir aile ve bir akrabadır" ama buna hemen Yunanlarla barbarların sadece yabancı değil ayrıca doğal düşmanlar olduğunu ekler.[332] Hippias'ın Antiphon gibi, *nomos*u *physis*ten ayırmış ve ilkini reddetmiş olması gerçeği, kendi içinde, buna ırk ve sınıf ayrımlarını atfetmekte katılmış olabileceğini kanıtlamaz; Ksenophon'da bazı tümel yazılı olmayan yasaların varlığını kabul etmiş olması da bunu sağlamaz.

Yunanlarla barbarlar arasındaki ilişkiler karmaşıktı ve burada yeterince tartışılamaz.[333] Platon bir yerde Mısırlıları kibirli olarak bir yana bırakabilir ama Timaeus'ta onları "çocuksu" Yunanlar karşısında kadim bilgeliğin kaynağı saymaktadır. Yunan bilim ve matematiğinin Yunan olmayan halklara olan borcu Herodotos ve başkalarınca kabul ediliyordu. Hippias'ın kendisi kendine ait bir kitabı yazarken "hem Yunan hem de barbar şair ve yazarlardan" (fr. 6) yararlandığını söylemişti. Burada basitçe daha sonra insanlığın birliği ya da insanların kardeşliği olarak bilinen fikrin beşinci yüzyılda zaten tartışılıp tartışılmadığıyla ilgileniyoruz. Antiphon tarafından tartışılıyordu, herhalde Hippias ve diğerleri tarafından da. Bildiklerimiz oldukça yetersiz olsa da, tümel, 'doğal' insan davranışı yasalarına olan inanca insan ırkının temelde akraba olduğuna yönelik bir inancın eşlik etmemesi tuhaf olacaktır. İnsanlığın temelde eşit olması fikri antropoloji kuramı içinde sağlam bir şekilde kök salmıştı. Bütün insanlar başlangıçta, çamurla balçığın mayalanmasının bir yan ürünü olan topraktan geldiğinden, doğa kimseye kendini başkalarından daha iyi bir soydan gelmiş olmakla övünme hakkı vermiyordu.[334] Bu türden bir ayrım daha sonra *nomos*un bir ürünü olarak sahneye çıktı. *Nomos-physis* karşıtlığı açısından bu, antropolojik temel eşitli-

---

[331] Çeşitli görüşler için bkz. Untersteiner, Sophs. 283 vd., Sof. iii, 1004 vd.; Bignone, Studi, 29; Baldry, Unity, 43; Strauss, J. of Metaph. 1959, 433.

[332] συγγενεῖς τε καὶ οἰκείους Hippias, Prot. toplanan (Yunan) topluluk; Ἑλληνικὸν γένος αὐτὸ αὑτῷ οἰκεῖον καὶ συγγενές *Dev.*

[333] Entretiens Hardt (Grecs et Bariares)'in viii. Cildi bunların bir tartışmasına ayrılmıştır.

[334] Euripides'te bunun doğum ayrımlarına uygulandığını görmüştük (fr. 52, geride s. 153 vd.). Ayrıca bkz. s. 66 (Arkhealus) ve bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019: s. 183 vd, 255 dn. 4, 274, 363 vd.

ği haklı çıkarmasının evrensel olduğu anlamına gelir ve felsefe yapma iddiası olan birinin bunu bir ayrım için geçerli bularak herkese uygulayacağını varsaymak akla yatkındır: Yüksek ve düşük doğanlara, efendiye ve köleye, Atinalıya ve Spartalıya, Yunan'a ve Yunan olmayana.

VII

DEĞERLERİN GÖRECELİĞİ VE BUNUN ETİK KURAMI ÜZERİNDEKİ ETKİSİ[335]

"Eğer fizik felsefesi merakla başlamışsa, etiğin de kuşkuyla başladığı söylenebilir."

Grant, Ethics, i, 155.

Sofistler üzerine olan bölümde (s. 57), Sör Alexander Grant'ın ahlakı, bir millette, bir bireyde çocukluk, ergenlik ve olgunluk hallerine karşılık gelen üç aşamaya bölmesi anılmıştı. Bir açıdan onun bölümlemesi doğrudan kabul edilmeyecektir. İkinci, kuşkucu ya da sofistik çağı "geçici" olarak adlandırmakta ve sadece üçüncünün, yani bağımsız düşünceyle elde edildikleri için daha derinden savunulan eski inançlara dönüşün olgunluğu temsil ettiğini öne sürmektedir. Yunan düşüncesinde geçiş Platon'un idealizmine, toplumun eleştiri öncesi aşamasında oldukları için çocukluğun "basitliği ve güveni" tarafından kabul edilen o mutlak değerlerin felsefi bir yeniden onaylanışı ve savunusuna oldu. İkinci ya da kuşkucu aşama da aynı şekilde pozitivist olarak adlandırılabilir ve mutlak değerlere olan inancın pozitivizmden daha olgun olduğu hiçbir şekilde genel kabul görmemiştir. Her yetişkin çocukluğunun inançlarını yeniden elde etmez. Pozitivist pozitif yasanın doğal, yani evrensel olarak geçerli bir doğru ölçütü idealinden çıkarılması gerektiği görüşünü reddeder: belli bir dönemde hâkim olan pozitif yasadan türetilen göreceli bir doğru ya da iyilik vardır. Pozitivist iyilik arayışının yedi başlı ejder avı olduğunu bilir. Aynı şekilde güzellik de, Hume'a göre, "şeylerin kendi içindeki bir nitelik değildir, sadece onları tefekkür eden zihinlerde var olur ve her zihin farklı bir güzellik algılar."[336] Buna benzer ifadelerde modern pozitivist bakış açısının pre-Platoncu ya da ergen olduğunun söylenmesini istemez ama aslında milattan önce beşinci ve dördüncü yüzyıllardaki tartışmalarda sofistlerin öne sürdüğü şeyleri yinelemektedir. Ona göre değer, Arkhelaos için olduğu gibi, *physis* değil, sadece *nomos* aracılığıyla var olur. Ayer'e göre bir tartışma bile yoktur:

> "Değerlerden bahsetmek orada ne olup olamayacağını betimleme konusu değildir, sorun gerçekten orada olup olmadığıdır. Böyle bir sorun yoktur. Ahlaki sorun şudur: "Ne yapmalıyım? Nasıl bir yaklaşım benimsemeliyim? Ve ahlaki yargılar bu anlamda emirlerdir." Artık değerlerin nesnelliği üzerine yapılan bütün tartışmanın, genellikle yapıldığı şekliyle amaçsız ve boşuna olduğunu görüyoruz.[337]"

---

[335] krş. s. 59 vd.

[336] bkz. Cassirer, Phil. of Enlightenment, 307.

[337] Ayer, Philosophical Essays, 141.

Amaçsız ve boşuna olsa da, tartışma birçok kez yeniden açıldı ve beşinci yüzyıl Yunanistan'ının pozitivizminden bahsederken, bunun Platon tarafından da yararsız sayıldığını öne sürmek güç olacaktır. Euripides'te bir karakter retorik bir biçimde sorar, "Eğer eyleyene öyle görünmüyorsa hangi eylem utanç verici olacaktır ki?" Aristophanes de bununla şöyle alay etmiştir; "Eğer seyirciye öyle görünmüyorsa hangi eylem utanç verici olacaktır ki?" Şu karşılık hem Platon hem de Antisthenes'e atfedilmiştir: "Utanç verici olan şey utanç vericidir, öyle görünse de görünmese de."[338] Phoenissae'de Eteokles, gerçekten sofistik terimlerle iktidar arzusunu dile getirirken şöyle der (499 vd.):

> "Eğer bütün insanlar için doğuştan aynı şey adil ve bilgece olsaydı, aramızda tartışma ya da çekişme olmayacaktı. Ama ölümlüler söz konusu olduğunda tutarlılık ya da tarafsızlık olamaz: her şey gerçekliği olmayan adlardan ibarettir" ve Hippias adaletin ne olduğunu bildiğini öne sürünce, Sokrates onu jürilerin farklı yargılar vermesini önleyecek ve davalara, isyana ve savaşa son verecek keşfinden dolayı alaycı bir biçimde tebrik eder (Ksen. *Mem.* 4.4.8). Yine, Platon da "demir" ya da "gümüş" gibi sözcükleri dile getirdiğimizde hepimizin ne demek istediğimizi bildiğimizi ama "adil" ya da "iyi" dediğimizde birbirimizle, hatta kendi düşüncelerimizle uyuşmazlık yaşadığımızı belirtir.[339] Bu alıntılar, Sokrates'in kendisinin de, ahlaki terimlerin anlamı üzerinde anlaşmanın uygulamada ahlakın temel bir ön koşulu olduğunu söyleyerek güçlü biçimde karşı çıktığı, dönemin kuşkucu atmosferi üzerine bir fikir vermektedir."

Değerlerin göreceliğinin en önde gelen savunucusu (ama kaçınılmaz olarak, düşünceleri genellikle başkalarından, onun kadar zeki olmayan zihinlerden geçerken çarpıtılıyordu) Protagoras'tı ve geleneksel olarak kabul edilmiş normlara karşı onun felsefi mücadelesi göreceli ontoloji ve epistemoloji kuramlarına dayanıyordu. Değerlere uygulandığında, görecelik iki şey anlamına gelebilir: (a) iyi, kötü ve bunun gibi sıfatların mutlak olarak ve niteliksiz bir biçimde uygulanabildiği bir şey yoktur çünkü her şeyin etkisi neyin üzerine uygulandığına, uygulama koşullarına ve benzeri bağlı olarak değişmektedir. A için iyi olan bir şey B için kötü olabilir, A için bazı koşullarda iyi olan bir şey başka koşullarda onun için kötü olabilir ve benzeri. İyi etkinin nesnelliği reddedilemez ama tekil durumlarda değişir. (b) Bir konuşmacı iyi

---

[338] Eur. fr. 19, Ar. Kurbağalar 1475. bu sert yanıt Plutarkhos tarafından Antisthenes'e atfedilmiştir, De aud. poet. 33 c ve Stobaeus'ta Platon'a, Flor. 5.81 (Nauck her ikisini de fragmanla ilgili alıntılamaktadır).

[339] Phaedr. 263a. krş. Euthyphro 7c-d, Alk. I 111e-112a. Nestle (*VMzuL*, 271) Phoenissae'ye ait dizelerin "tartışılmaz biçimde Protagoras'ın öğretisini aktardığını" söylemektedir ama daha çok Sokrates'i hatırlamıyor muyuz?

ve kötünün göreceli olduğunu söyleyince, "iyi ya da kötü diye bir şey yoktur ama öyle olduğunu düşünmek onu var kılar" demek istiyor olabilir. *Nomos-physis* karşıtlığının herhangi bir sorgulaması bunun birçok örneğini ortaya koyar: Yunanlarca iğrenç sayılan ensest, Mısır'da normaldir ve benzeri. Estetik değerlerde durum daha da bellidir.

Herakleitos daha önceleri ilk görecelik türünü ona ait olan karşıtların özdeşliği paradoksunun doğrulaması olarak ortaya atmıştı: "Deniz suyu," diyordu, "aynı zamanda en saf ve en arınmış sudur, balıklar için içilebilir ve yararlı ama insanlar için içilmez ve ölümcül bir sudur."[340] Protagoras aynı temayı Sokrates'in "iyi"nin "insanlara yararlı olan"la eşitlenebileceği önerisine yanıt olarak geliştirir:[341]

> "Şeyler insanlara yararlı olmasa bile, onlara yine de iyi diyorum... İnsanlara zararlı ve yararlı olan birçok şey biliyorum (yiyecekler, içecekler, ilaçlar ve başka bir sürü şey); insanlar söz konusu olduğunda onlara bir etkisi olmayan ama atlara yararlı ya da zararlı olan şeyler vardır. Sadece öküz ve köpeklere zararlı olan şeyler de vardır. Bazılarının hayvanlara etkisi yoktur, sadece ağaçlara vardır ve bazıları yine ağaç kökleri için iyidir ama genç bitkiler için zararlıdır. Sözgelimi gübre, köklerine verildiği zaman her bitki için iyidir ama sürgünlere ya da taze dallara konduğu zaman tümüyle zararlıdır. Ya da zeytinyağını alın. Bitkiler için çok kötüdür ve insan dışında birçok hayvanın tüyüne düşmandır, buna karşın insanların vücut tüylerine ve geri kalan yerlerine yararlı olmaktadır. İyilik öyle çeşitli ve çok biçimlidir ki bizde bile aynı şey dışarıdan uygulanınca iyi içe alınınca kötüdür. Bütün doktorlar hastalara yiyeceklerini hazırlarken fazla miktarda yağ kullanmayı yasaklar."

Bu ustalıklı kısa konuşma konuyla ilgisiz olduğu söylenerek şaşırtıcı sayıda eleştiri almıştır.[342] Sokrates aslında Protagoras'a "iyi" kavramıyla ne kastettiğini sorduğun-

---

[340] Fr. 61; *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011: s. 452.

[341] Platon, Prot. 333e-334c. ἀγαθόν ile ὠφέλιμον yararcı eşitlenmesi Sokrates'in sevdiği bir şeydi. (bkz. *Sokrates*, bl. iii, §8.) Protagoras'ın konuşmasının onun gerçek görüşünü yansıttığından kuşku duyulamaz. Ksenophon (*Mem.* 3.8.7) Sokrates'i benzer bir şey söylerken göstermektedir (aç bir adam için iyi olan nezle olmuş biri için kötüdür, vb.) ve bu açıdan Antisthenes'in fikirlerini ona mal etmekle suçlanmıştır (Caizzi, *Stud.* Urbin. 1964, 65; Oldukça tuhaf biçimde, Protagoras'ın fikirlerini değil). Fakat Sokrates'in burada tartıştığı şey, herhangi bir şeyin iyiliğinin kendine uygun işlevi yerine getirmeye hazır olmasında yattığıdır – tartışmasız Sokratesçi bir inanç (krş. *Dev.* 352e-353d). Düşüncesi yoğun biçimde uygulayımsaldı: İyi olan şey yararlı olmalıdır ve aynı şey koşullara bağlı olarak, yararlı ya da zararlı olabilir (*Menon* 87e-88c ve Ksen. *Mem.* 4.6.8). Görüşünün Protagoras gibi bir sofisten tam olarak nasıl farklı olduğu zorlu bir sorudur ama Caizzi'nin Ksenophon'la ilgili bölümde yaptığı gibi "fortemente antiplatoncio" demek (bununla Platoncu Sokrates'e karşı olduğunu söylemektedir) doğru değildir.

[342] Adam ve Grube bunu konudışı saymaktadır. H. Gomperz'a göre (S. u. R. 162) bu "rahatsız

dan, onun kendi çeşitlilik kuramıyla yanıt vermesi pek ilgisiz değildir. Bir sofistin aynı zamanda çeşitli bilgilerinin gösterişini yapabilmesi karakterinden gelir. Hackforth,[343] söylenen şeyler etik olsa da, ilgisizliğin "iyi"nin anlamlarını etik alanın ötesine taşımakta yattığını söyleyerek itiraz etmiştir. Fakat Sokrates'in sorusu sadece saf biçimde genel, "iyi"nin "insanlara yararlı olan"la eşitlenmesiyle ilgili bir soru değildi; sofistler için bir yanda etik, politika ve retorik arasındaki bağlantı, diğer yanda hijyen ve tıp arasındaki bağlantı önemliydi çünkü bunlar ahlaki ve fiziksel insan doğasını geliştirme sanatının iki dalıydı. Theaitetos'ta (167b-c) Protagoras şöyle der, "İnsanlar bedenler üzerindeki becerileri uygulamaya soktuğunda onlara hekimler derim, bitkiler üzerinde bu olunca çiftçi derim. Bunlar da, bir bitki hastaysa, ona kötü değil sağlam, sağlıklı ve doğru hisler vermektedir ve aynı şekilde iyi ve becerikli hatipler de şehirlere uygun görünen kötü gidişatı iyiye çevirir." Versényi, Protagoras'la Hippokratesçi kitapçık *Kadim Tıp Üzerine* arasında bulunan yakın koşutluklara dikkat çekmiştir:[344]

> "Her ikisi de sanatlarının özgün yetenekler değil insan icadı olduğunu, sanatlarının insanla bir başka insan ve hayvanlarla insanlar arasındaki farklılık olması ve her biri için iyi olan şeylerin göreceli olduğu olgusu üzerinde durmaktadır. Her ikisi de "mevcut yaşamımızın" (yasalar, töreler, idare) doğadan gelmediğine "uzun bir zaman süreci içinde keşfedilip geliştirildiğine" inanmaktadır.
>
> Her ikisinin de amacı (yani politik ve tıbbi sanatların) yararlı, uygun, yerinde olanı ya da her birinin doğası gereği sağlıklı, uyumlu, huzurlu bir yaşamı ortaya çıkarmak için herkesin neye sahip olduğunu bulmaktır. Bu hedef, yöntem ve (neredeyse) özne benzerliği sadece ikisinin sürekli birlikteliğine yol açmakla kalmaz, bazen ikisi arasında keskin bir ayrım çizgisi çekmeyi güçleştirir."

"Konuşma," demiştir Gorgias (*Hel.* 14), "ilaçlar beden için neyse zihin için odur. İlaçlar bedenden farklı mizaçları alıp hastalığa son verip başkalarını yaşatırken, sözcükler de neşe ya da üzüntü, korku ya da güven verebilir, ya da kötüye ikna ederek zihni ilaçlayıp bozabilir." *On Hatibin Yaşamı*'nda belirtildiğine göre, bu kuram aslında Antiphon tarafından "psikiyatri kliniğinde" uygulamaya konmuştu: Korinthos'ta özel bir oda kiralayarak, hekimler tarafından bedenin tedavisine koşut bir "tavsiye sanatı" geliştirdi.[345]

---

edici bir müdahale"ydi ve zorlama oluşunu Protagoras'ın kendi kitaplarından birinden alıntı olduğunun kanıtı saydı. Bu doğru olabilir ama Platon basitçe kelimesi kelimesine bir alıntı yapmak üzere gerekmeyen yere bir şey koyacak bir yazar değildir.

[343] Yayınlanmamış bir derste.

[344] VM 3 (geride s. 89'da kısmen alıntılanmıştır): Versényi, Soc. Hum. 33-5, 43.

[345] [Plut.] Vitae 833c, Antiphon A 6. Buna ve Antiphon'un kimliğine dair bkz. ilerisi, s. 276 vd

Protagoras yalnız Gorgias gibi, sırasıyla insanın fiziksel ve ahlaki koşullarını geliştiren tıp ve hatiplik arasında değil, ayrıca ikisiyle çiftçilik, insanların bakımı ve bitkilerin bakımı arasında koşutluk görmektedir. Bu Antiphon'da yeniden görülür (fr. 60):

> "İnsani ilgiler arasında eğitim ön sırayı alır çünkü herhangi bir girişimde başlangıç doğru olursa, sonuç da doğru olabilir. Nasıl tohum toprağa ekiliyorsa, insan bir hasat vaktinin olmasını da ummalıdır ve aynı şekilde iyi genç insanlara iyi eğitim verildiği zaman, yaşamlarını etkiler ve yaşamları boyunca çiçeklenir, ne yağmur ne fırtına bozabilir onu."

Bu benzetme özellikle Hippokratesçi yasada tıp öğretimi için kullanılmaktadır:[346]

> "Tıp öğrenimi bitkilerin büyümesine benzetilebilir. Doğal yeteneğimiz topraktır. Öğretmenlerimizin görüşleri onun tohumları gibidir. Çocukluktaki öğrenim tohumların hazır toprağa düşmesi gibidir. Eğitimin yeri ekilen şeylere onları çevreleyen havadan gelen besleyici şeyler gibidir. Çalışkanlık toprağın çabasıdır. Zaman bütün bu şeyleri güçlendirir, böylece gıdaları mükemmelleşir."

Bu bölümler bir sofistin zihnini anlayışımızı artıracak ve Protagoras'ın Sokrates'in sorusuna yanıt verirken neden tıp ve tarım örnekleri verdiğini anlamamızı sağlayacaktır. Herkesten çok tıp yazarları (sanatlarının başarısı bunu talep ettiğinden) bireye göre "iyi" ve "kötü"nün göreceliği üzerinde ısrar ediyordu. Sağlıklı ve hasta insan için neyin iyi olduğuyla, insanlarla hayvanlar arasındaki karşılaştırma *Kadim Tıp*'ta (bl. 8) yapılmakta ve bl. 20'de tıp sanatının bir ön koşulu olarak (bazı filozofların öne sürdüğü gibi) bütün insan doğasının bilgisinin değil, insanın ve aslında genel olarak doğayı bilgisi için tıp bilgisinin zorunlu olduğu söylenmektedir. Hekimin yanıt vermesi gereken şey "insan nedir" gibi genel bir soru değil, insanın yiyecek, içecek ve yaşam tarzlarına göre ne olduğu ve bunların her birinin her bir birey üzerinde ne etkide bulunacağıdır.[347]

Hastalığın çalışmaktan kaçana tatil gibi geldiğini çünkü o zaman işe gitmesinin gerekmediğini dile getiren darbımeseli (fr. 57) psikolojik kavrayış getirmektedir. Burada Vitae'deki hikâyenin doğru olduğunu varsaydım ama bkz. s. 276, notlarla birlikte.

[346] Bl. 3, çev. Jones. Jones (*Loeb ed.* 257 vd.) D.L. 7.40'ı, Yasa'nın Stoacı etkiyle yazılmış olabilecek kadar geç bir tarihte yazıldığının kanıtı olarak göstermektedir. Ama, "benzerlik çarpıcı görünmeyebilir" olgusundan ayrı olarak, Antiphon'dan yapılmış alıntıyı gözardı etmiş görünüyor.

[347] Bazen VM'nin Protagoras'ın etkisiyle yazıldığı sanılmaktadır (örn. Versényi, Socr. Hum. 11 ama bu Longrigg tarafından reddedilmiştir, HSCP, 1963). Tarihi belirsizdir. Eğer Festugiere bunu 450 ila 420 arasında bir yere yerleştirmekte haklıysa, Protagoras bunu biliyor olabilir ama herhalde daha sonraydı (Lloyd, *Phronesis*, 1963). Böyle bile olsa, çıkarımları herhangi bir tıp dışı düşünürün etkisinden çok tıbbi çalışmaların taleplerinden kaynaklanmış görünüyor ve Protagoras'ın kendisinin çağdaş doktorların daha deneyci yanlarından etkilenmiş

Çıkar ve üstünlük, yararlı ve hayırlı kavramlarının (συμφέρον, χρήσιμον. ὠφέλιμον) doğal olarak uygun ya da yerinde olan (ἐπιτήδειον) kavramlarını "adalet" ve "doğru"nun evrensel ölçüt, kılma eğiliminin ne denli yaygın olduğunu görmüştük. "Güçlü olanın çıkarı" olarak (Thukydides, Thrasymakhos) kendini güçlendirme ve başkalarının haklarını göz ardı etme öğretisi halini aldı ama kendi içinde basitçe yararcı ve uygulamacıydı. Bununla birlikte zorunluluk (*anankî*) kavramı geliyordu ve daha önce aktarılan örneklere (geride s. 104 vd.) *Kadim Tıp*, bl. 3'ten, uygulanabilir etkinlikle değerlerin göreceli kavranışı arasındaki bağlantıyı vurgulayan bir örnek eklenebilir: "Aslında insanları tıbbı arayıp bulmaya yönelten şey saf zorunluluktur çünkü hasta insanlar, sağlıklı insanlarla aynı perhizden yarar sağlamamakta ve sağlamamaktadır." Bu yine insan ilerlemesine yönelik evrimci görüşle bağlantılıdır (geride s. 89).

Bütün bunlarda özellikle estetik değerlere ilişkin göndermeler bulmak kolay değildir ama herhangi bir değerlerin göreceliği tartışmasında bunlar ilk olarak önümüze çıkacaktır. Kuşkusuz, Yunanlar güzelliğe duyarsız değildi ama ona ilişkin kullandıkları sözcüğün, *kalon*un belirsizliğine bakarak, onu yalıtılmış bir halde kullanmadıkları düşünülebilir. Bunun bir nedeni de zihinlerinde güzelliğin işleve uygunluğu ve karşılık gelmesiyle yakın ilişkisiydi.[348] C.T. Seltman bunu uygun bir biçimde dile getirmiştir (*Approach to Greek Art*, 29):

> "Güzel *kalos*un bir yanlış yorumudur. Belki de bunun anlamına en çok hoş ve hoşluk kullanarak yaklaşabiliriz çünkü bunlar Yunan sözcüklerinin anlamlarının birçoğunda kullanılabilir. Yunanlar için güzellik ve iyiliğin bir ve aynı şey olduğunu söylemek hatadır. Ama Yunanlar için hoşluğun otomatik olarak mükemmelliği içerdiği söylenebilir çünkü hoş olan şey amacına uygun olmalı, bu yüzden de iyi olmalıdır, biz de doğru rotadayız. Hoşluk diğer bütün değerlerin ölçülebileceği o sonul değer olabilirdi."

Bu ilişkinin Yunan zihnindeki coşkulu bir örneği Ksenophon'un Sempozyum'un daki (bl. 5) "güzellik yarışmasıdır." Sokrates topluluğa yakışıklı ve genç Kritobulos'tan daha güzel olduğunu kanıtlamaya çalışır. Kritobulos daha baştan, eğer bizim elde etmemize sebep olan amaca göre yapıldıysa ya da doğa tarafından isteklerimize uydu-

---

olduğu konusu benim için tartışma götürmez görünüyor. Sekstus'a göre "insan ölçüdür" öğretisini "ortaya atmış olması" (Versényi, age. 11, n. 9) buna karşı bir kanıt değildir. Belki de bunu söylemenin daha kesin bir yolu Protagoras'ın kendi düşünce değişikliğinin onu tıpla ve aynı şekilde uygulayımsal konularla ilgilenmeye sürüklemiş olduğudur.

[348] Aristoteles'e göre ἀγαθόν ile καλόνarasındaki fark, καλόν'un daha kapsayıcı bir terim olması ἀγαθόν'u sadece eylemlere karşılık gelmesi ama καλόν'un eylem ya da hareketin söz konusu olmadığı yerlerde de kullanılmasıdır. (bkz. *Metaf.* 1078 a 31.)

rulduysa, her şeyin güzel (*kalon*) olduğunu söyleyerek düşüncesini ortaya koymuştur. "O zaman," der Sokrates, "gören gözlerimiz varsa, benimkiler seninkilerden daha güzel çünkü çıkık ve fırlak olduklarından sadece önlerindekini değil yanlarındakini de görebilirler ve benzeri." (Bu bölüm Socrates, s. 74 vd.da tümüyle çevrilmiştir.)

Protagoras da değerlerin göreceliğine ikinci anlamda, yani bütün değer yargılarının tümüyle öznel olduğu anlamında inanıyor muydu? İlk bakışta en azından ünlü insan ölçüdür deyişinden çıkarılacak kaçınılmaz bir sonuç bu gibi görünmektedir:[349]

"İnsan bütün şeylerin ölçüsüdür, oldukları şey olan şeylerin ve olmadıkları şey olmayan şeylerin ölçüsüdür." Theaitetos'ta (152a), Sokrates Theaitetos'a bunu okuyup okumadığını sorar. "Sıkça," yanıtını alır. "O zaman şunu söylediğini biliyorsundur, her şey bana nasıl görünüyorsa, bana göre öyledir ve sana göre nasıl görünüyorsa, sana göre öyledir –yani sen ve ben insansak." Bu ekleme tam olarak aynı sözlerle *Kratylos*'ta (386a) yinelendiğinden, Protagoras'ın kendi savının bir parçası olmalıdır ve bu da Aristoteles'ten kaynaklanmaktadır; o bahsedilen "şeylerin" değerleri de içerdiği bilgisini ekler (*Metafizik*. 162b13).

> "Protagoras insanın her şeyin ölçüsü olduğunu söylemiş, basitçe ve sadece her insana bir şey nasıl görünüyorsa kesinlikle öyledir demiştir. Eğer böyleyse, aynı şey hem öyledir hem değildir, hem iyidir hem kötü ve başka her şey çelişkili ifadelerle öne sürülmektedir çünkü genellikle belli bir şey bazılarına iyi (ya da güzel, *kalon*) diğerlerineyse tam tersi görünür ve ölçüt (μέτρον) her bireye nasıl göründüğüdür.[350]"

Bütün doğrudan kaynaklar Protagoras'ın deyişinin genel anlamı üzerinde uzlaşmaktadır, yani her bireye görünen şeyin tek gerçeklik olduğu ve bu yüzden gerçek dünyanın herkes için farklılık taşıdığını kabul ederler ve bu en olası anlamdır çünkü çağdaşı doğa felsefecilerinde de benzer fikirlerle karşılaşmaktadır. Anaksagoras öğrencilerine "onlara göre şeylerin onların varsaydığı şekilde olacağını" söylemektedir ve Empedokles'le Parmenides insanın fiziksel durumuyla düşünceleri arasındaki bağlantıyı vurgulamıştır.[351]

Buraya dek iyi, fakat şimdi dikkat çekici bir gelişme ortaya çıkmaktadır. Sokrates'in

---

[349] Fr. 1. Ayrıntılı bir yorum bunun bilgikuramsal içerimlemiri tartışmaya ayrılmıştır, ileride s. 180 vd.

[350] Eğer "İkili Savların" (ileride s. 300 vd.) Protagoras'ın öğretisini yansıttığı kabul edilirse, onun göreciliğinin iyi ve kötü, doğru ve yanlış, övgüye değer ve utanç verici gibi kavramları içerdiği konusunda kanıt oluşturmaktadırlar.

[351] Aristoteles bu bölümleri Metaf. 1009b15 vd.da toplamıştır. bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019: s. 257, 198, 79. ἄνθρωπος kullanımı ileride s. 185 vd.da daha ayrıntılı ele alınmaktadır.

söylediği gibi (*Theaet.* 161c vd.), buraya dek geliştirilen teze dayanarak kimse bir başkasından bilge olamaz ve Protagoras'ın ya da başkasının kendini öğretmen kılmasının anlamı yoktur. Bu yüzden Sokrates eğer sağ olsaydı Protagoras'ın bundan vazgeçeceğini söyleyerek bir savunma yapar.[352] Bütün inanışlar eşit ölçüde doğru olsa da, hepsinin eşit ölçüde iyi (*agatha*) olmadığını öne sürer.[353] Bilge (*sophos*) insan herhangi birimize kötü görünen ve olan şeyi değiştirebilen ve onun iyi görünmesini ve olmasını sağlayabilen insandır. (a) Hasta bir insanın yiyeceği acıdır (ona göre): Böyle olduğunu söylediği zaman yanıldığı söylenemez, sağlıklıdan daha cahil de değildir. Ama doktor, iyileştirme sanatında *sophos* olan, onun durumunu değiştirebilir böylece hem tatlı, keyif verici görünür ve olur. (b) Eğitim de, sofist doktorun ilaçlarla yaptığı şeyi yapmaktadır (karşılaştırın Gorgias, geride s. 166), yani öğrenciyi daha iyi bir hale sokar. Yanlış inançları doğrusuyla değiştirmeye zorlamaz çünkü yanlış inançlar olanaksızdır; ama, bir insan bozuk (*ponêron*) bir zihin haline ve buna karşılık gelen düşüncelere sahipse, zihnini sağlam kılar ve ona sağlam (*chresta*) düşünceler verir –daha doğru değil ama daha iyi düşünceler. (c) Bütün şehrin adil ve onurlu (*kola*) olduğunu düşündüğü türden şeyler şehir bunların böyle olduğuna inandığı sürece öyledir; ama her koşulda zararlı (*portera*) oldukları durumda, bilge insan sağlam (*chresta*) olan ve görünen başkalarını onların yerine geçirir. Bu şekilde bazı insanların başkalarından daha bilge olmasına izin verilir ama kimse bunun yanlış olduğunu düşünmez.

Burada bir paradoks vardır: iki insanın inancı eşit ölçüde doğru olabilir ama eşit ölçüde değerli olamaz, bunlar bir şeyin iyiliği ya da kötülüğüyle ilgili inançları olsa bile. Fiziksel duyumlar durumunda, en azından Platon'un örneğiyle, bir güçlük yoktur. Hasta insan tattığı şeyden hoşlanmaz, doktor, bizim diyeceğimiz gibi, iyi yiyeceğe

---

[352] Anlaşılan bunun ardından gelen Protagoras'ın yazılarında bulunmamaktadır ama öğrettiği şeyin anlamından farklı görünmemektedir. Cornford'un söylediği gibi, mesleğini sofist olarak, bütün inançların eşit ölçüde doğru olduğu savıyla uzlaştırmış olmalı ve başka türlü yapmış olmasına olasılık yoktur. Bu konu H. Gomperz, S. u. R. 163 vd.da ayrıntılı olarak ele alınmaktadır ve başka göndermeler için bkz. Untersteiner, Sophs. 70 vd. (n. 1). S. Moser ve G. L. Kustas, Phoenix, 1966'da "Protagoras'ı Theatetetus'un ışığında okumanın" daha önceki diyaloğun yanlış anlaşılmasının nedeni olduğunu söylemiştir. Bu iddia Th. Gomperz'in (Gk. Th. i, 457 vd.) birinin "hakiki", diğerininse "sahte" Protagoras'ı temsil ettiği varsayımına dayanmaktadır – oldukça keyfi bir yordam.

[353] Platon bu bölümde çok çeşitli sözcükler kullanıyor, hepsi de bazen basitçe "iyi" ya da "kötü" olarak çevrilmektedir. Bunları Roma harfleriyle yerleştirdim ve bir Yunanca'ya aktardıkları farklı anlamların kaba bir yaklaşımını ekledim. Kakon: Kötü için en genel sözcük; *agathon*: iyi için en genel sözcük, Yunanca olumlama terimlerinde yaygın olarak bulunan işlevin etkin performansına yönelik imaya sahiptir; *poniron*: emek, sıkıntı, acı ya da üzüntüye yol açan (*ponos*, emek, sıkıntı, acı çekme isminden); *chreston*: yararlı, kullanılabilir, etkili, işe yarar (*hygieinon*, sağlıklı, 167c1); kalon: hoş, güzel. iyi nitelikli, övgüye değer, onurlu.

ilişkin normal beğenisini kazandırıncaya ya da Protagoras'ın söyleyeceği gibi, zevk vermeyen yiyeceği onun için hem zevkli görünen ve olan bir şey haline getirirse mutlu olacaktır. Ama ahlak değerleriyle durum farklıdır. Eğer bir şehir adil ve uygun olanın adil ve uygun olduğunu düşünürse, öyle olduğunu düşündüğü sürece, görüşlerinin ya da yasalarının değişmesini istemeyecek, ya da değişmeleri gerektiğini kabul etmeyecektir. Protagoras'ın konuşmasına göre zeytinyağı gibi olmalıdırlar, o şehir için iyi olan başkaları için öyle değildir. Fakat o şehir bilge de olmayabilir, ya da yargıları sağlam ve işe yarar olmayabilir, yararsız ve zarar verici olabilir. Öyleyse şehir için, göründükleri gibi, hem adil hem uygun (*kala*) olabilirler?

Protagoras dönemin yakıcı sorununa kendi çözümünü aramaktadır, yani *nomimon* ve *dikaion*, pozitif yasa ve ahlak arasındaki ilişki sorununa. Şöyle denmektedir:

(1) İkisi tanım gereği özdeştir ve özdeşliklerinin ifadesi basitçe analitiktir. Bu (a) eski dinsel fikir olabilir, kabile günlerine, yasaların tanrılardan geldiği zamanlara uzanmaktadır, bu yüzden hata yapılamaz ve onlara uyulması gerekir ("bütün insan yasaları tek bir tanrısal yasadan beslenmektedir"); ya da (b) ikisinin eşitliğine bağlı bir eleştiri, "adaletin" sadece yasaların getirdiği ya da onayladığı şeyler olduğu yolunda bir tanım verildiğinde, Antiphon'un belirttiği gibi, insanın buna sadece kendi çıkarlarıyla örtüştüğü durumlarda uymak hakkıdır ve onu Yunanlarla barbarların, soylularla sıradanların, zenginlerle yoksulların eşitliği gibi bir doğa olgusuyla çeliştiği zaman gözardı etmek de görevidir.

(2) Adil olanla yasal olanın özdeşliği, (b)nin bir sonucu olarak reddedilmişti. "Adil" ve "doğru" pozitif yasanın emirleriyle eşitlenemeyen ahlaki değerleri temsil ediyordu çünkü yasa gücü adil olmayabilir ve buna karşılık adil olan yasal sözleşmenin alanından ötelere uzanıyordu.

(3) Sokrates'in savunduğu *Toplumsal Sözleşme* öğretisi vardı, buna göre yasal mekanizma tekil bir durumda adil olmayan bir yargıya yol açsa da, bunu kabul etmek yurttaşın hakkıydı çünkü devlete üye olması, yurttaşlığın yasal yararları karşılığında yasala uyma gibi bir vaadi gerektiriyordu.

Bu karşıtlığın güncelliği ve görüşlerin hâlâ yaygın olması, belli bir ölçüde, Pratogoras'ta da yankı bulan bir karışıklığa yol açmıştı. Ona göre yasalar "doğadan" gelmese de, kurumlaşmaları ve yerine getirilmeleri toplumun korunması için gerekliydi. Adalet (*dike*) duygumuzun bütün işlevi "politik düzeni olası kılmaktır" (geride s. 73). Bu yüzden doğal olarak *dikaion*u *nomimon*la eşitleyenlere yönelir. Yine de beşinci yüzyılın ortalarında düşünen birinin kötü yasaların varlığını gözardı etmesi olanaksızdı ve o da onları da dikkate alacak bir çözüm tasarlamıştı. Eğer sonuç tutarsız ya da

dolaylı bir sav olduysa,[354] önemi Protagoras'ı böyle zorlu bir rota izlemeye yönelten sorunun o dönemdeki halinde yatmaktadır. Sonuçta, şimdi bile çözülmemiş olan bir sorundur bu.

Protagoras "daha güçsüz bir savı daha güçlü kılma" iddiasıyla ünlü olduğundan, N. Gomperz (*S. u. R.* 269), Platon'un savunmasında kullandığı ve dolaylılığı özellikle dikkat çekici hale sokan "daha kötü" ve "daha iyi" yerine bu sıfatları kullanmayı önerdi. Özünde savı değiştirmeyecekler, daha nesnel bir ölçüt görünümü kazandıracaklardı. Gomperz'ın paradoksu açıklayışı herkesin haklı olduğu çünkü herkesin hakikatin, konumunun izin verdiği kadarıyla, bir yüzünü gördüğü fakat normal ve anormal konumlar olduğu şeklindedir; Protagoras'ın bilge olarak adlandırdığı en normal insan, en normal, en güçlü ve en iyi inanca sahiptir. Onun kuramı retorik uygulamasına karşılık gelir, aslında retoriğin önemine ilişkin bilgikuramsal bir aklamadır. Retor karışık bakış açılarını eşit ustalıkla savunabilmeli ama sonunda birine "daha güçlü" olarak zafer kazandırabilmelidir. Aynı şekilde bilgikuramcı da her biri hakikatin bir yüzünü yakalamakta olduğu için bütün görüşlerin eşit biçimde doğru olduğunu kanıtlar, sonra birinin "daha iyi" olduğuna karar verir. Protagoras için, retor bilge insanla özdeştir çünkü her iki tarafı da görmek için eğitilmiştir, buna karşın sıradan insan sadece bir tarafı görür – hakikati ama kısmi hakikati (s. 263).[355]

Buradan çıkan şey Protagoras'ın ölçütünün niceliksel olduğudur: bütün yargılar eşit ölçüde doğrudur ama eşit ölçüde değerli değildir çünkü daha çok ya da az gerçekliği yakaladıklarına bağlı olarak, daha çok ya da az normal ya da anormal, böylece daha güçlü ya da ya da zayıflardır. Bu açıklamanın çekici yanları vardır ama "normal" ve "anormal" kavramlarına dayanması yüzünden zayıflamaktadır çünkü Cornford'un söylediği gibi (*PTK*, 73) Protagoras için "*daha sağlam* 'normal' demek değildir çünkü bu çoğunluğu azınlığın bir normu ya da ölçüsü kılacaktır." Bu sadece daha yararlı ya da uygun anlamına gelebilir, gelecekte daha iyi sonuçlar sağlayacak bir inanç; yani, birey için, sofistin öğrencisi için eğitiminden sonra daha iyi görünecek ve olacak etkiler. Ardından yeni inançlarını seçecektir. Bir devlet için, yasa ve töreleri dayatıldığı ya da toplumsal olarak onaylandıkları sürece doğru ve övgüye değerdir ama bir devlet adamı başkalarının buna göre daha büyük üstünlük sağlayacağı konusunda ikna ede-

[354] "Sadece mantıksal bir ortamın olduğu reddedilemez... Eğer değer yargıları sadece birey için geçerliyse, iki inancın eşit olmayan değere sahip olması bu yargıda bulunan bireyden başkaları için nasıl geçerli olabilir?" (Gomperz, *S. u. R.* 169.) von Fritz'in belirttiği gibi (RE, xxiii, 917), eğer Protagoras'ın ahlaki öğretisi temel öncülünün bir çelişkisini ve tutarsızlığını içeriyorsa, bu tutarsızlığı onun gibi görececiliklerini pozitif öğretilerle ve insan eylemi reçeteleriyle birleştiren birçok modern görececiyle paylaşmaktadır.

[355] Gomperz'in Protagoras yorumunun bir eleştirisi için bkz. ZN, 1357, n. 1.

bilir. (Bu nokta 172a'da açık kılınmaktadır.) Ölüm cezası, diyebiliriz, halk oyunun desteğini aldığı ve yasal olarak dayatıldığı sürece doğru ve uygundur. Eğer bu koşullar değiştirilirse, bu herhalde öncelikle birkaç gelişmiş düşünür (bir Yunan'ın deyişiyle *sophistai*) farklı fikirlerin kaynaşmasını sağlamayı başardığı için olacaktır ve bunu da ancak (kurama göre) yurttaşları değiştirmenin uygulanabilir bir üstünlüğü (*chreston*) olacağına, yani sözgelimi şiddet suçlarının artmayıp azalacağına inandırabilirlerse yapabilirler. Protagoras'ın *dike*nin toplumsal düzenin korunması için ve bu yüzden de en iyileri olmasalar da var olan yasaların korunması için var olduğu inancı, adil ve övgüye değerdir çünkü itaatsizlik ya da yıkım seçenekleri bizim hayatımızın temeli olan "dostluk ve birlik bağlarını" yok edecektir (*Prot.* 322c4). Ancak eğer yeni yasalar ortak kabul ve anayasal süreçlerle çıkarılırsa değişim daha iyiye doğru olabilir.[356]

[356] krş. geride s. 147. Bu konuyu bağımsız bir biçimde düşünerek, A.T. Cole'un, Yale CS. 1966'da dile getirdiği ve hissettiği bir güçlüğü çözmüş olmayı umuyorum; bu sorun onu Platon'un "Protagoras Övgüsü"nün aslında "bir değil iki övgü" olduğuna, sırasıyla 166d'de dile getirilen insan ölçüdür ilkesiyle uyumlu bir "öznelci" kavrayış ve o kadar uyumlu olmayan "yararcı" bir kavrayış" içerdiğine inanmaya götürmüştü (s. 115 ve 117 vd.). Özel olarak ben Platon'un 167a-b öğretisini yanlış anlamış ya da yorumlamış olduğunu kabul etmiyorum (s. 119). 169d'nin bununla tutarsız olduğu inancı doğru değildir. Platon'un orada tek söylediği, Protagoras'a göre, "bazı insanların neyin daha iyi ya da kötü olduğu konusunda daha üstün olduğu ve bunların, bilge olduğunu söylediği"dir (Cornford'un çevirisi). Bu daha iyi yargıçların hastalar karşısında sağlıklılar olduğunu söylemez. Bu yargıçlar kuşkusuz hekimlerdir (ya da buna karşılık gelen alanlarda çiftçiler, hatipler ya da sofistler).

VIII
RETORİK VE FELSEFE

(Gibi olma ve olma, inanma ve bilme, ikna etme ve kanıtlama)

(1) GENEL

Retorikten daha önce bu sayfalarda bahsedildi (32, 58 vd.) ama daha yakın bir inceleme gerekmektedir. Elbette burada Lysias, Andokides ya da diğer attik hatiplerin yapıtlarının övgüsüyle, ya da tarz ve üslup sorunlarıyla ilgilenmeyeceğiz;[357] fakat Yunan retoriğinin altında yatan kuram, yalnız sofistlerin değil Platon'un kendisinin de kabul etmesi gerektiğini hissettiği felsefi içerimlere sahipti. Hatta Platon kendi diyalektik felsefesini kötü retoriğin yerine geçmiş iyi retorik olarak betimleyebiliyordu ve sadece retoriğin bir sofistin ayırt edici işareti olduğu öne sürülüyordu.[358] Bunun bir abartma olduğu zaten anlaşıldı ama önde gelen bütün sofistler retorikle, onun kehanet, politik ve epideiktik dallarıyla, hem öğretmen, sistemleştirici, hem de retorik kitapçıklarının yazarları olarak yakından ilgileniyordu.[359] Sofistleri tanıyan Platon, "sofistikle ve retoriği özünde nasıl farklılık taşıdıklarını" göstermek üzere tasarlanmış ayrıntılı bir benzetmeyle birbirinden ayırmaktadır, "aynı alanda ve aynı konu üzerinde çalışan sofistler ve hatiplerin aklı karışmıştır, ne kendileri kendileriyle ne yapacağını ne de başkaları onlarla ne yapacağını bilmektedir." Bu onun bilginin, gerçekliğin ve eğitimin inanç, görünüm ve iknaya üstünlüğü öğretisi ışığında okunmalıdır. Jimnastik nasıl bedeni formda tutuyorsa, yasa koyma da bir devleti sağlam ve sağlıklı tutar. Eğer beden hastalanırsa, ilaç onu tedavi eder ve devlet içinde buna karşılık gelen sanat adaletin icrasıdır. Bütün bu sanatlar kendi taklitlerine sahiptir. Jimnastiğe sağlıklı görünüm veren makyaj ve yasa koymaya bir devleti sağlam kılan şeyi, gerçek bir bilgi olmaksızın verdiğini iddia eden sofistik karşılık gelir. Hekimin taklidi beden

---

[357] Bunlar Blass'ın Attische Beredsamkeit, Norden'in Antike Kunstprosa ve Dobson'un Greek Orators gibi yapıtlarından incelenebilir. Ayrıca Kroll'un RE, Suppl. vi, 1039-1138 makalesini ve G. Kennedy, The Art of Persuasion in Greece'i de anmak gerekir.

[358] H. Gomperz tarafından, Sophistik u. Rhetorik'te. Bu tezi H. Mayer, Prodikos'ta reddetmekte ve ayrıca şu reddetmelere değinmektedir: Wendland, Gott. Gel. Anz. (1913), no. 1 ve Drerup, Lit. Zentralbl. (1913), Sp. 681 vd.

[359] τὰ βιβλία τὰ περὶ τῆς τῶν λόγων τέχνης γεγραμμένα (Pl. *Phaedr.* 266d) ya da basitçe τέχναι (geride s. 54, dn. 76).

için en iyi beslenmeyi bildiğini öne süren ama aslında sadece damağı hoşnut etmeyi hedefleyen aşçıdır ve aynı şekilde retorik adaletin yeterli yürütülmesine karşılık gelir, dinleyicileri aldatmayı ve adaletin gerçeğini değil, suretini yaratmayı hedefler. Öyleyse, sofistikle retoriğin "neredeyse aynı şey olduğu" söylenebilir ama farklılığın anlamı açısından, sofistik taklit ettiği sanatın üstün olması, yani önlemin tedaviden daha iyi olması açısından üstündür.[360]

Retorik sanatı ayrıca "*logoi* sanatı" olarak biliniyordu ve bu sözcüğün (konuşma ya da konuşma yapmadan sav, akıl, düşünceye uzanan) geniş anlamı konusu olduğu sanatın çok farklı kavranışlarını olası kıldı. Platon'un hedefi onu yapay iknacıların ve özel avukatların elinden alıp, doğru uygulanıp hakikat bilgisi üzerine temellendirildiğinde felsefeyle örtüştüğünü göstermekti. Phaidros'tan çıkarılacak ders budur (bkz. özellikle 278 b-d) ve Phaidon'da (90b vd.) Sokrates "*logoi* sanatının" doğru eğitiminden yoksun olmaya "misoloji" –her tür *logoi*den nefret- kötülüğünü atfeder. Bu sanat olmazsa insan ne söylenirse inanır, sonra yanlış olduğunu öğrenir ve hayal kırıklığıyla kendi deneyim yetersizliğini değil, *logoi*nin kendisini suçlamaya başlar, bu yüzden de bilgi ve hakikat yolunu kaçırır. En kötü suçlayıcılar çelişkilerle (ἀντιλογικοί) boğuşan ve herhangi bir şeyin ya da herhangi bir savın sağlamlık ya da kesinlik taşımadığını fark etmeyi en yüksek zekâ sayanlardır. Ama her şey Euripus'taki akıntı gibi ileri geri gider gelir ve hiçbir an aynı kalmaz. Platon özellikle Protagoras ve onun *Analogiai*'sini (ileride s. 179, dn.374) düşünmüş olabilir ama sansürü bütün retorikçilere ve sofistlere, "bilgelik değil hasmı küçük düşürme peşinde olan o kültürsüzler" (91a), aslında kendilerini tam da "*logoi* sanatının" ustası ve bunun öğretmenleri sayan kimselere uzanır.[361] Platon'un gözünde, gerçekte de olduğu gibi, Sokrates bu sanatın gerçek ustasıydı. Bunu sofistlerden farklı biçimde kullanıyordu ama bir retorikçi olmasa da, Kritias *logoi* sanatını öğretmeyi yasadışı kılarken özellikle Sokrates'i düşündüyse,[362] bu tümüyle yersiz değildi. Birinin bir şeyi anlaması durumunda "ona bir *logos* verebileceğine" inanıyordu ve tanım talebi, insanların cesaretin, adaletin ya da tartışma konusu neyse onun özünü onunla ilgili bütün durumları örtebilecek dilsel bir formül bulabilirlerse bunu kanıtlamaları yönünde bir talepti. "Herhangi bir şeyin ne olduğunu bilenlerin aynı zamanda bunu başkalarına aktarabilmeleri gerektiğine

[360] Gorg. 465 c, 520a. zihinle beden, retorikle tıp ya da ilaçlar arasındaki, gördüğümüz tartışma (s. 166 vd.) yeni değildi. Platon bunu işliyor.

[361] Taylor Platon'un antilogike ve tartışmalı hakkında iki şeyi açık hale getirdiğini belirtmiştir (*KS*, 92, 98): Sokrates'in döneminde bolcaydılar ve onun bilgiçliğinin bir sapmasından kaynaklanmıyorlardı, ataları Elealıdır.

[362] Ksen. Mem. 1.2.31. Gigon (Komm. z. erst. Buch 58) olayın tarihselliğinden kuşku duymaktadır.

inanıyordu" (Ksen. *Mem.* 4.6.1). Ksenophon'un onun ağzından aktardığı şu sözler karakteristiktir (*Mem.* 3.3.11; iyi bir süvari komutanının iyi bir konuşmacı olması gerektiğini öne sürmektedir):

> "Geleneğe göre öğrendiğimiz, nasıl yaşayacağımızı bilmemizi sağlayan, bütün en iyi şeyleri konuşma yoluyla öğrendiğimiz, herhangi iyi bir dersin konuşma yoluyla öğrenilebileceği ve en iyi öğretmenlerin konuşmadan en iyi yararlananlar olduğu ve en önemli konuların en derin bilgisine sahip olanların ayrıca en iyi konuşmacılar olduğunu fark etmiş miydiniz?[363]"

Retoriğin "icadı" beşinci yüzyıldan iki Sicilyalıya, Koraks ve Tisias'a atfedilmektedir. Bu bağlamda icat özgül bir anlama sahipti,[364] yani olasılık çağrısının olgu yerine geçirilmesi, uygulanması için kurallar belirlenmesi ve bunların yazılı kitapçıklarda cisimlenmeleri. Eğer saldırıyla suçlanan bir adam suçu işlemediğini tartışılmaz biçimde gösteren olguları ortaya koyabilirse, bu sanata ihtiyaç duymaz ama eğer bunları ortaya koyamazsa, olasılıktan yola çıkarak savlamaya başvurmalıdır. Eğer kurbanından küçük ve zayıfsa, "Baksanıza bana; benim gibi birinin böylesine iri ve güçlü birine saldırması mümkün mü?" diyecektir. Diğer yandan, eğer bir Samson'sa, "İlk olarak benden şüphelenileceği halde ona saldıracak kadar aptal olabilir miyim?" diyecektir. Bu savlar Koraks ve Tisias'tan bir örnek olarak korunmaktadır.[365] *Sunday Times*'ta, 21 Mayıs 1967 tarihinde iyi bir modern örnek vardı. Polis bir sürücünün otoyolda saatte 110 kilometrelik hız sınırını aştığını ve kendisinin davalıyı 2 kilometre kadar saatte 120'den fazla okuyan hız göstergesiyle birlikte takip ettiğini söylüyordu. Savunma karşı kanıt olarak davalının kendi hız göstergesini kullanmıyordu. Karşı kanıt polis arabasının yanıp sönen mavi lambası olması, bu yüzden de onun takip ettiğini görmenin kolay olmasıydı, "Peşimde polis arabası varken 110 kilometreden hızlı gidecek kadar aptal olabilir miyim?" Retorik daha baştan önemli olanın dava değil, görünen şey, insanların neye ikna edilebileceği olduğunu öğretir (*Phaidros* 267a). Bu sadece konuşma ve savlama değil aynı zamanda olguya (*ergon*) karşı görünüm ya da inanç olan "*logos* sanatıdır" ve hedefi iknadır. İyi yanından bakılırsa iknanın kuvvetten daha

---

[363] krş. Stenzel, RE, 2. Reihe, v. Halbb. 821 vd. Stenzel dilin Sokrates'in öğretisinin başlangıç noktası olduğunu söyleyecek kadar ileri gider.

[364] İyi bir eylem adamı kadar iyi bir insan olmak da, Lensky'nin belirttiği gibi (*HGL*, 350), Homeros dönemlerinden itibaren bir Yunan'ın tutkusu olmuştu (Il. 9.443).

[365] Aristoteles (*Ret.* 1402a 17) bunu Koraks'la ilişkilendirir. Platon (*Phaedr.* 273 a-b) bunu, bir parça çarpıtılmış ve karikatür bir biçimde öğrencisi olduğu söylenen Tisias'a atfeder. bkz. ayrıca Arist. ap. Cic. Brut. 12.46 (tahminen Συναγωγὴ τεχνῶν'dan); Koraks ve Tisias tiranların Sicilya'dan sürülmesinden sonra ilk retorik kitapçıklarını yazmış olarak gösteriliyor ve genel olarak Aulitzky, RE, xi, 1379-81.

iyi olduğu söylenebilir[366] ve retorik, ne politik ne de yargısal formunda, tiranlık altında ortaya çıkamayan *par excellence* demokratik bir sanattır. Syrakusai'da doğması, demektedir Aristoteles (ap. *Cic.* bkz. n 9) tiranların kovulması ve demokrasinin kurulmasıyla örtüşmüştür.

Öyleyse, sofistler retoriğin öncüleri değildi ama kesinlikle bütün Yunanistan'da kişisel özgürlüğün gelişmesine eşlik eden ona yönelik talebi karşılamak üzere öne çıkmaya hazırdılar.[367] Koraks ve Tisias'tan sonra Empedokles (bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019: s. 132), Gorgias ve Polus tarafından sürdürülen, asıl olarak iyi konuşmayı (εὐέπεια) hedefleyen Sicilya okuluyla Atina'da toplanan diğer sofistleri, Abderalı Protagoras, Koslu Prodikos, Elisli Hippias arasında bir ayrım yapılması gerekir. Bu sonuncular, en geniş anlamıyla eğitimle ilgilenmelerinin yanı sıra, dilin doğru kullanımı (ὀρθοέπεια, ὀρθότης ὀνομάτων) üzerinde duruyorlardı ve bu yüzden halka açık konuşma eğilimlerinden filoloji ve gramer, etimoloji ve eşanlamlıların ayrılması gibi incelemeleri başlatmaya yöneldiler. (bkz. ilerde §6.)

Retoriğin temel kuramsal temeli onu daha baştan ayırt eden ve mutlakçı Platon'u çok şaşırtan bir şeydi, yani (Tisias ve Gorgias için söylediği üzere, *Phaedr.* 267a), "olası olanı (ya da öyle görüneni, makul olanı, εἰκότα) doğrudan daha değerli sayıyorlar."[368] Bunu haklı çıkartan şey, bir sofist ve retorikçiye göre, hakikatle bilginin yanılsama olmasıydı.

> Bütün insani sorgulama görüş alanında ilerlediğinden ve burada aldanma kolay olduğundan, (felsefi, "bilimsel," yasal ya da başka türlü) bütün ikna akılcı bir kavramadan çok belagat etkisinin bir sonucudur... İnsanlar bilseydi, aldatma ve hakikat arasında büyük fark olurdu. Şu haliyle, ancak başarılı ve ikna edici olmayan, ikna edici ve verimsiz savlar arasında ayrım yapabiliriz.[369]

Parmenides'i ters yüz eden Gorgias hiçbir şeyin var (ya da gerçek) olmadığını, varsa da onu bilemeyeceğimizi ve bilseydik de bilgimizi bir başkasına aktaramayacağımızı öne sürdü. Felsefi temel Protagoras'ın "Herkese her şey ilgisini çektiği ka-

---

[366] Demokritos'un kaydettiği bir nokta, fr. 181 (bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019: s. 380) ve Gorgias da bunu sanatı için öne sürmüştür (Platon, *Phileb.* 58a).

[367] Gorgias'ın 427 yılı elçiliğinde Atinalıları sanatıyla şaşırttığı söylendiği için, çünkü sanatsal ve mesleki hatipliği bilmedikleri sanılmamalıdır. Bunu zaten seviyorlardı (φιλόλογοι) ve onları şaşırtan şey Gorgias'ın o zamanlar yeniliğiyle ilgi çeken ama sonraları usandırıcı ve dokunaklı gelen egzotik ve yapay üslubuydu (*Diod.* 12.53).

[368] Platon, Protagoras'ı tam da sofistlerde ve o tür kimselerde hoşgörülmez saydığı türden tartışma yöntemlerine karşı çıkarken hayal etmenin ironisinin tadını çıkarmış olmalıdır: "İkna edici bir kanıt getirmiyorsun ama olasılığa güveniyorsun" (*Theaet.* 161e).

[369] Versényi, Socr. Hum. 47 vd.

darıyla öyle görünmektedir" sözüyle aynıdır.[370] "Eğer," der Gorgias (fr. 11a, 35 DK), "sözcükler (*logoi*) aracılığıyla gerçeklikle (*erga*) ilgili bir hakikati dinleyenlere saf ve açık bir halde iletmek olası olsaydı, yargı basitçe söylenen şeyden çıkardı; ama bu öyle olmadığından ..."

*Logos*un üstün gücü vardır ve tarafsızdır. Korku ve acıyı yasaklayarak ve neşe ve sevecenlik besleyerek, büyük iyilikler yapabilir (Gorg. *Hel.* 8, DK. 11, 290). Aldatıcı olsa bile, aldatma adil olabilir ve aldatılan eskisinden daha akıllı olarak gider, Gorgias'a göre sadece nazım olarak retorik olan trajedi kurgularında olduğu gibi.[371] Ama kendi içinde basitçe "ikna sanatıdır", "mahkemedeki jüriyi, konseydeki senatörleri, meclisteki halkı ya da herhangi bir toplantıda yurttaşları" (Platon, *Gorg.* 452e) insanın neye isterse ikna edebilmesini sağlar. Gorgias bu konuşma sanatının öğrettiğini, başka bir şey yapmadığını öne sürmüştür. Doğru ve yanlışla ilgili olsa da, Gorgias *arete* öğretimini reddetti (*Menon* 95c) ve öğrencileri becerilerini kötü amaçlarla kullanacak olurlarsa, boks öğretmeninin de gidip babasını döven bir öğrencisi için suçlanamaması gibi, retorikçinin suçlanamayacağını söylemiştir. Anlaşılan retorik, tümüyle yöntemle ilgiliydi amaçla değil[372] ve onun öğretiminin karakterlerine göre öğrenciler üzerinde farklı etkileri olmaktadır. Ksenophon (*An.* 2.6.16 vd.) Gorgias'ın ücretini büyüklük, ün ve paraya ihtiyaç duyduğu için ödeyen, "ama bunları adil yoldan kazanmak için arzusu olmayan" Boeotialı Proksenus'u, (Gorgias'la olan ilişkisi Platon'dan bilinen)

---

[370] Sicking (*Mnem.* 1964, 145) başka türlü düşünüyor gibidir; ama hiçbir şey gerçek varlığa sahip değilse, tanınamıyor ya da iletilemiyorsa, sadece herkesin özel duyum ve inançlarının geçerli olması ve sadece onun için geçirli olması tek seçenektir. Gorgias'ın polemiğinin sadece Elealılara yönelik olmaması ("nicht nur", Sicking s. 232 ama s. 245'te nitelemekten vazgeçer) bunu değiştirmez.

[371] Fr. 23 ve 11.9 (λόγον ἔχων μέτρον). Öyleyse hile olasıdır. Mutlak hakikati reddetmesine rağmen, Gorgias sahnede ya da gerçeklikte bir cinayet işlenmesinin aynı olduğunu öne sürmezdi. Ama nedir ölüm? Ne olduğuna inandırılırsak o. Gorgias'ın Palemedes'inde, konuşması boyunca rastgele savlarla oyalandıktan sonra, Palemedes sonlara doğru (§34) dinleyenlerine μὴ τοῖς λόγοις μᾶλλον ἢ τοῖς ἔργοις προσέχειν τὸν νοῦν diye öğüt verdiği yerde bir parça retorik küstahlık vardır.

[372] Gorg. 456c-457c. Sokrates savı konusunda ısrar ettikçe, Gorgias gerçekten de, düşünmeden, eğer öğrencisi doğru ve yanlışla ilgili bir şey bilmiyorsa bunu ona öğretebileceğini kabul eder (Sokrates ve Platon bir ömürlük felsefenin bile yetmediğini düşündüğü konular!) ama Sokrates aslında retoriğin yanlış amaçlar için kullanılamayacağı, yaşlı ve saygın bir adamın ortaya çıkıp küstah öğrencisini dizginlemesinin vakti geldiği sonucunu çıkararak devam eder. Gorgias'la yapılan bütün tartışma mevcut retorik kavrayışlarına paha biçilmez bir ışık tutar ve karikatür belirtisi taşımaz. Ayrıca bkz. Phileb. 58a, ikna sanatının bütün sanatlara olan üstünlüğü konusundaki düşüncesi için ve ἀρετή öğretmeyi reddetmesi için, ileride s. 259 vd.

Thessalıalı Menon'un ilkesizliğiyle karşılaştırır. Eğer Sokrates'in öğrencileri ona inanmadıysa, bu başka nedenlerle oluyordu.

(2) PROTAGORAS

Protagoras'ın öznelciliği değerlerin göreceliğiyle bağlantılı olarak öne sürülmüştü ve bunun onun bir retorik öğretmeni olarak etkinlikleriyle olan yakın bilişkisi ortadadır.[373] Öğrencilerine aynı davayı övmeyi ve yermeyi öğretti, "zayıf savı güçlü kılma" iddiasıyla ünlüydü (bkz. örn. Ar. *Rhet.* 1402a23 vd.) ve bir retorik ders kitabı olması gereken *Çelişkili Savlar* adlı iki kitap yazdı. "Her konuyla ilgili iki karşıt sav vardır," diyordu[374] ve Euthydemos'ta (286b-c) Sokrates çelişmenin olanaksız olduğunu söyleyen, kendisinin yanlış konuşmanın olanaksız olduğunu söylemekle eşanlamlı saydığı tezi "Protagoras ve daha da eski düşünürlere" atfetmektedir.[375] Aristoteles (*Metaph.*

---

[373] Nestle (*ZN*, 1358 n.) retoriği Protagoras'ın felsefesinin kaynağı olarak görmenin bir *petitio principii*'den başka şey olmadığını söylemektedir. Kuşkusuz affedilmez biçimde kabadır bu. Sadece görüngülerin altında yatan algılanmayan bir gerçekliğe ilişkin evrensel varsayımından bir tepki olarak da olsa, (Elealılar durumunda) onlara var olma hakkını reddetmiş bile olsa (krş. geride s. 28), çok seçkin bir temsilcisi olduğu kuşkuculuk ve öznelcilik daha önceki felsefe tarihine kök salmıştı. Sebep ve sonuçla ilgili olarak dogmacılık yapmaktan kaçınmak en iyisi, tıpkı Atina'nın demokratik özgürlüğünün uygulamada retoriğin hızlı yükselişini sağlaması gibi, felsefi durum da onun kuramsal haklı çıkarılmasına uygun düşen bir zemin hazırlamıştır ve demagoglardan ya da sokak hatiplerinden daha başka bir şey olan sofistlerin ortaya koymakta telaş ettiği şeye en uygun durumdur bu.

[374] Eudoxus ap. Steph. Byz. (DK, a21; krş. Aristoph. Bulutlar 111vd.), D.L. 9.55 (Ἀντιλογιῶν α′ β′), D.L. 9.31, bunun aynı ölçüde olası bir çevirisi şöyle olurdu: "Her şey için iki çelişik değerlendirme yapılabilir."

[375] "Daha önceki düşünürler"in ciddiye alınması gerekmez. Platon asıl olarak Herakleitos ve onun karşıtların özdeşliği öğretisini düşünüyor olmalı (bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019: s. 340 vd.), kuşkusuz bu Protagoras'ın görüşlerini etkilemişti ama sadece dölüt halinde içeriyordu. Platon sadece daha önceki filozofları değil şairleri bile felsefi öğretilerin soi-disant ebeveynleri olarak öne sürmekten hoşlanırdı, örn. Theaet. 152e'de ve Krat. 402b'de Herakleitosçu akış öğretisini Homeros'a dek götürmektedir. Ne de, tersine olan birçok Platoncu kanıtı göz önünde tutarak, οἱ ἀμφὶ Π.'nin Protagoras'ın kendisini dışlamaya niyetlendiğini varsayabiliriz. Çelişmenin olanaksızlığı tezi genellikle Antisthenes'e, Aristoteles'in (*Temaf.* 1014b31, Top. 104b20) tanıklığıyla atfedilmektedir. D.L. (9.53, krş. 3.35) bunu Antisthenes'in tezi olarak adlandırır ama Platon'dan aktararak, bunun ilk olarak Protagoras tarafından öne sürüldüğünü ekler. Aristoteles'in sözleri kesinlikle bunu dışlamaz ama Platon'un dili bunun beşinci yüzyıl sofist çevrelerinde de yeterince bilindiğini düşündürmektedir. MÖ dördüncü yüzyıla ait bir papirüsün yazarı bunu Prodikos'a atfeder. Bu basitçe bir hata olabilir ama Prodikos hem Protagoras hem Antisthenes'i tanıyordu (Ksen. *Semp.* 4.62). bkz. Binder ve Liesenborghs, Mus. Helv. 1966.

1007b18) "aynı şeye dair çelişkili ifadeler aynı zamanda doğrudur" ve "her konunun bir yanını hem öne sürmek hem de reddetmek olasıdır" tezlerinden Protagoras'ın sözünü kabul edenler tarafından kabul edilmesi gereken tezler olarak bahsetmektedir. Daha aşağıda, 100936'da, (çelişmezlik yasasının reddedilmesinden bahsettikten sonra) şöyle der: "Protagoras'ın söylediği şey aynı görüşten kaynaklanır ve birlikte durmalı ya da bozulmalıdırlar; çünkü öyle görünen ve inanılan her şey doğruysa, her şey aynı zamanda doğru ve yanlış olmalı çünkü birçok insan birbirlerine karşıt fikirlere sahiptir."[376]

Bütün bu ifadelerin kuramsal temeli onun *Hakikat*[377] üzerine olan eserinin girişinde yer alan ve zaten değer kavramlarını taşıması açısından alıntılanmış olan tezinde yatar (fr. 1 DK):

> "İnsan her şeyin ölçüsüdür, oldukları şey olan ve olmadıkları şey olmayan şeylerin ölçüsüdür.[378]"

Bunun devamı aklında asıl olarak tikelin olduğunu göstermektedir, oysa Platon bu konuda ondan daha ileri gitmedikçe yasaları içinde cisimlenmiş olan bir toplu bir devlet görüşüne dek genişletecekti (bkz. geride s. 170). Platon ve Aristoteles dışında, bu ifade onu yine tikel olarak anlayan ve şöyle açıklayan Sekstus tarafından alıntılanmıştır: "Hakikat göreceli bir şeydir çünkü birine (τινί) öyle görünen ya da öyle olduğuna inanılan her şey bir anda ona göre gerçek olmaktadır."[379]

Ölçü (*metron*) sözcüğü herhalde Protagoras tarafından kolayca alıntılanan deyişine epigram havası verdiği için seçilmişti ve Platon'un, onun ardından da Sekstus'un onu *kriterion*, yargı ölçütü olarak açıklamakta haklı olduğundan kuşku duymak için bir neden yoktur.[380] Anlamı ayrıca Aristoteles'in bir eleştirisiyle öne çıkmaktadır.

[376] Untersteiner (*Sof.* i, 49 vd.) ve H. Gomperz (*S. u. R.* 225 vd.) bu bölümlere bakarak çelişkinin olanaksızlığının Protagoras'ın kendisinin bir kuralı olmadığını, çünkü Aristoteles'in bunu söylediklerinden bir türetme olarak sunduğunu söylemektedir. Öne sürülebilecek en büyük şey olmadığını kanıtlamadıklarıdır ve başka kanıtlar bunu uygulamada kesin hale getirir. Fakat yapılması gereken bir niteleme vardır, yani çelişilemeyen şeyin en azından bir kişi tarafından "öyle sanılması ya da öyle inanılması" gerektiği. Protagoras Aristoteles'le birlikte her şeyin doğru ya da yanlış olması gerektiğinin dile getirilebileceğini kabul ederdi (1007b20), çünkü sonuçta kimse insanların kadırga ya da duvar olduğuna inanmaz.)

[377] Bu cümlenin yapıtındaki yeri Platon tarafından yeminle doğrulanmıştır (ἀρχόμενος τῆς Ἀληθείας, Theaet. 161c) ve Sekstus (ἐναρχόμενος τῶν καταβαλλόντων, Math. 7.60). καταβάλλοντες ', Ἀλήθεια için farklı bir başlık olarak düşünülmüş gibidir (Bernays, *Ges. Abh.* i, 118). Güreşten alınma bir benzetme, başkalarını deviren tartışma demektir. krş. Eur. Bacch. 201 (atevi geleneklerden) οὐδεὶς αὐτά καταβαλεῖ λόγος.

[378] Bu fragmanın çevirisi için bkz. Ek, s. 188-92.

[379] Skst. Math. 7.60; krş. P.H. 1.216 (DK, A 14).

[380] Platon, Theaet. 178b (ve krş. κριτής, 160c); Sekstus, P.H. 1.216.

Metafizik'te yer alan (1053331) bir metron tartışmasının sonunda (zorlu bir bölümü yeniden dile getirecek ve yorumlayacak olursak), alışılmış anlamlarına ek olarak, bu sözcüğün bilgi ve duyum için kullanıldığını çünkü şeyler hakkında bilgi edinmenin yolunu, standart bir ölçünün bize şeylerin büyüklük, nicelik, ağırlık, değerlerini vb. öğrenmek için yararlı olması gibi, sağladıklarını söylemektedir. Fakat bu aslında gelmesi gereken anlamın tam tersi anlamına gelmesine yol açan bir yanlış kullanımıdır. Bizim bilgi ve duyumlarımızın gerçekliğin ölçüsü olmasından uzak bir biçimde, bilişimizin değerini ve miktarını ölçmesi gereken şey gerçekliktir.[381] Bilgi şeylerin doğasını belirleyemez; onun görevi kendini zaten belirlendiği şekliyle onların doğasına, hakikate erişmek üzere uyarlamaktır. "Bu yüzden," diye ekler, Protagoras "bilen ya da algılayan insanı kastederek, insanın her şeyin ölçüsü olduğunu söylediği zaman, kulağa akıllıca gelse de saçmalamaktadır.

Aristoteles kendi bakış açısından ve bizim bilgi ve inançlarımızın ötesinde ve ondan bağımsız olan bir gerçekliğin bulunduğunu kabul eden Platoncu felsefe açısından konuşmakta; bunu Protagoras'ın her birimizin algıladığı ve bildiği şeyler dışında bir şey var olmadığı öğretisiyle karşıtlaştırmaktadır. (Bizim bu kuramla ilgili kavradıklarımız yanılmaz olduğundan, bilgi adını alabilirler, Tkeaet. 152c.) Gerçekliğin doğasını ve sınırlarını belirleyen ya da ölçen bizim kendi his ve inançlarımızdır, gerçeklik sadece bunlarla ilişkili olarak var olur ve her birimiz için farklıdır. Aristoteles'in karşıtlığı onun için Protagoras'ınkinin saf öznelcilik ya da görecelcilik öğretisi olduğunu göstermektedir. Bu bunun doğru bir tartımı mıydı? İki görüş kabul edilmiştir. Platon'un örneğinin diliyle söyleyecek olursak (*Tkeaet.* 152b), eğer rüzgâr onu soğuk bulan bana göre soğuksa ve sıcak olarak hisseden size göre sıcaksa, bunun anlamı rüzgârın kendi içinde hem sıcak hem soğuk olduğu mudur, yoksa rüzgârın kendi içinde ne soğuk ne sıcak olduğu mudur? Genel terimlerle, (a) herhangi biri tarafından algılanan bütün özelliklerin fiziksel bir nesnede bir arada bulunduğunu ama bazılarının biri, bazılarının bir başkası tarafından algılandığını mı, yoksa (b) algılanır özelliklerin nesnede bağımsız bir varlığa sahip olmadığını, algılandıkları gibi ve algılayan için var olduklarını mı söyleyeceğiz?

Cornford (*PTK*, 334 vd.) ilk görüşü yeğlemiştir: Protagoras, İyonya geleneğiyle birlikte, "sağduyunun nahif gerçekçiliğini"[382] destekliyordu; duyuların kanıtını ve

[381] Bunu örneklemek üzere kullandığı benzetme özellikle neşeli değil ama Bonitz'in söylediği gibi, "*exemplum parum féliciter adhibitum*": başkası bizi ölçerken kendimizi ölçtüğümüzü sandık ve kaç kez ayak hesabı yaptığına göre kendi yüksekliğimizi öğreniyoruz gibidir, demektedir.

[382] Von Fritz aynı şekilde (RE, xlv. *Halbb.* 916vd.) Protagoras'ın ifadesinin tam bir duyumculuk, görecelcilik ya da görüngücülüğü dile getirmediğini, *communis opinio*'dan çok uzak-

karşıtların gerçekliğini reddeden Elealılara karşı, İyonya geleneğine uyarak, duyulara güvenilmesi gerektiğini ve şeylerin duyuların kavradığı karşıtların karışımı olduğunu kabul ediyordu. Ayrıca Herakleitos'un karşıtların birlikte var olduğu inancını kabul ediyordu ve Demokritos'a karşı onun tarafındaydı. ("Bal bazılarına tatlı bazılarına tatsız geldiği için, Demokritos onun ne tatlı ne de acı olduğunu, Herakleitos'sa ikisi birden olduğunu söylemişti," Sekst. P.H. 2.63.) "Bu," diye öne sürdü Conrford, "bütün görünümlerin *logoi* ("temeli," Cornford) madde içinde var olduğundan, madde de kendi içinde, bütün insanlara görünen bütün şeyler olabilir" diye yazan Sekstus tarafından desteklenmektedir. Protagoras için sıcak ve soğuk gibi duyu-nesnelerinin herhangi bir algılayandan bağımsız olarak var olduğunu ve bu öğretiyi "öznelci" hatta "görececi" olarak adlandırmanın yanıltıcı olduğu sonucuna varmaktadır.[383] Ama savları güçlü değildir. Kimsenin bir başkasıyla çelişme hakkı bulunmadığı çünkü herkesin duyum ve inançlarının ona göre doğru olduğu tezi "sağduyunun nahif gerçekçiliği"yle pek ilgili değildir ve insanları herkese ortak olan *logos*u izlemeye heveslendiren ve onları sanki kendi özel bilgeliklerine sahipmiş gibi yaşadıkları için küçük gören (fr. 2; bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011: s. 432) Herakleitos'la ortak yanı yoktur. Sekstus'un dili konusuna kuşku düşürecek kadar geç bir döneme aittir ve çıkarımı ("Yani Protagoras'a göre insan var olan şeyin ölçütü olmaktadır") öncüllerinden çıkmamaktadır. Reddetse de, onun yorumuyla "şeyler" (yani özellikler) algılansalar da, algılanmasalar da (Cornford'a göre) vardır: bir kavanoz bal kimse onu tatmasa da vardır. Bir töz ya da maddenin algılanan ya da algılanmayan özellikleri içerdiği kuramını Aristoteles özellikle Protagoras açısından reddetmektedir. Fiilleşmeyen bir kuvve diye bir şey olmadığını, yani kimse algılamazken hiçbir şeyin soğuk, sıcak, tatlı ya da genel olarak algılanır olmadığını söyleyen Megariacı kuramı tartışırken, bu kuramı Protagoras'ınkiyle özdeşleştirir.[384] Cornford'a göre ikinci görüş, algılanır özelliklerin bağımsız bir varlığı olmadığı görüşü, herkesin Protagorasçı olmadığını

laşmış olan Elealıların, Herakleitos'un vb. felsefesine karşı bir "*Philosophie des gesunde*," "*Menschenverstandes*" çıkarmayı hedeflediğini söylemektedir. Bunun Theatetus'tan doğmuş olduğunu söyler: Platon, eğer Protagoras'ın ifadesinin mantıksal sonuçlarına götürülmesi durumunda mutlak görececilik ve öznelciliğe yol açmadığını belirtir ama bu çıkarımın Protagoras tarafından yapılmadığını ortaya koyar (166d vd.). krş. ayrıca Cherniss, ACP, 369.

[383] Protagoras bu yüzden çağdaşı filozof Apollonialı Diogenes'le anlaşacaktır. Bunun için ve kendi zamanımızdaki benzer bir kuram için bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019: s. 302, dn. 6.

[384] Metaph. Ð, bl. 3, özellikle 1047a4-7. δύναμις'in Aristotelesçi bilkuvve anlamının yanı sıra yaygın olarak, sıcak, tatlı ya da kırmızı gibi bir özellik anlamında kullanıldığını hatırlamak gerekir. bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011: s. 331, dn. 291.

kabul ettiği "gizli öğretiye" (*Theaet.* 152c vd.) karşılık gelir; ama Sekstus, P.H. 1.218'i alıntılarken, Sekstus'un "maddenin akışkan" olduğu (τήν ὕλην ῥευστήν εἶναι) öğretisini Protagoras'a atfettiği bir önceki cümleyi çıkarır. Bu kesinlikle "gizli öğretiye" aittir ve Sekstus "insan-ölçü" ifadesinin kendisinden ve açık içerimlerinden daha da ileri gitmeye çalışırken Protagorasçı fikirlerin güvenilmez bir tanığı olduğunu göstermektedir.[385]

Protagoras'ın görünümlerin ardında ve onlardan bağımsız bir gerçeklik olmadığını, görünen ve olan arasında fark olmadığını, her birimizin kendi izlenimlerimizin yargıcı olduğunu savunan aşırı bir öznelciliği kabul ettiği sonucunu çıkarabiliriz.[386] Bana öyle gelen şey bana göre vardır ve kimse bir başkasını hatalı sayacak konumda değildir. Eğer benim sıcak hissettiğim şeyi soğuk olarak hissediyorsanız, bunu tartışamayız: bana göre sıcaktır ve size göre soğuktur. Hiçbir doğa felsefecisi bu kadar ileri gitmemişti çünkü bu tam da *physis*in anlamının reddedilmesidir. Demokritos da bütün duyumların öznel olduğunu, sıcak ve soğuk, tatlı ve acının doğada var olmadığını söylemişti ama bunun nedeni bunların bedenlerimizin atomik yapısıyla algılanan nesne arasındaki etkileşim olarak açıklanacak olmaları yüzündendi. Kalıcı bir *physis* ya da gerçeklik, yani atomlar ve boşluk vardı (bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019: s. 338, 339). Protagoras'a göre hiçbiri yoktur ve bu yüzden Demokritos onu eleştirmekte, ona göre "hiçbir şeyin şöyleden daha şöyle olmadığını" söylemektedir.[387] O, çelişkili kurgulamaları pratik insanlar arasında kötü ün salmış olan doğa felsefecilerine yöneltilen insani tepkinin öncüsüydü; doğal felsefecileri, Gorgias'a göre (geride s. 60), evrenin sırrına sahip olduklarını öne sürüyor ama aslında sadece her biri bir öncekinden daha inanılmaz olan bir görüşü bir başkasıyla dövüştürüyorlardı. Bütün sofistler gibi, kuramlarını tanıyordu ama önemli olan şeyi, yani insanın kendi işlerini ve devlet işlerini nasıl ele alacağını öğretmek üzere onlardan uzak duruyordu (Platon, *Prot.*

---

[385] Cornford tarafından Protagoras'a atfedilen görüş bir parça Sokrates'in *Kratylos*'ta (386d) kendininkinden ayırıp Eithydemos'a atfettiği görüşe benzemektedir, yani πᾶσι πάντα ὁμοίως εἶναι ἅμα καὶ ἀεί.

[386] Bir isim isteniyorsa, algılananla birlikte düşünülen ya da inanılan şeye, sıcak ve soğuk duyumlarıyla birlikte doğru ve yanlış kavramlarına uygulanan kuram için, bu duyumculuktan ya da görüngücülükten daha iyidir. Burada Protagoras'ın öznelciliğiyle ilgili varılan sonuç Ad. Levi'nin Philosophy, 1940'ta yer alan makalesiyle uzlaşmaktadır ama onun, bunun sadece doğa bilgisi için geçerli olduğu ve Protagoras'ın bunu etik alana taşımadığı iddiasına katılmadığım bellidir. Aramızdaki fark onun Protagoras'taki konuşmayı farklı yorumlamasına dayanmaktadır.

[387] μὴ μᾶλλον εἶναι τοῖον ἢ τοῖον τῶν πραγμάτων ἕκαστον, Demokr, fr. 156 (Plut. *Adv. Coi.* 1109a). Anlaşılan ayrıca Platon'un (*Theaet.* 171 a) öğretinin kendini çürüttüğünü öne süreceğini de öngörmüştü (DK, a 114, *Sext. Math.* 7.389).

318e-319a).[388] Bu yüzden, hangi filozoflardan ödünç aldığını ya da hangilerine karşı çıktığını tartışmanın yararı yoktu, özellikle de yazdıklarının içeriğiyle ilgili çok az şey bilirken: Hepsi de *khimera*lar kovalıyordu ama onun tam karşı kutbu kesinlikle, bütün duyumların ve görüşlerin yanlış olarak reddedilmesini öğreten Parmenides'ti.

Onun görececiliğinin etik alanına uzandığını görmüştük. Bilgimiz sadece hallerle ilişkilidir ama belli ki, eğer bir insan içtenlikle çalmanın iyi olduğuna inanıyorsa, öyleyse onun için, buna inandığı sürece, bu iyidir. Ama, bir hekimin hasta insanın dünyasını, ona ekşi gelen ve ekşi olan şeyi tatlı kılacak şekilde ilaçlarla değiştirmesi (*Theaet.* 167a) önemliyse, çoğunluk, ya da onların atanmış temsilcilerine göre hırsızlık kötü görünüyorsa ve kötüyse, onların böyle düşünen birini görüşü –yani onun için hakikat- değişinceye kadar ikna etmeye çalışmaları da önemlidir. Protagorasçı öznelciliğin mantıksal sonucu ahlaki ve politik anarşidir ama bu onun düşünmediği bir şeydir; ahlak ve toplumsal düzen bu dönem için tipik olan bu tuhaf öğretiden uzak kalmıştır, buna karşın doğruluk ya da yanlışlık ölçütü bırakılmış, yerine daha iyi ya da daha kötünün pragmatik ölçütü geçmiştir. "Bazı görünümler diğerlerinden daha iyidir ama hiçbiri daha doğru değildir" (*Theaet.* 167b). Burada, kuşkusuz, tam öznelciliğin bilgikuramsal-ontolojik[389] öğretisi çökmektedir: anın görünümü daha yüksek bir ölçüte bağlıdır, insan doğası ve toplumunun amacı ya da hedefine. Aynı zamanda diğer türden bir görecelik devreye girer:[390] insan ve toplumlar büyük ölçüde farklılık gösterir, bu yüzden de ihtiyaçları da farklılık göstermektedir. Her şeyi kucaklayan bir "insan için iyi" yoktur. Belli bir durumu teşhis etmek ve en iyi eylem rotasını belirlemek bir insan ya da devlet için belli koşullarda, Protagoras'a göre, bir doktorun hastası için yaptığı gibi, sofistin görevidir.[391] Bu rotanın izlenip izlenmediğinden

---

[388] krş. Vlastos, Ph. Rev. 1945, 591.

[389] Hantal bir ifade ama yine de bugün nasıl olursa olsun, Yunanistan'da bilgikuramı ve ontolojinin, bilmenin ve varlığın ayrılmaz olduğunun düşünüldüğünü ortaya koymaktadır.

[390] Geride s. 164'da (a) olarak anlatılan şey.

[391] Sokrates ve Platon'un sofistlerle ilişkisi kurnazcadır. Genel olarak, sofistlerin "iyi"nin genel bir tanımı olasılığını, tek tek kişilere ya da toplumlara ve onların koşullarına göre değiştiği için reddeden ampirikler olduğu, Sokrates'inse (ve ardından Platon'un) tek bir tümel iyi olduğu, bu iyinin bilgisinin her yerde herkese doğru eylem anahtarını sağlayacağı konusunda ısrar ettiği söylenmiştir. Bu yüzden Aristoteles (*Menon*'daki Platon gibi) onu, sayısız ayrı erdemi yeğleyen Gorgias'ın tersine genel bir *arete* tanımı üzerinde ısrar ediyor olarak göstermektedir (*Pol.* 1260a27). Yine de Phaidros'ta yalnız çeşitli tedavileri yapmayı bilmekle kalmayıp ayrıca belli bir hasta için neyin, ne zaman, ne kadar süre için uygun olduğunu anlayan nitelikli bir hekimle (Yunan tıp eğitiminin ampirik geleneğinden gelen biri) kıyaslanan, "gerçek retorikçi," yani diyalektik eğitimi almış filozoftur. Buna karşın, "diyalektiği bilmediği için retoriğin doğasını tanımlayamayan" sıradan retorikçi, bir kusturucu ya da

emin olmak retorikçinin konusudur. Protagoras hem sofist hem retorikçiydi ve her iki sanatı da öğretiyordu. Belki de kendi dürüstlüğü onu, her iki tarafı da savunma ve güçsüz savı güçlü kılma sanatının daha vicdansız kimseler elinde iki ucu keskin bir bıçak haline geldiğini görmekten alıkoymuştu. Sıradan retorikçi yöntemden hoşnut oluyor ve sonuca aldırmıyordu. Eğer ikna sanatına hâkim olurlarsa dünyaya diz çöktürebileceklerini söyleyerek gençlerin başını döndürüyordu: bu sanatla ne yaptıkları onları ilgilendirirdi.

EK

Protagoras fr. 1, DK: çeviriyle ilgili bazı noktalar

Bu cümledeki üç sözcüğün çevirisi üzerine yıllardır bir tartışma sürmektedir: ἄνθρωπος, ὡς, χρήματα

1. ἄνθρωπος.Protagoras bunu (a) tikel mi yoksa (b) tümel mi kullanmaktadır, yoksa (c) ayrımdan habersiz midir? Daha eski otoriteler için bkz. ZN, 1357, n. 1. Geçmişte en azından uzmanların çoğu (a) seçeneğini desteklemiştir, örn. Zeller'in kendisi, H. Gomperz (*S. u. R.* 222 vd., 234 vd., 217'de bu soruya öncelikle Protagoras'ın şaşıracağını söylese de), Nestle (bazı koşullarla; bkz. onun Prot. Edisyonu, s. 14), Grant (*Eth.* I, 135 vd.), R. G. Bury (*Skestus*, Loeb ed., i, xiv), Burnet (Th. to P. 115), Campbell (ed. *Theaet.* xxix), Heinimann (N. u. PL 117), Calogero ve Ad. Levi (kim olduğu için bkz. Untersteiner, *Sophs.* 86 ve notlar).

Grote genellikle (b) seçeneğinin sahibi olarak anılmaktadır ama ona ait (Zeller'in de değindiği) Platon, 11, 322 fr.'de bu yorumu bulamıyorum. Sayfalar tümüyle okunmalı ama 328-9'u alıntılayabiliriz: "Zihinsel etkinlikler ne çok çeşitli olsa da, herkes kendine özgü paya ve dışavuruma sahip olabilir, bilişleri de buna göre olabilir... *Herkesin* zihni, *kendine özgü* yetenekleriyle... yine de sınırdır ya da bilişlerinin sınırı ya da ölçüsüdür." (İtalikler bana ait.) T. Gomperz diğer yandan tümelci görüşü tereddütsüz kabul etmektedir (G.T. i, 451): "İnsan... kuşkusuz tikel değildi, bütün olarak insanlıktı." Eğer Zeller (*ZN*, 1357) bu görüşü Protagoras'a göre

---

müshil vermeyi kitaptan öğrenmiş olan ama bunu ne zaman kullanmanın uygun olduğunu hiç bilmeyen bir sahtekâra benzer (*Phaedr.* 168a-c, 269b). Sokratesçi tanım arayışı ve onun soyundan gelen Platoncu "derleme ve bölme" diyalektiğinin sofistlerin ve retorikçilerin çalışmasını boşa çıkarmak yerine içerip aştığı söylenebilir. Sonuçta onların öğretileri, Phaidros'ta uygun retorik sanatı olmasa da, bunun için zorunlu hazırlık sanatı olarak betimlenmiştir (τὰ πρὸ τῆς τέχνης ἀναγκαῖα 269 c). Bu tür sorunlar dikkatli bir incelemeyi gerektirir; bkz. özellikle Sokrates, bl. iii, §8.

"şeyler kendilerini bize sınırlamalarla sunar ve insan doğasının huyu nedeniyle kendilerini sunmaları gerekir" anlamına geliyor olarak betimlemekte haklıysa, o zaman bu kanıtlara uymamaktadır.

Son zamanlarda ilgi görmüş olan (c) seçeneğini savunanlar arasında, Joël (*Gesch.* 703-5), Untersteiner (*Sophs.* 42, 86f.), Classen (*Proc.* Afr. Cl. Ass. 1959, 3i) ve Cornford (yayınlanmamış) bulunmaktadır. Bu görüşü savunanların bazısı onu (a)yla birleştirir: Protagoras tikeli düşünüyordu ama ayrım herhalde aklında yoktu. Bu eğer (b)yi dışlayacaksa uygun görünmektedir. H. Gomperz,, Protagoras'ın ayrım yapmamış olacağı savında, ikisi arasında bir çelişki olmadığını çünkü bir bireye öyle görünen şey onun için var olursa, bütün insanlara öyle görünen şeyin bütün insanlar için var olacağını öne sürmektedir. Oldukça doğru, eğer Protagoras bütün insanlara aynı görünen bir şeyin var olduğuna inandıysa? Ama bunun böyle olmadığı öğretisinin özü değil miydi?

Sonuçta bir Yunan edebiyatı tarihçisinin sağduyusuna başvurmak akıl açıcıdır; Lesky Hist. Gr. Lit. S. 345'te şöyle demektedir: "Bu cümle kesinlikle tekile gönderme yapmaktadır. Bundan kuşku eden birinin Platon'un yalan söylediğini ya da yanıldığını kabul etmesi gerekir... Eğer Platon'a inanmamaya kararlıysak, yine başka yazarlarla başa çıkmamız gerekir (Aristoteles, *Sekstus*), onlar ἕκαστοςsözcüğünü, cümlenin tikele gönderme yaptığını kabul eder gibi kullanmaktadır."

2. ὡς ἔστιν. ὡς kelimesi ὅτι'nin eşdeğeriyse eğer, bu basitçe "olduklarına göre" mi demektir, yoksa "onlar nasılsa" diye varlıklarının tarzına ilişkin bir fikri mi içermektedir? Baba ve oğul Gomperz'ın her ikisi de ilk anlamdan yana olmuş, fr. 4'teki tanrıların varlığı üzerine olan benzetmeyi aktarmışlardır. (bkz. Th. G., G.T. 1, 452; H. G., 5. u. R. 204.) Heinrich'in savları nihai görünmekte ama ifadenin tözü açısından sorunun çok önemi olmadığını eklemektedir. Von Fritz (RE, xlv, *Halbb.* 914) aynı görüşü savunur, klasik uzmanların "göre" anlamına, filozofların "nasıl" anlamına yöneldiklerini kaydeder. Zeller (*ZN*, 1355, n. 1) her iki anlamı da katmayı daha doğru bulmuştur. Fr. 4'ün tersi yönden bir sav olarak geçerliliğini reddeden Joël de öyle yapmaktadır (*Gesch.* 78). Untersteiner (*Sophs.* 84) bunu kabul eder ama genel kabul görmemiş kendi yorumu "ustalık"la bağlantılı olduğu şeklindedir. (Bu *Soph.* El. 236 τί μέτρον κακότητος ἔφυ'yu "kötülükten *daha iyisini elde etmenin* ne gibi bir yolu olacaktır [sic]"olarak çevirmeyi içerir. (İtalikler ona aittir.) Calogero (bkz. Untersteiner, *Sophs.* 90, n. 34) soruyu öne sürmenin tarihdışı olduğunu çünkü varlıkla öz arasındaki ayrımın Protagoras'ın zihninde bilinçli olarak mevcut olamayacağını düşünmektedir.

Bu bir parça bunu söylemek olmaktadır çünkü λόγος'un bütün anlamları beşinci yüzyıldan bir yazarın zihninde bilinçli olarak var olamazdı, bu yüzden de Herodotos ἔλεξε λόγον dediği zaman (1.141.1) bir hikâyeyi mi yoksa sözcüğün

başka anlamlarını mı kastettiğini sormanın anlamı yoktur: sav, girizgâh, oran, tanım ya da her neyse. Buna karar veren şey o bağlamdır.

ὡς'unı "nasıl" anlamına geldiği tartışılmaz ama ayrıca ὅτι'nin ı yerine de kullanılmaktadır. Burada böyle kullanılması yerleşiminden (özellikle de olumsuz ὡς οὐκ ἔστι cümleciğiyle verilmesi) ve fr. 4'le ve de buna eklenmesi gereken sofistik Hippokratesçi kitapçık De Arte, bl. 2'yle (vi, 4 L.), τῶν γε μὴ ἐόντων τίνα ἄν τίς οὐσίαν θεησάμενος ἀπαγγείλειεν ὡς ἔστιν (burada "şu" ὡς'un kesinlikle en doğal çevirisi olmaktadır) karşılaştırmadan anlaşıldığı kadarıyla yüksek olasılık taşımaktadır.

Tartışma bu cümlede ὡς sözcüğüne yoğunlaşmıştır ama ἔστι sözcüğü de yorum yapmaya değer. Diğer uzmanlar gibi ben de bundan önce yüklemsiz kullanıldığı zaman εἶναι'ını tek değilse de, birincil anlamının "var olmak" olduğunu yazmıştım ama C. H. Kahn bunun temel değerinin "var olmak" değil, "öyle olmak," "durumunda olmak" ya da "doğru olmak" olduğu iddiasında oldukça ikna edicidir. Bu, onun belirttiği üzere, Platon'un cümleyi "her şey nasıl görünüyorsa, benim için öyledir" vb. "Platon'un yorumu eğer *einai*nin mutlak kullanımını... genel olarak bir olgunun onaylanması, "öyle olan şey" ya da "konu olan şey" olarak anlarsak oldukça doğal ve makul olur." Sözgelimi "Atomlar ve hiçlik vardır" gibi bir onaylama için varlık kullanımı, demek Protagoras'ın *hos esti* ifadesinin ima ettiği genel olgusal iddianın özel bir durumu olarak kabul edilecektir. Eğer insan her şeyin ölçüsüyse, "öyledirler ya da değildirler", demek rüzgârın soğuk olmasının ya da olmamasının olduğu gibi atomların da var olmasının ya da olmamasının da ölçüsüdür. Bununla ilgili bkz. Foundations of Language, 1966 içindeki makalesi, özellikle s. 250.[392] (Fakat s. 262'de Protagoras için 'bir sağduyu filozofu' dediği zaman onunla tam olarak anlaşamadığım anlaşılmış olmalıdır.)

3.χρῆσθαι. Bu bir kâhinden paraya dek birçok anlama gelen, çok yaygın kullanımı olan bir sözcüktür (yani tekil olarak. Hdt. 3.38.3 ama genellikle çoğuldur). Son zamanlarda χρῆσθαι ile olan etimolojik bağlantısını aşırı vurgulama ve onu "birinin kullandığı şey," yani bir insana yakın bir şey (Nestle, *VMzuL*, 271), ya da Untersteiner'a göre (*Sophs*. 79) "eylem ya da deneyim olarak anlaşılan şeylerin toplamı" olarak daraltma yönünde bir eğilim olmuştur. Untersteiner olası anlamlarına yaklaştığını itiraf eder ama bu çok kısmi bir anlamdır. (Untersteiner'in yorumu üzerine R. F. Holland'ın CQ 1956'da yazdıkları genel olarak katı ama yerindedir). Aşağıdakiler (*LSJ*'de hepsi de kolayca bulunmaktadır) anılmaz.

a) Çoğul olarak insan için yararlı ya da iyi olan herhangi bir şey. bkz. Ksen. Oec. 1.7-8, bu bölüm Nestle'nin tezine en büyük desteği vermekte ama onun tarafından

[392] Aristoteles'in εἶναι tartışmasında πρᾶγμα ve ψεῦδος'yı kullanması (*Metaph.* 1024b17 vd.) onun görüşüne bir parça destek sağlayabilir.

bu bağlamda alıntılanmamaktadır. Her koşulda birçok anlamdan yalnızca biridir ve çoğulla sınırlı görünmektedir.

(b) İhmal edilebileceği durumlar: δεινόν τι χρῆμα ἐποιεῦντο "bunu dayanılmaz buldular" (Hdt. 8.16.2); πικρόν τί μοι δοκεῖ χρῆμα εἶναι, "bana kabul edilmez geliyor" (Platon, *Gorg.* 485b); τί χρῆμα λεύσσω, "ne görüyorum?" (Aesch. *Cho.* 10 ve başka yer); Eur. Ale 511'de τί χρῆμα "neden?" "ne sebeple?" anlamına gelmektedir.

(c) Dolambaçlı olarak: ὑός μέγα χρῆμα, "büyük bir domuz" (Hdt. 1.36.1); λιπαρὸν τὸ χρῆμα τῆς πόλεως, "ne güzel bir şehir" (Aristoph. *Kuşlar* 826) ve sıkça: τὸ χρῆμα τῶν νυκτῶν ὅσον, "geceler ne uzun!" (Aristoph. *Bulutlar* 2).

(d) Geniş bir gündelik kullanım anlamına sahip olan İngilizce "iş" gibi, ἅπαν τὸ χρῆμ' ἥμαρτε "kadın bütün işi kötü idare etti" (*Soph.* Tr. 1136); κακὸν τὸ χρῆμα, "bu kötü bir iş" (aynı yazar, Ph. 1265; Untersteiner iki referansı da veriyor ama onları "birinin başına gelen (χρῆται) olay" olarak açıklıyor).

(e) Olası tek çevirinin "şey" olduğu durumlar: κοῦφον χρῆμα ποιητής ἐστιν καὶ πτηνὸν καὶ ἱερόν , "bir şair hafif, kanatlı ve tanrısal bir şeydir" (Platon, *Ion* 534b). Protagoras'ın cümlesini açıklarken Platon (*Krat.* 385a-386e) onu πρᾶγμα ile, ona babalık eden fiile yabancılaşmış olup basitçe "var olan şey" anlamına gelen bir sözcükle eşitler.

(f) Sayı, miktar: χρῆμα πολλὸν νεῶν"çok sayıda gemi" (*Hdt.* 6.43.4), χρῆμα πολλόν τι χρυσοῦ bir sürü altın" (aynı yazar, 3.13.5).

Kuşkusuz χρῆμα'yı bütün bu durumlarda insanlıkla bir şekilde ilişkili olarak göstermek olasıdır (varlığının farkında olduğumuz hangi varlığın yoktur ki?) ama bu ilişkinin yazarın zihninde olduğunu hayal etmek eğlenceli olacaktır ve Protagoras'ın düsturunda çevirisi için "şey" sözcüğünden başka hiçbir sözcüğün daha yerinde olmayacağı sonucuna varabiliriz. "Şeylerin" sıcak ve soğuğu, adalet ve adaletsizliği içermesi reddedilmez bir şeydir ama Prot. 33c ve d bunların Yunanlar tarafından var olan şeyler (πράγματα) olarak görüldüğünü ortaya koymaktadır, χρήματα, Protagoras için çağdaşı Anaksagoras için neyse o olacaktır: Yani, aynı şekilde karşıt ve somut şeyleri içereceklerdir (bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019: s. 235). İnsan taşların ve ağaçların ölçüsü olamaz diyerek bu sonuncuyu gözardı etmemeliyiz (Nestle böyle yapmaktadır, *VMzuL*, 271): bir *esse est percipi* felsefesine göre insan bunların ölçüsü olabilir. Ama bu hattı izlemenin bir anlamı yoktur çünkü Platon ve Aristoteles tarafından verilen bütün örnekler özellik ya da sıfatlara aittir. Bunlar Protagoras'ı bir politika, etik ve retorik öğretmeni olarak ilgilendiren şeylerdir.

(3) GORGIAS

Gorgias aslında bir retorik öğretmeniydi, hemşerisi Tisias'la olasılık yoluyla tartışma kullanımında ortak çalışıyordu. Büyük ölçüde ezberlenecek hitap modelleri içeren sanat rehberleri yazmıştı (s. 54, dn. 76, geride) çünkü Aristoteles (*Soph. el.* 183b36) bunun onun eğitim yöntemi olduğunu söylemektedir. Bunlar içinden Helene ve Palamedes (fr. 11 ve 11a) günümüze kalan örneklerdir[393] ve Helene uygun biçimde "doğa ve *logos*un gücü üzerine bir deneme" olarak tanımlanmıştır (Versényi, *Socr. Hum.* 44); denemede "sözün güçlü bir despot olduğu" ve (Platon'un Gorgias'ın ısrarla ilan ettiğini söylediği üzere, Phileb. F8a-b) şunlar kanıtlanmaktadır: "İkna sanatı bütün diğer sanatları geride bırakır ve en iyisidir çünkü her şeyi zor yoluyla değil, gönüllü boyun eğmeyle kölesi haline getirmektedir." Öylesine karşı konulmaz bir gücü vardır ki Helene zinaya ikna edilmiş olsaydı, zorla kandırılmış gibi masum olacaktı. Bunun bilgikuramsal sonuçlarından bahsedilmişti (s. 58 vd.) ve şimdi çarpıcı *tour de force*, *Varlık Olmayan Üzerine* ya da *Doğa Üzerine* adlı kitapçığın ortaya çıkardığı sorunlarla yüzleşmeliyiz.

Elealılar, "varlık" terimine bir, değişmez ve zamansız olan şey diye ilkel bir sınırlama getirerek, Protagoras gibi uygulamacı insanları öznelciliğin karşıt aşırı ucuna, Elealı anlamda bütün varlığın reddine yöneltmişlerdi. Bu fenomenin herhangi bir açıklamasının yine de üzerlerindeki ebedi ve değişmez bir varlığa izin vereceğine inanarak, sofistleri "varlık olmayanın karanlığına sığınmış olan" felsefecilerle karşılaştırmıştır (*Soph.* 254a). Aristoteles'in de belirttiği gibi (*Metaf.* 1026b 14), sofistlerin özsel varlığa karşı sadece ilineksel olanı tanıdığını, yani kendinden var olana ya da mutlak olarak var olana karşı koşullu ve görece olanı tanıdığını söylemek istemiştir. Bu yarlı ayrımları kullanmanın yolu bir süre için Parmenides'in pervasız karşı teziyle kapalı kalmıştı ve ancak Platon ve Aristoteles sayesinde açılmıştı. Belli ki Protagoras'ın "bana görünen ve benim için olan" ifadesinin Elealı ya da Platoncu anlamda bir varlığı yoktur (onlar için "var olan" tümüyle duyuların erişemeyeceği bir şeydi) ve Gorgias bu karşıtlığı tam olarak ortaya çıkarıp Elealı boğayı boynuzlarından yakaladı, cesurca "hiçbir şey vardır" diye buyurdu.

Kitapçığın kendisi günümüze kalmamıştır ama içerdiği savların iki yeniden dile getirmesine sahibiz; bunlardan biri Aristoteles'e atfedilen Melissos, Ksenophanes ve

---

[393] Platon, Phaedr. 167a. Lesky (*HGL*, 351) Tisias'ın "Leontini misyonu sırasında kesinlikle ona eşlik etmiş olduğunu" söylüyor. Belki de eşlik etti ama bunun tek kanıtı MÖ ikinci yüzyılda Yunanistan'daki gezginler için Pausanias'a ait bir elkitabının desteklenmeyen bir ifadesidir (6.17.8). bkz. Stegemann, RE, 2. Reihe, ix. Halbb. 140. Gorgias ve Tisias 490-480 arasında doğmuş olarak kesinlikle çağdaştırlar.

Gorgias Üzerine içinde, diğeriyse Sekstus'tadır. Hep uzlaşma içinde değildirler ve MKG'nin ilgili bölümü yıpranmış ve bozulmuştur ama ikisi birlikte Gorgias'ın ne tür bir sav ortaya attığı konusunda iyi bir fikir verirler.[394] Üç şeyi kanıtlamaya çalışmıştı: (a) hiçbir şey var değildir, (b) var olsa bile insan tarafından kavranamaz, (c) biri tarafından kavrabilecek olsa bile, başkasına aktarılamaz. Bunun bir şaka ya da alay olarak mı yoksa felsefeye ciddi bir katkı olarak mı düşünüldüğü üzerine dağlar gibi yazı yazılmıştır,[395] ama alayın ciddi bir niyetle bağdaşmadığını düşünmek de hata olacaktır. Gorgias'ın amacı olumsuz ama yine de ciddidir. Elealı, özellikle de Parmenidesçi mantığın saçmalığını göstermek ("odur" ve "o değildir"le tartışmanın saçmalığı) hem sağduyu hem de retorik kuramı açısından çok önemliydi. Gorgias sıradan insanın varlığı anladığı anlamda her şeyin varlığını reddecek değildi; onun amacı Parmenides'in kullandığı türden savlarla, "odur"u da, "o değildir"i de kanıtlamanın kolay olduğunu göstermekti. Parmenides'in savlarının tersine çevrilmesi kuşkusuz eğlencelidir, Gorgias'ın öğrencilerine "bir hasmın ciddiyetini gülerek ve gülüşünü de ciddiyetle yıkmak" şeklindeki tavsiyesini hatırlatır (fr. ii).

Yapıtın başlığı alay belirtisi olarak yeterlidir. Hem Parmenides'in hem de Melissos'un birinci elden kitapları tanıdığını gösteren Simplicus, her ikisinin de buna *Doğa Üzerine* başlığını verdiğini ve Melissos'unsa *Doğa ya da Var Olan Üzerine* baş-

---

[394] Bu iki konuşmanın karakteri ve sahiciliği konusunda bkz. Dobson, Orators, 17; H. Gomperz, S. u. Rh. 3 vd.; Joël, *Gesch.* 657 vd.; Schmid, *Gesch.* 72, n. 2; Untersteiner, Sophs. 95 ve onun s. 99 n. 54'teki diğer göndermeleri. Genel görüş artık bunların sahiciliği yönündedir. Tarih için, bkz Calogero, JHS, 1957, i, s. 16, n. 23. Pal. E. Maass tarafından 411'den önceye tarihlenmiştir (Hermes, 1887, 579). Hel. Preuss tarafından 414'e, Euripides'in Troades ve Helene'yi arasında bir tarihe (De Eur. Hel. *Leipzig*, 1911) ve Pohlenz tarafındansa Troades'den önceye (Nachr. Gau. Ges. 1920, 166). Helene'nin Troades'te (914-65) yer alan konuşması Gorgias'ın aynı konuyla ilgili olarak söylediklerine bir şeyler borçlu olmasa çok şaşırmazdım. Euripides'te çektiği sıkıntıların Paris'i yetiştirmesi yüzünden Hekabe'nin suçu olduğunu söyleyerek (!) saldırganlaşır ve Aphrodite'yi suçlamayarak sürdürür. Koro Hekabe'yi "konuşmasını bilmeyen bu kötü kadının" πειθώ'sunu yok etmeye çağırır.

Gorgias'ın kendisi Helene'ye bir παίγνιον der, bunun en iyi yorumu herhalde Versenyi'ye aittir (Socr. *Hum.* 43 vd.): Görünüşteki amacı açısından kesinlikle ciddi değildir (Gorgias Helene'nin anısının korunup korunmamasıyla ilgilenmez), bu amacı λόγος ve πειθώ'nun doğasıyla ilgili genel görüşleri için bir araç olarak kullanmaktadır.

[395] MXG 979a11-980b21, Sekstus, Math. 7.65 vd. Per iki metnin de İtalyanca çevirisi bulunmaktadır, Untersteiner, Sof. ii, 36 vd. Sekstus, DK, Gorgias fr. 3 içinde. bkz. Lloyd, Pol. & An. 115, ilişkileri için yeterli bir yargı için ve birçok eski tartışmaya yapılan gönderme için; ayrıca Untersteiner, Sophs. 96 vd. ve Sicking, Mnem. 1964, 227 vd. Genel olarak MXG için, bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011: s. 313 ve 375. W. Bröcker, Hermes, 1958 Sekstus'un MXG'yle karşılaştırıldığında bir kaynak olarak bağımsız bir değere sahip olmadığını göstermeye çalışmıştır.

lığını verdiğini söyler (Cad. 556, 557; bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019: s. 107). Parmenides'in yapıtının konusunu düşünürsek, tam başlığının da bu olduğunu söyleyebiliriz. *Doğa Üzerine* adı Sokrates öncesi doğa filozoflarının birçoğunun yapıtına gerek kendileri gerek çağdaşları tarafından veriliyordu (bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011: s. 85) ve "hiçbir şey vardır" diyerek Gorgias bütün sistemlerinin altında yatan varsayımı reddediyordu, yani "oluşun" ya da görünümlerin kaygan panoramasının ardında bir töz ya da tözler, şeylerin bir *physis*i, Anaksimandros'un *apeiron*undan Anaksimenes'in havasına, Empedokles'in dört "kök"ünden Demokritos'un atomlarına dek bir *physis* olduğu varsayımını reddetmektedir. Bütün bu türden kalıcı "doğalar" Gorgias'ın tezine göre kaldırılmalıdır ama savlarının biçimi taşıdıkları ironinin özellikle Parmenides ve yandaşlarını hedef aldığını, onların kendi usavurumlarına göre x'i olduğu gibi *x*'in tersini de kanıtlamanın kolay olduğunu göstermeyi hedef aldığını gösterir.[396]

Sadece çağdaş olduğu için bile kolayca ihmal edilemeyecek olan ama *Var Olmayan Üzerine*'nin niteliği üzerine attığı tiradların önemi de çeşitli şekillerde ele alınmış olan bir tanık vardır. Isokrates, Gorgias'tan daha genç biri olsa da, yirmili yaşlarının başında onun öğrencisiydi (Münscher, RE içinde, ix, 2152). Helene'nin başlangıcında her türden paradoks-satıcısı ve münakaşacıya saldırmaktadır. Bunlar özgün de değildir çünkü Protagoras ve döneminin diğer "sofistleri" aynı şeyi daha da iyi yapabiliyorlardı.

> "Kim, hiçbir şey vardır deme cesaretine sahip Gorgias'ı kim yenebilirdi, ya da aynı şeylerin hem olanaklı hem olanaksız olduğunu göstermeye çalışan Zeno'yu, ya da şeylerin sonsuz bolluğuna rağmen her şeyin bir olduğunu göstermek için kanıt arayan Melissos'u kim yenebilirdi? İspatladıkları şey neyi öne sürmek isterseniz onunla ilgili sahte sav uydurmanın kolay olduğuydu."

Yine Antid. 268-9'de "yaşlı sofistlere" karşı uyarmaktadır; bunlardan biri sonsuz sayıda varlık bulunduğunu, Empedokles dört tane (aralarında çatışma ve aşk da vardır) bulunduğunu, Ion sadece üç, Alkmaion iki, Parmenides ve Melissos bir tane bulunduğunu, Gorgias ise hiç bulunmadığını söylemektedir. Onların çabalarını hiçbir

[396] Tartışmanın yönü için bkz. Untersteiner, Sophs. 103-5, Kerferd, Phronesis, 1955, 3, n., Sicking, Mnem. 1964, 225-7. Sicking haklı olarak "es doch keineswegs von vornherein feststeht, dass man mit der Alternative Scherz-Ernst dem Charakter des Werkes gerecht werden könn;" demekte ve Calogero, JHS, 1957, i, 16, n. 22'de, St. Sul Eleat adlı çalışmasındaki Gorgias bölümüne gönderme yaparak, "bu ne bir şaka ne de bir alıştırmadır, Elealı felsefenin (özellikle de Zenon'un) oldukça ironik bir *reductio ad absurdum*'udur" der. Burada onun parantezinin düşündüğünün tersine Parmenides'le ilgili daha çok şey görmem dışında, onun ironik olduğu şeklindeki bu açıklamanın doğru olduğuna eminim.

işe yaramayıp sadece budalaları oyalayan hilelere benzetir. Bu saldırılarda Isokrates Gorgeas'ı Elealılar ve Empedokles gibi filozoflarla bir arada ele almakta sakınca görmediğine göre, onun "hiçbir şey vardır" demesinin ciddi bir felsefi tez olarak görülmüş olması gerektiği öne sürülmüştür. Fakat herhalde Isokrates'in filozofları en saçma varsayımları bile ortaya atmaya hazır düzenbazlar olarak anmasına daha büyük önem verilmelidir.[397] Birçok kez dile getirdiği görüşüne göre, felsefe bu tür boş kurgulamaları bir yana bırakmalıdır ve Gorgias onların kendi savlarını kullanarak kendini küçük düşürmeyi kınamıştır.

Sekstus, Gorgias'ı sabit bir yargı ölçütünü (*kriterion*) ortadan kaldıranlarla birlikte sınıflamaz ama Protagoras'tan farklı bir saldırı yöntemi kullandığını da ekler; savlarını özetledikten sonra da şu sonuca varır: "Gorgias'ın ortaya çıkardığı güçlükler bunlar ve ölçütü bir yana bırakırlar çünkü hem var olmayan hem bilinmeyen hem de bir başkasına betimlenecek bir doğaya sahip olmayan bir şey için bir kriter olamaz." Çıkarımları açısından Gorgias ve Protagoras aynıydı ve eğer genel bir sofist bakış açısından bahsedilecek olursa, o da bir "kriter"in olmamasıdır. Sizler ve ben, kendi deneyimlerimizi karşılaştırıp tartışarak bunları düzeltemeyiz ve her ikisinden de daha tam bir gerçekliğin bilgisine ulaşamayız çünkü bilinecek bu türden sağlam bir gerçeklik yoktur. Aynı şekilde ahlaki kurallar konusunda da, genel ölçüt ya da ilkelere çağrı yapmak olmaz ve tek kural her an uygun göründüğü şekilde davranmak olabilir. Bu pozitivizm hem kendi açısından hem de Sokrates ve Platon niteliğinde düşünürlerde uyandırdığı tepkiden dolayı önemlidir.

Şimdi *Var Olmayan Üzerine*'deki savların bazılarını ele alabiliriz. Aşağıdaki tam bir değerlendirme değildir ama niteliklerini yansıtmak açısından yeterlidir.[398] Başlangıç olarak Parmenides'in tezinin hem "olmak" (öznenin yüklemle ilişkisine, bireyin türe, özdeşliğe vb. ilişkisini gösterebilir) hem de "var olmak" anlamına gelen aynı Yunanca fiile (εἶναι) dayandığını söyleyelim. Çeviride her ikisi de kullanılırken, Yunanca'da aynı sözcüğe karşılık gelirler.

---

[397] Bu en azından kitapçığın, özetlerden anlaşıldığı kadarıyla en önemli ve en uzunu olan, "hiçbir şey vardır" tezini kanıtlayan ilk kısmı için geçerlidir. Kerferd (age., 15) Gorgias'ın belli bir şekilde tartışmış olabileceğine inanmakta zorlanmaktadır, çünkü "kabul edilmiş kesin bir ilkeye" seslendikten sonra dönüp bunu reddetmektedir: bir sav, var olan şeyin olmadığını söylemenin olanaksızlığına dayanmakta, hemen bir başkasıysa "Var olan da var olmaz, çünkü..." diye başlayıp bunu tartışmaya koyulmaktadır. Ama "kabul edilmiş kesin ilke" Parmenides'ten gelir ve onu öncül olarak kabul edip tartışmak ve sonra onu iyi bir öncül olduğunu çürütmek fikrinin parodisi sayılmaktadır.

[398] Untersteiner, Sophs. 145-58'de tam bir özet bulunmaktadır. Ayrıca bkz. Freeman, Comp. 359-61 ve Bröcker, *Gesch.* d. Phil. vor Soir. 115-18. Konuyla ilgili, günümüzde pek fark edilmeyen, en iyi İngilizce denemelerden biri Grant'a aittir, Ethics, i, 137-42.

(a) Hiçbir şey vardır. Eğer herhangi bir şey varsa, bu hem var olan hem de var olmayan ya da her ikisi birdendir. Var olmayan var olmaz ("yok olan yoktur"). Bu apaçık sayılabilir ama Gorgias bunu görkemli biçimde aşırı Parmenidesçi terimlerle tartışmaktadır: varlık olmayan olarak kavrandığı ölçüde o şey değildir, yani yoktur; ama var olmayan olduğu ölçüde, öyledir, yani vardır. Ama olmak ve olmamak aynı zamanda saçmadır, bu yüzden var olmayan yoktur. Amaç bu noktayı bir şeyin yüklem ne olursa olsun, ona varlık sağlıyorsanız *x* olduğunu söyleyerek vurgulamaktır; Parmenides'e göre "-dir" tek bir anlama, yani "vardır" anlamına sahip olduğundan, onun öncüllerine dayanarak söylediğinin tersini kanıtlayabilirsiniz. Aynı zamanda Gorgias, onun olmakla olmamanın hem aynı hem farklı olduğunu söyleyen budala kalabalığa yönelttiği eleştiriyi kendisine yöneltmektedir (fr. 6.6).

Var olan da var olmaz. Eğer olursa, ya ebedi ya türetilmiş ya da ikisi birden olmalıdır. Ebedi olamayacağı savı zamansalla uzamsal sonsuzluğu özdeşleştirmeye ve ardından "olanın" sonsuz olamayacağını öne sürmeye dayanır. Melissos sonsuz olduğunu söylediğine ve dahası bu sonuca bu aynı zamansalla uzamsal karışıklığı sayesinde ulaştığına göre (bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019: s.112 vd), bu noktada Gorgias'ın incelikli zekâsının alay konusu olması muhtemeldir. Türetilmediği savı Parmenides fr. 8.7 vd.na bağlı kalır, buna karşılık olan ve olmayandan türetilebileceğini reddeder. Yine, ya bir ya çok olmalıdır. Eğer birse, kesintili ya da kesintisiz niceliğe, hacim ve cisme sahip olmalıdır ama o zaman bölünebilir olacak ve bu yüzden bir olmayacaktır. Yine de bir şeyin büyüklük sahibi olmadan var olması saçmadır. Bunun için de Elealı bir kanıt vardı çünkü Zeno tarafından (fr. 1 ve 2; bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019: s. 306, n. 4) öne sürülmüştü ve MKG'nın parçalanmış bir bölümüne göre (979b36) Gorgias buna değinmiş görünüyor. Ayrıca çok da olamaz çünkü birçokluk birlerden oluşur, bu yüzden bir yoksa, çok da var olamaz.

Her ikisi birden de var olamaz.[399] Bu, bu noktaya dek anlaşılmış olmalı ama Gorgias Parmenides'le oynadığı oyunun tadını çıkarmaktadır. Zaten (a) olmayanın ve (b) olanın var olmadığını göstermiş olsa da, şimdi her ikisinin de birlikte var olmadığını "kanıtlamaktadır." Eğer ikisi de var olursa, varlık söz konusu olduğu ölçüde özdeştirler ve olmayan var olmadığından ve olan onunla özdeş olduğundan, olan da var olmayacaktır.[400]

[399] Kuşkusuz hem varlığın hem de varlık olmayanın var olduğunu söyleyen, bu terimlerle katı madde ve hiçliği kasteden (bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019: s. 306) Leukippos ve Demokritos'tu. Gorgias onları düşünmüş olabilir ama "kanıtlarının" doğası Elealıların hep asıl hedefi olduğunu göstermektedir. krş. Mondolfo, Problemi, 180, aktaran Untersteiner, Sophs. 168, n. 32.

[400] Untersteiner, Sophs. 146, şöyle yorumluyor: "Hem varlığa hem de varlık olmayana varo-

İkinci ve üçüncü varsayımları kanıtlarken, Gorgias Elealıların da ötesine geçer ve savları belli daha da ilginçleşir.

(b) Eğer herhangi bir şey varsa insan tarafından bilinemez ya da düşünülemez. Elbette var olmayan şeyleri düşünürüz, örn. denizi aşan atlı arabaları ve uçan insanları[401] ve Sekstus'a göre Gorgia tersini, yani eğer düşünülen şeyler var değilse, o zaman var olanın düşünülmediğini dile getirip savunmuştur. Bu suçu işleyen birini alaya alıyor olabilir ama olasılıkla onun savı, bir şey hakkında düşüncemiz onun varlığını kanıtlamaya yetmiyorsa, o zaman bir şeyi gerçek saysak bile, onu gerçek olmayandan ayırt etmek için uygun yöntemimiz yok şeklindeydi.[402] Gorgias aslında "kriteri ortadan kaldırmıştı." MKG (980a9 vd.), eğer bozuk yerleri uygun biçimde düzeltilirse, daha iyi bir düşünce dizilimi sağlıyor. Eğer düşünülebilen her şey varsa (Parmenides'in ısrarla söylediği gibi, fr. 2.7; 3; 6.1), o zaman hiçbir şey, hatta atlı arabaların denizi geçtiği ifadesi bile doğru değil değildir. (Bunun saçma olduğunu varsayabiliriz.) Duyulara başvuramayız çünkü onlar bizi zaten yarı yolda bırakmış olan düşünce tarafından denetlenmedikçe güvenilmez olmaktadırlar.

(c) Kavranabilecek olsa bile, bir başkasına aktarılamaz. Bu tez asıl olarak Gorgias'ın ustası Empedokles'in üzerinde durduğu bir konuya dayanmaktadır, yani her duyunun kendi nesnesi vardır ve birini diğerinden ayırt edemez (Theophr. *De sensu* 7; bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019: s. 199). Eğer kendilerinin dışında var olan şeyler varsa, bunlar görme, duyma, tatma ve benzeri nesneleri olacaktır. İletişim aracımız konuşmadır, bu da bu nesnelerin hiçbiri değildir ve farklı anlaşılır. Nasıl bir renk du-

---

luş atfedilmesi varoluş söz konusu olduğu ölçüde özdeşleştirilmelerine yol açmaktadır." Bu yapılabilecek olanın herhalde en iyisidir. Kuşkusuz, saçmalığa engel olmaktadır. Olmayanın var olmadığı Sekstus'un ὁμόλογον (kabul edilen ya da ortak zemin) olmak özetinde söylenmiştir ve ifadenin kendisinden çıkıyor gibidir ama bu Gorgias'ın bunu daha önceden "kanıtlamasına" engel olmamıştır

401 Gorgias'ın trajedinin ἀπάτη'sini düşünüyor olması olasıdır. krş. fr. 23. (Gercke, Untersteiner'in de kabul ettiği bir biçimde, MXG 980a9'da ἀπατᾶν'ya ἅπαντα olarak onarmıştır.) Untersteiner (*Sophs.* 171, n. 71) Aiskhylos'un Okeanides'inin denizi kanatlı arabalarla geçtiğinden bahseder, πτερύγων θοαῖς ἁμίλλαις (P.V. 129; MXG 980a12'de 2 ἁμιλλάσθαι ἅρματα geçmektedir) ve Euripides'teyse bunu Bellephron yapmaktadır. (Neden Daedalus değil? Sophokles bu adla bir oyun yazmıştı ve sonuçta uçan Pegasus'tu, *per accidens* değilse eğer Bellephron değildi.)

402 Bu yüzden Ad. Levi; bkz. Untersteiner, Sophs. 152 vd. Bu olasılık P.H., 2.64'le daha da güçlenmektedir, burada Gorgias'tan bahsedilmesiyle bir yakınlık içinde ve olasılıkla hâlâ ona bağlı olarak Sekstus şöyle der: εἰ δέ τισίν [sc. αἰσθήσεσι καὶ διανοίαις κρινοῦσι τὰ πράγματα], πῶς κρινοῦσιν ὅτι ταῖσδε μὲν ταῖς αἰσθήσεσι καὶ (τῇδε) τῇ διανοίᾳ προσέχειν δεῖ, ταῖσδε δὲ οὔ, μὴ ἔχοντες κριτήριον ὁμολογούμενων, δι' οὗ τὰς διαφορὰς αἰσθήσεις τε καὶ διανοίας ἐπικρινοῦσιν.

yulamıyor, bir ezgi görülemiyorsa, "olan şey dışsal olarak mevcut olduğundan, bizim konuşmamız olamaz ve konuşma olmaksızın bir başkasına da aktarılamaz" (Sekst. *Math.* 7.84; bilişin ancak benzerlerin etkileşimi sayesinde olabileceği de bir başka Empedoklesçi öğretidir, bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019: s. 198). "Görme sesleri, duyma renkleri ayırt etmez ve bir insanın konuştuğu şey konuşmadır, bir renk ya da bir nesne değildir" (MKG 980b1). MKG 980b9 vd.na göre Gorgias buna duyanın zihninde konuşanla aynı şey olmadığını çünkü aynı şeyin özdeşliğini kaybetmeksizin, birden çok kimsede bulunamayacağını eklemiştir. Bu olabilseydi bile, her ikisine birden aynı görünmesi gerekmezdi çünkü birbirlerinden farklıdır ve farklı yerlerdedirler. Aynı kişi bile farklı zamanlarda ya da farklı duyular tarafından sunulduğunda şeyleri aynı şekilde kavramaz.

Son olarak Gorgias'tan, Untersteiner'ın yerinde bir biçimde "Gorgias bilginin trajedisi üzerine konuşuyor" diye adlandırdığı manalı bir deyişi alıntılayabiliriz. Günümüze bir bağlamdan yoksun olarak ve yapıtlarının neresinde yer aldığına dair bir belirti olmaksızın ulaşmıştır:

> "Görünüm kazanmaksızın varlık bilinemez ve görünüm varlık kazanmaksızın zayıftır.[403]"
>
> NOT. Gorgias'ın kullandığı savlara bakılırsa asıl olarak Elealılarla ve özellikle de Parmenides'le alay ettiği anlaşılabilir ama tezin kendisi duyulur dünyanın değişken panoramasının ardındaki bir duyulur olmayan gerçekliğin (ya da gerçekliklerin) varlığını öne süren bütün o Sokrates öncesilere karşı aynı şekilde geçerlidir. (bkz. G. Rensi, *Fig. di filos.* 99, n. 1, aktaran Untersteiner, *Sof.* İi, 36.) Bu özünde Grote'un görüşüydü (Hist. 1888 ed. Cilt vii, 51 vd.) Gorgias, diyordu Grote, "olmak" fiilini Elealı anlamda, fenomenlere uygulanmayıp aşırı fenomensel (*noumenal*) varlığına uygulandığı şekliyle kullanıyordu. "Bu türden aşırı fenomensel Bir şey, ya da *noumenon*un var olduğunu, ya da bilinebileceğini ya da anlatılabileceğini reddediyordu. Bu üç kısımlı tezde, ilk olumsuzlama ondan önce bunu olumlamak üzere çalışan filozofların tezlerinden daha az ya da çok makul değildi: son ikisiyse onun çıkarımlarının ne paradoksal, ne kuşkucu olmadığını, mükemmelen adil olduğunu ve filozofların büyük kısmı arasında bulunan bu tür aşırı fenomensel araştırmacıların açık ya da örtük biçimde bir yana bırakılmasıyla haklı çıktığını göstermektedir."
>
> Grote'un görüşü daha sonraki bazı uzmanlarca eleştirilmiştir. Örn. A. Chiappelli, *noumenal* ve fenomensel (*phenomenal*) arasındaki ayrımın Yunan düşüncesinde

---

[403] Fr. 26 (Proklos'un Hesiodos'un Erga kai Hemerai'ı 758'i üzerine söylediklerinden) ἔλεγε δὲ τὸ μὲν εἶναι ἀφανές μὴ τυχὸν τοῦ δοκεῖν, τὸ δὲ δοκεῖν ἀσθενές μὴ τυχὸν τοῦ εἶναι. Kuşkusuz kastedilen varoluşun bilinemez olduğu ve görünümün var olmadığıdır, Yunanca sözcük de şöyle çevrilecektir, "Varoluş bilinemez çünkü görünüm elde etmez," vb.

Platon'dan önce bilinmediğini söylemiştir. Bunu açıkça bu ya da benzer terimlerle ilk olarak Platon dile getirmiş olabilir ama görünümle (duyulur olmayan) gerçeklik arasındaki karşıtlık Sokrates öncesi düşüncenin bir ana motifidir ve sofistlerle çağdaşlarına ilişkin mevcut değerlendirmenin temelinde onların ilişkilerinin beşinci yüzyıldaki felsefi tartışmanın merkezinde yattığı şeklindedir. (krş. s. 18) Herakleitos'a göre gözler ve kulaklar zihin onların iletisini yorumlayıp altta yatan hakikati keşfetmediği sürece güvenilmez olan şeylerdir. Parmenides sadece *nous* nesnelerinin var olduğunu ve fenomensel dünyanın yanılsama olduğunu söyleyerek ayrımı açık biçimde ortaya koymuştu. Demokritosçu atomculuk da görünümlerin ardındaki bir gerçeklik öğretisini öğretiyordu, fenomenselin ardındaki bir *noumenal* ("taklit" bilişe karşı "yasal" bilişin nesnesi). (Bunun Platon'un felsefesiyle olan ilişkisi için bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019: s. 357.) Sofistlerin devraldığı ve büyük kısmını amaçları için kullandığı miras buydu. Zeller ayrıca Grote'yi (*ZN*, 1367, n. 2) Elealıların kendilerinin görünümü görünümün ardında yatandan ayırmadığını, sadece şeylere ilişkin doğru görüşü yanlış görüşten ayırdığını söyleyerek eleştirmiştir. Fakat, aslında, Parmenides ὄν'u (var olan ya da gerçek olanı –ya da Kahn'a bağlı kalırsak, geride s. 187, konu edileni-) τὰ δοκοῦντα'dan, öyle görünen ama var olmayandan ayırmaktadır. Grote de bunu yaptığını söylemektedir.

(4) BAŞKA GÖRÜŞLER: AŞIRI VE ILIMLI KUŞKUCULUK

Sekstus'ta kısa bir değinmeden tanıdığımız,[404] Korinthoslu bir Kseniades de bu dönemde aşırı bir kuşkuculuk geliştirmiştir. Sekstus'a göre, "her şeyin yanlış olduğunu, bütün izlenim ve görüşlerin yanlış olduğunu ve olagelen her şeyin olmayandan olageldiğini ve yok edilen her şeyin yok olana yok edildiğini söylemişti." Eğer varsa, bu tezini desteklemek üzere hangi savları kullandığını bilmiyoruz. Öne sürdükleri basitçe bütün bir gerçekliğin doğası ve değişim olasılığı konusu üzerine doğa filozoflarının rakip kuramlarıyla özellikle Parmenides'in mantığının söylediklerinin getirdiği kötü ünün bir başka örneği olarak alıntılanabilir. Herhangi bir şeyin olmayandan var olabileceği fikrine açık bir biçimde saldıran Parmenides'ti (fr. 8.6 vd.) ama Sokrates öncesi felsefenin tamamı ve aslında bütün Yunan düşüncesi bu noktaya değin sorgulanmamış *ex nihilo nihil fit* varsayımına dayanmıştı.[405]

[404] Math. 7.53. §388 ve P.H. 1.76'da ondan bahsedilmesi Sekstus'a göre Demokritos tarafından anılacak kadar büyük olduğundan başka bir şey katmaz. Kseniades üzerine döneminin bağlamında bkz. Lloyd, Pol. & Anal. 113 ve genel olarak von Fritz, RE, 2. Reihe, xviii. Halbband (1967), 1438 vd., Sekstus'un bildirdiklerinin güvenilirliği üzerine kuşkulara sahiptir.

[405] οὐδ' εἶναι πολλά ἀλλὰ μόνον αὐτὸ τὸ ὄν ilkesine dayanan arkaik düşüncenin mantığı.

Sokrates'in daha genç bir çağdaşı olan *Kratylos* (Platon, *Krat.* 429 d, 440 d), Herakleitosçu akışkan ya da duyulur dünyadaki her şeyin geçiciliği öğretisini aşırı noktaya taşımıştı. *Metafizik*'te her önermenin hem doğru hem yanlış olduğunu, ya da farklı biçimde doğru bir önerme yapılamayacağını söyleyen kuşkucu öğretileri ele alan Aristoteles, onlara duyulur dünyanın dışında bir varlık olmadığı inancını atfeder; buna göre (i) zıtlar aynı şeyden doğmaktadır ve (ii) her şey sürekli yer değiştirmekte ve değişmektedir.[406] "Bu son gözlem," diye sürdürür (1010a10), "bu öğretilerin en aşırılarına yol açmıştır"; yani "Herakleitosizmciler ve sonunda hiçbir şey söylememesi gerektiğine karar veren, sadece parmağını kıpırdatan ve Herakleitos'u aynı nehre iki kez girilmez deyişi yüzünden aslında bir kere bile girilemeyeceğini söyleyerek eleştiren *Kratylos*. Belli ki (Platon'un *Kratylos*'unda ağzından çıkanlardan bekleneceği üzere) herhangi bir önermeyi dile getirmenin bir şeyin var olduğunu onaylamaya sürükleyeceğini düşünüyordu.[407]

Beşinci yüzyılda *nomos* ve *physis*le ilgili tartışma konusunda, artık anlaşılmaktadır ki görüşlerinin ontolojik ve bilgikuramsal sonuçları hakkında kaygılanan yeterince ciddi filozoflar arasında iki konum öne çıkmaktadır. (Bu tüm tartışmacıları kapsamıyordu çünkü savın kendisi uygulamalı insan eylemi bağlamında ortaya çıkmıştı ve asıl olarak yasa ve ahlak konusunda belli bir yaklaşımı savunmak üzere kullanılıyordu.) Yasa ve törenin ve onlarla birlikte duyu-izlenimler bütünlüğünün sağlam, kalıcı ve bilinebilir olan bir doğayla, Demokritos gibi "*nomos* aracılığıyla" olanı "gerçeklikte" olanla karşı karşıya koyarak karşıtlaştırılmak gerektiğini düşünmek olasıydı. "Gerçekte bir şey bilmiyoruz çünkü hakikat derinlerde" olabilir (*Demokr.* Fr. 117) ama eğer onu bulabilecek kadar derinlere dalabiliyorsak hakikat oradadır. Ayrıca görünümlerin ardında nesnel ve kalıcı bir gerçeklik olmadığına ve bu yüzden, bunlar tümüyle öznel olduğu için, herhangi bir bilimsel bilgi olasılığının bulunmadığına inanılıyordu. Doğa filozoflarının hiçbiri buna inanmıyordu ama sofistler onların değerlendirmeleri arasındaki tutarsızlıklara onlara güvenilmemesi gerektiğinin kanıtı olarak sarılıyordu.

---

sal çıkarımı olarak ἐκ μὴ ὄντος οὐδὲν ἂν γενέσθαι şeklindeki Parmenides tezi için bkz. Ar. Fiz. 191a 23-33.

[406] Duyulur dünyanın bu özellikleri için krş. özellikle Melissos, fr. 8.3: "Bize öyle geliyor ki sıcak soğuk olur ve soğuk da sıcak, sert yumuşak ve yumuşak sert olur, canlı ölür ve cansızdan doğar; bütün bunlar değişir ve olmuş olan ve şimdi olan şey hiç de aynı değildir: sert olan demir parmakla temas sonucu yıpranır, tıpkı altın, taş ve sağlam görünen her madde gibi, toprak ve taştan da su çıkar. Buna göre gerçek (τὰ ὄντα) olanı görmüyor ya da tanımıyoruz." bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019: s. 110 ve Morrison, Phronesis, 1963, 38.

[407] Krat. 429d. (Herhalde tutarlılığı kendine Herakleitos'un eleştirisine yönelik bir konuşma yapmaktan alıkoyacak kadar ileri götürmemiştir.) Bu sav açıkça Antisthenes'e atfedilmiştir; bkz. ileride s. 205.

(krş. Gorgias, *Hel.* 13, s. 60 geride) Aristoteles'in her önermeyi doğru ve yanlış kıldıkları ya da doğru önermeleri olanaksız kıldıkları için eleştirdiği kuşkucular bunlardı ve aralarında Protagoras'la Gorgias da vardı. Antiphon'un da aralarında olduğu öne sürülmüştür.[408] Buna ilişkin kanıt dağınık ve kesinlikten uzaktır ama var olduğuna göre farklı bir çıkarıma işaret etmektedir. Galenos'te yer alan, sadece bozuk bir formda kalmış ve çeşitli biçimlerde onarılmış olan fr. 1'le sınırlıdır.[409] En ikna edici sonuçları veren, en ayrıntılı inceleme Morrison'a aittir.[410] Galenos önce (*Kritias* fr. 40, ileride s. 287 vd.) Kritias'ın derslerinin ikinci kitabında sıkça duyuları zihinle karşıtlaştırdığını söyler, sonra da Antiphon'un da *Hakikat*'inin ilk kitabında aynı şeyi yaptığını ekler. Bunun ardından, kesin içeriği ne olursa olsun, bu yüzden düşünceyle duyu arasında bir karşıtlık ifade etmesi gereken alıntı gelir. Morrison'un çevirisinde şöyledir: "Bir insan tek bir şey söylediği zaman, bu ne tek bir anlama (*vous*) karşılık gelir, ne de konuşmasının konusu en güçlü tanığın gözüyle gördüğü şeylerden birine ya da en güçlü bilenin aklıyla bildiği şeylerden birine ait olur."[411]

Ne okuma ne de yorum tereddütten uzak bir anlam sağlayabilir ama Antiphon dilin belirsizliğini ve sözcüklerin, onları gerçekliği ifade edemez hale sokan kaygan anlamını, bu tür sabit bir gerçekliğin var olduğu koşuluyla eleştirir gibi görünmektedir. Fenomenler bile, eğer duyular yeterince keskinse, Anaksagoras ve Demokritos'un inandığı gibi (bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019: s. 354) "görünmeyenin görüşü" olabilir ama ikisi de duyu ve anlık güçlerini karşıtlaştırma ve oluşun algılanır akışının

---

[408] Aynı şekilde Schmid, Gesck. 1.3.1, 160: "Antiphon Protagoras'la Gorgias'ın bilgikuramsal kuşkuculuğuna katılmaktadır, o da gerçek bilgi olasılığına karşı koyar ve kendisini δόξα.'nın sınırları içinde tutar. Bu çerçeve içinde iki biliş düzeyi ayırt eder: zihin (γνώμη) aracılığıyla daha yüksek bir düzey ve duyular aracılığıyla daha düşük bir düzey, ki bu ona göre Elealılarla atomcularda olduğu gibi herhangi değerli bir biliş aktaramamaktadır." Yine de zihinselle duyusal algı arasında ayrım yapan diğer bütün çağdaş düşünürler biri gerçek bilgi ve diğerini δόξα'yla ilişkilendirmiştir ve anlayabildiğim kadarıyla Schmid, Antiphon'un, her iki biliş halini de kabul etmesine rağmen, ikisinin işlevini de aynı şekilde δόξα sınırları içinde kalmış olarak görmüş olduğu şeklindeki şaşırtıcı fikri için bir kanıt öne sürmemektedir.

[409] In Hipp. De med. off. xviii B., 656 K. DK tarafından onların araçlarıyla yapılan çabalar dışında, H. Gomperz (*S. u. R.* 67) ve Bignone'nin metnini kabul eden (*Soph.* 235 ve 258) Untersteiner'in yorumu kaydedilebilir. Ayrıca krş. Stenzel, RE, ek. iv, 37.

[410] Phronesis, 1963, 36 vd. Fragmana ilişkin kendi metni şöyledir: ἔν [τοι] λέγοντι οὐδέ γε νοῦς εἰς ἓν τε οὐδὲν αὐτῷ οὔτε ὢν ὄψει ὁρᾷ (ya da daha iyisi ὁ ὁρῶ)ν μακρότατα οὔτε ὢν γνώμῃ γιγνώσκει ὁ μακρότατα γιγνώσκων.

[411] Harfi harfine görüşüyle "en uzağı gören adam" (ya da en derin biçimde, μακρότατα)) ve zihniyle (γιγνώσκων) en derin görüşe sahip olan adam" (ya da tanıma gücü, γνώμη) Morrison'un geleceği görenini [seer], kâhinlikle ilgili yanıltıcı çağrışımları yüzünden, "tanığa" [beholder] çevirdim.

ardındaki görünmez bir gerçeklik üzerinde ısrar etmekte ısrar ediyorlardı. (Bu kuşkusuz fenomenler kadar fiziksel bedenin bir özelliğiydi, Platoncu ya da Aristotelesçi anlamda *noumeno* değildi.) Heraklitos'la birlikte duyuların, anlayan bir zihne tabi olmadığı sürece yanıltıcı olduğunu kabul ediyorlardı. Antiphon, duyuların "olanın" kavranmasına yönelik herhangi bir yardımı olacağını reddeden Elealıları değil de onları izlemiş görünmektedir.

Antiphon, bütün *physisci* kuramlarına kuşku düşüren Gorgias'tan farklı olarak, *Hakikat*'ının ikinci kitabının büyük kısmını kaplayan doğal dünya incelemesini bununla tutarlı olarak yapmıştı. Fragmanlar onu kozmogoni (dünyanın "düzenlenişi") ve kozmik girdaptan, Güneş ve Ay'ın, Ay tutulmalarının, dolunun, depremlerin ve denizin, biyolojik konuların doğasını geleneksel Sokrates öncesi üslupla ele alırken göstermektedir.[412] Doğal ve yapay arasındaki ayrımı, Aristoteles'in eleştirdiği bir bölümde, toprağa tahta bir yatak gömsek ve çürüyen tahta filiz verecek olsa, çıkan şey basitçe tahta olacaktır, başka bir yatak değil diyerek sergilemiştir.[413] Fr. 1 de, burada yorumlandığı şekliyle, *Hakikat*'in papirüs fragmanlarında sergilenen etik görüşlerle çelişmez; burada gerçeklik ve doğanın kaçınılmazlığıyla, hakikatin görünüme olan karşıtlığı gibi karşıtlık içindedir ve *nomos* doğaya vurulan bir zincir olarak damgalanır.[414]

(5) DİL VE NESNELERİ

Kuşkusuz Antiphon derinlik sahibi bir filozof değildi ama ona ilişkin bildiklerimizin azlığı karşısında üzüntü duyabiliriz çünkü elimizde bulunanlar çok tartışılan

---

[412] Fr. 23-36 (fr. 15, çürüyen maddeden yaşamın doğması üzerine, 1. kitapta değinilmiştir) Bu konularla ilgili kayıtlı gözlemleri herhangi bir özgünlük göstermez. Yetersiz fragmanlar ilerledikçe, Herakleitos ve Empedokles'e kadar uzanan ve Anaksagoras'la Apollonialı Diogenes'te yaygın olan Presokratik fikirlerin bir karmaşası olarak görünür. Anaksagoras'ın etkisi üzerine krş. Momigliano, Riv. di Filol. 1930, 134 vd. ve bir özet için Freeman, Comp. 395 vd.

[413] Ar. Fiz. 193a9, ayrıca daha kısa olarak Harpokration tarafından alıntılanmıştır. bkz. fr. 15, DK. Aristoteles'in burada Antiphon eleştirisi için bkz. Guthrie, CQ, 1946.

[414] Fr. 44 A, geride s. 112 vd. Bu fragmanların içeriklerinin Antiphon'un ontolojik görüşlerini taşıdığına ve onların dilin kullanımıyla ilişkisine yönelik daha tam bir tartışma için, bkz. Morrison'un değerli makalesi, Phronesis, 1963. Antiphon'un fr. 44 B'deki değerlendirmeleri için (*Oxy Pap.* 1797, geride s. 114, doğru tanıklara sahip olmaya "adalet" adını vermenin tutarsızlığı üzerine), Morrison şöyle demektedir (s. 53): "Bu tartışma, yine, tek bir anlamları olmayan cins adların reddedilmesine ve doğaya dayanan kavramları uyarlamaya yönelmektedir."

bir temanın bir anlık görünümünü sunuyor bize Galenos'un alıntısında sözcüklerin muğlak kullanımından bahsetmesi açıkça kınama yönündedir ve Galenos başka bir yerde, "*logoi*yle ilgilenen herkesin yeni isimler uydurmayı uygun bulması" olgusu üzerine yorum yaparken, bunun "nasıl yapılmaları gerektiğini öğreten" Antiphon tarafından oldukça açık hale getirildiğini söyler.[415] Herhalde onun öğretisi bunların ifade etmeleri düşünülen kavramlara uygun olmalarının gerektiğini söylüyordu. Sözcük ya da isimlerin (ὀρθότης ὀνομάτων) doğruluğu sorunu bu dönemde çok geniş ilgi uyandırdı ve Morrison açık bir şekilde bu tartışmanın ὄντα'nın (var olan şeyler) nasıl bilinmesi gerektiği sorununa ilişkin daha geniş soruşturma içindeki" önemini gösterdi (age., 49). Antiphon'un bu tartışma içindeki konumu belki de çekişme eşi Sokrates'in savunduğundan, en azından ahlaki konulara yönelik olarak farklı değildi: "*Adil* ve *iyi*nin anlamı üzerine birbirimizle, hatta kendimizle anlaşamıyoruz ve bu çare gerektiren bir durumdur."[416] Morrison (age., 42 vd.) Platon'da, Sokrates'in bunu yoluna koymak üzere önerdiği yöntemin, yani "doğal türlere göre bölme" (κατ' εἴδη διατέμνειν ᾗ πέφυκεν, Phaedr. 265 e, krş. Rep. 454 a) yönteminin bile Platon tarafından icat edilmeyip beşinci yüzyıla ait olduğunu düşünmeyi gerektirecek makul nedenler sunar. Aristophanes'in *Bulutlar*'ından (7406) ve Hippokratesçi *De arte 2*'den (Antiphon'un fr. 1'inin ardından DK tarafından alıntılanmıştır) alıntı yapar. Burada yazar sanatların ya da bilimlerin (*technai*, geride s. 118, dn. 226) terminolojilerini türlerden (εἴδεα) aldığını, bunun tersinin olmadığını çünkü sözcüklerin doğa üzerine bir yasallık dayatma girişimi (νομοθετήματα φύσεως) olduğunu söylemektedir. Buna karşın türler uzlaşımsal dayatmalar değil doğal gelişmelerdir (βλαστήματα). İnsanın aklına Antiphon'un gelişme maddesi olarak doğayla uzlaşımsal anlaşma olarak yasa arasındaki karşıtlığı geliyor.[417]

"Adların doğruluğu" talimatı Platon tarafından Protagoras, Prodikos ve genel olarak sofistlere atfedilmektedir.[418] Bazen anlamamız gerektiği şekilde, basitçe doğru ya da etkili dil kullanımı anlamına gelir ve retorik öğretmeni olan sofistlerin büyük kısmı için, bunu içerdiğinden emin olabiliriz. Ama Platon'un *Kratylos*'u, konu edilen sorunun adların içkin ya da doğal bir uygunluk mu taşıdıkları yoksa sadece uzlaşımsal göstergeler mi oldukları sorusu olduğunu göstermektedir. İki ifadeyi dikkate

---

[415] Galenos, Gloss. Hipp. prooem. v, 706 B., xix, 66,7 K., aktaran Morrison, Proc. Camb. Philol. Soc. 1961, 49. οἱ περὶ λόγους ἔχοντες çok genel bir şey gibi gelmektedir ama λόγων τέχνη özellikle retoriğe gönderme yapıyordu (geride s. 175 vd.).

[416] Platon, Phaidros 2.63a; bkz. geride s. 164.

[417] Fr. 44 a, DK ii, 347: τὰ τῆς φύσεως φύντα οὐχ ὁμολογηθεντα. bkz. geride s. 112. De arte bölümü için Heinimann, Ö. u. Ph. 157 ve krş. Nat. hom, 5 (age., s. 159). Ayrıca bununla ilgili olarak Ksen. *Mem.* 4.5.11-12 (*Sokrates*, s. 119 vd.).

[418] Protagoras, Krat. 391c; Prodikos, Krat. 384b, Euthyd. 177e; Sofistler, Krai. 391b.

almak gerekiyor; en yakın çevirisi belki de "doğru diksiyon" olan *onhoepeia* ve "adların doğruluğu" (ὀρθότης ὀνομάτων). Her ikisinin de Protagoras'a ait kitap başlıkları olduğu sanılmıştır ama bu pek kesin değildir.[419] Aynı anlama gelmeleri zorunlu değildir. *Onoma* tek bir sözcük, bir ad ya da isimdir. *Epos* bir sözcük olabilir, deyiş ya da konuşma olabilir ama ayrıca şiir için kullanılan yaygın bir terimdi (sadece epik değil) Fehling Prot. 2.38 e vd.nın önemine dikkat çekmiştir, burada Protagoras eğitimli bir insanın bir şairin ne zaman doğru yazıp yazmadığını anlayabilecek şekilde bu konuyu bilmesi gerektiğini söylemekte[420] ve Sokrates'i Simonides'in bir şiirini yorumlamaya davet etmektedir. Dahası dilbilgisel açıklamalarında eleştirisinin hedefi *Ilyada*'dır. (bkz. ileride s. 214 ve 215, dn. 456) Fehling sunabileceği sistematik bir programı olmadığı, sadece şiir eleştirisi çerçevesinde dilin doğru kullanımı üzerine öneriler getirebildiği sonucuna varır. *Onpoepeia*, Demokritos'un "Homeros, *onhopeia* ve tuhaf sözcükler" başlıklı, günümüze içinde yer alan Homeros sözlüğü üzerine bir değerlendirmenin ulaştığı çalışmasından anlaşıldığı kadarıyla böyle bir gönderme yapıyordu.[421] "Adların doğruluğu" çalışması gibi bu da herhalde adların gösterdikleri şeyle doğal uygunluğu üzerine kurgulama yapıyordu çünkü Sokrates Homeros'u bu konunun otoritesi olarak anar, öncelikle onun bir şey için, birini tanrıların birini insanların kullandığı iki ad anma uygulamasını hatırlatır: "Anlaşılan tanrılar onları haklı ve doğal olarak onlara ait olan adlarla çağırmalıdır" (*Krat.* 391 d).

[419] At Phaedr. 267c Platon, Protagoras'la bağlantılı olarak ὀρθοέπεια'yı ortaya atar ve Hackforth bunu bir kitap başlığı gibi çevirir. Murray (Gk. *Stud.* 17a) π. ὀρθ. ὀνομ.'un bunun bir başka adı olduğuna inanıyordu, herhalde (buna dair bir kaynak belirtmese de) Krat. 391c'nin etkisiyle böyle düşünüyordu; burada Hermogenes'e ağabeyine τὴν ὀρθότητα περί τῶν τοιούτων [sc. adların doğası] ἣν ἔμαθε παρὰ Πρωταγόρου; diye sorması önerilmiştir; Classen diğer yandan (P. Afr. C.S. 1959, 34 vd.) ὀρθοέπεια'nın bir slogan ya da dikkat çekici sözcükten başka bir şey olmadığını ama en azından Demokritos'un yapıtları arasındaki bir başlık olarak belirtildiğini düşünmektedir (fr. 10a, Dion. Thrak. Üzerine bir şerhten) ama D.L. tarafından listelendiği şekliyle Protagoras'ınkiler arasında değildir (9.55). Aslında Hermogenes'in Krat. 391c'deki yanıtı yeterince açık biçimde Protagoras'ın Ἀλήθεια.'da görülen konuyla ilgili olarak ne yazdığını göstermektedir.

Prodikos genellikle ὀρθότης ὀνομάτων'yla ilişkilendirilir ama bir geç dönem yazarı (Themistius, Or. 23, s. 350 Dindorf) onun ὀρθοέπεια ve ὀρθορρημοσύνη öğrettiğini söyler. Akılda kalan bir ifadeyi Aristophanes, Euripides'le bağlantılı olarak öne sürmektedir (τῆς ὀρθότητος τῶν ἐπῶν, Kurbağalar 1181).

[420] εἶναι ἐστι δὲ τοῦτο τὰ ὑπό τῶν ποιητῶν λεγόμενα οἷόν τ' εἶναι συνιέναι ἃ τὲ ὀρθῶς πεποίηται ἃ μή.. (ἔπη ve ὀρθῶς sözcüklerinin ilişkisi anlamlıdır. bkz. Fehling, Rh. Mus. 1965, 213.

[421] ἀλλοφρονεῖν'in zihinsel düzensizlik için bir terim olarak kullanılmasını kabul ediyordu. bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019: s. 338, n. 3. Bunun yukarıda anılan eserde görülmesi açıkça dile getirilmez ama belli bir yer gibi görünür.

"Adların doğruluğu": iki karşıt görüşü ele alan *Kratylos*'un konusudur.

1. Bir grup insanın bir şeyi ne olarak çağıracaklarına karar vermeleri, bunu onun adı kılmaz: aslında başka bir güvenceye sahip olmayan bir sözcük hiç de ad değildir. Her şeye ait olan doğal ve uygun bir ad vardır, Yunanlar ve yabancılar için aynıdır bu. O şeyin doğasıyla ilgili, kuşkusuz insanüstü güçleri sayesinde tam bir kavrayışı olan bir ilk ad verici ya da yasa koyucu tarafından ihsan edildiği varsayılmalıdır.[422]

2. *Kratylos*'un bu tezine karşı Hermogenes kendine ait, adların doğruluğunun sadece uzlaşımla ve anlaşmayla belirlendiği ve farklı kimseler için farklılık taşıdığı görüşüyle karşı çıkar. Kendi görüşü sorulduğu zaman, Sokrates önce *Kratylos*'u destekler. Adların tam bir keyfiliğini öne sürmek kaçınılmaz olarak Protagorasçı tezi, yani nesnel bir gerçeklik olmadığı, şeylerin her birey için farklı olduğu tezini ya da Euthydemos'un her şeyin bütün niteliklere, her zaman için sahip olduğu tezini kabul etmeye yol açar. Bunun yanlış olduğunu kabul ederler. Kendi teleolojik terimleriyle söyleyerek, Sokrates eylemlerin (πράξεις) şeyler (πράγματα) gibi sabit bir doğası olduğunu ve kesme işini bıçakla yapmak gibi, uygun aletle yerine getirilmesi gerektiğini öne sürer. Bu konuşmayı, araçları, yani sözcükleri ve adları (ὀνόματα) bir şey hakkını öğretmek ve gerçek şeylerin özlerini ayırt etmek gibi bir işleve sahip olan konuşmayı da içerir. *Nomos* tarafından verilmektedirler ve bu yüzden de doğal olarak nesnesine uygun adı, (başka sanatlara benzetme yaparak, örn. dokumacının çalışmasını gözleyen bir mekik yapıcı gibi) becerikli bir kullanıcının, yani bir diyalektikçinin ya da ilgili bir uzmanın yönetimi altında çalışarak üretmesi gereken bir yasa koyucu ya da sözcük yapıcı koymalıdır.

Öyleyse, adların doğruluğu neyi içerir? Sokrates bilgiyi inkâr eder (bu sofistlerin ve şairlerin alanıdır) ama bir kuram açıklamaya sürüklenir. Bir ad bir nesnenin sessel taklididir; insanın bir ineği "möö" diyerek taklit etmesi gibi kaba bir anlamda değil. konuşma olmasaydı, ağırlığın doğasını elin aşağı doğru hareketiyle aktarabileceğimiz gibi, şeyin doğasını aktarma anlamında. Sözcükler bileşik ve yalın olduğundan, bu doğrudan yalın olan için geçerlidir ve daha da doğrudan bir biçimde onları oluşturan

---

[422] νομοθέτης 429a, ὁ θέμενος (τιθέμενος) τὰ ὀνόματα, 436b-c, 438a. Bu yüzden Fehling'in belirttiği gibi (Rh. Mus. 1965, 218 vd.), bir φύσει ile θέσει isimler kuramı arasındaki daha sonraki karşıtlık bu tarihe uygun düşmez. (Belki de bunun Prodikos tarafından Demokritos'a atfedilmesini göz ardı etmemek gerekir ama büyük olasılıkla Prodikos kendi dönemine ait kategorileri kullanmaktadır. bkz. Momigliano, Atti Torino, 1929-30, 95 vd. Karşıtlık, evrim geçiren bir toplumun tek bir, mitsel ya da destansı θέσις (κατὰ φύσιν tarafından yapılan εὑρέτης'leriyle (ὁμολογία ya da συνθήκη) toplu eylem arasındadır (Evrimci toplum kuramlarında konuşmanın yeri için krş. geride s. 81, *Diod.* ve *Soph.* Ant. s. 80 ve tanrısal öğretmen için Eur. Suppl. S. 80.)

harf ve heceler için. Bunlar bir ressamın resmini yapmak için tekbaşına ya da bir arada kullanacağı boyalar gibidir. Sözcüğün biçimi bazen bunu oldukça açık biçimde gösterecektir, örn. *r* harfi devinimi ya da şiddetli eylemi, *l* düzgünlüğü taklit eder ama birçok sözcük tarih içinde öylesine değişmiş ve çarpılmıştır ki ilk ad koyucunun niyeti artık tanınmaz hale gelmiştir. Sokrates bunun ardından söylediklerini birçoğu belli ki eğlence olsun diye söylenen, onlara yönelik kendi kuşkucu yaklaşımını birkaç ironik değinmeyle belli ettiği bir dizi etimolojiyle ortaya koymaya başlar.[423] Yaygın bir uygulamayı alaya almakta[424] ve kendi görüşünü kendine saklamaktadır.

Öyleyse, adlar keyfi etiketler değil, nesnelerinin bir taklit biçimidir. Yine de (*Kratylos*'a dönerek) ressamlarda olduğu gibi, bazılarının diğerlerinden daha iyi taklitçi olacağı, ürünlerinin, adların da daha iyi olacağı söylenmelidir. *Kratylos* bunu kabul etmez. Ya adlar doğrudur, ya da bir şey değildirler, basitçe gong sesi gibi anlamsız seslerdirler. (*Kratylos* bununla tutarlı olarak kendisini yanlış konuşmanın olanaksız olduğuna inananlardan biri olarak tanıtmaktadır.) Sokrates bir taklidin hiçbir zaman her yönüyle tam olarak özgün gibi olamayacağını, yoksa özgün olacağını söyler ama *Kratylos* ikna olmaz ve adların ilk icatçısının insanüstü gücüne başvurur.[425]

Bu dilbilimsel kuramlar güncel bilgi ve gerçeklik kuramlarıyla açık bir bağlantıya sahiptir. Hermogenes'in tezinin, sözcüklerin tümüyle keyfi ve uzlaşımsal kökene sahip olduğu tezinin, diyalog içinde görünümlerin ardında bir gerçeklik bulunmadığı şeklindeki Protagorasçı öğretiye yol açtığı kabul edilmiştir. *Kratylos*'un karşı görüşü adın özsel biçimde bağlandığı bir gerçekliğe izin verir (383a), bu yüzden "adları bilen şeyleri de bilmektedir" (435d). Yanlış görüş ya da önerme olanaksızdır ama Protagoras'ın öne sürdüğü nedene ters bir nedenle. O gerçekliği görünüme karıştırırken, bu daha paradoksal kuram (çok geçmeden Antisthenes'e ait olduğunu gö-

---

[423] Örn. 396d-e, 400a, 407d'de Euthyphro'ya yapılan göndermeler. Sokrates onun etkisine girmiştir ve tanrısal esinle onun etimolojilerini dile getirmektedir. Bugün bunu böyle bırakacaktır ama bunu temizlemek için yarın başka birini, "bir rahip ya da sofisti" bulacaktır. Başka bir yerde (426b) etimolojik tahminlerini açıkça "küstah ve budalaca" olarak tarif eder.

[424] Euripides'in, Hekabe "Aphrodite"nin açılış hecelerini ἀφροσύνη, "budalalık"la ilişkilendirdiği zaman bildiğini belli ettiği bir uygulama. (*Tro.* 989 vd.: kaçınılmaz ὀρθῶς'a dikkat edin.)

[425] Aristoteles De interpr.'nin ilk bölümlerinde belli ki *Kratylos*'u düşünmektedir. Bir adın φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην olduğu ve bunun (a27) ὅτι φύσει τῶν ὀνομάτων οὐδέν ἐστιν, ἀλλ' ὅταν γένηται σύμβολον anlamına geldiğini konusunda Hermogenes'in yanında yer alır. İlk insana ve hayvanlara özgü, doğal olup anlam aktaran ama yine de dil olmayan anlaşılmaz seslerle, uzlaşımsal olan "adları" birbirinden ayırır (a28, δηλοῦσί γέ τι καὶ οἱ ἀγράμματοι ψόφοι, οἷον θηρίων, ὧν οὐδέν ἐστιν ὄνομα). bkz. bununla ilgili olarak L. Amundsen, Symb. Osl. 1966, 11 vd.

receğiz) her şey için bir *physis* olduğunu ve onu yanlış adlandırma ya da betimleme olasılığının olmadığını savunur. Başkalarının yanlış ad ya da *logos* diyeceği bir şeyi ona uygulamak, bir ad değil sadece anlamsız sesler dile dökmektir (430a, 438c). Sadece Sokrates dilin genel olarak sofistik denen karşı tezine dayanan ve açık biçimde özellikle Demokritos ve Antiphon'un, *physis*le *nomos* arasında öne sürdüğü bir açıklamasını sunar. Şeylerin sabit doğaları vardır ve sözcükler bu doğayı ses aracılığıyla çoğaltmak çabasıdır; ama böyle bir taklit hiç kusursuz olmaz ve bazı durumlarda oldukça kusurludur, hatta daha en baştan kusurludur, ayrıca sözcükler kullanım ve zamanın geçişi nedeniyle bozulmuştur (421d). Dünyanın farklı yerlerinde denenen taklitler de aynı değildir. (Bazı sözcüklerin Yunan olmayan bir kökeni olasılığı 409d-e, 416a, 425e'de anılmaktadır.) Dahası, Smith'in bir resminin yanlış olarak Jones'un bir resmiyle karıştırılabilmesi gibi, bir sözcük de imgesi olduğu şeyden başka bir şeyle yanlış olarak özdeşleştirilebilir (430c). Böyle bir kuramda, Antiphon'un söylediği gibi, insanların genellikle ya da uzlaşımsal olarak "adalet" sözcüğünü haklı, doğru ve doğal olarak adil olmayan şeylere uygulayabilmesi de doğru olabilir. *Kratylos*'un sonu, Sokrates'in sofistik savları kendi amaçları için nasıl kullandığına ilişkin çarpıcı bir örnek daha sunar (krş. geride s. 184, dn. 390). Birdenbire *Kratylos*'a, sözcükler şeylerin imgeleri sayılırsa, sadece imgeyi değil de imgenin dile getirdiği gerçekliği öğrenmenin daha iyi olup olmadığını sorar. *Kratylos* bunu reddedemez ve Sokrates onu buradan alıp mutlak ve değişmez güzellik, iyilik ve diğer şeylerin, gerçek ve bilinebilir olduğu söylenebilen ve hoş bir yüz ya da iyi bir eylemdeki uçucu temsillerinden farklı olan biçimlerine ilişkin kendi "hayaline" götürür. *Kratylos* hâlâ kendi Herakleitosçu duruşuna bağlı kalmakta ısrarlıdır ve diyalog, başka birçoğu gibi, konuyu daha ayrıntılı düşünmek üzere sözleşerek sona erer. Ama okurun zihnine tohum ekilmiştir.

Antisthenes, ölümü sırasında Sokrates'in yakın çevresinde bulunan müritlerinden biri, dilin önemine olan duyarlılığını bir yapıtına *Eğitim Üzerine ya da Adlar Üzerine* adını verip "eğitimin temelinin adların incelenmesi olduğunu" söylerek göstermiştir. Caizzi haklı biçimde şöyle der: "Şeylerle adlar arasındaki ilişki ya da daha doğrusu, birinin diğeriyle ilişkisi sorunu, Antisthenes'in düşüncesinde önemlidir ve önemli sonuçları olacaktır."[426]

Ne yazık ki hâlâ fragman halindeki alıntılarla uğraşıyoruz ve Anisthenes'in öğretisinin ne olduğundan emin olmak güçtür. Gördüğümüz üzere (geride s. 179, dn. 375), ona da Protagoras gibi yanlış konuşmanın ya da çelişmenin olanaksız oldu-

[426] ἀρχὴ παιδεύσεως ἡ τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις fr. 38. (Göndermeler fragmanların Caizzi edisyonuna ypılmaktadır.) Yapıtın başlığı D.L.'nin listesinde görülür (6.17). Ayrıca bkz. Caizzi, Stud. Urb. 1964, 31. Anisthenes için genel olarak bkz. ileride s. 289 vd.

ğu tezi atfediliyordu ve yaygın olarak onun bir şeyi bir başka şeye dayandırmanın hatalı olduğuna inandığı düşünülüyordu: "insan iyidir" demek kabul edilemez ama sadece "insan insandır" ve "iyi iyidir" denir. Aslında iki öğretinin ayrılmaz olduğuna inanılıyordu,[427] ama yakın tarihli çalışmalar bunun böyle olmasının zorunlu olmadığını göstermiştir. Kanıtlara bakmalıyız.

"Felsefi sözlüğünde" (*Metaf. D*),[428] Aristoteles "yanlış" kavramını ele alır. Bu (a) var olmayan (örn. kenarın köşegenle oranlanması) ya da var olmayan bir şeyin görünümünü üreten (örn. düşler ya da yanıltıcı resimler) şeylere ya da olgulara; (b) *logoi*ye karşılık gelir. Burada Aristoteles genellikle Platon'un değindiği ve Antisthenes'in kendisi tarafından çelişmenin olanaksızlığı tezine destek olarak kullanılan klasik güçlüğü düşünmüş olmalı: "Her *logos* (önerme) doğrudur çünkü onu söyleyen bir şey söyler, bir şey söyleyen olanı söyler ve olanı söyleyen hakikati söyler."[429] Mutlak olarak ("*qua false*"), der Aristoteles, yanlış bir *logos* olmayanındır, bu yüzden uygulamada yanlış bir *logos*tan bahsettiğimiz zaman uygulandığı şeyden başka bir şeye ait olan bir şeyi kastederiz, örn. dairenin *logos*u bir üçgene uygulanırsa yanlıştır. (Belli bir noktaya her noktadan eşit olan bir üçgen yoktur ama "belli bir noktadan her noktaya eşit uzaklıkta olan düzlem şekli" vardır; yani olan bir şeyi betimler; sadece yanlış uygulanmıştır.) Dahası, bir anlamda her şeyin bir *logos*u, yani onun özünü betimleyen bir *logos*u olsa da, başka bir anlamda birçok *logos* vardır çünkü şeyin kendisi ve şey artı belli özsel olmayan nitelikler bir şekilde aynıdır, örn. Sokrates ve eğitim almış Sokrates (ya da eğitimli Sokrates). "Bu," diye sürdürür, "Anisthenes'in bir şeyin ancak uygun *logos*uyla, bire bir anılabileceğini varsaymasının aptalca olmasının nedenidir; buradan çelişmenin olanaksız olduğu ve uygulamada yanlış konuşmanın olanaksız olduğu çıkar."

*Logos*un anlamı burada bağlam dışına çıkmaktadır. Tek bir terim ya da sözcük gibi anlaşılmıştır[430] ama açıkça betimleme ya da bir şeyin ne olduğunun önermesi anlamına gelir. Bu D.L. 6.3'le uyum içindedir: Antisthenes "bir *logos* bir şeyin geç-

[427] Grote, Plato, iii, 521: "İnsan iyidir" kabul edilmez bir önermeydi: Farklı şeylerin aynı olduğunu ya da bir şeyin birçok olduğunu olumluyordu. *Buna göre* iki konuşmacının birbirleriyle gerçekten çelişmesi olanaksızdı." (Benim italiklerim.)

[428] 1024b17 vd. Anisthenes göndermesi 32. satırda gelir.

[429] Prokl. In Krat. 37 Pasq. (Antisth. Fr. 49): Α. ἐλεγε μὴ δεῖν ἀντιλέγειν. Πᾶς γὰρ, φησι, λόγος ἀληθεύει. ὁ γὰρ λέγων τι λέγει, ὁ δὲ τι λέγων, τὸ ὄν λέγει, ὁ δὲ τὸ ὤν λέγων, ἀληθεύει. Caizzi (*Stud.* Ur. 34 vd.) Aristoteles'le Proklos'un tanıklıkları arasında bir zıtlık saptar ve Proklos'un Antisthenes'in paradoksuna asıl kaynağa dönmeksizin güncel bir haklılık sağladığından kuşkulanmaktadır.

[430] Campbell, Theaet. xli: "Bir şeye uygulanabilecek tek bir terim vardır." Aristoteles'e değil Isokr. Hel.'e, οὐδὲ δύο λόγω περὶ τῶν αὐτῶν πραγμάτων ἀντειπεῖν değinmektedir; burada kullanılan "terimler" bağlam içinde daha da olanaksız durmaktadır. *Sofist*'teki Platon'a göre (262a vd.) bir *logos* en azından bir isim ve bir fiil içermelidir.

mişte ve şimdi ne olduğunu ortaya koyan şeydir" diyordu.[431] Antisthenes'in "aptallığı" her şeyin sadece tek bir *logos*unun olduğu iddiasının nasıl yanlış konuşmanın ya da iki insanın birbiriyle çelişmesinin olanaksızlığına yol açtığını tefsirinde (Antisth. Fr. 44 B) açıklayan sözde-Alexander tarafından sürdürülmektedir. Çelişmek için, aynı şeyle ilgili farklı şeyler söylemelidirler ama her şeyin tek bir *logos*u olduğundan (bu da sonuçta, daha özel kullanımlara ek olarak, basitçe "onunla ilgili söylenebilen -λέγεσθαι-bir şey anlamına gelir), bu olanaksızdır. Eğer farklı şeyler söylerlerse, farklı şeylerden bahsediyor olmalıdırlar ve bu yüzden birbirleriyle çelişmezler. Otoritelerimizin hiçbiri örnek vermez ve modern uzmanlar aynı şekilde ketumdur.[432] Herhalde Antisthenes "insanın kanatlı ve tüylü bir hayvan olduğunu" "insanın söyleyemeyeceğini" öne sürmüş olmalıdır çünkü bu olmayanı söylemek, yani hiçbir şey söylemektir (οὐδὲν λέγειν).[433] Hiçbir şey söyleyen çelişmez ve onunla çelişilemez, bunun tek seçeneği de, "insan" sesini çıkarsa da, konuşmacının aslında kuşlar ve benzeri şeyler hakkında konuşuyor olmasıdır, yani bir kez daha, insanın farklı bir *logos*unu veren bir başkasıyla çelişmez.[434]

Bu tür dil kuramları kökenlerini retoriğin, ikna sanatının sahip olduğu prestije borçlu olmaları olasılığıyla anlaşılır. Gorgias için ikna egemendi çünkü bir insanın

---

[431] Fr. 45. Caizzi (*Stud.* Urb. 29) bunun otantikliğinin Alexander, In. Top. 42, 130'da (fr. 46) onaylandığını söyler. Alexander, Aristoteles'in bir λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων olarak tanımlaması üzerinde yorum yaparken, εἶναι'ın araya sokulmasını bu olmaksızın formülün aynı şekilde *genus*un bir ifadesi için de uygulanabileceğini söyleyerek savunur ("O bir hayvandır" demek, "insan nedir?" sorusunun bir yanıtıdır; ya da Alexander'ın Peripatetik terminolojisiyle, *genus* varlık kategorisindeki bir yüklemdir) ama bu kendi başına bir tanım oluşturmamaktadır. "Öyleyse, ἦν kendi başına, Antisthenes'in de aralarında olduğu anlaşılan başkalarının sandığı gibi, yeterli değildir."

[432] Bu konuları ele alışım Caizzi'nin Stud. Urb. 1964'teki parlak yorumlarına çok şey borçludur. Yine de daha somut örnekler burada da iyi olacaktır, özellikle de s. 33 vd.daki öz ve ilineksel nitelikler tartışmasında. Antisthenes için (der yazar), "Sokrates karadır" demek bir şey söylemek olmayacaktır, buna karşın Aristoteles'e göre bu doğru olmayan bir yüklem: Sokrates demektir. *Logos*un Sokrates'teki özüyle, iki filozof arasındaki farkı ortaya koyacak olan, benzer bir örneklenmesi de iyi olurdu. Field üçgen örneğini verir (P. and Concemps 166). Bu yararlı ama matematiksel tanımlar özel bir durumdur ve kuramın doğal nesnelere uygulanması bizim için çok açık değildir.

[433] Bu türden belirsiz Yunanca οὐδὲν λέγειν ifadesi sorunlarının etkisi için krş. bkz. *YFT* I: Kabalcı Yay., İst. 2019: s. 38. Burada sergilenen öğreti Platon'un Euthyd. 285d vd.da alay aldığı ve πολλοὶ δή ve özellikle de οἱ ἀμφὶ Πρωταγόραν şeklinde değinilen öğretidir

[434] Bu inanılmaz geliyorsa, tek diyebileceğim değişik bir açıklama göremediğimdir ve başkaları da Antisthenes'i benzer biçimde yorulmamış ama bu inanılmazlığı kendi yorumlarını örneklerle ortaya koymaktan uzak durarak yumuşatmışlardır. krş. bu bağlamda, Arist. Met. 1006b20.

inanmaya ikna edilebileceği şeyin ötesinde bir hakikat yoktu ve Protagoras zaten öğrencilerine her konuda karşıt konumların eşit geçerlilikle savunulabileceğini, insanın inandığı şeyin onun için doğru olduğunu ve kimsenin bir başkasıyla doğru bir görüşü yanlış bir görüşe karşı çıkarmak anlamında çelişemeyeceğini öğretiyordu. Antisthenes bunun nasıl olabileceğine ilişkin felsefi bir açıklama arayarak Protagoras'tan da ileri gitmiş olabilir. Son paragrafla bağlantılı olarak Platon'un "at" adını eşek *logos*una ("iri kulakları olan evcil hayvan") uygulamanın ve bu *logos*la gösterilen yaratığın genellikle atlara atfedilen erdemlere sahip olduğu konusunda birisini ikna etmenin sonuçlarını incelemesi (*Phaidros* 260b) ilginçtir; bu yolla bunları kendileri iyi ve kötünün doğasından habersiz olup kötülüğü gerçek iyilik olarak savunan retorikçilerin verdiği zararla kıyaslamak ister.[435] Antisthenes'in kendisi retorik alıştırmalar yazıyordu; bunlar arasından, Akhilleus'un silahları için çekişen Odysseus ve Aias konuşmalarına sahibiz.[436]

Fakat Aristoteles'in Antisthenes (ya da yandaşları) hakkında söyleyecek başka şeyleri de vardır. *Metafizik*'in başka bir yerinde (1043b23) şöyle der: "Bu yüzden Anisthenesciler ve başka bu tür kaba düşünürler tarafından ortaya atılan güçlük, yani tanım genişletilmiş bir *logos* olduğu için bir şeyin ne olduğunu tanımlayamamamız münasebetsiz değildir.[437] Onun neye benzediğini söyleyebilirsiniz, örn. gümüşün ne olduğunu söyleyemezsiniz ama onun teneke gibi olduğunu söyleyebilirsiniz. Tanım (ὅρος) ya da *logos*un olası olduğu bir töz sınıfı vardır, yani ister duyulur ister kavranır olsun bileşik töz; ama öğeleri tanımlanamaz çünkü tanım bir şeyi diğerine yükler ve biri madde diğeri biçim olmalıdır."

Örnek olarak, sözde Alexander aynı eserde (*Antisth.* Fr. 44b) "insanı" ele alır. "İnsan" bir addır. Akılcı ölümlü bir hayvan olduğunu söyleyebiliriz ama bu da bir ad dizisidir. Basitçe onun öğelerini listelemekte, sıralamakta ya da adlandırmaktayız ama ne ayrı olarak ne de toplu olarak bir tanım sağlarlar,[438] çünkü bir tanım addan

[435] D.L.'de (6.8) Antisthenes'in Atinalıları onların strategoi'larının cehaletiyle, eşeklerin de at olduğu konusunda oy kullanmaları (ya da "at konumundaki eşeklere oy kullanmaları, τοὺς ὄνους ἵππους ψηφίσασθαι) gerektiğini söyleyerek alay ettiğine dair bir hikâye bulunmaktadır.

[436] Fr. 14 ve 15 Caizzi. Sokrates'le tanışmadan önce Gorgias'ın öğrencisi olduğu (ileride, s. 290, dn. 631) ve onun diyaloglarındaki türden bir retorik üslup benimsediği söylenmektedir.

[437] λόγος μακρός. Bu ifadenin Antisthenes'in kendisi tarafından kullanıldığına sözde-Alexander tanıklık etmektedir, In. Met. 554.3 Hayd. Baştan savma olduğunu düşündürtüyor ve Warrington bunu ad senium, "dolambaçlı konuşma" olarak sayıyor. Ross, Metaf. 1091a7 üzerine sözcüğün hor gören bir hava taşıdığına ilişkin edebiyattan kanıt getirmektedir.

[438] Aristoteles, Antisthenes'in görüşlerini betimlemek için ὅρον καὶ λόγον sözcüklerini kullanırken, bir parça dikkatsizce ya da kendi bakış açısıyla konuşuyordu.

farklıdır. "Akılcı" ya da "hayvan" ne demektir? Onları daha çok ada bölebilsek bile, sonunda bölünemez olan basit, temel bir varlığa ulaşacağız ve bu bölünmez olacak. Ama eğer basitçe kendi başlarına bölünmez olan öğelerden bileşik olarak betimlersek bir şeyi, olmayı nasıl açıkladığımızı öne sürebiliriz?

Platon Theaitetos'ta (201d vd.) benzer bir öğretiyi anonim olarak betimler. Bizi ve başka her şeyi oluşturan ilk öğelerin bir *logos*u olamaz; sadece adlandırılabilirler. Ama onlardan yapılan, kendileri de karmaşık olan bileşimler, onlara ait adların bir *logos* yapmak üzere bileşmesini sağlayabilir çünkü bu tam da *logos*un olduğu şeydir, bir adlar bileşimi. Öyleyse öğeler açıklanamaz ve bilinemez ama algılanabilir, buna karşın bileşkeler bilinebilir, açıklanabilir ve doğru bir görüşle anlaşılabilir.

Kuram bileşik bir bütünün belli bir şekilde bir araya getirilmiş parçalarından fazla olmadığını varsayar. Aristoteles buna (Platon'dan esinlenen) kendi görüşüyle karşı çıkar: herhangi bir şeyin özü ya da tözü basitçe öğeler-artı-bileşim değil, yeni, bütünsel bir "biçimdir." Ona göre bir tanım sebebin ıfadesini içermelidir (bkz. örn. İk. An. 2 bl. 1, Metaf. 1043a14 vd.), yani nihai sebebi çünkü aslında Aristoteles'in töz kuramı teleolojiye olan inancının bir dile getirilmesidir. Bir ev bir uzamı kapatan ve çatıyla örtülmüş bir şey olarak tanımlanamaz. Eğer bir tek bu söylenebilecek olsaydı, Anisthenes haklı olurdu çünkü bu sadece (son aşamada tanımlanabilir olan) öğelerin ve onların düzeninin sıralanmasıdır. Bunun insan ve sahip oldukları için barınak olduğu söylenerek tanımlanır ve bu tür tanım doğal nesneler için de geçerlidir çünkü "doğa hiçbir şeyi amaçsız yapmaz" (*De caelo* 291b13, *De an.* 432b21 vb.).[439]

Bu ikinci el ve düşmanca raporlardan anlaşıldığı kadarıyla, Antisthenes özdeş yüklem dışında bir şeyin olası olmadığı öğretisini desteklememektedir. Bunu Platon *Sofist*'te (251b), "birçok şeyin bir ya da birçok olmasına karşı çıkan ve bir insanın iyi olduğunu değil, sadece insanın insan ve iyinin iyi olduğunu söylememiz gerektiğinde ısrar eden ... gençler ve anlıkları bunamış yaşlıların" savunduğu bir şey olarak anmaktadır. Bazıları bunu Aristoteles tarafından Antisthenes'e atfedilen "bir şeyin ancak uygun *logos*uyla, bire bir anılabileceği" teziyle özdeş saymıştır. Ama Aristoteles'in de sunduğu, başka kanıtların ışığında, burada *logos*un tek bir terimle sınırlı olmadığı açıktır. Bu, *logos*un güncel kullanımlarına bakılarak her koşulda olanaksız olan ὅρος

[439] Antisthenes'in, bir şey başka bir şeyle olumlanırken, "birinin madde diğerininse form olması" gerekir demekle bu yüzden hatalıydı. Bir tanımda belirtilen bütün öğeler biçimsel bileşenlerdir. (Bu sözde-Alexander tarafından açıklanır, In. Metaph. 554, ii vd.) Aristoteles için tikeller tanımlanamazdır: sadece türlerin ve soyların tanımı olasıdır. Ona göre hata, "at¨ gibi bir ismin tikel ve tümel göndermeleri arasındaki bir karışıklıktan kaynaklanıyordu. (krş. ileride s. 210, dn. 444)

(bir ad) ile aynı şey değildir.[440] Anisthenes'in "bir *logos* bir şeyin ne olmuş olduğunu ya da olduğunu ortaya koyan" bir şeydir dediği doğruysa, belli ki böyle bir *logos*un sadece şeyin adının yerine, kendileri ancak adlandırılabilecek olan öğelerinin adlarının bir derlemesini koymakta olduğunu öne sürerek devam etmiştir. Grote ona ilk adcı demektedir çünkü Sokrates'in tanımlamaya çalıştığı Platon'un çoktan bağımsız gerçeklikler olarak ilan ettiği tekil şeylerin biçim ya da özlerinin (εἴδη ya da οὐσίαι) varlığını reddediyordu. (Antisthenes yaklaşık 360 yılına kadar yaşadı.) İki felsefe arasındaki düşmanlık Antisthenes'in Platon'la olan bir anektodundan anlaşılmaktadır: "Bir at görüyorum ama atlık görmüyorum." Buna Platon şu yanıtı vermiştir: "Hayır çünkü senin bir atın görülmesine yol açan bir gözün var ama daha atlığı görecek gözü bulamamışsın." Bu Simplicius tarafından anlatılmıştır, onun öğretmeni Ammonius da Antisthenes'in *mot*unu (fr. hikâye) "türler ya da biçimler sadece düşüncede var olur" (ἐν ψιλαῖς ἐπινοίαις) şeklindeki görüşünün bir sergilenişi olarak aktarmaktadır.[441]

Fakat adcılık, "dil kendi yapısını kendisi bu türden ayrımlardan yoksun olan bir gerçekliğe dayatır"[442] türünden yakın tarihli bir tanımı varsayan bir öğretiyse, Antisthenes bunun savunucusu olarak görünmez. Onun öğretisi Hermogenes'in Platon'un *Kratylos*'unda ortaya koyduğu adların uzlaşım kuramına benzemez, adların

---

[440] Grote (*Platon*, iii, 521), Aristoteles'in Antisthenes'i özdeş önermeler dışında hiçbir şeyin kabul edilir olmadığı önermesiyle takdir ettiğini düşünüyordu ama bu durumda Aristoteles'in οἱ Ἀντισθένειοι 1043b23'e atfettiği öğretinin Antisthenes'e atfettiğiyle uyum içinde olmadığını da kabul ediyordu. Ayrıca *Sofist*'te Platon'un Antisthenes'i γέρων ὀψιμαθής olarak tarif etmeyi istememiş olduğunu olasılık dahilinde sayıyordu (s. 507, n. x). (Platon'dan 2 yaş yaşlı olabilir.) Birçok kimsenin dışında, bu tür yorumcular kuramın eşit biçimde οἱ νέοι ya da atfedildiği olgusunu göz ardı ederler. Karşılaştırın Campbell, Theaet. xxxix: Theaet. 201d vd.nın öğretisi (Antisthenes'e *Metaf.* 1043b23 vd.da atfedilenle aynı olduğunu görmüştük) "Kesinlikle bu türden kaba adcılıktan çok farklıdır [yani Sof.'de betimlenen türden] ... Alıntılanan görüş, eğer düzgünce incelenirse, olumlamanın reddedilmesi değil, ilksel öğelerle olumlanabilecek şeylerin reddidir .. bu da aynı şey demek değildir."

[441] Simpl. Kat. 208, 28: Ammon, In Porph. Isag. 40, 6 'Antisth. Fr. 50 A ve C). Hikâye Kynik Diogenes tarafından bir parça farklı anlatılmaktadır, bu da Antisthenes'in öğrencisi olduğu ve Antisthenes'in kendisi Kynik okulun kurucusu olarak tanındığı için doğal görünmektedir. Tarihsel olarak doğru olsun olmasın, kesinlikle *bien trouvé*. Başka hikâyeler de onunla Platon arasındaki kötü niyete tanıklık edercesine yaygındı, Antisthenes Sathon adıyla Platon'a karşı bir diyalog yazmıştı. (bkz. ileride s. 294, dn. 641)

[442] Lorenz ve Mittelstrass, Mind, 1967, i. Kendileri gerçekçilikle adcılığın *Kratylos*'un doğa kuramıyla uzlaşım kuramının değişkenleri olarak kabul edilebileceğini eklerler (s. 5). Sonuncuyu Hobbes'ta görüldüğü haliyle uzlaşımcı zorunlu hakikat kuramıyla karşılaştırmak ilginç olacaktır, Hobbes beşinci yüzyıl filozofları gibi adlarla hakikat arasında yakın bir bağlantı görmüştü: "ilk hakikatler keyfi olarak öncelikle şeylere adları dayatan kimselerce yapılmıştı." bkz. W. Ve M. Kneale, *Dev.* Of Logic, 311 vd.

nesneleriyle doğal bir yakınlığı olduğunu söyleyen (ya da yoksa, ad değildirler ve onları dile getiren insan "bir şey söylemez," 429b vd.) *Kratylos*'un[443] doğa kuramına da benzemez: onlar "şeyleri ortaya çıkarır"(433d) ve adları bilen şeyleri de bilir (435d). Bileşik bir nesne öğelerini adlandırarak çözümlenebilir ama öğeler ancak benzetme yoluyla adlandırılabilir ya da betimlenebilir (teneke gibi gümüş). Sezgi ya da algı tarafından yakalanırlar ("Bir at görüyorum"; krş. *Theaet.* 202b) ama açıklanamazlar ya da bilgiyi bir *logos*a bilinen şeyin özünü verme yeteneği olarak anlayan Sokrates ve Platon tarafından anlaşılan şekliyle bilgi olarak bilinemezler. Eğer Platon ve Aristoteles'in eleştirilerine bakarak yargıda bulunursak, Caizzi, Anisthenes'in "her şey için bir ve sadece bir, uygun *logos*" kuramının özsel ve ilineksel yüklem arasındaki ayrım yapmadığını artı özel (uygun) ve cins isim arasındaki karışıklığa dayandığını söylemekte haklıdır.[444] Yüklem olanaksız değildir ama *copula*yı[445] izleyen şey özne için özsel olduğu ("ne olduğunun" bir parçasıdır) varsayılmalıdır ve adlandırılan öğelerin herhangi biri özneye uygulanabiliyorsa bütün *logos* anlamsız olarak bir kenara bırakılmalıdır. (Yanlış bir *logos*un mutlak olarak ya da asıl olarak (μή ἁπλῶς μηδὲ κυρίως) herhangi bir şeyin *logos*u olmadığı olgusunu genel olarak hiçbir şey olmadığına çevirerek yanılmıştı, diyor sözde Alexander, *In Metaph.* 435, i.)

Bir şeyi başka bir şeye yükleme olasılığını reddedenler üzerine, Aristoteles şöyle söylüyordu:

> "Eski filozofların daha yakın tarihli olanları aynı şeyi bir ve çok yapma düşüncesinden rahatsızlık duyuyordu. Bu nedenle bazıları "-dır" sözcüğünü,[446] Lykophron

---

[443] Benzer bir çıkarıma von Fritz de ulaşmıştı, Hermes, 1917: Antisthenesçi öğreti, "gleichgültig, ob dort Antisthenes persönlich oder allein gemeint ist oder nicht" (s. 462). bkz. ayrıca Dümmler, Akad. 5. Fakat Field, özenle usavurulmuş bir değerlendirmede, "onu her iki görüşle de ilişkilendirmek için gerçek bir kanıt yoktur" sonucuna vardı (*P. and Contemps.* 168).

[444] Stud. Urb. 34. Karışıklık dilbilgisi incelemesinin bu ilkel aşamasında, tek sözcük ὄνομα'nın hem "ad" hem de "isim" için kullanılıyor olması olgusuyla hafifleyecektir. Lorenz ve Mettelstrass'a göre (*Mind*, 1967, 5), bu *Kratylos*'ta ve Platon'un yazıları boyunca sürüp gitmektedir. krş. 32: "Çünkü Platon için [ve Aristoteles için, diye de ekleyebiliriz] tanımın hedefi ,tikel değil tümeldir ... Bu yüzden ... ,ποιότης'in reddedilmesi ayrıca bir şeyin ne olduğunun tanımlanmasının reddi için de geçerlidir. Antisthenes'e göre, adında ona özgü olan her şeyin içerildiği bireysel atı yalnız görmez biliriz de. O bunun sadece her sınıf için değil, tek tek her şey için bir adın zorunlu olmasını gerektireceğini farketmemiş gibidir." ve s. 31'de: "Sadece adların özü ifade edebildiği tezinin olanaksız hale getirdiğini sandığı sorun. yüklem sorunu, böylece bu düzlemde, yani betimsel düzlemde çözüme kavuşacaktır."

[445] Cümlenin öznesini yüklemle birleştirmek üzere kullanılan sözcük; *koşaç* (-dir).

[446] Sc. *copula* olarak. Simplicius (*Phys.* 91) Lykophron'un bunun varoluşsal kullanımına izin verdiğini eklemektedir. Lykophron için bkz. ileride s. 297 vd.

gibi, kaldırdı, diğerleriyse ifade biçimini değiştirip, "insan beyazdır" değil "insan beyazlatılmış" (λελεύκωται, Yunancada tek sözcük, İngilizcede *has-been-whitened*), "yürüyor" değil "yürür" demektedir, sanki "bir" ya da "varlık" bir anlama sahipmiş gibi "-dir" ekleyerek biri çok kılmaktan kaçınıyorlar.[447]

Simplicius (*Fiz.* 91) Lykophron'un basitçe "-dir" fiilini çıkardığını, "Sokrates beyazdır" yerine "beyaz Sokrates" dediğini, sanki niteliği bu şekilde belirtmenin gerçek bir şey eklemeyi içermediğini düşündüğünü söylemektedir;[448] "ama eğer içermiyorsa," diye ekler, "o zaman "Sokrates" ve "beyaz Sokrates" demek arasında da fark olmayacaktır." "Başkalarının" (ne o ne de Aristoteles bunu tanımlar) rahatsız edici *copula* yerine başka fiilleri kullanmaya çalışmasını olası kılacak önemli bir açıklama yapmamak sonuçlardan kaçınmak demekti. Eğer Lykophron "beyaz Sokrates" demeyi kabul edilir buluyorduysa, Platon'un *Sofist*'te (251b) atıştığı kimseler arasına, Antisthenes'ten fazla girmez. Bilgi kuramıyla ilgili bilinen bir başka şey de bilgiyi "*psykhe*nin bilme eylemiyle karşılıklı ilişkisi (συνουσία) olarak" betimlediğidir. Aristoteles böyle söylemektedir (*Metaf.* 1045b9 vd.) ve sözde- Alexander şöyle açıklar (563, 21; DK, 83, i): "Lykophron bilgi ve *psykhe*nin bir olmasına yol açan şeyin ne olduğu sorulunca, bunun karşılıklı ilişkileri olduğu yanıtını verirdi." Zihnin bilgiyle bu "karşılıklı ilişki" ya da "birlikte varolması"[449] Antisthenes'inkine benzer bir görüş düşündürür, doğrudan tanıma yoluyla kuşkuculuk değil bilgiye inanç. "Sokrates beyazdır" (o artı beyazlık) diyemeyiz ama "beyaz Sokrates'i" bütünsel bir öz olarak deneyimleriz.

Konuşmayı özdeş önermelerle sınırlayarak ("İnsan insandır," "iyi iyidir" vb.) Platon'un kınamasını hak ettikleri söylenen kişiler Megaralı Stilpo ve Eritrelilerdir.[450]

---

[447] Fiz. 185b25. Sokrates'in (a) beyaz, (b) filozof ve (c) Atinalı olduğunu söylemek tek özneyi, Sokrates'i, çok hale getirmektir (Philop. *Phys.* 49, 17).

[448] Aslında Yunanca Σ. Λευκός'dir, Λευκός Σ.. değil. Bu insanları güncel deyişlere değinmeden tam olarak anlayamayız. *Copula* genellikle konuşma ve yazmada ihmal ediliyordu, bu yüzden Σ. Λευκός "Sokrates beyazdır" anlamına gelen tam bir cümledir, ἐστι açıkça araya katılmış gibi. Lykophron eğer bunu ihmal edenlerin mantıksal bir hatayı düzelttiğini sanıyorduysa, bir parça nahifmiş. Themistius'un onun yordamına ilişkin yorumu κακῷ τὸ κακὸν ἰώμενος şeklindeydi (*Phys.* paraphr. 7.2 Schenkl, DK'de değil).

[449] Gündelik dilde συνουσία iletişim ya da ilişki demekti ama ayrıca ve daha birebir olarak, "birlikte varlık" olarak anlaşılabilirdi. Son dönem yorumcularda olduğu gibi, συνουσιόομαι fiili özsel olarak birleşmiş olma fikrini dile getirmek için kullanılır. bkz. LSJ s.v.

[450] Stilpo için bkz. Plut. Adv. Col. 1119c-d ve Eretralılar için Simpl. Phys. 91, 28. Onların öğretilerini modern dönemde Başrahip Butler'ın düsturunun katı bir yorumundan türetilenle karşılaştırmak ilginç olacaktır: "Her şey olduğu şeydir ve başka bir şey değildir," Principia Ethica'nın mottosu olarak aktaran Moore. Bu, diye öne sürülmüştür, yalnızca "iyinin" ("doğalcı hile") bir tanımını dışlamakla kalmaz, herhangi bir terimin tanımlarını, iki niteliği birbirine karıştırmaktan, birini diğerine sığdırmaktan ya da birini yerine diğerini kullan-

Stilpo olasılıkla 380'li yıllarda doğduğundan ve Eritre okulu da Platon öldükten sonra doğmuş olan Menedemus tarafından kurulduğuna göre, ilkinin Platon'un hedefi olması olasılık dışı, ikincisininse olanaksızdır. Ama Megara okulunu kuran Euklides Sokrates'in bir dostuydu ve Eritre onunla yakın bağlara sahipti, Menedemus Stilpo'nun öğrencisiydi. Platon Sokrates'in ölümünden sonra Megara'da Euklides'te kaldı ve farklı görüş sahibi olduklarından, bu sorunları canlı bir biçimde tartışmış olabilirler. *Sofist*'teki gibi bir sonuca götürebilecek bir öğreti Simplicus tarafından onlara atfedilmektedir (Fiz. 120). Eudemos'tan, Parmenides'in hatalarının onun döneminde, kimsenin bir sözcüğün birden çok anlamının olabileceğini öne sürmemiş ya da özü ilinekten ayırt etmemiş olduğu bir dönemde felsefenin gelişmemiş bir halde olmasından dolayı mazur görülebileceği alıntısını yaptıktan sonra, şöyle devam eder:

> "Cahillik yüzünden Megaralılar olarak bilinen filozoflar bile farklı bir *logos*a sahip olan şeylerin farklı olduğu ve farklı şeylerin birbirlerinden ayrılmış olduğu gibi apaçık bir öncül varsaydılar, örn. "eğitimli Sokrates" *logos*u "beyaz Sokrates"inkinden farklıdır, bu yüzden de Sokrates kendisinden ayrılmıştır."

Aynı öğretiye Aristoteles *Sof. El.*'de nitelemeden karşı çıkar (166b28 vd.): "Koriskos bir insandır (Yunancanın belirsiz bir harfi tarifinin olmadığına dikkat edin), 'insan' 'Koriskos'tan farklıdır, bu yüzden Koriskos kendisinden farklıdır." Bu Antisthenes'in "her şey için bir *logos*una" benzemektedir ama daha köktenci bir sonuca vardırılmıştır.[451]

Bu değerlendirmede tek tek yazarların çeşitli kuramlarına değinmeye çalışılmıştır. Bu tür bir çaba geçmişte yoğun bir araştırma konusu olmuştur ama ne kesinlik sağlayacak yeterli kanıt vardır, ne de konu düşünce tarihi açısından büyük önem taşımaktadır, bu yüzden olası yazarların bazısı artık adları dışında anılmamaktadır. Bilmek gereken önemli bir şey, Sokrates ve Platon hayattayken bu dil ve nesneleri sorularının, tartışmaları içinde son aşamada Elealıların kaba ama etkili mantığıyla boğuşmanın sonucu olan, bir dizi birbirine bağlı ya da rakip görüş ortaya atan bir çağdaşlar grubunca dikkatle tartışılıyor olduğudur. Daha sonraki felsefe tarihi üzerindeki etkisi çok derinlikli olan Sokrates ve Platon'un düşüncesi, bu zeminde, tartışmanın bütünleşik bir parçası ve sorunlarına kesin sonuçlar bulma yolunda bir çaba olarak görülmelidir. Platon'un elinde büyük bir ahlaki ve metafizik sentez öğesi olmuş ol-

---

maktan kaynaklanmaları nedeniyle dışlamaktadır. bkz. Frankena'nın tartışmasının yeniden basımı, Foot denemeleri, s. 57 vd.

[451] Bunun için Maier, Syllogistik, 2. Teil, 2. Hälfte, 7 vd., burada Arist . Metaf. j 4'ün yeterliği tartışılmaktadır ve Aristoteles'in döneminde Antisthenes'in ve Megaralıların çekişmesinin belli bir kaynaşmaya ulaştığı öne sürülmektedir.

ması, (*Sofist* gibi daha önemli diyaloglar bir yana) sadece *Kratylos* ve Euthydemos'u okumanın bile üzerinden kuşkuları sildiği bu olguyu değiştirmez.

Sonuçların özeti: Sokrates ve Platon'un yaşadığı dönemde aşağıdaki konumlar savunuluyordu. Bunları savunanlardan bazısının adı kesin ya da olası olmasına göre parantez içinde verilmiştir.

1. Yanlış konuşmak olanaksızdır çünkü bu olmayanı ve dile getirilmez olanı söylemek olacaktır. (Protagoras, Antisthenes. Tez Parm. Fr. 2.7-8'e dayanmaktadır.)

2. Bunun doğal sonucu olarak, kimsenin bir başkasıyla çelişme hakkı yoktur (Protagoras, Antisthenes.)

3. Hakikat bireye göreceli dir. (Protagoras, Gorgias.)

4. Sözcükleri tutarsız ve gerçekliğe karşılık gelmeksizin kullanıyoruz. Bu hatalıdır çünkü bir gerçeklik (ὄν, φύσις) vardır ve bizim terimlerimizin tek anlamlı olarak karşılık geleceği doğal türler (εἴδη) vardır. (Sokrates, Antiphon, Hippokr. De arte.)

5. Bir şeyin özünün tanımı olanaksızdır çünkü insan sadece onun öğelerini sıralayabilir ve onların kendisiyse, daha fazla çözümlemeye konu olmadıklarından tanımlanamaz ve sadece analojik olarak betimlenebilir. (Antisthenes, olasılıkla Lykophron.)

6. Her nesneye bir ve sadece bir uygun *logos* karşılık gelir, bu *logos* onu oluşturan öğeleri adlandırarak onun ne olduğunu söyler. Eğer herhangi biri ona karşılık gelmezse, bir *logos* yoktur. (Antisthenes.)

7. Adların, duyu-algısında (αἴσθησις) olduğu gibi zihnin nesneyle doğrudan teması yoluyla bilinen nesneleriyle doğal yakınlığı vardır. Bu tür bir yakınlığı olmayan bir ad yanlış değildir ama ad değildir. (Antisthenes, Lykophron, Platon'da "*Kratylos*.")

8. Adlar keyfi seçilen etiketlerdir, uygulandıkları nesnelerle doğal bağlantıları yoktur. (Demokritos, Platon'da "*Hermogenes*")

9. Özne ve yüklemi birleştirmek için "-dır" kullanımı yasadışıdır çünkü bir şeyi çok kılar ama insan bir özneyi ve niteliğini (örn. beyaz Sokrates) bir bütünlük olarak algılayıp konuşabilir. (Lykophron.)

10. Bir şeyin hem bir ve birçok olamadığını söyleyen Elealı zeminde, sadece özdeş yüklem olasıdır. (Megaralılar ve olasılıkla başkaları.)

(6) DİLBİLGİSİ

Dilin olasılıkları ve sınırlamalarına olan yoğun ilgi, izleri Protagoras'tan başlayarak sürülebilen dilbilgisi incelemelerinin başlamasına yol açtı (cinslerin, konuşma kısımlarının ayrılması ve benzeri). Fakat daha önceki kısımlar, bu başlıkları kendilerinin

ele alınması, çağdaş zihinlerde dil felsefesi ya da retorik uygulama gibi daha geniş sorunlardan ayrı olmadıklarını açık hale getirmiş olmalıdır. Amaç aslında bilimsel değildi, var olan kullanımı ortaya çıkartıp kanunlaştırmak değildi, uygulayımsal bir amaç vardı, dili yenilemek ve gerçeklikle daha yakın bir karşılıklılık içinde etkinliğini artırmak.[452]

"Protagoras," denmektedir, "konuşmayı (*logos*) dört temel türe (πυθμένες λόγων) bölen ilk kişiydi: Rica (ya da dua), soru, yanıt, emir; ya da başka otoritelere göre yediye bölmüştü: anlatı, soru, yanıt, emir, rapor, rica, çağrı." Bir süre daha sonra Alkidamas dört *logo*inin onaylama, olumsuzlama, soru ve hitap olduğunu söyledi.[453] Bu geç tarihli bir kaynaktan geliyor ama Aristoteles *Poetika*'da (1456b15), Protagoras'ın Homeros'u "Şakı, tanrıça" yazdığı için eleştirdiğini çünkü aslında yapılması gereken şey duayken bunun emir olduğunu söylediğini kaydederken bu bölümlemeye değinmektedir.

İsimle fiil (*rhēma*) arasındaki ayrım Platon'da da görülür ve Cornford'un belirttiği gibi (*PTK*, 307), *Kratylos*'ta (425a) açıklamaya yapmaksızın, bildik bir şey gibi ortaya atılmıştır, öyleyse olasılıkla daha önceden Protagoras ya da başka bir sofist tarafından öne sürülmüştür.[454] Yine de, *Sofist*'te özenle tanımlandıkları ve örneklerle sergilendikleri doğrudur. İsimle fiilin bir bileşimi bir önerme (*logos*) ortaya çıkarır.[455] *Rhēma* burada "eylemleri gösteren şey" olarak tanımlanmaktadır, ki bu yeterince belirli görünür ama bu erken aşamada terminoloji hiç de belirli değildir ve başka yerde (*Krat.* 399a-b) Platon'un eğer *Diphilus* adı bileşenlerine (Διὶ φίλος , "Zeus'un sevdiği") ayrılacak olursa, bir ad değil bir *rhēma* olur dediğini görürüz. Kelime anlamıyla *rhēma*

---

[452] "Antikçağ Yunancası'nda grammatike bir τέχνη, bir sanat ya da zanaat, uygulamayı hedefleyen bir sanattı; modern filoloji bir τέχνη değil fiziksel bilimdir. Nesnesi olarak dünya ölçeğindeki insan konuşması görüngüsünü alır ve sadece olguları saptayıp ilişkilendirmeyle ilgilenir." Bu Murray'ın oldukça okunaklı bir denemesi olan *The Beginnings of Greek Grammar*'de geçmektedir (Gk. *Stud.* içinde), burada ayrıca γραμματική'nin sadece Yunanca sözcüklerle ilgilenmesinden kaynaklanan büyük farklılıklara dikkat çeker: "Yunan *grammatikoi*'unun önünde duran görüngü bütün insan dili değildi. *Logos*tu."

[453] D.L. 9.53 vd. Bu sözleri Protagoras'ın değil başkalarının yediye ayırdığı anlamına gelebilir. Hicks bu şekilde çevirir. İkinci liste kuşkulu görünüyor ve hangi zeminde, böyle genel bir sınıflandırmayla, διήγησις'in ἀπαγγελία'dan ayrılmış olduğunu anlamak güçtür. Ne yazık ki başka bir yakın çağdaşı yetke yoktur.

[454] 424c'de bundan önce gelen, harflerin ünlüler, sesliler ve sessizler şeklinde sınıflandırılması οἱ δεινοὶ περὶ τούτων'a atfedilmiştir.

[455] ὄνομαartı ῥῆμα = λόγος Krat 425a, 431b-c, Sof. 262c vd. "Theaetetus oturuyor" en basit ὄνομα örneğidir. Bir λόγος 'un tek temeli olarak konuş bu iki kısmı için bkz. Cornford'un yorumları, QTK, 307.

sadece "söylenen şey" anlamına gelir ve bir ad ya da isim hangi şeylerin söylendiği gibi onunla karşıtlaştırılır. *Rhēma*yı genellikle fiil olarak alan ve böyle tanımlayan (De int. 16b6) Aristoteles bile, bunu ayrıca sıfat anlamında kullanır (age. 20b1-2) ve bazen en iyi çevirisi daha geniş olan "yüklem" terimi olmalıdır.

Stenzel (RE, xxv,. Halbb. 1010 vd.), Eğer Platon'un önermeyi en basit dilbilgisel formla tanımlayışı ilkel görünüyorsa da, onun ilgi duyduğu şeyin asıl olarak dilbilgisel form değil, dilbilgisel olarak eşit olan iki düzgün önermeden ("Theaitetos oturuyor," "Theaitetos uçuyor"), nasıl birinin doğru ve diğerinin yanlış olabildiği gibi sorular olduğunu unutmamamız gerektiğini kaydeder. *Logos*un Yunan zihnindeki yüceltilmiş konumu Platon'un Krat. 425 a'da verdiği inşayla çok iyi biçimde öne çıkarılmıştır. İsim ve fiiller harf ve hecelerle inşa edilmiştir ve isim ve fiillerden biz "büyük, güzel ve tam bir şeyi, adlandırma sanatı ya da retorik ya da bir tür sanatla, tıpkı canlı bir figürün ressamın sanatıyla ortaya çıkarılması gibi biçimlendirilen *logos*u" ortaya çıkarırız. *Logos*a yönelik bu Yunan yaklaşımı (bazı bağlamlarda büyük harf kendini dayatıyor gibidir), soğukkanlı dilbilgiciler ya da mantıkçılar olarak kendimizi nasıl bir gevşeklik ve belirsizlikle kullanıldığını gördüğümüzde çileden çıktığımız zaman unutulmamalıdır.

Protagoras'ın isimlerin cinsine yönelik ilgisi bir çağdaşı tarafından onaylanmaktadır. Aristoteles isimleri eril, dişil ve nötr olarak bölenin o olduğunu söylemektedir[456] ve bu Aristophanes'in *Bulutlar*'ında sergilenir. Oyun, Sokrates'in adı altında, Protagoras'ın zayıf ("adil olmayan") savı daha güçlü kılma iddiasına bir saldırıyı içerir; Sokrates'e borçlarını ödemek üzere adil olmayan savı öğrenmeye gelmiş olan Strepsiades, önce "adları, hangilerinin eril ve hangilerinin dişil olduğunu" öğrenmesi gerektiğini öğrenince şaşırır. Farklı cinsiyetten olan hayvanları farklı soneklerle ayırt etmede gösterdiği (bütün yurttaşı Yunanlarla ortak olan) başarısızlık ve genellikle dişil sona sahip olan isimlerle eril harfi tarifi kullanması, "Sokrates"in onu azarlamasına neden olur. Gündelik dilin dilbilgisinin böyle mantıksız ya da kesinlikten uzak olarak sert biçimde eleştirilmesi yine Protagoras'ın "öfke" ve "miğfer" için kullanılan ve dişil olan Yunanca sözcüklerin eril olması gerektiği inancında tekrar görülür.[457]

---

[456] Ya da şeyler (σκεύη), Ar. Poet. 1407b7. Aristoteles kendisine μεταξύ diyordu (Ret. 1485a9, *Soph.* El. 166b12, 173b28). οὐδέτερον sözcüğü (Lat. neuter) daha sonraki dilbilgiciler tarafından kullanılır oldu.

[457] Arist. Soph. El. 173b19. Bazıları bunun sözcüklerin belirttiği kavramların savaşçı ya da "dişil olmayan karakteri" yüzünden olduğunu varsaymıştır. Daha büyük olasılıkla Protagoras onların sonekleriyle bağlantılı morfolojik tartımlardan etkilenmişti. bkz. T. Gomperz, Gr. Th. i, 444vd. ve Fehling, Rh. Mus. 1965, 215 ve krş. Bulutlar 670 vd.da κάρδοπος'la ilgili tartışma. Bir kez daha hedefinin Homeros olduğuna dikkat edin ve aslında μῆνιν

Prodikos,[458] Euthydemos'ta (277e), Sokrates'in sofistlerin gizemlerine erginlenmenin ilk aşaması olarak andığı "adların düzgünlüğü"nün temel önemi üzerinde ısrar eden kişi olarak anılır. Onun uzmanlığı dilin kullanımında ve genel olarak eşanlamlı sayılan sözcüklerin kesin ayrımı üzerinde gösterdiği özendi. "Korkunç zeki gibi bir ifade kullandığım zaman," der Sokrates Protagoras'ta (341a), "beni kınıyor." "Korkunç" (*deinos*, bkz. s. 32) yoksulluk, hastalık ya da savaş gibi tatsız şeyleri nitelemelidir. Aynı diyalog onun öğretisinin bir parodisini içerir, bu tartışma ve çekişme, hürmet ve övgü, haz ve keyif arasında ayrım yaptığı bir bakıma gösterişli bir konuşmadır. Lakhes'te (197d), cesaretle korkusuzluk arasındaki ayrımla bağlantılı olarak, "bu tür ayrımlar çekmekte sofistlerin en iyi" olarak anılır.[459] Aristoteles onun eğlence, coşku ve mutluluğu hazzın alt bölümleri olarak listelediğini söylemekte ve bununla bağlantılı olarak daha sonraki bir yorumcu "dilsel kesinliğin icadını" ona atfetmektedir. [460]

Belki de bütün bunlarla ilgili en ilginç şey Prodikos'la, Platon'da birkaç yerde kendini Prodikos'un öğrencisi ya da dostu olarak gösteren Sokrates arasındaki kişisel ilişkiye ilişkin bir kanıttır.[461] Prodikos'un yakın ilişkili anlam taşıyan sözcükler arasında ayrım yapmakta ısrar etmesi, Sokrates'in, araya bir üçüncü konuşmacı alıp onun tam olarak cesaretin, mizacın, erdemin ya da tartışmalarının konusu her neyse onun ne olduğunu, biçim ya da varlığın ne olduğunu söylemeye zorlama alışkanlığıyla apaçık yakınlığı vardır. Prodikos'un öğretisi de düşüncesini bu hatta yürütmesi üzerinde etkili olmuş olabilir. Belki Calogero'nun yazdığı üzere, "iki yaklaşım arasındaki farkın çok keskindir" ve Prodikos sadece "düzgün konuşma"yı düşünüyor ve Sokrates

---

οὐλομένην uzlaşmasına yönelik eleştirisi ἄειδε'nin, yani *Ilyada*'nın açılış dizelerinin bir eleştirisinin havasıyla aynı havadadır. bkz. Fehling'in hayali onarımı, Hid. 214 ve onun bundan çıkarımları için, geride s. 200.

[458] Genel olarak Prodikos için bkz. ileride s. 262 vd.

[459] Prodikos'a yönelik başka Platoncu göndermeler Prot. 340a vd., Menon 75e, Charm. 163d. Krat. 384b.

[460] Τέρψις, χαρά ve εὐφροσύνη, Ar. Top. 112b22; krş. skol. Phaedr. = Hermias, s. 283 Couvreur (DK içinde değil ama Untersteiner tarafından eklenmiş, Sof. ii, 173f.): Prodikos τὴν τῶν ὀνομάτων εὖρεν ἀκρίβειαν Yorumcuya göre τέρψις kulaklardan alınan hazdı, χαρά zihin hazzı ve εὐφροσύνη görsel haz; eğer gerçekten Prodikos'a aitse, bu türeğitimin normatif olmayıp betimleyici olan karakterini göstermektedir, çünkü gündelik kullanıma pek karşılık gelmez. (Prodikos'un Protagoras'taki konuşmasında, εὐφραίνεσθαι ile ἥδεσθαι karşıtlaştırılır ve anlığın çalıştırılmasından kaynaklanan haz olarak tanımlanır.) Fakat yorumcu, büyük olasılıkla Stoacı bir sınıflandırma yapmıştır. krş. Alex, DK 84A19 ve bununla ilgili olarak Classen, Proc. Afr. C.A. 1959, 39vd. Classen Aristoteles'in bile Prodikos'u Platoncu διαίρεσις'le karıştırdığını düşünmektedir.

[461] bkz. ileride s. 263 vd. H. Gomperz'le birlikte (*S. u. R.* 93) bu anıştırmaların tarihsel temeli olmayan şakalar olarak bir yana bırakılamayacağını kabul ediyorum.

"gerçek şeyle" ilgileniyordur; ya da belki de W. Schmid'in dediği gibi, Prodikos'un bölümleme sanatı "Sokratesçi düşünce sahasının bilimsel bir verimlendirmesidir" ve "mantıksal taleplerle dilin kullanımını düzenleme ve keskinleştirme çabası kuşkusuz edebi dilin kavramsal açık seçikleştirilmesi için değerli bir hazırlık gerektirmektedir," bu sorunu daha sonra ele alacağız.[462] Fakat burada, Prodikos'un diğer sofistler gibi politik bir hatip olarak yüksek bir üne sahip olduğunu ve halkın önünde incelikli konuşmalar yaptığını ve ayrıca, Protagoras gibi, politikada başarı sanatı ve özel mülklerin idaresi gibi konuları öğretmeyi üstlendiğini ekleyebiliriz. Bu yüzden kesin dil üzerindeki ısrarı retorik eğitim bağlamında ortaya çıkmış olabilir.[463]

EK NOTLAR

(i) Prodikos ve Thukydides. Antiphon, Gorgias ve Prodikos geç Antikçağda Thukydides'in öğretmeni ya da modeli olarak anılmaktaydı. (bkz. DK, 84 A 9, H. Mayer, Prodikos, 61.) Mayer'in kendi görüşüne göre Thukydides'in "Schärfe und Prägnanz"ı Gorgias'ın karşı tezleri ve Prodikos'un *Eş Anlamlılar*'ının birleşik bir mirasıdır. Gorgias'ta bir "'Schärfe und Prägnanz" öğretmeni hali görmek zordur ama her koşulda burada genel olarak Thukydides üzerindeki etkilerle ilgili bir tartışmaya girmek değil, sadece yakın eşanlamlılar arasında ayrımın Prodikos'u çarpıcı biçimde hatırlattığı, demek ona belli bir esin borçlu oldukları yerlere dikkat çekmek üzere Mayer'e bağlı kalmak istiyorum.

1.23.6'da savaşın doğru ama gizlenmiş sebebi (πρόφασις) ile açıkça verilen nedenler (αἰτίαι) arasındaki ünlü ayrımla karşılaşıyoruz.

1.69.6, αἰτία ve κατηγορία. "Lütfen sitemimizin düşmanca duygulardan kaynaklandığını sanmayın. Sitem (αἰτία) insanın hata yapan dostlarına karşı yaptığı bir şeydir, suçlamaysa (κατηγορία) birine yanlış yapan düşmanlarına karşı."

2.62.4, αὔχημα ve καταφρόνησις. "Herhangi bir korkak da cahillik ve şanstan dolayı övüngen olabilir ama düzgün bir horgörü insanın düşman üzerindeki üs-

[462] bkz. s. 263 vd. Prodikos'un dilbilim çalışmasının değerine ilişkin başka değerlendirmeler için bkz. Grant, Ethics, i, 124 vd. ("Dilin farklı derecelerini ayırmaya ve bir terminoloji saptamaya yönelik bu ilk girişimin yararlığını kabul etmeliyiz," vb.); H. Gomperz, S. u. R. 124-6 (onun eğitiminin amacı retorikti – yoksa gençler onu dinlemek için her seferinde 50 drahoma ödemezdi! – yine de "*aus der Bedeutungslehre des Prodikos ist die Begriffsphilosophie des Sokrates erwachsen*") ve Untersteiner, Sophs. 225, n. 66'da değinilen diğer otoriteler. Untersteiner s. 215'te konu üzerinde "bütün uzmanların uzlaşmış olduğunu" söylemekte çok da haklı değildir.

[463] Platon, Hipp. Maj. 282c, *Dev.* 600c ve bkz. geride s. 50 vd.

tünlüğüne olan yerinde inançtan gelir."

3.39.2, ἐπαναστῆναι ve ἀποστῆναι. Myteleneliler "Düşmanlarımızla bizi yok etmek üzere birleşmiş kasıtlı asi olacak kadar devrimci değildir –sert davranışların acısını çekmiş kimseler için kullanılan bir sözcük-."

4.98.6, ἁμάρτημα ve παρανομία.. "İstemsiz hatalar (diye iddia ediyordu Atinalılar) tanrıların sunağında mabet kazandı ve suç adı koşulların zorlamasıyla değil, bilerek işlenen yanlış eylemler için kullanılmalıdır."

6.11.6, ἐπαίρεσθαι ve θαρσεῖν "Önemli olan düşmanlarımızın herhangi bir şans eseri tökezlemesi karşısında coşku (*elation*) hissetmek değil, kendi üstün tasarımlarımız karşısında güven (*confidence*) hissetmektir."[464]

Bunların biri dışında hepsi dolaylı ya da bildirilmiş bir konuşmada görülmektedir ve Thukydides tarafından kullanılmaları bu tür hoş ayrımların retorik amacına ilişkin kanıt oluşturmaktadır. Aslında dikkat çekici biçimde etkin olabilirler.

(2) Eşanlamlılık ve felsefe. Momigliano'nun, Prodikos'un hem dil hem etik felsefesindeki eşanlamlılar ayrımının olası sonuçlarına ilişkin ilginç bir kuramı vardır. "Kuram" ve "olası" sözcükleri bana aittir çünkü Momigliano kendi sonuçlarını kesin olarak sunmaktadır. Elimizdeki kanıta dayanarak, bu kadar emin olmak güçtür ama daha dikkatli bir bakış açısıyla bile yorum bir yana bırakılamayacak kadar ilginçtir (*in Atti Torino*, 1929-30, 102 vd.). Demokritos sözcüklerin gerçekliği yansıtmadığını çünkü (başka nedenlerle birlikte) her sözcüğün ona karşılık gelen bir nesnesi olmadığını söylemiştir. (bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019: s. 366.) Onu çürütmenin tek yolu her sözcüğün nesnesi olduğunu göstermekti, yani (τελευτή, πέρας, ἔσχατον gibi, Menon 75e) eşanlamlılar denen şeylerin her birinin aslında kendi ayrı nesnesine sahip olduğunu göstermekti. Prodikos'un apaçık kibriyle yaptığı şey hâkim olan kuşkuculuğa karşı durmaktır. Ve, kuramsal kuşkuculuk uygulayımsal görececiliğe yol açtığından, "Thrasymakhuses ve Kallikleses ordusuna" karşı da aynı ölçüde tepkilidir. Bu da ayrıntıcı Prodikos'un aynı zamanda *Herakles'in Seçimi* adlı ahlakçı öykünün yazarı olmasını açıklar (ileride s. 265 vd.). Eşanlamlıları ayırt etme sanatının etik üzerinde önemli sonuçları olmuştu; ἀγαθός'un κρείττων'dan, δίκαιον'un συμφέρον'dan. ayrılmasını sağlamıştı. (Bu özel örnekler, bildiğim kadarıyla, Prodikos'un etkinliği-

[464] Mayer tarafından alıntılanan bütün örnekler bununla ilgili görünmüyor. 1.84.3'te retorik etki αἰδώς ve αἰσχύνη'yi aralarında farklılık gözetmek yerine birbirinden ayırt etmeden kullanmak yoluyla sağlanmıştır ve 1.36.1'de φοβοῦμαι ve δέδοικα'yı basitçe hantal bir yineleme yapmamak için kullanılmış gibidir. 3.53.1-2'de ἴσος ve κοινός arasında herhangi bir anlam farklılığı da öne sürülmemektedir.

nin günümüze ulaşan kayıtlarında görülmemektedir.) "Onun tepkisi," diye sürdürür Momigliano, "daha da ilginçtir çünkü basitçe geleneksel inançların bir savunusu değildir." Tanrılar gibi tehlikeli bir konu üzerinde hem cesur hem özgündü (bkz. ileride s. 231 vd.), yine de günlük yaşamda sağlam ahlaki ilkeler savunmayı gerekli görüyordu. "Bu yüzden," diye sonuçlandırır Momigliano "sofistler arasında, bir yandan Gorgias, Protagoras ve Thrasymakhos'un kuşkuculuğundan ayrı, diğer yandan doğal ve uzlaşımsal ahlak arasındaki karşıtlığa inanan Antiphon ve Hippias'tan ayrı özel bir yere sahiptir."

IX

AKILCI DİN KURAMLARI: BİLİNMEZCİLİK VE TANRISIZLIK[465]

(1) GELENEKSEL DİNİN ELEŞTİRİLERİ

Sokrates öncesi filozoflar, tanrısal güç ya da güçlere yönelik bir inanca sahip olsalar da, olmasalar da, hepsi Homerosçu Pantheon'a dayanan halk ya da devlet kültlerinin insanbiçimciliğinden çok uzak din kavrayışları ortaya koyuyorlardı. Ksenophanes bunlara açıkça saldırdı ve insanbiçimci olmayan bir tektanrıcılık ya da panteizm getirdi; buna karşın başkaları öncelikle, kozmosun ve içindeki her şeyin devinimlerini yöneten ya da yönlendiren sonsuza kadar canlı bir dünya hikâyesi ve ikincisi, Anaksagoras'taki, evrenin maddesinden ve sergilediği akılcı düzenin sebebinden ayrı tek bir zihin adına bunları zımnen bir yana bırakmıştır. Herakleitos'un fallik ve diğer kültleri uygunsuzlukları nedeniyle kınadığını ve Demokritos'un (kuşkusuz zaten var olan evrimci kuramların etkisiyle) sadece gökgürültüsü, şimşek ve benzer fenomenlerin kaygılandırıcı doğasının insanların bunlara tanrıların sebep olduğunu düşünmelerine yol açtığını öne sürdüğünü görmüştük. "Aydınlanma" ilerledikçe, kendini iki temel yönüyle gösterir (ister Antikçağ Yunanistan'ında, ister Rönesans'tan bu yana Avrupa'da olsun): Birincisi, sadece uygun olana inanma kararlığı ve aklı pozitivizmle ve doğal bilimin ilerlemesiyle özdeşleştirme eğilimi ve ikincisi, ahlaka yönelik içten bir ilgi. Ahlak insan yaşamının iyileştirilmesiyle ve acımasızlığın, yaralamanın ve insani canlıların benzerleri tarafından her türlü sömürüsünün ortadan kaldırılmasıyla özdeşleştirilmiştir ve tümüyle insancıl ve göreceli ölçütlere dayanır çünkü doğaüstü otorite iddiasında bulunan mutlak ölçütlerin sadece geçmişte değil, kaçınılmaz olarak da acımasızlığa, hoşgörüsüzlüğe ve başka kötülüklere yol açacağına inanılmıştır. Yunan tanrıları bu her iki açıdan da hassastı ve geleneksel d daha düşünceli bir hal sergilemeye başlar başlamaz (bütün yönleriyle *nomos* artık takdir edilmez olup doğal ve evrensel olanla karşıtlaştırıldığı zaman[466]) kuşkuculuk ve hoşnutsuzluk kendilerini

---

[465] Bu tarihin kapsamını oldukça aşan bir konu olan, Yunanistan'da geleneksel dinin genel bir aperçu'su için bkz. P. Decharme, L· critique des trad. rels. chez les Grecs.

[466] Geleneksel yaklaşım Sokrates'in Ksenopnon'da (*Mem.* 4.3.16), tanrısal ilgiyi kabul eden ama insanlar tarafından tanrılara yeterli bir karşılık verilemeyeceği düşüncesiyle kaygılanan Euthydemos'a verdiği yanıtla örneklenmektedir. Tanrıların kendileri, der, bunun yanıtını vermiştir, çünkü Delphoi kâhinine ne zaman bu soru sorulsa, hep şöyle yanıtlamaktadır: "şehrinin *nomos*unu izle," bu da yapabildiğin ölçüde tanrıları kurbanlarla sakinleştirmek

artan ölçüde göstermeye başladı.

Dine yönelik saldırı aslında *nomos-physis* karşıtlığıyla yakından ilişkiliydi. Platon (*Yasalar*, 889e) "tanrıların insan icadı olduğunu, doğada değil sadece töre ve yasayla var olduğunu, bunların da yasalarını ortaya koyan her grubun yaptığı anlaşmaya göre yerden yere değiştiğini" öne süren insanlardan yakınmaktadır.

Platon yazdığı sırada, bu tür icatlar yeni bir şey değildi. Aristophanes'in Sokrates'i tanrıları vadesi dolmuş para olarak reddediyordu (geride s. 64, *nomisma*) ve Euripides'te Hekabe *nomos*u tanrılardan üstün bulmaktadır çünkü doğru ve yanlış ölçütlerine olduğu gibi onlara inanmamızı sağlayan da *nomos*tur (s. 34). İnsanların zihinlerinde dinin sahip olduğu yerin Perikles çağının entelektüel mayası içinde zayıfladığına ve Atina bürokrasisinin bu konuda kaygılı ve hassas olduğuna dair yeterli kanıt vardır. Tanrı kültü devletin yaşamının içinde yer alıyordu ve güçlü bir birleştirici etkendi. Gerekli olan her şeyin kült uygulamalarıyla uyum içinde olduğu[467] ve düşüncenin özgür olduğu öne sürülebilirdi; ama Atinalı bir gelenekçi için olduğu gibi Cicero'nun Cotta'sı için de açık olmuş olmalı, tanrıların var olduğunu açıkça reddedenler (*N.D.* 1.42.117). Hürmetsizlik davaları ve Diopeithes'in tanrısızlık ve kozmik spekülasyona karşı fermanı bu yüzdendi.

> "Akıldışı sebeplere, kör güçlere ve zorunlu özelliklere tanrısallık atfeden doğa filozoflarını ve yıldız gözcüleri[468] dedikleri kimseleri hoş görmüyorlardı (diyor Plutarkhos [Nicias 23]). Protagoras yasaklandı, Anaksagoras sınırlandı ve Perikles zor kurtuldu, aslında bu tür konularla hiç ilgisi olmayan Sokrates'se, felsefeye bağlı olduğu için hayatını kaybetti."

Ve yazdığı Perikles'in yaşamında (32):

> Bu sırada (yani Peleponnesos Savaşı'nın patlak vermesinden kısa süre önce) Aspasia dinsizlik nedeniyle cezalandırıldı ... ve Diopeithes[469] tanrıları inkâr eden

---

demektir. Böyle bir yanıt beşinci yüzyılın daha ilerici ve sorgulayacı ruhlarını pek tatmin etmeyecektir.

[467] "[Sokrates'in] mahkemesinin yol açtığı dinsel tartışmaya yoğunlaşsak bile, iman sorunu hiç bir sorun olmamıştır." (Snell, *Disc. of Mind*, 26.) Ayrıca bkz. ileride s. 230, dn. 493.

[468] μετεωρολέσχας harfi harfine, 'gökteki şeylerle ilgili dedikodular.' Sözcük Platon'da da görülür (*Dev.* 489c), filozoflara ne tür bir hakaret yöneltildiğini göstermek üzere ἀχρήστους sözcüğü de eşlik etmektedir.

[469] Uygun bir biçimde adlandırılan Diopeithes hakkında çok şey bilinmemektedir. Bu isim Aristophanes'te birkaç kez geçer (*Kuşlar* 1085, *Eşekarıları* 380, *Kuşlar* 988) ama ortaya çıkan tek şey bunun sahibinin bir kâhin olduğudur. Başka komik şairlerden fragmanlar onu bir fanatik ve Koribant törenlerindeki bir davulcu olarak tarif eder (Ameipsias 10 K., Teledides 6 K. ve Phrynikhus 9 K.; bkz. Lobeck, Aglaoph. 981). "Sofist Anaksagoras"ın

ya da göksel fenomenleri öğretenlerin suçlanması için bir kanun tasarısı ortaya attı, Anaksagoras aracılığıyla Perikles'e kuşku düşürdü."

Bunun nedenleri politik olabilir ama görüşler tanrısızlık ve doğal bilimler suçlamalarının, Sokrates'i suçlayanların çok iyi bildiği gibi dava açılması için kesin bir neden olduğu yönündeydi. Bilimsel yazarlar ve sofist dediğimiz ücretli öğretmenler arasında bir ayrım çizilmiyordu. Sofistler için genellikle bilimcilerin yapıtlarını okumanın bir sonucu olan dinsel kuşkuculuğu paylaşıyorlardı ve o dönemde *sophistes* sözcüğü doğal olarak hem Anaksagoras hem de Protagoras ya da Hippias için kullanılıyordu (geride s. 40).

Tanrılara yönelik ahlaki zeminde eleştiri erken başladı. Zeus'un babasını hadım etmesi ya da sayısız aşk ilişkisi, Hermes'in hırsızlık ve hileleri, Hera'nın kıskançlığı ve genel olarak ölümsüzlerin kötü ve kindar karakterleri karşısında sarsılmak için bilimsel kurgulamaya ya da mantıksal kurnazlığa gerek yoktu. Bu tanrıları hırsız, zina yapan, baştan çıkarıcı ve obur olarak gösteren mitler zaten Ksenophanes ve Pindaros tarafından reddediliyordu. Aydınlanma çağında Euripides'i her yerde bu tür eleştiriyi dizginlerken görüyoruz. Farklı biçimler alabiliyordu: davranışları yüzünden tanrılara sitem, tanrıların var olmadığı ve böyle davranamayacaklarını söylemek, ya da bunlar bizim inanmamız öğretilen tanrılar olduğuna göre, ya yokturlar (bütün bunlar yalandır) ya da insanların yapıp ettiklerine karşı aldırmamakta ve bizim onlara ibadetimize değer vermeyip ihtiyaç duymamaktadırlar. Oyun yazarı olarak Euripides bütün bakış açılarını çeşitli konu ve karakterlerle yansıtabilirdi. Ion'da hizmet ettiği tanrının ölümlü bir kadını baştan çıkarmaya kalkıştığını öğrenen dindar, genç bir tapınak memurunun hayal kırıklığını görürüz. Herakles tanrıların kötü davranabileceğine yönelik ciddi bir red içerir (1341 vd.):

"Tanrıların yasadışı ilişkilerden haz alabileceğine inanmıyorum, onların birbirlerini zincirlediğini, birinin diğerine efendi olduğunu da ne düşündüm ne de buna inanırım. Tanrı, eğer gerçekten tanrıysa, hiçbir şeyden yoksun değildir. Bunlar ozanların sefil masalları.[470]"

Diodoros tarafından (12.39.2) bahsedilir (ama Diopeithes ya da onun ψήφισμα'sı değil). Sofistlerin doğa filozoflarıyla bağlantısı için krş. geride s. 54 vd. ve "göğe bakma" ve ahlaksız sofist öğreti arasında düşünülen bağlantı için Bulutlar 1283 (s. 117 vd.).

[470] Yine de gelenek öylesine güçlüydü ki, Herakles'in bütün anlatı örgüsü Hera'nın kıskanç öfkesine dayanır; onun tarif edilemez acımasızlığından, bu sözleri söyleyen kahramanın kendisi de nasibini almıştır. Bazıları paradoksun bilinçli olduğunu, durumun saçmalığını göstermek üzere yapıldığını düşünür ama Lesky (herhalde haklıdır) bunu gelenek ve mitolojinin dayattığı konuyla dramaturgun anlığı arasındaki gerilimin bir ürünü olarak görmektedir. bkz. Lesky, HGL, 382.

Kötülerin zenginliğine ve adillerin eziyetlerine dayanan tanrılara yönelik inançsızlık Bellerophon'un (fr. 286) tutkulu bir feveranında dile gelmektedir: Cennette tanrı yok. Bu tür kocakarı masalına inanmak budalalık. Etrafa bir bakmak yeter. Tiranlar katlediyor, soyuyor, hile yapıyor ve yakıp yıkıyor, dindar ve sakin olanlardan daha mutlu hepsi. Küçük tanrıdan korkan devletler daha büyük ve daha kötü olanların askeri gücünün altında eziliyor. Yine Bellerophon'dan (fr. 292.7) alınmış olan bir dize, Herakles bölümüyle aynı havadadır: "Eğer tanrılar rezil davranırsa, tanrı değildirler." İnsanların başarısızlıklarını hoş görmek için tanrılardan örnek verilebileceğini de Euripides belirtmektedir, sözgelimi Phaedra'nın eski dadısı, Zeus ve Eon'dan örnekler vererek, Afrodit'in diğer tanrıların kendilerini koruyamayacağı kadar güçlü bir tanrıça olduğunu söyleyerek yasadışı tutkusunu kınar ve yine davranışını mazur göstermek için de Helene'yi örnek gösterir (Tro. 948). Aynı nokta Aristophanes tarafından komik bir tavırla öne getirilmektedir; *Adil Olmayan Sav* onun retorik becerileri olmazsa bir günahkârın kaybolacağını ama onunla onu suçlayanların kafasını karıştıracağını öne sürer (*Bulutlar* 1079):

> "Varsay ki zina yaparken yakalandın, yanlış bir şey yapmadığını öne sürecek ve aşka ya da kadınlara karşı koyamayan Zeus'u mu göstereceksin? Nasıl, diyeceksin, ölümlü olan ben, bir tanrıdan daha güçlü davranabilirdim?"

Dadının ev içi gelenekselciliğine karşıt olarak, ahlakçı bir tanrının basitçe psikolojik aktarımın ürünü olduğunu söyleyebilirdi: insanlar kendi kötü tutkularına ad vermişti. "Oğlum yakışıklıydı," der Hekabe, Helene'ye (Eur. *Tro.* 987), "ve onu görünce aklın Kypris oldu." Bütün budalaca eylemlere insanlar Afrodit der."[471] Tanrıları mitlerde onlara atfedilen etik olmayan davranışlar yüzünden affetmeye çalışan türden eleştiri, genel olarak dine, hatta mevcut devlet dinine yönelik bir saldırı olarak düşünülmemeli ve o dönemde böyle düşünülmüyordu.[472] En ateşli yandaşlarından biri,

---

[471] krş. ayrıca fr. 254 N:

A. Genellikle tanrılar ölümlüleri yoldan çıkarır.

B. Kolay yola başvurup tanrıları suçlayabilirsin.

G. Devereux Helen'in savunmasının Penelope'nin od. 23.222'de onunla ilgili söylediklerinden beklendiğini belirtmiştir. bkz. onun *From Anxiety to Method*, 344, n. 2. (Karşılaştırma onun edisyonu olan Stanford age.'de yapılmıştır.) Ama Homeros kabul ederken, Hekabe karakteriyle Euripides eleştirir.

[472] Decharme (*Critique*, s. vii) bu temizlemeye neden dinsizlik kuşkusunun eklenmediğine ilişkin bir neden belirtmiştir. Köktencilik Yunanların tanımadığı bir görüngüydü, çünkü dinsel edebiyatlarında "Tanrı'nın sözüne" karşılık gelen bir şey yoktu. "*Ils ne crurent point que les dieux eux-mêmes eussent été les auteurs de leur théologie, où ils virent seulement l'œuvre des poètes.*"

Devlet'te sertçe Homeros ve Hesiodos'u yalan söylemekle suçlamış olan ama yine de tanrılara ya da insanlığa gösterdikleri tanrısal özene karşı inançsızlık göstermeye kesin olarak karşı olan, resmi kültlerin savunucusu olan Platon'du.

Ahlaki doğruluğun dışında, tanrısallığın temel bir özelliği olarak kendine yeterlik talep ediliyordu. Belki Ksenophanes ve Elealı "devinmeyen" ve "duygusuz" Tanrı kavramlarının da yardımıyla, dönemin akılcılığı mabutu "hiçbir şeye ihtiyacı olmayan" olarak görüyordu. Euripides'in Herakles'inin bu sözleri Antiphon'un sözleriyle pek bağdaştırılamaz: "Bu nedenle bir şeye ihtiyacı yoktur, kimseden bir şey de beklemez, sonsuz ve her şeye yeterdir."[473] Tanrısallığın kendine yeterliğine olan inanç doğal olarak herhangi ilahi özen ya da insanlığa yönelik ilginin gerçekliğine kuşku düşürür. Platon'un yazıklandığı fikir, "tanrılar var ama insanların işlerine aldırmıyorlar" (*Yasalar* 885b, 888c), beşinci yüzyılda yaygındı. Ksenophon (*Mem.* 1.4.10), tanrılara alıştıkları kurban ve dua ödülünü vermeyi reddetmekle suçlandığı zaman, onun hizmetine ihtiyaç duymanın fazla bir şey olduğunu ve dahası tanrıların insanlığı hiç düşünmediğini söyleyerek Sokrates'e karşı çıkan Aristodemos adlı birini öne sürer. Antiphon'un, Tanrı'nın kendine yeterliğini ilan ettiği ve ancak gözlem altındayken

---

[473] (a) Fr. 10. Antiphon'un οὐδενὸς δεῖται'yıyla birlikte, Euripides'deki δεῖται γὰρ ὁ θεὸς ... οὐδενός.

(b) Antiphon'un yazılarının tarihiyle ilgili öyle çok belirsizlik vardır ki (bkz. ileride s. 273 dn. 592), dışarıdan bakıp da Euripides'in bu bölümü Ἀλήθεια'dan kopyalayıp kopyalamadığını söylemek güçtür. Bazı kimseler Euripides'teki Antiphon "yankılarını" onun verdiği tarihin kanıtı olarak göstermiştir ama bu tehlikeli bir ölçüt. "Tanrı hiçbir şeyden yoksun değildir" gibi ifadeler dönemin birden çok yazarında ortak olabilir ve ne Euripides ne de Antiphon'un bunu ilk söyleyen olması gerekmez.

(c) Alıntı bir sözlükte (Suda), ἀδέητος'un anlamını sergilemek üzere verilmiştir. Bağlam verilmediğinden, διὰ τοῦτο'da değinilen neden bilinmemektedir. Konunun θεός olduğu bile belirtilmemektedir (ama bundan kuşku etmek zor). (Bu konu üzerindeki uzman görüşü için bkz. Untersteiner, *Sophs.* 279, n. 10.)

(d) ἄπειρος'u sonsuz olarak çevirdim. Luria ikili bir anlam olduğunu öne sürdü: (i) sonsuz (ii) denenmemiş ve Untersteiner ona bağlı kalmaktadır (*Sophs.* 259, n. 13). Ama buna koşut olarak aktardığı bölümlerde (Platon, *Phil.* 17e ve Tim. 55d), ikinci anlam etkindir (cahil, deneyimsiz). LSJ edilgen anlama ait bir örnek vermiyor (deneyimsiz, bilinmeyen ya da denenmemiş), ben de böyle bir örnek bilmiyorum.

(e) Untersteiner (*Sophs.* 260, n. 13a, Sof. iv, 42vd.) Ksen. Mem. 1.6.10'un, Antiphon'un kendi görüşünü değil, karşı çıktığı görüşü aktardığının kanıtı olduğunu düşünmektedir. Schmid (*Gesch.* 1.3.1, 160) fragmanı olduğu gibi kabul eder ve Mem. 1.6.3'ü de yorum yapmadan kaynakları arasına ekler. Okur kendi seçimini yapabilir. Kişisel olarak ben Ksenophon'un Sokrates'inin bile bir parça şakacılık yapabileceğini düşünüyorum. Şöyle söylemektedir: "Mutluluğun lüks ve bolluktan oluştuğunu hayal ediyor gibisin, ἐγὼ δὲ νομίζω τὸ μὲ μηδενὸς δεῖσθαι θεῖον εἶναι kurnazca kendi sözlerini kendisine karşı yöneltir.

uzlaşımsal ahlaka uymanın önerilebileceğinden bahsettiği *Hakikat Üzerine* adlı yapıtta inayeti reddettiği söylenir;[474] ve Thrasymakhos kötülüğün yaygınlığının nedeni olarak tanrıların insanlar arasında olup bitenlere karşı kör olmasını görmüştü (geride s. 102).

Doğa filozoflarının akılcılığı tümüyle (bu sözcüğü kullanacak olursak) tanrısız değildi ama yine de geleneksel ve resmi Pantheon'u yıkıcı nitelikteydi. İyonya geleneğinde tanrısallık uzun süre dünyanın canlı *physis*iyle özdeşleştiriliyordu, sonra Anaksagoras onu daha en başta kozmik süreci başlatan ayrı bir zihin olarak ayırdı. Çağdaşlarına bu zihnin varlığından daha önemli gelen şey onun, göğü her gün alevli arabasıyla kateden ve insanların en kutsal yeminlerinin tanığı olarak her şeyi gören Helios'un cansız bir ışıltılı taş haline çevirmiş olmasıydı. Euripides tragedyalarında bu betimlemeyi alacak kadar cesurdu ve bu Atinalıların zihninde öylesine derin bir kötü izlenim bıraktı ki, bu bir yandan Anaksagoras'ın cezalandırılmasına neden olduğu gibi, Meletus da Sokrates'i davası sırasında bununla suçlamayı uygun buldu.[475] Fakat en yaygın felsefi teleoji tanrısallığı hava ya da *aither*le özdeşleştirendi; bu Apollonialı Diogenes tarafından bu dönemde bilimsel bir kuram olarak canlandırılmıştı ve popüler düşünce tarafından kadim inançlara yakınlığı nedeniyle kolayca kabul edilmişti.[476] Bu inançlara olan yakınlığını, Sokrates'in *Bulutlar*'da "Tanrı ve efendi, ölçüsüz hava"ya sislenmesi ve Euripides'in Troades'inde Hekabe'nin duasında Zeus'la hava ya da *aither*i özdeşleştirmesi ortaya koyar. *Aither* ayrıca Euripides'in iki farklı yerinde Zeus'un adını alır. Demokritos'un atom tanrıları resmi dinden çok daha uzak bir yerde duruyordu.[477]

Yoğun bir biçimde döneminin en ileri düşüncesiyle ilgilendiğini söylemenin ötesinde, Euripides'in aklından geçenleri okumak zor. Bakış açısının neredeyse her noktasını yansıtan karakterleri aracılığıyla konuşur[478] ve sanki en uygun olan

---

[474] Fr. 12, Origen'den. Bununla ilgili modern görüşlere ait kaynaklar için bkz. Untersteiner, Sophs. 264, n. 74. Untersteiner'ın bütün bir *Yasalar* 888d-890a bölümünün Antiphon'un öğretisini yinelediğine inananlardan biri olduğuna dikkat edilsin. bkz. Sophs. 231, n. 17, 263, n. 70, 265, n. 91 ve Sof. iv, 178 vd.

[475] bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019: s. 250, 225 ve 260, Platon, Apol. 26d.

[476] bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019: bölüm VIII ve *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011: s. 141 vd.

[477] bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019: s. 48 vd. ve Eur. Fr. 877, 941 (bilinmeyen oyunlardan ve bağlamsız olarak aktarılmıştır); ayrıca Kurbağalar 892'de Euripides'in αἰθὴρ ἐμὸν βόσκημα. Demokritos için bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019: s. 368 vd., özellikle de s. 369, n. 5. Tro. 886'da bir Demokritos havası olabilir ama fikir yaygındı. Ἀήρ ve αἰθήρ bu bağlamda birbirinin yerine geçebiliyordu (bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019: s. 369). Bulutlar'da bu Ἀήρ ἔχεις τὴν γῆν μετέωρον ve Tro. 884'teki γῆς ὄχημα'da aynı olmalı, buna karşın fr. 941'de bu "dünyayı etli butlu kollarında tutan" αἰθήρ'dir.

[478] Lukianos, Zeus trag. 41, hem fr. 941, hem fr. 480'i Euripides'in gerçek düşüncesini söylediği, dramatik durumun aşırılıklarıyla sınırlı kalmadığı yerler olarak dile getirmektedir.

şey döneminin bir aynası olarak kabul edilmesidir (doğal olarak, bizim açımızdan). Thesmophoriausae'deki bir kadın onu tam olarak tanrısızlıkla suçlar (450 vd. "Tragedyalarında insanları tanrıların var olmadığına inandırıyor") ama komik şair onu pek de tarafsız bir tanık olarak göstermemiştir. Plutarkhos (*Amat.* 756b-c), Melanippe ilk sahnelendiğinde, "Zeus, her kimse Zeus çünkü dedikodulardan başka bir şey bilmiyorum" dizesinin (fr. 480) tiyatroda büyük bir kargaşaya yol açtığını, bu yüzden ikinci bir sahnelemede onu "Zeus, hakikatin de söylediği gibi" şeklinde değiştirdiğini söylemektedir.[479] "Tanrılar ne olursa olsun" gibi benzer bir dize, Orestes'te (418) tanrısal güçlerin açıksözlü bir eleştirisi bağlamında görülmektedir.[480] Kesinlikle kendi bakış açısını yansıtması gereken çarpıcı bir koro bölümü, bilimsel sorgulama yollarını öğrenmiş ve "ölümsüz doğanın yaşı olmayan düzen ve güzelliğini[481] (kozmos) ve bunun nasıl bir araya getirildiğini" gözlemleyen bir adamın mutluluğundan bahseder. "Böyle bir insan," der, "kötü ya da zararlı işlerde rol olmayacaktır." Historia'nın bu övgüsünün fr. 913'te *meteorologoi*nin küçümsenmesiyle tutarsız olmak durumunda değildir: "Bu şeylere bakarken, kim Tanrı'nın farkına varmaz?[482] Anlamdan yoksun yanıltıcı dilleri, rastgele bilinmedik konularda gevezelik eden yıldız gözlemcilerinin hain düzenlerinden uzağa koymayacak biri var mıdır onu?" Doğanın sırlarına doğ-

---

[479] Aynı satırın, artık genel olarak Kritias'a atfedilen Peirithous'ta görülmesi kuşku uyandırıcıdır (Eur. Fr. 591.4 N. Kritias fr. 16.9 DK)

[480] Euripides'in ifadeleri, yüzeysel olarak bunları andırdığı sanılabilecek olan Aiskhylos'daki bazı ifadelerden oldukça farklı bir ruha sahiptir.

(i) Heliades'in ünlü fragmanı (fr. 70),

Ζεύς ἐστιν αἰθήρ, Ζεὺς δὲ γῆ, Ζεὺς δὲ οὐρανός, Ζεὺς τοι τὰ πάντα χὠτι τῶνδ' ὑπέρτερον Bir hava-tanrısıyla ilgili herhangi bir akılcı kuramı yansıtmaz, açıkça Zeus'un doğanın bütün dışavurumlarında mevcut olduğu ve aynı zamanda onları aştığı fikrini onaylar. Bu derinden hissedilen panteizm –şair toprakta ve başka her şeyde yaşayan canlı bir ruhun farkındadır- ve biraz daha fazlasıdır. Sophokles'in Trakhiniae'sinin son satırlarıyla olan karşılaştırma (Lloyd-Jones, *JHS*, 1956, 55) bu noktayı kötü biçimde kaçırır: çünkü τούτων insan yaşamının değişimlerine ve talihine karşılık gelir, "*aither*, toprak, gök ve diğer şeylere" değil.

(ii) Ag. 160'da koro Ζεύς, ὅστις ποτ' ἐστίν'i çağırır ama ardından gelen sözler bunun bu tanrıyı yanlış bir isimle ya da onu rahatsız eden bir isimle çağırarak gücendirmek bir yanlış endişeli bir sofuluk hali olduğunu gösterir (Euripides'in kendisinde olduğu gibi, fr. 912 burada ὁ πάντων μεδέων Ζεὺς εἴτ' Ἀίδης ὀνομαζόμενος στέργεις sözleriyle seslenilmektedir) ve Heliades fragmanında olduğu gibi, dile getirilen duygu Zeus'un her yerde mevcut olduğu duygusu gibidir: "Her şeyi ölçtüm ama Zeus dışında bir şey bulamadım."

[481] Kozmos'un karmaşık gücü tek bir sözcükle karşılanamaz. krş. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2019: s. 124 ve 41.

[482] θεόν οὐχί νοεῖ'nin anlamı için bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019: s. 35 vd.

ru rehbersiz bir keşfe çıkmak bazılarını tanrısızlığa götürmüştür ama bilge biri için doğanın ortaya çıkardığı yaşı olmayan kozmos içinde ya da arkasında bir tanrının, akıllı bir düzenleyicinin olduğu sonucuna götürebilir. Fr. 913 Troades'in ve fr. 877 ve 941'in hava- ya da *aither*-tanrısının ve kuşkusuz hepsinin türediği Diogenes'in tanrısı, bilinçli planlayan zihin olan havanın yanında yer alabilir (bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019: s. 292). Eğer Olimpos dinini vazetmiyorsa, tanrısızlık olmaktan uzaktır. Bağlamı elimizde olmadığından, görünce insanı tanrısalın farkında kılan "bu şeylerin" ne olduğunu kesin olarak bilmiyoruz ama doğal ve özellikle de göksel fenomenler olduklarını varsayarsak, bölümden çıkarılacak ders Platon'un *Yasalar*'ındakiyle (967a-c) aynıdır: yıldızların *taxis*ini (düzenli yerleşim) anlamak tanrısızlığa değil, bu kozmosu ortaya çıkaran zihnin farkında olmaya yol açar. "Astronomlar," der Platon "tanrısız adını, bazı eski astronomların göksel cisimlerin basitçe zorunluluk yüzünden sürüklenen ölü kütleler olduğunu düşünmesi yüzünden almıştı." Fakat bunlar arasında bile, bu cisimlerin hesaplı devinimlerinin zekâ olmadan sağlanamayacağını düşünen ve yıldızların kendileri cansız toprak ya da taş olsa da, arkalarında onların devinimini ve bütün kozmik düzeni yöneten bir zihnin olduğuna karar veren keskin akıllı kimseler vardı.

(2) BİLİNMEZCİLİK: PROTAGORAS

Diogenes Laertius'a göre (9.24), Elealı filozof Melissos tanrılarla ilgili herhangi bir şey söylemenin yanlış olduğunu çünkü onlara ilişkin bilginin olanaksız olduğunu söylemişti. Ama bu yüzyılda klasik bir bilinmezci vakası, şunları yazmakla ünlü olan, onun çağdaşı Protagoras'tı:

> "Tanrılar söz konusu olduğunda, onların var olup olmadığını ya da biçim olarak neye benzediklerini keşfedemiyorum; çünkü bilginin önünde birçok engel var, konunun bulanıklığı ve insan yaşamının kısalığı."

Tam metin Diogenes Laertius ve Eusebius tarafından ve asıl kısmı da Sextus tarafından alıntılanmış[483] ve kendi dönemine daha yakın bir zamanda, Theaitetos'ta 162d) büyük sofisti tartışmaya tanrıların katılmasına karşı çıkarken hayal eden Platon tarafından anılmaktadır: "var olmaları ya da var olmamalarını konuşma ve yazılarımda tartışmayı açıkça reddediyorum." Önermenin kişisel görüş şeklindeki biçimi ("yapmaktan uzağım..") Ksenophanes'in fr. 34'teki, tanrılarla ilgili hakikati kimse-

[483] bkz. Protagoras fr. 4 ve A12 DK. Ayrıca Phliuslu Timon tarafından da değinilmektedir (aktaran Sekstus, age.), Philostratos (V. *Soph.* 1.10.2 = A 2), Cicero (N.D. 1.1.2, 12.29 ve 23.63) ve *Oenoandalı Diogenes* (a 23).

nin görmemiş olduğu, kimsenin de bilemeyeceği şeklindeki ifadesiyle önemli ölçüde karşıtlık göstermektedir. Bazıları tanrıya inanır, bazıları inanmaz ve bu yüzden, "insan ölçüdür" ilkesine uygun olarak, tanrılar bazıları için vardır, bazıları için yoktur; ama Protagoras'ın kendisi için yargının askıya alınması yapılacak tek şeydi.[484] Sekstus ve Oenoanda'nın Epikürosçu Diogenes'i haksız yere onu tanrıtanımazlarla aynı sınıfa koymuş ama Cicero özenle bunları ayırt etmiştir.[485] Cümlenin *Tanrılar Üzerine*[486] adlı bir yapıtın (ya da bir yapıttan bir kesitin) girişinde bulunduğu söylenir ve uzmanlar doğal olarak bu türden ümit vermeyen bir başlangıcın ardından ne gelmiş olabileceğini merak etmiştir. Bunu hiç bilemeyeceğiz ama bunun atalardan gelen *nomoi*ye göre olan dinsel ibadeti ve kültleri savunduğunu (en son yorumcunun bir deyişini uyarlayacak olursak)[487] "varsaymayı engelleyen bir şey yok." Bu yalnız polis yaşamının, kendisinin de değerine ve aslında zorunluluğuna kesin olarak inandığı o uygar toplumsal ve politik topluluğun bütünleşik bir parçası değildi, ayrıca ibadet içgüdüsü ona göre insan doğasının özgün ve ayrılmaz bir özelliğiydi.[488] (krş. geride s. 72.)

---

[484] krş. Jaeger, TEGP, 189. Bu T. Gomperz'a ait (*GT*, 1, 457), Protagoras, Platon'un dediği gibi, "her insanın hakikatinin ona öyle görünen hakikat olduğuna" inanıyorsa, tanrılarla ilgili söylediklerini söylemiş olamayacağı şeklindeki inancı tatmin edici biçimde ortadan kaldırır

[485] N.D. 1.1.2, "Dubitare se Protagoras, nullos esse oranino Diagoras Melius et Theodorus Cyrenaicus putaverunt.".krş. age. 23.63, 42.117.

[486] D.L. 9.52 ve 54, Eus. P.E. 14.3.7 = Prot. fr. 4, Cic. N.D. 23.63 (başlıksız). – σύγγραμμα'nın bir yapıtın bir kısmına karşılık geldiği için bkz. Untersteiner, Sof. i, 78, von Fritz, RE, XLV Halbb. 919. Bir nesir eserin "başlığı," bu durumda olduğu gibi, açılış sözleriyle tutarlılığı gösteriyordu. (bkz. C. W. Müller, Hermes, 1967, 145.)

[487] "Nichts spricht gegen die Vermutung," C.W.Müller. Daha önceki varsayımlar Nestle tarafından derlenmişti, *VMzuL*, 278-82. Untersteiner (*Sophs.* 38, n. 47) Nestle'ninkini eleştirir kısmen kendi inancına uymadığı için, yani, θεῶν'un Ἀντιλογίαι'ın bir parçası olduğu inancına (bu konuda H. Gomperz, S. u. R. 131'e bağlı kalmaktadır). Müller de (Hermes 1967) Nestle'nin önerisinin ne ispatlanır ne de olası olduğunu düşünmektedir ama elbette kendininki, başka herkesinki gibi, "Vermutung"dan başka bir şey değildir. Nestle'nin fikri (bkz. ayrıca onun Protagoras edisyonu, s. 18) yapıtın tanrıların varlığı ve onların insanlara olan ilgisine yönelik popüler kanıtlara karşı yöneltilmişti ve buna destek olarak Atina'da ortaya çıktığına dair elimizde kanıt bulunan resmi öfkeyi göstermişti.

[488] Müller (*Hermes*, 1967, 143 vd.) Prot. 322a'nın yeni ve kurnaz bir yorumunu sunuyor ἄνθρωπος θείας μετέσχε μοίρας κτλ.. "homo mensura" düsturunun mitsel bir terime çevrilmesidir: insanın "tanrılarla olan akrabalığı," mitsel kılığından sıyrılınca, tanrıların basitçe insanlığın projeksiyonu ya da yansıması olduğu anlamına gelir. Bu yorum, de Platoncu bölümün gerçekten Protagorasçı olarak görmeye yönelik itirazı ortadan kaldırır. Bunun bu amaç için zorunlu olduğundan emin değilim (krş. geride s. 72 ve benim *In the Beginning* adlı kitabım, 88 vd. ve 141 vd., n. 10 ve 11) ama yine de çekici yanları bulunmaktadır.

(3) TANRITANIMAZLIK: DİAGORAS, PRODİKOS, KRİTİAS; PLATON'UN İKİ TÜR ATEİSTİ

"Her türden doğaüstü gücün reddini içeren dogmatik bir akide olarak, tanrıtanımazlık uygar düşüncenin hiçbir döneminde ciddi olarak savunulmamıştır." Asıl önemi hiçbir Yunan düşünürünün tam anlamıyla tanrıtanımaz olmadığını kesin olarak saptamanın güçlüğünü sergilemesi olan kısa bir makalesinde, A. C. Pearson böyle demektedir.[489] Öncelikle geleneksel çoktanrıcılığın reddinin bütün bir tanrısallık fikrinin reddinden ayırt edilmesi gerekmektedir; ardından bu döneme ilişkin otoritelerimizin dağınık ve bazen de güvenilmez karakteri ve üçüncü olarak da başka koşullarda güvenilmemesi arzulanan herhangi bir halk figürüne karşı tanrıtanımazlık suçlamasını silah gibi kullanma eğilimi vardır. Sokrates örneğinin gösterdiği gibi, böyle bir suçlamayı olduğu gibi kabul etmekten kaçınmamız gerekir ve buna karşılık, Antikçağın daha sonra, birtakım nedenlerle, kesin tanrıtanımaz olarak gördüğü çağdaşlarından bir kısmı hiç mahkemeye çıkarılmamış görünüyor. Bu tür tanrıtanımazların ("tanrıların varlığına hiç inanmayanların," 908b) varlığının Platon'un döneminde bilinen bir şey olduğu onları *Yasalar*'da anmasından anlaşılmaktadır; *Yasalar*'da onları (a) tanrıların var olduğuna ama insanların işlerine ilgi göstermediklerine, (b) hediyelerle satın alınabileceklerine inananlardan özenle ayrı tutar.

Daha sonraki yazarlarda tanrıtanımazların bir tür envanterini buluruz, yani tanrıların varlığını açıkça reddedenlerin.[490] Bunlar içinde Meloslu Diagoras, Keoslu Prodikos, Tegealı Kritias ve (daha ileri bir tarihten) Euhemerus ve Cyreneli Theodoras vardır. Özellikle Diagoras hep adının yanına "tanrıtanımaz" eklenmiş olarak görülür. Yine de, eğer tanrıtanımazlığını herhangi bir felsefi savla savunduysa da, bu savların ne olduğu konusunda en ufak fikrimiz yok.[491] Buna kaynak olarak gösterilen ve daha

---

[489] "Ateizm (Yunan ve Romalı)," Hastings, ERE, bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019: s. 169 vd.

[490] Onlar φασι μή εἶναι θεούς (Aet. 1.7.1) ya da "omnino deos esse negabant" (*Cic N.D.* 1.42. 117 vd.). Cic. age. 118 adını anmadan da olsa, sekstus'un listesinde adı geçen Kritias'ın kuramını (P.H. 3.218) ve onunla birlikte Plutarkhos, De superst. 171 c'de geçen Diagoras'ı ekler. Ayrıca bkz. Sekstus Math. 9.51-5. Listeni Akademiacı Kritomakhos'un (MÖ ikinci yüzyıl) περὶ ἀθεότητος'undaki kökeni için bkz. Diels, Dox. 58 vd. ve Nestle, *VMzuL*, 416. ἄθεος olarak bilinen ve Klem. Alex.'in listesinde görülen Hippon için (DK, 38A8),bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019: s. 283 vd.

[491] Diagoras'la ilgili bütün bilgi kaynakları tam olarak Jacoby tarafından basılmıştır, Diagoras ὁ ἄθεος (Abh. Berl. 1959), 3-8. (DK'dan çıkarılmıştır.) Modern kaynaklar için bkz. age. 31 vd., n. 2 ve Woodbury, Phoenix, 1965, 178, n. 1. Jacoby ve Woodbury'nin farklı tartışma ve çıkarımlarının dikkatlice okunması okura Diagoras-sorunlarıyla ilgili bütün bilmesi gerekeni anlatacaktır. Suda (*Jacoby*, s. 5) onu (lirik şair olarak olduğu gibi) bir filozof olarak anmaktadır ve anlaşılmaz Ἀποπυργίζοντες λόγοι başlığını taşıyan, dinsel inancını bı-

sonraki kaynaklarda bulunan tek neden ahlakidir: Tanrı korkusuna sahip bir *ditiramp* (kaside tarzında duygulu ve düzensiz bir şiir türü-çn.) şairi olarak başladığı, daha sonra tanrıların var olmayışına başarı kazanan ve ceza görmeyen günahkârları gördükçe ikna olduğu söylenir, bu durumda kendisine yaptığı özel bir yaralanmadır ama nasıl olduğu konusunda rivayetler vardır. İnançsızlığının dışında, onunla ilgili olarak çağdaşlarının kaydettiği bir başka olgu, Atinalılar tarafından hürmetsizlik suçlamasıyla karşılaştığı ve o şehirde yokken başına ödül konduğudur. Aristophanes (*Kuşlar* 1071 vd.) suçu belirtmez ve sözde-Lysias (Andok. 17) sadece "tören ve festivallere karşı sözlü olarak hürmetsizlik ettiğini" söyler. Daha sonraki yazarlar tanrılara Eleusis *miysteria*larını alaya edip ifşa ederek hakaret ettiğini söyler. Bu entelektüel tanrıtanımazlık suçlamasıyla aynı değildir ama onu *mysteria*ları alaya alan Alkibiades ve arkadaşlarıyla ya da Hermae'yi tahrip eden bilinmeyen kimselerle aynı konuma yerleştirir. Aristophanes'in kanıtı mahkemesinin aynı dönemde, Sicilya seferinden kısa süre önce, sinirler gerilmişken ve şehir tanrıları gücendirecek ya da kötü işaret sayılacak her şeye karşı tepki göstermeye hazır bir haldeyken gerçekleştiğini öne sürer.[492] Yine de, onun sonunda idam edilmesine yol açan şey bu tür bir hürmetsizlik saçmalığı olmuş olsa da, apaçık tanrıtanımazlığının inceliğinden şüphe edilemez. Jacoby bütün tanıkların ona hep birden "bütün tanrıların basit ve saf bir reddini, köktenci, aşırı ve uzlaşmaz bir tanrıtanımazlık" atfettiğini söylemekte haklıdır. Bu onun çağdaşı Aristophanes'e dek uzanır, o (ve dinleyicileri) Sokrates'e hemen "Melialı Sokrates" diye çağırıp tanrıtanımaz etiketini takabilirdi.[493]

---

rakmasını anlatan bir kitap yazdığını söyler. Jerome (bkz. Woodbury, age., 178, n. 5) onun takipçisi olan bir φυσικός olduğunu söyler. Kitabı zaten Aristoksenus tarafından dördüncü yüzyılda biliniyordu (hav. Philodemos, *Jacoby*, s. 5 = Aristoksenus fr. 127a, Wehrli, Schule des Ar. cilt x, s. 198), bu da, Woodbury'nin pace [izniyle] (s. 207) Aristoksenus'un onun dinsizleştirmek istemesi olgusundan daha önemlidir. Kitap, ya da Φρύγιοι λόγοι denen şey (aynı şey olabilir), bir dizi geç dönem kaynağında anılmaktadır ama Suda'nın yetersiz sözleri dışında içeriğine ilişkin hiçbir ipucu bulunmamaktadır.

[492] Kuşlar 1071 vd.da Aristophanes Diagoras'ı yasadışı ilan eden hükmün kendisinden bir alıntı yapar (bu başka kaynaklardan da bilinmektedir: bkz. Jacoby, s. 4): τῇδε θἠμεραι ἐπαναγορεύεται. Eğer tartışmalı olmasaydı anıştırmanın pek bir öneıni olmazdı ve Kuşlar 414 yılında sahnelenmişti, başka herhangi bir kanıtın bunun karşısında durabileceğini sanmıyorum ve Jacoby'nin diagoras'ı Diopeithes'in 433/2 yılındaki bir hükmünün kurbanı kılma girişimine Woodbury tarafından, Phoneix'teki makalesinde karşı çıkılmıştır.

[493] Dinos tarafından Zeus'un kovulması Sokrates'in burada δαιμόνια καινά, katmakla suçlandığı anlamına gelmez, atomcular ve diğerlerinin girdabı gibi, doğal (ἀναγκαῖα) güçleri tanrıların yerine geçirenlerle anlaştığı anlamına gelir. Woodbury (age. 208) Hellenistik çağdan önce (yani bu etiket önce Diagoras'a yapıştırıldığı sırada) ἄθεος'un "dinsiz" değil sadece "tanrısız" ya da "tanrıyı bırakmış" anlamına geldiğine inanır ama bu doğru değildir.

Diagoras'ın aklından geçenlerle ilgili olarak, tanrılara inanmayışı dışında bir şey bilinmediğinden, felsefe tarihi içinde büyük bir yere sahip olduğunu öne süremez. Tanrılara inancın doğal ve insani kökenlerine ilişkin özel bir kurama sahip olduğu bilinenler daha ilginçtir. Demokritos bunu, en azından kısmen, doğanın daha şiddetli dışavurumlarından korkmakta görüyordu (bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019: s. 368). Prodikos, çağdaşlarının birçoğu gibi, şeylerin kökeniyle ilgileniyordu. Bu kozmogoniyi (çünkü Aristophanes'te kuşların kozmik kozmogonisi, *Kuşlar* fr. 684, Prodikos'a bir alternatif olarak sunulmuştur) ve özellikle de, bir sofiste uygun olduğu üzere, antropolojiyi içerir. Demokritos'tan farklı olarak, dinsel inancın kökenini korkuda değil, minnettarlıkta görüyordu. Şu aşağıdaki kaynaklara sahibiz:[494]

(a) Philodemos (MÖ birinci yüzyıldan bir Epikurosçu) De pieu c. 9, ed. Gomperz, s. 75: "Persaeus,[495] tanrılar üzerine olan kitabında Prodikos'un yazdıklarını olabilir saydığını söylerken kendini ya yıkıcı ya da tümüyle cahil göstermektedir ki Prodikos büyüyüp bize yararı olan şeylerin ilk kez tanrılar tarafından düşünüldüğünü ve bu şekilde yapıldığını, onlardan sonra yiyecek ve barınak ve diğer uygulayımsal sanatların kâşiflerinin, yani Demeter, Dionysios ve ..." (papirüs burada yırtılmış)

(b) Minucius Felix (İS ikinci yüzyılla üçüncü yüzyıl arası), Octavius 21.2 (metin DK'de ihmal edilmiş ama Untersteiner'de, Sof. 11, 192 ve Nestle, *VMzuL*, 354, n. 22'de verilmiştir): "Prodikos yolculukları sırasında yeni ürünler keşfedip insanların refahına katkıda bulunanlar tanrı sayılmıştı demektedir."

(c) Cicero, N.D. 1.37.118: "Keoslu Prodikos nasıl bir din bıraktı bize, insan yaşamına yararlı şeylerin tanrılara atfedildiğini kim söyledi?"

(d) Agy. 15.38: "Persaeus uygar yaşam için özellikle yararlı şeyler keşfedenlerin tanrı sayıldığını ve yararlı ve sıhhatli şeylerin kendilerinin tanrıların adlarıyla çağrıldığını söyler."

Platon, Apol. 16c, "bir anlamdan diğerine geçişi göstermeyi" yapmaz. Sokrates καὶ αὐτὸς ἄρα νομίζω εἶναι θεοὺς καὶ οὐκ εἰμὶ τὸ παράπαν ἄθεος dediği zaman ἄθεος'u mevcut tanrılara inanmayan olarak kullanır. Woodbury'nin νομίζειν'in kullanımından gelen savı da kabul edilemez. Ara sıra νομίζειν θεούς'u "tanrılara saygı göstermek ya da geleneksel tapınma" olarak çevrilmesi mümkündür (Aesch. *Pers.* 497-8'de olduğu gibi ama burada bile "inanmak" anlamı aynı şekilde uygun olacaktır) ama kuşkusuz εἶναι'yla bu hiç olmaz ve genellikle (*Savunma*'daki aynı cümlede olduğu gibi) νομίζειν ve νομίζειν εἶναι birbirlerinin yerine kullanılmaktadır. Buna girmeye ya da birkez daha Hdt. 4.59.1 ya da Platon, Yasalar 885c gibi örnekler aktarmaya gerek yoktur çünkü bu nokta, umulur ki son olarak, J. Tate tarafından CR, 1936 ve 1937'de ispatlanmıştır.

[494] Bölümlerin bir kısmı DK'da (Prodikos fr. 5) ve hepsi Untersteiner, *Sof.* Ii, 191 vd.da bulunmaktadır.

[495] Stoacı ve Zenon'un öğrencisi, ykl. MÖ 306-243.

(e) Skst. *Math.* 9.18: "Keoslu Prodikos şöyle diyor, 'Eskiler güneşi ve ayı, nehirleri, kaynakları ve genel olarak yaşamımıza yardımcı olan her şeyi, bize yardım etmeleri sayesinde, tıpkı Mısırlıların Nil'i tanrılaştırmaları gibi tanrı sayarlardı.' Bu nedenle ekmeğe Demeter, şaraba Dionysios, suya Poseidon, ateşe Hephaistos dediklerini ve işe yarayan her şey için böyle yaptıklarını ekler." (Bu 52. bölümde bir parça farklı sözcüklerle yinelenmektedir.)

(f) Agy. 51 "tanrının olmadığını söyleyen" tanrıtanımazların listesi içinde Prodikos'u da içermektedir.

(g) Agy. 39-41 "eskilerin yaşama yararı olan her şeyin, güneşin, ayın, nehirlerin, göllerin ve bu tür şeylerin tanrı olduğunu sandığını söyleyenleri" eleştirir, bu eleştiriyi (a) eskilerin yok olduğunu gördükleri, hatta yedikleri ve kendileri yok ettikleri şeylere tanrısallık atfedecek kadar aptal olmuş olamayacağını ve (b) bu sava göre insanın insanların, özellikle de filozofların da, hatta hayvanların ve cansız aletlerin de tanrı olması gerektiğine inanması gerekir çünkü bunların hepsi bizim için çalışıp durumumuzu iyileştirir diyerek yapmaktadır.

(h) Themistius'un on üçüncü söylevi (İS dördüncü yüzyıl) en azından Isokrates'in[496] zamanından beri yaygın olan türden abartılı iddialar içeren bir çiftçilik methiyesidir, tarımın sadece hayatta kalmamızı sağlamadığı bütün uygar yaşamın anası olduğu, yasaların, adaletin, barışın, şehirlerin, tapınakların, felsefe ve başka bir sürü şeyi vücuda getirdiğini söyler. Bu sırada (Dindorf s. 422) "tanrı kavramının insanlara bu kaynaktan geldiğine inanarak bütün dinsel uygulamaları, *mysteria*ları ve erginlenmeleri tarımın yararlarından türeten ve onu dindarlığın güvencesi kılan Prodikos'un bilgeliğinden" bahseder.[497]

Yazarları Prodikos'tan 400 ila 800 yıl arasında değişen bu alıntılar, bir beşinci yüzyıl sofistinin düşüncelerini yeniden inşa etmek için elimizde bulunan çok kötü biçimde yetersiz malzemenin bir örneğini verir. Ama elimizden geleni yapacağız. Philodemos, bir parça dokuzuncu yüzyıldaki biri gibi, dinin cansız nesneler kültünden kültür kahramanlarının, insanlığı vahşi hayvanlar durumundan uygarlığa yükselten sanat ve konforların varsayımsal kâşiflerinin tanrısallaştırılmasına doğru gelişmesinin bir kuramını sunar. Önermenin ikinci yarısının, bu yüzden de dinin iki aşamalı kuramının Prodikos'a mı yoksa Persaeus'a mı atfedileceği tartışılmıştır. İlki

---

[496] Paneg. 28. bkz. geride s. 69 ve n. 110.

[497] θεῶν ἔννοιαν herhalde doğrudur ama bu Diels tarafından yapılmış (Dindorf'un bastığı bir εὐνοιαν düzeltmesi olduğundan, DK ve Untersteiner'in bunu yorum yapmadan uyarlaması yanıltıcıdır. bkz. Nestle, *VMzuL*, 352, n. 14. Son cümlede, καὶ πᾶσαν εὐσέβειαν ἐγγυώμενος Untersteiner Kalbfleisch'in ἐγγενέσθαι şeklindeki, oldukça farklı varsayımını basar. Anlaşılacağı üzere, burada önemli bir nokta olabilir. Diels, Untersteiner'ın da kabul ettiği bir şekilde. ἀσέβειαν'ın ardında bir eksiklik bulunduğunu varsaymıştır.

cümlenin akışına daha iyi uymakla kalmıyor,[498] ayrıca Minukius Feliks'le (bölüm b) ve Cicero'yla (d) uyum gösteriyor. İkincisiyle ilgili asıl önemli olan şey kuramı Persaeus'a atfetmesi değil (çünkü Philodemos'tan Persaeus'un bunu kabul ettiğini biliyoruz), iki yarıyı bir ve aynı kuramın parçaları olarak bir araya getirmesidir. Sekstus'un eğer insanların tanrısallaştırılmasına inanmak akla yatkın geliyorsa yararlı nesnelerin ya da ürünlerin tanrısallaştırılmasının da akla yatkın olacağı fikriyle alay eder (bölüm g). Untersteiner'in bu güçlüğe ilişkin çözümünü, yani Prodikos'un tanrısallaştırıldığını varsaydığı "kâşiflerin" aslında insan olmadığı şeklindeki çözümü kabul etmekte duraksıyorum çünkü bunun doğru olduğuna hatta bunu doğru olarak anladığıma bile emin değilim.[499] Diğer yandan, Sekstus asıl olarak Prodikos'u düşündüyse de, eleştirisini genel bir biçimde yapmaktadır ve savının dile getirilmeyen çıkarımı çok doğal olarak "ve kimse buna inanmaz" olsa da, bu olanaksızdır çünkü Sekstus tanrıların tanrılaştırılmış insanlar olduğu inancını biliyordu. Euhemereos'un kuramından birçok kez bahseder.[500] Fakat bu bize bir başka güçlük çıkarır çünkü 51 ve 52. bölümlerde Prodikos'un kuramı sadece güneş, ay, nehir, kaynak ve diğer yararlı nesnelerin tanrısallaştırılmasının kuramı olarak betimlenmemekte (yineleyen 18. bölüm), ayrıca açıkça "güç sahibi insanların" tanrısallaştırılmasına inanan Euhemerus'unkinden farklı bir tanrıtanımazlık biçimi olarak ayırt edilmektedir. Öyleyse Sekstus'un kanıtının kesin olarak Prodikos için "Euhemeristik" bir kurama karşı olduğu söylenmelidir ama Philodemos ve Minucius Feliks'in (eğer Minukius'un tek yaptığı Philodemos'u yeniden ifade etmektiyse, en azından onu bu anlamda anlıyordu) ve daha düşük ölçüde Cicero'nun (*N.D.* 1.15.38) sunduğu kanıtlar buna yöneliktir. Her şey değerlendirilecek olursa (Cic. *N.D.* 1.37.118'i de katarak) Prodikos'un kuramının en çok etki bırakan özelliğinin dinin kökeninin ilkel insanın yaşamı için yararlı şeyleri –ekmek ve şarapla birlikte güneş, ay ve nehirleri de- tanrı olarak görmeye başlaması olduğu kabul edilmelidir.[501] Bu kuram akılcı bir Yunan'ın kolayca aklına gelirdi çünkü

[498] bkz. Untersteiner, Sophs. 221, n. 9, ya da Sof. ii, 191 vd., Nestle, *VMzuL*, 354.

[499] Sophs. S. 122 vd.nda yer alan ona ait n. 27. Bunu belirsiz sayıyorum. Eğer keşfedenler başlangıçta insan değillerse, "tanrılar arasına kabul edilmeden önce" (s. 211) neydiler? Buradaki dili Prodikos için tümüyle mitsel olduğuna inandığını düşündürmüyor ve s. 210 ve s. 113'ü hiçbir şekilde kabul edemiyorum.

[500] Math. 9.17, 34 (isimsiz olarak), 51. O da kuramın daha eski olduğunu ve Prodikos'un dönemine uzandığını bilmelidir, çünkü Herodotos'ta buna ilişkin izler bulunmaktadır. (bkz. Nestle, *VMzuL*, 354.) Ayrıca insan yapımı kalp gibi σκεύη'ya da (Hestia), tanrı olarak tapınıldığını biliyor olmalıdır.

[501] Dinsel gelişmenin iki aşaması kuramı Nestle tarafından (*VMzuL*, 353 vd.) Prodikos'a atfedilmektedir; aralarında Untersteiner'in (Sof. Ii, 92, *Sophs.* 211 ve 222, n. 7) ve Versényi'nin de (Socr. *Hum.* 59 vd.) bulunduğu diğerleri de bunu kabul etmektedir. Bunların hiçbiri

Homeros'tan başlayarak edebiyatında maddenin kendisi yerine ona uygun tanrının adının kullanıldığını görecekti, ateş için Hephaistos kullanılması gibi ("bağırsakları çıkarıp Hephaistos'un üzerine tuttular," İl. 2.426) ve güneş, ay ve nehirler tanrı olmuştu. "Benim talibim bir nehirdi," der Deianeira oldukça doğal biçimde (Soph. *Track.* 9) ve tanrı olduğundan, istediği surete bürünebiliyordu –boğa, yılan, insan ya da su. Empedokles dört öğeye tanrıların adlarını verdi ve (her şeye rağmen) Epiphanius Prodikos'un onlara, güneş ve ayla birlikte tanrı dediğini, "çünkü her şeyin yaşamının onlara bağlı olduğunu" söylemektedir.[502]

Bakkhae'deki (274 vd.) dikkat çekici bir bölüm Yunan aklının kolayca canlı bir tanrıyı cisimlendiren töz fikrinden onu icat eden ya da keşfeden tanrı fikrine kolayca geçebileceğini göstermektedir. Penteus'un Dionysios'a duyduğu kindar düşmanlığı hafifletmek üzere, Tiresias ona şöyle der:

> "İnsan yaşamında iki şey temeldir: birincisi, tanrıça Demeter – o topraktır ama onu hangi adla isterseniz çağırın (ve elbette Ge, toprak da bu adı taşıyan büyük bir tanrıçaydı). İnsanlara kuru doğası olan bütün besinleri verir. Bunu dengelemek üzere, üzümün akan sıvısını keşfeden Seleme'nin oğlu gelir ... O, tanrı olduğundan, tanrılara dökülür.[503]"

Burada, Dionysios, şarabın tanrısı da aynı zamanda, hiçbir uyuşmazlık duygusu olmadan, şarabın kâşifi ve şarabın kendisi olarak betimlenmektedir. Bu yüzden, Prodikos'un öğretisinin anahtarı büyük olasılıkla buradadır. Dindar peygamber Tiresias'ta dinin çıktığı zihin yapısının kusursuz bir örneğini görecekti (ve, Euripides kesinlikle onun öğretisini bildiğine göre, o da bir örnek görüyordu): İnsanların yiyecek, içki ve diğer hayat verici ya da hayat zenginleştirici şeyleri tanrılar olarak mı gördüklerini, yoksa bunun yerine bunları keşfeden ve sağlayan varlıklar olarak mı gördüklerini sormak psikolojik olarak gerçek olmayan bir ayrımdı. Dionysios aynı zamanda hem şarap hem de şarabı veren, Hephaistos hem ateş hem de ateşi verendi.

Sekstus'un kuramını, yararlı nesnelerin tanrılaştırılmasında olduğu gibi, Euhemerus'unkiyle karşıtlaştırma tarzını dikkat almamaktadır.

[502] Epiph. Adv. haer. 3.21 (Dox. 591 ve Untersteiner, *Sof.* 11, 194, DK içinde değil). Buna çok fazla dikkat etmemeli. Hıristiyan yazar bütün filozoflar arasında, her birinden bir cümle alarak koşturuyor ve bazı gözalıcı gaflar yapıyor.

[503] Geçmiş ortacı [perfect participle] γεγώς'yı "olmuş olduğu zaman" ("*zum Gott geworden*" Nestle *VMzuL*, 354) olarak çevirip böylece iki kronolojik aşama görmeye gerek yoktur. Γίγνομαι'ın geçmiş halleri [perfect form] daha çok "olmak" anlamına gelir. şarap olan tanrı için krş. Dodds'daki Hint koşutu, Bacch. 100 vd.; Dodds, Soma'ya seslenen Veda ilahileri için Sör Charles Eliot'u alıntılamaktadır: "Bir insana mı yoksa bir içkiye mi seslendiklerini söylemek güçtür."

Prodikos tanrıtanımaz mıydı?[504] Kesinlikle bütün Antikçağda böyle düşünülüyordu. Dodds (age.) Tiresias'ın konuşmasını Prodikos'un öğretisiyle özdeşleştirir ve ardından bunun neden sofu ve inanan karakterde birinin ağzından çıkamayacağının nedeni olarak Prodikos'un öğretisinin aslında tanrıtanımaz olmamasını gösterir. Zaten farklı bir açıklama sundum: şarap ve ekmeğin tanrı olduğuna inanmak kuşkusuz tanrıtanımazca değildir, tam olarak Prodikos'un "eskilerin" sahip olduğu ve dinin içinden çıktığı inançtır. Prodikos'un kendisine göre bunlar sadece şarap ve ekmekti. Sekstus'ta bununla ilgili olan, Dodds'un birini alıntıladığı yerler onun tanrıtanımazlığının açıklaması olarak önerilmektedir. Dodds Themistius bölümünün (h) son sözlerini Prodikos'un "sofuluğu sağlam bir temele oturttuğunu" öne sürerek çevirir ama fiil tahrip olmuş olmasa bile (bkz. geride s. 232, dn. 497), bu anlama gelmesi gerekmez ve tanrılar kavrayışının kendisinin tarım uygulamasından geldiği önerisi onlara inanan birinden gelmiş gibi görünmemektedir. Prodikos haklı olarak, on dokuzuncu yüzyılı utandırmayacak bir tanrılara inancın tümüyle insani kökenleri üzerine bir kuramı olan, en eski antropologlardan biri olarak selamlanabilir. Bu kuramda, Themistius'tan alınan bölümün gösterdiği gibi, tarım uygulamalarının getirdiği kanıtlara özel bir vurgu yapmıştır. Bu iki şey göz önüne alındığında tümüyle doğal ve makuldür: birincisi, yalnız yiyeceğimizin değil yerleşik ve uygar yaşamın bütün yararlarının bu kaynağa bağlı olduğu yolundaki zaten yaygın olan görüş ve ikincisi, aslında varlıklarını toprağın bereketliliğine borçlu olan dinsel kültlerin sayı ve çeşitliliği. Prodikos, hem sofist olan hem de doğa filozofu olan ve kozmogoni üzerine yazan birinden bekleneceği gibi, açıkça insan gelişiminin "soysuzlaşma" değil "ilerleme" kuramına bağlandı (geride s. 68 vd.) ve Protagoras gibi, yerleşik koşullar içinde, dini, şehirlerin inşasını, yasanın idaresi ve bilginin ilerlemesini, uygarlığın meyvelerinden biri ve onun korunması için özsel bir şey olarak gördü. Bu görüşlere sahip olmak için ibadet nesneleri olarak tanrıların varlığına, insanların onlara ilişkin kavrayışlarından bağımsız olarak inanmak zorunlu değildir.[505]

---

[504] Prodikos'un insan yaşamı ve din üzerine bakış açısını yeniden kurmaya çalışırken, Cataudella ve Untersteiner gibi Aristophanes'in Kuşlar'ını kaynak olarak kullanan uzmanlara uymaya karar verdim. (bkz. Untersteiner, *Sophs.* 221, n. 3 ve 223, n. 33.) Haklı olabilirler ama Prodikos'un 692. dizedeki anılmasından yapılabilecek belli bir çıkarım onun bir tür, belki de en son kozmogoniyi ortaya koyduğudur. Adının basitçe herhangi bir μετεωροσοφιστής'e karşılık kullanıldığı da doğru olabilir (*Bulutlar* 360): *Kuşlar* bunların hepsinden daha iyi olabilir.

[505] Bana ait *In the Beginning*'de (s. 142, n. 11), "bütün dinleri sahte sayan ama insanın ibadet ihtiyacı üzerinde duran" Frederic Harrison'dan alıntı yapmıştım. Versenyi (Socr. *Num.* 60) "dine psikolojik bir temel vermek ... dinin haklı bir temeli olmadığını söylemekle aynı şey değildir" diye belirtiyor. Modern bir Hıristiyanın insanın Tanrı'ya olan inancı için, kendisinin bunun doğruluğuna olan inancını bırakmadan böyle bir kökeni kabul edebileceği

Kritias[506] profesyonel bir sofist olmayı hor görecek olan zengin bir aristokrattı, yine de sofistik diye bilinen entelektüel bakış açısını paylaştı. Sisyphos[507] adlı oyununda dinsel inancı, uyruklarının iyi davranması için kesin ve evrensel bir müeyyide getirmek üzere hükümet tarafından tasarlanmış bir hile olarak gösterdi. Konuşma Sisyphos'un kendisinin, oyunun sonunda kuşkusuz bilinen cezasını alacak olan ünlü günahkârın ağzından olsa da, bu yazarın tanrıtanımaz bir görüşü çok fazla suç işlemeden ilan etmesi için kullandığı belli olan bir yöntemdi.[508] İnsan yaşamının yasa tanımaz acımasızlıktan yasaların, ceszanın ve adaletin ortaya çıkışına doğru ilerleyişinin, daha önce alıntıladığımız (geride s. 88) kısa bir hikâyesiyle başlar. Başka kaynaklardan bunun o dönemde ciddi olarak savunulan bir görüş olduğunu biliyoruz. Şöyle devam eder (fr. 25.9 vd.):

> "Ardından yasalar insanların açıkça şiddet uygulamalarını engelledi ama onlar bunları gizlice yapmayı sürdürdü, inanıyorum ki kurnaz ve ince zekâlı bir insan, insanlar için tanrı korkusunu icat etti, böylece gizlice davrandıkları, konuştukları ya da düşündükleri zaman bile kötüleri korkutacak bir şey olacaktı. Bu amaçla tanrısallık kavramını getirdi. "Sonsuz bir yaşama sahip, aklıyla gören ve duyan, aşırı bilge ve her şeyi gören, tanrısal bir doğaya sahip bir ruh var," dedi. İnsanlar arasında konuşulan her şeyi duyacak ve yapılan her şeyi görebiliyor. Eğer sessizce kötülük tasarlıyorsanız, bu tanrılardan gizli kalmayacak, onlar öyle akıllılar. Bu hikâyeyle, hakikati yalan sözlerle gizleyen öğretilerin en baştan çıkarıcısını[509] ortaya koydu. Onların yaşadığı yer olarak insanların kalbini en güçlü biçimde çarpacak bir yer, ölümlülere korku veren ve sefil hayatlarına yardım eden bir yer gösterdi. yani yukarıdaki kubbeyi, şimşeklerin ve korkunç gök gürültülerinin geldiği, dönemin en ince işçiliğiyle bezenmiş göğün yıldızlı yüzünü ve suretini gösterdi; alev

---

doğrudur ama bu bana göre akılcılığın öncülerinin çok ilerisinde kalan bir düşünce aşamasını temsil etmektedir. (Drachmann (*Atheism*, 43 vd.), Dodds ve Versényi gibi, Prodikos'un tanrıların varlığına inandığını –aslında "kabul ettiğini"- ve onların varlığı sorununu onların kavranışının kökeni sorunuyla ilişkilendirmediğini düşünmektedir.)

[506] bkz. ileride s. 194 vd.

[507] Bu alıntıyla ilgili tek kaynağımız Sekstus'tur (*Math.* 9.54), o da bunu Kritias'a atfeder. Bazı Antikçağ otoriteleri yazar olarak Euripides'i göstermektedir. Yazar üzerine bkz. ZN, 1407 n. 2.

[508] Bununla ilgili olarak, kuşkusuz, iki görüş olasıdır. Karşıt görüş için bkz. Drachmann: Atheism,45 vd., Sekstus'a karşı çıkmaktadır (P.H. 3.218, *Math.* 9.54) ve Plutarkhos (*De superst.* 171c). Schmid (*Gesch.* 180 vd.) her koşulda hiçbir Atina valisinin oyunun sahnelenmesine izin vermeyeceğini düşünüyordu ve Kritias bunun sadece okunulacağını düşünmüş olmalı.

[509] ἥδιστον bu korku bağlamında tuhaf kaçmaktadır ve Nauck'un κέρδιστον önerisi (TGF² 773) cezbedici. Öyle söylemese de, Nauck kuşkusuz Eur. El. 743 vd.nı düşünmektedir (ileride s. 237, n. 512'de alıntılanmıştır).

saçan meteor[510] oradan gelir ve sıvı yağmur oradan toprağa iner. Bu tür korkularla sardı insanlığı ve böylece hikâyesiyle tanrıya uygun bir yerde güzel bir yurt verdi ve onun emirleriyle kanunsuzluğu ortadan kaldırdı ... Yani, sanıyorum, öncelikle, birisi insanları bir tanrılar ırkının var olduğuna inandırdı."

Bu, daha sonra Roma'da Polybios'un işlediği ve on sekizinci yüzyıl Almanya'sında yeniden canlanan, iyi davranışı sağlamak üzere politik bir icat olarak din kuramının tarihte ilk ortaya çıkışıdır.[511] Bundan bu dönemde başka bahsedilmez, bu yüzden cesurca olduğu gibi özgün de olabilir.[512] Hem Demokritos hem de Prodikos'un tanrılara olan inancın birtakım doğal fenomenlerin doğurduğu ya korku ya da şükran duygusunun sonucu olduğuna ilişkin daha genel bir öğretinin altında yer alması bakımından da ustacadır. Aynı zamanda kuram tanrılara ahlaki zeminde, eğer varsalar ya da tanrı adını hak ediyorsalar, kabul edilmiş ahlaki yasaların koruyucuları olmaları gerektiği üzerinde durarak saldıran eleştirileri tersine çevirmektedir. "Daha en başında tanrıları ortaya çıkartan," diyor Kritias, "ahlaki davranış için doğaüstü bir müeyyide talebi olmuştu."

Bu bir tür kuramsal zeminde, tanrıların insan zihninin kurguları olduğunu öne sürdüğü bilinenlerin listesinin içini boşaltır çünkü Hippon'un tanrıtanımazlığını Diagoras'ınkinden daha fazla tanımıyoruz (bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019: s. 283). Ama Kallikles ve Antiphon gibi, *physisi nomos*a karşı çıkartan ahlakdışılık savu-

[510] Ya da güneş (DK, Untersteiner). Loeb Sekstus'ta (DK'ya karşı), λαμπρὸς ἀστέρος μύδρος'un meteor ya da meteroitlere karşılık geldiği konusunda, tereddütle R. G. Bury'ya bağlı kaldım. (Not düşmemektedir.) Doğru, Kritias, Anaksagoras güneşe μύδρος διάπυρος dedikten sonra yazmıştı ve güneşle yağmur ölümlü yaşamın iki ὀνήσεις'i olarak doğal bir çift oluşturmaktadır. ὅθεν'i hem yağmur hem güneşle karşılamak açısından bu bana bir parça abartılı gelmektedir: Yağmur gökten gelir ama kesinlikle güneşten gelmez. Sözde-Ar.'in De mundo'sunda (395b23) μύδροι διάπυροι volkanlardan fırlayan taşlardır ve sonuçta olasılıkla Aegospotami'deki meteorit düşüşü ,Anaksagoras'a güneş ve yıldızlarında aynı zamanda μύδροι olabileceği fikrini vermişti. (Eğer Kritias'ın yazdığı şey Wecklein'ın στίλβει'siyse, MS στείχει'i değilse, bu ὅθεν'in güçlüğünün önünü kesecektir.)

[511] bkz. H. Trevelyan, Popular Background to Goethe's Hellenism, 18, n. 1. Fakat bu Rönesans'ta ve sonrasında görülen ve Marksçılıkta zirveye ulaşan, siyasetçiler tarafından varolan dinsel inançların sömürülmesi kuramlarıyla aynı şey değildir ama Nestle bunu onlarla özdeşleştirmiştir (*VMzuL*, 419).

[512] Eur. El. 743 vd. φοβεροὶ δὲ βροτοῖσι μῦθοι κέρδος πρὸς θεῶν θεραπείαν bunu yankılıyor olabilir ama "korku tanrılara ibadete yardımcı olur" demek korkuya dayalı ibadetin iyi davranışa yardımcı olduğu ve bu amaçla icat edildiğini söylemekle eşanlamlı değildir ve daha inanılmaz mitlere yönelik inançsızlık (Λέγεται τὰν δὲ πίστιν σμικράν παρ' ἔμοιγ' ἔχει v. 737) kesinlikle tanrıtanımazlığının değildir. Nestle'nin (*VMzuL*, 416) Diagoras'ın tanrıtanımazlığının Kritias'la aynı kurama dayandığı ve aslında onun kaynağı olduğu şeklindeki inancı için kesinlikle bir kanıt yoktur.

nucularının (ya da anlattığı görüşleri savunanların) herhangi türden bir dinsel inancı olduğuna inanmak güçtür. En fazlası, Platon'un ikinci tür hatasına, yani tanrıların var olduğuna ama insan türüyle ilgilenmediği fikrine bağlanmış olabilirler ama tümüyle etkisiz olan tanrılarla hiç tanrı olmaması arasında pek fark olduğunu düşünmüş olamazlar. Aslında Antiphon, tanıkların önünde *nomos*a önem göstermeyi ama gözleyen olmadığı zaman gözardı etme tavsiyesiyle, tam da Kritias'ın kuramına göre tanrılar icat edilmeden önce hâkim olan tavrı sergilemektedir. Bu tür dinsizlik dönemin entelijensiyası arasında yaygın olmuş olmalı. *Mysteria*ların kutsallıklarının bozulması ve Hermae'nin tahrip edilmesi inananların işi değildi. Bir başka örnek de, dönemin komik şairlerinin birçok açıdan (övüngen şiiri, alışılmış olmayan müziği, fiziksel zayıflığı ve dindar olmayışı ya da "tanrıtanımazlığıyla") alay konusu olan Kinesias'tı. Hatip Lysias onu başka üç kişiyle birlikte bir tür "cehennem kulübü" ya da satanist topluluğu kuranlar arasında sayıyordu (kendilerine verdikleri adla, "Kako-daemoncular"): bile isteye birlikte yemek yemek ve Atina'nın tanrıları ve yasalarıyla alay etmek için talihsiz ya da yasak günleri seçiyorlardı. Ayrıca Hermae'nin tahrip edilmesine benzer bir davranış olarak, Hekate'nin bir heykelini pisletiği söylenir.[513] Bütün bunların felsefe tarihiyle pek ilgisi olmayabilir ama doğa filozoflarının ve sofistlerin akılcılığıyla birlikte Platon'un içinde yetiştiği atmosfere katkısı oldu ve onu buna karşıt olarak bütün evrenin kökeni ve yönetimine ve insanın onun içindeki yerine ilişkin bir kurama dayanan felsefi bir teoloji inşa etmeye yöneltti.

Genellikle tanrıcıların en sapkın ve acımasızlarından sayılan Platon'un, biri diğerinden daha tehlikeli olan ve çok daha şiddetli bir yaklaşımı hak eden iki tür tanrıtanımazlık ayırt etmesi ilginçtir. Tanrıtanımazlığın zorunlu olarak ahlakdışı davranışa yol açmadığını kabul eder ve günümüzün etik insancıları gibi bir türü tanır. Bununla ilgili bölüm *Yasalar* 908b-e:

---

[513] κακοδαιμονισταί için bkz. Lysias Ath. 12.551e. Heykelin kirletilmesinden Aristophanes *Kurbağalar*'da bahsetmektedir (366, krş. *Eccl.* 330), burada skolastik Cinesias'ın suçlu olduğunu söyler. Bunlarla ilgili daha başka bilgi için, Maas, RE, xi, 479-81, Dodds, Gh. and Irrat 188vd., Woodbury, Phoenix, 1965, 210. Woodbury (s. 199) bu tür kutsal şeye hürmetsizlik ve ayıp suçlamalarına ilginç bir yaklaşım getirmektedir: "ilahi bir şeyin otoritesini önceden kabul ederler. şeytana ibadet ayini kutsal ayinin otoritesini ve geçerliğini gerektirir." Bu doğru olabilir. Ortaçağ Satanistleri kuşkusuz kendilerinin karşı karşıya gelmiş ve eşit ölçüde gerçek güçlerden birine destek verdiklerine inanıyorlardı. Ama ayrıca, eğer varsalar, tanrıların gazabını çekmek üzere suç işlemek de olasıdır, sadece var olmadıklarına yönelik güven sergilemek üzere. Bu, görüldüğü üzere, Cinesias ve onun yemek topluluğunun ve Atina'daki diğer dine karşı saldırganlık gösteren kimselerin maskaralıklarının açıklaması olmaya daha uygundur.

"Tanrılara inanmayan birinin yaradılıştan dürüst bir karakteri olabilir, kötülerden nefret ediyordur, adaletsizlikten hoşlanmadığı için böyle işler yapmaya kalkışmadığı gibi adaletsiz insanlardan kaçıyor, dürüst insanları seviyor olabilir. Buna karşılık hiçbir yerde tanrı bulunmadığını düşünmenin ötesinde, haz ve acıya karşı zayıf olan kimi kişilerde güçlü bir bellek ve çabuk kavrama yetisi vardır; bunların her ikisinin de ortak özelliği tanrılara inanmamalarıdır ama başka insanlara zararlı olma açısından birinin daha büyük kötülüğü dokunur, ötekinin daha az. Biri tanrılar, kurbanlar ve yeminler hakkında ileri geri konuşur da ceza görmezse, başkalarını alaya almak suretiyle onları da kendine benzetir; öteki ise onunla aynı düşünceleri paylaşmakla birlikte, doğal yetenek denen özellikleri olduğu için, kafası hile ve kurnazlıkla doludur; bu gibilerden çok sayıda falcı, çeşit çeşit büyü yapan kimseler, kimi zaman tiranlar, demagoglar, komutanlar, özel ayin düzenleyicileri ve sofistçe denen düzenler çıkar. Bunların pek çok türü olabilir ama yasaya geçirmeye değer tür iki tanedir: kendilerini gizleyerek suç işleyenler ölümü hak ederler, hem de öyle bir iki kez değil; ötekiler ise uyarılmalı, hapisle cezalandırılmalıdırlar. (*Yasalar*, çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, 1998.)

Platon'un gözünde dine karşı işlenen başlıca ve en büyük suç açık tanrıtanımazlık değil, batıl inancın cesaretlendirilmesidir. Daha önceden de, *Devlet*'te (364 b-e), ahmak zenginleri törenleri ve büyülerinin parasını vermeleri karşılığında tanrısal cezadan kurtaran düzmece Orpheusçu kitaplarla soyan sözde rahipleri ve peygamberleri suçlamıştır. Euripides'teki bir karakter kâhinliği "yalanlarla dolu, rezilce bir şey" olarak adlandırır. "Kurban alevlerinin ve kuş çığlıklarının bize öğreteceği bir şey yok," diye düşünmektedir. Sağduyu ve iyi tavsiyeler en iyi peygamberlerdir.[514] Ama bu tanrılara saldırmak değildir çünkü şunu ekler: "Tanrılara kurban verip iyilik için dua edelim ama kâhinleri bırakalım." Platon bütün kâhinliği de aynı şekilde kınamaz. Delphoi kâhinine, Apollon'un sözcüsüne saygı gösteriyordu ama kehanet sanatının yüksek ve düşük halleri vardı ve kurbanların görünümlerine, kuşların uçuşuna ya da yazılı dövme kehanetlere bakarak tanrıların arzusunu söylediklerini öne süren, dine hürmetsizlik katan büyük bir tüccar kâhinler topluluğu vardı (bunları Aristophanes de *Kuşlar*'da alaya almaktadır. Platon dini arındırma çabalarını dine yönelik saldırılardan ayırmanın gerektiğine dair başka kanıtlar da sunar.

---

[514] Helena, dize 744 vd.daki habercinin konuşmasından. 757'yle Γνώμη δ' ἄριστος μάντις, ἡ τ' εὐβουλία krş. fr. 973 μάντις δ' ἄριστος ὅστις εἰκάζει καλῶς. Daha sonraki bir kaynağa göre Antiphon benzer bir değerlendirme yapmıştır, μαντική'nin ἀνθρώπου φρονίμου εἰκασμός olduğunu söylemiştir (Gnomol. Vindob. DK, A9). Bu bir hikâyedir ve Plutarkhos'a göre Pyth. Or. 399a (o da ayrıca Eur. Fr. 973'ü Def. or. 432c'de alıntılamaktadır), deyiş atasözü haline gelmiştir. Μαντική'ye yönelik saldırı Ksenophanes'e dek uzanır. bkz. Cic. Div. 1.3.5 ve Aët. 5.1.1 (DK içinde, 21 A52).

(4) TEKTANRICILIK: ANTİSTHENES

Yunan yazılarında herhangi bir saf tektanrıcılık ifadesi saptamak ve ayırmak bozulmamış bir tanrıtanımazlık bulmak kadar güçtür. Musevi-Hıristiyan geleneği için merkezi önem taşıyan bir ya da birden çok tanrı sorunu, Yunanları hiç de sıkıntıya düşürmüyordu. Bu, "tanrı"[515] ve "tanrılar" ifadesini birbirinin yerine rahatça ve genellikle çok yakın biçimde kullanan Platon kadar felsefi bir teoloğun yapıtlarında bile görülmektedir. Birçok filozof evrenin içinde ya da ardında tek bir ruh ya da zekânın var olduğuna inanıyordu ama çoktanrılı inançlarda ve şehirlerin ve sıradan insanların kültlerinde uygulayımsal bir değer ya da bir hakikat payı olduğunu ısrarla reddetmezlerdi. Bu tek, canlı ve zeki mabut, birçok yazarda gördüğümüz üzere, fiziksel bir öğeyle, özellikle de hava ya da *aither*le özdeşleştirilebilirdi. Yunan zihnine kolayca gelen bir fikir de tanrısal ruhun, daha yüksek ya da daha düşük bir saflık derecesiyle, *daimone*, insan, hatta hayvanlar gibi daha düşük düzeyden yaratıklara girdiğiydi. Bu inancın bir biçimi de Anaksimenes ya da daha eski zamanlardan dinsel mistikler ve fizik felsefecilerinin paylaştığı bir öğreti; canlı ve tanrısal *aither*in, daha az saf olan hava biçimiyle, ölümlüler tarafından nefes olarak alındığı ve böylece özümsendiği inancıydı.[516] "Bir ve birçok" sorununu bu terimlerde gören bir düşünce ikliminde, bir filozofun halk tanrılarını "tanrısalın" (τὸ θεῖον: soyut ifadesi sıktır) farklı yönleriyle özgün dışavurumları olarak kanatları altına alması güç bir şey değildi. Fakat bir açıdan filozoflar uzlaşıyordu: "tanrısalın" kendisi insanbiçimci değildi, ister Herakleitos'un *Logos*-ateşi, ister Ksenophanes fr. 23'ün (bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011: s. 379) "hiçbir şekilde ne beden ne zihin olarak ölümlülere benzemeyen" "bir tanrısı," Empedokles'in saf düşünce olan ve bütün bedensel bölümlerde açıkça reddedilen tanrısı (fr. 134, bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019: s. 216), ister Anaksagoras'ın özgün kozmopoeik aklı olsun. Bu düşünürlerin bazısını, özellikle de halk inanç ve kültlerine saldırılarıyla Herakleitos ve Ksenophanes'i, istesek, tektanrıcı ya da panteist olarak sınıflandırabilirdik. Anaksagoras'ın bu tür saldırıları bilinmemektedir ama kendi öğretisinin ifadesi aşırı açık sözlüydü ve dindarlığı ileri götürmesi şaşırtıcı değildi. Diğer yandan Empedokles ona özgü olan fizik bilimi ve din karışımında bir dizi ve çeşitli tanrılar için gerekli yeri bulmuştu (bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019: s.

[515] Daha çok "tanrı," çünkü Yunanca değimez değilse de, düzenli biçimde, sözcüğe bizim "Tanrı"mıza göre daha az özel olan bir ad hali veren harfi tarif kullanmaktadır. Bu Yeni Ahit için de geçerlidir.

[516] Bu sıkça görülmüştür ve yakın zamanda da, bu sayfalarda olmuştur ama özellikle bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011: s. 141 vd.

217 vd.). Sonuçta Yunan köklerden yapılmış olsa da Yunanların kendilerine yabancı olan bu etiketlerden kaçınmak daha iyidir.

Yine de şu anda ele aldığımız sofistlere ve Sokrates'e ait bu dönemde, *nomos* ve *physis* arasındaki mevcut karşıtlık terimleriyle dile getirilen, açıkça tektanrıcı görüşün tek bir ifadesi vardır. Dilin gerçeklikle ilişkisi kuramını incelediğimiz, Sokrates'in yandaşı Antisthenes'e aittir bu ve her zamanki gibi elimizde buna ilişkin sadece dolaylı tanıklığın kışkırtıcı küçük fragmanları bulunmaktadır. Doğa üzerine bir yapıttan geldiği söylenen bu fragmanlar, "*nomos*a göre birçok tanrı olduğunu ama doğada, ya da gerçeklikte, bir tane olduğunu" (κατὰ δὲ φύσιν ἕνα) söylemektedir. Epikurosçu Philodemos böyle bildirir ve Cicero'nun Epikurosçusu (diğer bütün değişkeler Latincedir) şöyle der: "Antisthenes, *Physicus* adlı kitabında, halkın birçok tanrısı olduğunu ama doğada bunun bir tane olduğunu (*jiaturaliter unum*) söyleyerek tanrıların gücünü ellerinden alır." Hıristiyan Lactantius bir "doğal" tanrının her şeyin yüce sanatçısı olduğunu ekler ve milletler ve şehirler kendi halk tanrılarına sahip olsa da sadece onun var olduğunu dile getirir. Hıristiyan yazarlar da Antisthenes'in tanrının başka hiçbir şeye benzemediğini (ya da kimseye; datif eril de olabilir dişil de) ve bu nedenle kimsenin onu bir suretten (imgeden) öğrenemeyeceğini söylediğini ekler.[517] Lactantius, Antisthenes için dünyanın yaratıcısının bir tanrı olduğunu söylemekte haklıysa (daha nitelikli tanıkların yokluğunda bu kesin sayılamaz), o zaman bu Yunanistan'da saf tektanrıcılığın dikkat çekici bir erken örneğidir. *Nomos* ya da halk düşüncesinin birçok tanrısıyla tek bir gerçek tanrı arasındaki karşıtlık açık ve vurgulanmıştır. Fakat bu ekleme olmaksızın, Tanrı'nın birliği ve onu herhangi görünür bir suretle temsil etmenin olanaksızlığına yapılan vurgu Ksenophanes'i düşündürmektedir ve tektanrıcıdan çok, panteistik bir amentüyle tutarlıdır.[518]

[517] Tanıklıklar Caizzi tarafından fr. 39 -e ve 40 -d olarak derlenmiştir. Bunlar Philod. De put. 7, Cic. Ö.D. 1.13.32, Min. Felix 19.7, Lact. Div. inst. 1.5.18-19 ve De ira Dei 11.14, Clem. Strom. 5.14.108.4 ve Protr. 6.71.1, Euseb. P.E. 13.13.35, Theodoret. Graec. aff. cur. 1.75.

[518] Caizzi, Antisthenes'le ilgili özel bir inceleme yapan en son uzman olarak, bunu dikkatle "*una fede monoteistica, forse in germe panteistica*" olarak betimler.

X

ERDEM ÖĞRETİLEBİLİR Mİ?

"Sokrates, söylesene bana, erdem öğretilebilir mi? Yoksa bu bir uygulama konusu mu, ya da doğal eğilim mi, yoksa ne?" Bu sorunun beşinci yüzyılda tartışılmasındaki kaçınılmazlıktan, başlarda bir yerde (s. 35), *arete*nin anlamı kısaca belirlenip bir yazarı tümüyle akılcı olmayan bir zeminde o ya da bu anlamda yanıtlamaya zorlayan güçlü toplumsal uygulamaları olduğu söylenirken bahsedilmişti. Tartışma Atina'da eski aristokratik ideallerle demokratik yönetim sistemi altında nüfuz kazanan ve bugün meritokrasi diyeceğimiz bir şeyi kurmaya çalışan yeni sınıflar arasındaki çatışmayı yansıtıyordu.[519] Sofistlerin, *arete*nin aile ve dostların emirleri ve örnekleriyle değil, gezgin öğretmenler tarafından ücret karşılığında ve iyi doğum sahibi herhangi bir gence özgü karakter niteliklerine sahip olan "doğru insanlarla" birliktelik aracılığıyla aktarılabileceği iddiası, tutucu akıllı kimseler için tam anlamıyla sarsıcıydı. Felsefe olarak, bunun doğal bir yetenek sorunu olup olmadığı ya da eğitim ya da ısrarlı çalışmayla elde edilip edilemeyeceği sorusu oldukça önemlidir çünkü dönemin klişelerinden biri olarak, bunu daha derin bir düzeyde yanıtlamaya çalışan Sokrates ve Platon'un düşüncesinde ele alınıyordu. Bu inceleme kısmen bu iki büyük figürle karşılaşmaya hazırlık olması gerektiğinden, onların döneminde ve bundan önce öne sürülen yanıtları kısa bir biçimde ele alabiliriz. Daha sonra, elbette, konu daha da yaygınlaştı ve Horatius'un "*fortes creantur fortibus et bonis ... doctrina sed vim promo vet insitam*" deyişine vardık.[520]

Eski fikir altıncı yüzyılda Theognis tarafından örneklenmiştir. Genç dostu Kyrnos'a şöyle yazar (vv. 27 vd. Diehl; şiirinin geri kalan kısmı onun için "iyi" ve "soylu"nun "doğru sınıftan" anlamına geldiğini açıkça gösterir):

> "Sana karşı taşıdığım iyi niyetler yüzünden sana daha küçük bir çocukken iyi insanlardan öğrendiklerimi anlatacağım. Kötü insanlarla görüşme, hep iyilerle ol. Büyük ve güçlü olanlarla ye, iç, otur ve onlarla olmaktan keyif al çünkü soylu insanlardan soylu usuller öğrenirsin ama kötülerle dolaşırsan sahip olduğun aklı kaybedersin. Bunu anla ve iyilerle görüş, bir gün sen de dostlarım için iyi bir danışman olduğumu söylersin."

---

[519] Korkarım artık bu çirkin ve piç terimi ortadan kaldırmak ve onun yerine yasal üvey kardeş: "aksiokrasi"yi geçirmek için çok geç.

[520] Odes. 4.4.33. Latin edebiyatından başka bölümler için bkz. Shorey, TAPA, 1909, 185, n. 1. Shorey bir ölçüde şaşırtıcı biçimde bunu anmaz. Genel olarak makalesi (Φύσις, Μελέτη Ἐπιστήμη) bu konuyla ilgili olarak başvurulması gereken bir makaledir.

Erdemin doğru ilişkiler sayesinde "birinin üzerine geçmesi" fikri beşinci yüzyıl ve sonrasında hâlâ yaygındı, toplumsal sınıfla bağlantısı da zaman içinde gitgide azaldı. Anytos, yönetimdeki demokratik partisinin tutucu bir üyesi olarak,[521] profesyonellere olan tiksintisini dile getirdi ve "Atinalı beyefendilerden herhangi birinin" Menon'u politik yaşama bir sofistten daha iyi hazırlayacağını öne sürdü. Euripides'te (fr. 609) Menander'in "Kötü iletişimler iyi davranışları bozar" deyişi haline dönüşen ahlaki klişe gibi görünmektedir. "Kötü bir arkadaş," der, "yakınındakileri kendisi gibi olmak üzere eğitir, iyi biri de aynı şekilde yapar, bu yüzden gençlerin iyi arkadaşlar araması gerekir." Gerçek bir sofist olan Antiphon'da (fr. 62) yinelenen bir düşünce: "Bir kimse kaçınılmaz olarak günün büyük kısmını kiminle geçiriyorsa ona benzer." Pindaros'un doğal hünerleri (φυά) övmesi aristokratiktir[522] ve bunu içinde ifade ettiği bağlamlar, *arete*nin öğretilebilir olup olmadığı sorununun nasıl *physis*le sanat, ya da *physis* ve *nomos* arasındaki genel karşıtlığın bir parçası olduğunu göstermektedir.

> "Ol. 2.86: "Birçok şeyin bilgisine doğuştan sahip olanlar bilgedir; ama bunları öğrenenler, kargalar gibi boşboğaz ve ateşli ateşli, boş sözler telaffuz ederler."
>
> Ol. 9.10: "Doğal olan hep en iyisidir ama birçok kimse öğrenim yoluyla elde edilen başarılar (*aretai*) aracılığıyla ün elde etmeye çalışmıştır."[523]"

Bu doğuştan gelen yeteneğin eğitimle geliştirilmeyeceği anlamına gelmez. Bir başka Olympiosçu kasidede (10.20) söylediği gibi, başarıya (φύντ' ἀρετᾷ) doğan insan eğitimi onun *arete*sini yoğunlaştırdığı ve tanrılar da yanında olduğu zaman büyük şan kazanır. Pindaros'un şiirleri sipariş edilmişti ve hamilerinin aristokratik bakış açısına uyum gösterdiğinden, (editörü Gildersleeve'in bize hatırlattığı üzere) bu bölümde az önce adıyla anmış olduğu eğitimcinin bir parça övülmesi de, sözleşmede yer alıyordu.

Bu kaside bir ergen boksörün övgüsüydü; bu da *arete*nin kullanıldığı dönemde en çok değer verilen mükemmellik türüne karşılık gelen genel anlamının yanı sıra, belli bir başarı ya da sanatta mükemmellik olarak da nitelenebildiğini göstermektedir. Tıpkı bizim (ve Yunanların) sadece iyi bir insandan değil, ayrıca iyi koşucu, dövüşçü, âlim ya da tamirciden bahsettiğimiz gibi, aynı şekilde geçerli olan *arete* de bu ve başka çabalarda mükemmellik ya da yeterliğe karşılık gelmektedir. Bu oldukça doğal bir şey ama geleneksel ama yanıltıcı olan İngilizce çevirisi *virtue* (erdem) açısından bunun söylenmesi gerekiyor. İlyada'da hızlı bir koşucu olan Polydoros "ayağının *arete*-

[521] bkz. geride s. 48, dn. 57 ve s. 49.

[522] Ama Anon. Iambi beşinci yüzyılın sonunda φύσις üzerindeki bir vurgunun bu çağrışımdan yoksun kaldığını göstermektedir. Onun için bu bir şans konusudur (geride s. 77).

[523] Nesirdeki bir karşı tez örneği için, bkz. Thuk. 1.121.4 (Sparta'da Korinthosluların konuşması): "İyi niteliklere doğadan sahip oluruz, eğitim yoluyla elde edilemezler."

sini sergiledi" (20.411) ve Periphetes (15.641 vd.) babasını "her türden *arete*de, hem ayağının çabukluğuyla hem de dövüşte" aştı. Bu kullanım Pindaros'ta da sürmüştür; onuncu Pythian'da (Delphoi'de dört yılda bir yapılan spor oyunları) (v. 23) "elleriyle ya da ayaklarının *arete*siyle cesareti ve gücü sayesinde en büyük ödülleri kazanan" birinden bahseder.[524] Bu anlamda ona atlar da (İl. 23.276, 374; Ksen. Hieron. 2.2, 6.16) ve cansız nesneler ya da toprak gibi maddeler (yani bereketlilik, *Thuk.* 1.2.4, Platon, *Kritias* 110e, *Yasalar* 745d) ya da pamuk da (Hdt. 3.106.2) sahip olabilir. Platon bunu sık sık özel beceriler için kullanır; Protagoras'ın "marangozluk ya da başka herhangi bir zanaatın *arete*sinden" bahsetmesini sağlaması ve elbette kendi uzmanlığı olan "politik *arete*den" behsetmesinde olduğu gibi. *Devlet*'te (353b vd.) Sokrates belli bir işlev ya da işin yapacağı şeye, yani o işlevi en iyi şekilde yapabileceği koşula ait uygun bir *arete* olduğunu öne sürer ve örnek olarak ağaç budama aletlerini, göz ve kulakları verir. Ardından insanın *psykhe*sinin de işlevi olduğunu, yani daha düşük öğeleri yönetme, tartıp biçme, en üstün insan olanaklarına göre yaşanan bir yaşamı sürdürme ve kendi *arete*sinin adalet ve dürüstlükle özdeşleşmesini sağlama gibi bir işlevi olduğunu öne sürer.

Bu yüzden *arete*nin anlamını belli bir sanat ya da işleve olan yetenek ya da yeterlikten bizim anladığımız anlamda erdeme, iyi insan yaşamının önkoşuluna doğru genişleten kişinin Sokrates olduğu söylenebilir. Bu haklılık payı taşır ama bazı kısıtlamalar gerektirir. Sözcüğün mutlak kullanımı, bir çekim ya da sıfat aracılığıyla özelleştirilmesinin yanı sıra, kullananların genel olarak insan mükemmelliğine ilişkin düşündükleri şeye göre hep var olmuştu. Homeros'ta da böyle kullanılmaktadır ama onu, destansı bir çağda en değer verilen erdem olduğu için, "cesaret" (*valour*) diye de çevirebiliriz. Bu şekilde kullanıldığında mükemmelliğin "gerçekten" şunda ya da bunda olduğunu öne süren reformcu ruhlar tarafından yapılan "ikna edici tanımlara açıktı; Herakleitos'un (fr. 112) "en büyük *arete* özdenetimdir" demesi gibi. Genel kullanım Demokritos'un "*Arete ya da Erkekçe Erdem Üzerine*" (ἀνδραγαθίας, D.L. 9.46 adlı yapıtının başlığında görülebilir.[525] Sokrates'in özgünlüğü genel kullanımı kabul etmesinde değil, (a) ona basitçe başarının bir önkoşulu olarak değil de, bir ahlak

[524] Bu dilbilimsel kullanım göz ardı edemediğimiz bir parça komik bir karışıklığa yol açar. Menon'da *arete*nin öğretilemeyeceğini öne sürerken, Sokrates (93c-d'de) Themistokles'in kendi devlet adamı erdemlerini oğluna aktaramamış olduğu olgusu üzerinde yorum yapar ve hiç alay belirtisi göstermeyen bir biçimde genç adamın at üstünde dimdik durarak ok atabilme yeteneğini doğal yeteneklerden yoksun olmadığının bir kanıtı olarak gösterir.

[525] bkz. ayrıca s. 78 dn. 129, Anon. Iambl. ama o da Sokrates'ten etkilenmiş olabilir. Bu yapıt ile Demokritos arasındaki bağlantı rastlantısal olmaktan öte olabilir. bkz. A. T. Cole, HSCP 1961, 154.

nitelik olarak yaptığı vurgu ve (b) tümel bir tanım talep ederek ona felsefi bir haklılık kazandırma çabasında yatıyordu. Onun gözünde genel bir terim ancak eğer tek bir "özü" tek bir dilsel formül içinde tanımlanabilecek olan bir "biçim" ya da gerçekliğe karşılık geliyordu. Burada tartışmalı bir zemindeydi. Menon'dan kendisine "*arete*nin ne olduğunu" söylemesini istediğinde, Menon bunun kolay bir soru olduğunu sanar, çünkü bir insanın, bir kadının, bir çocuğun, bir kölenin, ya da herhangi biri ya da şeyin erdemini söyleyebilir. Ama Sokrates ondan erdemlerin bir listesini değil, ona göre onları bir adla çağırmak için hepsi için ortak olması gereken bir şeyin, erdemin biçiminin ya da varlığının, özünün ifadesini istediğini söyleyince şaşırır. Bu bir temel mantık dersi gibi görünür ve filozof olmayıp bir dizi örneği sıralamakla onlardan tümevarımsal bir genelleme çıkarmak arasındaki farkı gerçekten anlamayan aceleci genç bir aristokrat olan Menon'un durumunda bu gerçekten böyledir. Ama Gorgias'ın hayranlarından biri olarak tanıtılmaktadır ve Aristoteles'ten Gorgias'ın genel bir *arete* tanımı yapmaya girişmeyi onaylamadığını biliyoruz. Özdenetim, cesaret ve adaletin erkek için olduğu gibi kadın için de olduğunu söyleyen biri olarak Sokrates'i adıyla andıktan sonra, Aristoteles şöyle devam eder (*Pol.* 1260a25): "Genel terimlerle konuşanlar, erdemin 'ruhun rahatlığı' ya da 'doğru eylem' ve buna benzer şeyler olduğunu söyleyenler yanılıyor. Gorgias'ın yaptığı gibi erdemleri sıralamak, bu tür bir tanım yapmaktan daha yerindedir."[526] Sokrates'e göre erdemin genel bir tanımını istemek bir böceğin tanımını isteyip bunun yerine bir böcekler listesi getirilince itiraz etmek kadar haklıdır; belki de soruyu bu şekilde doğal bir *genus*a uygulandığı zaman anladığını ama erdem söz konusu olduğu zaman kolayca anlayamadığını çünkü Sokrates'in sandığı (72d, 73a) başka koşullarla hiç de koşut olmadığını sandığını söylediği zaman Menon'u pek de suçlamamak gerekir. Gorgias kuşkusuz Sokrates'in doğal bilimlere uygun bir yöntemi kendi alanının ötesine taşırmaya çalıştığını öne sürecekti. Helene adlı eserinin açılışı kendi uygulamasının iyi bir örneğidir. Kosmosun anlamını açıklamak üzere, Sokrates'in her şeyi içine alan bir tanım arayacağı noktada, o şöyle yazar: "Bir şehir için kosmos yurttaşlarının erkekliğidir, beden için güzellik, ruh için bilgelik, eylem için erdem, konuşma için hakikattir. Akosmia bunların karşıtıdır. Genel bir tanım vermekteki isteksizlik, Protagoras'ın da paylaştığı, değerlerin göreceliğine duyulan sofist inançlardan kaynaklanmaktadır.[527]

---

[526] Sokrates'in aynı türden görüşü için bkz. Helene 1 ve krş. Nikokles 44.

[527] Protagoras'ın Protagoras'taki iyiliğin göreceliği üzerine verdiği küçük dersle karşılaştırın (geride s. 164). Bu nokta Versényi tarafından belirtilmiştir (Socr. *Num.* 41 vd.), "Protagoras'ta, bu isteksizlik erdemin birliğini reddetmeye değil maddi tanım yerine biçimsel bir tanım yapmaya yol açmıştır (iyiliğin yararlı, uygun, yerinde vb. olanla eşlenmesi)." Sokrates'le sofistler arasında bu konudaki farklılık üzerine Versényi yararlı bir kaynaktır. bkz. onun s. 82 vd.

Menon sorusunu Sokrates'e açık seçenekler biçiminde sorsa da, kimse *arete*nin sadece doğanın cömertliği ya da kişisel çaba ya da bir başkasının talimatıyla elde edilebileceğine inanmış olamaz. Pindaros bile doğal yeteneklerin eğitimle keskinleştiğini kabul etmiş ve Hesiodos başarının yolunda tanrıların ter döktüğünü söyleyen ünlü dizesini dile getirirken bir aristokrat gibi değil de köylü gibi konuşmuş olsa da (*Erga* 289), şiiri Yunan mirasının bir parçası olmuştur ve kimse büyüklüğün hiç çaba harcanmadan elde edilebileceğini sanacak kadar gerçekçilikten uzak olmamıştır. Yine de doğal yeteneklerin üç öğesi, yani sırasıyla uygulama ya da kişisel çaba ve öğretim üzerinde yapılan vurguda büyük farklılıklar olmuştur.

Sofistlerin geçim kaynağı "erdemin" öğretilebilir olmasıydı ve bunu haklı çıkartan şey *arete* ile özel beceriler ya da zanaatların (*technai*) Yunan zihnindeki yakın bağlantısında yatıyordu. Platon'da, Protagoras'ın "zanaatkârın *tekhne*si"ne ve "zanaatkârın *arete*sine"[528] yaptığı göndermeler bunun ona göre neredeyse aynı anlama geldiğini gösterir. Kendisi bazı sofistlerin önerdiği, özel *technai* eğitiminin onun için yakışık almadığını ve kendi uzmanlığı olan "politik sanat" ya da "politik erdemin"[529] ahlaki erdeme daha yakın olduğunu çünkü köklerinin adaletin etik niteliklerinde ve insanın kendisine ve başkalarına olan saygısında bulunduğunu düşünür (krş. geride s. 73 Yine de bu politik sanat "kişisel işlerde özen ve insanın ev işlerini ve ayrıca devlet işlerini idare etmesinin, böylece güçlü bir konuşmacı ve eylem adamı olmasının en iyi yolu" (318d-e) olarak kesin bir tanım elde edebilir, bu konu uygulamalı ve yararcıdır ve aynı zamanda açıkça bir eğitim sürecine uygundur. Protagoras'ın erdemin doğa mı yoksa elde edilen bir şey mi olduğu konusundaki görüşü Protagoras'taki uzun ve enfes konuşmasından, mit öğeleri bir yana bırakılırsa çıkarılabilir. Bunu yapmıştık s 72 vd.) ve burada kısa bir özet yeterlidir. Bu başlangıçta bu haliyle insan doğasının bir parçası değildi. Bu yüzden, ilkel insanlar ateşi kullanmak, madenleri işlemek ve benzeri gibi çeşitli sanatları öğrenme zekâsını gösterse de, birbirlerine karşı vahşice davranıyorlardı ve kendilerini onlardan daha vahşi ve güçlü olan hayvanların saldırılarından sur çevrili şehirlerin içinde korumak üzere yeterince işbirliği yapamıyorlardı. Zamanla ve acı dolu yolla bazıları özgeciliği ve ortak eylemlerde bulunup hayatını kalabilmelerini sağlayacak adil olmayı öğrendi. Bu yüzden, bugün bu erdemlere hiç sahip olmayan kimseler yaşamamaktadır ve uygar toplumlarımızdaki en hain karakterler bile birtakım erdem öğelerine sahiptir. Bunlar çocukluktan başlayarak önce ebeveynler ve dadı, sonra okul yöneticileri ve son olarak da, yasa ve ceza sistemi eğitici bir amaca sahip olan devletin eğitimi yoluyla elde edilmiştir. Nasihat ve ceza ancak

[528] 322b ve d. bkz. s. 73., dn. 120.

[529] τέχνη 319a, 322b, ἀρετή 322e.

'ilgi, uygulama ve eğitim" sayesinde kazanılabilecek türden iyi niteliklerin yokluğun-da gerekir: bir insanın değiştirmek için bir şey yapamayacağı doğal yetersizliklere karşı kullanılamazlar. Sofistin bütün öne sürebileceği eğitimi bir parça daha ileri gö-türmek ve onu bir parça daha iyi kılmaktır, böylece öğrencileri kendi yurttaşlarından bir bakıma daha üstün olacaktır. Bu elbette herkesin politik erdemi öğrenmek için, matematik ya da piyano çalmaktan daha fazla eşit bir yeteneğe sahip olduğu anlamına gelmez. Bütün insanların doğa tarafından eşit şekilde donatılmadığı ve bunun başka başarılarından çok erdem için de az çok doğru olduğu apaçık bir olgudur.

Bütün bunlarla ilgili olarak kaynağımız Platon ama bunlar Protagoras'a ait konuyla ilgili sayılabilecek zayıf alıntılarla da uyum göstermektedir. "Başarılı eğitim, öğrenci-nin çalışmaya (ἄσκησις) hem doğal yeteneğini hem de ısrarını katmasını gerektirir," demiş ve öğrenmeye gençten başlanması gerektiğini eklemiştir (fr. 3). Başka bir yerde (fr. 10) sanat ve çalışmanın, ya da incelemenin (μελέτη) birbirinden ayrılmadığını söylemiştir. Yine Platon (*Theaet.* 167b-c) onu, bir hatipin şehirler ve sofistin bireyler üzerindeki etkisini çiftçinin bitkiler üzerindeki etkisini, beylik bir deyiş gibi görünen bir şekilde, eğitimle çiftçilik arasında toprağın öğrencinin yeteneğini temsil ettiğini söyleyerek karşılaştırırken göstermektedir. Bunun Antiphon ve Hippokratesçi yasada tekrarlandığını görmüştük (önceki sayfalarda s. 166 vd.).[530]

Öğrenim ya da çalışma (ἄσκησις) iddiaları Demokritos tarafından doğaya iliş-kin olanlara yeğleniyordu (fr. 242) ve onun doğal yetenek ve eğitim arasındaki iliş-ki üzerine değerlendirmesi birçoklarından daha az yüzeyseldi ve modern terimlerle evoluşçu bir eğilime sahip olduğu söylenebilir. İkisi birbirini tamamlıyordu çünkü bir insanın doğası doğuştan değişmez bir biçimde belirlenmemiştir: doğasının oluşu-munda bir etken olan eğitim yoluyla değiştirilebilir.[531] *Kritias*'tan da (fr. 9) insanların doğal değil de inceleme (μελέτη) yoluyla daha iyi olduğunu söyleyen bir satırı alın-tılanmaktadır. Iamblikhus'un anonim yazarı önce "doğayı" yerleştirir, bunun ardına erken yaşlarda başlayan sıkı çalışma ve öğrenme istekliliğini getirir. *Arete* ancak in-sanın kendisini uzun bir süre ısrarla vermesiyle elde edilebilir. (bkz. geride s. 77.) "İkili Savlar" bir bölümü oldukça yıpranmış olan erdemin öğretilebilir olup olmadığı üzine ayırmıştı (ileride s. 301 vd.), Isokrates durumu özetlemişti ve Platon'un kendisi

Shorey'in belirttiği gibi (*TAPA*, 1909, 190), Euripides Hecuba'da, 592 vd., tümüyle farklı bir noktayı belirtmek, yani insan doğasının koşullar tarafından, iyiden kötüye ya da kötüden iyiye değiştirilemeyeceğini belirtmek üzere bu kıyastan yararlanır.

Demokr. Fr. 33. Hazel Barnes, An Existentialist Ethics, 33 vd., Sartre'ın "insan doğası sabit değildir, insan aslında sürekli bir değişim süreciyle kendisini yapan bir yaratıktır" diye ilan etmesinden bahseder.

Phaidros'ta bundan çok yakın bir tavırla bahseder, aslında o kadar Isokrates'e yakın bir üslupla bahseder ki genel olarak ikisinden birinin diğerinin yazdıklarını bildiği sanılmaktadır.[532] Bu noktaya dek anlaşılacağı üzere, konuyla ilgili söylenenlerin büyük kısmı tumturaklı ve saçmaydı, yine de döneminde *arete*nin nasıl elde edildiğini bilmenin büyük önem taşıdığı sanılıyordu. Günün rekabetçi toplumu içinde Menon ve Hippokrates (Protagoras'ta) gibi tutkulu genç insanlar sırrı paylaşabilecek sofistlere büyük servetler ödemeye hazırdı ve Sokrates'in döneminde bunu hiçbir öğretmenin aktaramayacağı düşüncesi çok büyük kârlara saldırmak demekti. Bu tartışmada Sokrates ve Platon gayretkeş bir rol oynamaktadır. *Euthydemos*'ta Platon Sokrates'in bunun öğretilip öğretilemeyeceğinden kuşku etmesi karşısında bunu öğrettiklerini öne süren iki şarlatanı alaya alır. Protagoras'ta aynı kuşkuları dile getirir ve Protagoras bunlara kuvvetle ve ustalıkla karşı çıkar. *Menon* tümüyle aynı konuya ayrılmıştır. Bazen, daha önce anılan Phaidros'taki retorik tartışmasında olduğu gibi, Platon tartışmaya diğerleriyle aynı şekilde, bir parça kaba düzeyde katılır.[533] Başka zamanlar bunu kendisinin ya da Sokratesçi felsefenin başlangıç noktası olarak kullanır.

Sokrates için (kesinlikle bütün etik öğretmenler arasında en uzlaşmaz biçimde entelektüel olan Sokrates için) bir insanın diğerine eğitim yoluyla verebileceği şey bilgiydi. Eğer erdem (buna kesinlikle ahlaki erdemleri de katıyordu) öğretilebiliyorsa, bir bilgi biçimi olmalıydı (*Menon* 87c). Onun öğretilmesine gelince, buna ilişkin yanıtı ne kaba ne de basitti (bkz. Sokrates üzerine olan bölüm); ama bunun bir bilgi biçimi olduğuna ikna olmuştu. Fakat eğer erdem bilgiyse, kötü huy ya da yanlış yapma ancak cehalet yüzünden olabilirdi ve buna göre "kimse bilerek günah işlemez." Doğru eylem doğru olanın bilgisinin ardından kendiliğinden gelecektir. Sokrates başkalarını kendisine göre yargılıyordu, şaşırtıcı bir şey de olsa, bu onun durumunda doğruydu. Doğru tavrı izlediğine olan dingin inancı bunun sonucu, "iyi bir insana hiçbir zarar gelmez" güveniyle içtiği baldıran kadehi içmek olsa da sarsılmamıştı. Bu türden kahramanca bir öğreti insanların çoğuna uygun değildi. Aristoteles açıkça bunun "deneyimle tam bir karşıtlık içinde olduğunu" söyledi (*EN* 1145 b 27). Platon *Protagoras*'ta (352d-e Sokrates'i karşıt görüşün hâkimiyetini kabul etmeye zorlar. "Bildiğin gibi birçok insan

---

[532] Platon'da ilgili bölümlerin belirtilmesi ve tartışılması için bkz. Shorey'in makalesi, TAPA 1909.

[533] Platon ve öteki belli bölümler için, Shorey "günün övgü ve kehanet edebiyatında yeterince iması bulunmayan bir şey yoktur ikisinde de" diye belirtir (age. 195). Platon Sokrates'in görüşlerini özetliyor olabilir, "Platon'u daha özgün bir düşünür sayma gibi doğal bir eğilimimiz yüzünden" nahoş olabilecek bir çıkarım ama, Shorey'in haklı olarak eklediği gibi "Phaidros gibi ima açısından aşırı zengin olan bir yapıtın özgünlüğü geçerken hafifçe değinilen bu klişe bağlantılarına bağlı olamaz."

bize inanmıyor," der. "En iyi şekilde kabul eden ama yapmakta isteksiz olan birçok kimsenin olduğunu söylerler. Bunun yolu onlara açık olabilir ama tersini yaparlar." Vicdan ve arzu arasındaki mücadele, ya da irade zayıflığı özünde dramatik olduğundan, karşı görüşe ilişkin en çarpıcı ifadelerden bir kısmının, Sokrates'le büyük olasılıkla bilinçli bir karşıtlık içinde olan Euripides'te görülmesi şaşırtıcı değildir. Bu Phaedra'nın Hippolytos'taki[534] sözlerinden de belli olmaktadır: "Doğruyu biliyoruz, kabul ediyoruz ama onu yapmıyoruz, bazımız amaçsızlıktan, diğerleri iyi yerine hazzı seçmekten dolayı." Kendi çocuklarını öldürme durumuyla karşı karşıya kalan Medea şöyle bağırır (*Medea* 178 vd.): "Yapmaya sürüklendiğim kötülüğü anlıyorum ama tutkularım (θυμός) vicdanımdan daha güçlü, insanın en büyük suçlarının sebebidir o." Bu bağlamda "zorunluluğuyla" birlikte "doğa," zayıf iradelilerin umutsuz mercii bir kez daha ortaya çıkar (bkz. geride s. 104). "Beni uyardığınız her şeyi biliyorum," der bir başka karakter (fr. 840), "ama bilsem de, doğa beni zorluyor." Karşıtlığın öteki eşi, *nomos* da görünmektedir. "Yasayı hiçe sayan doğa istedi bunu" diye af dilemektedir hata yapan bir kadın: kadınlar böyle yaratılmıştır.[535] Yine (fr. 841): "Heyhat, insanın iyiyi bilmesi ama peşinden gitmemesi, ölümlülere göklerden gönderilen bir lanettir bu." ("Göklerden gelen?" diye sorar ahlakçı Plutarkhos, "Hayır, bu daha çok hayvanca ve akıldışıdır." bkz. De aud. poet. 33e-f.) "Hazzı yenmek" dönemin deyişlerinden biriydi,[536] Sokrates'in Protagoras'ta (352d vd.) eleştirel bir sorgulamaya tabi tuttuğu bir deyişti. Ona göre doğa tavır aklın ve bilginin emrettiği gibi davranmaktı ama bu onun tümüyle duygudan yoksun olduğu ve Antiphon'un ılımlı (σώφρων) bir insan tarifine uymadığı anlamına gelmez (aslında tersi yönde kanıt vardır).[537] "Kötü ve rezil olana bir arzu duymamış ya da buna yönelik bir arzuyla karşılaşmamış olan kimse," diyordu Antiphon (fr. 59), "ılımlı değildir çünkü kendi iyi davranışını (κόσμιον) göstermek üzere üstesinden geldiği bir şey yoktur."[538] Antiphon ayrıca "benliğe hâkim olmak" fikrini de getirmiştir, burada "benlik düşük benlik ya da düşük arzulara

---

[534] Ekz Snell, Philologie, 1948; Dodds, Gks. & Irrat. 186, n. 47; O'Brien, Socr. Paradoxes, 55, n. 78.

[535] Fr. 920 ve bkz. Dodds, age. 187 n. 55.

[536] Bkz. örn. Lysias 21.19, Thuk. 3 38.7. Gorgias'ta Sokrates bunu "popüler kavram" olarak sağırır (ὥσπερ οἱ πολλοί, 491d).

[537] Bkz. Sokrates, s. 388 vd.

[538] Scholars Uzmanlar bunun, yeterince dikkat çekici olan ahlaki tonuna çok dikkat çekmiştir Untersteiner, Sof. Iv, 144 vd.daki alıntılar. Phaedra οἱ σώφρονες γὰρ οὐχ ἑκόντες ἀλλ' ὅμως κακῶν ἐρῶσιν sözleriyle (*Hippol.* 358) Sokratesçi öğretiye karşı çıkarken, Euripides'in aklında Antiphon var olmuş olabilir.

karşılık gelir"[539] (fr. 58 sonda): "Bir insanın ılımlılığının en iyi yargıcı, tutkuların gelip geçici heveslerine karşı dimdik duran[540] ve kendini dizginleyip kendine hâkim olmayı başarmış olan insandır. Kendini her an tutkularına bırakmayı yeğleyen kimse daha iyiyi değil daha kötüyü seçer." Fakat bu kendine hâkim olma Antiphon tarafından ahlaki temelde değil, bir parça hesaplı öz çıkar açısından önerilmektedir. Biraz önce "ılımlılığın" (*temperance*) ya da "kendini dizginlemenin" (*self-restraint*) (ne yazık ki tek bir İngilizce sözcükle tam olarak karşılanamayan tek bir sözcüktür bu, *sophrosyne* ya da onun sıfat hali *sophron*)[541] yapanın acısını çekeceğini söyleyen eski Yunan atasözünün doğruluğunu kabul etmeyi getirdiğini söylemiştir. "Komşularına kendine zarar vermeksizin zarar verebileceğini düşünen kimse ılımlı bir insan değildir. Bu tür umutlar, başkalarına yapacaklarını sandıkları acıları çektikleri zaman, telafisi olmayan felaketlere yol açmıştır." Bu yüzden dizgini tutkularınıza verirken bir düşünün. Sokrates'in *Protagoras*'ta savunduğu ve düşüncesinin şekillenmesinde önemli bir rol oynadığı belli olan "haz muhasebesi"nin en azından tohumu burada vardır. Her şey doğru karar vermeye dayanır, yani insanın kendi çıkarlarını doğru hesaplamasına ve tartmasına dayanır. Bu da bizi Sokratesçi entelektüalizme yakınlaştırır. Hazların doğru bir seçimi için istenen şey, Sokrates'in deyişiyle, bir "ölçüm sanatıdır."[542] Aralarındaki fark Sokrates'e göre hiçbir hazzın iyi bir vicdandan üstün olmaması ve yoksulluk, gözden düşme, yara ve ölümü de içerse hiçbir acının bundan daha ağır olmamasıdır. Daha az acılı yollardan bilen insan için zarar vermektense görmek daha iyidir çünkü önemli olan beden ya da görünümler değil ruh, *psykhe*dir ve bencil ve adil olmayan kimselerce kabaca haz denen şeyler insanın kendi *psykhe*sini sakatlaması ve yaralaması demektir.

---

[539] *Devlet*, 430e-431a'da açıklandığı gibi.

[540] Jacoby'nin DK'nın da kabul ettiği biçimde, ἄλλος'u ἄλλου'ya çevirmesi zorunlu görülmüyor. bkz. Untersteiner'in notu, Sof. iv, 142 (burada ἄλλον olasılıkla bir tashihtir.)

[541] Kavramın tarihinin geniş ölçekli bir incelemesi artık Helen North tarafından yapılmış bulunmaktadır (*Sophrosyne*, 1966).

[542] K. Gantar, Ziva Ant. 1966, 156, Antiphon fr. 58'i tartışırken. Göndermesi Platon'adır, Pr. 356d-357b. Bununla ilgili olarak başka şeyler için bkz. Sokrates, s. 444 vd.

XI
KİŞİLER

GİRİŞ

Bundan önceki bölümlerde sofistlere ve çağdaşlarına ait birçok görüşler, beşinci yüzyılda felsefi açıdan ilgi gören ana başlıkların bir tartışması içinde ortaya konmuştur. Her düşünürün tek tek ele alınması yerine bu tartışmaya öncelik verilmesi, sonuçta bunun birbirleriyle fikir alışverişinde bulunan çağdaşların bir tartışması olduğu ve üzerinde tartıştıkları sürekli insani ilgi konularının, Sokrates öncesilerin daha bilimsel kuramsallaştırmasında saptanabileceği üzere bir düşünürden diğerine aynı çizgisel gelişimi göstermediği düşünülürse haklı bulunabilir. Bu yüzden, olabildiğince, onların zihinlerinde o ya da bu başlığın nasıl yer ettiğini görmeyi uygun bulduk. Şunu da düşünmek gerekir ki, tartışma içinde birkaç kez belirtmeye çalıştığım üzere, yazarına belli bir görüşü kesin olarak atfetmek eldeki kanıtlara dayanarak olası olmamaktadır. Salomon "tek tek sofistlere ait, geleneğin iniş çıkışlarının el verdiğince korunmuş olan deyişlerine dayanarak bizim inşa ettiğimiz resimler, tümüyle şans eseridir" demeye kadar vardırmıştır işi (Sav. *Stift.* 1911, 131). Aynı zamanda Nestle'nin konular yerine kişilerle bir düzenleme yaparken (*Vom Mythos zum Logos*'un önsözünde) gösterdiği nedenlerin de haklı bir yanı vardır, yani "yoksa büyük ölçüde tekrar zorunlu olacaktı ve aslında elde edilmiş olan entelektüel başarıdan birleştirici güçleri sorumlu olan büyük kişilerin katkıları parçalanmış olacaktı." Her iki dünyanın da en iyi yanını almaya çalışmak, belli ki tekrar riskini artıracaktır, bunu da akılda tutmak gerekir. Konunun düzenlenişinin sağladığı yararların vazgeçilmeyecek kadar önemli görünse de, her bireyin kısa bir birleşik değerlendirmesini yapmaya çalışmanın önerilen bir şey olmasının bir nedeni de, bir kişinin görüşlerini birkaç büyük ölçüde ayrılmış bölüm içine dağıtırken (burada yasa ya da etik üzerine görüşleri, başka bir yerde bilgi kuramı üzerine bir düstur ve ardından tanrılar üzerine bir başka düstur) tutarsızlıkları gözden kaçırmanın ve tek bir filozofa aklı başında kimsenin eşzamanlı olarak savunmayacağı fikirleri atfetmenin kolay olacak olmasıdır. Bunların bir araya geldiklerinde, güvenilir bir karakter oluşturup oluşturmadığını görmek yararlı olacaktır ve ayrıca bu kişilerle ilgili tarihler, yaşamlarındaki olaylar ve bazı durumlarda öğretilerinin daha önceki genel tartışma içinde ihmal edilmiş ya da kısa bir değinmeyle göz ardı edilmiş bazı yönleriyle ilgili kanıtların ayrıntısını tamamlamak gerekmektedir. Bu yüzden bunu

izleyen sayfalarda her kişiyle ilgili bilinenleri, daha önce söylenmiş olanlara olabildiğince kısa değinmelerle özetlemeye çalışacağım. Kendimi daha önceki bölümlerde anılmış olan kimselerle sınırladım ve hakkında gerekli her şeyin söylenmiş olduğu bir iki küçük figürü göz ardı ettim.

(1) PROTAGORAS

Protagoras Abdera'dan, Demokritos'un da doğduğu Yunanistan'ın kuzeydoğu uçundaki bir şehirdendi.[543] Bizim için görece tarihler kesin tarihlerden daha önemli olduğundan, öncelikle Platon'un ona, Sokrates, Prodikos ve Hippias'ın da içinde bulunduğu bir toplulukta, kendisinin herhangi birinin babası olacak kadar yaşlı olduğunu söylettiğini kaydedelim (*Prot.* 317c). Hippias *Major*'da da (282e), Hippias kendini Protagoras'tan çok genç biri olarak tarif eder. Bu doğumu için 490'dan daha geç olmayan bir tarihi düşündürür (bu da onu olasılıkla dinleyicilerinin en yaşlısı olan Sokrates'ten yirmi yaş yaşlı kılar) ve *Menon*'da (91e) kırk yıl sofist olarak çalıştıktan sonra yetmiş yaşında öldüğü söylenmektedir. Bu yüzden ölümünün 420 gibi olduğu sanılabilir.[544] Babasının misafirperverliği sayesinde *magi*ye onu eğitmelerini emreden Kserkses'in işgali (480) sırasında çocuk olduğu yolunda bir hikâye vardır. Bu 490 civarındaki bir doğum tarihi için olumlayıcı bir kanıt olabilir.[545] Bir dizi geç dönem otoritesi (ayrıntıda bazı farklılıklarla), tanrılarla ilgili bilinmezci ifadelerinin hürmetsizliği nedeniyle suçlandığı ve sürgüne gönderildiği (ya da ölüme mahkûm edildiği) Atina'yı terk ettikten sonra gemi kazasında boğulduğunu söylemektedir.[546] Platon *Menon*'da (91e) meslek yaşamı boyunca ve aslında o zamandan bu yana, sahip

---

[543] Ona Π. ὁ Τήιος olarak tek değinme komik şair Eupolis'te görülür (ap. *D.L.* 9.50). Abdera Teos'tan sömürgeleştirilmişti (*Hdt.* 1.168) ve Ἀβδηρίτης'in kesintisiz uzun hecelerini ölçüye uydurmak güç olmuş olmalı.

[544] Kronolog Apollodorus Platon'u izledi (*D.L.* 9.56) ve Ol. 84'ü (444-441), olasılıkla Thurii Anayasası'nı 444-443'te kaleme almasına anıştırma yaparak, onun *flouriti* olarak belirtti. D.L.'ye göre, bazıları 90 yaşlarına dek yaşadığını söyledi ama bununla ilgili olarak bkz. Davidson, *CQ*, 1953, 35. Onun tarihiyle ilgili başka tartışma kaynakları için bkz. Untersteiner, Sophs. 6, n. 7 ve genel olarak yaşamı için Morrison, *CQ*, 1941 ve Davison, *CQ*, 1953.

[545] Philostr.'V. Soph, 1.10.1 (DK, 80 a 2), olasılıkla MÖ dördüncü yüzyıldaki Dinon'un Persica'sından alınmış, o da Demokritos'un öğrencisi olduğunu söylüyor ama bu zamandizimsel olarak olanaksız. bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019: s. 303, n. 1. Magi yoluyla eğitime dair aynı hikâye Demokritos'un kendisi tarafından anlatılıyordu (*D.L.* 9.34). Bunun kanıt değeri için bkz. Davison, age. 34.

[546] D.L. 9.54, 55; Philostr. 1.10.3 (a 2); Hesychius (a 3); Sekstus *Math.* 9.56 (a 12). *D.L.* ve *Eusebius* (a 4) kitaplarının kopyalarının sahiplerinden toplandığı ve halkın önünde yakıldığını söyleyerek resim gibi bir ayrıntı sağlamaktadır. Bütün bu hikâye, belki de haklı olarak Burnet tarafından reddedilmiştir, T. to P. 111.

olduğu büyük şöhretin süre gittiğini, bunun da mahkemeye çıkarılıp suçlanmasıyla tutarsız olmadığını söylemektedir: Sokrates'le ilgili olarak da aynısını söyleyecektir.[547]

Protagoras meslek olarak sofist olanların en ünlüsü ve belki en ilklerindendi, diğerlerini kamu hayatı için olduğu gibi meslek için de eğitmişti.[548] Birkaç kez ziyaret ettiği[549] ve Perikles'in dostu olduğu Atina'da tanınıyordu. Plutarkhos ikisinin bütün bir günü, yasal sorumlulukla ilgili, büyük olasılıkla daha felsefi bir sebep olma sorununu da içeren bir konuyu tartışarak geçirdiğini anlatır. Bir atletizm yarışmasında birine kaza eseri cirit çarpmış ve ölmüştü. Ölümü ciritin kendisine mi, onu atan adama mı, yoksa oyunların idaresinden sorumlu yetkililere mi atfedilmeliydi?[550] İlişkilerinin daha uygulayımsal bir sonucu Protagoras'a yapılan heyecan verici yeni bir iş için ortaklık davetiydi. Güney İtalya'da Crotoniate'lerin Sybaris'i yağmalayıp yıkmasından sonra, hayatta kalan Sybrarisliler Atina ve Sparta'ya geri dönmelerine yardım etmeleri ve şehrin yeniden kurulmasına yardımcı olmaları için başvurmuşlardı. Sparta reddetti ama Atinalılar büyük coşkuyla kabul etti ve bütün Yunan şehirlerinden gönüllüleri, böylece gerçek bir Panhellen bir girişim halini alan yeni sömürgeye gitmek üzere davet etti. Bütün bunları Diodoros anlatmaktadır ama Heraklides Pontikus Yunan devletleri yasalarına ilişkin bir çalışmasında Protagoras'ın Thurii için yasal bir anayasa hazırlamak üzere seçilen kişi olduğunu eklemiştir.[551] Batılı Yunanlar arasında tanıdık bir kişiydi çünkü ayrıca bir süre Sicilya'da yaşamış, mesleğinde ün yapmıştı (Platon, *Hipp. Maj.* 282 d-e).

---

[547] Yine de bkz. Platon'un Protagoras'ı içinde Vlastos (1956), s. viii, n. 6, bunu kınamaya değil ama takibata uygun bulmaktadır.

[548] bkz. Geride s. 45 ve 47. Öğrettikleri için ücret talep eden ilk kişi olduğu D.L. 9.52 ve Philostr. 1.10.4'te yinelenmektedir. (İlki bunu, karşılığını verdiğimiz şeye bedava olana göre daha çok değer verdiğimizi söyleyerek, onaylıyordu.)

[549] Platon Protagoras'ta (310e) iki ziyareti anar ve Eupolis 422-421'de sahnelenen bir oyunda ondan Atina'daymış gibi söz etmiştir, yani bir anakronizme rağmen, 433 yılında olması gereken Protagoras'ın dramatik tarihinden daha sonra. bkz. Morrison, CQ, 1941, 2 vd. ve Davison, CQ, 1953, 37. Eupolis'in Kolakes'ine yapılan gönderme Athenaeus'ta (A 11) görülür. Protagoras'ın yaşamına ait tarihsel kanıtların en iyi özeti (hepsi burada anılmamıştır) von Fritz'e aittir, RE, xlv. Halbb. 908-11.

[550] Plut. Per. 36 (DK, A 10). Atina'da hem hayvanlar hem de ölüme sebep olan cansız aletler Prytaneum mahkemesinde deneniyordu. bkz. Demosthenes 23 (In Aristocr.), 76 ve krş. Aristoteles, Ath. Pol. 57.4, Platon, *Yasalar* 873d vd.; Frazer'a ait geleneksel uzun notun yaygınlığı için, Pausanias, cilt ii, 370-1. Tartışmanın felsefi karakteri için bkz. Rensi ve Untersteiner, ikincinin Sophs, 30 vd.

[551] Diod. 12.10, Herakl. Pont. Π. νόμων, fr. 150 Wehrli (ap. *D.L.* 9.50). Heraklides'in verdiği bilgiden kuşkulanmak için bir sebep yok ama Diodoros'un 12.1.4'te diğerleriyle birlikte Protagoras'ı anmaması bir parça tuhaftır. Thurii'nin kuruluşu için bkz. Ehrenberg, AJP, 1948, 149-70.. Protagoras'ın oynadığı rolden s. 166 vd.da bahsetmektedir.

Tek tek yapıtlarının başlıklarını listelemenin anlamı yoktur. Diogenes Laertius (9.55) bir katalog sağlıyor ama bu isimlerin çoğu daha sonraki yüzyıllarda keyfiyetle eklenmiştir. Beşinci yüzyılda nesir yapıtlara başlık takma alışkanlığı daha gelişmemişti ve uzun bir süre bunları alıntılayanlar daha izin bir yapıtın sadece bir kesiti olan şeye betimleyici bir ad veriyorlardı. En azından iki ana kitapçık vardı: (1) *Hakikat* (en azından daha sonraları, bir rakibi devirmek üzere bir güreş terimiyle "*Düşürmeler*" ya da savlar olarak da bilinir), birkaç kez Platon tarafından anılmaktadır; "insan ölçüdür" diyerek başlamaktadır; (2) Antilogiae ya da çelişkili savlar. *Tanrılar Üzerine* de ayrı bir yapıt gibi görünmektedir ve bilinmezci ilk cümlenin ardından konuyla ilgili söylenecek bir şey kalmamış olduğunu tartışmak kesinlikle faydasızdır. Önerildiği üzere (s. 229), uygar yaşamın bir parçası olarak dinsel kültlerin değerini ele alıyor da olabilir, çeşitli halklar arasında yaygın olan inanç ve ibadet biçimlerini betimleyen bir antropolojik kitapçığı da olmuş olabilir. *Hakikat*'le aynı olabilecek bir "*Büyük Logos*"a ve başka bir dizi başlığa gönderme de bulunmaktadır.[552]

Protagoras'ın düşüncesiyle ilgili bildiklerimizin büyük kısmı Platon'un diyaloglarından gelmektedir ve bu yüzden onun felsefesi başarısına verdiğimiz değer büyük ölçüde ona vermeye hazır olduğumuz tarihsel değere bağlıdır. Birçok uzman bu tartışmaya girmiştir ve tam bir uzlaşma herhalde hiç sağlanamayacaktır. Fakat Platon'un dürüstlüğüne karşı öne sürülemeyecek olan bir şey, onun amacının Protagoras'ın şöhretini karartmak ya da ortadan kaldırmak olduğudur. Onun görüşlerine gösterdiği saygı onlarla derin bir çekişme içinde olmasıyla daha da etkileyici hale gelir

---

[552] Platon'da Ἀλήθεια için bkz. Theaet. 161c, Krat. 391c. Değişik bir Καταβάλλοντες başlığı Sekstus, Math. 7.60'da görülür (*Prot.* fr. 1). Eur. Bacci. 202'nin bunun zaten beşinci yüzyılda mevcut olduğunu kanıtlayan bir anıştırma olduğunu Wilamowitz dosdoğru reddetmiştir (*Plat.* 1.80 n.1) ve Gigante (Nom. *Bas.* 216, n. 2) bunu "sadece olası değil kesin" saymıştır. Π. τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως için bkz. geride s. 70. Bu küçük ve çözümsüz sorunla ilgili görüşlere ilgi duyanlar için burada bir seçki bulunmaktadır. Nestle Μέγας Λόγος'u (fr.3) Π. ἀρετῶν ile özdeş saydı, Frey Προστακτικός'ı ile, DK ve Untersteiner Ἀλήθεια ile. bkz. Nestle, *VMzuL*, 296 (ama onun edisyonu olan *Prot.* s. 31'le krş.); D[illegible] ii, 264 n.; Unterst. Sophs. 14. Von Fritz (RE, XLV. Halbb. 920) bunun bağımsız bir yapıt olduğunu düşünmektedir. Π. τοῦ ὄντος için geride s. 56 ve dn. 82. Untersteiner (ağır 10 vd.) incelikli bir kurama sahiptir (Lesky tarafından cömertçe "tam olarak ispatlanabilir olmak için fazla kapsamlı" diye nitelenmiştir, HCL, 344), buna göre D.L.'nin kataloğundaki bütün başlıklar dört ana kesit içeren Ἀντιλογίαι'ın alt kesitlerine karşılık gelir: (a) Tanrılar üzerine, (b) Varlık üzerine, (c) Yasalar ve polis'le ilgili başka sorunlar üzerine, (d) Sanatlar üzerine (τέχναι, π. πάλης π. τῶν μαθημάτων'u da içerecek şekilde). D.L.'nin başlıklarından biri, Π. πολιτείας ', Aristoksenus'un skandal hikâyesi (ap. *D.L.* 3.37 ve krş. 3.57 yani Platon'un Politeia'sının neredeyse tamamının daha sonraki yapıtlarda bulunduğu hikâyesi nedeniyle genellikle Ἀντιλογίαι olarak atfedilmiştir.

Protagoras diyaloğunun başlıca cazibelerinden biri olan dramatik zeminde, büyük sofist kesinlikle kendi niteliklerinin tümüyle farkında olarak, Sokrates'i eğlendirip onu bir parça kızdırmaya kışkırtan zararsız bir kibir ve beğenilme düşkünlüğüyle resmedilmiştir; ama tartışma içinde Sokrates'in sürdürdüğü sahte ve ilkesiz tartışmayla birlikte hatırı sayılır ölçüde kışkırtmaya karşı, Vlastos'un çok iyi biçimde belirttiği gibi, "mahcup olan ama ikiyüzlü olmayan" bir âlicenaplık sergileyerek tutarlı bir biçimde terbiyeli davranır. Tartışmaya yaptığı katkılar tutarlı bir biçimde hem entelektüel hem de ahlaki açıdan yüksek bir düzeydedir ve Platon'un onlara verdiği yüksek değer konusunda kuşkuya yer bırakmaz. Sofistlere karşı adil olmayışı ve düşmanlığı yüzünden Platon'u kınayanların başında gelen (geride s. 24 vd.) Grote bile, "diyaloğun kendisinin Platon'un Protagoras'ı kötü, değersiz ya da yetersiz bir öğretmen olarak görmediğini kanıtlamaya yeter" diye kabul etmek zorunda kalmış ve Protagoras'ın sunduğu kanıtlara dayanarak, Protagoras'ın etik yasasının Platoncu Sokrates'inkinden daha üstün göründüğü sonucuna varmıştır. "Protagoras," diyordu Grant, "Platon tarafından bütün diyalog boyunca yüksek bir ahlaki duyarlık ölçütü sergiliyor olarak gösterilmektedir" ve diyaloğun önyargısız her okuru bunu kabul edecektir. Von Fritz, Platon'un Theaitetos'ta "ölçü-olarak-insan" öğretisini adil biçimde ele aldığını belirttikten sonra şunu ekler: "Başka açılardan Platon da, bütün muhalefetine karşın, Protagoras'ı diğer rakiplerinin yaptığından daha adaletli biçimde ele almıştır." Protagoras'ın daha güçsüz savı hâkim kılma savındaki "daha güçsüzü" "adil olmayan" olarak yorumlayan Aristophanes'ten farklı olarak, Platon onu ya da diğer sofistleri hiç kurulu ahlaki kuralları küçük görmekle suçlamamıştır.[553]

Birçok kimse için Platon'un dürüstlüğüne inanmanın başlıca engellerinden biri, Protagoras'ın insan toplumunun kökenlerinin kısa bir değerlendirmesini yaptığı konuşma olmuştur (*Prot.* 320c-322d); Protagoras bunu özellikle bir mit biçimine sokmuştu ama kendisinin de değdiği gibi (320c) aynı şekilde mitsel eklemeleri olmadan akılcı bir *logos* olarak da anlatılabilirdi.[554] Onları rahatsız eden şey insanın "tanrısalla olan akrabalığı yüzünden" tanrılara inanan ve dinsel kültler uygulayan tek yaratık olduğu ifadesidir. Umarım bu itirazı ortadan kaldırmışımdır. İnanma ve ibadet içgüdüsünün insan doğası için temel olduğu açık bir gerçektir ve bunu tanrısal akrabalığa atfetmek ilgi çekici olsun diye sevilen bir mit biçimine sokulmuş olan bir değerlendirmeden beklenen bir şeydir (320c).[555] Platon'un Protagoras'ın öğretisini tam bir

[553] Grote, *History* (1888 ed.), vii, 59-62; Grant, Ethics, 1,144; von Fritz, RE, XLV. Halbb. 917.

[554] Mitin özgünlüğü üzerine görüşler için bkz. geride s. 71 dn. 116'daki kaynaklar, özellikle de tanrısal akrabalığın anılmasına karşı çıkanlar için, Havelock, L.T. 408 vd.

[555] bkz. geride s. 93 vd. ve In the Beginning, 88 vd. Eğer benim açıklamam yetersiz gelirse, okurlar C. W. Muller'in açıklamasına başvurabilir (geride s. 228, dn. 488).

kesinlikle aktarmış olup olmadığını kesin olarak bilemeyiz ama söylediklerinin hem içsel olarak tutarlı olması hem de elimizdeki dağınık bilgilerle çelişki içinde olmaması koşuluyla (ben bunun doğru olduğuna inanıyorum), Platon'un tanıklığı olmasa yapmak zorunda kalacağımız gibi bu heyecan verici ve etkin kişiyle ilgili çok az şey bildiğimizi varsaymak yerine bu kitabın daha önceki bölümlerinde yaptığım gibi bu bilgilerden yararlanmayı yeğleyeceğim.

Protagoras'ın yeniliği herhangi bir politik partiyi desteklemeden, politik reforma kalkışmadan ya da kendisi için iktidar arayışına girmeden politik ve ahlaki bir düşünür olarak kazandığı ünü, sadece ders verip konuşma yaparak ve kendisini başkalarını hem kişisel hem politik kariyerlerinde daha iyi ve başarılı kılan uzman bir danışman ve eğitmen olarak sunarak kazanmış olmasıydı. Bu uzak kuzeydoğu bölgesinde doğmuş olan, servet, ün ve entelektüel eşitlerinin arkadaşlığına ihtiyaç duyan ama onları ancak Yunanistan'ın önde gelen şehirlerinde, yabancı konumunun politik yaşama etkin olarak katılmasını engellediği şehirlerde bulabilecek olan becerikli ve tutkulu bir adam için bu harika bir çözümdü. Anlaşılan karakteri önde gelen birçok Atina yurttaşının gözünde onun profesyonelliği karşısında duyulan önyargıyı yenmişti ve çok geçmeden başkaları da onun örneğini izledi. (krş. geride s. 50 vd.) Öğretisinin hedefi her şeyden önce uygulayımsaldı ve dönemin ihtiyaçlarına uygun olarak bunu büyük ölçüde ikna edici konuşma sanatına dayandırdı, öğrencilerini bir davanın her iki tarafında da konuşmak ve her konuyla ilgili karşıt savlar olduğunu kanıtlamak üzere örnekler vererek yetiştirdi. *Logoi* sanatı (sofistlerin yaşam için eğitimde öncülleri olan) şairlerin incelenmesi ve eleştirisini de içeren çeşitli alıştırmalarla, mevcut konuşma biçimlerinin çözümlenmesi ve eleştirisiyle elde ediliyordu. Bir tartışmada koşullara göre her iki tarafı da savunmanın dayanağı, biri doğruya ve diğeri yanlış karşılık gelen Eleali bilgi ve görüş karşıtlığına aşırı bir tepki olan bilgi ve varlık kuramlarıydı. Yanlışlık diye bir şey yoktu, kimse bir başkasıyla çelişemez ya da onun yanıldığını söyleyemezdi çünkü insan, öyle göründükleri sürece onun için doğru olan kendi duygu ve inançlarının tek yargıcıydı. Mutlak ya da evrensel bir hakikat olmadığından, kimsenin, bir birey, bir jüriyi ya da bir devleti fikrini değiştirmeye zorlamadan önce, onları olayların daha doğru bir haline ikna edip etmeyeceğini düşünmesi gerekmiyordu. Duyularımızın kişisel doğası bütün algılanabilir özelliklerin dışsal bir nesnede bir arada var olduğu anlamına gelmez, benim bazılarını, sizin diğerlerini algıladığınız anlamına gelir. Daha çok nesnel bir varlığa sahip olmadıkları ama algılandıkları gibi ve algılayan için var oldukları anlamına gelir. Soyutlamalarla uğraşan, düz çizgiler, daireler ve benzerini kimsenin algılamadığı şekilde ve bu yüzden de var olmadıkları şekilde betimleyen matematikçilere yönelik saldırısı bununla tutarlılık taşıyordu. (bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019: s. 373)

Eğer her birimiz kendi özel dünyasında bu şekilde yaşıyorsa, bir başkasının dünyasını değiştirmek sadece karşı çıkılabilir değil ayrıca olanaksız bir şey sayılabilir. Bu güçlük yarar ve zarar ölçütünü doğruluk ve gerçeklik ölçütünün yerine geçirerek ve benzetme yoluyla sağlık ve hastalıkta duyumlar durumunu genişleterek aşılır. Hasta bir insana tatsız gelen yiyecek onun için tatsız olur ama bir hekim dünyasını değiştirip bunun onun için hem tatlı olmasını hem de öyle görünmesini sağlayabilir. Tutarlı olmak için, Protagoras aşırı bir göreceli değer kuramını savunmalıdır; buna göre yalnız aynı şey ya da bir eylem sürecinin A için iyi ama B için kötü olması değil, ayrıca, tıpkı insanın doğru olduğuna inandığı şeyin onun için doğru olması gibi, onun için iyi olduğuna inandığı şeyin, inandığı sürece onun için iyi olması gerekir. Protagoras'ın bu öğretiyi bireysel ahlak için nasıl uyguladığıyla ilgili bir kaydımız yok ama bir devlet için, haklı kabul ettiği sürece hangi töre ya da politikalara inanıyor ve yasalarında somutlaştırıyorsa onun için haklı olduğunu kesin olarak söylemişti. Bu güçlüğü "adil" ya da "haklı"yı "yasaya uygun" olanla eşitleyip onu "uygun"dan, yani gelecekte daha iyi sonuçlar sağlayacak olan eylem süreci ya da inançtan ayırt ederek aşmıştı. Hekimin, hastanın rızasıyla, hastanın durumunu iyileştirecek bir tedavi yürütmesi gibi (çünkü daha hoş duyumlar onun için hem görünecek hem de olacaktır), bilge bir sofist ya da hatip de, şehrin iyi niyetiyle, bunu şiddet değil tartışma yoluyla yurttaşları için daha mutlu bir yaşama yol açacak yeni bir politikanın erdemlerine yönelik içten bir inanca dönüştürebilir (örn. daha sağlam bir ekonomiyi ya da komşularıyla daha iyi ilişkileri savunarak). Bu tuhaf savın temelinde Protagoras'ın adaletin demokratik erdemlerine yönelik yenilmez saygısı, başka insanların görüşlerine ve topluluk yaşamının temeli olarak barışçıl ikna süreçlerine olan saygısı, insan ırkının hayatta kalması için topluluk yaşamının zorunlu olması yatar. Yasa ve düzen daha en başında bizim doğamızda yoktu ama onları ortaya çıkartan anlaşma acı bir deneyimin meyvesiydi çünkü korunmamız için temeldirler. Buna göre toplum içinde yaşayan bütün insanlar ahlaki ve entelektüel erdem yeteneğine sahiptir ve bu açıdan tam olarak gelişmemiş olanlar ikna yolu başarısız olursa cezalandırılabilir ama cezanın da erdem eğitiminde başka yollardan biri olarak düşünülmüş olması gerekir.

Dinsel ruha sahip birinden bu görüşler beklenmez ve Protagoras, tanrıların varlığı konusunda kişisel olarak ancak yargıda bulunmayı erteleyebileceğini itiraf etmişti. Bu dinsel inanç ve ibadet fenomenlerine yönelik bir ilgiye engel olmaz ve kurulu töre ve yasaya sahip toplumun değerine olan inancıyla birlikte, olasılıkla bu *nomos*un Euripides'in dediği gibi, "çünkü tanrılara *nomos* sayesinde inanırız") en az diğerleri kadar yüreklendirilmesi gerektiğine inanıyordu. Sonuçta tanrılar onlara inananlar için vardı.

Edebi eleştirmen olarak Protagoras için de bir şey söylenebilir. Platon ve Aristoteles'ten bağımsız olarak, onun şiir eleştirisinin dilbilgisel titizlik ya da ahlakçılıkla sınırlı olmadığına ilişkin kanıt bulunmaktadır. MS birinci yüzyıla ait, *İlyada XXI* üzerine bir yorumu içeren bir papirüs, onu şairin amacını ve şiirin yapısını şaşırtıcı biçimde modern bir şekilde incelerken gösterir. "Protagoras," denir yorumda. "Ksanthos Nehri ve ölümlü insanlar arasındaki kavganın hemen ardından gelen bölümün amacının savaşı bölmek ve tanrıların savaşına bir geçiş yapmak, belki de ayrıca Akhilleus'u övmek olduğunu söyler ..."[556]

(2) GORGİAS

İlk kuşak sofistlerin, Protagoras'la neredeyse çağdaş olan diğer büyük üyesi Kharmantides'in oğlu Gorgias'tı. Batılı bir Yunan olsa da, o da İyonyalıydı çünkü Sicilya'daki Leontini şehri adanın batısındaki Khalcidiadaki Naxos'un bir sömürgesiydi. MÖ 490 yılında ya da birkaç yıl sonra doğmuştu ve bütün otoriteler ileri yaşlara dek yaşadığı konusunda uzlaşmıştır: onlara göre 105 ila 109 yaşına dek yaşamıştır.[557] Geleneğe göre Empedokles'in öğrencisiydi (bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019: s. 132) ve bu doğru olmalıdır ama ondan sadece birkaç yaş küçük olmalı. Platon (*Men.* 76c) onun adını Empedoklesçi gözenekler kuramıyla ilişkilendirir ve ayrıca ikna edici konuşma ve tıp sanatlarına olan ilgisini de Empedokles'e borçlu olmalıdır. Ağabeyi Herodikos da bir hekimdi ve ikna yeteneğini ağabeyinin ya da başka pratisyenlerin huzursuz hastalarını etkilemek üzere kullanarak tıbbın hizmetinde olduğunu ortaya sürüyordu.[558] Syrakusailı retorikçiler Koraks ve Tisias'la bağlantı kurmamış olamaz

---

[556] Oxy. Pap. ii, 221. bkz. Gudemann, RE, 2. Reihe, iii. Halbb. 640.

[557] Kaynaklar için bkz. Untersteiner, Sophs. 97, n. 2. Platon (*Apol.* 19e) ondan 399'da hâlâ canlı olarak bahsetmektedir ve Pausanias'dan (6.17.9, DK, A 7) anlaşıldığı kadarıyla, son günlerini, 380 civarında Thessaly'de Pherae tiranı olan Iason'un sarayında geçirmiştir. (Platon *Menon* 70b onu 402 yıllarında Teselya'da tanınan bir kişi olarak göstermektedir.) Athenaios (505 d, a 15 a) eğer doğruysa Platon'un, olasılıkla ykl. 385'te yazılmış olan Gorgias'ta Helen övgüsü üzerine yazdıklarını okuyacak kadar uzun yaşadığı anlamına gelecek bir hikâye anlatır (Dodds, *Gorg.* 24 vd.).

[558] Schmid'e ait, Empedokles'in bir retorik öğretmeni (bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019: s. 132) olarak ününü parlak öğrencisine borçlu olduğu şeklindeki başaşağı duran fikrin lehine en ufak bir kanıt yoktur (*Gesch.* 1.3.1, 58, n. 4). bkz. Classen, Proc. Afr. Cl. Ass. 1954: 1 vd.. Gorgias'ın hekimlere "baş sanatı" retorikle yardım etmesi konusunda bkz. Platon. *Gorg.* 456b. Onun πόροι kuramına olan ilgisinden de Theophrastos bahsetmektedir (Gorg. A 1 DK).

(Platon Gorgias'ı onlarla ilişkilendirmektedir, Phaedr. 267a) ve kendi hitabeti tumturaklı Sicilya tarzını taşıyordu: Adı, Protagoras ve Prodikos gibi orthopedia'nın dilbilimsel incelemeleriyle ve "adların doğruluğuyla" (geride s. 200) bağlantılı değildir. Diğer sofistler gibi bir gezgindi, çeşitli şehirlerde çalışıyor ve Olimpia ve Delphoi'un büyük Panhellenik merkezlerinde halka becerilerini sergiliyor, tavsiyeleri ve gösterileri için para alıyordu. Thessali'nin dışında, Boeotia ve Argos'u da ziyaret ettiğine ilişkin bilgi bulunmaktadır (buralarda kötü karşılanmış ve konuşmaları yasaklanmıştı).[559] Gösterilerinin özel bir yanı da dinleyicilerin çeşitli sorularını istemek ve irticalen yanıt vermekti. 427 yılında Atina'ya, Leontini'den elçi olarak geldiği zaman yaklaşık altmış yaşlarındaydı ve gençlere verdiği özel dersler ve gösterilerle çok miktarda para kazanmasının yanı sıra, şehri yeni hitabet üslubuyla sarstı (geride s. 50 ve 177, dn. 367).

Yazılı eserleri arasında *Tekhnai*, büyük ölçüde ezberden öğrenilecek modeller içeren, *Helene Methiyesi* ve *Palamedes'in Savunması*'nın (fr. 11 ve 11a) örnek oluşturduğu retorik eğitim kitapçıkları yer alıyordu.[560] Ayrıca kendisinin *epideiktik* (ikna edici), politik ve diğer türden konuşmaları vardı. Aristoteles, onun konusu Hellen birliği olan (fr. 7-8a), kendisinin de savaşta ölen Atinalılar için yaptığı cenaze söylevinde (fr. 5a-6) değindiği Olimpos söylevine girişten alıntı yapar. Ayrıca Eleans için methiyeden kısa bir alıntı Aristoteles'te yer alır (fr. 10) ve *Pythia* söylevi Philostratos tarafından anılmıştır (1.9.4, A1). Yeterince uzun olan tek fragman, daha sonraki yazarlardan birinin retorik üslubunu sergilemek üzere alıntıladığı (fr. 6), Aristoteles'in birçok kez zevksiz olarak nitelediği (fr. 15 ve 16) cenaze söylevidir. Konuşmaların dışında, *Doğa ya da Var Olmayan Üzerine* adlı, Elealı tezi tersine çevirdiği alaycı kitapçıktaki tartışmanın başkalarınca dile getirilmeleri elimizde bulunmaktadır.

Bütün sofistler rakiplerini zayıflatmaya uğraşıyordu. Protagoras onları öğrencilerinin vaktini yararsız uzmanlıklarla harcamakla suçluyordu ve Gorgias (kuşkusuz özellikle Protagoras'ı düşünerek) *arete* öğretmeye yönelik herhangi bir niyeti reddetti. "Ya sofistler," diye sorar Sokrates Menon'a, "bunu öğrettiklerini bir tek onlar itiraf ediyordu? Yapıyorlar mı dersin?" Yanıt şöyledir (*Menon* 95c): "Gorgias'ta özellikle belirtir ettiğim şey, onun böyle bir şey iddia ettiğini duyamazsın; aslında başkalarının bunu yaptığını duyduğu zaman onlara güler. Ona göre onun işi akıllı konuşmalar yapmak." Her koşulda özü bilinebilen ve saklanabilen bir şey, *arete* yoktur (geride s. 244 vd.). Bir kölede erdem olan şey devlet adamında erdem olamazdı ve aynı eylem süreci bir olay dizisinde *arete* sergiler, bir başkasında etmezdi. Ama tek başarısı

[559] Bkz. Untersteiner, Sophs. 93 notlarıyla birlikte ve Schmid, *Gesch.* 1.3.1, 59, n. 10.

[560] Bu iki yapıt için bkz geride s. 190 ve n. 394.

öğrencilerini ikna sanatının ustası kılmaksa, bunun, bilimlerin kraliçesi olduğunu ve diğer hepsini gücü altına aldığını öne sürüyordu. Hasta bıçağa boyun eğmese cerrahın ustalığı ne işe yarardı? Bir şehir için en iyi siyaseti bilmek, Meclis bunu uygulamaya ikna edilemese ne işe yarardı? *Logoi* becerisi üstün güce giden yoldu. "Bu bir kandırma sanatı olabilir ama kandırma," diyordu Gorgias, şiirin –özellikle de trajedinin– gösterdiği gibi iyi bir amaç için kullanılabilirdi (fr. 23). Olabilir ama olmayabilir de. Platon'un yakınmasının özü budur, bu yakınmanın doğruluğu onun eleştirilerinden değil Gorgias'ın günümüze kalan derlemelerinden çıkar, yani Gorgias'ın sanatı ahlaki olarak tarafsızdır, yöntemle değil sonuçla ilgilenir. Kendisi eğitiminin kötü bir amaç için kullanıldığını görmek istemeyen, dürüst bir adamdı[561] ve bu yüzden, bunun sorumluluğunu reddettikten sonra, Platon'un Sokrates'i onu bir çelişkiye sürükleyebiliyordu. Yanlış ve doğrunun retoriğin kendi konusu olduğunu reddedemez, bu yüzden bir öğrencisine "zaten bilmiyorsa eğer" bunları anlatacağını öne sürer - *arete*yi öğrettiğini reddetmesini saçma hale getiren bir kabul.[562] Bunu kuşkusuz, sadece köşeye sıkıştığı için yapmaktadır ve böyle bir şeyi gerçek hayatta söylemiş olup olmadığını kesin olarak bilemeyiz. Her koşulda, retorik her sofistin müfredatında olduğundan, Gorgias bunun vitrinine başkalarından daha gözalıcı bir biçimde koymuş olmalı. İkna gücünü her alanın, doğa incelemesinin ve diğer felsefi konuların en azından mahkemelerde ya da politik sahada olduğu kadar zirvesinde saymıştı. Bu sanatla ilgili

---

[561] Calogero, JUS, 1957'de, ikna edenin sanatına ilişkin o çok kötü belgelerde, Helene ve Palamedes'te, kimsenin isteyerek yanlış yapmadığı şeklindeki Sokratesçi ilkenin temellerini ve bilincin ve ahlaki ilkenin yeri olarak *psyche* fikri bulduğunu öne sürer. İlki açısından, Sokrates suçun ancak iyinin cehaletinden olabileceğini düşünüyordu, bunun da kesin tedavisi bilgiydi; Gorgias'sa, bilgi diye bir şey olmadığını ve insanın davranışlarının, ne kadar vicdansız olursa olsun, en güçlü ikna edicinin elinde olduğunu düşünüyordu. Ben pek bir benzerlik göremiyorum.

[562] Gorgias'ın feragatı doğal olarak tartışmaya yol açmıştır. Joel (*Gesch.* 669) dikkati yalnız Platon, Gor. 460aa'ya değil, ayrıca büyük yeğeni Eumolpos tarafından Olympia'daki heykeli için yazılan kitabeye de (*Pausanias*, 6.17.7 = DK A 7 ve 1876'de keşfedilmiştir) dikkat çekmiştir. Bu kitabede onun (ἀρετῆς ἐς ἀγῶνας) "erdem alanları için ruhu eğitmek üzere en iyi τέχνη'yi icat ettiğinden" bahsedilmektedir. Rensi, Untersteiner'in aktarımıyla (*Sophs.* 182), kuramsal serimleme ve uygulayımsal eğitim arasındaki (dönemi için) bir parça yapay ayrımla bunu feragat eden kimseyle uzlaşıma sokar. Schmid (*Gesch.* 66 vd.), Epitaphtos'taki gösterişli bir retorik parçasına dayanarak, Gorgias'ın ἀρετή'nin "im vollen und höchsten Sinn," tanrıların bir hediyesi olduğuna inandığını öne sürer ama aynı paragrafta, Protagoras için αἰδώς ve δίκη'nin tanrısal bir düzenin parçasıyken, Gorgias için insani ve değişken olduğunu söyler! Onun gözünde bunlar ἀρεταί değil miydi? Feragat edeni herhangi tek bir şeyin, *arete*nin var olduğunu reddetmesiyle ilişkilendirmeye cüret ettim.

temel bir şey, fırsat duygusu, *kairos*, doğru zaman ya da vesile duygusuydu çünkü Disraeli'nin de bildiği gibi, "bir halk meclisinde bazen fırsat en ağır araştırma ve akıl yürütmelerden daha çok başarı kazanmaktadır."[563] Konuşmacı sözlerini dinleyiciye ve duruma uyarlamalıdır.[564] O bunu yazan ilk kişiydi, diyor Halikarnaslı Dionysios ama ne o ne de başka biri daha sonra bunu bir *tekhne* olarak geliştirmedi.[565]

Retorik çalışmaları Protagoras'ınkine benzer görececi bir felsefeye dayanıyor ve bununla haklılık kazanıyordu. Eğer bir başkasına aktarılabilen evrensel olarak geçerli bir hakikat varsa, o zaman kuşkusuz sadece reddedilmez kanıtlara dayanan o hakikatın başkasına aktarılabilir olması gerekir.

> "Eğer herkesin geçmişte olan her şeye ilişkin anısı, şu anda olanla ilgili kavrayışı ve geleceğe ilişkin ön bilgisi olsaydı ...[566] Ama şu haliyle, geçmişi hatırlamanın ya da şimdiyi sorgulayıp geleceği öngörmenin kolay bir yolu yok, bu yüzden birçok kimsenin çoğu konuda danışman olarak belirtebileceği görüş vardır ve görüş kaygan ve güvenilmez bir şeydir (*Hel.* 11)."

Bütünüyle görüşün merhametine kalmış olduğumuz ve her birimiz için hakikatin neye ikna edilebilirsek o olduğu çünkü bilinecek kalıcı ve sağlam bir hakikatin bulunmadığı tezini, bütün entelektüel gücüyle dile getirmek için, bunu gerçek olmayan, değişen görünümler ya da görüşler dünyasına karşıt olan yanılgısız bir akıl tarafından elde edilmiş tek bir değişmez varlığın Elealı iddiasıyla yapılan mücadelenin felsefi bir biçimi haline soktu. Hiçbir şey, Parmenides'in fiili kullanma şekliyle, vardır, yani aynı

---

563 Aktaran Robert Blake, Disraeli, 266.

564 Biyografisinin öyküsünün ikinci cildinde, Lord Russell Birinci Dünya Savaşı'nın ardından Rusya'ya yaptığı ziyareti anlatır. Ortama hâkim olan acımasızlık, kovuşturma ve yoksulluktan, casusluk ve ikiyüzlülükten büyük bir dehşetle bahseder. Bu darbe, birçok insanın kaldıramayacağı kadar büyüktü, der. Daha sonra, aynı yıl, Çin'e giderken, gemideki bir İngiliz ondan Sovyet Rusya üzerine bir konuşma yapmasını rica ettiğini söyleyip şöyle devam eder: "Onların ne tür insanlar olduğunu göz önünde bulundurarak, Sovyet Hükümeti'yle ilgili sadece kulağa hoş gelen şeyleri söyledim (s. 115). Bu hakikat ve *kairos*a karşı Gorgiasçı yaklaşımın iyi bir örneği gibi görünüyor bana.

565 Dion. Hal. De comp. vert. 12 (*Gorg.* fr. 13). Philostratos 1.1 (a 1a) ἐφιεὶς τῷ καιρῷ sadece onun doğaçlama yeteneğine değinmektedir –Loeb'in çevirisine göre, "anın esinine güvenerek." Bazı kimseler bu "Καιρός-Lehre"den çok şey çıkarmıştır, başka şeylerin yanı sıra tıbbi etki de görmektedirler. bkz. Schmid, *Gesch.* 1.3.1, 58, n. 5, 65 ve n. 2, 24, n. 3 (Protagoras); Nestle, *VMzu L*, 316vd.; Shorey, TAPA, 1909.

566 Burada göz ardı edilen *apodosis*, metinde ve anlamda belirsizdir. Farklı çözümler için bkz. DK age. Ve Untersteiner, Sof. Ii, 101 vd. Temel noktayı, bilginin genel olarak olanaksız olduğu ve yanılabilir görüşün tek rehber olduğu noktasını etkilemez. krş. geride s. 178'de alıntılanan fr. 11a, §35.

zamanda hem değişmez bir gerçeklik olarak hem de insan bilgisinin nesnesi olarak var olur. Görüşün (*doksa*) üstün olduğu bir dünyada yaşıyoruz ve bunun doğrulanması ya da tersi için daha yüksek bir ölçüt yoktur. Bu sofist-hatibi, hem özel hem kamusal ikna sanatının ustasını bütün deneyim alanının emrine sokar çünkü görüş her zaman değiştirilebilir. Sarsılmaz kanıtlara dayanan tek bilgi, *peitho*nun saldırılarını karşılayabilir ve böyle bir şey de yoktur. Bu, Platon'un gözünde, yok etmek için elinden geleni yapması gereken en büyük sapkınlıktı. Öncelikle, doğru ve yanlış görüş diye bir şey olduğunu göstermelidir. Ardından, bunlar eğer sadece görüşlerse doğru olan ikna edenin hilelerinden en az yanlış kadar zarar görebilir olacağından, yargı ölçütünü yeniden ortaya çıkarmalı ve görüşün bilgiye "akılla düşünerek" nasıl çevrileceğini göstermelidir (*Menon* 98a).

Gorgias'ın, özellikle de edebi üslup üzerindeki, tarihçi Thukydides ve trajedi şairi Agathon gibi çeşitli yazarların da hissettiği etkisi hatırı sayılır bir düzeydeydi. (Agathon için bkz. Platon, *Semp.* 198c.) En ünlü öğrencisi Isokrates'ti. Öğrencileri olduğu ya da onun etkisinde kaldığı söylenen ya da sanılan diğerleri arasında Antisthenes ve Alkidamas ve daha kuşkulu biçimde Lykophron, Prodikos ve büyük hekim Hippokrates vardır ve etkin politikacılar arasından Perikles, Alkibiades, Kritias, Proksenus ve Menon anılmaktadır.

(3) PRODİKOS

Prodikos adı bütün Platon okurlarının gözlerinin önüne kaçınılmaz olarak, her şeyden önce, Tantalos lakabının da beslediği bir koyun postuna ve battaniyelere ("hem de bir sürüsüne") sarınıp yatağa yatmış, seçkin bir dinleyici grubunun karşısında, Kallias'ın evinin küçük bir odasındayken sözleri vızıldayan sesinin yankıları içinde boğulup gitmekte olan mutsuz bir öğretmen görüntüsü getirmektedir. "Böyle bir resim çizmek," demektedir Sidgwick, Platon açısından "incelikli bir barbarlık" işiydi, buna karşın Platon'un resmini doğru kabul eden Joël, bu sefil yaratığın o destansı dört yol ağzındaki Herakles hikâyesinin yazarı olmuş olabileceğini reddeder.[567] Joël'in anlayışına göre, Herakles'le ilgilenen bir yazarın kendisi koyun değil, aslan postuna sarınmalıdır. Fakat bu gerçek olabilir çünkü Prodikos'un kişisel özellikleri için başka bir kanıt bulunmadığından, Platon'unkini onun gerçek niteliklerinin (en azından bana göre) pek kötücül olmayan bir abartısı olarak kabul etmekte özgürüz.

Kyklades'teki Keos'ta yer alan İyonya şehri İulis'te, Sokrates'in bu şairin yapıtları tartışılırken belirttiği üzere şair Simonides'in yurdu olan şehirde doğmuştu (Platon,

[567] Platon, *Prot.* 315c-d; Sidgwick, J. Philol. 1873, 68; Joël, *Gesch.* 689.

Prot. 339e vd.). Suda (DK, A1) onu Demokritos ve Gorgias'ın bir parça bulanık bir çağdaşı olarak gösterir, bu da doğumu için 490 ila 46 gibi bir tarihi öne çıkarır; ama ikincisine yakın bir tarih olmalı çünkü Protagoras bize onun Protagoras'tan daha genç olduğunu söylemektedir. En iyisi Mayer (*Prod.* 3) ve başkalarına uyarak, tarihi 470 ila 460 arasında kabul etmektir. Öyleyse, Sokrates'ten birkaç yaş yaşlıydı ve ne kadar yaşadığıyla ilgili olarak bir tek ondan uzun yaşadığı söylenebilir çünkü Platon Apol. 19e'de Gorgias ve Hippias'la birlikte şimdiki zamanda anılmaktadır. Platon Atina'ya sık sık Keos'tan resmi görevle geldiğini ve Gorgia gibi eserlerini halka okuyarak ve gençlere ders vererek para kazanma fırsatından yararlandığını söyler. Eğer Protagoras için açıkça dramatik olan tarihi kabul edersek, Peloponnes Savaşı başlamadan önce Atina'da oldukça tanınıyor olmalıdır. Aristophanes 423 ila 414'te onun adını anarak gülebiliyordu.[568]

Uzman bir serbest eğitmen olmak anlamında bir sofistti, adı politika ve özel yaşamda başarı sanatını öğretmek açısından Protagoras'ınkiyle birlikte anılıyordu. Onun anlambilim üzerine üç kuruşluk konuşmasıyla diğerinin elli kuruşluk konuşması (ya da dersi? bkz. s. 51, dn. 66) arasındaki farklarla ilgili iyi bilinen bir fıkra var gibidir. *Kratylos*'ta (384b) Sokrates elli drakhme bulabilse, "adların uygunluğu" konusunda uzman olabileceğini ama bulamadığı için bir drakhmelik dersle yetinmek zorunda kaldığını söyler. Aristoteles (*Ret.* 1415b12), bir dinleyici topluluğunun dağınık ilgisini çarpıcı bir sözle uyandırma üzerine ipucu verirken, bunun Prodikos'un "dinleyiciler uyuklamaya başlayınca elli drakhmenin bir kısmını cebe indirme" dediği şey olduğunu söyler.

Protagoras'ta anlatılan sofistlerin toplantısında bulunanlardan biri olarak, o da çeşitli noktalarda konuşmaya katılır; burada asıl vurgu onun genellikle eşanlamlı sayılan sözcükler arasındaki ince anlam ayrımları üzerinde ısrar etmesini bir parça alaycı bir şekilde ele alması üzerindedir. Sokrates, (Prodikos'la ilişkileri üzerine bir şeyler söylemiştik, s. 216 vd.) kendisini bu açıdan onun öğrencisi sayar ve diyaloğun bir başka yerinde ondan "esin verici bilgelik sahibi" biri olarak bahseder, ona göre bu bilgelik "kadim ve tanrının ihsanı bir şey, Simonides'e hatta daha eskilere uzanan bir şey" olabilir. *Menon*'da da kendinden tıpkı Menon'u Gorgias'ın eğitmiş olduğu gibi, Prodikos tarafından eğitilmiş biri olarak bahseder ve Kharmides'te adların ayrımı üzerine Prodikos'un "sayısız konuşmasını" dinlediğini söyler. Hippias Major'da onu dostu ya da yoldaşı olarak anar. Theaitetos'ta, kafaları büyük fikirlerle dolu olan insanların doğum sancılarına yardım etmede gösterdiği büyük ustalığı açıkladıktan sonra, insanların gebe olmadığı yargısına varıp (yani, herhalde, kafalarında bir fikir olmadığını

[568] Plato, Hipp. Maj. 282c; Aristophanes, *Bulutlar* 361 ve *Kuşlar* 691.

görüp) ona ihtiyaç olmadığına karar verince, onlara daha iyi yardımcı olabilecek olan Prodikos ve diğer "harika biçimde bilge insanlara" sevk ettiğini söyler. Bu sonuç pek övgü sayılmaz. Kuşkusuz Sokrates birinin bir başkasına kendi fikirlerini olgunlaştırıp şekillendirmesi için yardımcı olduğu kendi diyalektiğini, hakiki felsefi yöntem olarak düşünmektedir ve buradan Prodikos'un ortaya koyduğu sofist eğitiminin öğrenciyi daha çok hazır olgular ya da kuramların edilgen alıcısı olarak gördüğü sonucu çıkar. Diğer yandan, Lakhes'te, Sokrates'e karşı çıkarak, Prodikos'un başarısını "bir devlet adamından çok bir sofiste yakışan türden bir zekâ" olarak kötülemektedir. Platon'un edebi portrelerinin ayırtılarından iki adamın ilişkilerinin kuru ve uzlaşılmış bir değerlendirmesini çıkarmak uygulamada olanaksızdır, ya da en azından fazlasıyla öznel izlenimlerin merhametine kalmıştır. Sokrates'in onunla kişisel ilişkisi olduğuna, sözcükleri kesin olarak kullanmanın önemi üzerine olan derslerine katıldığına ve (bence) onun kibirli safdilliğine karşı belli bir yakınlık hissettiğine şüphe yoktur. Konfüçyüs için olduğu gibi, Sokrates için de (*Sokrates*, s. 465, dn. 291) doğru dil, "adların düzeltilmesi," doğru yaşamının ve hatta etkili yönetimin ön koşuluydu ve bu gerçeğin farkına ilk kez Prodikos'un bir drakhmelık derslerinden birini dinlerken varmış olabilir. Ama Prodikos, dilbilimsel öğretisi kuşkusuz etik terimler arasındaki anlambilimsel ayrımları da içerse de, eşikte durmuştu. "retorik için zorunlu hazırlıkları öğrendikleri zaman bu sanatın kendisini keşfettiklerini ve bunları başkalarına öğreterek onlara tam bir retorik eğitimi verdiklerini düşünen" (*Phaedr.* 269 b-c) hatipler gibiydi. *Logoi* sanatının bütünü felsefenin tamamı kadar bir alanı kucaklar.[569]

Platon insana Prodikos'un öğretisinin özünün dilbilimsel olduğu izlenimini vermektedir. "Adların uygunluğu" bütün her şeyin temeliydi (*Euthyd.* 277e). Fakat Suda (A 1, DK) onu "doğa filozofu ve sofist" olarak sınıflandırmakta ve Galenos (bkz. DK,

---

[569] Bu paragrafın için başka kaynaklar: Platon, Prot. 341a, 315e, Menon 96d, Charm. 163d, Hipp. Maj. 282c, Theaet. 151b, Laches 197d. Joël ve Momigliano'yla (bkz. ikincisi için *Atti Torino*, 1929-30, 104), Prodikos'un Sokrates'in ustası olduğu "mitinin" kökeninde Kynik olduğu konusunda anlaşmak ya da anlaşamamak, kuşkusuz, insanın onların ilişkilerine yönelik birçok kaynağı nasıl yorumlamayı seçtiğine bağlıdır, bu kaynaklar Platon'dan geldikleri için bu tür bir köken kuşkusundan yoksundurlar. Fakat, Momigliano benim burada cüret ettiğimden daha ileri gidip Prodikos'un etik ve bilgikuramını etkileyen semantik öğretisinin sonuçlarının da farkında olduğunu öne sürer, böylece onu Sokrates'e daha yakın hale getirir. (Bununla ilgili başka şeyler için bkz. geride s. 217 vd.) Bunun onun kardeşi sofistlerin görececilik ve kuşkuculuğundan vazgeçmesine yol açtığını söylemek, ona benim Sokrates için ayırmayı yeğlediğim bir iltifatta bulunmak olur. Sokratesçi-Platoncu Prodikos resmini özetlemek üzere ayrıca bkz. Mayer, Prod. 18-12, o Prot.'un çarpıtma, karikatür ve alay sunduğunu düşünmektedir; başka yerde Platon Prodikos'un yordamının bilimsel değerini kabul eder.

24 A 2) Melissos, Parmenides, Empedokles, Alkmaeon, Gorgias "ve diğerleriyle" birlikte onu bir parça ayrı bir "doğa yazarları" listesine katmaktadır. Bu onu *Bulutlar*'da (360) μετεωροσοφιστής bir "astronomi uzmanı"[570] olarak adlandıran ve *Kuşlar*'da (692) onun bir kozmogoni ortaya koyduğunu öne süren Aristophanes'in bir parça çağdaş onayıyla karşılaşmaktadır. Galenos "insanın doğası üzerine" bir çalışmadan bahseder; bu yapıtta dilbilimsel ilgisini fizyolojik terimlerle işlerken, *phlegm* sözcüğünün "yanmak" fiiliyle olan etimolojik bağlantısı nedeniyle sıcak mizaha da uygulanması gerektiğinde ısrar etmiş ve *blenna* adına genel olarak *phlegm* denen soğuk mizahı etmiştir.[571]

Prodikos'un bir *epideiksis*inin gerçek sözlerine değilse de, en azından içeriğine sahibiz; bu *epideiksis*in gerçek olduğunu tam olarak insanın bir sofistin halktan dinleyicilerin önünde sunmak üzere hazırlanmış olması, temel ahlaki klişeleri efsanenin en sevilen figürlerinden biriyle ilgili, kolayca anlaşılan bir masal aracılığıyla aktarmasına bakarak kesin sayabiliriz. Etkisi şaşırtıcı biçimde büyük olmuştur. Ksenophon onu "büyük kalabalıklar önünde ortaya koyduğu, Herakles üzerine bir eser" olarak betimlemekte ve bunu Aristippus'un hazcılığını ve duyumsalcılığını dengelemek üzere Sokrates'in ağzından bildirmektedir. Sonunda Sokrates aktardığı şeyin, "yaklaşık olarak Prodikos'a ait Herakles'in erdem tarafından eğitilmesi hikâyesi olduğunu ama onun içerdiği duyarlıkları kendisine ait sözlerden çok daha görkemli bir biçimde dokuduğunu" söyler. Bu olasılıkla Platon'un "iyi Prodikos'un" Herakles'e nesir bir methiye yazdığını söylerken bahsettiği yapıttır (*Semp.* 177b). Duyguları kusurdan uzak olduğu için, günümüzde çok az kimse onu Grote'un şu şekilde başlayan coşkulu övgüsüne uygun bulacaktır:

> "*Herakles'in Seçimi* adlı ünlü hikâyeyi okumamış olan kim var?... Onun apaçık amacının gençliğin hayal gücünü soylu hedefler için çabalamak ve iptilalarla savaşmak üzere kışkırtmak olduğunu kim bilmez? Modern bir okura bile çarpıcı biçim yalın ve çarpıcı geliyorsa, yazarın dilsel gelişimiyle yola koyulurken, özellikle inançlarına uygun olarak yazıldığı dinleyiciler üzerinde kimbilir nasıl bir etki bırakmış olmalı?"

---

[570] Aynı sözleri Sokrates için de kullandığına bakarak buna güvenmezlik edemeyiz, çünkü Sokrates'in ilk yıllarında, aslında bu betimlemeye olgusal temel sağlamaya yetecek ölçüde bir doğa felsefesi ilgisinin öne çıktığı görülmektedir. (bkz. *Sokrates*, 406 vd.) Cicero'nun, başka sofistlerle birlikte Prodikos'a *etiam de natura rerum* yazmış olarak göndermesi için bkz. geride s. 55. Diğer yandan Gellius onu bir *physikus* değil, bir hatip olarak Anaksagoras'la karşıtlaştırmaktadır (15.20, DK, A 8).

[571] Galenos, De virt. phys. 3.195 Helmreich (*Prodikos* fr. 4). Galenos onun Platon'un anlattığı dilbilimsel icatlarına bir gönderme ekler.

Grote, bunun Platon'un alaycı değerlendirmelerine güven duymaya karşı bir uyarı ve Prodikos'un bir savunması olduğunu düşünüyordu. Buna karşı bütün sofist eğitim böyleyse, bunun Platon'un *Devlet*'te (493e) dile getirdiği görüşü, yani sofistlerin bilgeliği denen şeyin kalabalığın uzlaşımsal görüşlerinin bir harmanlanması olarak kaldığı görüşü haklılık kazanacaktır.[572] Bilinen hikâyenin her ayrıntısını yinelemeye gerek yok. Herakles yaşamda hangi yolu seçeceğini düşünen genç bir adamken, erdem ve ayıbı temsil eden, onu elde etmek için yarışan iki kadınla karşılaşır. Her ikisi de uygun biçimde betimlenir, Erdem güzeldir ve soylu bir edası vardır, bedeni tertemizdir ve gözleri nazandır, bütün görünümü kendine hâkimiyetini belli eder; Ayıpsa dolgun ve yumuşaktır, teni pürüzsüzdür ve gözleri kıpır kıpırdır, üzerinde cazibesini gizlemeyip sergileyen bir elbise vardır. Önce o konuşur ve vadettiği haz ve huzur hayal edilebilir. Ona karşın Erdem yoğun eğitimle, ağır çalışmayla ve yalın geçe fakat onurla, gerçek dostlukla ve eğer dilerse, ancak çaba ve terle kazanılabilecek olan servet ve güçle ödüllendirilecek bir hayat vaat eder. Tembellik, haz ve ayıp diğer yandan bedenini zayıflatacak ve aklını yok edecektir Daha sonraki yılları onun için bir yük olacaktır ama eğer erdemi izlerse geçmiş zaferlere ait anılarla rahatlayabilir ve çabalarının ona sağladığı mutluluğun tadını çıkarabilir.[573]

---

[572] Grote, *History* (1888 basımı), vii, 57. daha dengeli bir eleştiri için bkz. Grant, Ethics, i, 145 vd., bazı anlamlı değinmelerde bulunur. Bu Schmid'in deyişiyle "dünya edebiyatının en etkili yapıtlarından biri" olmuş olabileceğini reddetmek değildir (*Gesch*. 41; kaynakça için bkz. ona ait n. 9). Onun yaşamdaki iki yol seçimi, çuhaçiçeği patikası ve erdeme giden zorlu tırmanış arasındaki seçim fikri zaten Hesiodos'ta vardı (*Erga* 287-92). Schultz'un Herakles am Scheidewege adlı makalesi (*Philol*. 1909) hikâyenin mitsel yönlerini, özellikle de (a) yol ayrımı, (b) yaşam ağacı olarak Y simgesiyle olan ilişkisi açısından daha ayrıntılı ele almaktadır.

[573] Ksen. Mem. 2.1.21-34'nin tam metni DK'da Prodikos'un fr. 2'si olarak basılmıştır. Horai adlı bir yapıtta görüldü; bu, eğer yazarın kendisine aitse (Lesky, *HGL*, 348) kuşkusuz yapıtın bir yerinde açıklanan şüphe çekici bir anlama sahip bir başlıktı. Bu yapıt için bakınız özellikle Nestle, Hermes, 1936 ve H. Gomperz, S. u. R. 97-101. Joël, genellikle izlenmeyen aşırı görüşü kabul etti, yani buna göre hikâye Prodikos'a ait değildir, Kynik özelliklere sahip Amistheneascı bir yapıttır. (bkz. onun *Gesch*. 686-9.) Bu bir scholion'da Aristophanes'e yapılan göndermeyle çürütülmektedir (*Prodikos*, fr. 1); Aristophanes'in bağımsızlığı onun, Ksenophon'da bulunmayan başlığı ve son seçimi ar.ması nedeniyle kesinleşmektedir. Kuşkusuz Ksenophon'un orjinale ne kadar sadık kaldığını bilmenin bir yolu yok. Ben bir görüşten başka bir şey olamayacak şeye başvurdum. Grote, Grant ve Untersteiner de (*Sophs*. 207) bunu özü açısından özgün saymaktadır; başkaları (Wecklein, Blass, Schacht, *Prod*. 8 vd.da Mayer) onun hikâyeyi oldukça serbestçe ele aldığına inanır. Bu açıdan, bazılarının Prodikos'un "eşanlamlı"sıyla bazılarının da Gorgias'a özgü olan ve eğer özdeş anlamlara sahiplerse iki sözcüğün kullanılmaması gerektiği konusunda ısrar eden Prodikos'u hiç hatırlatmayan üslup çeşitlemeleri saydığı, çok yakın anlamlı sözcüklerin kullanılmasına dikkat

Diğer sofistler gibi Prodikos'un bakış açısı da, insancıldı ve tümüyle doğalcı bir din görüşünü benimsiyordu (geride s. 231 vd.). Onun kuramı doğanın birçok açıdan düşman görünmüş olduğu ilkel insanın, yaşamını, refahını ve keyfini sürdürebilmek için onun sunduğu (güneş, toprak ve su, hava ve ateş, yiyecek ve şarap gibi) nimetlerden çok etkilendiği, bu yüzden de onların tanrısal varlıkların keşfi ve özel hayrı olduğuna ya da kendilerinin mabutu cisimlendirdiğine inandığı şeklindeydi. Bu kuram sadece akılcılığı yüzünden değil ayrıca din ve tarım arasında yakın bir bağlantı kurmak gibi bir yararı yüzünden de dikkat çekiciydi. Bu gözlenen olgulara dayanıyordu çünkü bereketlilik kültleri uygarlığın erken döneminde yaygın oldukları gibi, Yunanistan'da da özellikle yaygındılar; dahası burada uygar yaşamın bütün yararlarını tarımın icat edilmesindeki bir kökene dek izlemek geleneği vardı.

Prodikos tarafından yazılmış kayıtlı başlıklar sadece *Doğa Üzerine*, *İnsanın Doğası Üzerine* ve *Horai*'dir ve bunlarla ilgili olarak daha önce (s. 253 vd.) genel olarak bu tür başlıkların kuşkulu sahipliği üzerine söylenmiş olanları hatırlamamız gerekir. Bazıları *Horai*'nin onun doğa, insan ve başka şeyler üzerine görüşlerine ilişkin, onun dinin kökeni kuramı, ahlaki erdem ve onu elde etmek için gerekli eğitimle ilgili düşüncelere yol açan bir tarım övgüsü ve hatta eşanlamlılar öğretisine ilişkin batını bölümler içeren kapsamlı bir yapıt olduğunu düşünmüştür.[574]

Son olarak, iki sözde Platoncu diyalogda Prodikos'a yapılan göndermeyi anabiliriz. Tarihleri belirsizdir ve ona atfedilen görüşler kesinlikle sahih sayılamaz. *Eryksias*'ta (397d vd.) servetin, başka her şey gibi, onu uygun biçimde kullanmayı bilen iyi insan için bir lütuf olduğunu ama cahil ve kötü olan için bir lanet olduğunu söylediği bildirilmektedir. Eğer bunu söylediyse, *Menon*'da (89e vd.) aynı şeyi savunan Sokrates'le dikkat çekici bir uyum içindedir ama *Eryksias*'ın yazarı, herkese saçmalıyor görünüyordu, dediği sofistin utancında rol olmaya zorlar. Ama tezin kendisi

---

çekilmiştir. bkz. Spengel, akt. Gomperz, S. u. R. 101, n. 225, Mayer, Prod. 10 vd. Bu tür tartışmalar hiçbir zaman kesin bir hal almasa da, Spengel ve Gomperz için bir şeyler söylenebilir. Alıntılanan ilk küme (κατασκοπεῖσθαι ἐπισκοπεῖν, θεᾶσθαι, ἀποβλέπειν) aynı anlama ne sahiptir ne de sahip olması istenmiş olabilir, daha çok bağlamları için dikkatle seçilmiş oldukları izlenimini vermektedir.

[574] bkz. Untersteiner, Sophs. 207 ve (Nestle'nin onarımı için) 225, n. 74. Untersteiner'e göre Horai "onun en büyük yapıtıydı, burada şeylerin çevrimi ve her şeyi yöneten etik yasa birleştirici görülerini kazanmıştır." Bunu somutlamak güç olacaktır. Onun sözcüklerin doğru kullanımı konusundaki ısrarı doğal olarak bütün yapıtına nüfuz etmişti ama Platon'dan anlaşıldığı kadarıyla, konuyla ilgili eğitim bağımsız ders ya da dersler dizisiyle veriliyordu. Herakles hikâyesinin de katılması, Gomperz'in açıklıkla söylediği gibi (*S. u. R.* 100 vd.), Ksenophon'un bunu bir epideiksis olarak betimlemesindeki birçok şeyin kurgu olduğunu varsaymayı getirir.

belki de bir kilişedir ve ona benzer bir şey "*Anonim Iamblikhi*"de görülür (DK, ii. 401, 16-19). Sokrates, Prodikos'un ücret açgözlülüğünün kaba saba ve tatsız bir eleştirisini yaptıktan sonra, onu Kallias'ın evinde yapılan bir *epideiksiste* dinlediğini, yaşamın değersizliğiyle ilgili kendisinin bile ölmek için güçlü bir arzu duymasına yol açan çok can sıkıcı karamsar yorumlar yaptığını söyler. *Epideiksisten* bahsedilmesi ayrıntı niteliği taşır ve Protagoras'ta Prodikos'a, (başkaları tarafından kaldırılıncaya dek) yatağa bağlı kalma haliyle birlikte Tantalos'a benzetilmesi, onun karamsar bir görüşe bağlı olduğunu düşündürebilir.[575] Fakat bütün bunların ardından, öğretisiyle ilgili felsefi açıdan ilginç bulabilecek kadar bildiğimiz şeyler dil: kesin bir biçimde kullanması ve dinin kökenine ilişkin kuramıdır.

(4) HİPPİAS

Diopeithes'in oğlu Hippias, Protagoras ve Gorgias'tan çok Sokrates'in çağdaşı olan, daha genç bir sofist kuşağının temsilcisiydi. Dul kızı yaşlı Isokrates'le evlenmişti.[576] Bu dönemle ilgili tek otorite, onun Protagoras'tan[577] genç olduğunu ve 399 yılında hayatta olduğunu söylemekle yetinen Platon'dur. Elis'ten geliyordu ve Nestle'nin belirttiği gibi (*VMzuL*, 360) Dorisli olduğu için birçok sofistten farklı olarak, Atina'dan çok Doris şehirlerini, özellikle Sparta'yı (Platon, *Hippb maj.* 281b) ama ayrıca Sicilya'yı gezdi (age. 282e). Elealıların onları yurtdışında temsil edecek ideal kimse olarak hep ona başvurduğundan ve bu geziler sırasında Atina, Olimpia ve kuşkusuz başka yerlerde sergilediği, dikkat çekici sofistlik yeteneği sayesinde kazandığı büyük miktarda paradan bahsederek övünür (Platon'da). Olimpia'da, "bütün Hellas'ın festivalinde" hem hazır konuşmalar yapıyor, hem de ona orada sorulan sorulara hemen irticalen yanıtlar veriyordu (*Hipp. Min.* 363 c-d).

Hippias'la ilgili bildiklerimiz Platon kaynaklıdır, onu iki diyaloğunda Sokrates'in

---

[575] H. Gomperz bu her iki bölümü S. u. R. 102-10'da uzunca tartışmaktadır.İlki için, bkz. ayrıca Untersteiner, Sophs. 226, n. 82'de yer alan kaynaklar.

[576] Otoriteler için bkz. DK, A3 ve 4.

[577] Prot. 317c, Hipp. Maj. 282 d-e. Untersteiner'in onun 443'ten önce doğmadığı şeklindeki inancı, Theophrastos'un Karakterler'ine giriş yazmış olduğu kuramına dayanar. (bkz. *Sophs.* 272 ve 274, n. 3.) Untersteiner ayrıca onun lamblikhus'un Anonymus'u olduğunu ve (Korkyra'daki olaylar üzerine) Thukydides 3.4'ü yazdığını öne sürmektedir. Onun, Pausaiuas 5.25.4 (a) Hippias, Kalon'un yaptığı boğulmuş Messenialılar heykelleri için heykellerin inşasından sonra bir yazıt yazdı, (b) Kalon'un yaptığı farklı bir heykelin kaidesindeki yazıt üzerinde 420-410 tarihleri bulunmaktadır, bu yüzden Hippias'ın yazıtı da bu döneme atfedilmelidir şeklindeki savını izleyemiyorum (*Sof.* iii, 76). Untersteiner'in değindiği Frazer'ın çıkarımı bu değildir.

muhatabı yapmış,[578] ayrıca Protagoras'ta da ona yer vermiştir. Bu yüzden Platon'un sofistlere karşı onların gerçek karakterine karşı körleştiren bir nefret duyduğuna inananlar bunu gözardı edip onunla ilgili çok aç şey bildiğimiz ya da hiçbir şey bilmediğimiz sonucuna varabilir. Diğer yandan onun onları bireyler olarak ele alışında belirgin bir farklılık vardır. Protagoras'a gösterdiği saygıyı, Gorgias'ı incelikle ele aldığını, buna karşın Platon'un öğretilerinin zararlı etkileri üzerine gerçek bir saldırıya giriştiklerinin diğer, daha az yakınlık duyduğu karakterler olduğu düşünülür, hatta Prodikos'un anlamsal ayrımlarının kılı kırk yaran yanına karşı bir parça alaycı yaklaşımı düşünülürse, Hippias'ı genel olarak alaya almakta ısrar etmesi aslında bir parça gösterişçi, neşesiz ve vurdumduymaz bir karakter olduğu yolunda kuşkuları haklı çıkarır.[579] "Herhangi bir konuda benden üstün olan kimseyle karşılaşmadım" gibi şaşırtıcı değerlendirmeleri vardır ve Sokrates'in alaycı pohpohlamalarına tereddütsüz bir saflıkla aldanması çok ilginçtir. Kesinlikle ona kızmak güç bir şeydir.

Övünecek bir şeyleri olduğu da aynı şekilde kesindir. Platon onun Macaulay[580*] benzeri belleğinden, bir kere duyduktan sonra elli ismi ardarda sıralayabildiğinden ve onun şaşırtıcı çok yönlülüğünden bahsetmektedir. Ksenophon ona âlim diyebilirdi. Belli ki bir kısmı yüksek entelektüel hünerler isteyen şeyleri, kolay ve hızlı öğrenenlerdendi. Öğretmeye hazır olduğu konular arasında astronomi, geometri, aritmetik, dilbilgisi, ritim, müzik, soybilim, mitoloji ve felsefe ve matematik tarihini de kapsayacak şekilde tarih vardı.[581] Ayrıca şairler üzerine konuşmalar yazıyordu ve bu konuşmalar bir sofistin elinde edebi eleştiri dediğimiz şeyden çok ahlaki sorunlarla uğraşan bir metin halini alıyordu. Protagoras'ta (347a) Simonides'e bir *logos* ithaf eder (eğer topluluk isterse bunu okuyacaktır) ve Hippias *Minor*'un başlangıcında *Homeros* üzerine bir *epideiksis*i yeni bitirmiştir. Konularının büyük kısmı Platon tarafından örnek verilmeden sıralanmıştır, birkaçı daha sonraki yazarlara kadar da gelmiştir. Thales'in kehribarla doğal mıknatısın davranışlarına bakarak cansız nesnelerin bir

[578] Bu noktada iki Hippias diyaloğunun sahiciliği sorununa girmeyeceğim. Buna taraf ve karşı olan modern otoriteler için bkz. Friedländer, Plato, ii, 101 ve 316 n.1, 146 ve 326 n. 6 ve majör için D. Tarrant'ın edisyonu, s. ix-xvii (onun olasılıkla Platon'un bir öğrencisi olduğuna inanıyordu) ve E. Edelstein, X. u. P. Bild, 24, n. 7. Minör Aristoteles tarafından aktarılmaktadır, Metaf. 1025a6 ama yazarı belirtilmeden.

[579] Nestle yaklaşımın çeşitliliğinden farklı bir sonuç çıkardı (*VmzuL*, 360): Platon Protagoras'ı sevdiğinden ama Hipppias'a karşı derin bir nefret hissettiğinden, onun Hippias diyaloglarındaki tasviri sadece bir karikatürdür ama (diye Nestle kabul eder) Platon onu Protagoras'ta daha fazla ciddiye alır. Bu , diye düşünmektedir, Hippias'ın karakterini herhangi bir sofiste göre yakalanması daha güç kılar ama güçlük onun kendi yarattığı bir güçlük gibidir.

[580*] İngiltere tarihi alanında yazdıklarıyla ünlü olan bir tarihçi (1800-1859).-çn.

[581] Ksen. Semp. 4.62, Platon, Prot. 315c, 318e, Hipp. Maj. 285c-e.

ruhu olduğu sonucuna vardığını[582] ve şair Stesichorus'un kardeşi olan Mamerkus'un geometride Thales'in halefi olduğunu söylemiştir. Tarihçi olarak *tyrannos* sözcüğünün Arkhilokhos'un zamanından önce kullanılmadığını kaydetmiş, Lykurgos'un askeri yeteneğinden bahsetmiş ve Aristoteles'in daha sonra Pythialı galiplerin listesini çıkarması gibi, Olympialı galiplerin listesini çıkarmıştır. (Olympia kuşkusuz doğduğu bölgede yer alıyordu.) Antropolojik ilgileri *Kabilelerin Sınıflandırması* adlı bir yapıttan anlaşılmaktadır. Mitolojide Phriksus'un üvey annesinin adı konusunda Pindaros'tan farklı düşünüyordu ve Asya ve Avrupa kıtalarının bu adları taşıyan Okeanidlerden[583*] sonra böyle çağrıldığını öne sürdü. Elimize ulaşan tek astronomik bilgi yedideki Hyades grubunda yer alan yıldızların sayısını saptamış olmasıdır.[584] Harikulade belleği başkalarına da öğrettiği incelikli bir ezber tekniğiyle gelişmişti.[585] Bütün bunlarla yetinmeyerek nesirin yanı sıra trajedi ve *dithyramblar* yazıyordu ve elleri de beyni kadar zekiydi; Platon'da geçen bir hikâyeye bakılırsa, Olympia'da üzerindeki her şeyi, sadece elbiseleri değil ayrıca taktığı yüzüğü, yağdanlığı ve hamam kaşağısını da kendisi yapmıştı (*Hipp. Min.* 368 b-d). Suda yaşam amacı olarak kendine yetmeyi belirlediğini söyler (A 1, DK) ve bu aslında geleneğin temeli olmasa bu bölümden anlaşılırdı.

Tam bir kitap kurduydu ve okuduklarından çıkardığı sonuçları Synagoge, yani derleme ya da toplam adlı kapsamlı bir yapıtta bir araya getirmişti. Başlık Athenaeus'ta anılmaktadır ve İskenderiyeli Clement'te geçen ilginç bir alıntı (Hippias'ın kendi sözleri türünden bir şey aktardığını öne süren tek kalıntı) kesinlikle bu yapıtın kendisine ait olan betimlenişi olmalıdır.[586] Şöyledir:

---

[582] Aristoteles bunu De an. 405a19'da şu şekilde dikkatle ortaya atıyor: "Thaïes de, onunla ilgili söylenenlere bakılırsa, böyle varsaymış görünüyor.." ve *D.L.* (1.24) bu bilgiyi hem Aristoteles hem Hippias'a atfeder. Snell ve onunla birlikte Classen, Thaïes'e yönelik bu ve benzeri göndermelere bakarak Aristoteles'in Clément tarafından fr. 6'da anılan, kendilerinin de Platon Krat. 402b ve Semp. 178a'da izlerini buldukları Hippias'ın yapıtından yararlandığı çıkarımı yapmışlardır. bkz. Classen, Philol. 1965.

[583*] Yunan mitolojisinde Okeanos ve Tethys'in kızı olan deniz perisi.-çn.

[584] Mamercus, Hipp. fr. 12 (Proclus); tyrannos, fr. 9 (schol. *Sophocles*); Lycurgus, fr. 11 (*Plut.*); Olympiyat galipleri, fr. 3 (*Plut.*); Phriksus, fr. 14 (schol. Pind.); Ἐθνῶν ὀνομασίαι, fr. 2 (schol. Apoll. Rhod.); Hyades, fr. 13 (schol. Arat.).

[585] Hipp. Min. 368d'de onun μνημονικόν τέχνημα'sına yapılan gönderme dışında, bkz. Ksen. Semp. 4.61 (Kallias τὸ μνημονικόν'u Hippias'tan öğrenmişti). Diss. Log. 9 (DK, ii, 416) Hippias'ın bir yankısı olabilir. (Cicero'ya göre, *De or.* 2.86.351-4, belleksel bir teknik geliştiren ilk kişi Simonides'ti. Onu ve Hippias'ı Aelian birlikte anlamındadır, Hist. Anim. 6.10 ve Amm. Marcell. 16.5.8, her ikisini de aktaran Tarrant, Hipp. Maj. xxvii.)

[586] Fr. 6, Clem. Strom. 6.15'ten (ii, 434 St.). Clement sadece ὧδε πως λέγοντα'yı alır ama onu doğrudan alıntı olarak verir. (Onun amacı Yunanların ıslah olmaz plagiarist olduğunu kanıtlamaktır.) ἐν συγγραφαῖς τὰ μὲν Ἕλλησιι τὰ δὲ βαρβάροις ilginç. Nestle'nin

"Bunların bir kısmı Orpheus tarafından, bir kısmı kısaca orada burada Musaeus, bir kısmı Hesiodos ve bir kısmı da Homeros tarafından, bir kısmı diğer şairler, bir kısmı da Yunanca ve yabancı dillerde yazan nesir yazarları tarafından söylenmiş olabilir. Kendi payıma, bütün bu yazarlardan en önemli olan şeyleri bu yeni ve derleme yapıtı meydana getirmek üzere topladım."

İçeriğinin bize dek ulaşan tek parçası *Miletoslu Thargelia* diye ondört kocası olan, "bilge ve güzel bir kadından" bahseder.

Hippias'a atfedilen tek matematik keşfi, eğer gerçekten ona aitse, K. Freeman'ın da söylediği gibi (*Companion*, 385), "onu bütün sofistlerden farklılaştırır ve bilimsel kâşifler sınıfına yerleştirir." *Kuadratriks* (τετραγωνίζουσα) adı verilen, daireyi kareye çevirmek için ve ayrıca bir açıyı üçe ayırmak ya da onu herhangi bir orana göre bölmek için kullanılan bir eğridir bu.[587] Bunu Hippias'ın eseri olarak anan Proklos "Elisli" diye eklemez ve bu ad da yaygın bir ad olduğundan (*Real-Encyclopädie*'de on sekiz tane bulunur) bazı kimseler kuşkucu davranmış, her şeye el atan bu insanın tek bir alanda böylesine özgün bir eser ortaya koymuş olabileceğine ihtimal vermemiştir. Başkaları da Proklos'un daha önceleri Mamerkus'la ilgili değinmeyi Elisli Hippias'a atfettiğini ve farklı birini kastetmiş olsa bunu söyleyeceğini öne sürmüştür. Bu pek inandırıcı değildir (özellikle de *Mamerkus* bölümü *kuadratrikse* olan iki değinmeden 200 Teubner sayfası daha önce geliyorken) ama en modern görüş bunu sofiste atfetmekten yanadır.[588]

Grote Platon'un, "dudak bükmesine ve kibirli alaycılığına" rağmen, Hippias'ı hiçbir zaman, başka sofistlere yaptığı gibi "düşük ya da bozuk bir ahlak" vazetmekle suçlamadığını belirtmiştir (*History*, 1888 ed., vii, 63 vd.). *Hippias Major*'da (286a) Hippias *Sparta*'da aktardığı ve Atina'da yinelemeye niyetlendiği bir *Troia Söylevi*'den bahseder. Teması kendisine (Grote'un ifadesiyle) "onurlu eğilimlere sahip bir delikanlının yükümlü olduğu yaşam tasarısı nedir" diye soran Neoptolemos'a Nestor'un yanıt olarak verdiği bir söylevdir. Grote, yüksek ahlaki amaç için Prodikos'un *Herakles'in*

---

sandığı gibi (*VMzuL*, 364), Hippias sadece sonuncusunu ikinci elden, belki Hekataeus'tan biliyor olsa da, sıkça yinelenen ama olasılık dışı olan Yunan yazarlarının kendilerinin dili dışında dil bilmedikleri iddiasıyla çelişir. Bu başlık için bkz. fr. 4 (*Ath.* 608 vd.).

[587] Tek otorite Proklos'tur, Eucl. s. 271 (*Hipp.* fr. 21) ve 356 Friedländer, onun da kaynağı Eudemus'tur.

[588] Kuşkucular arasında Wilamowitz (*Platon*, i, 136, n. i) ve Schmid (*Gesch.* 54 vd.) vardır. Björnbo, RE, viii, 1708 vd.da Hippias'a atfetme konusuna dört itirazdan bahseder ve hiçbirini tutarlı bulmaz; ama Fiz. 54 vd.da daireyi kare yapma girişimlerinin olabildiğince tam bir değerlendirmesini yapmaya çalışıyor görünen Simplicius'un sessizliğine değinmez ve Hippias hakkında bir şey söylemez. Hippias'ın yazarlığını Heath kabul ediyordu, Hist. Gr. Math. i, 23. Kuadratriks'in ayrıntıları için bkz. Freeman, Comp. 386-8 ya da Björnbo, age.

Seçimi'nin yanında yer verilmek önemli bir şeydir diye düşünür. Bu doğru olabilir de, olmayabilir de (içeriğiyle ilgili bir şey bilmiyoruz) ama her koşulda Hippias'ın ciddi etik bir düşünür olarak kabul edilmesini sağlayacak başka yönleri de vardır. Yasayla doğayı karşıtlaştıran ve doğayı bencil ve tutkulu değil, ahlaki ve insancıl açılardan öne çıkaranlardan biri de oydu. Yasaya ilişkin bir tür *Toplumsal Sözleşme* kuramına sahipti: pozitif yasa, insani anlaşma konusu olduğundan ve sık sık değiştirildiğinden, sabit ve evrensel davranış ölçütlerini sağlıyor sayılamazdı. "Doğaya işkence yapan bir tiran" olarak kabul edilebilirdi. Fakat yazılı olmayan, kökenleri tanrısal ve uygulamaları evrensel olan, tanrılara ibadet ve ebeveynlere saygı gibi şeylerle ilgili yasalar olduğuna inanıyordu. Evrensel, doğal yasalara olan inanca (ve Hippias'a göre doğal ve tanrısal aynı şey gibi görünmektedir) ayrımları sadece bir *nomos* konusu olan insan ırkının temel birliğine olan inanç eşlik ediyordu; yani pozitif yasa ve mevcut ama yanlış kabul ya da alışkanlıklar (geride s. 161).

Son olarak, etik görüşlerinin bir tanığı olarak, Plutarkhos'un aktardığı, kıskançlık ve iftira üzerine bazı değerlendirmeleri mevcuttur.[589] "İki tür kıskançlık vardır," der Hippias, "doğru ve yanlış." Bütün onurlar kötülere gittiği zaman kıskançlık duymak doğru, iyilere gittiği zaman duymak yanlıştır. Dahası kıskanç kişiler iki kat acı çeker: bütün insanlar gibi kendi sıkıntılarından acı çekerler ama ayrıca başkalarının iyi talihi yüzünden de acı çekerler. İftira için, bunun bir lanet olduğunu çünkü yasanın buna karşı hırsızlık için belirlediği türden bir ceza belirlemediğini ama aslında bunun yaşamdaki en iyi şeylerin, yani dostluğun ve iyi niyetin (*philia*) çalınması olduğunu söylemiştir. Sinsi doğası onu açık şiddetten daha da kötü kılmaktadır. Burada *nomos* sansürünün somut bir örneği vardır ve herhalde en azından bu açıdan günümüzün yasalarını bir ilerleme sayacaktır.

(5) ANTİPHON

Antiphon özellikle Attika'da yaygın olan bir isimdi[590] ve görüşleri bu kitabın daha önceki bölümlerinde tartışılmış olan sofist Antiphon'un kimliği sonsuz uzmanlık tartışmalarına konu olmuştur. Asıl soru onun, Thukydides'te Dört Yüz'ün üyesi olarak rol alan ve *Tetralojiler* adlı kapsamlı bir hatiplik alıştırmaları derlemesinin ve üç ke-

[589] Fr. 16 ve 17. Aslında bunları, Plutarkhos'un artık kaybolmuş olan, *İftira Üzerine* adlı bir yapıtında bulmuş olan Stobaeus'tan elde ettik.

[590] Sözgelimi Platon'un Antiphon adlı, Parmenides diyoloğunun anlatıcısı olarak tanıttığı bir üvey kardeşi vardı. Blass (Att. Bereds.[2] i, 93 vd.) hatibe ek olarak altı tane ayırt eder (özeti Loeb Plut. Cilt x, 346 not d).

hanet konuşmasının yazarı olan hatip Rhamnuslu Antiphon olup olmadığıdır. Konu düşler üzerine bir yazarı ve kâhin olan trajedi şairi Antiphon'a yapılan göndermelerle daha karmaşıklaşmaktadır. Bu yüzden Heinimann (*N. u. Ph.* 134) şöyle söylemiştir: "Sofistin, oligarşi hatibinin ve tragedya yazarının üç farklı kimse olduğu kesin sayılmalıdır." Hatta *Hakikat Üzerine* ve *İttifak Üzerine* yapıtlarının farklı kimselere ait olduğu öne sürülmüştür.[591] Yanıt ne olursa olsun, bu süreçte bir şey akılda tutulmalıdır: bizim otoritelerimizde "Sofist Antiphon"a yapılan göndermeler bir sofisti bir hatipten ayırt etmeye yetmemektedir çünkü antik dönemde *sophistes* sözcüğü her ikisi için de kullanılıyordu. Her koşulda Origenes *Hakikat Üzerine*'yi yazan Antiphon'un hatip olarak tanındığını söyler (Antiphon, fr. 12). Sorun felsefe tarihi açısından düşük önemdedir ve bunun bir tartışması, klasik uzmanları dışında herkes tarafından rahatça gözardı edilebilecek olan bir nota (ileride s. 279-281) bırakılmıştır.

Her kim yazmış olursa olsun, hatiplik yapıtları bizim ilgi alanımız içinde değildir. Sofistin yaşamının dış koşullarıyla ilgili olarak (eğer hatipten farklıysa) hiçbir şey bilinmemektedir, yaşadığı tarihle ilgili de kesin bir bilgi yoktur ama kesinlikle Sokrates'in bir çağdaşıydı. Hatibin Pers Savaşları sırasında doğduğu ve Gorgias'tan bir parça genç olduğu söylenmektedir (sözde *Plut. Vit.* or. 832 vd.) ve bu kesinlikle kimliklerinin aleyhine bir durum değildir.[592] Antiphon Platon'un diyaloglarında görünmez, büyük olasılıkla da, Schmid'in öne sürdüğü gibi (*Gesch.* 159), Platon onu ikinci sınıf saydığı için görünmez.

Ele alınması gereken bir sorun daha vardır. Yirmi dokuz fragman DK tarafından *İttifak Üzerine* başlığı altında toplanmıştır ama çok azı açıkça bu yapıta aittir ve

---

[591] Schmid (*Gesch.* 100) Sofistlerin her ikisini de yazdığı konusunda "*Die grösste Wahrscheinlichkeit spricht dafür*" demiştir. Nestle (*VmzuL*, 1942, 387 vd.) Schmid'i anmaz ama kesinlikle kasıtlı olan bir ifade seçimiyle, "Es *spricht daher die grösste Wahrscheinlichkeit dafür*," yani *İttifak*'ın yazarının *Hakikat*'ı yazan sofist olmadığını, hatip olduğunu söyler.

[592] Sofistlerin yazdıklarını tarihlemek konusunda çabalar yapılmıştır. Π. ὁμ. Euripides'teki "yankıların" bir parça sarsak zeminine bakarak MÖ 440 yakın tarihlendirilmiştir (Altwegg ve J. H. Finley) ve Π. ἀλ. ise etik öğretilerinin dram sanatındaki yankılarına artı Aly'nin onun matematiksel çalışmasının çağdaşlarıyla olan ilişkisini değerlendirmesine bakılarak bundan bir on yıl sonraya tarihlendirilmiştir. bkz. Greene, 232, n. 74 ve 236 n. 94. Heinimann (Ö. u. Ph. 141 vd.), savlara papirüs fragmanlarına dayanan bir tane daha ekleyerek, Π. ἀλ.'ı yirmilere tarihlendirir. 423 yılında *Bulutlar*'da hicvedildiği fikrini reddeder (bkz. geride s. 117). Antiphon kuşkusuz "Aristophanes'in özellikle üzerinde durduğu o sofist" değildir ama o da Protagoras (ve belki başkaları) gibi en azından göründüğü kadarıyla hedef olan sofist ahlaka katkıda bulunmuştur. Schmid (*Gesch.* 159) Ksenophon'da geçen Antiphon'un Sokrates'le yaptığı konuşmanın yüzyılın son on yılına tarihlenmesi gerektiğini söyler (yani hatibin ölümünden sonraya) ve yazıları da otuzlardan sonraya konmamalıdır.

hiçbiri de ittifak konusunu ele almaz.[593] Onları bu şekilde düzenlemenin haklılığı Schmid'in tartışması açısından ele alınabilir (*Gesch.* 163, n. 1); ona göre, bunların bir kısmı (Stobaios'takiler) maksim biçiminde olduğundan ve Philostratos (Rhamnoslu) Antiphon'un yaşamında onun ittifak üzerine olan yapıtının maksimler derlemesini (*gnomologiai*) içerdiğini söylediğinden, güvenle bu fragmanları sofistin bu adı taşıyan yapıtına atfedebiliriz. Böyle yapabilsek bile, *gnomologia* sözcüğü bunların onun özgün düşüncesini yansıttığını varsaymak için pek cesaret vermemektedir, aslında Ioannes Stobaios antolojisinden alınan bu parçaların sahiciliği (on iki tanedirler, her biri basitçe "Antiphon'dan" başlığını taşır) tartışılmaktadır.[594] "Papirüs fragmanlarla karşılaştırmak," demektedir Havelock (*LT*, 419), fr. 49 dışında hepsini reddetmeyi kaçınılmaz kılar.[595] Diğer yandan, W.C. Greene (*Moira*, 239), öne sürülen *İttifak* fragmanlarıyla papirüslerde görüldüğü şekliyle *Hakikat* fragmanlarının etik öğretileri arasında gerçek bir tutarsızlık görmemektedir.[596]

Açıkça *İttifak*'a atfedilen "fragmanların" büyük kısmı Harpokration sözlüğünden gelir ve tek tek sözcüklerden oluşur.[597] Üç tanesi (fr. 45-7) mitsel kabilelere, Skiapodes, Makrokephali ve toprak altında yaşayanlar ya da Troglodytelere değinir, fr. 48 de ("insan kendisine hayvanların tanrıya en çok benzeyeni der") antropolojik

---

[593] Bazıları Antiphon'un (fragmanlarda hiç görülmeyen) bu sözcüğü iç harmoni (bunu yüzyıllar sonra Iamblikhus ve ardından Platon, τὴν ἑνὸς ἑκάστου πρὸς ἑαυτὸν ὁμογνωμοσύνην olarak adlandırmıştır, Stob. 2.33.15) anlamında kullandığını düşünür ve onun σωφροσύνη ve özdenetim üzerindeki vurgusunu birbirine eşitlerler. bkz. Stenzel, RE, Suppl. iv, 40 vd. Nestle bunu reddetmiştir (*VMzuL*, 381) ama Praechter (Ueberweg-P. 129) her iki şekilde de ele almıştır.

[594] Demokritos'un durumuyla karşılaştırın, bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019: s. 375 vd.

[595] Bu fragman evlilikle ilgilidir ve Havelock'a göre Antiphon'un bakış açısıyla uyumlu görünmektedir, eğer daha sonraki bir yazarın onun "Medea ve Phaidon'dan ödünç alınmış ahlakçı düşüncelerle" yazdıklarını kirletmiş olduğunu varsayarsak. Gerçekten bu iki yapıtı anıştıran ifadeler içerir (bazıları Euripides'in Antiphon'dan esinlendiğini düşünmüştür) ve (Havelock'un da not ettiği üzere) Demokritos'un fr. 275-7'siyle dikkat çekici çakışmalar taşımaktadır ama bu onun sofistin zihnini doğruyu yanlıştan ayıracak kadar tanıdığımıza olan bir güvenle kesip biçmekten alıkoymaz.

[596] İki ayrı yapıtın olduğu kuşkuludur ama belli bir aşamada, Havelock'un (age. 418) ısrarla yaptığı gibi, pre-Platoncu yapıtların başlıklarının yazar tarafından değil akıllarında akademi, lise ve diğer okulların kavrayışları olan İskenderiyeli uzmanlarca verildiğini hatırlatmamız gerekir.

[597] Harpokration'daki, özellikle Antiphon'a her şeyin bir olduğunu ve duyu deneyiminin (görme, koklama vb.) yanıltıcı olduğu şeklindeki Elealı bir inanç atfetmek için (bunu Freeman yapmıştır, Comp. 395, krş. Untersteiner, Sophs. 258, n. 5) pek bir temel bırakmayan fr. 4-8'deki kayıtlarla ilgili şaşırtıcı ölçüde yazılmıştır.

bir ilgi gösterir.[598] Fr. 52 satrançta bir hamle yapar gibi yaşamınızı geriye götüremeyeceğiniz şeklindeki "felsefi" gözlemi yapar,[599] diğerleriyse klişeleşmiş bir şekilde yersiz duraksama (55) ve gerçek dostlar yerine düzenbazlara danışmak (65) üzerine yorumda bulunur. Fr. 63 "Diathesis'i (düzene girmek, yerleşme) tanıdıkları zaman dinlerler" demektedir ve Momigliano, Riv. di filol. (1930) makalesini, *Hakikat*'in bazı fragmanlarıyla birlikte bunun üzerine inşa etmiştir; bu Antiphon'un evren ve insan felsefesinin altında yatan ve onu birleştiren bir ana kirişin ilginç ve çok yakın bir yeniden inşasıdır. Fr. 24a'da şöyle okuruz: "Antiphon *diathesis* sözcüğünü zihin (γνώμη) ya da zekâ için kullanıyordu... *Hakikat Üzerine* olan ikinci kitapta bunu ayrıca evrenin düzenlenişi (διακόσμησις) için kullanmaktadır" ve fr. 2'de: "Bütün insanlar için zihin (γνώμη) bedenlerini sağlık, hastalık ve başka her konuda denetlemektedir." Fr. 14 buna uygundur: "Malzemeden yoksun olduğundan birçok iyi şeyi kötü bir biçimde düzenliyordu (διαθεῖτο)." (Özne genel olarak doğa olarak kabul edilmiştir ama artık aynı şekilde zihin ya da γνώμη kabul edilebilir.) Momigliano'nun çıkarımı Antiphon'un hem insan hem de doğada iş başında olan tek bir etkin akılcı ilke gördüğü, Anaksagoras'ın *Nous*'undan almış olabileceği bir fikir gördüğü şeklindedir.[600] Bunu onun sezgiyi reddettiğini dile getirmesiyle (fr. 12) birlikte kabul etmekte güçlük çekiyorum ama bu tür yetersiz fragmanlarla onun düşüncelerine tam olarak nüfuz etmeyi umamayız. Momifgliano'nin kendisi, başka koşulda tümüyle *otonom natura naturans* olacak olan bu etkin ilkenin, fr. 10'da bahsedilen en yüksek ölçüde kendine yeterli olandan ayrı olması gerektiğini ve bu olasılığın çözümü gizlemesinin (çünkü kimse sergilediğini söyleyemez) anlaşılır olduğunu düşünür.

Stobaios'tan kalanlar arasından üç tanesi aşırı karamsar konuşmaktadır. Fr. 49 evlilik üzerinedir (bkz. geride s. 274, dn. 595). Eğer erkeğin karısı uygunsuz olduğunu gösterirse, boşanma yorucu olur ve dostları düşman kılar ama onu elde tutmak

---

[598] Θεειδέστατον değil θεαιδέστατον ("tanrıdan korkan") kesinlik doğru olmalıdır (Nestle'nin izinden, *VmzuL*, 382), Photius'un *lemma*sı düşünülürse [önsöz]. Momigliano (Riv. di filol. 1930, 129) 45-7'de 45-7 Antiphon'un, ideali olan doğa haline en yakın şekilde yaşayanlara örnek verdiğini düşünüyordu, buna karşın Altwegg'e göre (bkz. Greene, *Moira*, 233, n. 78) onlar "insanın sefilliğinin türleriydi." (Her iki görüş de daha önceden vardı, Nestle, *VMzuL*, 382, n. 50.) Bignone (*Studi*, 86) onları Antiphon'un O.P. 1364'te Yunanlarla barbarlar arasında bir fark olmadığı iddiasıyla ilişkilendirdi: Antiphon'un amacı, diye düşünüyordu, herhalde en barbar halklar arasında insanlığın ve toplumsal yaşamın izlerinin olduğunu göstermekti. Harpokration'daki adlar bu varsayımların herhangi biri için en ufak kanıt sunmamaktadır.

[599] Harpokration'dan. Değerli antoloji hazırlayıcısı Stobaios Sokrates'in adını taşıyan daha uzunca bir değişkeyi aktarmaktadır! bkz. Untersteiner, Sof. iv, 131.

[600] Antiphon'un kozmoloji ve doğa felsefesine olan ilgisini belirtmiştik (geride s. 199).

da acı vericidir. İyi bir eş neşe verir ama acı hemen köşede bekler. İnsanın kendi sağlığını, günlük ihtiyaçlarını ve iyi adını korumak zorunda olması zaten yeterince kötüdür, iki kişi olunca özen iki katına çıkar. Çocuklar kaygıdan başka şey getirmez, çok geçmeden de bahçenizden baharı ve yanaklarınızdan sağlığı alıp götürür. "Yaşam," der fr. 50, "bekçilik yaparak geçen bir gün gibidir – ışığa bakmak için bir tek gün vardır, sonra bunu peşimizden gelenlere bırakırız," ve fr. 51 yarım ağızla ona hakaret eder: büyüklüğü ya da soyluluğu yoktur, küçük, zayıf, kısa ömürlü ve büyük acılarla elde edilen şeylerden ibarettir. 53 ve 53a tutumlulara ve bu yaşamda bir başkasına hazırlanır gibi yaşayanlara, böylece zamanı ellerinden kaçıranlara saldırır (ve "zaman" der fr. 77'de, "insanın bedelini ödediği en pahalı şeydir") ve 54 basitçe Aesophos'un aynı temayı taşıyan bir masalını anlatıp Tanrı insana zenginlik verip de akıl vermiyorsa, ikisinden de yoksun bırakıyor demektir sonucunu çıkarır. İki kilişe daha vardır, 61 (içine girilen topluluğun şekillendirdiği karakter) ve 64 (eski dostların yenilerden daha gerekli olması). Daha önce belirtilen (geride s. 249) fr. 58, ani heveslerin insanı kendine hâkim olmaktan daha büyük belalara sürükleyebileceği uyarısıyla daha özgün görünür. (Bir delikanlının evlenme hevesi de, bir komşuya saldırma hevesi de bunun bir örneği olabilir.) Bu da, hiç baştan çıkmamış olan bir adamın kendine hâkim olduğunun söylenemeyeceğini söyleyen 59'la aynı bağlamda yer alabilirdi. Fr. 61 *İttifak Üzerine*'nin (fragmanın buraya ait olduğunu söylerler ama Stobaios böyle söylememektedir) öğretisinin *Hakikat*'inkiyle uzlaşmaz olduğunu öne sürenlerin elindeki en güçlü karttır ama bu pek iyi bir koz sayılmaz. Fragman Sophokles'in anarşiden daha büyük kötülük bulunmadığını söyleyen dizesini yeniden dile getirerek başlar,[601] ama bunu sadece çocuk yetiştirmeye uygulayarak devam eder: "Yaşlı insanların" neden daha baştan çocukları denetime boyun eğmeye ve söyleneni yapmaya alıştırmalarının nedeni, onları büyüyünce büyük bir şaşkınlık yaşayıp her şeyi çok farklı bulmalarını engellemek içindir. Eğitimin önemi buradadır (fr. 60), iyi bir son iyi bir başlangıca bağlıdır.

Eğer fragmanların gerçek olduğunu ya da en azından kişisel bir iz taşıyanların gerçek olduğunu varsayarsak, Antiphon hakkında kesin görünen bir şey, dönemi için dikkat çekici bir psikolog olduğudur. 1930'lar entelijensiyasında özellikle yaygın olan "nasıl-istersen-öyle-yap" şeklindeki eğitim kuramının yandaşlarından kesinlikle öndeydi, bunun insanın topluluğun dayattığı disipline boyun eğmezse çok ağır deneyimler yaşayacağı yetişkinlik yaşamı için bunun uygun bir hazırlık olmadığını fark etmişti (fr. 61). Yaşam felsefesi incelikli ve entelektüel hazcılıktır. İnsan kısa ve kusur-

[601] Ant. 672. Bignone (*Studi*, 140) Sophokles'in Antiphon'a bağlı olduğunu düşünüyordu. Bunu hiç bilemeyeceğiz.

lu varoluşumuzdan en fazla hazzı ve en az acıyı almayı tasarlamalıdır ve bu herkesin anlık heveslere göre davrandığı ve her fırsatta komşusuna saldırdığı tümüyle anarşik bir toplum içinde elde edilemezdi. Bu tür davranışlar çok geçmeden kendi yıkımını getirecektir. Bunu kabul etmek (fr. 44 A'da söylediği gibi) yasaların yapay ve genellikle kötü olduğunu, ya da bu şekilde onların çerçevesini bozmayacak şekilde yaşarken insanın fark edilmeden ve ceza almadan yapabiliyorsa kendi amacı için yasayı gözardı edebileceğini reddetmek demek değildir.

"Acısız yaşama sanatını" (τέχνη ἀλυπίας) bu psikolojik bağlamda görülmelidir, ben de *Hatiplerin Yaşamları*'ndaki (sözde *Plut.* 833c, DK, A 6) hikâyenin gerçeklere dayandığı ve *Hakikat Üzerine*'yi yazar aynı Antiphon'a değindiği varsayımı üzerinde (nadiren yapılan bir lüks olarak, uzmanlık eleştirisinin en katı ölçütlerinden bir parça sapmış olsam da)[602] bu açıdan duracağım.[603] Eğer birkaç Antiphon vardıysa, yazar olasılıkla onları karıştırmış olmalı. Konusu Rhamnoslu Antiphon'dur ve altmış konuşmanın ona atfedildiğini söyledikten sonra, ayrıca trajedi de yazmış olduğunu ve "hastaların tıbbi terapisine benzer bir acısızlık sanatı icat ettiğini" ekler. "Korinthos'ta agoraya yakın bir yerde bir oda tuttu ve sıkıntısı olanları sözlerle iyileştirebileceğini ilan etti. Yaptığı şey sıkıntısı olanlara sebepleriyle ilgili sorular yönelterek teselli vermekti." Antiphon'un ilk psikiyatri kliniğini kurduğunu öne sürmek her koşulda bazı öne sürülen açıklamalardan daha olanaksız değildir, yani bu durumda *tekhne* yazılı bir yapıttı. Sonuçta, fiziksel hastalığın köklerinin zihinde aranması gerektiğini (fr. 2) ve bazen bunun etkin yaşamdan (*praksis*, fr. 57) bir kaçış yolu olarak açıklanabileceğini biliyordu. Aranan idealin olumsuz bir ideal olması, acıdan azade olması

---

[602] Birinci cildin eleştirmenlerinden biri tarafından, yorum yapmaksızın Cicero'nun Anaksimandros'un Spartalılara bir depremi önceden haber verdiği şeklindeki ifadesini aktarmak ve bunu modern Yunanistan'da (Times'a göre) hâlâ kullanılan bir yöntemle yapmış olabileceğini ima etmekle ciddi biçimde suçlandım. Bu görece önemsiz konuda, Cicero'nun değerlendirmesinin (artık olası olmayan) doğrulamasına pek aldırmadan okurların bu tür şeyleri bilmek isteyeceklerini düşündüğümü itiraf etmeliyim.

[603] H.N. Fowler (*Loeb Plut*, x, 347 n.) ve başka birçok kimse sofist'in kastedildiğini varsaymıştır. "Kimsenin kendisine hemen unutturamayacağı kadar korkunç bir acı anlatamayacağını öne sürerek, keder-dindiren (νηπενθεῖς) bir dizi konuşma yaptığını ilan ettiğini" söyleyen Philostratos dışında, ayrıca da bir Rhamnusian hayatında, bir otorite yoktur. "Teselli-edebiyatı" daha sonra sıradan tür oldu (krş. Greene, *Moira*, 231) ve birçokları τέχνη'deki τ. ἀλυπίας sözcüğünün yazılı bir yapıt anlamında kullanılmış olduğunu varsaydı, hatta Altwegg bunu Π. ὁμονοίας ile özdeşleştirdi ('irrig' Stenzel, 'haltlos' DK) ama bağlam bunu oldukca olanaksız kılmaktadır ve Platon'da (*Semp.* 186e) συνέστησεν τὴν ἡμετέραν τέχνην bizim (hekimlerin) sanatını kurdu" anlamına gelir. (krş. sözde-Plut.'daki συνεστήσατο) Morrison (*Proc. Camb. Ph. Soc.* 1961, 57) "klinik"in başlangıçta *Bulutlar*'daki pkrontisierion gibi komik bir uydurma olduğunu öne sürer.

Antiphon'un hazcı hesap felsefesiyle, kendine hâkimiyet yandaşlığının ve anın heves ve hazlarına kendini bırakmayı kınamasıyla uyum içindedir. Bignone (*Studi*, 83) haklı olarak bu dingin hoşnutluk halini (*alypia*) Demokritos'un *euthymia*sı ve Epikuros'un *ataraksia*sıyla karşılaştırır. "Yararcı bir hazcılık," diye ekler, kuşkusuz Antiphon'un tezinin temelidir ama bu diğer iki filozofun savunduğu ılımlı bir biçimde.

Hakikat'in, daha önceki bölümlerde işlenmiş olup şu an zorunluluktan değindiğimiz etik öğretileriyle ilgili olarak, kendimize bunların *physis*le *nomos* arasında, ilkinin üstünlüğü doğrultusunda keskin bir karşıtlığa dayandığını hatırlatmalıyız. Doğa bizi acıdan kaçınmaya ve en yüksek hazzı aramaya zorlar çünkü acı zararlı ve haz yararlıdır. Bu yüzden insan geleneğin ve yasaların emirlerini, ancak onlara uymak insanın o anki hazzına ceza ya da utanç şeklinde daha fazla acı getirmediği sürece izlemelidir. (Bunları açık isyanla ortadan kaldırma önerisi getirilmez.) Dahası doğa sınıf ya da ırk ayrımı bilmez. *İttifak*'la ilgili bildiklerimize bakarak, farklı bir vurgu yaptığı sanılabilir ama bu vurgu aynı kişi tarafından, belki yaşamının farklı bir aşamasında yazıldığını düşündürecek bir şey değildir, çelişkili inançlara yönelik bir değişim içermez. Aslında, yine de, birçok girişime rağmen, bu yapıtın eldeki fragmanları ya da içeriğine dair tanıklıklar herhangi süregiden bir tartışmanın temelini oluşturmaya yetmemektedir.

Etik üzerine olan görüşlerine benzeyen ve kuşkusuz onlarla bağlantılı olarak *nomos-physis* karşıtlığı üzerine temellenen (s.199) ve hem gerçekliğe hem de görünümlere yer veren bir ontolojiyle bağlantılı olan (s. 197 vd.), dil üzerine görüşlerini yinelemeye gerek yok. Zaman üzerine ilginç gözlemi (fr. 9), yani zamanın bağımsız bir varlığının olmaması, zihinsel bir kavram ya da ölçüm aracı olması[604] ve Aristoteles'in geometrik ilkelere dayanmadığı için eleştirdiği o içini boşaltma yöntemiyle daireyi kareye çevirme çabası[605] hâlâ dikkat çekmemiştir.

---

[604] Bu zamanın en eski Yunanca tanımıdır, çünkü Arkhytas'a atfedilen (Iambl. *Simpl.* Fiz. 786, 11), gerçek olsa bile, bir miktar daha sonra olmalıdır. Aristoteles de (*Fiz.* 223a21) düşünen varlıklar olmasa zamanın olup olmayacağından kuşkuda olduğunu, çünkü zamanın, basitçe ardıllık değil "sayıldığı ölçüde ardıllık" olduğunu söylüyordu (age. 219b2) ve eğer sayacak birisi yoksa hiçbir şey sayılamaz ya da hesaplanamaz. Antiphon'la uzlaşarak zamanın bir ölçü olduğunu söyler ("devinim ve ataletin ölçüsü," age. 220b32, 221b22) ama ayrıca zamanla devinim arasındaki ilişkilerin karşılıklı olduğunu da söyler: "yalnızca devinimi zamanla değil zamanı da devinimle ölçeriz, çünkü bunlar birbirleriyle tanımlanır" (age. 220b14).

[605] Fiz. 185a14. Bu ayrıntılı olarak Simplicius tarafından açıklanmaktadır (Fiz. 54, bkz. Antiphon fr. 13 DK), onun tanımını Freeman özetlemektedir, Comp. 397.

EK NOT: ANTİPHON'UN KİMLİĞİ

Hermogenes (IS 3. yüzyıl, DK A2) iki Antiphon'u birbirinden ayırt eden ilk yazardır ama Didymos'un bunu 200 yıl daha önce yaptığını söyler. Bu adı taşıyan birkaç kişi vardır ama "sofistlik yapan iki kişidir," (a) cinayet davaları üzerine konuşmalar, politik konuşmalar ve bu tür *logoi*nin yazarı olarak anılan hatip, (b) aynı zamanda bir kâhin ve düş yorumcusu olduğu söylenen, *Hakikat Üzerine*, *İttifak Üzerine* ve bir *Politikos*'un yazarı olduğu kabul edilen kişi. Hermogenes'in kendisi üslup açısından bunların farklı kimseler olduğundan emindir ama Platon ve başkalarının söylediklerini (Platon, *Meneks.* 236a, Rhamnoslu Antiphon'u bir retorik öğretmeni olarak anar) okuyunca yine kuşkuya kapılır. Birçok kimse Thukydides'i kehanet konuşmalarının yazarı olarak bilinen Rhamnoslunun öğrencisi sayar ama ona göre Thukydides'in üslubu daha çok *Hakikat* gibidir. Her koşulda ikisini ayrı kabul etmeyi zorunlu bulur çünkü iki tür yazı arasındaki fark çok büyüktür.

Birçok modern tartışma içinden, en ayrıntılı ve en tedbirli olan Bignone'ninkini özetliyorum.[606] Hermogenes'i alıntıladıktan sonra, çağdaşlardan kimsenin Atina'da aynı dönemde yaşayan iki ünlü kişi arasında ayrım yapmamış olmasının tuhaf olduğunu belirtir. Dahası hatipin demesini ve babasının adını öğreniriz ama sofistinkini öğrenemeyiz (gomperz, Z. U. R. 58) ve sözde-Plutarkhos, Rhamnoslu hatip üzerine yazarken (832c), Sokrates'le Ksenophon'un kaydettiği konuşmalar yapmış olduğunu söyler. Ksenophon'un ona "sofist Antiphon" demesi kimliğine karşı bir şey değildir ve Croiset onun önde gelen bir hatip-ve-sofist olduğunu tragedya yazarının da aralarından bulunduğu işlerden ayırarak kabul etmiştir.[607] Aristoteles hep basitçe "Antiphon" diye değinir, ayırt edici bir başlık gereği duymaz. Her ikisinin de kronolojisi neredeyse aynıdır. Hatip 411 yılında ölmüştür (*Thuk.* 8.68) ve Ksenophon'daki Sokrates'le tartışma herhalde bundan öncedir çünkü bu tarihten sonra Sokrates'in yandaşı olan Platon bu konuda bir şey söylemez. (Bu sava çok fazla ağırlık vermemek gerekir.) Hatip ykl. 480'de doğmuştu (Blass, *Att. Bereds.* i2, 94 vd.) ve herhalde günümüze kalan konuşmaları yaşamının geç döneminde, 427'den sonra yazdı çünkü Gorgias'ın etkisini taşımaktadırlar. Önce sofist-filozof, sonra hatip olmuş olamaz mı? (Croiset bunu olası bulur.) Hatip belirgin sofist özellikleri gösterir ve her ikisi de gençleri eğitmişti, okulları vardı (Rhamnoslu

[606] "A. oratore ed A. sofista," Studi, 161-74.

[607] Trajedilere gelince, bir sofistin bunları yazması hiçbir şekilde olanaksız değildir ve bir satırın, sofist Antiphon'un coşkulu bir temsilcisi olduğu, νόμος-φύσις karşıtlığının bir biçimini kullanması ilginçtir (fr. 4 Nauck: τέχνῃ κρατοῦμεν ὢν φύσει νικώμεθα). Diğer yandan gelenek tragedyacıyı (Rhamnoslu olarak) Syrakusailı I. Dionysios'la ilişkilendirir, bu da bazılarına göre onu sofistten daha sonraki bir tarihe taşımaktadır (Vit. Or. ve Gnomol. Vindob. A 6 and 9 DK) ama Wilamowitz bunu bir itiraz olarak kabul etmemiştir (Platon, i, 84, n. 1.). Rhamnoslu MÖ 411'de öldürüldü ama eğer farklı biriyse sofistin ne kadar yaşadığı hakkında bir şey bilmiyoruz.

hatip için bkz. Platon, *Meneks.* 236a, sofist için Ksen. *Mem.* i. 6) ve ücret alıyorlardı. (Bignone'un buna ilişkin göndermeleri Ksen. age., sözde *Plut.* 833 (kuşkulu mu?), Diod. Ap. Clem. Al. 1.365, 2.66 D., Amm. Marc. 30.4 ve *Antiphon'un Savunması*'nın papirüsü Nicole tarafından yayımlanmıştır, REG, 1909, 55.) Hatip etkin bir politik yaşam sürüyordu ve sofist politikaya karışmadığı için Sokrates'le alay ediyordu (Ksen. age.).

Hermogenes'in zaten kullanmış olduğu, üslup tartışması üzerine, Bignone sofistle ilgili olarak bolca sahip olduğumuz papirüs fragmanlarının, aslında onun bir hatip de olmadığını öne sürdüğünü ama diğer yandan bunun bir parça öznel bir ölçüt olup aynı kişinin yaşarken üslubunu da değiştirmiş olabileceğini söyler. Fakat, ayrıca güçlü bir tarihsel sav vardır. Hatip kavgacı bir aristokrat ve oligarkhostu. (*Thuk.* 8.68, 89, 90, Arist. Ath. Pol. 32), buna karşın sofiste ait fr. 44B aşırı demokratik duyarlılıklar sergiler. Ayrıca hatip, konuşmalarının birçok yerinde görüldüğü üzere, yasaların coşkulu bir savunucusuydu ve bu da yine sofistle ters düşen bir şeydir. Bignone'nin son çıkarımı bu yüzden hatiple sofistin farklı kişiler olduğu şeklindeydi (ama sofistin kâhin ve düşler üzerine yazan biri olabileceğini de düşünüyordu).

"En çok ilgi görmüş olan çıkarım budur," bu yüzden Stenzel RE'deki (ek iv, 33) makalesine "Atinalı Antiphon, artık genel olarak kabul edildiği üzere, Rhamnoslu hatipten bir sofist olarak ayırt edilecektir" diye başlıyordu ve Untersteiner (*Sophs.* 228 vd.) basitçe Bignone'a değiniyor ve "Sorunu tekrar incelemek için bir neden olduğunu sanmıyorum" diyordu. Fakat, 1961 yılında J.S. Morrison konuyu yeniden açtı ve elimizde konuşmaları bulunan hatibin *Hakikat* ve *İttifak*'ı yazan ve Ksenophon'un *Memorabilia*'sında Sokrates'le tartışan sofistle aynı olduğunu öne sürdü. Bu S. Luria'nın sert bir yanıtına yol açtı; Luria Thukydides'in (8.90. i) aşırı bir oligark olarak adlandırdığı ve Dört Yüz arasında demokrasiye güçlü bir biçimde karşı duran kişi olarak gösterdiği hatibin, *Hakikat*'in papirüs fragmanlarında dile getirilen sol kanat fikirleri savunmuş olamayacağını göstermek üzere konuşmalardan serbestçe alıntılar yaptı. Bunlar "doğa" adına yasaları reddeden ve eşitlikçiliğin ateşli bir savunucusu olan birine aittir. Bu konuşmalar yasaları geleneksel tarzda kutsal sayan ve yüzyıllarca değişmemiş kabul eden bir aşırı muhafazakârı ortaya koyar (Or. 5.14, 6.2). "Suçlayanın konuşmasından yola çıkmak ve yasaların sağlam olup olmadığını sormak yeterli değildir," diye sürdürür, "suçlayanın konuşmasını yasalarla yargılamalı ve konuyu doğru ve yasalara uygun biçimde dile getirip getirmediğini görmeliyiz." Dahası konuşma yazarı geleneksel dinin coşkulu bir destekleyicisidir, *Hakikat* yazarı gibi tanrısal sezgiyi reddetmiş birinin (der Luria) hiç yapmayacağı bir biçimde tanrıları över ve ibadeti ve kurbanı tavsiye eder (fr. 12).[608]

[608] Morrison, PCPS, 1961; Luria, Eos 1963. Kuşkusuz, eğer Kerferd papirüs fragmanlarında

(6) THRASYMAKHOS

Thrasymakhos Boğaziçi üzerinde, Megara'nın bir kolonisi olan Khaldeon'dan geliyordu. Yaşadığı tarihi saptamak için belirli iki şey vardır: (1) Aristophanes'in 427 yılında sahnelenen *Şölen Konukları*'nda alaya alınmaktadır (DK, A 4); (2) Makedonyalı Arkhelaos'un Teselya (413-399) hâkimi olduğu sırada yazıldığı anlaşılan konuşmalarından birine ait bir cümle (fr. 2). İntihar etmiş olabileceğine dair belirsiz bir ima vardır.[609] Asıl olarak retorik öğretmeni olarak tanınıyordu, bu konuda yenilikler getirmişti ve ona yapılan göndermelerin büyük kısmı üslubuyla ilgilidir. El kitaplarını ve model konuşmalarını yazarken sanatın teknik ayrıntılarına büyük önem verdi ve nesir ritimlerini kullanma konusunda deneyler yaptığı gibi, dinleyicinin duygularına daha cazip hale getirdi (Platon, *Phaedr.* 267c). Aristoteles (*Soph. el.* 183 b 31) onu Tisias'ın halefi olarak çağırıyordu ve Theophrastos onu "orta üslup" (fr. 1) denen şeyin mucidi sayıyordu. Yazdıklarından geriye kalan tek dikkat çekici fragman, üslubunun tek örneği olarak Halikarnassoslu Dionysios tarafından korunmuştur. Tam anlamıyla bir sofistti verdiği eğitim için ücret alıyordu (*Cum.* 337d), yabancı şehirlere yolculuk ediyordu ve retorik alanında uzmanlaşmış olmasına rağmen etik sorulara da yanıt vermeye hazırdı. Adalet üzerine olan öğretisi oldukça iyi biliniyordu. *Devlet*'te (age.) bunun için bir ücret talep eder ve Klitophon'da genç adam Sokrates'i, konu hakkında daha bilgili olduğuna inandığı Thrasymakhos için terk etmekle tehdit eder.

Yapıtlarından geriye kalan bölüm (fr. 1) Atina Meclisi'nde yapılan bir konuşmanın girişidir. Yabancı olduğundan konuşmayı kendisi yapmış olamaz, "ama bu basit bir ders metni olmaktan çok Peloponnesia Savaşı'nın daha ileri aşamalarında yapılan bir tartışmaya önemli bir katkı gibi durmaktadır. Konuşmacı genç olduğu için özür dileyerek başlamayı zorunlu bulur.[610] Genç insanların sessiz kalmasının gerekmesi,

---

dile getirilen görüşlerin hiç de Antiphon'a ait olmadığını varsaymakta haklıysa (geride s. 112), Luna'nın savının büyük kısmı çökecektir ama bunlarda Antiphon'un basitçe başkalarının fikirlerini incelenmez üzere öne sürdüğüne yönelik bir şey göremiyorum ve Kerferd bazen bu varsayımla ortadan kaldırmak üzere hayali güçlükler ortaya atıyor gibidir (özellikle de s. 28). Nestle (*VMzuL*, 394) tuhaf bir bölümleme uygulayıp, *Hakikat* ve dörtlemeleri *Sofist*'e, *İttifak*'ıysa Rhamnoslu'ya atfetmektedir. Başka kaynaklar için bkz. Morrison, age. 50, n. 1 ve bir *non liquet*'yle zirveye ulaşan, harika kısa bir değerlendirme için Lesky, HGL, 353 vd.

[609] Nestle (*VMzuL*, 348) bunu bir olgu olarak dile getirir ama bu Juvenal'in bozuk bir satırına dayanmaktadır (7.2004), bu satırı bazı editörler "Lysimakhi" olarak okumayı yeğler, şerh düşenin "*rhetoris apud Athenas qui suspendio periit*" yorumuyla birlikte (DK, 85 A 7).

[610] Prooimion'un dinleyicilerin duygudaşlığını kazanacağı ders kitaplarının düsturlarındandı. bkz. Theodektes için Rose, Arist. frr., Berlin ed. Cilt v, 1499a27 ve 32 ve Arist. Rhet. 3, bölüm 14.

yaşlı kuşaklar işleri ustalıkla ele aldığı sürece iyi bir kuraldır ama şehrin başarısını dedikodularla ve talihsizlikleriniyse kendi deneyimleriyle yaşayanlar[611] (üstelik bunlar göklerden ya da talihten değil, sadece işbaşında olanların yetersizliğinden kaynaklanan talihsizliklerdir) seslerini yükseltmelidir. Kasıtlı kötü idareye boyun eğemez ya da suçu başkalarının ilkesizce kurdukları düzenlere bağlayamaz. "Şehrin barış halinden savaş ve tehlike haline geçtiğini gördük," der, "iç uyumdan tartışma ve kargaşaya geçtiğini gördük. Başka yerlerde başarısı kibir ve hizipçiliğe yol açardı[612] ama biz iyi zamanlarda aklı selim davrandık ve sıkıntıya düşünce bu hali kaybettik. Partiler düşüncesiz biçimde iktidar kavgası yapıyor. Politikalarının birbirine karşıt olduğunu sanabilirler ama aslında aralarında hiçbir gerçek fark yok. Eğer temel ilkelere bakacak olursak, her iki taraf da neyin peşinde? Öncelikle bu onları kargaşaya düşüren "atalardan kalma anayasa" sorunudur ama bu ele alması en kolay şeydir ve bütün yurttaşların en öncelikli konusudur." Ardından alıntının son cümlesinde, herhalde görece genç olduğunu düşünerek, konuşmacı deneyimizden ötelere uzanan konular için, eski kuşakların değerlendirmelerine güvenmeliyiz ya da yaşlı kimselerin belleğindeyse, doğruca onlardan bunları öğrenmeliyiz.

Konuşma asıl olarak politik temeldedir ve "atalardan kalma anayasaya" değinme bunun bir *oligarkhos* tarafından, "Sparta'ya yakınlık duyan genç bir aristokrat" tarafından yazılmış olduğunu düşündürür. Fakat Havelock onun "taraf tutmayan niteliğini, nesnellik havasını, düşünce açıklığı çağrısını" etkileyici bulur ve onda "ciddi bir entelektüel konum, bir politika kuramı olmasa da bir tür politik davranış ve yöntem mantığı" görür. Temel çağrısı yönetimde etkinlik ve ilkeselliğe ve bu amaçla partiler arasında uzlaşma sağlanmasına yönelik her zamank: çağrıdır.[613] Verdiği öğüt bugün için de yararlıdır ve parti mücadelesinin politikadaki temel farklılıklara değil de iktidar hırsına dayandığını söylemesi rahatsız ölçüde tanıdık gelmektedir.

Platon'un *Devlet*'te Thrasymakhos'u tarif ederken adil olup olmadığını anlayabileceğimiz bağımsız tek metin budur (geride s. 93 vd.). Konuşma bir müşterinin yap-

---

[611] Bu kusurlu olarak korunmuş olan maddede Havelock'un okumasına bağlı kaldım. Bu okuma Blass'ın τὰς μὲν εὐπραξίας'ını Diels'in πάσχειν'iniyle birleştiriyor gibidir. Bu da anlam katıyor.

[612] Bu κόρος'un ὕβρις'i doğurduğu yolundaki yaygın Yunan görüşüyle uyum içindedir. Ama Thukydides konuşmacının söylediklerini kabul etmezdi. krş. 5.82.2: "Barışta ve refahta şehirler ve bireyler daha makul davranır, çünkü iradelerine karşı davranmaya zorlanmazlar ama onları günlük neşelerinden yoksun kılan savaş sert bir okul müdürüdür ve birçok insanın mizacını koşulların düzeyine indirger."

[613] ὁμόνοια, ittifak ya da oybirliği. Bu kavramın önemi üzerine krş. geride s. 149 vd. Havelock'un parçayı çözümlemesi ve övmesi üzerine bkz. onun L.T. 233-9.

ması için hazırlanmıştır ama Thrasymakhos'un kendi ilkelerine ters düşen bir şey yazmadığını da kabul edelim. Haklı olarak tartışmaya ancak kendi düşüncelerinin izini taşıyorsa ikna edici bir biçimde katılabileceği söylenebilir. Kuşkusuz her şey *Devlet*'teki sahneden nasıl bir görüş çıkardığımıza bağladır. Platon'un ondan hoşlanmadığı onu içine düşürdüğü kabalık ve huysuzluk hallerinden anlaşılmaktadır (aslında kavgacılığı ve keskin dili ondan bağımsız olarak kaydedilen ikinci şeydir).[614] Eğer benim yorumum doğruysa, yani orada acı bir hayal kırıklığıyla birlikte ona göre Sokrates'in rahat iyimserliği olan şeye karşıtlığıyla konuşuyorsa ve Platon'un iki karakteri dramatik bir karşıtlık içinde gösterme arzusuyla bir parça abarttığını kabul edersek, diyalogla konuşmanın uyuşmazlığı en azından hafifler. "Hükümetler," der ilkinde, "kendi güçlerini artırmak üzere yönetir ve adalet onların yasalarına boyun eğmeye verilen addır: Başkalarının çıkarlarına hizmet etmek anlamına gelir." Onun öfkeli mantığına göre, bir kişi kendisi için iktidar arayışına girerse, bu adaletsizliktir. Adil olmak için, yöneticilerin kendi çıkarları için koyduğu yasalara boyun eğmelidir. Fakat eğer "adaletsizliği" başarılıysa ve kendisi bir yönetici ve yasa koyucu olursa (ve "tiran," der Thrasymakhos, "adaletsizliğin en yüksek örneğidir"), herkes onu suçlamayıp övecektir.

"İhanet hiçbir zaman başarılı olmaz. Nedir nedeni?
Çünkü başarılı olsaydı, kimse ona ihanet diyemezdi."

"Öyleyse, adalet sonuç getirmez ve bunu gözleyen insan soylu ama budaladır (348c). Olgular bunlar," der kabaca ve bunlardan kaçınamazsınız. Kynik bir gerçekçilikle, sadece çevresinde gördüğünü anlatmaktadır. Atina, Thukydides'in bize sürekli hatırlattığı üzere, gücünün zirvesine varmıştır ve "yeryüzündeki ve göklerdeki tek yasa güçlünün zayıfa boyun eğdirmesidir," (*Thuk.* 5.105.2) inancına göre davranarak bunu sürdürmeye çalışmaktadır. Ama, Peloponnes Savaşı'nın ileriki yıllarında, bu felsefenin dış ilişkilerde ve iç politikada izlenmesi dışarıda yenilgiye ve içeride çözülmeye yol açıyordu. Hâkimiyet ve baskı politikası artık Atinalıların yararına olmuyordu ve çözüldüğü zaman, iç bölünmeler ve iktidar mücadeleleri her şeyi daha da kötüleştirdi. Politik konuşmayı yapan Thrasymakhos daha önceki politikanın döneminde doğru olduğunu reddetmez, aslında ona *sophrosyne*[615] der ("iyi zamanlarda kendimizi koruduk") ama artık işe yaramamaktadır. Gerçekçi değildir ama Atinalılar artık kendilerini değişen koşullara uydurmayı öğrenmelidir. İktidar için iç mücadele lüksüne sahip değildirler. Tekrar Havelock'u alıntılayacak olursak (*L. T.* 234):

---

[614] Arist. Ret. 1400b19 ve 1413a7.

[615] Tıpkı *Devlet*'te adaletsizliği "iyi öğüt," εὐβουλία olarak adlandırması gibi (geride s. 95).

"Başlangıç olarak, yönetimin amacının başarılı ve etkili olmak olduğunu düşünür; bu ölçütle yargılanması gerekir... Refah ve talihsizliğin tanrıdan değil insandan geldiğini kabul eder ve ikincisi, yönetimin amacı birini korumak ve diğerinden kaçınmaktır... Geleneksel soğukluk ve Yunan mizacının arkaik kaderciliği reddediliyor gibidir."

Platon'un tarif ettiği karakter bu varsayımlarla tartışmayacaktır; son bir parça bağımsız kanıt alıntılayacak olursak (fr. 8, geride s. 102), tanrıların insan işlerine bakmadığını, adaletin tümüyle bir yana bırakılmasına da izin vermeyeceklerini kabul eden kimse de tartışmayacaktır. Platon, belki de Atina iktidarının ve kibrinin zirvesindeyken söylemiş ya da yazmış olduğu şeylere dayanarak, onun en kötü yanını göstermiştir (*Devlet*'le ilgili en dramatik tarih 322 civarıdır) ama bunun Thrasymahkos'un yalnızca bir yönü olduğundan kuşku duymamalıyız.

(7) KRİTİAS

Platon için Kritias,[616] yaşadığı dönemin toplumu ve de iktidarın elde edilmesine vurgu yapan ve retorik ve tartışma becerilerinin ahlaki sonuçlarına aldırmayan sofistik öğreti tarafından bozulmuş sağlam bir doğanın kusursuz örneği gibidir. Zengin, soylu doğuma sahip ve yakışıklıydı, ayrıca felsefi ve edebi hünerlerle donanmıştı ve Sokrates'in şevkli bir dinleyicisiydi ama onu iktidar politikası oynamak için bırakmış ve sonunda Otuz'un en kana susamış ve acımasız üyesi olup çıkmıştı. Savaşın sonunda bir anayasa hazırlamak üzere seçilmiş olan bu insanlar, kendilerini tiran haline getirmiş ve hasımlarını öldürtmüştü. Onun gibi bir oligark ve bu tür aşırılıklara girmek istemeyen yakın bir dost olan Theramenes'in ölümünden kendisi kişisel olarak sorumluydu. Demokrasinin gözünde Sokrates'in Kritias gibi kimselerle birlikte olmuş olması aleyhineydi. Kallikles rolü için çok uygun görünmektedir, ya da Platon'un *Devlet*'te (491d) "en iyi doğaya sahip olanlar yanlış yetişirse en sıradan olanlardan daha kötü sonuç vereceklerdir" ve (495a) "felsefi bir doğayı hazırlayan şeyler, kötü yetiştirme sonucu, zenginlik ve başka dışsal üstünlükler sağlasa da, onun çözülmesine yol açacaktır" derken kastettiği şeyi kanıtlamak üzere tasarlandığını düşünebiliriz. Ama Platon ondan bu şekilde bahsediyor mu? Tersine, onu sadece Sokrates çevresinin yakın bir üyesi olarak gösteriyor, diğerlerinden kötü olduğuna dair bir ima yapılmıyor ve felsefeye yönelik sahici bir ilgisi olduğu belli ediliyor. Timaeus ve Kritias'ta

[616] Otoritelere yapılan göndermelerin bunu izleyen paragraflarda verilmediği durumda, bunlar Diehl'in sağladığı Kritias değerlendirmelerinde bulunabilir, RE, xi, 1902-12 ve Nestle, *VMzuL*, 400-20.

önemli bir rolü var ve bütün Atlantis hikâyesi onun ağzından anlatılıyor. Ölümünden yıllarca sonra yazarken bile, Platon amcası Kritias'ı saygı ve sevgiyle anmaktadır.[617]

Burada elimizdeki kanıtların tam olarak çözmeye izin vermediği bir esrar perdesiyle karşı karşıyayız. Kuşkusuz, eğer Sör Kral Popper'a uyarak Platon'un "Sokrates'e, tıpkı amcası gibi ihanet ettiğine" (*O.S.* 194) inanıyorsak biraz aydınlanırız. Buna burada karar vermemiz mümkün değil ama eğer *Savunma* ve *Yedinci Mektup* (324c-d) kanıt sayılıyorsa kimse Platon'u Otuz'un caniyane aşırılıklarını hoşgörmüş olup olmamakla suçlayamayız. Fakat dikkate almak gereken, bununla ilgili bazı noktalar vardır. Ailesi eski ve seçkin bir aileydi, daha eski kuşaklar arasında Solon da vardı ve buna göre aile bağları güçlü olmalıdır. Kritias Kallaeskhros'un ve Platon'un annesinin kuzeni Periktione'nin oğluydu; annesinin babası Glaukon Kallaekhros'un kardeşiydi ve Glaukon ölünce kardeşi Kharmides Kritias'ın vasisi oldu. Platon da onun parlak entelektüel, edebi ve sanatsal yeteneklerinden etkilenmişti ve kuşkusuz dizginsiz demokrasinin devletin yıkımına yol açtığı inancını paylaşıyorlardı. Aristoteles de aynı fikirdeydi ve onun Kritias ve Otuz'a yaptığı değinmelerle Kritias'ın oynadığı öncü role dair tek kaynağımız olan *Hellenka*'sında Ksenophon'un değerlendirmesi arasında tuhaf bir zıtlık vardır. Atina Anayasası'nda (35 vd.) açık bir şekilde Otuz'un acımasızlıklarıyla onlara engel olmak isteyen Theramenes'in idamını ilişkilendirmektedir ama Kritias'a değinmez; *Politika*'da (1305 b 26) liderleri olarak Kharikles'in adını verir. Retorik'te (1416b26), methiye konusunda, anlaşılan belli bir maksatla, eğer Akhilleus'u övmek istiyorsanız onun yaptıklarına değinmeniz gerekmediğini çünkü herkesin bunları bildiğini ama Kritias'ı överken, yaptıklarını saymanız gerektiğini çünkü çok az kimsenin bildiğini söyler. Bu doğru olmuş olabilir.[618] "İkinci Sofist" dönemde yazan Philostratos, felsefesinin Yunanlar tarafından ciddiye alınmadığını çünkü sözlerini karakteriyle uyuşturmanın güç olduğunu söylüyordu. Ksenophon'un onun Sokrates'le olan ilişkisine dair (*Mem.* 1.2.12 vd.) onun ve Alkibiades'in hırs yüklü olduğunu ve Sokrates'in tartışmadaki ustalığını bilerek, onun öğretisinin amaçlarına yarar sağlayacağını sandıklarını söylemektedir. Bu yaşam tarzına alıştırılmak arzuları yoktu ve politik hevesleri için yeterli derecede elde ettiklerine inanır inanmaz onu bıraktılar. Buna rağmen, Sokrates'in etkisi öyle büyüktü ki onunla birlikteyken en kötü tutkula-

[617] Timaeus ve Kritias dışında, Kharmides ve Protagoras'da ve ayrıca sözde Platoncu Eryxias'ta da rol alıyordu. Kritias'taki konuşmacının aynı mı yoksa dedesi mi olduğu konusunda bkz. Diehl, RE, xi, 1901 vd., Levinson, Defense, 359 vd. ve Rosenmeyer, AJP, 1949. Platon'un Kharmides'te ona dair çizdiği resimde M.J. O'Brien'ın "hakikatten çok onurla ilgilenerek kendini öne çıkaran bir adam" gördüğünü belirtmek yerinde olacaktır (Socr. *Parad.* 114 vd.).

[618] bkz. Diehl, RE, xi, 1910 vd.

rı dizginleniyordu. Kopuş, Sokrates'in herkesin önünde Kritias'tan topluluklarındaki bir delikanlıyı baştan çıkarmaya çalışması yüzünden azarladıktan sonra geldi, Kritias onu bu yüzden hiç affetmedi. Otuz iktidara gelince, Kritias ve Kharikles'le, onların idaresine karşı açıksözlü eleştirileri yüzünden başı derde girdi ve *Savunması*'nın (32c) Platon değişkesinden öğrendiğimiz kadarıyla, onlardan gelen, onu da suçlarına ortak etmek üzere tasarlanmış bir emre bilerek itaatsizlik etti.

Bütün bunları düşünürsek, Platon gerçekten de onu *Devlet*'te tarif ettiği parlak genç adam olarak düşünmüş olabilir çünkü felsefi kökleri ve iyilik için engin bir olanağı vardı ama çevresi onu bozarsa kötülük için de engin olanakları vardı. Ne yazık ki çevresi onu bozdu ve daha sonraki günlerde kötülüklerinin hikâyesi herkesin dilindeydi. Dengeyi sağlamak üzere ve akrabası olan, bir vakit ustası Sokrates'in yoldaşı olmuş olan birine karşı duyduğu üzüntü yüzünden, Platon bu varsayıma dayanarak daha önceki, umut veren daha mutlu yıllara yoğunlaşmış olmalıdır. Saldırısını bu tür umut vaat eden gençlerin bozulmasından sorumlu saydığı fırsatçı güçlere, demokrasinin altında yatan serbestliğe ve laf kalabalığına ve konuşma sanatının ahlaki ölçütlerle ilgisinin olmadığını öne süren retorik öğretmenlerine yöneltti.[619]

Kritias, ellili yaşlarında olduğu sanılan MÖ 403 yılında, demokratlara karşı verilen iç savaşta öldü. Politikada ilk olarak MÖ 415 yılında görünüyor, ikna ettiği başkalarıyla birlikte Hermae'nin parçalanmasındaki suç ortaklığı nedeniyle hapse atılmışken. Hem demokrasinin katı bir hasmıydı hem de şiddetli biçimde Sparta yanlısıydı ve babasıyla birlikte, 411 yılında Dört Yüz'ün bir üyesi olmuş olabilir.[620] Fakat onların düşmelerinin hemen ardından sürülmedi ve Alkibiades'in geri çağrılmasında yardımcı oldu. Daha sonra demokrasi onu sürgüne yolladı ve o da Teselya'ya gitti, orada Gorgias'la kişisel olarak görüşmediyse de seçkinler yönetimi öğretisini biliyordu.[621] Atina'nın teslim olmasından sonra 404 yılında geri döndü ve Otuz komisyonuna üye seçildi ve az önce bahsedilen olaylar yaşandı.

Kritias ücretli bir öğretmen anlamıyla bir sofist değildi elbette ama haklı olarak

---

[619] Philostratos'a göre, ep. 73 (*Kritias* A 17), Kritias Gorgias'tan öğrenmiş ama onun öğretisini kendi amaçları için kullanmıştır.

[620] bkz. Diehl, RE, xi, 1903, Nestle, *VMzuL*, 401. Tek kanıt [Dem.] 58.67. Nestle onun Dört yüz karşısındaki "çarpıcı kayıtsızlığından" bahseder ve bunu Alkibiades'in dönüşünü sağlamak üzere demos'a [halk] itiraf olarak yorumlar.

[621] ἐγοργίαζον ἐν θετταλίᾳ μικραί καί μείζους πόλεις Philostr. V.S. 1.16 (*Krit.* A 1). krş. Platon, Menon 70a-b. Ksenophon (*Mem*, 1.2.24) onu Thessalialıların bozduğunu öne sürmüştü. Platon'un ülkeyle ilgili görüşü onun ἀταξία καὶ ἀκολασία dolu olduğu şeklindeydi (*Kriton* 53d). Ama Philostratos daha çok Thessalialıları bozanın Kritias olduğu sonucuna varmıştı (*V.S.* 1.16).

"onun kişiliğinde, *Sturm und Drang* dönemi onun dramatik ölümüyle simgesel bir sona ulaşan sofist hareketin bütün eğilimlerini buluyoruz" denebilir. (Lensky, *H GL*, 357). Protagoras, Demokritos ve diğerleriyle birlikte insanlığın kendi çabasıyla ilerici bir evrim içinde olduğuna yönelik inancı paylaştığını, yasaları ne insan doğasına daha baştan içkin saymadığını, tanrıların bir hediyesi olarak da görmediğini, dini de yasadışı davranışları önlemek üzere yapılmış bir insan icadı olarak kabul ettiğini görmüştük. Din kul içindi, onun itaatini sağlamak içindi, yöneten için değildi. Teknik ilerlemeye olan ilgisi de, icatları belli halklara ya da ülkelere atfettiği bir dizi övgü şiirinde belli olur. Bunlar arasında atlı arabalar, sandalyeler, yataklar, altın ve bronz işlemeler, yazılar, gemiler, çömlekçi tekeri ve (tuhaf bir biçimde) *kottabos* oyunu vardır (fr. 2). Belki de bu nedenle, genel olarak *arete* ve zanaatkârın ustalığı arasındaki yakın ilişkiyle de birlikte, aristokratik duygudaşlıkları onun insanların doğal yeteneklerden çok çalışma sayesinde iyi olduğunu söylemesine engel olmadı.[622] Edebi yapıtları büyük miktarda ve çeşitliydi, hem manzum hem de nesir yapıtları içeriyordu. Alkibiades'i öven şiiri atası Solon'un veTheognis'in politik övgüsünü canlandırır ama kendine özgü bir cesarete sahiptir çünkü Alkibiades adının daktilik dizeye katılması zor olduğundan, alışılmış beşli ölçü taşıyan dize yerine iambik dize kullanmıştır. Konuşmalarının bir kaydı yoktur ama Hermogenes (bkz. A 19) "halktan dinleyiciler için bir *prooemia*"dan bahseder. *Politeiai* denenlerden, biri nesir biri manzum iki küme fragmana sahibiz. Nesir kümenin içinde Thessalialılar üzerine bir tane vardır (fr. 31),[623] burada onların müsrif yönlerinden bahseder ve bir tane de Spartalılar üzerine vardır, bunun eldeki parçaları onların anayasalarını değil yaşam tarzlarını ele alır. Onların içki alışkanlıklarından ve (seferlerde kullanmaya uygun olarak yapılmış) bardaklarından, giysilerinden, mobilyalarından, danslarından ve Helotlara karşı aldıkları önlemlerden bahseder ve erkek ve kadınlara dayatılan ağır rejimin soyaçekim etkilerini över (fr. 32-7). Spartalılar üzerine şiiri de asıl olarak içki alışkanlıklarıyla ilgilidir, ılımlılıkları üzerinde durur ve "hiçbir şey fazla değildir" deyişini Khilon'a atfeder (fr. 6-8).[624] Anakreon üzerine olan heksametrelerinde (fr. 1) ve nesir yapıtlarında edebi ilgi görülür. Fr. 44'te Arkhilokhos'a mütevazı doğumunu ve manzumdaki zayıflığını sergileme görevini verince bu aristokratik gururuyla birleşir.

---

[622] bkz. geride s. 242 ve 247.

[623] Elyazmaları yazarın adını Kratinos olarak verir ama bu değişiklik Casaubon'dan bu yana kabul edilmiştir.

[624] "Atina Anayasası" adlı bir nesir iki isimsiz alıntı için en muhtemel yer olarak düşünülmektedir. Birinde, Kritias karakteristik biçimde Themistokles ve Kleon'un politikalarıyla elde edilen servetlerin tam bir miktarını verir diğerindeyse Sparta yandaşı siyaseti yüzünden Kimon'u eleştirme küstahlığını gösterir. (fr. 45 ve 52. bkz. Diehl, RE, xi, 1908 ve Nestle, *VMzuL*, 405.)

Atasözleri'nin iki kitabı içerik olarak daha felsefi olmalı ve ilkinden yapılan bir alıntı daha baştan zihinle duyular arasındaki ilişkiye değinir. En azından Galenos'taki bağlam "onlar"ın duyular olduğunu şu cümlede oldukça kesin kılar (fr. 40): "Eğer kendiniz aklen güçlü olmaya çabalarsanız, en azından onlar tarafından yanıltılacaksınız." Bu, Galenos'un eski zamanlarda *gnome* sözcüğünün zihin ve düşünce için kullanılan diğer sözcüklerle aynı anlamda kullanıldığı savını kanıtlamak üzere alıntıladığı bir yerde görülür. Kritias'ın *Aforizmalar*'ından olduğunu (fr. 39) söylediği iki alıntı daha ekler: "ne bedeninin geri kalanıyla algıladığı ne de aklıyla bildiği" ve "İnsanlar kendilerini zihinlerinde sağlıklı olmaya alıştırdıkları zaman bilinçliliğe sahiptir." Aristoteles (*De an.* 405b5) onun *psykhe*yi kanla özdeşleştirenlerden biri olduğunu söyler: duyumu *psykhe*nin en tipik özelliği olarak görerek, bunun kanın doğasından kaynaklandığına inanıyorlardı. Philoponos kendi yorumunda (Kritias'ı "Otuz'dan biri" olarak tanımladıktan sonra) Empedokles'in, "kalbin çevresindeki kan düşüncedir (νόημα)" diyen dizesini (fr. 105.3) ona atfetmiştir. (bkz. *Kritias* A 23. Empedoklesçi kuramı Gorgeas'tan öğrenmiş olabilir.) Aslında Empedokles ve anlaşılan Kritias da, düşünceyi duyumdan ayrı tutuyordu ama ikisinin de eşit ölçüde cismani fenomenler olduğunu kabul ediyorlardı. Kalp üzerine olan Hippokratesçi kitapçık *gnome* sözcüğünü, zihnin *psykhe*nin geri kalanını yönettiğini ve sol karıncıkta bulunduğunu söylerken kullanır. (Bunun için bkz. bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019: s. 197, bölüm: M. Biliş, Düşünce, Duyumsama dn. 2.)

Kritias ayrıca dramlar da yazmıştı. Üç trajediden, Tennes, Rhadamanthy ve Peirithous'tan alıntılara ve dinin kökenine ilişkin kuramı içeren satır, oyun *Sisyphos*'tan uzun bir bölüme sahibiz.[625] Rhadamanthys (fr. 15) insanlara ait çeşitli nesnelerin birlistesini içerir. Benzer listeler yaygındır,[626] ama Kritias'ın listesinin sofistik çağa özgü yanları vardır. Sağlık yoktur burada ve soylu doğum ve zenginliğin yanı sıra, iktidar ve insanın komşularını temelsiz şeylere ikna etme cüretini buluruz. Konuşmacı bunun ardından kendi seçiminin iyi bir üne sahip olmak olduğunu söyler. Peirithous'un iki koro fragmanı kozmolojiktir. Fr. 18 yorulmak bilmez Zamanın kendisini sonsuzca kesintisiz bir akış içinde doğurduğunu söyler ve fr. 19'da "kendini doğuran" sıfatı yine, göksel girdap içinde bütün doğayı kucaklayan, çevresinde ışıkla karan-

[625] Geride s. 236 vd. Okuru bunların hepsinin Antikçağ'da Euripides'e atfedildiği konusunda uyarmak gerekir ama Vita Eur. trajedileri reddeder ve Sisyphos Sekstus tarafından Kritias'a atfedilir. Bunlar onun için Wilamowitz tarafından kurtarılmıştır, N. Jbb. 1908, 57; Hermes, 1927, 291 vd. ve Anatecta Eurip. 166. Schmid hâlâ yazarın Kritias olduğu konusunda çekinceye sahiptir (*Gesch.* 176).

[626] krş. yaşamın iyi şeyleri üzerine scholion, Diehl, Anth. Lyr. sayı 7 (11, 183), çeşitli yazarlardan alıntılarla.

lığın ve sayısız yıldızların dans ettiği zamana seslenildiğini düşündürür. Bu bölümü alıntılayan İskenderiyeli Clement, "kendini doğuranı," kuşkusuz Anaksagoras'tan çok Platon'u düşünerek "*demiurgoscu nous*"[627] olarak yorumladı ama birçok uzman bütün bölümde Anaksagoras iması görmektedir. Orphik kozmogonilerin ya da Syroslu Pherekydes'in etkisi daha kalıcıdır, onlarda *kronos* (zaman) ilksel yaratıcı bir güç olarak görünür. Anlaşılan Kritias (Euripides'in değil kendisinin yazar olduğunu varsayarak) Euripides'in kozmolojik kurgulamaya olan ilgisini paylaşıyordu.[628] Bu oyununun Stobaios'un antolojisinde yer alan birkaç alıntısı onu tanıdığımız için kolayca Kritias'a atfedilebilir:[629] fr. 21 "Talihin bilge kişinin yanında dövüştüğünü ilk söyleyenin hiç de uygulayımsal bir aklı yokmuş"; fr. 23 "Sefil biçimde yaşamaktansa yaşamamak yeğdir" ve fr. 22 karakterin *nomos*a üstünlüğü üzerinedir (geride s. 76).

Elimizde parlak biçimde entelektüel ve sanatsal yeteneklere sahip olan, döneminin tartışmalarına hevesle katılan, dahası birçokları gibi politik yaşamla doğrudan ilgisi bulunan bir insanın resmi durmaktadır. Ama onun birçok politikacı ve şair kuşağının ürünü olan kendisine has tutkulu, inatçı ve dengesiz karakteriyle asi birtakım kuramlar işbirliği yaparak onu Sokrates'in bilgeliğinden şiddet, acımasızlık ve iç savaş içinde ölüme sürüklemiştir.

(8) ANTİSTHENES

Antisthenes bize Sokrates'in yetişkinliğiyle Platon'un ölümü arasındaki kısa zaman diliminde neler olduğunu hatırlatma görevi gören o ilginç köprü figürlerinden biridir. Sokrates'in bir öğrencisi ve Diogenes'in ünlü bir öğretmeni, Kynik okulun kurucusu olarak, onun düşünce tarihi içindeki asıl yeri Sokrates'in bir değerlendirmesine bakarak, bir "Sokratesçi" olmak gibi görünebilir. Yine de sofistlerin en canlı zamanında, olasılıkla Prodikos'tan ve Hippias'tan bir parça daha sonra yaşadı ve gördüğümüz üzere, beşinci yüzyıl retoriğinin kuramsal zeminini oluşturan ve Protagoras'ın öncü bir rol oynadığı, dilin kullanımı ve çelişki olasılığı tartışmasına çok derin bir biçimde katılmıştı. Bu konu onu tartışmamıza sokmuş olduğundan, onunla ilgili bazı genel gözlemler yapmak uygun görünmektedir. Sokrates'in etkisine girmeden önce, kendisi bir retorikçiydi ve Gorgias'ın öğrencisiydi. Son zamanlarda çeşitli yargılara konu olmuştur. Popper'ın onun Sokrates'in tek kaydadeğer halefi, "Büyük Kuşağın"

[627] Strom. 2.403.14 Staehlin, Eur. için aktaran Nauck fr. 593.

[628] Orpheusçu kozmolojilerde Kronos ve Pherekydes için bkz. Guthrie, œ. & Gk. Rel. 85-91 ve Kirk, KR, 56.

[629] Dramatik bağlamı ve konuşmacılar konusundaki tam cehaletimizi bir yana bıraksak bile.

sonuncusu olduğu şeklindeki inancı (*O.S.* 194), Grote tarafından daha önceden ima edilmişti: "Antisthenes ve onun öğrencisi Diogenes birçok açıdan, Sokrates'e Platon ya da diğer Sokratesçi kimselerden daha yakındılar" (*Platon*, iii, 505). Diğer yandan Schmid "Sokrates'in son yıllarında Sokrates'e gösterilen coşkuya rağmen, onun kendi felsefesi Platon'un ısrarla koruması gereken disiplinsiz serbest düşünme yoluna girmiştir" (*Gesch.* 272 vd.) ve Ksenophon ve Aristoteles'e başvuran Campbell'e göre, o "Sokratesçi okulun alay konusu, bir tür Ajax'la Thersites karışımı olmuş görünmektedir... Sokratesçi öğretinin ruhuna değil şekline bağlı kalmıştır" (*Theaet.* edisyonu, xl-xli). Karl Joël'in yargısı da ilginçtir (*E. Und X. S.* 257):

> "Sokrates'te doğasının bilinçsiz bir mucizesi olan şey Antisthenes'te belli bir amaç, çeşitlilik için bir temel ve yapay bir ürün halini aldı. Sokratesçi yaşam modelini kopyaladı ve Sokratesçi öğretiyi fanatikleştirdi, bunun için gerçek bir azizle onu taklit eden çileciler, ya da daha da iyisi romantiklerle, Lucinde şairiyle Goethe arasındaki ilişkiye benzer biçimde, ustasının özünü yakaladığına inandı."

Belki de en doğru ifadeler, "Antisthenes'le ilgili olarak birincil kaynaklardan elde edilmiş çok az şey vardır" diyen Popper'a (*O.S.* 277) ve "onunla ilgili olarak çok sayıda sav ve varsayım bulunmaktadır" diyen Field'e (*Plato and Contemps.* 160) aittir.

Yaşamı ve koşullarıyla ilgili bildiklerimizin büyük kısmı birçok yüzyıl sonrasından gelir ve buna uygun bir değerlendirmeyle ele alınmalıdır.[630] Kynik okulu onun kurduğuna ve bununla Stoacıları etkilediğine inanılıyordu, bu okullar ünlendikten sonra yazılan öğretisine ilişkin değerlendirmelere geçmişe yönelik bu bakışlar da sızmış olabilir. Atinalıyla Trakyalı kölenin oğlu olduğu, bu yüzden Atina yurttaşı olmadığı[631] ve herhalde burada 426 yılında yapılan savaşı (*Thuk.* 3.91) kastederek Tanagra'da dövüştüğü söyleniyordu. Diodoros (15.76) o zamandan MÖ 366 yılında hayattaymış gibi bahseder ve Plutarkhos (Lykurgos 30) Leuktra savaşında (371) yaptığı bir değerlendirmeyi alıntılar. Ksenophon (*Semp.* 4.62) onun sofistsever Kallias'ı Prodikos ve Hippias'la tanıştırdığını söyler ve ondan genel olarak kendisinden ve Platon'dan daha yaşlı biri olarak bahseder, bu yüzden (kesin bilgimiz olmasa da) 455-360 yılları onun uzun yaşamını ölçmek için abartılı olmayacaktır. Bir retorikçi ve daha sonra

---

[630] Bu kaynak malzemesi Caizzi'nin, düzeni biraz tuhaf olan Antisthtnis Fragmenta'sında yer almaktadır. "Frammenti" başlığının ardından bölümler baştan sona numaralanmakta ama üç kısma ayrılmaktadır: "Fr. i-iii" tanıklıklar ve gerçek fragmanlardır (ya da böyle sayılanlar), 122-44'se "notizie biografiche" ve 145-95 anektodlar. Tam bir kaynakça bulunmaktadır.

[631] D.L. 6.1,2.31; Seneca De const. sap. 18.5. Ama Field (*Plato and Contemps.* 160n) Phaidon'da Platon'un ondan, Kriton, Aiskhines ve diğerlerinden farklı olduğu konusunda bir ipucu vermeksizin ἐπιχώριος diye bahsettiğini kaydeder. D.L. iki olasılıkla apokrafik anektoda dikkat çekmek üzere bu olguyu öne sürer.

saldırdığı Gorgias'ın öğrencisiydi ve onu başka sofistlerin etkisine girmiş olarak da görmüştük.[632] Daha sonra Sokrates'in dostu ve fanatik bir hayranı oldu. En azından bu kesindir ve Platon (*Phaidon* 59b) onu yaşamının son saatlerinde Sokrates'in, onunla birlikte hapishanede olan birkaç yakınından biri olarak anar.

Sokrates'in yaşamının çileci yönünden ve dünyevi eşyalardan bağımsızlığından özellikle etkilenmişti, bunu öyle ileri götürdü ki Antikçağ içinde daha sonraları, öğrencisi olan "Köpek" Diogenes'le birlikte Kynik okulun kurucusu olarak görüldü (bkz. fr. 138 A-F, 139 Caizzi). Günümüzde Kyniklerin adlarıyla birlikte birçok ayırt edici özelliklerini Diogenes'e borçlu olduğu genel kabul görmüştür. Akademi, Lise ve Stoa'nın okul olması gibi, aynı anlamda bir Kynik okul hiç olmadı. Antisthenes'in kendisinin bir tür okulu ya da en azından belli bir buluşma yerleri olan bir grup öğrencisi olmuş olabilir çünkü Diogenes Laertius (6.13) onun Kynosarges'in lisesinde sohbet ettiğini (ya da "diyalektik kullandığını") söylemektedir,[633] ama bu kesinlikle onu, hiç bu tür yöntemlere başvurmamış olan Kyniklere yakın kılmaz. Antisthenes olasılıkla Diogenes'in ilkelerinin ve davranışlarının bir kısmından ürküntüye kapılmıştı. Tanıştıklarını düşünmek için birçok neden vardır ve onlarla ilgili öykülerin hepsi de Diogenes'in onun hoşlandığı biri olmadığını, onu sürekli ricası ve ısrarıyla elde ettiğini söylemektedir. Yine de Antisthenes'in Ksenophon'un Symposion'undaki tasviri, aşırı bir ölçüde geliştirildiğinde, Kyniklere özgü olan nitelikler taşımaktadır.[634] Zenginlik insanların ceplerinde değil ruhlarında bulunduğu için, kendisini in-

[632] Antisthenes and Gorgias, D.L. 6.1, Athen. 220d (Antisthenes'in Archelaus'undan). Protagoras ve çelişmenin olanaksızlığı için bkz. geride s.291, n. 632. Dümmler Antisthenes'in insanın bir ifadeye yanlış diyebilmesini reddetmesinin Gogias'tan kaynaklandığını öne sürdü (MXG 980a10) ve ayrıca Prodikos ve Hippias'ın da etkisinin olduğunu iddia etti (age. 158, 161, 256, 274).

[633] Bu piçlere ya da karışık soydan gelen insanlara ayrılmış olan gimnazyumdu (*Demosth.* 23.213 ve daha sonraki kaynaklar), onun yarı yabancı kökenden geldiğine ilişkin bilgilerle uyum gösterir. Ama D.L. ya da onun kaynağı onu Kynikliğin kurucusu olarak göstermek için her yolu dener. "Kynosarges" adının alternatif bir kökeni olarak öne sürülür ve D.L. hemen Antisthenes'in kendisine Ἁπλοκύων dendiğini söyleyerek devam eder (tıpkı MÖ birinci yüzyılda Herodikos tarafından Κύων diye adlandırılması gibi, ap. Ath. 216b), buna karşın asıl Köpeğin Diogenes olduğuna kuşku yoktur. Aristoteles onu zaten bu adla tanıyordu (*Ret.* 1411a24) ama Antisthenes'in yandaşlarından Ἀντισθένειοι. olarak bahsediyordu. D.L.'deki hikâye (age.), yani çok az öğrencisinin olduğu çünkü "onları gümüş bir değnekle kovaladığı" hikâyesi, eğer herhangi bir gerçek temele sahipse, onun Sokratesçiliğine rağmen birçok kimsenin ödemek istemediği yüksek ücretler aldığını gösterir. Bir retorikçi ve Gorgias'ın öğrencisi olarak böyle davranmayı öğrenmiş olmalıdır.

[634] krş. Socrates, s. 21. (Kynikler "zorlu" karakterler olmakla ünlüydü.) Bu en son Caizzi tarafından ele alınmıştır, Stud. Urb. 1964, 73 vd. Wilamowitz Kynik olarak Antisthenes "efsane-

sanların en zengini olarak adlandırıyor ve yoksulluğu bağımsızlıkla eşit görüyordu. Servetlerini artırmak için ellerinden geleni yapan insanları hastalıklı kimseler sayıp acıyordu. Onlar ne kadar yeseler de bedenleri doymayan insanlar kadar acı çekiyordu. Mutluluk büyük servetlere sahip olmakta değil onlara karşı duyulan arzuyu yitirmekte yatar. Bütün bunları Sokrates'ten öğrendiğini öne sürmektedir. Sekse, tatmin edilmesi için kadınların yeterli geleceği tümüyle bedensel bir ihtiyaç olarak değinmesinde özellikle Kynik bir yan vardır (*Semp.* 4.38). Hazcılık karşıtlığı da Kyniktir. Daha sonraki kaynaklardan kuşku duyulabilir çünkü onun hazzın tadını çıkarmaktansa delirmeyi yeğlediğini söylediğini bildirerek, onu zaten mezhebin kurucusu olarak kabul etmişlerdir (fr. 108 A-F). Ama bu meyil zaten Ksenophon'da bulunmaktadır (*Semp.* 4.39), (yemek için duyulan gibi doğal bir arzu olarak kabul ettiği) seks arzusundan bahsederken onu haz almadan tatmin etmeyi yeğleyeceğini çünkü ondan alınan yoğun hazzın zararlı olduğunu söylemiştir. Aynı şekilde insan sadece açlığı ve susuzluğu bastırmak için yiyip içmelidir. Önerilebilecek olan tek haz ağır çalışmanın ardından gelen (fr. 113) ve hiç pişmanlık getirmeyendir (fr. 110). Ağır çalışmanın erdemlerini Herakles ve Kyros örnekleriyle, onların adı verilmiş kitaplara dayanarak önerilmektedir (fr. 19-28).[635]

Ayrıca Kynikler aracılığıyla Zenon'dan önce Stoacılığın da kurucusu olduğu sanılmaktadır ve Diogenes Laertius sayesinde tanıdığımız daha sonraki yazarlar usta ve öğrencisi arasında bir hat çekerler: Antisthenes-Diogenes-Krates-Zenon. Eğer, günümüzde genel olarak sanıldığı gibi, bu kesin biçimde tarihsel bir şey değilse, her birinin önde gelen karakteristiğine meyil verdiği herhalde doğrudur: Yani, Diogenes Laertius'un deyişiyle, "Diogenes'in aldırışsızlığı, Krates'in kendine hâkimiyeti ve Zenon'un sabrı" –bütün bu nitelikleri kendisi Sokrates'te bulduğunu öne sürerdi. Bir yaşam amacı olarak erdem öğretisinde (fr. 22) kesinlikle Zenon'u düşünüyordu. Erdem öğretilebilirdi ve bir kez elde edildikten sonra kaybedilmezdi (fr. 69, 71). Sokratesçi bir güce ihtiyaç duyar, tartışma ve çürütmeden çok çaba ve örnek-

---

sine" karşı öfkeli bir karşı çıkışta bulunmuştur, Platon, 11, 162-4 ve onu birçok kimse izledi, örn. Taylor, Comm. on Tim. 306, Dudley, Hist. of Cyn. 1 vd., Field, Plato and Contemps. 162 vd. ve Burkert, Weish. u. Wiss. 197, n. 69'da derlenmiş olan kaynaklar. Ama ayrıca bkz. Popper, O.S. 277 ve diğer taraftan daha eski bir görüş için Ueberweg-Praechter, 160 n. Zeller için de Antisthenes "Kynikliğin kurucusudur" (*Ph. d. Gr.* 280-1). Chroust, Socrates Man and Myth adlı eserinde "Antisthenesçi-Kynik" adını verdiği bütünleşik bir felsefeden bahseder ama onu izleyen çok kimse yoktur.

[635] Antisthenes'in hazla ilgili görüşleri için caizzi fr. 108-13'e düştüğü notlarında kaynakları derlemiştir.

le öğretilir ve kendi içinde mutluluğu sağlamak için yeterlidir (fr. 70). Eğitim zorunludur (fr. 68) ama bu Khiron'un Herakles'e verdiği türden bir eğitimdir (fr. 24). Erdemin uzun konuşmalara ihtiyacı yoktur (fr. 86). Bilge kendine yeterlidir çünkü serveti bütün diğer kimselerinkini de içerir (fr. 80, özellikle Stoacı bir havası vardır). Kanıtımıza bakılırsa, onun etik öğretisinin tümüyle uygulayımsal olduğu anlaşılmaktadır. Sistematik bir kurama ya da onun mantıksal öğretisiyle herhangi bir bağlantıya ilişkin, bazı sofistlerde bulduğumuz türden bir iz yoktur. *Nomos-physis* karşıtlığı (ayrıca onun teolojik açıklamasında da bulunmaktadır, geride s. 241) bilge insanın mevcut yasalara göre değil erdem yasalarına göre davrandığı şeklindeki atasözünde yankı bulmaktadır (fr. 101, geride s. 120). Yoksa tavşanlar herkes için eşit haklar istemek üzere halkın önünde konuşma yaptığı zaman aslanların ne düşündüğüne ilişkin söylediklerine bakarak, politik açıdan eşitlikçi olmadığını düşünebiliriz. (Bu Aristoteles'ten geliyor, *Pol.* 1284a15.) Onun Politikos *Logos*u, deniyor, "Atina'nın bütün demagoglarına saldırıyordu,"[636] ve özellikle Alkibiades'i hedef alıyordu (fr. 43, 29, 30). Arkhelaos'unda, Sokrates'e dönmesinin doğal bir sonucu olarak, eski ustası Gorgias'a saldırıyordu.[637] Retoriğin basitçe iknanın yaratıcısı değil, hakikatın ölçütü ve aracı olduğunu öne sürmüş olabilir.[638]

Bundan önceki değerlendirmelerde erken dönem olduğu gibi geç dönem kaynaklarını da kullandık ama ortaya çıkan şey tutarlı bir etik bakış açısı oldu. Bunun dışında onun, felsefi yönle ilgili olarak, bir önceki bölümde ele aldığımız, mantığını ve Tanrı'nın birliği iddiasını biliyoruz. Bunun dışında, Parmenides'in devinimin olanaksızlığı iddiasına karşı Samuel Johnson'vari bir cevabına ilişkin bir kayıt dışında bir şey yoktur: bu sava sözcüklerle yanıt veremeyince, basitçe kalkmış ve yürümüştü.[639]

Şiirin yorumlanması, genellikle de etik dersleri açısından yorumlanması, Yunan bir öğretmenin işinin bir parçasıydı ve Antisthenes bundan azade değildi. Homeros'la ilgili çalışmalarından bir dizi alıntı, daha çok etik eğilime sahip olan ve kısmen de,

[636] Atların yerine eşeklere oy vermeleri gerektiği yolundaki tavsiyesiyle karşılaştırın, geride s. 207, dn. 435.

[637] Fr. 42. Bu Arkhelaos, Gorgias'ın öğrencisi Polus'un Platon'un Gorgias'ında (470d vd.) Sokrates'in karşısında, hem kötü hem de aşırı mutlu bir insan olarak savunduğu Makedonya tiranıdır. Sokratesçi öğretiye karşı, yanlış yapmaktansa onun kurbanı olmanın daha iyi olduğunu öne sürüyordu. (Dümmler, *quellenkritisch* bir damarla, Arkhealus'un içeriğini Dio Chrysostom'un onüçüncü konuşmasında keşfettiğini öne sürmüştü. bkz. onun *Akad.* 1-18.)

[638] bkz. Caizzi, Stud. Urb. 1964, 54.

[639] Fr. 160. Bu anılmaya değer görünüyor ama D.L. 9.39'da Diogenes'e atfedilmektedir. Herhalde bazı başka "fragmanların" atfedilmesi de aynı şekilde kuşkuya açıktır. Birkaç tanesi Antisthenes'in ismini taşıyan yazıları olsa da, Caizzi'nin derlemesindeki birçoğu basitçe "deyişler" olarak sunulmaktadır.

yaşlı Nestor'un kâseyi kaldırabilecek tek kişi olmasının nedeninin (Il. İi. 636) aşırı güçlü olması değil sarhoş olmayan tek kişi olması olduğunu söylediğinde olduğu gibi saçma nitelik taşıyan alıntılar günümüze kalmıştır. Odysseus için kullanılan *polytropes* sıfatına ilişkin uzun bir çözümlemede, bunun hem karakteri hem de konuşması için kullanıldığını söyledi ve bu ona *sophos*un akıllı konuşmacı şeklinde çağdaş bir tanımını yapmasını sağladı, bu yüzden *polytropes* deniyordu çünkü birçok *tropoi*nin ya da konuşma ve tartışma hünerlerinin ustasıydı. Ayrıca şiirlere hakikatle görüş ayrımı getirerek Homeros'u güncelleştirdi. Homeros yorumlarının doğrudan, Protagoras'taki Simonides tartışması gibi beşinci yüzyıl aydınlanmasının muhitinde yapıldığı anlaşılmaktadır ama Protagoras ve Gorgias'ın, görüşün her şey olduğu ve hakikatin nesnel bir ölçütü olmadığı düşüncelerini kabul etmiyordu. Bu konudaki otoritemiz olan Dio Chrysostom, Homeros'taki hakikat ve görüş ayrımının ayrıntısına girmiyor, aslında bunu Antisthenes'in geliştirdiğini ve Zenon tarafından ayrıntısıyla ele alındığını belirtiyor. Ksenophon'un *Symposion*'unda (3.5) Nikeratus'un Homeros'un şiirlerini ezberden bildiği için daha iyi bir insan olduğu iddiasına gülmektedir: "gezgin ozanlar da ezbere biliyor," diye alay eder ve gezgin ozanlardan daha aptal kimse de yoktur. "Ah," der Sokrates ama Nikeratus mecazcılarla aynı okula gitti ve bütün örtük anlamları bilir. Daha sonra (4.6) Antisthenes Nikeratus'a alaylı bir biçimde, Agamemnon'la ilgili her şeyi bildiğine göre bir krallığı idare edip edemeyeceğini sorar. Bu konuşmalar hafif yemek sonrası havasındadır ama bir "görüş" bir "hakikat" yazan biri olarak Homeros'a yaptığı göndermelerde, mecazi anlamlar bulmak çılgınlığına ya da Homeros'un şiirlerde anılan bütün konular için bir rehber olduğu şeklindeki yaygın fikre kapılmış görünmez.[640]

Birçok uzman, özellikle Almanya'da, Platon'un çeşitli diyaloglarında Antisthenes'e yönelik, bazen başka adlar arkasına gizlenmiş örtülü saldırılar bulduğunu ve bu yolla onun öğretisinin büyük kısmını yeniden inşa ettiğini öne sürmüştür. Bu yolda büyük çaba ve hatırı sayılır hüner harcanmıştır ve ikisi arasında düşmanlık olduğunu varsaymak için de yeterli neden vardır. Anektodların dışında, Antisthenes, utanç verici Sathon adıyla Platon'a hakaret eden bir diyalog yazmıştı.[641] Yine de sonuçlar hiçbir

[640] Homerosçu yorumlar Caizzi'nin fr. 51-62'sinde yer alır ve onun tarafından Stud. Urb.'da (1964, 51 vd.) tartışılmaktadır. Antisthenes'in bir alegorist olup olmadığı sorunu üzerine tartışma yapılmıştır: bkz. Caizzi, age., 59, n. 47'deki kaynaklar.

[641] bkz. Antisthenes fr. 36-7. İkinci başlığı "Çelişki Üzerine"ydi (*D.L.* 6.16), onun Platon'un onun çelişmeyi reddetmesinin kendisine karşı kullanılacağı şeklindeki eleştirisine karşı şiddetli bir cevap olarak yazdığı anektoda renk katmaktadır. Bebekler için kullanılan Σάθων, penis anlamına gelen σάθη için küçültme sıfatıydı.

şekilde kesin değildir ve son zamanlarda bu konuda daha dikkatli bir yaklaşım hâkim olmuştur.[642] Aynı şey K. Joel'in Ksenophon'un Sokrates tasvirinin, onu temelde Antishenesci ve Kynik bir figür gibi gösterdiği için tarihsel bir değere sahip olmadığı yolundaki kuramı için de söylenebilir. Joel'in kitabında Antisthenes'in önemi ve etkisi aşırı bir hal almış ve Platon'un kendisi ona borçlu olarak gösterilmiştir.[643] Antisthenes'le ilgili olarak bağımsız kaynaklardan öğrendiğimizden fazlasını bilemediğimiz sürece, bu tür kuramların sağlam bir temelde öne sürebileceği tek konu onun mantığıdır. Platon onun hakkında, ölüm anına dek Sokrates'le birlikte hapishanede bulunan yakın dostları arasında onun adını da anmaktan fazlasını söylemiyor.

Verimli bir yazardı, hem retorik hem de felsefi konularda. Diogenes Laertius on cilde ayrılmış yetmiş dört kadar başlık listeler. Retorik döneminde, öğretmeni Gorgias gibi mitsel temalar üzerine hitabet hazırlamıştı; bunlardan Ajax ve Odysseus'un sırasıyla Akhilleus'un silahları için hak iddia etmesini konu alan iki tanesi günümüze kalmıştır.[644] Bir *Orestes* savunmasından da bahsetmiştik. Diogenes Laertuis'a göre (6.1), retorik üslubu diyaloglarına taşınmıştır ve Aristoteles onun bir bakıma abartılı olan metaforlarından bir örnek verir.[645] Diyalogların bazısı ama hepsi değil Sokratesçiydi (*D.L.* 2.64). Herakles ve Kyros etik içeriğe sahipti, ağır çalışmanın erdemlerini övüyordu ve Aspasia Perikles ve oğullarına yönelik ağzı bozuk saldırılar içeriyordu. Sathon, Arkieiaus ve Politikus'tan zaten bahsetmiştik ve "*Eğitim Üzerine* ya da *Adlar Üzerine*" (geride s. 241, 204 vd.) ve tektanrıcılık ifadesini içeren *Doğa Üzerine* yapıtlarının yanı sıra Physiognomonicus ve bir Protrepticus'tan bahsedildiğini duyuyoruz.[646]

---

[642] bkz. örn. Field, Plato and Contemps. 160. Bu tür kurgulama çok ileri gitti. 1894'te Natorp Theaet., Euihyd., Krat. ve olasılıkla Hipp. Maj. ve Min., İon ve Euthyphro'nun da asıl olarak Antisthenes'le, ismini vererek ya da vermeyerek tartıştığını "defalarca kanıtlanmış" diyerek iddia edebiliyordu. İon üzerine artık bkz. Caizzi, Antisth. Frr. s. 109. Theaet., Crat. ve Soph. üzerine geride s. 213-15. ve Krat. için von Fritz, Hermes 1927. *Dev.* 495c-d dümmler'e göre ona değiniyordu ama bkz. Adam age. *Dev.* içinde başka bir yerdeki aynı olasılık için Popper, O.S. 277. Sokrates'in Theaet.'teki idüşüî için Gillespie, Arch. f. G. d. Phil. 1913 ve 1914.

[643] Joël, Der echte u. d. Xenoph. Soir. Joël Prodikos'un hem Ksenophon hem Platon'da Prodikos değil Antisthenes için bir maske olduğu, Herakles'in seçimi hikâyesinin bile ona aktarılması gerektiği şeklindeki dikkat çekici kuramı savunuyordu. (Bunun için bkz. H. Mayer, *Prod.* 120.) Kitap, aralarında Joël'in kendisinin de yer aldığı birçok kimse tarafından eleştirilmiştir (bkz. onun *Gesch.* 731, n. 3) ve sorunun yeniden övülmesi şimdi Caizzi tarafından üstlenilmiştir, Stud. Urb. 1964, 60-76.

[644] Bunların özgünlükleri sorgulanmıştır ama bkz. Caizzi, age., 43.

[645] Arist Ret. 1407a 10. O, çekici ama zayıf ve güçsüz olan bir adamı, tüketilirken haz veren bir tütsüye benzetmiştir!

[646] D.L.'nin kapsamlı listesi dışında kalanların bir kısmını anmıştım. Kaynaklar Caizzi'nin Fragmenta'sında bulunabilir. Listeye göre, Physiogn.'a "Sofistler üzerine" altbaşlığı verilmişti.

(9) ALKIDAMAS

Suda'ya göre, Alkidamas Bergama'nın limanı olan, Aeolis şehri Elaea'da doğmuştu.[647] Yaşadığı tarihle ilgili tek belirti, Antisthenes ve Lykophron gibi, Gorgias'ın öğrencisi olmasıdır.[648] Gorgias'ın kendisi her ikisini de özenle hazırlanmış hitabetlerde ve doğaçlamalı konuşmalarda ele almıştı ama "okulu" anlaşılan bu konuda ikiye bölünmüştü; Alkidamas doğaçlama taraftarıydı, Gorgias'ın *kairos* ya da anın fırsatı öğretisinin üzerinde duruyordu ve Isokrates'se yazılı konuşma taraftarıydı. Elimizde Alkidamas'a ait, "yazılı konuşma hazırlayanlar ya da sofistler üzerine" başlıklı kısa bir metin bulunmaktadır, burada sofist denen birilerine araştırma ve kültürü (ya da eğitimi) ihmal etmek ve halk önünde konuşmak için bir tekniğe sahip olmamakla suçlar. Zekâlarını yazılı sözlerle sergilerler ve bu sanatın çok küçük bir kısmına hâkim oldukları halde kendilerini retorik ustası sayarlar. Onları yazılı söz hatipliğe yabancı olduğu için değil bu bir *parergon*dan, insanın övünemeyeceği bir şeyden başka bir şey olmadığı için ve bununla hayatlarını geçirenler retoriği ve felsefeyi büyük ölçüde ihmal ettiği için, sofist adını hak etmedikleri için sansürleyecektir. Bu Isokrates'in yapıtlarından alınma bölümlerle birlikte ele alındığında, bilinçli hasım ve düşman oldukları bellidir.[649] Onun küçük kitapçığı bizim *epigoni* arasında olduğumuzu ve sofistlerin Protagoras ve Gorgias başlarında olduğu o büyük günlerden bu yana yöntemlerini değiştirmiş olduğunu göstermektedir.[650]

Alkidamas modernler arasında "Tanrı bütün insanları özgür bıraktı, Doğa hiç kimseyi köle kılmadı" (geride s. 158) şeklindeki cesur ifadesi yüzünden büyük ve belki de haklı bir ün kazanmıştır. Fakat asıl olarak bir hatipti ve retoriği "ikna edici güç" olarak tanımlayacak kadar ustasının sadık bir öğrencisiydi. Demosthenes'un onun konuşmalarını incelediği söylenir.[651] Yazılı konuşmalara karşı yazılmış tam kitapçığın dışında,[652] ondan yaptığımız neredeyse bütün alıntılar, bunların birçoğunu içerikleri

---

[647] Onunla ilgili genel bilgi için bkz. Brzoska, RE, i, 1533-9. Günümüze ulaşan kalıntılar Baiter-Sauppe, Orat. An. ks. ii (1850), 155-62'de ve Radermacher, Artium Scriptorts, 132-47'de bulunmaktadır.

[648] Shorey (*TAPA*, 1909, 196) onu sofistler üzerine yapıtı, Platon'un Phaidros'u ve Isokrates'in Paṇegyricus'u arasındaki çakışmalar aracılığıyla tarihlendirme olasılığını tartıştı ama "bu olguların Alkidamas'ı Platon ya da Isokrates'e göre tarihlendirmeye yetmemektedir" sonucuna vardı.

[649] Karşıtlıkları için bkz. Lesky, HGL, 353, n. 4'deki kaynaklar.

[650] krş. Morrison, D.U.J. 1949, 56.

[651] Plut. Demosth. 5, 7 (Radermacher, s. 154) ve [*Plut.*] Vit. oral. 844c.

[652] Ayrıca Palamedes'e karşı bir konuşma bulunmaktadır, bu konuşma retorik öğretmenlerinin öğrencilerine öğrenmeleri için verdiği mitsel konulara dair alıştırmalardan biridir ama öz-

için değil yanlış üslup örneği olarak aktaran Aristoteles'in *Retorik*'inde bulunmaktadır.[653] Uygunsuz metafor örneği olarak "yasalara (*nomoi*) karşı bir siper olan felsefe" örneğini anar (*Ret.* 1406b11) ve bunu, köleliğin doğaya karşı olduğu açıklaması ve sofistlerin felsefeye dönmesi gerektiği talebiyle birlikte, Alkidamas'ın, retorikle felsefenin işbirliği içinde olduğu eski okuldan bir sofist olmak istediği ve geleneğe karşı doğanın savunucusu olarak Antiphon'la kıyaslanabileceğinin işareti olarak alabiliriz.[654]

Diğer yapıtları arasında bir Mouseion ya da Homeros'la Hesiodos arasındaki bir yarışmayı içeren bir derlemeden ve belki ayrıca Cicero tarafından insan hayatının kötülüklerinin bir kataloğunu içerdiği söylenen "ölüm methiyesi"nden bahsedildiğini duyarız. Derlemenin tamamı olasılıkla hatipler için bir malzeme kaynak kitabıydı.[655] Athenaeus (592c) denen bir *hetaera*nın methiyesinden bahseder ve Diogenes Laertius'a göre (8.56) ayrıca doğa felsefesi üzerine bir yapıt da yazmıştı; bunun içinde bir *historia* ve *paideia* savunucusu için genel olarak, eğer aktarılırken bozulmadılarsa biraz aşırıya kaçtıkları düşünülen tarihsel savlar yer almaktadır (Bunun için bkz. D. O'Brien in JHS, 1968, 95 vd.)

(10) LYKOPHRON

Lykophron, daha önce bu sayfalarda yasanın bireyin kendi yurttaşlarına karşı haklarını güvenceye almanın bir yolu olduğu ama pozitif ahlakla ilgisi olmadığı şeklindeki kuramıyla, soylu doğumu önemsiz bulmasıyla ve bilgi kuramı ve dil kuramıyla yer almıştı. Aristokrasiye yönelik meydan okuma, Antiphon ve Euripides'ten gördü-

günlüğü kuşkuludur. Zayıf bir konuşmadır ve Gorgias'ın Palamedes'iyle bir ilişkisi yoktur.

[653] Bunun bir istisnası Messe'nin söylevinde geçen, yasal ve doğal adaletsizlik arasındaki farkı göstermek üzere dile getirilen cümledir. (Asıl alıntıyı şerhçiye borçluyuz.) Ayrıca 1397a11 ve 1398b10'da Alkidamas'tan hatiplikte kullanılan sav türlerine (karşıttan sav ve tümevarımsal sav) örnekler vermektedir. Başka yerde onu, şiirsel tamlamalar (1406a1), egzotik bir sözcük haznesi (1406a 8), sıfatlar ya da betimleyici ifadelerden (örn. 'nemli ter','şehirlerin egemenleri yasalar', 1406a18 vd.) ve yersiz benzetmeler (1406b11) kullandığı için paylar. Cicero, bir yandan felsefi usavurmanın inceliklerinden uzak olduğunu kabul ederken, diğer yandan onun ağdalı yanına *ubertas* diyerek ve onun *rhetor anthjuus in primis noiitis* olduğu yargısına vararak daha olumlu düşünmektedir (*Tusc.* 1.48.116).

[654] Nestle (*VMzuL*, 344 vd.), Ar. Ret. 1406a23'teki zayıf biçimde onaylanmış olan νομίμους okumasını νόμους şeklinde çevirerek, Alkidamas'ta politika ve felsefe arasındaki ilişkinin bir kuramını inşa eder. Bunu hiçbir editör yayımlamamıştır ve Aristoteles'in ağdalılık konusunda söylediklerini zayıflatacaktır ama Nestle bunu yorum yapmadan ya da başka bir okuma iması vermeden uyarlar. (Aslında bunu sessizce Salomon'dan (*Savigny-Stift.* 1911, 154) devralmıştır.)

[655] Cic. Tusc. 1.48.116. bkz. Radermacher, 155.

ğümüz üzere, onun döneminde ya da öncesinde yeterince yaygın olsa da, bu deyişler toplu olarak onu oldukça ilginç bir figür haline getirmek için yeterlidir ve onun hakkında başka çok az şey biliyor olmamız gerçekten talihsizliktir. Aristoteles onun sofist olduğunu söyler[656] ve genel olarak Gorgias'ın bir öğrencisi olduğu söylenmektedir, bunu da hiçbir yerde açıkça belirtilmese de,[657] bir olasılık olarak kabul edebiliriz çünkü ayrıca dostu ve öğrencisi olan Alkimidas'la neredeyse çağdaştı. Aristoteles üçünü de aynı üslup hataları yüzünden eleştirmektedir. Lykophron'un doğum yeri, tarihi ve hayat hikâyesiyle ilgili olarak hiçbir şey kaydedilmemiştir.

(11) ANONİM YAZARLAR[658]

(a) "Anonimos Iamblikhi"[659]

Bu yapıtın içeriğiyle ilgili olarak daha önce konuştum (s. 77 vd.). Iamblikhus'un Protreptikos'u, Phaidon'dan yapılmış birebir alıntıları bir araya getirmesinden anlaşılacağı üzere, daha önceki filozoflardan isim belirtilmeden yapılmış alıntılardır. Bywater'ın içinde Aristoteles'in kayıt Protreptikos'unun büyük kısmını saptamakta haklı olduğu (görüşler ayrıntılarda farklılık gösterse de) genel kabul görmüştür. Öyleyse diğer kısımların da doğrudan geç beşinci ya da erken dördüncü yüzyıla ait bilinmeyen bir yazıdan alınmış olduğunu varsaymakta *a priori* bir güçlük yoktur ve bu 1899 yılında Friedrich Blass tarafından ispatlanmıştır ama bu söz konusu paragrafların tek bir alıntıyı mı yoksa yapıtın tamamını mı oluşturduğunu söylemek anlamına gelmez. Fragmanları bilinen bir yazara atfetmek için birçok çaba harcanmıştır ama hiçbiri genel kabul görmemiştir. Kökenlerini dirayetli biçimde ilk kez Aufklärung döneminde saptamış olan Blass, sofist Antiphon'u düşünüyordu ama bu daha sonra Antiphon'un *Hakikat*'ının papirüs fragmanlarının keşfedilmesiyle çürütüldü. K. Joël

---

[656] Pol. 1280b11. Bu muhtemelen DK'nın onu Vorsokratiker'e almasının ama köleliğe ilişkin çarpıcı bir ifadesi olan Alkidamas'ı almamasının nedenidir. Tanıklıklar sadece bir sayfayı kaplar (DK no. 83, bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2009: s. 250 vd.)

[657] DK "*vielleicht Gorgiasschüler*" demektedir (ii, 307n.).Onu Gorgias okuluna yerleştirme savı (ve bu güçlü bir savdır) Aristoteles'in onun üslubuna yönelik eleştirilerine dayanır. bkz. ZN, 1323, n. 3 ve Nestle, *VMzuL*, 343. Onun tarihi ve Alikadams'la ilişkisi için bkz. Popper, O.S., 261, Popper açıkça bütün bunların, Lykophron'un yaşamının koşullarıyla ilgili her şey gibi, oldukça kurgusal olduğunu kabul eder.

[658] "Anon, π.νόμων için önceki sayfalarda s. 81 vd.da yeterince şey söylenmiştir.

[659] Metin, Iambl. Protr. Bölüm 20'den, DK, 11, 400 vd.da.

için o, Antisthenes'ti (ve Antisthenes'in bir Protreptikos yazdığı doğrudur, İamblikhus Aristoteles'inkine yaptığı gibi bunu da çalmış olabilir); Wilamowitz şaşırtıcı biçimde Kritias için "olanaksız değil" diyordu (ama daha önceden Protagoras'ı düşünmüştü); Kataudella yapıtı Demokritos'un bir etik ve politik kitapçığından alıntılar derlemesi sayıyordu, Nestle ise Rhamnoslu Antiphon'u düşünüyordu ve Untersteiner yazarın Hippias olduğundan emindir. H. Gomperz de bu görüşe yatkındı ama Untersteiner'a göre, bunu kanıtlayacak kadar ileri gitmedi. (Karşılaştır Nestle, *VMzuL*, 430: yazar "Hippias'ın *nomos* öğretisiyle açıkça karşıtlık içindedir.") Fakat birçok modern eleştirmen artık yazarı saptama umudu taşıyamayacağımızı kabul ediyor. Protagoras'ın diğer sofistlerin öğretilerini de Sokrates'i de tanıyan ama olasılıkla kendisi meslekten bir sofist olmayan bir öğrencisi de olabilir. H. Gomperz onun bir öğrenci olduğunu düşünüyordu (*S. u. R.* 79) ama pek sağlam olmayan bir temelde ve Nestle (age. 424) onu Kritias gibi meslek sahibi olmayan eğitimli biri olarak düşünüyordu. Onun sofist olmasını özellikle olasılık dışı kılan şey onun retoriği olumlu değerlendirmemesidir.[660]

Yapıtı İamblikhus'un hazırladığı tarihle ilgili tahminler Peloponnesos Savaşı'nın ileri yıllarından, Perikles sonrası aşırı demokrasi" döneminden (Nestle, age. 430; Dodds, Gr. and Irrat. 197, n. 27, benzer bir tahminde bulunur), dördüncü yüzyılın ilk yarısında bir yere dek değişmektedir. Bu yüzden Gigante (Nom. *Bas.* 177) bunun zaten Sokratesçi-Platoncu bir temeli olduğunu düşünüyordu. Paul Shorey TAPA, 1909, 192, n. 1'de bir uyarı notu koydu. Blass'ın döneminden beri fragmanların Platon ve Isokrates'ten alınan bazı malzemelerin reddedilmesiyle budandığını belirtti ve geri kalanların çeşitli yerlerinde de Platon'un yazdıklarının yankılarını gördüğünü öne sürdü. Bu yüzden doğrudan alıntılanan beşinci yüzyıl nesrimizi bir parça daha sınırlamamız ve geriye kalanların İamblikhus'a Platonculaştıran bir kaynak aracılığıyla ulaştığı varsayımını kabul etmemiz gerektiğini düşünüyordu. Bu alıntıları daha önce kullanırken kendimi kesin bir biçimde beş ve dördüncü yüzyıla ait malzemelerle sınırlamaya çalıştım.

Konuyla ilgili kaynakça için bkz. ZN, 1328, n. 2; DK, ii, 400 n. (daha sonraki baskılardaki Nachträge ile birlikte); Untersteiner, Sof. iii, 110 vd.; Gigante, *Nom. Bas.* 177 ve A. T. Cole'un *HSCP*, 1961'da yer alan makalesinin notları.

---

[660] A.T.Cole kısa süre önce (*HSCP*, 1961), yazarın "Demokritos'un Atinalı bir yandaşı olduğunu, beşinci yüzyıl retoriğinden ustasına göre daha fazla etkilenmiş olduğunu" kabul eden Cataudella'nın görüşünün değiştirilmesi için güçlü bir biçimde tartışmıştır. Makalesi daha sonraki felsefe üzerindeki "Anon." etkisi açısından özellikle ilginçtir.

(b) "İkili Tartışmalar"[661]

Büyük kısmı Dor lehçesinde olan tuhaf küçük bir yapıt, Sekstus Empirikus'un elyazmalarının sonunda, yazarı ya da başlığı üzerine bir açıklama olmaksızın yer alır. Belli ki tamamlanmamıştır ve yazarın sonul amacı çok açık değildir. Stephanus bunu Dialekeis olarak vaftiz etti ama son zamanlarda *dissoi Logoi*, "İkili (ya da İkiz) Tartışma" olarak tanınmıştır; bu ad daha sonra tekrar, "İkili tartışmalar bununla ilgili olarak yapılır ("ya da iki görüş alınır")..."[662] olarak geçen açılış sözlerinden alınmıştır. Edebi ya da felsefi bir önemi yoktur ve büyük olasılıkla Protagoras'ın yöntemlerini uygulayan bir öğretmenin öğrencisinin notları olarak ya da bir öğretmenin öğrencileri için yazdığı bir şey olarak düşünülmüştür. Bu şekliyle ikinci kuşak sofistler arasında yaygın olan öğrenim türü açısından ve ayrıca erdemin öğretilebilir olması konusunun sıradan bir okul klişesi haline geldiğini görmek için ilginçtir. Tarih şans eseri, Spartalıların Atinalılar ve müttefiklerine karşı kazandığı zafere "çok yakın zaman" olarak değinmesi nedeniyle MÖ 400 civarı olarak belirlenmiştir.

Protagoras'ın her konuyla ilgili karşıt iki sav olduğunu öne sürdüğünü ve kendisinin "Antilogies"in iki kitabını hazırladığını biliyoruz. Bu şekilde öğrencilerini tartışmaya hazırlıyor, karşıt görüşleri uzlaştırıyor ya da birini diğeri karşısında haklı çıkarıyordu. Elimizdeki ders –ya da bir dizi ders kitabı örneği- bu yöntemin bir taklidi gibi görünür. Bölümlerin çoğu kötü ve iyi, adalet ve adaletsizlik, dürüst ve rezil, hakikat ve yanlış hakkında "iki görüş alınmıştır" diyerek başlar: biri aynı olduklarını, diğeri farklı olduklanı söyler. Yazar savları ortaya koyar ve bir görüşü kendi üstlenir. Böylece "İyi ve kötü üzerine" adlı 1. bölümde, Protagoras'ın Platon'un diyaloğunda öne sürdüğüne (*Prot.* 334, geride s. 164 vd.) benzer bir göreli iyi ve kötü görüşüyle karşılaşırız ama bazı gülünç savlar da eklenmiştir. Yazar aynı şeyin iyi ve kötü olduğunu, bazıları için iyi bazıları için kötü olduğunu ve aynı kişi için bazı koşullarda iyi başka koşullarda kötü olduğunu söyleyenlerin yanında yer alır. Yeme ve içmenin sağlık ve hastalığa farklı etkilerine ilişkin Protagoras örneğini aktardıktan sonra, şöyle bir şey söyler: ahlaksız ve şehvet dolu bir hayat ahlaksız insan için kötü olabilir ama ti-

---

[661] Daha tam bir değerlendirme için bkz. Taylor, Var. Socr. i, bölüm 3, 91-128. Bu yapıtı belli bir yazara atfetme girişimleri başarılı olmamıştır. Bununla ilgili çeşitli görüşler ve genel karakteri için, bkz. Untersteiner, Sophs. 308, n. 2 ve Sof. iii, 148 vd. Başka bir kaynakça O'Brien'da bulunmaktadır, Socr. Paradoxes, 75, n. 47. Metin DK, ii, 405 vd.da yer almaktadır. .

[662] Eğer kavrayış Protagorasçıysa, ifadenin kendisi Euripides, fr. 189'a bir anıştırma gibi görünür (Antiope'den):

ἐκ παντὸς ἄν τις πράγματος δισσῶν λόγων ἀγῶνα θεῖτ'ἄν, εἰ λέγειν εἴη σοφός.Euripides'in başka yankıları için bkz. Taylor, Var. Socr. I, 96.

caret için iyidir, hastalık hasta için kötü ama hekimler için iyidir, ölüm ölen için kötü ama levazımatçılar için iyidir ve benzeri. Onurlu olanla utanç verici olanın özdeşliği Atina ve Spartalılar, Yunanlar ve barbarların farklı inanç ve törelerine, Herodotos'tan alınma örneklerle değinerek ele alınmaktadır (geride s. 28 vd.).

Bu küçük yapıt Platon'un yakından tanıdığı bütün sofist hilelerini yineler: bir *talent* bir *mina*dan (eski para türleri) hafiftir ama iki *talent*ten de hafiftir, bu yüzden aynı şey hem ağır hem hafiftir: burada olan şey Libya'da değildir, bu yüzden aynı şey hem vardır hem yoktur ve benzeri.[663] Altıncı bölüm "Bilgelik ve erdemin öğretilip öğretilemeyeceği üzerine" başlığını taşır ve şöyle başlar: "Ne doğru ne de yeni olan, bilgelik ve erdemin öğretilemeyeceği öğrenilemeyeceği yolunda bir sav vardır." Ardından bu görüşü destekleyenlerin kullandığı beş savı sıralar ve bunları çürütmeye koyulur.

1. Başkasına bir şey verirseniz, ona kendiniz sahip olamazsınız.

2. Bu öğretilebilir olsaydı, müzikte olduğu gibi, onun tanınmış öğretmenleri olurdu (Bu *Menon*'da geçer).

3. Yunanistan'ın bilge insanları bilgeliklerini onlara yakın ve sevgili olanlara öğretirlerdi. (Sokrates, *Protagoras* 319'da Perikles'in oğullarına bilgelik öğretemediğini ve *Menon* 90'da hiçbir devlet adamının bunu yapamadığını öne sürer)

4. Bazı kimseler sofistlere gitmiş ve bundan yarar görmemiştir (*Menon* 92'de, Anytos sofistlerin öğrencilerine yarardan çok zarar getirdiğini öne sürer).

5. Birçok kimse sofistlere gitmeden seçkin olmuştur.

Bunlar belli ki sofistlik mesleğine karşı hazır itirazlar arasındadır. Yazar bunları bir bir yanıtlamaya koyulur.

1. Bu sav, ona göre, "çok aptalcadır" (κάρτα εὐήθη) çünkü yazma ve lir çalma öğretmenlerinin aktardıkları bilgiyi elde tuttuğunu bilmektedir.

2. Tanınmış erdem öğretmenlerinin olmadığı savına yanıt olarak, sofistler erdem ve bilgelik öğretmiyorlarsa, diye sorar, ne öğretiyorlar? (*Menon*'da Sokrates, sofistlerin erdemi öğretmeye uygun kişiler olduğunu söyler. Anytos bu fikre öfkelenir ve Menon Gorgias'ı beğenmektedir çünkü o sofistlerden farklı olarak, bunu öğretme iddiasında bulunmaz.) "Peki," diye devam eder, "Anaksagorasçılarla Pythagorasçılar nedir?" (Herhalde onların Anaksagoras ve Pythagoras'tan bilgelik ve erdem öğrenmiş öğrenciler olduğunu kastetmektedir.)

3. Üçüncü sava karşı olarak, sadece Polytikos'un oğullarına heykel yapmayı öğrettiğini söyler (böylece kendine özgü *sophia* ve *arete*sini aktarmıştır). (Polytikos,

[663] krş. *Dev.* 479 vd., Theaet. 152d, 155b-c ve Euthyd. 283c-d ve çeşitli yerlerde. Theaet.'de aynı şeyin hem ağır hem hafif olması Protagoras'ın "gizli öğretisi" olarak öne sürülmektedir, yani kendisi farkında olmasa bile öğretisinin zorunlu bir sonucu olarak.

Protagoras'ın konuşmasının sonunda, *Prot.* 328c'de, eğer bir insanın oğulları ona kendi *arete*siyle eşit olmadılarsa, bunun ille de öğretimin yetersizliğini göstermediğini söylemek üzere örnek gösterilmektedir.) Dahası, birisi öğretmeyi başaramazsa, bu bir sav oluşturmaz ama eğer bir kişi bile bunu öğretmişse, bu bunun öğretilebilir olduğuna ilişkin bir kanıttır.

4. Eğer kimsenin sofistlerden bilgelik öğrenmediği doğruysa, okuyup yazma öğretilenlerin birçoğunun da bu sanatları öğrenmediği doğrudur.

5. Beşinci sava karşı sonuçta bütün doğal yeteneklerin (*physis*) bir şeye karşılık gelmediğini söyler. Sofistlerden bir şey öğrenmeyen biri de, eğer bizi dil öğreten kimselerden, yani ebeveynlerden bir parça bir şey öğrendikten sonra, her şeyi kolayca kavrama yeteneği varsa oldukça başarılı olabilir. İnsan babasından bir şey, annesinden bir şey, birinden az, birinden çok şey öğrenebilir. Eğer herhangi bir kimse dili öğrenmediğimize, onun bilgisiyle doğduğumuza inanırsa, yeni doğan bir çocuğun doğruca Pers ülkesine gönderilip orada yetiştirilecek olursa, Yunanca değil Persçe konuşacağını düşünsün. Dili öğretmenlerimizin kim olduğunu bilmeden öğreniriz.

Aynı şekilde Protagoras Prot. 327'de, bazı kimselerin flüt çalmaya olduğu gibi erdeme karşı da daha büyük yetenekleri olduğunu öne sürerek, doğal eğilim kavramını (εὐφυία krş. *Diss. Log.*'da εὐφυής) ortaya atar ve öğretmenimizin kim olduğunu bilmeden öğrenmeye başladığımız dil benzetmesini öne sürerek devam eder. Bir çocuğun erdem eğitimi doğumunda ebeveynleri ve dadısıyla başlar ve okulla, daha sonra da yasaları aracılığıyla şehrin kendisi tarafından sürdürülür (325 c vd.). Sofist erdemin tek öğretmeni olduğunu iddia etmez, sadece bu eğitimi başkalarından daha ileri götürdüğünü söyler.

Bu belgenin Platon'un Protagoras'ından önce yazıldığını varsayabileceğimizden, Sokrates'in o diyalogda Protagoras'ı konuşturmak erdemin öğretilebilir olduğu tezine itirazların mevcut ve daha önceki tartışmalara ait bilinen malzemeye dayandığını göstermektedir. Yazarın yanıtıyla Platon'un Protagoras'ının yanıtı arasındaki ortak noktaları topladığımızda, insanın her koşulda olası sayacağı şeye, yani Platon'un Protagoras'a atfettiği uzun konuşmanın özünde sofistin kendisinin görüşlerini dile getirdiğine destek vermektedir.[664]

7. bölüm belli bir makama atamada seçim yerine kuranın yararlı olduğunu öne

[664] Geride s. 71, notlarla birlikte. krş. Nestle, onun Protagoras edisyonu. Dissoi *Logoi*, bölüm 6'nın Prot.'taki konuşmayla olan açık bağlantılarının her ikisinin de Protagoras'ın özgün yapıtını temel alan bağlantılar olduğunu kabul eder ve bunun D.L. 9.55'te bahsi geçen περὶ ἀρετῶν olduğunu öne sürer, tıpkı diyalogdaki insan doğası ve ilerleme hikâyesinin onun περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως'ını temel alması gibi.

sürer, 8. bölümse iyi konuşmacının her şeyle ilgili her şeyi bildiğini öne sürme denemesidir[665] ve son, tamamlanmamış olan kısım iyi belleğin değerini ele alır. Yüksek makamdakilerin kurayla atanmaması gerektiği çünkü uzman bilgisinin başka her meslek için olduğu gibi yönetim için de zorunlu olduğu savı Sokrates tarafından kullanılmıştır. Fakat bunun ardından gelen, yani kuranın demokratik olmadığı çünkü bir demokrasi dostunun mu yoksa bir oligarkın mı atanacağını şansa bıraktığı şeklindeki sav, demokratik yönetimin bilgeliğiyle ilgili derin kuşkuları olan Sokrates'e ait olmayabilir. Isokrates'te tekrar görülmektedir.[666]

[665] Taylor gibi bu bölümün amacının diyalektikçinin aynı zamanda "gerçek" devlet adamı ve hatiple özdeş olan filozof olduğu yolundaki Sokratesçi tezi ortaya koymak olduğunu kabul edemiyorum. Bölümün iddiası daha çok (Taylor'ın bir dinpotta andığı, VS, 117, n. 1) Hippias'ınkine, yani sofist-hatibin her şeyi bilen olduğu iddiasına benzemektedir.

[666] bkz. Ksen. Mem. 1.1.9, Arist. Ret. 1393b4, İsokr. Areop. 23, Taylor, VS, 123 vd.

KAYNAKÇA

Aşağıdaki liste metinde veya dipnotlarda bahsedilen makalelerin veya kitapların (çoğu zaman kısa başlıklarıyla) tam kapsamlı halini içermektedir. Buna ek olarak referans anlamında bazı yararlı olabilecek başlıklar da aşağıdaki listeye dahil edilmiştir, bunlara metin içerisinde atfetme gereği duyulmamıştır, ancak bu listede vermek için bir mahsur yoktur. Sofistlerle ilgili daha kapsamlı bibliyografyalar Understeiner'ın The Sophists'inde ve ayrı ayrı fasiküllerden oluşan Sofisti'sinde bulunabilir. Kerferd'in Recent Work on Presocratic Philosophy (Am. Philos. Q. 1965) adlı eseri de ayrıca yararlıdır. Yararlanılan toplama kaynaklar genel bibliyografyada editörlerinin adının altında yer almaktadır. Aristoteles hakkındaki Yunan yorumcular metin içerisinde sayfaya ve Berlin Academy edisyonundaki (Commentaria in Aristotelem Graeca, various dates) ilgili cildin satırına atfedilmiştir.

ADAM, J. (ed.). *Platonis Apologia Socratis*. Cambridge, 1910.

ADAM, J. *Platonis Protagoras, with introduction, notes & appendices*. Cambridge, 1921.

ADAM, J. *The Republic of Plato, edited with critical notes, commentary & appendices*. 2 vols., Cambridge, 1926-9. (2nd ed. with introduction by D. A. Rees, 1963.)

ALTWEGG, G. *De Antifonte Sophista I: de libro* ὁμονίας *scripto*. Basel, 1908.

AMUNDSEN, L. 'Fragment of a Philosophical Text, P. Osl. Inv. 1039', *Symbolae Osloenses*, 1966, 5-20.

ANDERSON, W. D. 'The Importance of the Damonian Theory in Plato's Thought', *TAPA*, 1955, 88-102.

ANDERSON, W. D. *Ethos & Education in Greek Music*. Cambridge, Mass., 1966.

ANSCOMBE, G. E. M. and GEACH, P. T. *Three Philosophers*. Ithaca, N. Y. and Oxford, 1961.

ARNIM, H. VON. *Xenophons Memorabilien und Apologie des Sokrates*. Copenhagen, 1923 (Royal Danish Academy of Science, Philos.-Hist. section, no. 8. 1).

AULITZKY. '*Korax*', RE, xi (1922), 1379-81.

AYER, A. J. *Philosophical Essays*. London, 1954.

BACON, F. *Philosophical Works*, ed. J. Spedding, R. L. Ellis and D. D. Heath, 5 vols., London, 1875-9.

BAILEY, C. *The Greek Atomists and Epicurus*. Oxford, 1928.

BAITER, J. G. and SAUPPE, H. (eds.). *Oratores Attici*. 2 vols., Zurich, 1839-50.

BALDRY, H. C. *The Unity of Mankind in Greek Thought*. Cambridge, 1965.

BAMBROUGH, J. R. (ed.). *Plato, Popper and Politics*. Cambridge (HefFer), 1967.

BARKER, E. *Greek Political Theory: Plato and his Predecessors*. 2nd ed., Cambridge, 1925.

BARKER, E. (ed.). *Social Contract: Essays by Locke, Hume and Rousseau*. London (World's Classics), 1947 (and later reprints).

BARKER, E. *Political Thought of Plato and Aristotle*. New York and London, 1959.

BARNES, H. *An Existentialist Ethics*. New York, 1967.

BAYNES, H. G. '*On the Psychological Origins of Divine Kingship*', Folklore, 1936, 74-104.

BAYONAS, A. '*L'art politique d'apres Protagoras*', Revue Philosophique, 1967, 43-58.

BERNAYS, J. *Gesammelte Abhandlungen*, herausgegeben von H. Usener. Berlin, 1885.

BIGNONE, E. *Studi sulpensiero antico*. Naples, 1938.

BINDER, G. and LIESENBORGHS, L. 'Eine Zuweisung der Sentenz οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν an Prodikos von Keos', Museum Helveticum, 1966, 37-43.

BJÖRNBO, 'Hippias', *RE*, vm (1913), 1706-11.

BLAKE, R. *Disraeli*. London, 1966.

BLASS, F. *Die attische Beredsamkeit*. 2nd ed., 3 vols., Leipzig, 1887-98.

BLASS, F. *De Antiphonte sophista lamblichi auctore*. Kiel, 1899.

BLUCK, R. S. *Plato's Meno, edited with Introduction and Commentary*. *Cambridge*, 1961.

BORTHWICK, E. K. Review of Anderson's *Ethos and Education in Greek Music*, CR, 1968, 200-3.

BRÖCKER, W. *'Gorgias contra Parmenides'*, Hermes, 1958, 425-40.

BRÖCKER, W. *Die Geschichte der Philosophie vor Sokrates*. Frankfurt am Main, 1965.

BRZOSKA, J. *'Alkidamas'*, RE, 1 (1894), 1533-9.

BURKERT, W. *Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos und PLaton*.Nürnberg, 1962.

BURKERT, W. Review of Untersteiner's *I Sofisti*, GGA, 1964, 141-4.

BURNET, J. *Greek Philosophy: Part I, Thales to Plato* (all published). London, 1924.

BURNET, J. *Early Greek Philosophy*. 4th ed., London, 1930.

BURY, R. G. *The Symposium of Plato edited with introduction, critical notes and commentary*. Cambridge (Heffer), 1909.

BURY, R. G. *Sextus Empiricus, with an English translation*. 3 vols., London, Cambridge (Mass.) and New York (Loeb ed.), 1933-6.

CAIZZI, F. *'Antistene'*, *Studi Urbinati*, 1964, 25 - 76 .

CAIZZI, F. D. *Antisthenis Fragmenta*. Milan, 1966.

CALOGERO, G. *Studi sull' Eleatismo*. Rome, 1932.

CALOGERO, G. *'Gorgias and the Socratic Principle Nemo sua sponte peccat'*, JHS, 1957 (1), 12-17.

CAMPBELL, A. H. *'Obligation and Obedience to Law'*, Proceedings of the British Academy, 1965, 337~55-

CAMPBELL, L. *The Theatetus of Plato, with a revised text and English notes*. Oxford, 1883.

CAPIZZI, A. *Protagora: le testimonianze e i frammenti, edizione riveduta e ampliata con uno studio su la vita, le opere, il pensiero e la fortuna*. Florence, 1955.

CASSIRER, E. *The Philosophy of the Enlightenment*, transl. F. C. A. Koelln and J. P. Pettegrove. Princeton Univ. Press, 1951. (Beacon Press repr. 1962.)

CATAUDELLA, Q. 'Intorno a Prodico di Ceo', in *Studi di anticliita classica offerti*... a E. Ciaceri. Genoa, 1940.

CATAUDELLA, Q . *'Chi e l'Anonimo di Giamblico?'*, REG, 1950, 74-106.

CHERNISS, H. *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*. Baltimore, 1935 (reprinted New York, 1964).

CHIAPPELLI, A. *'Per la storia della Sofistica greca', Archivfiir Geschichte der Philosophie*, 1890, 1-21.

CLASSEN, C. J. 'The Study of Language among Socrates' Contemporaries', *Proceedings of the African Classical Associations*, 1959, 33-49.

CLASSEN, C. J. *'Bemerkungen zu zwei griechischen Philosophie-historikern'*, Philologus, 1965, 175-81.

COLE, A. T., JR. 'The *Anonymus lamblichi* and its Place in Greek Political Theory', HSCP, 1961, 127 - 63.

COLE, A. T., JR. 'The Apology of Protagoras', *Yale Classical Studies*, 1966, 101-18.

COOK, R. M. 'Amasis and the Greeks in Egypt' , *JHS*, 1957, 226-37.

COPE, E. M. *The Rhetoric of Aristotle with a Commentary*, revised and edited by J. E .Sandys. 3 vols., Cambridge, 1877.

COPE, E. M. *An Introduction to Aristotle's Rhetoric*. London, 1867.

CORNFORD, F. M. *Before and After Socrates*. Cambridge, 1932 (and later reprints).

CORNFORD, F. M. *Plato's Theory of Knowledge*. London, 1935 (and later reprints).

CORNFORD, F. M. *The Republic of Plato, translated with introduction and notes*. Oxford, 1941 (and later reprints).

COULTER, J. A. 'The Relation of the *Apology of Socrates* to Gorgias's *Defense of Palamedes* and Plato's critique of Gorgianic rhetoric', *HSCP*, 1964, 269-303.

CROISET, A. 'Les nouveaux fragments d'Antiphon', *Revue des études grecques*, 1917, 1-1 9 .

CROSS, R: C. and WOOZLEY, A. D. *Plato's Republic, a Philosophical Commentary*. London, 1964.

CROSSMAN, R. H. S. *Plato Today*. 2nd ed., London, 1959.

CUFFLEY, V. 'The Classical Greek Concept of Slavery', *JHI*, 1966, 323-42 .

D'ADDIO, M. *L'idea del contratto sociale dai Sofisti alia Riforma*. Milan, 1954.

DAVISON, J. A. 'Protagoras, Democritus and Anaxagoras', *CQ*, 1953, 33-45.

DECHARME, P. *La critique des traditions religieuses chez les grecs*. Paris, 1904.

DES PLACES, E. Review of Heinimann's *Nomos undPhysics, L'Antiquiti Classique*, 1965, 673 f.

DEVEREUX, G. *From Anxiety to Method in the Social Sciences*. The Hague and Paris, 1967.

DEVLIN, LORD. 'The Enforcement of Morals', *Proceedings of the British Academy*, 1959, 129-51.

DEVLIN, LORD. *The Enforcement of Morals*. London, 1965. (Oxford p. backs, 1968.)

DIEKL, E. 'Kririas', *RE*, xi (1922), 1901-12.

DIEHL, E. (ed.). *Anthologia Lyrica Graeca*, 2 vols., Leipzig, 1925.

DIEHL, E. 'Moschion', *RE*, xxxi. Halbb. (1933), 345-7.

DIELS, H. *Doxographi Graeci*. Berlin, 1879.

DIELS, H. 'Gorgias und Empedokles", *Sitzungsberichte der preussischen Akademie* (SB Berlin), 1884, 343-68.

DIELS, H. and KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Greek and German). 10th ed., 3 vols., Berlin, 1960-1.

DITTENBERGER, W. *Sylloge Inscriptionum Graecarum*. 3rd ed., 4 vols., Leipzig, 1915-21.

DITTMAR, H. *Aischines von Sphettos: Studien zur Literaturgeschichte der Sokratiker*. Berlin, 1912.

DOBSON, J. F. *The Grcek Orators*. London, 1 9 1 9 .

DODDS, E. R. *Euripides, Bacchae, edited with an introduction and commentary*. Oxford, 1944.

DODDS, E. R. *The Greeks and the Irrational*. California Univ. Press, 1951.

DODDS, E . R. *Plato, Gorgias, a Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford, 1959.

DOVER, K. J. 'Eros and Nomos', *BICS*, 1964, 31-42 .

DRACHMANN, A. B. *Atheism in Pagan Antiquity*. London, 1922 (transl. from Danish).

DUMMLER, F. *Akademika: Beitrage %ur Litteraturgeschichte der sokratischen Schulen*. Giessen,

1889.

DUPREEL, E. *Les Sophistes.* Neuchatel, 1948.

EDELSTEIN, L. *The Idea of Progress in Classical Antiquity.* Baltimore, 1967.

EHRENBERG, V. *Die Rechtsidee imfruhen Griechentum.* Leipzig, 1921.

EHRENBKRG, V. 'Isonomia', *RE*, Suppl. vii (1940), 293-9.

EHRENBERG, V. 'The Foundation of Thurii', *AJP*, 1948, 149-70.

EHRENBERG, V. *Sophocles and Pericles.* Oxford, 1954.

EHRENBERG, V. *Society and Civilisation in Greece and Rome.* Cambridge, Mass. (Harvard Univ. Press), 1964.

Entretiens sur l'antiquite classique (Fondation Hardi), vol. 8, Grecs et Barbares. Vandcevres-Geneve, 1962.

FEHLING, D . 'Zwei Untersuchungen zur griechischen Sprachphilosophie: I. Protagoras und die ὀρθοέπεια Π. φύσις und θέσις', Rheinisches Museum, 1965, 212-30.

FESTUGIERE, A. J. *Epicurus and his Gods*, transl. C. W. Chilton. Oxford (Blackwell), 1955·

FIELD, G. C . 'Plato's *Republic* and its Use in Education', *Journal of Education*, 1945, 161-2 .

FINLEY, M. I. (ed.). *Slavery in Classical Antiquity: views and controversies.* Cambridge (Heffer), 1960.

FITE, W. *The Platonic Legend.* New York, 1934.

FOOT, P. (ed.). *Theories of Ethics.* Oxford, 1967.

FRAZER, J. G. *Pausanias's Description of Greece, translated with a commentary.* 6 vols., London, 1913.

FREEMAN, K. *The Pre-Socratic Philosophers: a companion to Diels*, Fragmente der Vorsokratiker. Oxford (Blackwell), 1946.

FRITZ, K. VON. 'Zur antisthenischen Erkenntnistheorie und Logik', *Hermes*, 1927, 453-84.

FRITZ, K. VON. 'Antisthenes und Sokrates in Xenophons Symposion', *Rheinisches* Museum, 1935, 19-45.

FRITZ, K. VON. 'Protagoras', *RE*, XLV. Halbb. (1957), 907-21.

FRITZ, K. VON. 'Xeniades', *RE*, 2. Reihe, x v m . Halbb. (1967), 1438-40.

GANTAR, K. 'Amicus Sibi I ', *Ziva Antika*, 1966, 135-75.

GAY, P. *The Enlightenment: an interpretation (the rise of modern paganism).* London, 1967.

GIERKE, O. *Natural Law and the Theory of Society, 1500-1800*, transl. with introduction by E. Barker. Cambridge, 1934.

GIGANTE, M. *Nomos Basileus.* Naples, 1956.

GILLESPIE, C. M. 'The Use of εἶδος and ἰδέα in Hippocrates', *CQ*, 1912, 179-203.

GILLESPIE, C. M. ' The Logic of Antisthenes', *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1913, 479-500 and 1914; 17-3 8·

GLADIGOW, B. 'Zum Makarismos des Weisen', *Hermes*, 1967, 404-33.

GOMME, A. W. *A Historical Commentary on Thucydides.* 3 vols., Oxford, 1945-56.

GOMPERZ, H. *Sophistik und Rhetorik.* Leipzig and Berlin, 1912.

GOMPERZ, T. *Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy.* 4 vols., London, 1901-12. (Vol. 1 transl. L. Magnus, vols. ii-iv by C. G . Berry.) Re-issued in paperback London, 1964.

GOULDNER, A. W. *Enter Plato.* London, 1967.

GRAHAM, H. G. 'The Classics in the Soviet Union', *Classical World*, LIV (1960-1), 205-13.

GRANT, SIR A. The Ethics of Aristotle, Illustrated with Essays and Notes. 4th ed., 2 vols., London, 1885.

GREENE, W. C. *Moira: Fate, Good and Evil in Greek Thought*. Harvard Univ. Press, 1944. Repr. New York and Evanston, 1963.

GREENLEAF, W. H. *Order, Empiricism and Politics: two traditions of English thought*, 1500-1700 Oxford (for Univ. of Hull), 1964.

GROTE, G. *Plato and the other Companions of Sokrates*, 3rd ed. 3 vols., London, 1875.

GROTE, G. *A History of Greece from the Earliest Period to the Close of the Generation Contemporary with Alexander the Great*. 10 vols., 6th ed., vol. 7, London, 1888.

GUTHRIE, W. K. C . 'Notes on seme passages in the second book of Aristotle's Physics', *CQ*, 1946, 70-6.

GUTHRIE, W. K. C. *The Greeks and their Gods*. London, 1950 (and later reprints).

GUTHRIE, W. K. C. *Orpheus and Greek Religion*. Corrected ed., London, 1952.

GUTHRIE, W. K. C. *Plato, Protagoras and Meno*, translated with introduction, summaries, etc. Harmondsworth (Penguin Books), 1956 (and later reprints).

GUTHRIE, W. K. C. *In the Beginning: some Greek views on the origins of life and the early state of man*. London, 1957.

HACKFORTH, R. *Plato's Phaedrus, translated with introduction and commentary*. Cambridge, 1952.

HAMILTON, E. and CAIRNS, H. (ed.). *The Collected Dialogues of Plato including the Letters*. New York, 1961.

HAMILTON, W. *The Symposium by Plato, a new translation*. Harmondsworth (Penguin Books), 1951 (and later reprints).

HARDT FOUNDATION. *See Entretiens...*

HARE, R. M. *Freedom and Reason*. Oxford, 1963 (and later reprints).

HARRISON, A. R. W. *The Laws of Athens: Family and Property*. Oxford, 1968.

HARRISON, E. L. 'Was Gorgias a Sophist?', *Phoenix*, 1964, 183-92.

HARRISON, E. L. 'Plato's Manipulation of Thrasymachus , *Phoenix*, 1967, 27-39.

HART, H. L. A. *Law, Liberty and Morality*. Oxford, 1963.

HAVELOCK, E. A. *The Liberal Temper in Greek Politics*. London, 1957.

HEATH, T. L. *A History of Greek Mathematics*. 2 vols., Oxford, 1921.

HEINIMANN, F. *Nomos und Physis: Herkunft undBedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*. Basel, 1945 (reprinted 1965).

HIRZEL, R. *Der Dialog*. 2 vols., Leipzig, 1895.

HIRZEL, R. Ἄγραφος νόμος. *Abhandlungen der sdchsischen Akademie der Wissenschaften, Ph.-hist. Klasse*, 1903, no. 1.

HOBBES, T. *Leviathen*, ed. R. Waller. Cambridge, 1904.

HOLLAND, R. F. ' O n Making Sense of a Philosophical Fragment', *CQ*, 1956, 215-20.

HOURANI, G. F. 'Thrasymachus' Definition of Justice in Plato's *Republic', Phronesis*, 1962, 110-20.

HUME, D. *Essays and Treatises*. Edinburgh, 1825.

HUME, D. *Of the Original Contract. In Social Contract*, ed. Barker, q.v.

JACOBY, F. *Diagoras ὁ ἄθεος* Berlin, i960. (*Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften, Ph.-hist. KL,* 1959, no. 3.)

JAEGER, W. *Paideia: the Ideals of Greek Culture*, transl. G. Highet. 3 vols., Oxford, 1939-45 (vol. 1, 2nd ed.).

JAEGER, W. *The Theology of the Early Greek Philosophers.* Oxford, 1947.

JAEGER, W. *Aristotle: Fundamentals of the History of his Development*, transl. R. Robinson, 2nd ed., Oxford, 1948 (and later reprints).

JOAD, C. E. M. 'Plato Defended', *Journal of Education*, 1945, 163-5 .

JOEL, K. *Geschichte der antiken Philosophic* 1. Band, Tubingen, 1921.

JOHN, H. 'Das musikerziehende Wirken Pythagoras' und Damons', *Das Altertum*, 1962, 6 7-7 2.

JONES, W. H. S. *Hippocrates, with an English Translation.* Vols. 1,11 and IV, London and New York (Loeb ed.), 1923-31.

JOSEPH, H. W. B. *Essays in Ancient and Modern Philosophy.* Oxford, 1935.

JOWETT, B. *The Dialogues of Plato translated into English with Analyses and Introductions.* 4th ed., 4 vols., Oxford, 1953.

KAERST, J. 'Die Entstehung der Vertragstheorie im Altertum', *Zeitschrift für Politik*, 1909, 505-38.

KAHN, C. H. *Anaximander and the Origins of Greek Cosmogony.* New York, 1960.

KAHN, C. H. 'The Greek Verb "to be" and the Concept of Being', *Foundations of Language,* 1966, 245-65.

KELSEN, H. 'Platonic Love', *American Imago*, 3 (1944), 3-109.

KENNEDY, G. *The Art of Persuasion.* London, 1963.

KERFERD, G. B. 'The Doctrine of Thrasymachus in Plato's Republic', *Durham Univ. Journal*, 1947, 19-27.

KERFERD, G. B. 'The First Greek Sophists', *CR*, 1950, 8-10.

KERFERD, G. B. 'Protagoras's Doctrine of Justice and Virtue in the Protagoras of Plato', *JHS*, 1953, 42-5 .

KERFERD, G. B. 'The Relativism of Prodicus', *Bulletin of the John Rylands Library*, xxxvn (1954-5), 249-56·

KERFERD, G. B. 'Gorgias on Nature or that which is not', *Phronesis*, 1955, 3-25.

KERFERD, G. B. 'The Moral and Political Doctrines of Antiphon the Sophist', *PCPS*, n.s. iv (1956-7), 26-32.

KERFERD, G. B. 'Thrasymachus and Justice: a Reply', *Phronesis*, 1964, 12-16.

KERFERD, G. B. Review of Lloyd's *Polarity and Analogy, CR*, 1968, 77-9.

KERN, O. (ed.). *Orphicorum Fragmenta.* Berlin, 1922.

KIRK, G. S. and RAVEN, J. E. *The Presocratic Philosophers.* Cambridge, 1957. (Selected texts with introduction and commentary.)

KNEALE, W. and M. *The Development of Logic.* Oxford, 1962.

KNIGHT, A. H. J. *Some Aspects of the Life and Work of Nietzsche, and particularly of his connexion with Greek literature and thought.* Cambridge, 1933.

KROLL, W. 'Rhetorik', *RE*, Suppl. v u (1940), 1039-1138.

LASLETT, P. *See* LOCKE, J.

LASSERRE, F. Plutarque *De la musique* (text, translation and commentary, with a study of musical education in Greece). Lausanne, 1954.

LEE, H. D . P. *Plato, the Republic: a new translation*. Harmondsworth (Penguin Classics), 1955.

LEISEGANG, H. 'Platon (1) Der Philosoph', *RE*, XL. Halbb. (1941), 2342-537.

LESKY, A. *A History of Greek Literature*. 2nd ed., transl. J. Willis and C. de Heer, London, 1966.

LEVI, A. 'Le teorie metafisiche logiche e gnoseologiche di Antistene', *Revue del'histoire de la philosophie*, 1930, 227-49.

LEVI, A 'The Ethical and Social Thought of Protagoras', *Mind*, 1940, 284-302.

LEVI, A. 'Studies on Protagoras. The Man-measure Principle: its meaning and applications', *Philosophy*, 1940, 147-67.

LEVI, A. 'Ippia di Elide e la corrente naturalistica della Sofistica', *Sophia*, 1942, 441-50.

LEVINSON, R. B. *In Defense of Plato*. Cambridge, Mass., 1953.

LEVY, M. A . *Political Power in the Ancient World*, transl. Jane Costello. London, 1965.

LEYDEN, W. VON. 'Aristotle and the Concept of Law', *Philosophy*, 1957, 1-19.

LITTRE, E. *Euvres Completes d'Hippocrate. Traduction nouvelle, avec le texte grec en regard. . . accompagne d'une introduction, de commentaires medicaux, etc.* Paris, 1839-61.

LLOYD, G. E. R. 'Who is Attacked in *On Ancient Medicine?*', Phronesis, 1963, 108-26.

LLOYD, G. E. R. *Polarity and Analogy: two types of argumentation in early Greek thought*. Cambridge, 1966.

LLOYD, G. E. R. 'T h e Role of Medical and Biological Analogies in Aristotle's Ethics', *Phronesis*, 1968, 68-83.

LLOYD-JONES, H. 'Zeus in Aeschylus', *JHS*, 1956, 55-67.

LOCKE, J. *Second Treatise on Civil Government. In Social Contract*, ed. Barker, q.v.

LOCKE, J. *Two Treatises of Government. Edited by P. Laslett*, Cambridge, 1960.

LOENEN, D. *Protagoras and the Greek Community*. Amsterdam, 1940.

LONGRIGG, J. 'Philosophy and Medicine: some early interactions', *HSCP*, 1963,147-75.

LORENZ, K. and MITTELSTRASS, J. 'On Rational Philosophy of Language: the Programme in Plato's *Cratylus Reconsidered*', Mind, 1967, 1-20.

LURIA, S. 'Antiphon der Sophist', *Eos*, 1963, 63-7.

MAAS, P. 'Kinesias', *RE*, xxi. Halbb. (1921) , 479-81.

MAASS, E. ' Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Prosa: I. Uber die erhaltenen Reden des Gorgias', *Hermes*, 1887, 566-81.

MAGUIRE, J. P. 'Plato' s Theory of Natural Law', *Yale Classical Studies*, 1947, 151-78.

MAYER, H. *Prodikos von Keos und die Anfange der Synonymik hei den Griechen*. Paderborn, 1913.

MENZEL, A. (1) 'Protagoras als Gesetzgeber von Thurioi', (2) 'Die Sozialphilosophischen Lehren des Protagoras'. Both n ow in his *Hellenika (Gesammelte Heine Schriften)*, Baden-bei-Wien, 1938, pp. 6 6 - 8 2 and 83-107.

MERLAN, P. 'Alexander the Great or Antiphon the Sophist?', *CP*, 1950, 161-6.

MEWALDT, J. *Kulturkampf der Sofisten*. Tubingen, 1928.

MOMIGLIANO, A. 'Prodico di Ceoele dottrine cel linguaggio da Democrito ai Cinici', *Atti*

della Accademia delle Science di Torino, Classe di Science morali, storiche e filologiche, LXV (1929-30), 95-107.

MOMIGLIANO, A. 'Sul pensiero di Antifonte il sofista', *Rivista difilologia classica*, 1930, 129-40.

MONDOLFO, R. *Problemi del pensiero antico*. Bologna, 1936.

MONDOLFO. *See also* ZELLER-MONDOLFO.

MOORE, G. E. *Principia Ethica*. Cambridge, 1903.

MORRISON, J. S. 'The Place o f Protagoras in Athenian Public Life', *CQ*, 1941, 1-16.

MORRISON, J. S. 'An Introductory Chapter in the History of Greek Education', *Durham Univ. Journal*, 1949, 55-63.

MORRISON, J. S. 'The Origins of Plato's Philosopher-Statesman', *CQ*, 1958, 198-218.

MORRISON, J. S. 'Antiphon', *PCPS*, 1961, 49-58.

MORRISON, J. S. '*The Truth* of Antiphon', Phronesis, 1963, 35-49.

MOSER, S. and KUSTAS, G. L . A Comment on the "Relativism" of Protagoras', *Phoenix*, 1966, iii-1 5.

MULLER, C. W. 'Protagoras uber die Gotter', *Hermes*, 1967, 140-59.

MURRAY, G. *Greek Studies*. Oxford, 1946.

NAUCK, A. (ed.). *Tragicorum Graecorum Fragmenta*. 2nd ed., Leipzig, 1889.

NESTLE, W. *Euripides, der Dichter der griechischen Aufklarung*. Stuttgart, 1901.

NESTLE, W. 'Untersuchungen uber die philosophischen Quellen des Euripides', *Philologus*, Supplementband vm, 1899-1901, 557-665.

NESTLE, W. 'Kritias', *Neue Jahrbucher fur das klassische Altertum*, 1903, 81-107 and 178-99 (reprinted in his Griechische Studien, Stuttgart, 1948, 403-29).

NESTLE, W. 'Die Schrift des Gorgias "Uber die Natur oder uber das Nichtseicnde"', *Hermes*, 1922, 551-62.

NESTLE, W. *Platon: Protagoras*. 7. Auflage, Leipzig and Berlin, 193 .

NESTLE, W. 'Die Horen des Prodikos', *Hermes*, 1936, 151-7 (reprinted in Griechische Studien, Stuttgart, 1948, 403-29).

NESTLE, W. 'Xenophon und die Sophistik', *Philologus*, 1939, 31-40 (reprinted in Griechische Studien, Stuttgart, 1948, 430-50).

NESTLE, W . *Vom Mythos zum Logos*. 2nd ed., Stuttgart, 1941.

NEURATH, O . and LAUWERYS, P. 'Plato's *Republic* and German Education', *Journal oj Education*, 1945, 47-59.

NEWMAN, W . L. *The Politics of Aristotle, with an introduction, two prefatory essays and notes critical and explanatory*. 4 vols., Oxford, 1887-1902.

NORTH, H. *Sophrosyne: self-knowledge and self-restraint in Greek literature*. New York, 1966.

NOTT, K. 'German Influence on Modern French Thought', *The Listener*, 13 Jan. 1955.

O'BRIEN, D . 'The Relation of Anaxagoras and Empedocles', *JHS*, 1968, 93-113.

Oxyrhynchus Papyri, ed. B. P. Grenfell, A. S. Hunt et al. 1898- (in progress).

PAGE, D. L . 'Pindar: P. Oxy. 2450, fr. 1', *PCPS*, 1962, 49-51 .

PEARSON, A. C. 'Atheism (Greek and Roman)', *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. Hastings. Vol. 2, Edinburgh, 1909, 184 f.

PEIPERS, D . *Untersuchungen iiber das System Platos.* Erster Theil: Die Erkenntnistheorie Platos. Leipzig, 1874.

PLÖBST. 'Lysias', *RE*, xxvi. Halbb. (1927), 2533-43.

POHLENZ, M. 'Anonymus Trepi περὶ νόμων, *Nachrichten der kbniglichen Gesellschaft der Wissenschaften,* Gottingen (Ph.-hist. Klasse), 1924, 19-37 (reprinted in his *Kleine Schriften*, vol. II, 314-32).

POHLENZ, M. 'Nomos', *Philologus*, 1948, 135-42 (reprinted in his *Kleine Schriften*, ed. H. Dorrie, Hildesheim, 2 vols., 1965, vol. 11, 333-40) .

POHLENZ, M. 'Nomos und Physis', *Hermes*, 1953, 4 1 8 - 3 8 (reprinted in his *Kleine Schriften*, vol. II, 341-60).

POHLENZ, M. *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung.* 2 vols., Gottingen, 3rd ed., 1964.

POPPER, SIR K. R. *Conjectures and Refutations.* 2nd ed., London, 1965.

POPPER, SIR K. R. *The Open Society and its Enemies*, vol. 1, The Spell of Plato, 5 th ed., London. 1966.

RADERMACHER, L. *Artium Scriptores: Reste der voraristotelischen Rhetorik.* Vienna, 1951 (*Sitzungsherichte der Osterreichischen Akademie*, 227, 3).

RENSI, G. *Figure di filosofi.* Naples, 1938.

ROBIN, L. *Greek Thought and the Origins of the Scientific Spirit*, transl. from *La Pense'e Grecque* by M. R. Dobie. London, 1928. (A third ed. of the French was published by P.-M. Schuhl in 1963.)

ROSENMAYER, T. G. 'The Family of Critias', *AJP*, 1949, 404-10.

ROUSSEAU, J.-J. *Social Contract and Discourses.* London (Everyman ed.), 1913 (reprinted 1966).

ROUSSEAU, J.-J. *The Social Contract*, transl. G. Hopkins. In Social Contract, ed. Barker, q.v.

RUSSELL, LORD. *Autobiography*, vol. 11, London, 1968.

SACHS, E. *De Theaeteto Athen'tensi Mathematico.* Berlin Diss. 1914.

SALOMON, M. 'Der Begriff des Naturrechts bei den Sophisten', *Zeitschrift der Savigny- Stiftung fur Rechtsgeschichte, Romische Abteilung*, 1911, 129-67.

SCHLAIFER, R. 'Greek Theories of Slavery', *HSCP*, 1936, 165-204 (reprinted in Finley. Slavery, q.v.).

SCHMID, WILHELM and STXHLIN, O. *Geschichte der griechischen Literature.* I. Teil, Die Classische Periode, 3. Band, 1. Halfte. Munich, 1940.

SCHULTZ, W . 'Herakles am Scheidewege', *Philologus*, 1909, 489-99.

SELTMAN, C. T. *Approach to Greek Art.* London, 1948.

SHOREY, P. Φύσις, μελέτη, ἐπιστήμη, 1909, 185-201.

SHOREY, P. *What Plato Said.* Chicago, 1933.

SICKING, C . M. J. 'Gorgias und die Philosophen', *Mnemosyne*, 1964, 225-47.

SIDGWICK, H. 'The Sophists', *Journal of Philology*, 1872, 288-307, and 1873, 66-80.

SINCLAIR, A. T. *A History of Greek Political Thought.* London, 1951.

SKEMP, J. B. *Plato's Statesman: a translation of the Politicus of Plato with introductory essays and footnotes.* London, 1952.

SNELL, B. *Die Ausdrucke fur den Begriffdes Wissens.* Berlin, 1924 (Philol. Untersuchungen, 29

SNELL, B. *The Discovery of the Mind: the Greek Origins of European Thought*. Oxford (Blackwell), 1953.

SOLMSEN, F. Review of Heinimann's *Nomos und Physis in AJP*, 1951, 191-5.

STEGEMANN, W . 'Teisias', *RE*, 2. Reihe, ix. Halbb. (1934), 139-49.

STENZEL, J. 'Antiphon', *RE*, Suppl. iv (1924), 33-43 .

STENZEL, J. 'Logik', *RE*, xxv. Halbb. (1926), 991-101 .

STENZEL, J. *Plato's Method of Dialectic*, translated and edited by D . J. Allan. Oxford, 1940.

STRAUSS, L. 'The Liberalism of Classical Political Philosophy', *Review of Metaphysics*, 1959. 390-439.

TARRANT, D . *The Hippias Major Attributed to Plato, with introductory essay and commentary*. Cambridge, 1928.

TATE, J. (a) 'The Greek for Atheism', *CR*, 1936, 3-5. (b) 'More Greek for Atheism', *CR*, 1937, 3-6.

TATE, J. Review of W. K. C. Guthrie, *The Greek Philosophers from Thales to Aristotle*, *CR*, 1951, 156 f.

TAYLOR, A. E. Plato, *the Man and his Work*. London, 1926 (p. back reprint, 1960).

TAYLOR, A. E. *A Commentary on Plato's Timaeus*. Oxford, 1928.

THEILER, W .Νόμος ὁ πάντων βασιλεύς, Museum Helveticum, 1965, 69-80.

THOMPSON, E. S. *The Meno of Plato, edited with introduction, notes and excursuses*. London, 1901 (reprinted 1937).

THOMSON, G. *The Oresteia of Aeschylus, edited with introduction, translation and commentary in which is included the work of the late W. G. Headlam*. 2 vols., Cambridge, 1938.

THORSON, T . L. (ed.). *Plato, Totalitarian or Democrat?* Englewood Cliffs. N. J., 1963.

TREVELYAN, H. *The Popular Background to Goethe's Hellenism*. London, 1934.

TURNER, E. G. 'Athenians learn to write: Plato, *Protagoras 326d*', *BICS*, 1965, 67-9.

UEBERWEG-PRAECHTER.' Ueberweg, F. *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, ed. K. Praechter. 13th ed., Basel, 1953 (photographic reprint of 12th ed., 1923).

UNTERSTEINER, M. *The Sophists*, transl. K. Freeman. London, 1957.

UNTERSTEINER, M. *I Sofisti, testimonianze e frammenti, Florence. Fasc. 1, Protagora e Seniade*, 2nd ed., 1961. Fasc. II, Gorgia, Licofrone e Prodico, 2nd ed., 1961. Fasc. iii, Trasimaco, Ippia, Anon. Iamblichi, Δισσοὶ Λόγοι. Anon. π.νόμων Anon.π.μουσικής 1954-Fasc. iv (with A. Battegazzore), *Antifonte, Crista*, 1962.

VERSENYI, L. 'Protagoras's Man-measure Fragment', *AJP*, 1962, 178-84.

VERSENYI, L. *Socratic Humanism*. New Haven, Conn., and London (Yale Univ. Press), 1963.

VLASTOS, G. 'Ethics and Physics in Democritus', *Philosophical Review*, 1945, 578-92, and 1946, 53-64.

VLASTOS, G. *Plato's Protagoras: B. Jowett's translation extensively revised by Martin Ostwald, edited with an introduction by Gregory Vlastos*. New York, 1956.

VLASTOS, G. Ἰσονομία πολιτική, *Isonomia, Studien %ur Gleichheits-vorstellung im griechischen Denken, herausgegeben von J. Mau und E. G. Schmidt. Berlin*, 1964, 1-35.

VOGEL, C. J. DE. *Greek Philosophy. A collection of texts, selected and supplied with some notes and explanations*. Vol. 1, Thales to Plato, Leiden, 1950.

VOGT, J. *Sklaverei und Humanitat: Studien zur antiken Sklaverei und ihrer Erforschung*. Wiesbaden, 1965.

VOLKMANN, H. Review of Gigante's *Nomos Basileus*, Gnomon, 1958, 474 f.

WEBSTER, T . B. L. *From Mycenae to Homer*. London, 1958.

WEHRLI, F. *Die Schule des Aristoteles: Texte und Kommentar* (Basel), Heft x: Hieronymos von Rhodos, Kritolaos, Ruckblick, Register, addenda, 1959; Heft v n : Herakleides Pontikos, 1 9 5 3 ; Heft 11: Aristoxenos, 1945.

WENDLAND, P. Review of H. Gomperz's *Sophistik und Rhetorik*, GGA, 1913, 53-9.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. VON. *Analecta Euripidea*. Berlin, 1875.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. VON. *Aristoteles und Athen*. 2 vols., Berlin, 1893.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. VON. *Platon*. 2 vols., Berlin, 1920.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. VON. 'Lesefrüchte', *Hermes*, 1927, 276-98.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. VON. *Der Glaule der Hellenen*. 2 vols., Berlin, 193 1-2.

WILCOX, S. 'The Scope of Early Rhetorical Instruction', *HSCP*, 1942, 121-55.

WOODBURY, L. 'T h e Date and Atheism of Diagoras of Melos', *Phoenix*, 1965, 178-211.

ZELLER, E. *Die Philosophie der Griechen, 2. Teil, 1. Abteilung, Sokrates and die Sokratiker: Plato und die alte Akademie*. 5. Auflage, Leipzig, 1922 (repr. 1963).

'ZELLER-MONDOLFO' La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico. Florence, various dates from 1932. (Zeller's work translated and enlarged by R. Mondolfo.)

'ZELLER-NESTLE' E. Zeller, *Die Philosophie der Griech.en,* 1. Teil, 1. Halfte (7th ed., 1923) and 2. Halfte (6th ed., 1920), edited by W. Nestle (Leipzig).

ZEPPI, S. 'L'etica di Prodico', *Rivista critica di storia deila filosofia*, 1956, 265-72.

ZEPPI, S. 'La posizione storica di Antiphon', *Rivista di storia della filosofia*, 1958, 357-71.

ZEPPI, S. *Protagora e la filosofia del suo tempo*. Florence, 1961 .

SOKRATES



GİRİŞ NOTU

1894 yılında Edmund Pfleiderer, birçoğu büyük üne sahip olan sayısız yazar Sokrates ve Platon üzerine yazmış olduğundan, bu işe bir kez daha soyunan bir kimsenin, kesinlikle, *in tanta scriptorum turba*, kendisine Livius gibi şöyle sorması gerektiğine dikkat çekmiştir: "*Facturusne operas pretium sim?*" Pfleiderer'in bunu yazmasından bu yana geçen sürede ortaya çıkan, Sokrates'le ilgili kitap ve makale sayısını saymaya kalkışmayacağım ama ona ilişkin bir sunumun daha, Yunan felsefesi ve özellikle de onun kendi yüzyılının felsefi ilgi alanları bağlamında, kayda değer görüneceğini umut etmek zorundayım. Büyük uzmanlık edebiyatı yığını, benim bunlara yönelik okumamın Yunan düşüncesinin daha eski dönemlerine yönelik olana göre daha da -çok daha- seçici olduğu anlamına gelmektedir.[1] Seçimlerimi en azından daha yakın tarihli çalışmaları temsil edecek şekilde tutmaya çalıştım ama bazı okurlarımın kendi sevdikleri kaynakları umutsuzca araması kaçınılmaz olacaktır. Yine de Antikçağ kaynaklarıyla kendi görüşlerimi öne sürmeyi hak edecek kadar bir yakınlık kurduğumu umuyorum ve bir yazar ya da kuramın göz ardı edilmesinin cehalet yüzünden olduğunu varsaymak doğru olmayacaktır. Sokrates'i Yunan düşünce tarihinin içindeki yerine yerleştirirken, onunla ilgili her kuramı, (başkaları farklı düşünse bile) bana göre oldukça olasılık dışı görünenlerle birlikte dikkate almak kullanışsız bir şey olacaktır. Sözgelimi, Antisthenes'in Platon'un birçok diyaloğunda adı belirtilmeden yer aldığını ve Ksenophon'un *Memorabilia*'sında Sokrates kılığına büründüğünü öne süren pan-Antistheneasçı okulla ilgili çok şey söylemeyeceğim.[2]

Dr Olof Gigon, 1955 yılında *Gnomon* (259E) için yazdığı bir eleştiride, Sokrates sorununun 2000 yıldan uzun bir süredir sorgulanmasına rağmen hâlâ doğru dürüst

---

V. de Magalhães-Vilhena'nın Sokrates üzerine, 1952 yılında yayımlanmış iki kitabının kaynakçasında 96 sayfa başlık bulunmaktadır ve son on altı yılın literatürü bu sayıya hatırı sayılır bir katkıda bulunabilir. Vilhena ayrıca on sekizinci yüzyıla ait daha önceki bütün görüşlerin bir incelemesini yapmaktadır. C. J. de Vogel'in *The Pretent State of the Socratic Problem (Phron.* 1955) adlı makalesi tümüyle değilse de büyük ölçüde Vilhena'yı ele almaktadır ve yakın tarihli görüşlerin bir incelemesi için yararlı bir başlangıçtır. Yararlı bir kaynakça ayrıca Coleman Phillipson'ın *Trial of Socrates* ve Gigon'un Ksen. *Mem.* 1 ve 2 üzerine yorumlarında da bulunabilir.

Joel'in kuramı için bkz. *Sofistler*, s. 295, dn. 643, Chroust'un *S. M. & M.*'de (118) sıradan φρόνησις sözcüğünü "tipik bir Antisthenesçi-Kynik terim" olarak betimlenmiş olması, pan-Antisthenesciliğin belki de doruk noktasıdır. 204. sayfada σωφροσύνη'nin Kharm. 161b'deki τὰ ἑαυτοῦ πράττειν'le eşitlenmesinin "Antisthenesçi bir tanım" olduğu söylenir. Bu kült ara sıra yandaşlarının Ksenophon'la Platon arasındaki koşutlukları tümüyle göz ardı etmesine yol açar. Bununla ilgili başka şeyler için bkz. ileride s. 340.

yöntemli bir biçimde ele alınmadığını belirterek, gerekli araştırma programı saydığı şeyin ana hatlarını çizmişti. Bu program belki tasarlanabileceklerin en iyisidir ve ben kendi çalışmamda, aynı düzen içinde ilerlemesem bile, onun ilkelerini akılda tutmaya çalıştım. Yine de bunun sonucunda, en bilimsel yöntemlerin uygulanmasına karşın sonuçta hepimizin belli bir ölçüde, hiç de başkasınınkine benzemeyecek olan, kendi Sokrates'imize sahip olmak zorunda olduğumuz hissine vardım. Gigon'un programındaki ilk adım nitelikleri sadece tarihsel Sokrates'i ele almayı zorunlu kılan bütün metinleri bir yana ayırmaktır. Geri kalanlar amaçları tarihsel bir rapor sunmaktan başka olanlar olacaktır: kişisel dostları, komedi, (ne yazık ki artık mevcut olmayan) Polykrates'in saldırısı ve bazı daha sonraki malzemeler. Bunlara ilişkin olarak, ilk övgü ya da tartışmanın ne kadar büyük bir rol oynamış olduğu sorunu olan birkaç sorunu ele almamız gerekir. Bu kulağa harika geliyor, ta ki tümüyle tarihsel olan metinler listesinin en başında yer alan metnin Sokrates'in MÖ 399 yılında suçlanması olduğunu öğreninceye dek. Eğer bu bize "sadece tarihsel Sokrates"i veriyorsa, hiç tartışmasız olarak onun gençliği yozlaştıran ve şehrin tanrılarına inanmayan biri olduğuna inanmalıyız. Onu mahkemeye çıkarıp ölüm cezası almasını isteyenlerin ifadelerinde tartışma herhangi bir rol oynamıyor muydu? Bir başka örnek Ksenophon'un anlattığı Sokrates'in onu Delphoi kâhinine bir soru sormasından dolayı azarladığı hikâyesidir (ileride s. 340); ama bazı uzmanlar bu öykünün ardında güçlü bir övgü amacı görmüştür. Gerçek bu tümüyle tuhaf olan karaktere karşı kimsenin kayıtsız kalmamış olduğudur: Onunla ilgili olarak yazan herkes aynı zamanda o ya da bu şekilde ona karşı tepki gösteriyordu. Herkesin kendi kişisel Sokrates'i olması gerekiyorsa, benim ait Sokrates'i sunmaktan fazlası gelmez elimden. Bu da kanıtların elimden geldiğince adil bir değerlendirmesine dayanacaktır.

I
SORUN VE KAYNAKLAR

(1) GENEL

Sokrates'i Platon'dan ayırmaya çalışmak cesurca -bazıları aşırı cesurca bir işlem-dir. Platon'un diyaloglarına bakılırsa, kendi ruhunu Sokrates'inkiyle bir daha hiç ay-rılmayacak şekilde birleştirmiş gibi görünmektedir. Ben de sofist hareketin bir de-ğerlendirmesini yazmaya kalkışıncaya dek öyle düşünüyordum; ama bunu zorunlu kılan inceleme Sokrates'i sofistlerin, Thukydides'in ve Euripides'in çağdaş dünyasına tam olarak yerleşmiş ve tartışmalarına hevesli bir biçimde katılıyor olarak görmemi sağladı. Kuşkusuz onu beşinci yüzyıl tartışmalarını ele alan daha önceki kısımlardan çıkarmak olanaksız olacaktı. Platon, kendi düşüncelerinin esin ve başlangıç noktası olan Sokrates'e gösterdiği hürmet açısından daha incelikli bir filozoftur ve düşünce tarihinin yeni, tarihi önemde bir gelişmesine işaret eder. Hatta Platon'un kendisini, başka kaynaklarla karşılaştırma yapmadan ya da destek almadan okurken, onun ken-di daha olgun ve daha geniş bir alanı kapsayan zihninin vardığı sonuçları ustasının ağzından dile getirirken bile, özünde farklı bir felsefi karakstere sahip olduğunu açıkça hissederiz. Hâlâ tutkulu bir biçimde kendinden önceki iki kuşağı ilgilendirmiş olan sorularla ilgileniyordu (yasa ve ahlak kökeninde doğal mıydı yoksa uzlaşımsal mıydı, "erdem" öğretilebilir miydi, zekâ mı yoksa cansız doğa mı önce geliyordu, bütün değerler göreceli miydi, doğa ve retoriğin duruşu, varlıkla görünüm arasındaki ilişki, bilgi ve görüş, dil ve nesneleri) ve ona göre Protagoras ve Gorgias, Prodikus ve Hippias'ın saldırılarına hâlâ yeterli bir yanıt verilememişti ama buna yanıt vermek Sokrates'in basit etik entelektüalizminden daha köktenci ve kapsamlı bir şey gerekti-riyordu. Bütün gerçekliğe ilişkin, metafiziği, insan psikolojisini ve dahası kozmolojiyi içeren yeni bir vizyona çağrıda bulunuyordu çünkü fizikçinin dünyayı cansız mad-deden çıkmış olarak kavrayışı, mevcut belli bir durumun talepleri dışındaki bir şeye davranan bilimsel bir etiğin sofist inkârı için güçlü bir destek sağlamıştı. Sokrates'ten çok daha tümel bir mizaca sahip bir deha olan Platon, bu toplam çözümü sağlamak için kesinlikle uygundu. Sokrates'in yaşamı boyunca aradığı şeyi bulduğunu öne sür-düğünden ve Sokrates'in kişisel etkisi onun için en etkileyici yıllarının unutulmaz bir deneyimi olduğundan, ona göre Sokrates'in yaşamının ve ölümünün son haklılaştırıl-masını sağlayan ve de sorduğu soruların yanıtlarını veren keşiflerin (hepsini değilse de bazılarını Sokrates'in ağzından vermekte yanlış bir yön yoktu.

Bu ayrım ancak Sokrates'le ilgili bilgi kaynaklarımızın onun insan ve filozof olarak güvenilir bir portresini vermeye yeterli olduğu varsayımıyla yapılabilir. Herhangi bir değerlendirme bir "Sokratesçi sorun"un olduğunun ve hep de olacağının kabul edilmesiyle başlayabilir. Bu kaçınılmaz bir şeydir çünkü bir şey yazmamıştı[3] ve onunla ve düşünceleriyle ilgili tüm bildiklerimiz, filozoflardan komedi şairlerine uzanan, bir kısmı ona tutkuyla bağlanmışken bir kısmı da onun etkisini zararlı bulmuş kimselerin yazdıklarından geliyor. Onun hakkında iki şey sıkça söylenmektedir, bunların ikisi de doğruysa, bizi ona dair herhangi önemli bir değerlendirme yapmaktan tümüyle alıkoyacaktır. Bir yandan onun öğretisinin kişiliğiyle bütün olarak ayrılmaz bir ilişki içinde olduğu söylenmektedir. Diğer yandan da tarihsel Sokrates kişiliğiyle ilgili bir şey bilemeyeceğimiz çünkü onunla ilgili anlatılanların, öğrenci ya da rakiplerin zihinlerinin süzgecinden geçerek hem bir parça çarpıtılmış olduğu, hem de aslında yazarları tarafından hikâye olarak düşünüldüğü söylenmektedir.[4] İlerleyen sayfalarda amaç ilk ifadenin doğru, ikincinin yanlış olduğunu göstermek olacak.

Sokratesçi sorunun varlığı, işe bilgi kaynaklarımızı inceleyerek başlamayı zorunlu kılıyor. Bunlar uygulayımsal amaçlar için dört tanedir: Aristophanes, Ksenophon, Platon ve Aristoteles. Sokratesçi literatürün onun ölümünden sonra serpilen geri kalan kısmından, yandaşı olan Aeskhines'in birkaç fragmanı dışında neredeyse bir şey kalmamıştır ve daha sonraki kaynaklar daha çok Platon ya da Aristoteles'ten aktarma yapmaktadır. Günümüze ulaşan dört yazardan ikisi çok farklı felsefi mizaca sahip filozoftu, biri güçlü bir edebi ve tarihsel eğilime sahip olsa da, yaşamının büyük kısmında eylem adamı olmuş, mizaç olarak da hep öyle kalmış bir emekli generaldi ve dördüncüsü güçlü bir hiciv ve fars karışımıyla yazan bir komedi yazarıydı. Farklı karakter ve yeteneklere sahip olduklarından doğal olarak Sokrates'te farklı şeyler gördüler ve ona ilişkin farklı izlenimleri bize ulaştırdılar. Albert Schweitzer tarihsel bilgi açısından İsa konusunda Sokrates'ten daha iyi bir durumda olduğumuzu çünkü İsa'nın sıradan eğitimsiz insanlar tarafından, Sokrates'inse "yaratıcılık hünerlerini onun portresi üze-

[3] Yani, felsefi olan bir şeydir. Eğer Phaidon'a (60c-d) inanılacak olursa, hapisteki son günlerinde Apollon'a bir ilahi yazmış ve Aesophos'un masallarını şiirleştirmiştir. Sahte Sokrates yapıtları için bkz. Chroust, *Socr. M. & M.* 179, n. 791.

[4] Örnekler: İlk ifade için (a) Jaeger, *Paideia,* ii, 36vd.: "Sokratesçi literatürün tamamı, tek ses olarak, Sokrates'in öğretisinin onun bireysel benliğinden ayrılabileceğini reddetmektedir." (b) Zeller (*Ph. d. Gr.* 11. i, 44): "Felsefi önemi kişiliğiyle Sokrates kadar çok yakın ilişkide olan bir başka filozof yok." İkinci ifade için: (a) "Daha en başından bu [yani Sokratesçi] gelenek sadece kurgu olarak düşünülüyordu;" (b) "L'oeuvre, la vie et la mort de Socrate sont une fiction littéraire" (aktaran, Ritter. Sokr. 61 vd., şömizinde yer alan Dupreel'in *La légende socr.*'sinin özetinden). Ritter bu şekilde uzman eleştirmenlerin büyük bir mutlulukla, tıpkı İsa'ya yaptıkları gibi, Sokrates'in kişiliğini de göğe yüceltecekleri yorumunu yapar ("mit nicht geringerem Scharfsinn–und eben so dumm").

rinde deneyen edebiyatçılar tarafından" tasvir edildiğini yazmıştı.[5] Ciddi bir kuram olarak "Sokratesçi efsane" fikri E. Dupréel'in[6] kitabından doğmuş görünüyor ve bazı uzmanlara için bu kitap başka bir kanıtı gerektirmeyecek kadar yeterli gelmiştir. Yine de bu anılan bütün yazarların değerlendirmelerinin sadece hikâye olarak düşünülmüş olduğu varsayımı aşırı sıradışı bir varsayımdır, inanılmadan önce çürütülmez kanıtlar gerektirir. Ortaya atılabilecek bu türden bir kanıta en yakın şey herhalde A. H. Chroust'un kitabının önsözünde yer alan *a priori* savdır:

> "Belli bir tarihsel kişilikle ilgili geniş bir edebi geleneğe sahip olup da, o kişinin tarihselliğini başarılı biçimde inşa etmeyi başaramıyorsak, bütün bu edebi geleneğin aslında olgunun tarihsel aktarılmasıyla ilgilenmeyi düşünmemiş olduğunu varsaymak zorunda kalırız.
>
> Öyleyse, bu geleneğin asıl olarak bir efsane ya da hikâye yaratmaya yönelmiş olduğunu zannetmeliyiz."

Bir sonraki sayfada bu "*Belirtildiği üzere*, daha başından beri bu gelenek sadece hikâye olarak düşünülmüştü" halini alıyor.[7] Anlaşılan kasıtlı bir hikâye kuramı, bizim kaynaklardan inandırıcı bir tarihsel figür çıkarma yeteneğimize ya da yeteneksizliğimize göre ayakta duruyor ya da çöküyor. Eğer okur, bu kitabın sonuna geldiğinde bunu yaptığımıza inanıyorsa, bu kuramla ilgilenmesine gerek yoktur ama bu çabaya girişmeden önce, yargı bir yana bırakılmalı.

Eğer başarısız olduğumuz düşünülürse, bu açıdan bir vakit sayılması gerekmez. En azından Sokrates'in birçok insan için ne olduğunu öğrenmiş oluruz ve onu tarihsel değil, simgesel ya da ebedi bir figür olarak görme olasılığı kalır, bu kılıkla o düşünce tarihi üzerinde paha biçilmez bir etki bırakmıştır. Bu açıdan A. W. Levy şöyle yazıyor:

> "Tarihsel Sokrates sorunu, bana göre, çözümsüz ama Sokrates'in bizim için anlamını bulma arayışı kalıcıdır... Bir filozofa haklı olarak Sokrates'in yaşamının anlamı konusunda nasıl bir tavır aldığı da sorulabilir, onun duyu verilerinin doğasıyla ilgili kuramının ya da ahlaki değerlerin nesnelliği konusundaki inancının ne olduğu da sorulabilir.[8]"

The Quest of the Historical Jesus, İng. çev., 1954, s. 6.

La légende socratique et les sources de Platon (1922). Sokratesçi literatürü romantik kurgu konumuna indirgeyen benzer bir tez Gigon tarafından, Sokrates (1947) adlı kitabında öne sürülmektedir; C. J. de Vogel'in *Mnemos.* 1951'de yer alan buna ilişkin yorumları da geçerlidir.

Chroust, *S. M. & M.* xii ve xiii. İtalikler bana ait. M. Treu ayrıca *Memorabilia*'da tarihsel Sokrates'i aramanın *a priori* (burada von vorne) yanlış olduğunu öne sürmektedir (*RE*, 2. Reihe, xviii. Halbb. 1772 vd.).

JHI, 1956, 94 ve 95. Örnek olarak, Profesör Ayer'in değerlerin nesnelliğine yönelik tar-

Yine de kendi payıma tarihsel Sokrates'in bilgisiyle ilgili konumumuzun bazen öne sürüldüğü gibi umutsuz olduğunu düşünmüyorum. "Soru" en azından uzmanların kısmen kendi yarattıkları bir şey, onlar bazı nedenlerle Sokrates adını duyar duymaz kanıtların tek bir kaynağa tek taraflı güvenme lehine karşılaştırmalı değerlendirmesini yapan olağan ölçütleri bir yana bırakırlar. Otoriteler arasındaki anlaşmazlık umutsuzluğa yol açacak bir şey değildir. Eğer tam olarak anlaşsalardı, o zaman ona ilişkin tek taraflı bir görüş elde ettiğimizden kuşku duyabilirdik çünkü bu durumda ya hepsi aynı türden şeyleri arayıp beğenen benzer kimselerdir, ya da o basit ve sıradan bir figürdür ki kesinlikle böyle değildi. Karmaşık bir karakterdi, bütün tanıdıklarına her yönünü eşit şekilde sergilemiyor ve sergileyemiyordu çünkü onlar da kendi entelektüel güçleri ve eğilimleri açısından onu tümüyle gözleyip değerlendirme yeteneğine sahip değildi. Öyleyse, eğer sözgelimi Platon ve Ksenophon'un değerlendirmeleri farklı türden birini sergiliyor gibiyse, her ikisi de kendi açılarından yanlış değil eksik olabilir, belli sahici özellikleri abartmış ve aynı şekilde sahici başkalarını önemsememiş olabilirler ve bu açıdan Sokrates'in bütününe ilişkin bir fikir edinmek için onları birbirini tamamlar olarak görmemiz gerekir.[9] Önemli olan şey, dört temel otoriteye ait yazıların, bize kendi karakter, zihniyet ve zevkleri konusunda kuşku bırakmayacak kadar çok hacimli ve açıklayıcı olarak elimizde bulunmasıdır; yazarların kendilerine dair bildiklerimiz Sokrates'e ilişkin izlenimlerini karşılaştırma ve değerlendirmede çok yardımcı olmaktadır.

Bu karşılaştırmayı yapmak ve Sokrates'in kendisine ya da onu tanıyanlara ulaşmamış olanları gözardı etmek, kesinlikle gereklidir. Bir kaynağı özgün sayıp geri kalanları küçümsemek şeklindeki daha eski eğilimler, dördünden her biri de kendi savu-

tışması (*Sofistler*, s. 164'te alıntılanmıştır) kesinlikle Sokrates'in yaşamının anlamı üzerine incelikli bir gözlem olarak betimlenebilir çünkü tanıdığımız Sokrates, "Ne yapmalıyım?" gibi ahlaki bir sorunun nesnel değer ölçütlerinin önceden bir bilgisi olmadan gerektiğince yanıtlanamayacağı inancıyla yaşamış ve ölüme gitmişti. Bu konuda sadece çağdaşı sofistleri değil bütün bir İngiliz ampirizmini karşısına almaktadır.

[9] Artık Sokrates'le ilgili yeni bir şey söylemek pek olası değildir. Derslerde yukarıdaki noktayı ısrarla belirttikten sonra, W. W. Baker'ın *CJ*, 1916-17, 308 vd.da yer alan şu ifadesini gördüm: "Bu büyük Sokrates figürü tek yönlü değil çok yönlüydü... Eğer Sokrates çok yönlü olmuşsa, farklı zevk ve ilgileri olan insanların farklı yönlerde yer almaları doğaldır. Bu yüzden çizdikleri tablo, farklı olsa da, tümüyle doğru olabilir." Bu temel noktaya ne kadar az uzmanın dikkat etmiş olduğu şaşırtıcıdır. (Kierkegaard, biraz haylazca benzer şeyleri öne sürmüş, Sokrates'le ilgili tümüyle güvenilir bir kavrayışa sahip olmasak da, "yine de, bu yanlış anlamanın çok değişik nüanslarına sahibiz ve Sokrates gibi bir kişilik söz konusu olunca, eminim ki en çok işe yarayan budur!" demiştir. bkz. onun *Concept of Irony*, 158 vd. Amerikalı çevirmeni bir parça dilini ısırmış olabileceğini ve aklında Hegel'in olabileceğini düşünmektedir.)

nucusuna sahip olup sırasıyla biricik gerçek ayna olarak seçildikten sonra bir bakıma güvenilmez hale geldi. A. Dies alaycı bir biçimde, çok az uzmanın, onun deyişiyle, arabaya binip de dört atı birden sürme cesaretini göstermiş olduğundan bahsediyor. Birçoğu, dördü içinden, sürmek yerine, istediği gibi koşmasına izin verdikleri bir tanesini seçmeyi yeğlemiştir. Platon bu ayrıcalığa sahip olan ilk kişiydi, ardından Ksenophon, ardından Aristoteles geldi; bir iki kişi Aristophanes'e destek verdi, ardından sıra bu yüzyıl içinde İngiliz uzmanlar Burnet ve Taylor sayesinde tekrar Platon'a geldi.[10]

Çok tuhaf bir sav yaygın olarak görülür, buna göre bir şey Sokratesçi edebiyat (yakın çevresinde ya da akrabaları arasında bulunanların Sokrates'le ilgili yazdıkları) içinde yaygın şekilde dile getirilmişse, bu o şeyin gerçekten Sokratesçi olmadığının kanıtıdır. Sözgelimi Chroust'un, hem Ksenophon hem de Platon'da bulunan, Sokrates'in ölüm cezasına çarptırılması karşısında aklının karıştığının reddedilmesine ilişkin düşüncesinde bu açıkça görülür:

> "Hem Ksenophon hem Platon "filozofun ölmeye istekli olmasını" Antisdienes'ten almış olabilirler; ya da Ksenophon (*Memor.* 4.8.1) bunu Platon'dan ödünç almıştır, o da olasılıkla bir Antisthenesçi deyişe bağlı kalmıştır. Bu konuda açıkça Kynik etki altında kalmış olan Stoacılar, bu "ölmeye hazır olma" üzerinde çokça durmuştur.[11]"

Yine, Platon'un ve Ksenophon'un Sokrates ve öğretisi değerlendirmeleri arasında fark olsa da, birçok noktada çakışırlar. Fakat bazı eleştirmenler bizim bunu onların onunla ilgili söylediklerinin gerçekliğinin bir güvencesi saymamıza izin vermeyecektir: onların çıkarımına göre basitçe Ksenophon Platon'u kopyalamıştır. Kuşkusuz Ksenophon Platon'un diyaloglarını ve başka Sokratesçi yazıları okumuştur,[12] ama aralarındaki benzerliğin Ksenophon'un basit bir aktarmacı olduğunu göstermesi

---

[10] Dies, *Autour de P.* 157-9. Ayrıca bkz. Stenzel, *RE,* 2. Reihe, i. Halbb. 883: "Tek bir kaynaktan yola çıkmanın kabul edilebileceğini düşünen kimse, kaçınılmaz olarak, kendi modern düşüncesi açısından, kaynağının daha da abartılmasını sağlamalıdır" (ve bu daha isabetli olmaktadır). Vilhena'nın devasa yapıtı bir kez daha Platon'un diyaloglarının, doğru biçimde dönemlerinin bağlamı içinde anlaşılarak, tek tarihsel kaynak olmalarına çalışmaktadır. Onun Ksenophon ve Aristoteles incelemesi onu tümüyle olumsuz bir sonuca götürür ve Aristophanes'in tam bir değerlendirmesi ertelenir.

[11] Sokrates'e bu tür bir hazırlıklılığın atfedilmesinin tarihsel olmadığından kuşku edemeyiz. De Strycker'ın haklı olarak belirttiği gibi (*Mél. Grég.* 208), onun yaklaşımı sadece ölüm biçimiyle değil ayrıca Arginusae'den sonra generaller örneğindeki olduğu gibi kızgın bir demos'a karşı yasayı savunmasında da görülmektedir (ileride s. 368 vd.).

[12] Chroust Ksenophon ve Platon'un diyaloglarının bazı yerleri arasındaki "imalı benzerlikler"e yapılan bir dizi göndermeyi derlemiştir, *S. M. & M.*, s. 139, n. 39.

gerekmez; ayrıca bir kere aktardıysa hep böyle yaptığını düşünerek, bu savı onun Sokratesçi yazılarının geri kalan kısmı için de geçerli saymak da gerekmez. Durum daha çok, Dies'in dediği gibi değil midir, "*Xenophon et Platon exploitent un fonds commun de Socratisme*"?[13]

Temel yazarları tek tek ele almadan önce, sözde "Sokratesçi *logoi*" ya da Sokrates'i içeren söylevlerle ilgili birkaç şey söylemek yerinde olacaktır. *Sokrates'in Savunması*'nda (39d) Platon Sokrates'e bir kehaneti söyletir: Eğer Atinalılar onu susturarak gelecekteki sansürden kaçabileceklerini sanıyorlarsa, yanılıyorlar. Başkaları da, hükümet onları engellediğinden haklarında daha hiçbir şey bilinmeyen kimseler de konuşacak ve genç olduklarından daha da sertçe konuşacaklar. Platon'un bildiği gibi, bu doğruydu. Kendisi (Sokrates öldüğünde yirmili yaşlarındaydı), Aeskhines, Antisthenes, Ksenophon ve başkaları onun anısına, büyük kısmı onun başrolü oynadığı konuşmalar olan o kadar çok yazı yazdı ki, bu "Sokratesçi konuşmalar" (Σωκρατικοί λόγοι) bir edebiyat türü konumuna erişti. Bu eğilimler, olasılıkla MÖ 390 yılı sonlarında *Sokrates'in Suçlanışı* adlı, artık kaybolmuş olan ama daha sonraki yazarlarla birlikte İsokrates'in de (*Bus.* 4) andığı ve eleştirdiği bir eser hazırlayan Polykrates'inki gibi tepkileri de doğurmuştu.[14] Ksenophon, Sokrates'in savunması ve ölüme karşı tavrını kendisi yazmaya koyulurken, onu kendisinden önce anlatmış olanlardan "başkalarından" bahsediyor ve kendi bildiklerini Hermogenes'e borçlu olduğunu söylüyor. (Hermogenes, Aeskhines ve Antisthenes Sokrates'in son saatlerini beraber geçerdiği yakın çevresindendi. bkz. *Phaidon*, 59b.) Aeskhines'in yazdığı yedi diyalog biliyoruz (*Alkibiades, Aksiokhus, Aspasia, Kaltias, Miltiades, Rhinon* ve *Telauges*), bunlardan, en bütünlüklüsü Alkibiades'ten olan bir dizi alıntı günümüze kaldı.[15]

"Sokratesçi *logoi*"un kendi başına bir edebi tür olduğu varsayımı konusunda başlıca otoritemiz Aristoteles'tir. *Poetika*'nın başında konuyu, şiirin de içlerinden bir tanesi olduğu, farklı "taklit" (*mimesis*) türlerine, medyumları açısından ayırarak sunar.

---

[13] A. Dies, *Autour de P.* 118. Ayrıca bkz. Field, *P. and Contemps.* 140 vd., Stenzel, *RE,* 837 vd.

[14] Polykrates'le ilgili bilgi için bkz. Chroust, *S. M. & M.* bölüm 4 ve Dodds, *Gorgias,* s. 28 vd. Birçok uzman Ksenophon "savcı"nın Sokrates için neler dediğinden bahsederken, mahkemedeki gerçek savcılara değil Polykrates'e başvurduğuna ve Platon'un *Gorgias* ve olasılıkla başka diyaloglarının da onun saldırısına yanıt olarak yazıldığına inanmaktadır.

[15] Aeskhines için bkz. Field, *P. & Contemps.* 146-52, burada Alkiliades fragmanlarının tam bir çevirisi bulunmaktadır. Sokrates'in yoldaşlarına bir parça kızgınlıkla yaklaşmış gibidir, Kalliası (Onun Callias, Dittmar, 193 vd. içinde), Hermogenes ve Kristobulos'un en kötü yanlarını göstermeye kararlı görünmekte, Hermogenes'i paranın kölesi, Kristobulos'uysa aptal ve pis olarak çağırmaktadır (Telauges'te, bkz. fr. 40 ve 44, Dittmar 290 vd.). Platon ve Ksenophon farklı bir izlenim sunar.

Ressamlar renk ve şekil medyumu, başkalarıysa ses medyumu aracılığıyla,[16] şiir ritim, dil ve ses uyumu aracılığıyla, dans sadece ritim aracılığıyla taklit eder. Ayrıca sadece dil (*logos*) aracılığıyla, hem manzum hem nesir olarak taklit eden bir sanat vardır. Adı yoktur çünkü (1447b9) "Sophron ya da Ksenarkhos'un[17] bir mimi ve Sokratesçi bir *logos* için ortak bir ada sahip değiliz" ve taklitleri manzum olsaydı bile bundan yoksun olacaktık. Bu cümleyi bağlamı içinde aldım çünkü bazen Aristoteles'in burada Sokratesçi konuşmaları Sophron'un (Platon'un Sicilyalı çağdaşı, *mimoi*si günlük yaşamdan sahnelerin gerçekçi tür sahnelerini tasvir etmişti) mimleriyle "aynı sınıfa soktuğu," böylece özünde ilkinin ikincisinden daha fazla tarihsel doğruluk iddia edemeyeceği çıkarımını haklı çıkardığı söylenmektedir. Aslında bunları "sadece dil aracılığıyla taklit" *genus*unun rastgele örnekleri olarak aktarmaktadır. Ortak olarak *sahip oldukları söylenen tek şey, tıpkı ressamların taklitlerini renk aracılığıyla yap*maları gibi,[18] logos medyumudur ve *mimesis* Homeros ya da trajediden ("ciddi bir eylemin taklidi") Zeuksis'in, gerçekçiliği yüzünden kuşların üzüm gagaladığı resmine dek bütün bir gerçeğe yakınlık alanını kapsayabilirdi. Platon'un Sophron'a hayran olduğu ve onun eserinin Atina'da tanınmasını sağladığı doğrudur (Aristoteles'in zihninde Sophron ve Sokratesçi *logoi*'nin bir araya gelmesine bu da yol açmış olabilir).[19] Herhalde malzemesinin biçim ve sunumunda, kendi ustasının karakter ve felsefesini dünyaya yorumlamak, sonuçlarını geliştirmek için en iyi medyum olarak kabul ettiği gerçekçi ortam ve konuşma üslubu için yararlı bir timsal görmüştü. Bu o zamana dek

---

[16] krş. Platon Sof. 267a.

[17] Ksenarkhos Sophron'un oğluydu ama onunla ilgili az şey bilinmektedir. bkz. Ziegler, *RE,* 2. Reihe, xviii. Halbb. 1422.

[18] Aristoteles'in diyaloğunun çok tartışılan fragmanı *Şairler Üzerine* (72 Rose, Ath. 505c'den), kuşkulu okumalarıyla birlikte, buna bir şey katmamaktadır. Ross'un çevirisinde (s. 73) bu kısım şöyledir: "Öyleyse Sophron'un mim denen, ölçüyle bile yazılmamış şeylerinin, ya da Teoslu Aleksamenos'un Sokratesçi diyaloglardan önce yazılmış diyaloglarının, *logoi* [Ross'un burada "hikâyeler" şeklindeki okumasını kabul etmek yanıltıcı olacaktır] ve taklitler olduğunu, reddedecek miyiz?" (Eğer πρώτους'unı Kaibel tarafından , πρότερον olarak düzeltilmesi doğruysa, tek fark başka şekilde tanınmamış olan Aleksamenos'un Sokratesçi diyalogların ilk yazarı olarak anılmasıdır. bkz. *RE,* I, 1375'de Natorp metni.) Aristoteles, anlaşılan günümüze ulaşan yapıtında olduğu gibi kayıp yapıtında da aynı şeyi söylemektedir. Bunun dışında Σ. λ.'ya yaptığı tek gönderme Ret. 1417a18'dedir, burada matematiksel λόγοι'un karakter ya da ahlaki amaçla Sokratesçi *logoi* kadar ilgilenmediğini söyler.

[19] Platon'un Sophron'a yönelik ilgisinin en eski kaynağı Athenaios'taki tarihçi Duris'ten (MÖ dört-üçüncü yüzyıl) bir alıntıdır (504b). Ayrıca bkz. *D.L* 3.18. Sonraları ölümünden sonra mimlerin bir kopyasının yastığının altında bulunmuş olduğuna dair bir hikâye sıkça anlatılmıştır. (Göndermeler için *RE,* i. Reihe, í. Halbb. 1100. Aristophanes'in oyunlarının onlarla birlikte bulunduğu söylenir.)

mim çok mütevazı ve yaygın bir eğlence biçimi olduğundan özellikle olasıdır ve edebiyat düzlemine çıkartılması da Sophron'un kendisi sayesinde olmuş gibidir. Tarihe sadıklık bakımından, Platon'un, Sokrates'i Protagoras, Gorgias ya da Theaitetos gibi ünlü tarihsel figürlerle konuşurken gösteren diyaloglarıyla Kadın terziler, Üvey Anne, Balıkçıyla çiftçi, Orkinos Balıkçısı ya da Büyücüler gibi adları olan mimler arasında ortak bir şey olması olanaksız bir şeydir. Farklı bir anlamda "sahicidirler" ve onların mirasçıları Platon değil, Theokritos ve Herondas'tır.[20] Sokrates'in arkadaşları arasında yaygın olan konuşmaların notunu tutma, sonra onları yazıp kuşkulu noktalar için Sokrrates'e tekrar başvurma uygulaması ileride s. 335 vd'da ele alınmaktadır.

Sokratesçi edebiyatın tarihsel değeri amacı ve karakteri açısından değerlendirilmelidir; yani, asıl olarak eserleri günümüze ulaşmış yazarlarda (Platon ve Ksenophon) bulunan kanıtlardan. Ve Field'in bize akıllılık ederek hatırlattığı üzere, "hepsine birden kesinlikle tek bir amaç atfetme hatasına düşmemeliyiz."

(2) KSENOPHON

Ksenophon, Platon'un neredeyse tam bir çağdaşıydı. Herhalde ondan beş yıl kadar sonra doğmuştu (430-425), eserlerine bakarak 355'ten daha sonraki yıllara dek yaşadığı söylenebilir.[21] Atina yurttaşıydı, Erkhia *deme*sinden Gryllus'un oğluydu.[22] 401 yılında, Sokrates'in bir uyarısına rağmen (*Anab.* 3.1.5), Kyros'un Asya'da yaptığı kötü sonuçlanan sefere katıldı, adı birçok kimsenin aklında ölümsüz *Anabasis*'in yazarı olarak kaldı. Sokrates'le arkadaşlığının ne kadar sürdüğünü söylemek zor ama Sokrates 399 yılında idam edildiğine göre, en az Platon'unki kadar sürmüş olabilir. Sokrates'in yaşamının acı dolu son sahnelerini, mahkemeyi, hapisteki konuşmaları ve

---

[20] Platoncu diyaloglarla mim arasındaki ayrıntılı bir karşılaştırma Reich, *Der Âlimus,* cilt i, bölüm 5'te yer almaktadır. Ondan bir otorite olarak yararlanmamış olmamın nedeni bu bölümde bazı yanlış anlamalarla ve gerçekten şaşırtıcı bir abartıyla karşılaşmış olmamdır. Karşısında yorum yapmayı olanaksız bulduğum bir örnek yeterli olacak. Platon'un Protagoras portresi için şöyle yazmaktadır (s. 390): "Dünya edebiyatında çok az benzerini gördüğümüz bir tip olmuş, Hamlet, Falstaff, Don Juan ve Don Quixote'nin dışında, öncelikle mim figürlerinin, Samio ve Ardalio, stupidus, μωρὸς φαλακρός, Maccus ve Pulcinello. Hans Wurst, Kasperle ve Karagöz'ün yanında yer almıştır."

[21] bkz. Treu, *RE,* 2'de geçen tartışma. Reihe, xviii. Halbb. 1571 vd. Onun kesin doğum tarihi artık incelenebilir olmaktan çıkmıştır. Gigon (*Comm. on Mem.* 1, 106; Ama krş. *OCD,* 962` bunun birkaç yıl daha önce olduğuna dair eski bir kuramı canlandırmaktadır (441/0), buna karşın başkaları onu Platon'dan biraz daha genç göstermektedir. (bkz. Phillipson, *T. of S.* 2` not (*q*).)

[22] *RE,* vii, 1899'daki otoriteler.

yakınlarının önünde baldıran içtiği, Platon'un ve diğerlerinin onunla ilgili hissettiklerini yükseltip yoğunlaştıran sahneyi kaçırdı ama ona olan bağlılığı öylesine güçlü ve kalıcıydı ki ileriki yıllarda bu olayları Sokrates'in bir başka dostundan öğrenme çabasına girdi ve ona göre, başkalarının anlattıklarının yarattığı yanıltıcı izlenimlere karşı koymak üzere bunları bir kez de kendisi yazdı. Bu küçük yapıtın sonunda (*Apol.* 34), "bu adamın bilgeliğini ve soyluluğunu düşündüğüm zaman, onu yazmaktan, onun yazdıklarından, onu övmekten uzak duramıyorum" diyordu. Bunun yanına *Phaidon*'un kapanış sözleri de konursa ("dostumuz, bize göre, kuşağından bizim tanıdıklarımız arasında en iyisi, en bilgesi ve en adili olan dostumuz"), birlikte bu dikkat çekici insanın çok değişik karaktere sahip başkalarının üzerinde bıraktığı etki açısından etkileyici bir tanıklık oluşturmaktadırlar.

Ksenophon terimin eski moda anlamıyla, hem yüksek bir eğitim ve genel kültür düzeyine sahip olup hiç de alçak olmayan bir karakter tipini de kastederek, bir beyefendi olarak betimlenebilir. En iyi şekilde servet ortamında, özellikle de miras kalan servet ortamında yetişen bir bitkidir bu ve Ksenophon'la on sekiz ve on dokuzuncu yüzyıl İngilteresi'nin büyük kır evlerini işgal eden aristokrasinin en iyi üyeleri arasında belli bir benzerlik vardır –bu insanların gönüllerinde sadece mülklerinin idaresi ve ülkelerine hizmet değil, hatırı sayılır bir zevkle biriktirdikleri, ayrıca kullandıkları büyük kütüphaneler yatıyordu. Ksenophon askerdi, avcıydı ve kır yaşamına düşkündü, çalışmasında yöntemliydi, ılımlı mizacı vardı, yalın ve dürüst bir insanın dinine sahip dindar birisiydi. Yazar olarak, en azından çeşitlilik cazibesine sahip olan ve onun tarafından işlenmeleri sayesinde bizi döneminin yaşamı ve sınıfıyla şaşırtıcı bir yakınlığa sokan konularda açık, kolay ve anlaşılır bir Atinalı nesrini kullandı. Yapıtları arasında Kyros'un Yunan kuvvetlerinin Anadolu yaylasında geri çekilmesini birinci ağızdan anlatısı, Thukydides'in bıraktığı yerden devam eden bir Yunan tarihi, ev idaresi ve çiftçilik üzerine bir kitapçık, bir ata binme rehberi (ve Kynegetikus gerçekten de Ksenophon'a aitse, bir avcılık rehberi), Atina sermayesini geliştirme konusunda öneriler getiren bir "yol yordam" rehberi ve kuşkusuz, Sokrates'in karakterini ortaya koymak ve anısını iftiracılardan korumak için düşünülmüş bir dizi eser olan birini, bu nitelikler açısından aşmak güç olacaktır.

Diğer tarafa belli bir harfi harfinelik ve kuruluk eğilimini, bazen açıkça sıkıcı olan yavan bir bakış ve derin felsefi düşünce yeteneğinden yoksunluk belirtisini koymalıyız. Burada onun Sokrates'i resmetmesiyle ilgileniyoruz; bu konuda da eğer Platon Anadolu'daki geri çekilişle baş etmekte ya da ata binmenin iyi noktaları üzerine ya da farklı toprakların erdemleri üzerine konuşmakta Ksenophon kadar başarılı olsaydı, Sokrates'in yaşamına ilişkin getirdiği yorumda sergilediği felsefi dehayı ve karakter ve

hedeflere yönelik derin kavrayışı sergileyip kendi yaklaşımının Ksenophon'unkinden daha derinlikli olduğunu hissettirmekte başarılı olamazdı denebilir. Ksenophon entelektüel yeteneğe saygı gösterirdi ama Sokrates'te olduğu gibi, bunu yüksek fiziksel cesaretle, iyi bir savaş geçmişi ve tehlikeye yönelik genel bir horgörüyle birleşmiş olarak görünce daha çok saygı gösterdiğini düşünebiliriz. Sokrates'i oldukça seviyor ve takdir ediyordu, Atina'nın ona karşı gösterdiği kaba tavra karşı çok içten bir öfke duyuyordu. Sokrates'te gördüğü birçok şey, eminim, gerçek insana özgü şeylerdi. Fakat Platon'un Sokrates'inde çok daha sıradanlıktan uzak, paradoks, mizah ve alaydan uzak bir şeyler ve özellikle de büyük bir düşünce derinliği gördüğümüzde, bunların, Ksenophon'un resminde görünmüyor diye Sokrates'e yabancı şeyler olduğunu varsaymak yanlış olacaktır. Biriciklik izlenimi ve karşılaştığı herkes üzerinde bıraktığı olumlu olumsuz izlenim (bundan en katı kuşkucu bile kuşku duyamaz), eğer onda Ksenophon'un kuru sağduyusuna seslenen şeylerin yanı sıra Platon'un keşfettiklerinin de bulunduğunu varsayarsak daha anlaşılır olacaktır.

Ksenophon'un Sokrates'i takdim ettiği dört eser vardır (*Anab.* 3.1'deki hikâyeden ayrı olarak): *Oeconomiais*, *Apologia*, *Symposion* ve *Memorabilia*. Bunları bir arada okumak nitelik ve amaç açısından büyük ölçüde farklılık gösterdiklerini hemen gösterir. *Oeconomicus* çiftlik idaresi ve çiftçilik üzerine oldukça uygulayımsal bir kitapçıktır, burada Ksenophon ölmüş olan hocası ve dostunu övmek üzere, Sokrates'le onun öğütlerini isteyen bir genç arasında geçen bir diyalog olarak kendisinin çabasını yazmıştır. Gerçekçilik eserin son üçte ikisinin, Sokrates'in bir çiftçi beyefendiyle yaptığı, çalışmalarıyla ilgili sorular sorduğu bir konuşmayı kendisinin aktarması sayesinde sağlanır ama bu kısımda bile Sokrates'in bu koruya bile katkıda bulunabildiğini görürüz. Platon'un okurları, Sokrates'lerini tanıdıkları için, bu şehir düşkününün, şehri hiç özgür iradesiyle terk etmemiş olup "ağaçların ve kırın bana öğretecek bir şeyi yok" (*Phaedr.* 230d) diyen kişinin, hem en sağlıklı meslek olduğunu, hem de kişinin dostlarıyla şehrinin çıkarlarına ilgi göstermek için gerekli zihin rahatlığını sağladığını, insan idaresi konusunda eğittiğini söyleyerek tarımı övdüğünü ve içtenlikle "toprak, öğrenmeye yeteneği olanlara adaleti de öğretir" diye ilan ettiğini (*Oec.* bölüm 5 ve 6.9) görerek eğlenebilirler. Yine de Sokrates kendisinin belirli bir görev için seçilmiş özel bir karakter olduğunu biliyordu. Şehirde, düzenli bir iş sahibi olmadan, kendi seçimiyle yaşadığı yoksul yaşamın başkalarına uygun olduğunu öne sürmüyordu ve diyalogda Sokrates'in baş konuşmacı olarak seçilmesinin boş bir övgüden daha fazla bir şey olduğunu gösteren çeşitli noktalar vardır. Sokrates'i sevdiği konulardan birinin temsilcisi kılarken, Ksenophon onun karakteriyle ilgili hatırladıklarını ya da başkalarının yazı ve konuşmalarından öğrendiklerini gözardı etmiyordu. Bu

yüzden sözgelimi Sokrates zengin genç dostu Kritobulos'tan daha zengin olduğunu öne sürer çünkü kendisi ihtiyaçları için yeterince şeye sahiptir ama Kritobulos'un talepleri gelirinden fazladır (2.4). 6.13'te onun her tür zanaatkârın dükkânını ziyaret etmeye düşkün olduğunu okuruz: İnşaatçılar, demirciler, ressamlar ve heykeltıraşlar. 23 11.3'te komedi şairlerinin on bir geveze olarak, kaldırım mühendisi ve beş parasız dilenci olarak resmetmelerine şaka yollu değinir. 17.15'te zekice bir benzetmenin ne kadar değerli olduğunu söylemek için tohum konusundan bir süre uzaklaşır. Sonunda, İskhomakhus'la yaptığı konuşma sadece bir tarım dersi değil, aynı zamanda insanın kendi bilgisinin farkında olmayabileceği o özel hakikat alanının sergilenişi halini alır ve en iyi öğretme biçimi öğrencinin zaten sahip olduğu ama dile getirmeyi ya da kullanmayı beceremediği bu bilgiyi sorular aracılığıyla ortaya çıkarmaktır. "Iskhomakhus, soru sormak öğretmekle aynı şey olabilir mi? Sorularının ardında ne olduğunu ancak şimdi anlıyorum. Sen beni bildiğim şeylerle yöneltiyorsun, onlara benzeyen şeyleri gösteriyorsun ve beni bilmediğimi sandığım şeyleri bildiğime ikna ediyorsun."

İşte veciz olarak Sokratesçi yöntem, soru ve cevap, "zihinsel ebelik" ve her şey. Bu kez Sokrates'in kendisini öğrenci rolüne sokması ama aslında, konuşmayı gençlerden birine anlatarak, onun yönteme ulaşmasına rehberlik etmesi zekice (ve yine gerçekten Sokratesçi) bir düşüncedir. Ksenophon'un Sokratesçi alayı, herkesin kendisinden daha zeki olduğu taklidini takdir etttiği çok sık görülmez ama burada kesinlikle bu iki yönlü olarak bulunmaktadır: Kritobulos'a kendisini sadece çiftçiliğin teknik yanları değil tümüyle kendisine ait olan yöntemde bile İskhomakhus'un eğitimine bıraktığı izlenimi vermesi ve diyalog içindeki diyalogda, İskhomakhus'un soru sorarak nereye varmak istediğini keşfetmesini büyük coşkulu bir şaşkınlıkla karşılaması. Hatta Platon'un büyük bir hevesle benimsediği, öğrenmenin hatırlama olduğu, zaten zihinde örtük olarak bulunan bilgiyi bilince çekme olduğu şeklindeki Sokratesçi kuramın açık bir kabulü bile vardır.[24] Sözgelimi, Sokrates bir meyve ağacı dikilirken ne kadar derin bir çukur kazılacağını bilmez ama tarlalarda gezinirken gözlerini kullanmıştır

---

[23] Mem. 3.10'da Ksenophon onu bir ressam, bir heykeltıraş ve bir zırh yapıcısıyla zanaatları üzerine sohbet ederken gösteriyor. Yönetim ve çiftçilik üzerine reçeteler ve bazı başka ayrıntılar belli ki Ksenophon'un kendisine aittir ama okura bu noktada Sokrates'in her türden zanaat ve mesleğe ilişkin bilgileri onları uygulayan kimselerden almak konusundaki doymak bilmez hevesini hatırlatmak parlak bir buluştur. (krş. ayrıca *Mem.* 1.7.6 ve Plato, *Apol.* 21b-12d.) Her türden işçiyi, şairi ve politikacıyı sanatlarının sırlarıyla ilgili soru bombardımanına tutuyordu: Çiftçilere ve çiftlik sahiplerine niye böyle yapmasın?

[24] ἐλελήθη ἐμαυτὸν ἐπιστάμενος, krş. Platon, *Meno* 85d οὐκοῦν οὐδενός διδάξαντος ἀλλ' ἐρωτήσαντος, ἀναλαβὼν αὐτός ἐξ αὐτοῦ τὴν ἐπιστήμην.

ve Iskhomakhus'un sorularına yanıt olarak 70 santimden çok ya da yarım metreden az derinlikte, ya da 60 santimden geniş bir çukur görmediğini kabul eder ve hatta uygun bir derinlik için bir neden bile öne sürebilir. Gerçek Sokrates'in insanların karakterlerini olduğu gibi bu tür şeyleri de gözleyip gözlemediğinden kuşku duyabiliriz ama Ksenophon kendi ilgi alanından bir örneği Sokrates'ten öğrendiği bir eğitsel ilkeyi örneklemek üzere kullanmıştır. Bu örnekte uygulayımsal, çalışma yaşamına dair gözlemler hatırlanmaktadır ve *Memorabilia*'nın yazarı Sokrates'in kendi yöntemini daha felsefi ve özellikle etik öğretime uyguladığını kabul edecek ilk kişi olacaktır. Yine de Sokrates benzetmelerini "ayakkabıcılar, marangozlar ve demircilerden," hatta büyük olasılıkla sofistler gibi çiftçilerden almaya karşı değildi.[25] Hatırlanan bilgi kuramını, Platon'un istediği gibi, ölümsüz bir ruhun öte dünyada öğrendiği ebedi hakikatleri bu yaşam içinde hatırlamasına ilişkin metafizik bir öğretiye eğitsel yardım olarak öne sürmüş olup olmadığı başka bir sorudur ve daha sonraya bırakılmalıdır. Bu bölümün amacı sadece, bağımsız bir okuma yoluyla, E. C. Marchant'ın şunları söylerken çok hatalı olduğunu göstermektir (ed. *Loeb* xxiv): "Düşünce ve fikirler... öylesine Ksenophon'a aittir ki neden Sokratesçi bir diyalog yerine çiftlik idaresi üzerine bir kitapçık yazmadığını merak edebiliriz."

Sekiz sayfalık kısa bir kitapçık olan *Apologia*, Platon'a ait benzeri gibi, sadece Sokrates'in mahkemede yaptığı düşünülen konuşmaları içermez. Bir amaç ifadesiyle başlar. Sokrates'in suçlandığı ve öldüğü zamanki halini bir kez daha anlatmak boşuna olmayacaktır. Daha önceki yazarlar onun söylediklerinin yüce havasını kuşkusuz vermiştir ama bunun nedenini ortaya koymadıkları için, onun durumunu yeterince anlamadığı için böyle davrandığı izlenimi doğmuştur. Ksenophon bu yüzden, sonuna dek onun en yakın dostlarından biri olan Hermogenes'e başvurmuştur ve Hermogenes, Sokrates'in yaşamaktansa ölmeyi yeğlediğini çünkü ulaştığı bu yaştan sonra güçlerini zamanla yitirmekten başka bir şey yapamayacağına inandığını ve bunun da o ana dek mükemmel bir yaşam yaşamış biri için kesinlikle kabul edilmez olacağını düşündüğünü söylemiştir. Bunun ardından gelen şey kısman Ksenophon'un sözleriyledir ve kendisinin anlattığı üzere, "Mahkemede söylenen her şeyi aktarmaya çalışmadım, öncelikle Sokrates'in bütün kaygısının insanlarla olan işlerinde tanrıya ve adalete karşı saygılı davranmak olduğunu ve ikincisi, yaşamının bağışlanması için yalvarıp dua etmeyi doğru bulmayıp ölme vaktinin geldiğine inandığını ispatlamakla sınırladım."

[25] Mem. 1.2.37 ve kuşkusuz günlük zanaatlara ve aletlerine yönelik benzetmeler Sokrates tarafından hem Ksenophon hem de Platon'da sıkça yapılmaktadır, örn. Platon, Krat. 388a-b'de mekik ve tığ, Cum. 353a'da budama bıçağı. Beşinci yüzyılda yaygın olan eğitim ve çiftçilik benzetmesini Sokrates de kullanır, Phaedr. 276b ve e ve (*ex parte Protagorae*) Theaet. 167c'de. (bkz. *Sofistler*, s. 166 vd.)

Bunu yaparken başvurduğu yöntem, bu bir parça dokunaklı küçük eseri okuma sıkıntısına katlanan herkesin bildiği gibi, Sokrates'e yönelik bütün saygısını filozofun dilinden aktarmak, böylece dayanılmaz bir kendini beğenmişlik izlenimi yaratmak olmuştur. Eğer Sokrates gerçekten kendiyle ilgili, Platon gibi bilge ve yetenekli ve Alkibiades gibi mağrur kimselerin sevgi ve hayranlığını kazanmayacak olan bu tür şeyler söylediyse,[26] sonuçta başkalarının verdiği bir sıfatı taşıyan Adil Aristides'in toplumdışını (*ostracizer*) uzaklaştırdığından çok daha hızlı ve kesin olarak onları kendisinden uzaklaştıracaktı.

Platon ve Ksenophon'un mahkemede neler olduğunu anlatmaları arasında birkaç ortak özellik vardır ama bunlar da Ksenophon'un daha az duyarlı olan zihni ve de onun elindeki bilgilerin ikinci ya da üçüncü el bilgiler olup *Hermogenes* dışındaki çeşitli kaynaklardan bir araya getirilmiş olması sayesinde hafifletilmiş ve kabalaştırılmıştır. Fakat uzlaştıkları ölçüde, bu tür noktaların o ya da bu biçimde gerçekten öne sürüldüğünü ya da bu tür olayların gerçekten olduğunu ortaya koyarlar. Her ikisi de Sokrates'in en azından yaşamdansa ölümün kendisi için iyi olduğunu düşündüğünü kabul etmektedir ve Platon'da onun ileri yaşına bir gönderme vardır (38c) ama bu onun böyle düşünmesinin bir nedeni olarak verilmez. Ksenophon'un Sokrates'i kendi savunması için konuşma hazırlamamıştır, Platon'unki "rastgele, aklına hangi sözcükler gelirse" konuşacağını söyler (17c). Her ikisi de "tanrısal işareti" (ileride s. 371 vd.) ortaya atar, Ksenophon bunun onu önceden bir savunma hazırlamasına engel olduğunu söyler, Platon mahkemeye çıkarılmasına karşı bir uyarı gelmemiş olduğunu, buna göre sonucun ne olursa olsun iyi olacağını söyler. Her iki durumda da bunun etkisi ölümün Sokrates'e bir zarar vermeyeceğini göstermek olur. Her ikisi de ona karşı yöneltilen, bağımsız bir kaynaktan tarihsel olarak kabul edilen suçlamaların özü konusunda anlaşır (ileride s. 371). Her ikisi de Khaerephon'un Delphoi kâhinine Sokrates için danıştığını kabul eder ama Ksenophon hikâyeyi biraz daha tuhaf bir biçimde anlatır ve Sokrates'in bundan farklı ve zorlanarak bahsetmesini sağlar. Her

[26] Örn. §5: "Şu vakte dek kimsenin benden iyi bir yaşam sürmesine izin vermediğimi bilmiyor musun çünkü bütün yaşamımı sofuca ve dürüstlükle yaşadığımı bilmenin yüce hazzına sahip oldum" ve §18: "Eğer kimse kendimle ilgili söylediklerimi çürütemezse, haklı olarak hem tanrıların hem insanların övgüsünü hak etmiyor muyum?" Platon'un Sokrates'i (*Apol.* 21 a-b) Khaerephon'un Delphoi kâhinine ondan daha bilge biri olup olmadığını sorduğunu ve kâhinin "kimse yok" dediğini söyler; bu yüzden şaşkın ve kuşkuludur çünkü hiç de bilge olmadığını bilmektedir. Ksenophon'unki, sadece Khaerephon'un "kâhine beni sorduğunu" bildirerek, Apollon'un ona kimsenin daha serbest ya da daha adil ya da daha büyük sağduyuya ve özdenetime (σωφροσύνη) sahip olmadığını söylediğini anlatır ve yanıtı yorum yapmadan kabul eder, sadece Apollon'un her koşulda ona Lykurgos'un yaptığı gibi tanrı demediğini, sadece insanların en bilgesi dediğini söyler.

ikisi de Sokrates'le Meletus arasında bir konuşmanın geçtiğini ve Sokrates'in sıradan anlamıyla farklı bir ceza önerme konusunda isteksiz olduğunu bildirir ama sadece Platon Prytaneum'daki bedava yemekler önerisine ve dostlarının topladığı bir miktar paranın teklif edilmesine değinir. Son olarak, her ikisi de, Platon'un *Kriton*'unun konusu olan, onun dostlarının suçlamanın ardından getirdikleri kaçma önerisini reddettiğinden bahseder. Platon'un *Sokrates'in Savunması*'nda Ksenophon'un kaynakları arasında yer aldığına dair bir parça kanıt vardır ama farklılıklar onun sadece bu bilgileri Platon'dan almış olduğu varsayımına izin vermeyecek kadar büyüktür. Böyle yapmış bile olsa, yine de onunla mahkemede birlikte olduğunu öne süren Platon'un bunları uydurup uydurmadığı sorusuyla karşı karşıyayız.

Sonuç olarak, Ksenophon'un *Sokrates'in Savunması* çok değerli değildir ve bağımsız bir değeri yoktur, Platon'un aynı konuyla ilgili yazdıklarının ciddi bir değerlendirmesi için bir yana bırakılabilir. Bize Ksenophon'la ilgili bir şeyler öğretir; Ksenophon Sokrates'in mahkemedeki ve ölüme yaklaşırkenki davranışlarının haklı çıkarılması gibi ciddi ve ağırbaşlı bir konunun taleplerini karşılamak konusunda yeterli değildir.[27]

Symposion daha uzun ve daha ayrıntılı olarak hazırlanmış, doğal olarak Platon'un aynı adı taşıyan eseriyle karşılaştırmaya çağrıda bulunan bir eserdir. Sokrates dışında, katılanların hiçbiri aynı değildir ama bir kısmı yine de Platon'un sayfalarından tanınır. Kallias'ın kardeşi Hermogenes (*Phaidon* ve *Kratylos*'tan tanırız), Kriton'un oğlu Kritobulos (*Sokrates'in Savunması* ve *Phaidon*'da anılmıştır) ve Platon'un amcası olan, adına bir diyalog yazdığı Kharmides'le karşılaşırız. Ev sahibi Platon'un, sofistlere[28]

---

[27] Sokrates'in Savunması'yla ilgili her çeşit görüş öne sürülmüştür. Özgünlüğü reddedilmiş (Schenkl, Wilamowitz ve diğerleri tarafından) ve yeniden onaylanmıştır. Hermogenes'e bağlılık kurgusal sayılmış (örn. Gigon ve Treu tarafından ve *Mem.* kt. 4'te Ksenophon'un aynı otoriteyle ilgili aynı konunun bir kısmını yinelemesinin, tuhaf bir biçimde, bunu onayladığı söylenir) ve yine hem gerçek hem de Ksenophon'un tek kaynağı (von Arnim) sayılmıştır. *Apol.*'nin başka Sokratesçi "Savunmalar"la birlikte Platon'unkinden ödünç alındığı söylenmiştir (von Arnim, onun hayal gücü Platon'unki ortaya çıkınca Ksenophon'un kendisininkinden utanıp onun yerine *Mem.* 1.1.4 ve kt. 4'ü, ayrıca Polykrates'e yönelik saldırıyı yazdığını söyleyecek kadar uzaklara gitmiştir; diğer yandan Maier, *Sokr.* s. 15'te onun Apol.'sinin bu saldırıdan haberdar olduğunu gösterdiğini düşünüyordu). Bunun dışında, bir taklit olarak değil, Platon'un "muhteşem kurgusuna" karşısına acı gerçeği çıkarmak üzere yazılmıştı ve oldukça güvenilir bir kaynaktır (Schmid, *Gesch.* 124 vd.). bkz. genel olarak Dies, Autour de P. 220-1, Hackforth, *CPA,* 11-21, Edelstein, *X. u. P. Bild,* 138-50 ve Treu, *RE,* 2. Reihe, xviii. Halbb. 1888-94. Eğer Anytus 386 yılından sonra da yaşamışsa (Willam. *Ar. u. Athen*, ii, 374 vd.) öyleyse onun ölümünden bahseden *Apol.* Bu tarihten önce yazılmış olamaz.

[28] Bunlara harcanmış büyük miktarlar şakası (Platon, *Apol.* 20a, *Krat.* 391c) Ksenophon tarafından yinelenmektedir (*Semp.* 1.5). Ksenophon'un onu niteleyişi için bkz. Dittmar, *Auch.* 207-10. Aeskhines onun adını taşıyan bir diyalog yazmıştır.

karşı aşırı düşkünlüğü olan ve Protagoras'ta çok canlı biçimde anlatılan sofist toplantısına ev sahipliği yapan biri, Atina'nın en zengin adamı olarak tanıttığı Hipponikus'un oğlu Kallias'tır. Hakkında çok az şey bildiğimiz Antisthenes'in katılması özellikle ilgi çekicidir. Kuşkusuz sofist ve Sokrates düşüncesi bağlamında hatırı sayılır önemi olan bir figürdü ama Platon Sokrates'in ölümü sırasında mevcut olanlar arasında adını anmanın dışında onu tümüyle gözardı eder. Ksenophon'da nedense hastalıklı, tartışmacı ve patavatsız biri olarak ortaya çıkar ve aynı zamanda ona yöneltildiğini sandığı iftiralara karşı savunmaya geçmekte hızlıdır. Bunun Platon'la tartışıp ona karşı yazdığı diyaloga hakaretamiz bir başlık koyan kişi olduğuna inanmak kolaydır (bkz. *Sofistler*, s. 294, dn. 641.).

Yapıtla ilgili başka ne söylenirse söylensin, dönemin o tuhaf kurumunun, *sympo-sion* ya da "birlikte içmenin," yemek sonrası çerez yiyip ev sahibinin tuttuğu eğlenceli gösteriyi izlerken yapılan sohbetin canlı ve gerçekçi bir resmini sunmaktadır. Daha saf felsefi ilgileri olan Platon bize bu kadar tipik bir örnek vermez. Onun *symposion*unda, yemek biter bitmez, az miktarda içilmesi ve eğlencenin bir yana bırakılması teklifi yapılır ve kabul edilir, böylece topluluk belirli bir konuda tartışmaya geçer hemen, herkes sırasıyla görüşlerini belirtir. Ksenophon'un amacı sadece filozofu değil, insan olarak Sokrates'i resmetmektir ve bunun için, bize söylediğine göre, onu ciddi hallerinde olduğu kadar daha hafif ve serbest haliyle de göstermek önemlidir.[29] Bu yüzden ancak çok renkli bir eğlencenin ortasında Sokrates *logoi*a dönmeyi önerir.[30] Anlaşılan dansçı kızların ustalıkları onda erkeklerle kadınların güçleri arasında birkaç gözlem yapmak için heveslendirmiştir (Antisthenes bunu kaba bir tavırla Ksanthippe'yle ilgili bir şeyler söyleyerek böler) ama erdemin öğretilebilir olup olmadığıyla ilgili bir tartışmayı, bunun yerine önlerindeki işe bakmalarını söyleyerek keser: dansçı başlamaya hazırdır. Diyalogda bolca bulunan mizah, hiç kurnazca olmayan ve genellikle kaba olan kişisel takılmalardan oluşur. Daha ciddi konuşmanın temel konuları, birincisi, sempozyuma katılan her kişiden kendisinin en çok gururlandığı başarı ya da mülkün ne olduğunu ve niye gururlandığını söylemesini isteyen bir dizi konuşma ve tartışma;

---

[29] Semp. 1.1. krş. *Mem.* 4.1.1. Dittmar (*Aesch.* 211) Platon'un *Prot.*'ında (347c vd.) Sokrates'in *symposion*a komedyenlerin kiralanmasını eğitimli insanlara yakışmayacak bir şey olarak kınar gibi olduğuna dikkat çeker. Ama bölümün ironisini kaçırmıştır. Buradaki nokta Sokrates'in Protagoras'ın "eğitimin en önemli kısmı" (338e) olarak savunduğu şiirin anlaşılmasını, bu türden bir gösterinin ait olduğu düzeye koymayı yeğlemesidir. (Platon'un *Semp.*'unda flütçü kızın çıkarılması önerisi Sokrates'ten değil Erysmakhus'tan gelir.)

[30] Daha önce flütçü bir kızla kitaracı bir oğlanın enstrümantal sololarının, çemberlerle bıçaklar arasında akrobatik dans yapan bir kızın dansının, bir oğlanın dansının, usta bir soytarının yaptığı komik parodinin ve bir oğlanın eşlikli şarkısının tadını çıkarmışlardı.

ikincisi Sokrates'in Eros üzerine yaptığı, daha önce konuşulanlarla doğal bir bağlantısı olmaksızın, birdenbire ve saçma biçimde başlatılan bir konuşma. Erkek ve kız sanatçıların Sicilyalı ustası onları Dionysos'la Ariadne arasında geçen küçük bir mitolojik sahne için hazırlamaya gittiğinde, Sokrates, onlar beklerken birdenbire "yeni bir konu ortaya atar," yani: aşkın övülmesi. Platon'un sempozyumunun tek teması yemektekilerin sırasıyla aşk üzerine övgü yapmasıdır, bu da bu nedenle burada yer almış olabilir (Ksenophon'un Platon'un eserini bildiğine dair bir ya da iki çok açık işaret vardır),[31] ama ayrıca aşkın gerçek yaşamdaki bu tür toplantıların da sürekli bir teması olması olasıdır: Erotik öğe Ksenophon'un konuşmalarında, Platon'unkilerde dile getirilenden çok daha kaba ve açık bir şekilde hep vardır ve bazı gösterilerin kasıtlı afrodizyak etkisi saklanmaz. Sokrates'e gelince, herkes gibi şakalara katılmaya hazır olsa da, onun teması, tahmin edileceği gibi farklıdır: "ruhun aşkı bedenin aşkından çok daha üstündür."

Yapısal olarak kompozisyon her ekleminden çatırdamaktadır. Bir konudan diğerine doğal biçimde geçmek yerine, Ksenophon "Böylece bu konu bırakıldı. Sonra X şöyle dedi.." ya da "konuşmanın sonu buydu," der. Okurlarına yazdıklarının tonunu yakalamaları açısından güvenmediğinden, büyük bir çabayla şunu söyler, "Böylece konuşmalarında yapmacık ve içtenlikli şeylere yer vermiş oldular," ya da "Böylece demek bu *logos* ciddi biçimde yürütülmüştü." Yine de bu sahnelerin özgün bir hali vardır, özellikle de belki nahiflikleri açısından ve genç Kritobulos ve Silenus benzeri Sokrates arasında geçen "güzellik müsabakası" ya da ikincisinin Antisthenes'in onu kendisi için değil sadece görünümü için sevdiğinden yakınması gibi şeyleri kaçırmayı kimse istemez. *Symposion*'un hayali bir eser olduğu reddedilemez, Ksenophon'un orada olduğunu iddia etmesi de saydam bir dramatik araç olarak kabul edilmeli. Şöyle başlıyor: "Bana göre, iyi insanların davranışlarını sadece ciddi oldukları zaman değil ayrıca kendilerini eğlendirirlerken de kaydetmek yerinde olur, ben de bildiğim birkaç şeyi aktarmak istiyorum çünkü bunlar olurken oradaydım."[32] Onun oradaki varlığına ilişkin başka değinme yoktur, konuşmalara katılmaz ve aslında, daha bu ilk bölümde dostların toplanmasını ve Kallias'ın evine geçmelerini anlatırken, aralarında olduğunu sanmak olanaksızdır. Ne olursa olsun, olasılıkla, Athenaeus'un da karşı çıktığı gibi, o dönemde daha çocuktu.[33] Yersiz bir safdilliğe kapılmadan, onun yazdığı piyesin en

[31] Ikisi arasındaki karmaşık ilişki için bkz. Maier, *Sokr.* 1.7-19 ve Treu, *RE*, 1872'de değinilen diğer otoriteler. Belki tahmin edilebileceği üzere, her yerde hazır ve nazır Antisthenes'in tahmini ama bilinmeyen bir diyalogu varsayımsal ortak bir kaynak rolü görmektedir.

[32] οἷς δὲ παραγενόμενος ταῦτα γιγνώσκω δηλῶσαι βούλομαι.

[33] Ath. 216d. Semp.'un dramatik tarihi, Autolykos'un Panathenaia Bayramı'ndaki güreş zaferiyle MÖ 422 yılı olarak belirlenmiştir (*Semp.* 1.2, krş. Ath. agy.).

azından bir ölçüde farklı zamanlarda duyduğu konuşmalara ve karakterlerin hatıralarıyla canlı aktörlerin kendine özgü yanlarına dayandığını; buna kuşkusuz Asya'dan döndükten sonra Sokrates'in hayattaki dostlarıyla konuşmalar ve onların hatırladıklarının değerlendirilmesinin de eklendiğini kabul edebiliriz. Phillipson çok makul olarak[34], eğer onun Sokratesçi yazıları belki de 387 ila 371 arasında hazırlanmadıysa, bunun böyle bir desteğe itiraz sayılmayacağını söyler. Anı ve öz yaşam öyküleri genellikle olaylardan ve değindikleri insanlardan yıllarca sonra yazılır. Kitapların çabuk ve kolay göndermelere karşı daha hoşgörüsüz olduğu bir dönemde, anılar daha iyiydi ve Ksenophon tam da Boswell[35] gibi, kuşkusuz dinlemiş olduğu Sokrates'in konuşmalarının notlarını alırdı. Theatetus'ta Megaralı Euklides, Sokrates'in kendisine Theatetus'la yaptığı bir tartışmayı anlattığını söyler ve bunu aktarması istendiğinde şöyle yanıt verir (142d): "Kesinlikle hafızamdan aktaramam ama eve gider gitmez bazı notlar almıştım, daha sonra hatırladığım şeyleri de kendim için kaleme aldım. Atina'ya her gittiğimde de, hafızamın beni yanılttığı her noktada Sokrates'i sorguladım ve döndüğüm zaman düzeltmeler yaptım. Bu şekilde neredeyse bütün konuşmayı yazmış oldum." Platon'un *Symposion*'unun anlatıcısı, üç yıl boyunca Sokrates'in bir yakını olmuş olan Apollodoros, bu süre içinde "Sokrates'in her gün ne söylediğini ve ne yaptığını bilmeyi görev edindiğini" (172c) söyler. Konuşmayı Agathon'un evinde Sokrates'in bir başka hayranından öğrenmiş, bazı noktalarda Sokrates'in kendisinden onay almıştı (173b) ve artık bunu başkalarına vermeye hazırdı. Platon'un üvey kardeşi Antiphon, Sokrates, Zenon ve Parmenides arasında geçen konuşmayı "hafızasından yazmak için çok çalışmıştı" (*Parm.* 126c). Bu tür sözlerin dramatik değerini kabul edebiliriz ama yandaşlarının bilinen bir uygulaması temel oluşturmasa bunlar olanaksız olurdu. Sokrates'in konuşmalarını hafızaya kaydetmek ya da işlemek ve onları bir başkasına tekrarlamak, kesinlikle onlar aralarındaki sevgi duyulan bir işti.[36] Ksenophon "Sokrates'in söylediğini duyduğu" şeyler arasına, aslında bu şekilde ona atfedilmiş ya da onları duymuş olanlar tarafından yazılmış konuşmaları da kattıysa, dönemin gelenekleri bunun yeterince masum bir yordam olmasına izin vermiş olmalı.

Ksenophon'un bilgi kaynakları ve kompozisyon yöntemi ne olursa olsun, onun *Symposion*'unun Sokrates'inde haklı olarak gerçekten Sokratesçi denebilecek bazı özel-

[34] *Trial*, 19 ve krş. Schmid, *Gesch.* 131.

[35] İngiliz yazar, James Boswell (1740-1795), döneminin bazı yazarlarıyla görüşmeler yapmış ve biyografilerini kaleme almıştır – çn.

[36] krş. ayrıca D.L.'nin, Sokrates'in dükkânına gelip gittiği sırada söylediği her şeyi not etmeye çalışan ayakkabı tamircisi Simon'la ilgili söyledikleri (2.122). (Simon'la ilgili ayrıntılar için, Zeller, *Ph. D. Gr.* 241 vd., notlarla birlikte.)

likleri görüyoruz. Onun alaylı kibarlığı bunlardandır (1.5); beden sağlığının alıştırma yoluyla korunması ve aşırılıktan kaçınması (2.17 ve 24 vd.); soru ve cevap yöntemine bağlılığı (4.56 fr.); güzelliği (καλόν) uygulayımsal yararlılık ya da işleve uygunlukla eşitlemesi (5.4 vd.; Treu *Mem.* 3.8.4fr., 10.9fr., 4.6.9'u Platon'dan buna eklenebilecek birçok bölümle karşılaştırıyor) ve ruhsal olmaktan çok fiziksel olsa da, bu sayede silikleşmeyip tutkudan yoksun hale gelmeyen aşkı övmesi (ἀνεπαφρόδιτον, 8.15 ve 18.)[37]

Ksenophon'un asıl Sokratesçi eserini, *Memorabilia*'nın dört kitabını sona bıraktım.[38] Sempozyum'un güvenilirliğiyle ilgili az önce söylenenler daha da güçlü bir biçimde bunlar için de geçerlidir. Karakterlerine onun şu şekilde dile getirdiği hedefi hâkimdir (1.3.1): "Sokrates'in ona danışanlara, hem karakterini sergileyen eylemler hem de konuşmasıyla yardımcı olduğu görüşümü desteklemek üzere, bunlarla ilgili ne hatırlıyorsam yazacağım." Öyleyse bu seçtiğ: konuyla ilgili olası bütün malzemeyi derlediği eserdir ve başka yerde, örneğin *Sokrates'in Savunması*'nda (krş. *Mem.* 4.8) sık sık söylediklerinin tekrarlarıyla, hatta iç tekrar ve bazı tutarsızlıklarla karşılaşmak şaşırtıcı olmasa gerek. Yazarın arasıra bizzat konuşmalarda bulunduğunu öne sürmesi belki de *Symposion* ya da *Oekonomikus*'ta olduğundan daha ciddiye alınmamalıdır,[39]

---

[37] Bazılarının daha beşinci yüzyılda var olduğunu varsaydığı gölgemsi bir görüngü olan "sempotik edebiyat" denen şeyle ilgili bir şey söylemedim, bu yüzden Platon ve Ksenophon'un Symposion'un zincirin sadece bir halkasını oluşturmaktadır ("ein Glied innerhalb der sympotischen Literatur," Breitenbach, *RE,* 1872), ya da aynı şekilde gerisi zamanın dalgalarının altına gömülmüş olan bir buzdağının ucu sayılabilir. Breitenbach, konuyla ilgili Hug tarafından yazılmış makaleye dikkat çekiyor (*RE,* 2. Reihe, vii. Halbb. 1273 vd.) ama Hug'ın söyledikleri oldukça farklıdır. Nesir edebiyatın bir biçimi olarak, sempozyum esin kaynağını tümüyle, bütün bir türün aracıları değil kökeni olan Platon ve symposion yapıtına borçlu olan, klasik sonrası bir görüngüdür. "*Aber erst durch den sokrausch-platonischen Dialog wurde die naturgemässe und,bequeme Form für eine Litera-turgattung gegossen, die Symposion-Literatur, welche... eine ununterbrochene Reihe von Plato bis Macrobius bildet.*" "*Durch ihre* [yani Plato'nun and Ksenophon'un] *häufige Nachahmung wurden die literarischen Symposien eine eigene Literaturgattung.*" (bkz. Hug, 1273 and 1274.)

[38] Yunanca ἀπομνημονεύματα. Schmid (*Gesch.* 225, n. 5), bu sözcüğü ὑπομνήματα, yazılı notlar ya da *memoranda*dan "kişisel hatıralar" olarak ayrı tutar. Latince başlık ancak on altıncı yüzyıldan itibaren tarihlenmektedir ve Gellius'ta görünen (14.3) *Commentarii*, daha iyi bir çeviri olarak önerilmiştir. bkz. Marchant, Loeb ed. vii.

[39] Schmid'in, mem.'in farklı bir "*Litera turgattung*"a ait olması temelinde bir ayrım yapma girişimi, genel olarak destek görmemiştir. Yine de, bu iddia, Breitenbach'ın belirttiği gibi (*RE*, 1771), gerçekten "yazarın Sokrates'le ilgili konuşma hakkını yasallaştırmaya" yönelikti. Aslında nadiren, açık bir şekilde sadece dört yerde yapılmıştır (1.3.8, 1.4.2, 2.4.1 ve 4.3.2). Bunlara genellikle 1.6.14 ve 2.5.1 eklenir ama ἐμοὶ ταῦτα ἀκούοντι ve ἤκουσα ἄλλον αὐτοῦ λόγον'nın zorunlu olarak bahsi geçen konuşmada Ksenophon'un bulunmasını ge-

ama tam olarak öğrendiği şeyin özünü amacına uygun olarak çoğaltmaya yönelik içtenlikli arzusu kuşku götürmez.[40] Bu amaç Sokrates'in yaşamını yazmak değil, onun karakterinin tam bir portresini sunmak da değil, onun içinde bulunan iyiliği ve yakınlarına olan iyi etkisini, örnek olup öğüt vermesini konuşmaları ve eylemleriyle ortaya koymak, iftiracılarını ve özellikle de mahkemede ya da daha sonra ona karşı özel suçlamalar yöneltmiş olanları çürütmektir. Ksenophon tarihsel, biyografik ya da yerel zemini doldurmaya çalışmaz ve bu türden bilgiye ne kadar değer verirsek verelim bazen suçladıkları gibi, yapmaya çalışmadığı bir şeyi yapmadığı için onu suçlamak boşunadır.

Sokrates'e karşı yöneltilen yasal suçlamayı yineleyerek ve onun sırasıyla iki maddesini, yani devlet dinine karşı hakaret ve gençlerin bozulması suçlamalarını çürüterek başlıyor. İkinci başlıkta davacı tarafının yaptığı bilinmeyen ve Libanius'tan Polykrates'e ait Sokrates'e yönelik daha sonraki *Suçlama*'da (394 yılından sonra yazılmıştır) yer aldığını öğrendiğimiz bir dizi başlığı ortaya atıyor ve bunları ele alırken artık "davacıdan" (οἱ γράψαντες) değil "suçlayıcıdan" (ὁ κατήγορος) bahsediyor. Anlaşılan, bu savunma, her ikisine ortak yanıttır.[41] 1. Kitap'ın sadece ilk iki bölümünü içeriyor, bunun ardından Ksenophon olumsuz çürütme çabasından Sokrates'in öğretisi ve timsalinden kaynaklanan olumlu yararlara yöneliyor ve bu bağımsız bir kitapçık görünümüne sahiptir. *Memorabilia*'nın yapısı çok değişik görüşlere yol açmıştır. Bazısına göre bunlar bilinçli ve özenle kurulmuş bir bütündür, bazılarına göre de bu, kendisi bunun yayımlanmasını düşünmemiş olduğu ve ölümünden sonra özensiz bir editörün elinden çıktığı için son düzeni için Ksenophon'un sorumlu tutulamayacağı karışık ve dağınık bir derlemedir.[42] Bu tür yargılar büyük ölçüde özneldir ve bizim

---

rektirdiğini sanmıyorum. 2.4.1'deki ἤκουσα αὐτοῦ διαλεγομένου'yı ve 4.3.2'deki ἐγὼ δὲ, ὅτε πρὸς Εὐθύδημον τοιάδε διελέγετο, παρεγενόμην'nın etkili dilini karşılaştırın. 1.3.8 kendisinin konuşmaya katıldığı tek yerdir.

[40] Mem.'in niyet olarak tarihsel olduğuna ilişkin makul bir savunma ve etki açısından tarihselliklerinin bir tahmini için bkz. Simeterre, *Théorie socratique*, 7-19. Oluşturulduğu tarih ya da tarihler için bkz. onun s. 13'teki kanıt özeti. 19-21. sayfalarda Ksenophon'un tarihsel değeriyle ilgili güncel yapıtların bir kaynakçasını vermektedir.

[41] Polykrates'e yapılan imalar ilk olarak Cobet tarafından saptanmıştı. Suçlamalar kısmen politik niteliklidir (Sokrates'in oligarşiyi beslemiş ve Atina'nın kurayla seçim yöntemine saldırmış olduğu söyleniyordu) ve bu tür konuların 43 affı sayesinde mahkeme önüne getirilemediği öne sürülmektedir (*Chroust*, 73). Ayrıca bkz. ileride s.371-3

[42] Gigon, *Yorum*'unda Ksenophon'un kendisinin bilinçli bir kompozisyon yaptığı konusunda Maier ve Wilamowitz'e karşı çıkmıştır ve Treu ona destek vermektedir (*RE*, 1779). Chroust karşılaştırma yoluyla (age. 5) "düzenli ve açık bir düzenlemenin olmadığından" bahsediyor ve "Mem'in tamamı ne tek bir tek parça taslağın sonucu olabilir, ne de Ksenophon'un ken-

burada ele almamızı gerektirmez.

Herhalde, kendisine karşı kullanılan savların bir kısmının zayıflığı daha da olanak kazanan, eserin tarihsel değerlendirmesi konusunda yeterince şey söylenmiştir. Eğer onun başka yazılarında da görüldükleri için fikirlerin büyük kısmının "Ksenophon'un kendisine ait" olması gerekiyorsa, bu fikirleri o kadar hayran olduğu Sokrates'ten almış olamaz mı? Her yerde "Antisthenes öğeleri" saptamaya düşkün olanlar, sözgelimi, Antisthenes'in ideali kuramsal tartışma değil örnek yoluyla öğretmek olduğundan, Ksenophon bize Sokrates'in kendi davranışlarının ahlaki etkisinden bahsettiği zaman bunun "Antisthenesçi" bir şey olduğunu söyler. Antisthenes'in her şeyde Sokrates'e bağlı olduğunu söylemesi bir yana, bu bilgi farklı yandaşların Sokrates'e dair anlattıklarının onun toplam bir resmini vermek üzere birbirini nasıl desteklediğini göstermesi açısından yararlıdır: Platon ve Ksenophon'u fikirlerinin özellikle ilkine, davranış ve uygulayımsal öğütlerinin ikincisine çekici geleceğini bilecek kadar tanıyoruz. Yine, Antisthenes kültü yandaşlarının Ksenophon'la Platon arasındaki herhangi bir koşutluğu tümden gözardı etmesine yol açabilir. *Mem.* 1.2.53'te Sokrates, yakın bir akrabanın bile olsa, ruh bedeni terk ettikten sonra, hemen ve gösterişsiz biçimde ortadan kalkacaktır der. Chroust bunu "ölülere karşı Kynik hürmetsizlikle" karşılaştırır. *Phaidon* aklına gelmez, orada Kriton'un onu nasıl gömmeleri gerektiği sorusuna yanıt olarak Sokrates, gülerek "Nasıl isterseniz, yeter ki beni yakalayın" diye yanıt verir (115c) ve ceset artık Sokrates olmayacağından, ortadan kaldırılması da önemli değildir. Sokrates'e göre cesetlerin işe yaramaz olduğunu ve onların tümden ortadan kaldırılabileceğini söyleyen (EE1235a39) Aristoteles de aklına gelmez.[43] Son olarak, Diogenes Laertius beş ya da altı yüzyıl sonra içindeki bir deyişin Antisthenes'e atfedildiği bir hikâye anlattığı ve Ksenophon aynı deyişi Sokrates'e atfettiği zaman, aynı eleştirmenler bizim kişisel olarak Sokrates'le ve dostlarından bazısıyla tanışmış olan kişiye değil de Diogenes'e inanmamızı bekler.[44] Aslında, sıradan Atinalıyı kazanmak olarak dile getirdiği amacına uygun olarak, onu Sokrates'in biricikliği ve tuhaflığından çok geleneksel erdemli yanına tek yönlü bir vurgu yapmaya hazır olmamız ge-

---

disi tarafından hazırlanmış olabilir" sonucuna varıyor. Benzer görüşler von Fritz tarafından, *Rh. Mus.* 1935, s. 20'de ve Schmid tarafından, *Gesch.* 129'da dile getirilmiştir.

[43] Gigon (*Mus. Helv.* 1959, 177) Ksenophon ve Aristoteles'in her ikisinin de artık kaybolmuş olan bir "Grundtext" üzerine konuştuğunu varsaymaktadır.

[44] Joel'in *Echte u. xenoph. Sokr.*'iyle başlayan Antisthenes kültünden bu tür örnekler hazinesi için, bkz. Chroust, *S. M. & M.*, bölüm 5. Chroust'un kendi sözleriyle (s. 102), "birkaç yetersiz fragmanın dışında, Antisthenes'in bütün yazılarının kaybolduğuna" dikkat edilmelidir.

rektiğini iddiası haklıdır.[45] Yine de bu onun Sokrates'in (ayrıca Platon'dan da bilinen rahatsız edici paradoksunu, yani ne yaptığını bilen günahkârın istemeden yapandan daha dürüst olduğu paradoksunu savunmasına izin vermekten alıkoymamıştır (*Mem.* 4.2.19 vd.).

Ksenophon'u bir yana bırakmadan önce hakikatinden kuşku duyulmayacak ve onun Sokrates'le olan kişisel ilişkilerini aydınlatan bir hikâyeyi hatırlamaya değer. *Anabasis*'te (3.1.4), dostu Proksenos'tan kendisini Kyros'un seferine katılmaya davet eden bir mektup aldığı zaman, ilk tepkisinin bunu Sokrates'e gösterip öğüdünü istemek olduğunu anlatır. Sokrates Atinalıların görüşü üzerinde Ksenophon'un kendisinin Sparta yandaşı Pers prensiyle ilişkilendirmesinin nasıl bir etki bıraktığından kuşkuluydu ve ona Delphoi'daki kâhine danışmasını öğütledi. Kabul etmeye hevesli olan Ksenophon, bir parça ikiyüzlülükle soruyu "aklındaki işin başarılı bir sonucu olması için hangi tanrıya kurban kesmesi ve dua etmesi gerektiği" şekline soktu, kâhin de buna uyarak tanrıların isimlerini verdi. Sokrates ona içtenlikle, daha baştan gidip gitmemesi gerektiğini sormayarak yanlış yaptığını söyledi ama soruyu bu şekilde sorduğuna göre, Tanrı'nın emirlerini yerine getirmesi gerektiğini de ekledi. Atinalılar aslında Ksenophon için sürgün kararını kabul etmişti ve onun Sokrates'in kendi yurtseverce olmayan davranışlarından hiçbir şekilde sorumlu olmadığını kanıtlamak için çok çaba harcamasında dokunaklı bir yön vardır. Sokrates'e yönelik şikâyetlerden biri de genç dostlarıydı, bunlardan Alkibiades en ünlüsüydü, yakışıksız bir politik kariyeri vardı ve Ksenophon başka bir yerde onu suçlamadan aklamak için çok kaygı duyduğunu gösterir.[46] Bunu hikâye ona karşı olduğu zaman bile yapar. Bu ayrıca *Memorabilia* içinde, Sokrates'in genç dostlarının ona acil uygulayımsal öğüt almak için başvurduğu durumların, ilişkilerinin içtenlikli bir yönüne dayandığını gösterir ama Platon onların daha genel ve felsefi, isimlerin doğası ya da (ikisi arasında bir şey olarak) *arete*nin nasıl elde edildiği türünden sıkıntıları üzerinde durmayı yeğlemişti.

---

[45] Bunun için Zeller, *Ph. d. Gr.* 2.1, 95 ve Taylor, *VS*, 31: "Sokrates'i ortalama Atinalı'dan ayıran kişisel özelliklerden bahsetmekten, yapabildiği ölçüde, özenle kaçınmaktadır." Ksenophon'un kendisi "ortalama saygın bir Atinalı" olduğundan, belki "özenle kaçınmaktadır" yerine "pek farkında değildi" daha doğru olacaktır.

[46] bkz. özellikle *Mem.* 1.1.12 vd. Platon Semp.'da Sokrates'i Alkibiades'in ilkesiz davranışından ayırmak için aynı tür bir arzu gösterir.

(3) PLATON

Mann kann einem Lehrer einen schöneren Dank nich abstatten, als es Piaton, gerade damit tat, dass er so über ihn hinausging.

Bir öğretmene saygı göstermenin en iyi yolu tıpkı Platon gibi onun ötesine geçmektir.

Julius Stenzel

Kitabımın Sofistler üzerine olan bölümünde beşinci yüzyılın bütün entelektüel ortamını anlatmaya çalışırken, doğal olarak, beşinci yüzyılın belki en önemli ve kesinlikle en tartışmalı figürü olan Sokrates'i gözardı edemezdim. Orada onun görüşlerine değinirken, büyük ölçüde sofistlerin görüşleri için Protagoras, Prodicus ve Hippias'a bağlı kalmamın yanı sıra, asıl olarak Platon'a bağlı kaldım. Bu yüzden haklı olarak, o kitapta Platon'un Sokrates konusunda bir kaynak olarak güvenilirliği sorununa önyargıyla yaklaştığım ya da ispatlanmış saydığım söylenebilir. Onların ilişkilerini nasıl gördüğümü bir az önce zaten söylemiştim (geride s. 320 vd.). İnsan herhangi birinin Sokrates'i ele almasında ortaya çıkan kaçınılmaz öznel öğeyi en keskin biçimde burada hisseder. Belki bu da onun ne tür kişi olduğunun kanıtıdır. "Bu," diyordu L. Versényi, "doğurtma yönteminin hedeflediği bir şeydi: Herkes Sokrates'ten çok kendini tanır hale gelecektir."[47] Her koşulda insanın daha baştan açıkça kendi tavrını belirtmesi en iyisidir. Sokrates'in kişisel görünümü, karakteri ve alışkanlıkları konusunda[48] büyük bir güvenle hem Platon'a hem de Ksenophon'a başvurabiliriz ve bu konuları ele alma tarzlarında gerçekten de genel bir uzlaşmayla karşılaşırız. Ama asıl ilgi konumuz olan, Sokrates'in felsefi ve özellikle de etik sorgulamaya ne kattığı konusu açısından, asıl olarak kendileri filozof olan ve onu anlamaya en yatkın olanlara güvenmek daha doğru olacaktır. Bu da öncelikle Platon ama ayrıca Platon'un öğrencisi ve yakını olması, kendisinden ustasının yazılı olmayan öğretisiyle kendi düşüncesi arasındaki ilişkiyi öğrenmiş olması ölçüsünde Aristoteles demektir.

---

[47] Sokr. Hum. 159. Yazar bu cümlede bile Platon'u güvenilir bir kaynak olarak kabul ettiğini fark etti mi? "Doğurtma yönteminin" Sokrates'in bir karakteristiği olduğunu Platon'dan öğreniyoruz (ileride s. 341, 427 vd.). Ya da Schmid'in, birçok kimsenin büyük ölçüde tarihsel hakikate sahip olduğunu öne süreceği tek yapıtla ilgili cesurca kuşkulu değerlendirmesini ele alın (*Gesch.* 243): "Platon mahkemede bulunduğu halde (Platon, *Ap.* 34a, 38b), *Sokrates'in Savunması*'nı tarihsel saymak düşünülemez." Eğer *Sokrates'in Savunması*'nı tarihsel saymak düşünülemezse, neden Platon'un mahkemede olduğu ifadesine inanalım?

[48] Bunların onun felsefi görüşlerinin değerlendirmesi içinde ne aradığını merak edenler geride s. 321, dn. 3'teki, Jaeger ve Zeller alıntılarına bakabilir.

Öyleyse, burada öne sürülen şey, filozof olarak Sokrates'e dair bildiklerimizin kaynağı olarak Platon'un asıl, Ksenophon'unsa ancak yan kaynak olduğudur. Ama bu bizi hemen bütün Sokratesçi sorunun dönüm noktasına, yani Sokrates'le Platon'un öğretileri arasındaki ilişki sorununa getirir. Platon'un kendisinin de filozof olması sadece Sokrates'in öğretisini tam anlamıyla anlamaya başkalarından daha uygun olduğu anlamına değil, ayrıca felsefenin onun elinde gelişmeye yazgılı olduğu anlamına da gelmektedir. Sokrates'in idamından sonra elli yıl daha yaşadı ve ustasına duyduğu sevgi ve hayranlık, onun anısını onurlandırmak üzere yapabileceği şeyin, konuşmalarından hatırladıklarını, olabildiğince kelimesi kelimesine, sonuçlarını geliştirmeye hiç çabalamadan yazmak olduğunu düşünmesine yol açmadı. Duyduğu hürmet de ölümünden sonra felsefenin içinden yükselen eleştirilere karşı Sokrates'in bakış açısını savunmasını gerektiriyordu ve bu yaşayan Sokrates'in dediklerine canlı tartışmalar katmadan nasıl yapılabilirdi? Bu kuşkusuz felsefe dünyasındaki ustanın yapıtıyla çırak arasındaki olağan ilişkidir. Fakat burada ustanın kendisinin, halefinin kattıklarının denetlenebilmesini sağlayacak, yazılı bir şeyleri geriye bırakmamış olması gibi bir güçlüğün dışında şeyler de mevcuttur: Halefin kişisel olmayan kitapçıklar yerine, bazen biçim olarak oldukça dramatik olan, birçoğunda da öncülün baş konuşmacı olduğu bir dizi diyalog yazmış olması da sözkonusudur; ayrıca bir Platon diyaloğunda Sokrates'e atfedilenlerin ne ölçüde tarihsel Sokrates'in görüşlerini temsil ettiği sorusuyla sınırsız bir tartışma alanı açılmaktadır.

Bu soruya verdiğimiz kendi yanıtımız ancak Sokrates'e ilişkin bütün değerlendirmenin tamamlanmasıyla tamamlanmış olacak çünkü bunu serimin kendisinin çeşitli noktalarında da dile getirmek gerekecek. Sokrates'i (kaba bir ayrıma başvuracak olursak) beşinci yüzyıla ve Platon'u dördüncü yüzyıla ait olarak düşünmek güç olmayacaktır; onlarla kişisel ilişki içinde olup tartışan Sokrates'e göre, Platon sofistlere daha tam bir yanıt vermek için gereken zamana ve yeteneğe sahiptir. Sokrates üzerine yazan otoritelerimizi okumak, insana yalnız düşünür olarak değil tam bir insan olarak tanıdığını hissettiği oldukça bireysel bir karaktere ilişkin canlı bir izlenim sağlamaktadır. Kuşkusuz bunda, Platon'un yazdıklarının dramatik biçimi, engel değil aşırı yardımcı olmuştur.[49] Bu kişisel yakınlık hissi, belli bir felsefi nokta tartışılırken, şöyle söylemek için cesaret verir (hatta belli bir hak diyebilir miyim?): "Hayır, Sokrates'in kendisinin böyle dile getireceğini hayal bile edemiyorum" ya da "Evet, bu tam da Sokrates'in söylemesini bekleyeceğim şeydir." Eğer bu fazlasıyla öznel bir ölçüt gibi geliyorsa, tek söyleyebileceğim, bu tüm kaynakların okumasına dayandığı sürece, daha iyi bir

[49] Ritter, *Sokrates*'inin 31. sayfasında, Platon'un nasıl gerçek, canlı ve sıradışı bir bireyin tutarlı ve ortalama bir resmini sunup hem yandaşlarının bağlılığını hem de düşmanlarının hasımlığını ve nefretini inandırıcı kıldığını dikkat çekici biçimde özetler.

ölçütün öne çıkmadığıdır. Aslında, en azından İngiltere'de, konu iki Oxford uzmanının öne sürdükleriyle bir kez daha karman çorman olmadan önce büyük ölçüde bir uzlaşma temeli oluşmak üzereydi; her ikisi de İskoçya'da kürsüye sahip olan, konuyla ilgili bilgileri ve genel yargı güçleri tartışılmaz olarak saygı gerektiren uzmanlardı: Tezleri günümüzde pek destek bulamamaktadır[50] ama ona değinmek daha tarihsel yaklaşım saydığım şeye yol açan yararlı bir yol olabilir.

Burnet-Taylor tezi, Platoncu diyalogda Sokrates'in ağzından dile getirilen her şeyin özünde Sokrates hayattayken söylenmiş kabul edilmelidir şeklindeydi. Eğer bu doğruysa, yüzyıllar boyunca Platon'un felsefeye en karakteristik katkısı sayılan şey hiç de onun olmayacak, sadece ustasının sesinin bir çoğaltması olacaktı. Bu özellikle, Platon'un *Phaidon* ve *Devlet* gibi en büyük diyaloglarından ikisinde Sokrates'in ağzından dile getirilen ünlü "Fikirler Kuramı" için geçerlidir. Bunun için Taylor şöyle yazmıştı (*Socrates*, 162):

> "Kendi payıma, Burnet gibi ben de, herhangi bir düşünürün kendine ait özgün bir öğretiyi, bu öğretiyi onun yapıtını okudukları ve herhangi bir yanlış temsili saptamaları kesin olan hayattaki çağdaşlarının uzun zamandır alışık oldukları bir şey olarak sunacağını kabul edilmez buluyorum."

Bu bakış açısının temel savı "bozulmuş töre savı"[51] olarak betimlenebilir ve Sokrates'in son günleri üzerine olan konuşmayı, onun çevresinde dostları varken baldıran zehrini içtiği ana dek aktardığını bildiren *Phaidon*, buna en büyük desteği sağlamaktadır. Platon'un en çok da bu son vakur sahneyi, Sokrates'i aslında kendisinin icadı olan ve hiç de Sokrates tarafından öğretilmemiş bir öğretiyi öne sürüyor olarak yanlış biçimde sunması uygunsuz bir şey olacaktır!

Bu sav yanılmaktadır çünkü görkemli olduğu kabul edilmiş olan Platon'un kuramının bütün sonuçlarına günümüzden geriye doğru bakmaktadır. Ama daha sonra dönüm noktası olduğunu ortaya koyan bir şeyin başlangıçta yazarı, bunu daha önce söylenen şeylerin kaçınılmaz bir sonucu olarak gören kişi tarafından doğal olarak, neredeyse bilinçsiz bir şekilde ortaya atılmış olması felsefe ve bilim tarihi içinde benzersiz bir olay değildir. Buna ilişkin bir koşutluk yararlı olacaktır. "Copernicus Devrimi" kesinlikle böyle bir dönüm noktasıdır ama Copernicus'a ait olan, çığır açıcı varsayımın dile getirildiği *De revolutionibus* için T. S. Kuhn şöyle yazmaktadır:[52]

---

[50] Buna verilen etkili bir yanıt için bkz. A. M. Adam'ın *CQ*, 1918'deki makalesi.

[51] "İyi zevke karşı bir saldırı ve bütün doğal sofuluklara karşı öfke," Burnet (*Phaedo*, s. xii).

[52] *The Copernican Revolution*, 134. Bana bu konuyla ilgili olarak özellikle önemli görünen sözcükleri italikledim. krş. ayrıca ileride s. 424'te Platoncu biçimlerle Sokratesçiler arasındaki ilişkiyle ilgili olarak söylenenler.

"*Devrimci bir metin değil devrim yapan bir metindir*... devrim yapan yapıt *geçmiş geleneğin bir zirvesi ve yeni gelecekteki geleneğin kaynağıdır*. Bütün olarak, *De revolutionibus* tümüyle Antikçağ astronomi ve kozmoloji geleneği içinde yer alır; ama onun genel olarak klasik çerçevesi içinde bilimsel düşüncenin yönünü *yazarı tarafından öngörülmeyen bir yönde değiştiren* birkaç yenilik bulunmaktadır."

Kısaca konu karşımızda bu şekliyle durmaktadır. Sokrates adil olarak davranmak gibi ahlaki sorunları ya da bir şeyin güzel olup olmadığı gibi estetik sorunları, "adalet" ve "güzellik" kavramlarıyla ne kastettiğinize karar vermeden tartışamayacağımızı söylemişti. (Bunu Platon'un yanı sıra Ksenophon ve Aristoteles'ten de biliyoruz.) Bunlar belirlenip de zihinlerimizde bireysel eylem ya da hedeflerin gönderme yapılabileceği bir ölçüt oluncaya dek, neden bahsettiğimizi bilmeyeceğiz ve taraflar aynı sözcüklere farklı anlamlar atfettiği için, tartışma boşuna olabilir. Eğer bu doğruysa, diyordu Platon, öyleyse adalet ya da güzellik diye bir şeyin gerçekten var olduğuna inanmamız gerekir, yoksa onu tanımlamaya çalışmanın yararı nedir? Eğer sadece hayali bir şeyse tümel bir ölçüt aramanın yararı yoktur. Bu yüzden bu ve başka kavramların bir biçim ya da "ideanın" (Yunanca *eidos* ya da *fikir*) var olduğunu öğretiyordu; bu zihinlerimizde var olan önemsiz bir kavram değildi, insani canlıların onun ne olduğunu düşündüğünden bağımsız olarak ebedi ve değişmez bir doğaya sahipti. Bu ünlü *khromismos*, ya da ideaların ayrı varlığının onaylanmasıdır –ayrı, yani hem onların dünyadaki özel örneklerinden, hem de onlara ilişkin düşüncemizden ve bu tür bağımsız olarak var olan biçimlere olan inanç "Platon'un İdealar Kuramı" olarak bilinen şeyi oluşturur. Bunun Sokratesçi bir tanım talebinden doğmuş olduğu ve bu yolda çok ileri gittiğini Aristoteles doğrulamaktadır.

Bizzat onun öğrencisi olan Aristoteles'ten başlayarak daha sonraki filozoflar, bunun yeni bir gerçeklik kavrayışını oluşturduğunu düşündüler ve Akademi'deki meslekdaşlarıyla tartışmak ve yeni düşünceler, Platon'un önüne bununla ilgili bir dizi sorun çıkardı. Yine de ona göre, eminim, bu Sokratesçi öğretinin apaçık ve biricik olası savunması olarak görünmektedir ve o kendisinin bunun uygulayımlarını ortaya çıkarmaktan başka bir şey yapmadığını düşünmektedir. "Bir şeyin güzel olduğunu bilmeden önce güzelliğin ne olduğunu söyleyebilmeniz gerekir." Çok geçmeden birileri buna ilişkin şu soruyu sormuş olmalı: "Evet, Sokrates ama gerçeğin ne olduğunu tanımlamamızı istiyor musun, istemiyor musun? Çünkü güzellik, adalet ve benzeri imgelemlerimizce yaratıldıysa, belli ki vaktini boşa harcıyorsun." Bu soruyu Gorgias'tan çok Sokrates'e uygun bir biçimde yanıtlamaya çalışırken, Platon dindarlık dürtüsünden başka bir şeyin etkisiyle davranmış olduğunu düşünebilir miydi ve ne-

den Sokratesçi öğretinin zorunlu savunmasını Sokrates'in kendi ağzından yapmakta neden duraksamaktadır?

Demek, bir öğretiyi Sokrates'in ağzından vermeyi haklı çıkaran şey, tam bir haliyle *tel quel* öğretisi değil, bu öğretinin Platon'a göre Sokrates'in temel inançlarından birine dayanıyor olması ve onun ortaya atılmasını, açıklanmasını ve savunulmasına haklı bir temel oluşturmasıdır. Bu ölçüt Sokrates'in bazı başka inançlarına da parmak basmamıza yarayabilir. Sözgelimi, ruhun ölümsüzlüğüne inanıyor muydu? Birçok uzman *Sokrates'in Savunması*'nda Platon'un onu bu noktada bir bilinmezci olarak konuşturduğunu ama *Phaidon*'da bunu sarih biçimde öne sürüp yeniden doğuşa ve öte dünyada öğrenilen hakikatlerin hatırlanması olarak bilgi, aşkın biçimler öğretilerine ilişkin oldukça metafizik ve incelikli kanıtlar önerdiğini düşünmektedir. Sokrates'in temelde ölümsüzlüğe inanması durumunda, Platon'un bu kanıtları kendi kendine, diğer büyük esin kaynağı olan Pythagorasçı felsefeden yola çıkarak eklemiş olması ne uygunsuz ne de olasılık dışıdır. Eğer Sokrates inanmıyorduysa, Burnet ve Taylor'a uyarak Platon'un yaşamının son saatlerini anlatırken bu inancı ona hileyle kabul ettirmiş olmasının düşünülmez bir şey olduğunu kabul etmeliyiz. Ama eğer Platon Sokrates'in ruhunun –gerçek benliğinin- bedeninin ölümünden sonra da hayatta kalacağı inancıyla öldüğünü biliyorsa, onun ona, Platon'a göründüğü şekliyle o inancı, en ikna edici biçimde savunurken göstermesi hem doğal hem de uygun bir şeydir. Yine, *Devlet*'teki filozof-krallar fikri, onu destekleyen bütün bir psikoloji, bilgikuramı ve ontoloji altyapısıyla, kuşkusuz Sokrates'in herhangi bir zamanda demiş olduğu her şeyin ötesine geçer ve onun öğretisini oldukça Platoncu biçimlerde geliştirir; ama yerli yersiz vazettiği o politikanın amatöre uygun olmadığı çünkü hükümetin bir *tekhne* olup mimari, gemi yapımı, ayakkabı yapımı ve herhangi bir zanaat gibi uzmanlık bilgisine bağlı olduğu şeklindeki oldukça katı inancında temelleniyordu.

Asıl noktayı Stenzel, RE'deki *Sokrates* makalesinde iyi biçimde dile getirmektedir. Sözgelimi şöyle yazar (867): "Bana göre buradaki önemli soru, 'Platon yeni olarak neyi kattı?' değil 'Sokrates'teki hangi özellik, hangi görüş, hangi eğilim ona, bir özelliği şu ya da bu yönde geliştirmek, zaten çizilmiş olan bir hattı sürdürmek için nesnel (ya da en azından öznel) bir hak vermiştir?' sorusu olmalıdır." Sokrates'le Platon arasındaki sınırın saptanabildiği bir yere ait Stenzel'in kendisinin verdiği örnek (872), Sokrates'in konuşmasının sabit bir teması olan, Platon'un da devralıp bilginin en yüksek hedefi olarak kuramsal bir düzleme çekmeye çalıştığı iyiliğin etkisi ve doğası konusudur. *Menon* 87e ve 88a-b'yi karşılaştırırken (buraca iyilik, uygulayımsal yarar ve haklı kullanım eşitlenir) *Phaidon*'da (76d) iyilik biçiminin ortaya atılmasıyla Cum. 504d vd.da iyiliğin "en büyük öğrenim nesnesi" olarak anılmasını karşılaştırırken, Platoncu öğretinin Sokrates'in iyinin yararlı ya da kârlılığıyla (ὠφέλιμον) ve erdemin bilgiyle

özdeşleştirilmesinden gelişmiş olduğunu gösterir. Bunların Sokratesçi olduğunu, yine söylersek, Platon'un yanı sıra Ksenophan ve Aristoteles'ten de biliyoruz.[53]

Burada sadece Platon'un 427 yılında doğmuş olduğu şeklindeki kronolojik olguyu ekleyeceğim. Sokrates'le ilk ne zaman karşılaştığını bilmiyoruz,[54] ama eğer on sekizse onu on yıldır ve ancak Sokrates çoktan altmışlarına varmışken tanımış olabilir. Öyleyse, Dies'e uyarak (*Autour de P.* 170) "*Platon a donc, en somme, peu vu de la vie de Socrate*" kabul edilmelidir. Ama Dies'in devam ettiği gibi, Sokrates daha önceki yıllarından genç dostlarına bahsetmiştir ve Platon'un bunlarla ilgili tartışılmaz merakını tatmin edecek birçok başka kimseye, özellikle de yaşlı akrabalara Kharides ve Kritias'ın sahiptir.

(4) ARİSTOTELES[55]

384 yılından sonra doğmuş olan Aristoteles, Platon, Ksenophon ve Aristophanes'ten farklı olarak, Sokrates'le kişisel olarak tanışma şansını elde etmemişti. Fakat Platon'un başında olduğu Akademi'de yirmi yıl kadar çalışmış olma gibi gözardı edilemez bir üstünlüğe sahipti ve bu bizim en çok bilmek istediğimiz şeyi bilmek için ona rakipsiz bir fırsat vermiş olmalıydı: yani Sokrates ve Platon felsefeleri arasındaki ilişkiyi bilmek için. Ksenophon kendi belleğinden ve başka kaynaklardan, Sokrates'e ilişkin anılar ve onun konuşmalarını büyük bir çabayla bir araya getirmiş ve bunlardan yapabildiğince ve kendi tarzında, bazen bir parça yorucu ve sıkıcı bir biçimde de olsa Sokrates'in yaşamı ve davranışlarının bir savunmasını kurmaya çalışmıştı. Platon, içinde neyin Sokrates'in kendisine ait olduğunu, neyin yazarın sanatçılığıyla dönüşmüş olduğunu ayırt etmenin güç olduğu bir dizi felsefi ve edebi başyapıt, dramatik diyaloglar ortaya koymuştur; bunlar hem Platon'un üzerine ustasının düşündüklerini, hem de onun düşüncesine eleştiriler karşısında destek olma çabasını yansıtıyordu. Konuyla ilgisi tümüyle felsefi olan Aristoteles, birkaç kesin cümlede ona göre Sokrates'in düşüncesinin nerede bitip nerede Platon'unkinin başladığını bildirmektedir. Bunu bilmesi gereken biridir ve soruna yaptığı katkı eşsizdir. Okura bu konuyla ilgili öne sürülmüş olan çelişkili görüşlerin sıradışı labirentinde rehberlik etmeye niyetim yok ama en

---

[53] Konuyla ilgili yüzlerce kitap ve makale içinden, bu kısa denemeye şunları ek olarak önereceğim: Dies, *Autour de P.* kitap ii, bölüm 2 (*Le Socrate de Platon*); Ritter'in *Sokrates*'i (özellikle s. 48 vd.), Stenzel, *RE,* 2, Reihe, i. Halbb. 865 vd.; ve De Strycker, *Mél. Grégoire,* ii, 199-230. Özellikle De Strycker'in enfes makalesinde geçen, Platon'daki belli bir bölümün tarihsel olarak Sokratesçi mi değil mi olduğunu anlamak için dört ölçütüne dikkat edin.

[54] Diog. Laert.'e göre (3.6) yirmi yaşlarında onun "dinleyicisi" oldu.

[55] Aristoteles'in Sokrates'le bağlantılı metinleri uygun bir biçimde Th. Deman, *Le témoignage d'A. sur Socrate*'de derlenmiştir.

anlaşılır ve makul şeyleri söyledikleri için kendime yandaş saymak istediğim bir iki kişiden alıntı yapacak olursam bir parça tartışmayı engellemiş olurum.[56]

Sör David Ross kendi görüşlerini Aristoteles'in *Metafizik*'inin ona ait edisyonuna girişte, s. xxxiii-xlv'te ve 1933 yılında Classical Association'a yaptığı başkanlık konuşmasında (*The Problem of Socrates*) dile getirmiştir. Her ikisini de tümüyle okumak gerekir ama ikincisinden bir alıntı yapalım:

> "Okulda (yani Platon'unkinde) geçirdiği yirmi yıl içinde, diyalogların hiçbir yerinde bulamadığımız[57] Platon'un son dönem görüşleriyle ilgili birçok şey öğrenmesinin yanı sıra, Platon'dan ve okulun diğer yaşlı üyelerinden idea kuramının kökeni hakkında birçok şey öğrenmemiş olduğunu ciddi bir biçimde varsayabilir miyiz? Bu kesinlikle olanaksızdır. Ayrıca bunun doğru olmadığına dair doğrudan kanıtımız bulunmaktadır. Öncelikle, *Kratylos*'un Platon'un ilk ustası olduğunu diyaloglardan öğrenmiş olamazdı; *Kratylos*'ta ya da başka bir yerde Platon bunu ima etmez.[58] Daha da önemlisi, tümelleri "ayıranın" Sokrates değil Platon olduğu ve onlara idealar adını verdiği ifadesi, diyaloglar içinde Sokrates'in bunların ikisini de yaptığını söyleyen birçok bölümü olduğu gibi kabul etmediğini göstermektedir; okulda konuyla ilgili dile dökülmemiş bir gelenek olduğunu çıkarsamamız gerekmez mi; yani diyalogların Platon'un kendi görüşlerini dile getirmek üzere seçtiği bir yöntem olduğunu, biyografi çalışmaları olmadığını?.. Aristoteles'in idea kuramının ortaya atılmasını Sokrates'e değil Platon'a atfetmiş olduğu, *Etik*'te geçen, kurama saldırmakta tereddüt ettiğini çünkü dostları tarafından ortaya atıldığını dile getirdiği şeklindeki bilinen bölüm tarafından –bir onaylama gereksiz olsa da– onaylanmaktadır. Kendisi doğmadan on beş yıl önce ölmüş olan Sokrates hakkında böyle konuşur muydu?[59]"

---

[56] Başka her kaynakta olduğu gibi Aristoteles'te de âlimlerin görüşü bir aşırı uçtan diğerine savrulmuştur. Platon ve Ksenophon'dan bağımsızdır ve gerçek Sokrates için tek kaynaktır (Joël); diyalogları tarihsel bir değere sahip olmayan Platon'a bağlıdır, bu yüzden tek tarihsel kaynak Ksenophon olmaktadır (Döring) ya da hem Platon hem Ksenophon'a bağlıdır ve bu yüzden ihmal edilebilir (Taylor ve Maier). Deman (*Témoignage d'Ar.* 11-21) okuru usandırıcı ve genellikle sapkın tartışmalar batağına saplanmaktan kurtarabilecek bir eski uzmanlık özeti sunmaktadır. Ritter gibi duygudaş bir eleştirmenin (*Sokr.* 46 vd.) Taylor ve Maier tarafından Aristoteles'i kaynak değerlendirmesinden çıkartmaya ikna edilmesi karşısında şaşkınım.

[57] Ayrıca Platon'un ve Sokrates'in davranış ve konuşma tarzları hakkında bir şeyler öğrendi. Platon kendisini bir parça aşırı didaktik bir biçimde dile getirdiğinde Aristippos'un sert cevabını, Platon ya da Ksenophon'dan değil, daha doğrudan olmasa bile, başka bir Sokratesçi *logos* kaynağından öğrendi: "Dostumuz Sokrates hiç böyle konuşmazdı" (*Ret.* 1398b31).

[58] Gigon, *Mus. Helv.* 1959, 187'de Aristoteles'in buradaki kaynağının Aeskhines olduğunu öne sürer.

[59] *Class. Ass. Proc.* 1933, 18 vd. Dies, *Autour de P.* 210-18, Robin, *REG,* 1916 bunu desteklemektedir. Ross'un söylediği gibi, titiz bir eleştirmenin de Aristoteles'in de, Platon kura-

Sokrates'in Platon üzerindeki etkisine değinen G. C. Field şöyle yazmaktadır (*CQ*, 1923, 113 vd.):

> "Platon'la olan yirmi yıllık yakınlığında, Aristoteles onunla ve onu tanıyan başkalarıyla sürekli bir kişisel ilişki sürdürmüş olmalı. Aristoteles'in onunla ilgili bir şeyler öğrenmek istediği zaman sadece varsayımlara ya da Platon'un yapıtlarını okumaya mahkûm kalmış olduğunu sanmak gerçekten olanaksızdır. Yaşamının en azından yirmi yılı boyunca bununla ilgili çok daha doğrudan ve kesin kaynaklara sahipti."

Aristoteles'in kanıtları derlemesinde, Th. Deman şöyle yazmaktadır (*Témoignage*, 106): "Aristoteles'i kesin olmamakla suçlamak için bir neden yoktur. Onun yöntemlerini keşfetmek ve tanıklığını kendi tarihsel taleplerimizle uyum gösterecek bir şekilde kullanmak bize kalmış bir şeydir."

Son cümlenin önemi şudur. Aristoteles'e felsefe içindeki öncüllerinden birinin özünü, ona göründüğü şekliyle, en özlü ve kuru terimlerle damıtması konusunda genellikle güvenebiliriz. Bu Ksenophon'un ağdalı ve nadiren felsefi olan serimlemelerine ya da Platoncu diyalogun, "tartışmanın rüzgârı nereye sürüklerse oraya" (*Cum.* 394d) konudan konuya doğal bir biçimde geçen, kolay konuşma akışına kıyasla çok değerli bir şeydir. Ama her şeyi özetlediği terimler kendisine aittir: Daha önceki fikirleri kendi daha gelişkin ve analitik sözcükleriyle açıklamaktadır. Bu bizim gözümüzde sağlam bir tarihsel yordam olmayabilir (ama günümüz felsefecileri arasında yaygındır) ama onun kendi felsefesi ve terminolojisine ilişkin bilgimizin rehberliğiyle, çok güçlük çekmeden buna göz yumabiliriz (on iki ciltlik çeviri Aristoteles malzemesine sahip olmamız boşuna değildir); o zaman onun tümüyle felsefi olan yargıları Ksenophon ve Platon'un daha kişisel olan kayıtlarına paha biçilmez bir katkı oluşturacaktır. Sözgelimi Sokrates'in, Platon onunla temasa geçtiği sırada, hiç de doğa felsefesiyle ilgilenmediğini, sadece etikle ilgilendiğini ve bütün felsefeyi bu yöne çevirmek konusunda büyük etkisi olduğunu söyler; Sokrates'in yöntemi tümeli aramak ve tanım talep etmektir ama tümelleri o "ayırmamıştır": Bir tanım nesnesinin duyulur biçimdeki anlık hallerinden ayrı olarak var olması gerektiğini düşünen Platon olmuştur. Sokratesçi tümel arayışı içinde Aristoteles mantıksal bir yöntemin nüvesini gördü ve kendisi Sokrates'ten farklı olarak, kendi içinde mantıkla ciddi biçimde ilgilendiğinden, Sokrates'e kendi diliyle bu şerefi atfetmiş, haklı olarak Sokrates'e iki şeyi atfedebileceğimizi söylemiştir: Tümevarımsal sav ve genel tanım. Aklında başka hedefler olan Sokrates, kuşkusuz bu terimlerle ifade edildiğinde şaşıracaktı ama Sokratesçi

---

mını Sokrates'ten almış ve yazılarıyla yaymış olsa bile aynı şeyi (διὰ τὸ φίλους ἄνδρας εἰσαγαγεῖν τὰ εἴδη söyleyebileceği itirazını yapacağı, EN 196a 11 vd.na son bir gönderme yapmadan da yeterince güçlüdür.

yöntemin tarihsel önemini yakalamak konusunda Aristoteles dikkat çekici bir kavrayış göstermiştir.[60]

Aristoteles Sokrates'e özel bir ilgi duymuyordu. Onun düşüncesini olabildiğince tutkusuz biçimde tarttı; amacı bütün öncülleri içinde olduğu gibi, onların fikirlerini incelemek ve onları kendi felsefi varsayımlarının denek taşıyla, felsefenin gelişmesine ne ölçüde katkıda bulunduklarını ve modern bir sistem içine katmak için ne kadar yararlı olduklarını, ne ölçüde yanlış olarak bir yana bırakılabileceklerini keşfetmek üzere sınamaktı. İçtenlikle dostlarının, "döneminin er. adil insanının" anısını savunmaya çalışan Platon ve Ksenophon'da olduğu gibi ve de Aristoteles'in kendisinin Platon'la ilişkisinde olduğu gibi duygusal bir bağlılık sözkonusu değildir. (*EN* 1096 a 16'nın daha sonraki yeniden dile getirilmesinde şekillenen duygusal gerilim, *amicus Plato sed magis arnica veritas*, oldukça içtendi.) Sokrates konusunda her zaman sakin ve eleştirel olabiliyordu, cahillik dışında kimsenin hata işlemediği öğretisi üzerine yaptığı kısa ve ezici yorumunda olduğu gibi: bu "deneyimle apaçık çelişki içindedir."

Sokrates'le ilgili bildiklerini elbette Platon, Ksenophon,[61] Antisthenes, Aeskhines ve diğer Sokratesçilerin yazdıklarından ve bir yerde değindiği Platon'un "yazılmamış denen görüşlerinden" öğrenmişti.[62] Her şeyin ötesinde elinde erken dönem Platoncu diyaloglar ve Platon'un kendisinin kişisel öğretimi vardı. Atina'ya on yedi gibi erken bir yaşta, Platon'un okulu kuzeydeki evine kadar ulaştığı için gelmişti. Platon o sırada Sicilya'daydı ama diyaloglar yazılmıştı ve coşkulu delikanlının büyük adamın dönüşüne onları okuyarak hazırlanmasından daha doğal bir şey yoktu. Bunu yapmış olduğu kendi erken dönem yazıları için bundan iyi bir esin kaynağı anamamış olması olgusuyla doğrulanmaktadır. Dostu Eudemus'un ölümü onu ölümsüzlük üzerine *Phaidon*'ya benzer bir diyalog yazmaya heveslendirdi ve onun *Nerithnos*'unun mer-

---

[60] İleride s. 413'te Ross'tan yapılan alıntılara bakın.

[61] *Eud. Ethics* 1235 a 35-b 2 oldukça yakın bir biçimde Mem. 1.1.54'ü tekrarlamaktadır. Fakat Taylor, *Ret.* 1393 b 4 vd.nın, Sokrates'in kura yoluyla seçimi budalalara iktidar sağlaması yüzünden onaylamıyor olduğuna değindiği için, *Mem.* 1.2.9'a açık bir bağlılık gösterdiğini söylediği zaman, saçma sapan konuşmaktadır. bkz. Deman, 58 vd. Joël (*E. u. X. S.* 206-10), karşıtlıkları bir parça siyah beyaz görmeye eğilimli olsa da, genel olarak Aristoteles'in Sokrates'inin Ksenophon'a bir şey borçlu olmadığını oldukça kesin olarak kanıtlamıştır.

[62] *Fiz.* 209b13'te Platon'un *Timaeus*'ta "varlık haznesini" betimleyişinin ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασιν farklı olduğunu söyler. Ross (*Metaph.* i, xxxi) ondan Platon'u olduğu gibi Sokrates'e ilişkin bildiklerinde de bunlardan esinlendiğini söyler ama Platon'un, ilgileri Sokrates'inkilerden çok daha büyük ölçüde çeşitlilik gösterdiği bir dönemde oluşmuş olan geç dönem öğretilerini içermeleri ve Sokrates'in kendisiyle ilgili pek bir şey ifade etmemeleri daha olasıdır. Aristoteles'in tarifinden sanki yazmaya hiç zorunlu değillermiş gibi gelmez, daha çok okul içinde kullanılmak üzere yayınlanmamış notlar gibi görünürler.

kez figürü Gorgias'ı okuduktan sonra tarlasını ve bağlarını bir yana bırakıp ruhunu Platon'a adayacak kadar etkilenmiş olan bir çiftçiydi. Bu konuda Aristoteles herhalde Akademi'nin diğer üyelerine göre geride kalmıştı; Akademi 367 yılında Platon'un rehberliğiyle aşkın biçimler kuramının ortaya çıkardığı ontolojik ve bilgikuramsal güçlüklere gömülmüştü ve gitgide daha yoğun biçimde felsefi sorunların matematiksel çözümlerine yöneliyordu. Yetişkinliği sırasında "modernler için felsefe matematik haline geldi" (*Metaf.* 9923b2) diyerek üzüntüsünü dile getiren delikanlının, bu aşamada onların tartışmalarını izlemekte güçlük çekmesini ve bu diyaloglarda ele alındığı şekliyle etik ve ölümsüzlük gibi daha Sokratesçi konulara bir rahatlamayla yönelmiş olmasını anlayabiliriz. Ama eğer filozof olarak Platon Sokrates'i geride bıraktıysa, onun yaşamındaki en büyük tek etki olarak unutmamış olduğundan ve ordusuna en son katılan bu erin hevesli sorularını yanıtlamakta isteksiz olmayacağından emin olabiliriz.

(5) KOMEDİ

Elbette bir filozofla ilgili ciddi bilgi aranacak en tuhaf yer, sağa sola gülünçlü saldırma uğraşı, kaba saba cinsel mizahı ve grotesk fallik kılıklarıyla beşinci yüzyıl Atina komedisidir. Ama konu kesinlikle güldürecek bir şey bile olsa, oyunların birçok özelliği komedinin ritüel kökeninden çıktıkları ve şairin ortadan kaldırmakta serbest olmadığı bir geleneği temsil ettikleri için oradaydı.[63] Onun çerçevesi içinde dönemin tavır ve alışkanlıklarına ve de hoşlanmadığı belli kişilere eleştirisini yöneltiyordu. Bu görüngünün modern bir koşutu yoktur ama komiklik yoluyla ciddi eleştiri yapmak hiciv ve politik karikatür sayesinde yeterince tanıdık gelmektedir.

Oyunlarına hâlâ bütün olarak sahip olduğumuz tek çağdaş komedyen Aristophanes'tir ama anlaşılan oldukça iyi bir karakter sayılan Sokrates'le alay eden tek kişi o değildi. Bildiğimiz kadarıyla başka dört eski komedi yazarı tarafından, Kallias, Ameipsias, Eupolis ve Telekleides tarafından anılmıştı ve içlerinden Ameipsias onu en azından şahsen sahneye çıkarmıştı. Aristophanes de *Bulutlar* dışındaki başka oyunlarında da ona değinip geçmektedir. Bütün değinmeler hakaret yüklü değildir. Ameipsias *Connus*'da aptal, obur olmanın, doğru dürüst bir paltoya sahip olmamanın ve "ayakkabıcıların öfkesini çekmenin" (hiç ayakkabı giymiyordu) yanı sıra, çok sabırlı olduğunu[64] ve yaltaklanmaya kalkışmadığını söyler. Eupolis ondan bir sonraki

[63] Murray'in Aristophanes'inin 4. bölümü geleneksel öğelerin oynadığı role ilişkin iyi bir değerlendirme sağlamaktadır.

[64] καρτερικός Ksenophon aynı sözcüğü kullanır, *Mem.* 1.2.1. Sokrates'in eski paltosu

yemeğinin nereden geleceğini bilmediğini, buna aldırmadığını söylüyordu. Bunun dışında sefil (tam olarak "yıkanmamış"), hırsız ve vakit öldüren diyalektik kurnazlıklara düşkün yorulmak bilmez bir konuşmacı olarak gösterilmektedir. Adı, doğal olarak, Sokrates'in onun oyunlarını yazdığı imasıyla, Euripides'le ilişkilendiriliyordu. Kallias "vakur ve mağrur bir çehreye" sahip olduğu için etkisine giren birinden bahsediyordu.[65] Ameipsias'ın *Connus*'unda sofistlere *phrontistai* (düşünürler) deniyordu ve Sokrates'e *phrontistes* lakabı takılmıştı, Aristophanes'te özel bir *phrontisterion* ya da düşünme kurumuna başkanlık etmektedir.[66]

Yine de, komedinin Sokrates'inin asıl kaynağı Aristophanes'in *Bulutlar*'ıdır, burada baş figür odur.[67] Sokrates üzerine diğer bütün bilgi kaynakları gibi, bu da çok farklı görüşlere yol açmıştır. Bazılarının gözünde bu "tutkulu bir nefreti" (Hitter)

(τρίβων değil χλαῖνα) eskimiştir. krş. Platon, *Prot.* 335 d, *Semp.* 219b. Çileci filozoflar için bir tür üniforma oldu, özellikle de Sokrates'i model aldıklarını söyleyen Kynikler için. (*D.L.* 2.28 bu satırları alıntılarken Ameipsias'ın hangi oyunundan geldiklerini söylemez ama Meincke'den bu yana (*CGF,* i,103) en muhtemelinin Connus olduğunu kabul ediyorum.)

[65] Callias *ap.* D.L. 2.18. δὴ σὺ σεμνὴ καὶ φρονεῖς οὕτω μέγα; satırı kesinlikle bir trajediden alınmıştır. krş. Eur. *Alk.* 773 οὗτος, τί σεμνόν καί πεφροντικός βλέπεις Diğer göndermeler Ameipsias, D.L. 2.28'e (yoksulluk ve sabır), Eupolis, Kock, i, s. 251 (yoksulluk ve konuşkanlık), Aristophanes, *Kuşlar* 1282 (uzun saç, açlık ve pislikle ilişkili), 1553 (yıkanmamış, krş. *Bulutlar* 837), *Kurbağalar* 1491 (vakit öldüren mantık oyunları; Σωκράτει παρακαθήμενον λαλεῖν sözleri Platon, Gorg. 485d'deki Kallides'in eleştirisini hatırlatır).

[66] Athenaios (218c), Protagoras'ın Atina'daki ikametinin tarihlerini tartışırken, Ameipsias'ın Connus'da οὐ καταριθμεῖ αὐτὸν ἐν τῷ σοφιστῶν χορῷ. Bu uzun süre (ve birçoklarınca hâlâ) Connus'un korosunun φροντισταί'ı içerdiğinin bir kanıtı olarak kabul edildi ama Rogers (*Clouds*, xxxv vd.) uzun zaman önce, komik koronun isimleriyle anılan yirmi dört kişiyi içermesinin ya da Protagoras gibi birinin bir aktör değil de bir koro üyesi tarafından temsil edilmesinin tümüyle olanaksız olduğunu belirtmişti. (Dover, *Clouds*, l-li, bunları olanaksız bulmuyor gibidir.) sözcük belli ki, Platon, *Prot,* 315 b, *Theaet.* 173 b ve başka yerlerde olduğu gibi genel, yarı mizahi takım ya da topluluk anlamına sahiptir ve cümlenin açıklaması, oyunun bir yerinde ya da bazı yerlerinde o zaman Atina'da yaşayan sofistlerin adının anılması ve Protagoras'ın listeden çıkarılması şeklindedir. Connus 423 yılında ikincilik kazandı, *Bulutlar*'sa (birinci değişkesi) üçüncü oldu ve az önce söylediğim gibi kişi olarak Sokrates'i sunuyordu. Platon'a göre (*Euthyd.* 272c ve 275d, *Menex.* 235e) Connus Sokrates'e müzik öğretiyordu.

Sokrates *Bulutlar* 266'da ve Ksen. Semp. 6.6'da (ὁ φροντιστής) ἀρα σύ, ὦ Σ., ὁ φροντιστής ἐπικαλούμενος'dır. Men. 4.7.5'daki kullanım belli bir övme amacı taşımaktadır. krş. Platon, Apol. 18b.

[67] Bu oyunun yakın bir tarihte (1968) yayınlanan K. J. Dover'e ait edisyonu, tamamlanmış metni baskıya göndermek üzereyken elime geçti. Bu yüzden tüm yapabildiğim çeşitli yerlerde ona gönderme yapan bir not düşebilmek oldu.

ortaya koyar; Aristophanes "Sofistlerle ilgili olarak nefret yüklü ve mantıksız olan her şeyi" (Zeller) Sokrates'in kafasına yığmıştır. Buna karşılık bu sofistlerin ahlakdışı öğretisi konusunda Sokrates'i temize çıkarır: Onun öğrencisi olacak kişi ona hile yapmayı öğrenmeyi umarak gelir ve bu koro tarafından cesaretlendirilir ama aslında Sokrates ona sadece türlü işe yaramaz ve dünyevi olmayan şeyler öğretir. Sokrates *Adil Olmayan Sav*'ın söylediğinden sorumlu değildir ve vaktini lafla ve etkili tartışmayla harcamak dışında bir şeyle suçlanmaz (Gelzer). Farklı bir yaklaşımla bize bir yandan Aristophanes'in oklarını dönemin genel bir eğilimine yönelttiği söylenir: savaş çığırtkanlığı (*Akharnionlar*), modern şiir (*Kurbağalar*) ya da yıkıcı eğitsel fikirler (*Bulutlar*). Dramatik amaçlarla bunlar tek bir kişide cisimlendirilmelidir ama kişisel saldırı öğesi genel hedefe bağlı kılınmıştır, kimse de seçilen kurbana yönelik genel bir benzerlikten fazlasını görmeyi beklememelidir. *Bulutlar*'da Sokrates "aslında kötülüğün soyut ilkesidir." Bu yüzden karakterlere, tarihsel isimler taşımalarına karşın, o ya da bu portre taktırıldığını öne süren Cornford, bu maskelerin geleneksel özelliklerini kabul etmişti. Maskeler birkaç hazır tipi temsil ediyordu (Övüngen Asker, Bilmiş Hekim –bunların uzun bir tarihi vardı-, Aşçı, Parazit), bunlar belli bir oyunda ünlü bir çağdaşın, Lamakhos ya da Sokrates, Euripides ya da Kleon'un adına bağlanıyorlardı. Sokrates durumunda, "söylemesi ve yapması gereken neredeyse her şey gerçek filozofun doğasına ve çabalarına tümden yabancıydı." Daha uygun karşılaştırma Shakeaspeare'in Falstaff'ı ve onun gerçek sör John Falstaff'la, Fuller'ın "Onun yiğit olduğunu ilan etmek için bir sürü şey söylemek güneşin parlak olduğunu kabul etmek demektir" diyerek andığı "muhteşem şövalye"yle olan ilişkisi olacaktır.[68] Bir konuşmasında Cornford daha eğlenceli bir koşutluk ortaya atmıştı.

> "Bay Shaw'un oyunlarından birinde, coşkulandığı anlarda Euripides'ten kendi çevirisini aktaran bir Yunanca profesörü vardır. Pasifist ve akılcı görüşleriyle tanınan, Cemiyeti Akvam'ın bir üyesi olan yazarın kişisel bir dost olmalıdır. Bu yüzden birkaç yüzyıl sonra eleştirmenler, *Major Barbara*'nın etkisiyle, bu beyefendinin görünüşteki karakteriyle üzücü biçimde tutarsız bir geçmişi olduğunu öne sürebilir. Savaştan önce bir silah firmasının müdürüydü ve daha da önceleri, Sibel tanrıçasının törenlerine katılmaları için kentin aşağı bölgelerinde dolaşan, sıradışı bir dinsel örgütün yandaşıydı."[69]

---

[68] bkz. Cornford'un *Origin of Attic Comedy*, bl. 8. Eski komedinin maskelerinin gerçek portreleri değil tipleri temsil ettiği hiç de kesin değildir. Cornford güçlü bir biçimde bunun böyle olduğunu öne sürdü (age. 169 n. 1, 170) ama portreleme savı herhalde daha güçlüdür. bkz. Schmid, Philol. 1948, 211 ve M. Bieber'in RE makalesi *Maske*'deki kanıt (xxviii. Halbb. 2087). Buna Dover, Clouds, xxxiii ve notları ekleyin.

[69] Yayınlanmamış. Bahsi geçen profesörün adı, kendisine adanmış olan *The Origin of Attic Comedy*'nin ilk sayfasında bulunmaktadır. A. Dies'in (*Autour de P.* 160) A. E Taylor'ın

Diğer taraftan, eski komediyi "genel toplumsal 'tipler' üzerine satirle değil, baştan sona kişisel burleskle ilgileniyor" sayan Taylor bulunmaktadır. "Başarılı bir burlesk ünlü olan ya da öyle olduğu sanılan bir olguya dayanmalıdır." Söylendiği gibi bu karikatürdür ama "karikatürü açıklayan gerçek olguların ne olduğunu kendimize sormamak ve Platon ya da Ksenophon'un anlattıklarında bunlar farklı bir açıdan yeniden göründüğü zaman ayırt edememek aptalca olacaktır." (*Socrates*, 18 vd.)

Taylor'ın son tavsiyesi oldukça sağlamdır. Karikatür ve burlesk damarında bile olsa, kişisel olarak tanıdığı başkalarınca verilen daha ciddi Sokrates değerlendirmelerinde bulduğumuz özellikleri tanıyabilirsek, bunu onların tarihsel doğruluklarının onaylanması sayabiliriz ve hatta belli bir dikkatle, Aristophanes'i zaten elde edilmiş olan bilginin çoğaltılmasında kullanmak üzere cesaret kazanabiliriz. Diğer yandan, eğer onlar arasında ortak bir şey yok görünüyorsa, onun aracılığıyla bizi bir fantezi dünyasına götürmeyi haklı görenler komedi şairinden başkaları olacaktır.

Öyleyse önce oyunun bir özetidir. Bir kör olan, eğitimsiz çiftçi Strepsiades pahalı zevkleri olan, oğulları Pheidippides'e aşırılıklarında cesaret veren aristokratik bir kadınla evlenmiştir. Bu şık delikanlı, Pheidippides, babasını ağır borçlara sokan bir at tutkusu geliştirmiştir. Alacaklılarını düşünmekten uyuyamayan Strepsiades'in aklına, eğer avuçlarına gümüş doldurulursa, insana amacı haklı olsun haksız olsun, bir hasmın nasıl alt edileceğini öğreten birileri gelir. Bunlar her iki *logoi*nin de, güçlü ve güçsüz olana, sonuncusu adil olmayan bir davayı kazanabilecek olan *logoi*un öne sürdüklerine bağlı kalmaktadır (416 vd.). Özellikle Platon'un tasvir ettiği şekliyle Yunan sofistlerini tanıyan biri bu tipi hemen tanır –retorik profesörleri, diyelim Protagoras (ama bir parça haksızca) ya da Gorgias ya da Polus. Ama hayır, Onun düşündüğü kimseler, göklerle ilgili tuhaf kuramları bu tür bir eğitimle birleştiren Sokrates ve onun okuludur. Eğer oğlu onlarla okula gitmeyi kabul ederse, çok geçmeden bir alacaklıyı dolandırma yolunu öğrenebilir. Phiedippides dehşete düşer. Ne? O soluk yüzlü, çıplak ayaklı dolandırıcılara mı katılacak? Arkadaşlarının yüzüne bakamaz bir daha. Hiç düşünmeden reddeder, bu yüzden yapılacak şey yoktur: ihtiyar, ne kadar sersem ve unutkan da olsa kendisi gidip yeni saç yolduran mantığı öğrenmeye çalışmalıdır.

Kapıyı çalar ve Sokrates'in müritlerinin jeofizik, astronomi, geometri ve coğrafya araştırmalarını yürütürken takındıkları türlü edepsiz pozla göründüğü komik bir sahne bunu izler;[70] içlerinden biri ustanın parlak zekâsını nasıl bir bitin ne kadar uzağa

---

Sokrates'i *"le général d'une antique Armée du Salut"* olarak sunduğunu söylemesi tuhaf bir rastlantıdır.

[70] Matematik ve astronomi gibi özel bilimler eğitimi bazı sofistlerce veriliyordu. krş. Platon,

sıçradığı, sivrisineğin hangi ucunun vızıldadığı ve daha uygulayımsal olarak, okul için nasıl yemek çalmalı gibi sorunlara yorduğunu (bu konuların dinsel gizemler olduğu, Strepsiades'e ancak müritler arasına katılmaya kararlıysa açıklanacağı uyarısını yaparak) açıklar (143-79). Sokrates'in kendisi sahnenin üzerinde bir sepetin içinde asılı olarak görülür. Güneşi ve diğer gök olaylarını gözlemektedir ve eğer bu konularda açık biçimde düşünülecekse, zihnin dünyanın nemli buharlarından kaldırılıp onun akrabası olan havayla karıştırılmasının zorunlu olduğuna dair bilimsel bir açıklama verir.[71] Strepsiades istediği şeyi açıklar ve ödeme yapacağına yemin eder, buna karşı Sokrates onu var olmayan tanrıları çağırdığı için azarlar ve dinle ilgili gerçeği öğrenip kendi tanrılarımıza, bulutlara boyun eğmek isteyip istemediğini sorar. O da kabul edince sahte bir erginlenme töreninden geçirilir, burada Sokrates onu "canlı bir lafbaz, geniş biri, oynak bir alıcı" (260) yapmaya söz verir. Ardından Sokrates Hava'ya, *Aither*'e ve *Bulutlar*'a dua eder ve bulutlar tanrıçalar biçiminde ortaya çıkar. Bunlar sahici bulutlardır, şaşırtıcı biçimde Aristophanes'e ait bir komedinin maskaralığını ışıldatan saf şiirin örneklerinden birinde de bunu dile getirirler ve Sokrates onların hava denetleyicileri, Zeus'un ayağını kaydıranlar olarak, mevcut bilimsel jargonla girdaplar, tazyik ve doğal zorunluluk olarak rolünü açıklar. "Ama bunlar ayrıca," der, "sofistlerin hami tanrılarıdır ve zekâ ve akıl, tartışma becerisi, dilsel hokkabazlık ve benzeri şeyler ihsan edebilirler" (317 vd.). Aristophanes için tanrıtanımaz doğa bilimleri ve aldatıcı tartışma hileleri anlaşılan aynı şeyin iki yüzü, sofistlikti.

Bulutlar Sokrates'e saygıyla, "en halis saçmalığın yüce rahibi," kendi tarzında Prodikus'a denk bir "meteorosofist"[72] olarak seslenirler ve Strepsiades'e bazı koşullarla yardım etmeyi vaat ederler: İyi bir belleğe, zekâya ve sabır gücüne ihtiyacı vardır, soğuğa katlanması ve yiyeceğe, şaraba ve fiziksel alıştırmaya olan düşkünlüğünü bir yana bırakması gerekmektedir.[73] Bütün bunları ve daha da fazlasını yapmaya hazır

---

Prot. 318e, 315 c ve *Sofistler*, s. 54.

[71] Pskyhe'nin havayla olan akrabalığı Anaksimenes'e kadar uzanıyordu ama kuram Bulutlar zamanında, Apollonialı Diogenes tarafından, saf, kuru hava ve düşünme gücü arasındaki bağlantıya özel vurgu yapılarak geliştirilmişti ve yaygınlaştırılıyordu. bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019: s. 295 vd..

[72] Dover'ın buradaki, bana kesin görünmeyen şaka yorumunu kabul etsek bile (*Clouds*, lv vd.), Sokrates'in μετεωροσοφιστής olarak gösterilmiş olması gibi bir sorun vardır.

[73] 412 vd. Sonucusu kesinlikle gerçek bir Sokratesçi özellik değildi ama onun müritlerinin kötü fiziksel durumları şakaya uygun bir malzeme olarak düşünülmüş olmalı. Bunlar açık havaya çıkamayan solgun yaratıklardır (103, 198 vd.). Bunun kökeni, onun bir deri bir kemik görünümüyle dikkat çeken fanatik yandaşı Khaerephon olabilir. 104. dizede anılmakta, 504'te onun için "yarı ölü" denmektedir ve "Yarasa" lakabını almıştır (*Kuşlar* 1296, 1564). παρὰ προσδοκίαν etkilidir ve (Merry agy.'e göre) *D.L.* 2.27'deki, ἀριστᾶν"un zayıf bir tekrarı olan κἀδηφαγίας'la bozulmuştur. Ksenophon'a göre (*Mem.* 1.2.4) Sokrates aşı-

olduğuna ve de Kaos, Bulutlar ve Dil dışında bütün tanrıları inkâr etmeye söz verince, onu bütün Yunanistan'ın en iyi konuşmacısı, sözleri Meclis'te başka herkesinkinden daha çok konuşulacak biri kılmaya söz verirler (432).[74] Ama onun hedefi daha sıradandır: Sadece adaleti kandırmayı ve alacaklılarından kurtulmayı öğretsinler, yeter. Onun ruhunu överek ona ve daha fazlasını söz verirler. Onların eğitimlerinden geçerek ünlü ve zengin olacaktır çünkü insanlar başarısının sırlarını öğrenmek için kapısına koşacaktır. Ardından onu vekilleri (πρόσπολος 436) olarak tarif ettikleri Sokrates'e, yeteneğini sınaması için verirler ve ikisi *phrondsterion*un iç alanına çekilir.

Sınavın ardından tekrar ortaya çıktıklarında, Sokrates bilimsel *pantheon*daki bütün tanrılar adına bundan daha umutsuzca aptal ve unutkan bir öğrenciyle karşılaşmadığına yemin etmektedir. Ama ona bir şans daha verecektir. Bunu izleyen sahnede onu sofistlerin uzmanlaştığı daha kuramsal eğitim alanlarında eğitmeye çalışmaktadır – şiir, ölçü, ritim ve dilbilgisi cinsinin kuralları.[75] Strepsiades öğrenmeye geldiği şeyin bu değil, "adil olmayan sav" olduğunu söyleyerek karşı çıktığı zaman, ona bunların zorunlu bir hazırlık dersi olduğu söylenir (658). Sokrates merhamet edip onu kendi başına kendi işleriyle ilgili bir şey düşünmeye (695) ve eleştiri için dile getirmeye bırakıp, yöntemle ilgili bir parça öneride bulunur: "Bırak kurnaz düşüncelerin serbest kalsın, konuyu parça parça düşün, onu bölüp incele ve eğer düşüncelerinden biri seni yorarsa, bir yana bırak, sonra tekrar harekete geçirip bir tart" (740 vd). Yaşlı adamın ilk fikri (bir büyücü bulup ayı gökten indirecektir, böylece ödeme yapmak gereken ay sonu hiç gelmeyecektir) Sokrates'i öyle etkiler ki, özel finansal sorunlar teklif etmeyi önerir ve anlaşılır bir tavsiyede bulunur: Öğrencisi "aklını kendine yakın tutmayacak,[76] onu ayağından iplikle bağlanmış bir mayıs böceği gibi havaya salacaktır" (762). Fakat başarılı bir girişimin daha ardından, Sokrates'in bile kaldıramayacağı bir çözüm ortaya atar (intihar) ve unutkanlığını belli eden birkaç olayın ardından Sokrates ondan vazgeçer. Koronun tavsiyesiyle Strepsiades Pheidippides'i yazdırmak

rı çabayı onaylamıyordu; kişi ruhunun kabul edeceği ölçüde alıştırma yapmalıydı. Rogers γυμνάσια'nın tembelce ya da ahlakdışı amaçlara ayrılmış yerler olarak anılmış olabileceğini öne sürdü ve oğlancılığın *palaestra*yla bağlantısını sergileyen bölümler H. Reynen tarafından derlenmiştir, *Hermes,* 1967, 314 vd.

[74] Bu Protagoras'ın bir insanın ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν olduğu itirafını yankılar (*Prot.* 319a, *Sofistler,* s. 48).

[75] bkz. Sofistler, s. 200, 215 (Protagoras). Hippias ῥυθμῶν öğretiyordu (Platon, Hipp. Maj. 285d).

[76] Bu herhalde, bazı eleştirmenlerin arzu ettiği gibi (örn. Murray, *Aristoph.* 96), Sokrates'in Strepsiades'e para sorunlarını unutup kafasını daha yüksek konulara takmasını söylediği anlamına gelemez. Onun söyledikleri ἐκφρόντισόν τι τῶν σεαυτοῦ πραγμάτων'aydı ve daha az önce, onun önüne beş talentlik zarar için bir olaydan nasıl kurtulacağı gibi özel bir sorun koymuştur.

için bir girişimde daha bulunur, onu tanrıların var olmayışı ve hayvanların erkek ve dişilerinin adlarını ayırt etmenin önemiyle ilgili yeni öğrendikleriyle onun gözünü kamaştırır. Sonunda onu Sokrates'e getirir ve *Adil ve Adil Olmayan Savlar*'ı, ya da en azından sonuncusunu ona öğretmesi için yalvarır. Sokrates Pheidippides'in "Savların kendilerinden bir şeyler öğreneceği" yanıtını verir; o orada olmayacaktır.[77]

Adil ve Adil Olmayan *Logoi* içerir girer (ayrıca Protagoras'ın terimleriyle Güçlü ve Zayıf olarak bilinmektedirler). Bir parça ön ağız dalaşı yaparlar. "Adalet diye bir şey yoktur," der Adil Olmayan. "Nerede bulunabilir?" "Tanrılarda," der Adil, buna karşılık bir dizi Zeus ve babasının bir evlada yakışmaz davranışları öne sürülür. Koro araya girer ve onları belli bir tartışma yapmaya ikna eder (Prodikus'un hikâyesinde Herakles'in karşısında yapılan Ayıp ve Erdem diyalogu gibi), kazananın ödülü Pheidippides'in öğretmenliğini yapmak olacaktır. Önce Adil konuşur ve "eski eğitimi" över; o zamanlar oğlanlara görünmeleri ama ses çıkarmamaları, düzenli taburlar halinde yürümeleri, hiçbir havada palto giymemeleri, iyi davranışlar içinde olmaları, büyüklerine uymaları, kibar, iffetli ve dayanıklı olmaları, hamamdan ve genelevden kaçınmaları ve atletik başarılar için sıkı çalışmaları öğretilirdi. Böyle bir yetiştirme sonucunda Marathon kahramanları ortaya çıkmıştır. Bu, elbette, hem "adil" hem de "güçlü" taraftır ama Adil Olmayan Sav sertçe yanıt verir, kendisine zayıf dense de (sadece ona bir servete mal olmuş olan eski kuralları çürütmeyi öğrettiği için), kolayca bunu yenecektir. Sıcak hamamlar için Herakles'i, kahramanların en güçlü ve iyisini hatırlatabilir.[78] İffetsizlik de hoş bir şey olduğu gibi, Zeus'un kendisi buna düşkünlük göstermektedir.[79] Önemli olan "doğanın zorunluluklarına" uymaktır.[80] Bu böyle devam eder ve sonunda Adil *Logos* yenilgiyi kabul eder. İkisi gider, Sokrates'le

---

[77] Sokrates'in olmayışı, öne sürüldüğü gibi, kendini ἄδικος λόγος"tan ayrı tuttuğu anlamına gelmez. Sahneye kişileşmiş savları getirme fikrine bakarak, çağdaş tiyatro uygulaması onun geride kalmasını olanaksız kılıyordu çünkü aynı aktörün *Logoi*lerden birini de oynaması gerekiyordu (Dover, lxvii). Şairin Sokrates'i Adil Olmayan *Logos*un ölümsüzlüğü konusunda temize çıkartmak istediği kuramı abartılıdır. "*Logoi*yi öncüller arasında tutan" Sokrates'tir ve kişisel olarak Pheidippides'i, dersini iyi öğrendiği ve suç ne kadar açık olursa olsun beraat edebileceği güvencesini veren de Sokrates'tir. Strepsiades herhangi bir yanılsama içinde değildir. Oğlunun yeni ahlakı onun başına bela olunca, onu "Sokrates ve daha da beteri olan *Logos*la birlikte" lanetler.

[78] Sıcak su kaynaklarına, ilk kaynağın Thermopylae'de görevlerinden birinin ardından onu serinletmek için fışkırdığı şeklindeki hikâye nedeniyle, genellikle Herakles'in banyosu deniyordu.

[79] Mitolojinin bu dönemde ilkesizce insani başarısızlıkların bir özürü olarak kullanılması için bkz. Sofistler, s. 121 vd.

[80] krş. Antiphon, Sofistler, s. 112.

Strepsiades tekrar gelir ve Sokrates yaşlı adama oğlunun duyduklarından hoşnut olup olmadığını, yoksa kendisinin kişisel eğitim vermesini mi istediğini sorar. Strepsiades oğlanı onun ele alması ve hem önemsiz mahkemeler hem de başka amaçlar için yeteneklerini keskinleştirmesi için yalvarır; Sokrates de onu "başarılı bir sofiste" dönüştürmeye söz verir (IIII).[81] Bir koro ara faslı öğretim dönemini temsil eder. Sokrates tekrar ortaya çıkar ve Strepsiades'e derslerin iyi ve temelli biçimde öğrenildiğini söyler. Strepsiades'un bundan böyle hiçbir mahkemede suçlanması gerekmez, onun yerine on bin tanık olacaktır. Pheidippides'i neşe ve coşkuyla karşılar ve Pheidippides tabii ki hesap gününden kaçınmak için bir hile söyleyebilmektedir. Eve gidip bunu bir yemekle kutlarlar ama Strepsiades alacaklıların gelmesiyle yine ortaya çıkar ve onları Pheidippides'in ona Sokrates'ten öğrendiği diğer yeni uyanıklıklarla birlikte öğrettiği ve kendisinin anlaşılan kimden öğrendiğini aldırmayıp eşit ölçüde etkili olması gerektiğine inandığı, "adil olmayan savın" harika bir karışımıyla yenmeye çalışır. "Cins çekiminde hata yaparken paranızı almayı nasıl oluyor da umuyorsunuz?" "Yağmurun yağmasını yöneten doğa yasaları hakkında tümüyle cahilken paranızı almaya ne hakkınız var?"[82] Doğa felsefesi ve uygulayımsal kurnazlığın aslında bağlantısız olmadığını, Sokratesçi soru cevap yöntemiyle uygulanan, benzetme yoluyla yaptığı bir sav aracılığıyla gösterir (i 286 vd.): "Kâr nedir? Belli miktar paranın aydan aya büyümesi. Deniz geçen yıldan daha büyük mü? Hayır. Eğer içine akan bütün o nehirlerle birlikte deniz büyümüyorsa, paranın büyümesi için ne sebep olabilir ki?"[83]

Alacaklılardan savlarının ikna ediciliği sayesinde değil yumrukları sayesinde kurtulan Strepsiades içeri girer ama peşinde kafasına yumruklar atan Pheidippides'le birlikte ağlayarak ve inleyerek dışarı çıktığı zaman koro mutsuz bir son kehaneti yap-

---

[81] Dover age.'de bu konuşmanın Strepsiades'le Adil Olmayan *Logos* arasında geçtiğini çünkü bir aktörün kılığını değiştirip yeniden Sokrates olarak ortaya çıkması için yeterli vaktin olmadığını öne sürmektedir.

[82] Bu sofistler, s. 117'de beşinci yüzyılın genel düşünce bağlamı içinde alıntılanmıştır.

[83] Karikatürleştirme yoluyla, doğa felsefesini sofist tartışmayla bu şekilde ilişkilendiren Aristophanes, pek de haksız değildi (krş. *Sofistler,* s. 117, 119) ve etik bağlamda benzetme yoluyla tartışma Platoncu Sokrates'in karakteristiklerinden biriydi. Eski ve çağdaş doğa felsefesi (örn. Empedokles'in ünlü karşılaştırması olan soluk alıp vermeyle su saati karşılaştırması ya da Demokritos'ta atomların davranışlarıyla ilgili "benzer benzere" benzetmeleri, bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019: s. 192 vd., 317 vd.) ve Hippokratesçi Korpus içinde yaygındı. bkz. genel olarak Lloyd, *P. & A.* kısım 2. Bu bilimsel benzetmeler daha önce *Bulutlar*'da (134), Sokrates'in nemin tere tarafından emilmesiyle insan zihnini karşılaştırdığı yerde karikatürleştirilmişti. Sofistler arasında benzetmenin eğitimin çiftçilikle karşılaştırılması sırasında kullanıldığını görmüştük (*Sofistler*, s. 168 vd., 256) ve bu olasılıkla öğretilerinden kalan yetersiz kalıntıların bizim görmemize izin verdiğinden daha yaygındı.

maya fırsat bulur. Masada eski ve modern şairlerin ahlaki tonları üzerine bir tartışmaya girmişlerdir ve Yeni Mantık silahını kuşanan Pheidippides oğulların babalarını dövmesinin doğru olduğunu kanıtlamakta güçlük çekmez. Bunun *nomos* olmaması bir itiraz sayılmaz: İnsani iknadan başka bir müeyyidesi olmayan ve istendiğinde değiştirilebilen (1421 vd.) mevcut *nomoi*nin değersizliğini öğrenmiştir (1400). Hayvan dünyasını örnek almak gerekir.[84] Zavallı ihtiyar bu davranışın adil olduğuna neredeyse inanmıştır ama o sırada Pheidippides onu annesini dövmenin zorluğunu da kolayca kanıtlayabileceğini söyleyerek rahatlatmaya çalışır. Hiçbir evlilik deneyimi Strepsiades'in bu ağır ahlaksızlık kanıtını sindirmesine izin vermemektedir, böylece Yeni Düşünce'ye doğru aldığı yolun tümüyle yanlış olduğuna ikna olur. Pişmanlığını yenerek oğluna, Sokrates'e, Zayıf Sav'a hep birden lanet eder ve sitemle onu kötülüğe yöneltmiş olan Bulutlar'a seslenir. Onlar sakince bunun onun fikri olduğu yanıtını verir ve eğer "zavallı aptal bir ihtiyarı" tahrik etmiş gibi görünüyorlarsa, bunun en yüksek ahlaki niyetlerle olmuştur: Kötülük tasarlayan birini görünce, kaçınılmaz çöküşe doğru onu götürürler, böylece pişmanlığı ve tanrılara daha uygun bir hürmeti öğretirler. Strepsiades (şaşırtıcı bir yüce gönüllülükle denebilir ama Aristophanes'in ihtiyarları, haydut bile olsalar, hep kendilerini sevdiren karakterlerdir) bunun zor ama adil olduğunu söyler. Gerçek haydutlar Sokrates ve ekibidir, cezalandırılmaları gerekir. Oyun Strepsiades'in *phrontisterion*u ateşe vermesi ve Sokrates'le müritlerini "öncelikle de tanrılara karşı işledikleri suçlar yüzünden" günışığına çıkartmasıyla sona erer.

Oyunu uzun uzun özetlememin nedeni, tarihsel Sokrates'in gerçek bir portresini vermekten ne kadar uzak olduğu sorusuna, ya da en azından Aristophanes'in sofistliğin ahlak dışı yanına Sokrates'i dahil etmekten ne kadar uzak olduğu sorusuna kendi yanıtını vereceğini umuyor olmamdı. Son yıllarda Sokrates'in karakteri üzerine leke düşürmeden serbest bırakıldığı, Aristophanes'in aslında onun öğretisini ahlak dışı sofistlikten ayırt etmek için büyük çaba harcadığı ve komik etkinin büyük kısmının kurnaz ihtiyarın umduğu ve öğretilmeyi beklediğiyle *phrontisterion*a katıldığı zaman aslında ne bulduğu (dünyevilikten uzak, akılları havada sefalet içinde yaşayan, matematik ve doğa sırları incelemeleri yapan solgun yüzlü öğrenciler topluluğu) arasındaki karşıtlıkta yattığı gibi şeyler öne sürme yönünde bir eğilim vardır. Alacaklılarını aldatma yolları yerine, Sokrates ona meteorolojik görüngülerin gerçek açıklamasını, ölçü ve dilbilgisinin inceliklerini öğretmiştir. "Onun onuruna yapılmış bir saldırı yok," der Murray ve Wolfgang Schmid bunu yineler: Aristophanes onun onuruna

[84] Bu dönemde καθεστῶτες νόμοι'un (140. dize) tahttan indirilmesi sofist eğitimde başlıca temalardandı. Sokrates kuşkusuz buna kesin olarak karşıydı. İnsan ırkının hayvanlardan bir şeyler öğrenebileceği fikri Demokritos, fr. 154'ü hatırlatmaktadır. bkz. Sofistler, s. 108, dn. 198.

kuşku düşürmez ve o da Strepsiades'e alacaklılarını nasıl aldatacağını öğretmemektedir. "Suçlandığı en kötü şey," diye ekler Gelzer, boşboğazlık ve boş tartışmalarla vakit öldürmektir.[85] Erbse'ye göre, Adil Olmayan Sav gerçekten de "Sofistik-Sokratesçi bir yöntem" kullanır ama Sokrates'in izin vereceği bir bağlamda. "Sokrates," diye düşünmektedir, Strepsiades'i felsefeye karşı beslediği ahlak dışı umutlardan kurtarmak için elinden geleni yapmıştır ve oyun Sokratesçi öğretinin sofist öğretinin ahlaki tehlikeleriyle uzlaşmazlığını ortaya koymaktadır. Sözgelimi dil ve dilbilgisi gibi temalar sofistcedir ama Sokrates'in "adların doğruluğu"yla ilgili sorularındaki amacı sözcüklerin gerçekliklerin simgesi olduğu kuramına, konuyu öğreten bütün sofistler tarafından "*in gewissem Umfange*" sayılan bir kurama saldırmaktır. (Bu karmaşık bir durumun dikkat çekici bir aşırı basitleştirilmesidir. krş. *Sofistler*, s. 209 vd.)

Erbse en sonda Bulutlar'ın söylediklerinden bir şeyler çıkarır (1454 vd.) "Neden zavallı cahil bir ihtiyarı uyarmadınız?" diye sorar Strepsiades. "Kötü insanlara, onları belaya sokup böylece tanrıdan korkmalarını sağlamak için böyle davranırız." İhtiyar daha en başından onları yanlış anlamıştır. Onu azım, yoğunlaşma, sıkı çalışma, perhiz ve benzeri şeylerin zorunluluğu konusunda uyarmışlardır (412-19). (Ama bütün bunlara karşılık ödülünün "dil savaşlarında zafer" olacağını vaat etmişlerdi!) Erbse Sokrates'in Bulutlar'ı çabuk kavrayış, dilsel hokkabazlık, laf dolandırma ve düzenbazlık, sav ve karşı sav satıcısı olarak tanıttığını (320) ve sofist yığınlarını ve aylaklıkları yüzünden istenmeyenleri destekleme biçimlerini övdüğünü (321 vd.) belirtir ama Sokrates onun durumunda bunun verdiği zarara aldırışsız görünmektedir. Yine de, eğer pişman Strepsiades'le birlikte onların acımasız hilesinin "zor ama adil" olduğunu kabul edecek olursak, bu hâlâ yuvalarından çıkarılmaları gereken sinsi düzenbazlar olarak gördüğü Sokrates ve ekibini temize çıkarmaz. Bu Erbse'ye göre şair açısından felsefeye karşı nefretin patlak vermesi değil, öğretisinin namusluluğunun açık bir belirtisi karşısında Sokrates'in ödediği ehemmiyetsiz (aynen: *unbedeutender*) bir bedeldir!

---

[85] Murray, s. 94, Schmid, 224, Gelzer, 92. Bu görüşün başlıca savunucuları şunlardır: Murray, *Aristophanes* (Taylor'ın *Varia Socratica*'sından çok etkilenmiştir), Wolfgang Schmid, *Philol.* 1948 (Christ-Schmid's *Gr. Literaturgesch.*'inde geçen, s. 11 n. 2'de Ksenophon'a bir kaynak olarak fazla değer verdiği için eleştirdiği Wilhelm Schmid'le karıştırılmamalıdır) ve H. Erbse, *Hermes,* 1954. Schmid'in makalesinin büyük kısmı Murray'den alınmış gibidir ve Erbse'nin özel savunması aşırıya kaçmaktadır. Sokrates, diye iddia eder, ne (Atina'da anlaşıldığı şekliyle) tanrıtanımaz olarak gösterilir, ne de doğa bilimlerin Ksenophon'un söylediğinden daha fazla takip eden biri olarak. (Bu amaçla bizden yalnız budala yaşlı Strepsiades'in değil, ilk sahnedeki Sokrates'in kendi öğrencilerinin de onu "yanlış anlamış olduğunu" varsaymamız istenir.)

Bu, oyunun büyük kısmını gözardı eden, oldukça çarpık ve aşırı kurnaz bir görüştür. Bulutlar sofistliğin kraliçeleri (317), kehanet satıcıların hamileri, sahte hekimler, züppeler, dithramyboscu şairler ve sofist sürüleridir (331 vd) ve Sokrates de onların başkanıdır (436). Strepsiades'e, "İstediğini elde edeceksin; bu olabilir bir şey" (435) diye vaatte bulunurlar ve oyunun sonundaki *volte-face*leri çarpıcı ancak sofistliklerinin bir başka örneği sayılabilir. Aynı şekilde, bütün diğer tanrıların yanlış olduğunu savunan Sokrates de namussuzluk öğretmeyi vaat eder (260). Pheidippides'in mahkeme silahlarının tümünde ustalık göstermeye daha hazır olmamasına üzülür (874 vd) ama sonra *Adil Olmayan Sav*ı öğrendiğinin ve artık babasını bütün küçük günahlarından beraat ettirebileceğinin güvencesini verir (1148 vd). "Çelişkili savların" ustasıdır,[86] çünkü hem zayıf hem güçsüz, hem adil hem adil olmayan öncüllere bağlı kalmaktadır (112 vd.). Bu Strepsiades açısından bir yanlış anlama değildir çünkü Sokrates, kendisinden bunları Pheidippides'e öğretmesi istenince, bunları şahsen ortaya çıkarıp kendileri adına konuşturabilir. Aslında Protagoras'ın bir kopyasıdır, eğer (Aristophanes ve diğer muhafazakârların yaptığı gibi) Protagoras tarafından öğretilen retorik yöntemlerin uygunsuz amaçlar için kullanılmaya mahkûm olduğunu düşünürsek. Onun tanrı tanımazlığı da onu doğa filozoflarıyla olduğu gibi Protagoras'la da ilişkilendirecektir ve daha sonra Pheidippides "mevcut *nomoi*"nin kendisi gibi insanlar tarafından yapıldığını ve yenilerini yapmaya hakkı olduğunu ilan ettiğine göre onu bir sofiste dönüştürmüş olmalıdır.[87]

423 yılında *Bulutlar*'ı sahneye koyduğu sırada sekizinci yılına girmiş olan Peloponnesia Savaşı'nın gerilim ve kaygılarına rağmen, Aristophanes eski davranış ideallerinin bozulmasından, ahlaki ölçütlerin Atina gençlerini bozacak şekilde düşmesinden derin biçimde kaygı duyuyordu. Bunu eğitimlerindeki çeşitli etkilere ve daha önce hiç tartışılmadan kabul edilmiş olan eski değerler ve erdemlere bağlılık duygusunu engellemeye başlamış ortama atfediyordu. Bu eğilimleri komedi aracılığıyla saldırmak için, hepsinin tek bir kişide cisimlendirilmesi gerekiyordu ve bunun için belli kişi Sokrates'ti. Yaşamı boyunca Atina'da yaşamıştı ve tiyatrodaki herkes tarafından tanınıyor olmalıydı,[88] çünkü Ksenophon'un söylediği gibi, hep halkın önünde

---

[86] ἀντιλογίαι krş. ἀντιλογικός , dize 1173 ve Sofistler, s. 175 ve 163.

[87] krş. Sofistler, s. 117.

[88] Clouds, s. xxi'de Rogers, seçkin birinin sofisti ziyaret etmesini bütün komedinin alay konusu yapmanın Atina nezaketi ve dayanışmasıyla uyum göstereceğini öne sürer. Ama s. xxxv'de not ettiği gibi, Eupolis Protagoras'ı en azından sahneye çıkartıyor, basitçe değinip geçmiyordu, bu yüzden varsayım zorunlu değildi. Sokrates, komedi amacıyla, kişisel özellikleri kolayca karikatürize edilebilen, herkesin yakından tanıdığı bir kişi olması açısından seçilmişti. (James Adam *Sokrates'in Savunması*'nın kendi edisyonuna yazdığı girişte, s. xxi-xxiii, bu konuyu harika bir biçimde ele alır.)

yaşamıştı ve kalkık burnu, patlak gözleri, yuvarlanarak yürümesi ve sürekli, doymaz bilmez soru sormasıyla gözardı edilemez bir figürdü. Seçkin sofistler –Protagoras, Gorgias, Hippias, Prodikus- Atina'yı ziyaret ettiği zaman hevesle tartışmalarına katılıyor (eğer Platon ve Ksenophon'un tanıklığı anlamlıysa) ve sevdikleri konuları coşkuyla ele alıyordu: *physis* ve *nomos* ilişkisi, dilin nesneleriyle ilişkisi, erdemin doğası ve öğretilebilir olup olmadığı ya da adaletin anlamı. Dahası Atina'da çevresine genç delikanlıları toplayıp onları her türden konu üzerine tartıştırmasıyla tanınıyordu. Eğer Aristophanes'in hoşlanmadığı etkileri cisimlendirecek tek bir Atinalı seçilecekse, kurbanın o olduğu belliydi. Buna bağlı olarak bir zamanlar Cornford'un yapmış olduğu bir iddianın,[89] *Bulutlar*'ın Sokrates'inde herhangi bir tek kişide hiç birleşmemiş olan en az üç farklı tipi tanıyabileceğimiz iddiasının da bir parça haklılık payı vardır: Birincisi kötü bir davadan iyi bir dava çıkarma sanatını öğreten sofist; ikincisi Anaksagoras gibi tanrı tanımaz bir doğa filozofu ve üçüncü olarak da dünyevi konulara aldırışsızlığıyla açlık çekip pejmürde hale gelen çileci ahlak öğretmeni. Onun yeni tanrılarına tapınmayı ve erginleşme törenini de unutmadan, Platon'un *Devlet*'te eleştirdiği bir tip olan dilenci rahip ya da arınma törenleri satıcısını ya da *Yasalar*'da yerden yere vurduğu kâhinler ya da özel *mysteria* düzenleyicileri de ekleyebiliriz.[90] Sokrates'te bunların ne kadarının bulunduğunu ilerledikçe görmeyi umalım. Platon da Ksenophon da gençlik günlerinde doğa felsefesine ilgi duyduğunda uzlaşıyor (Platon *Bulutlar* ilk kez sahnelendiği zaman dört yaşındaydı, ikinci sahnelenişi sırasındaysa yedi ya da sekiz); sofistlerle görüştü ve onlara özgü sayılabilecek biçimde düşünce özgürlüğünü ve geleneksel görüşlere saygıdan uzak durmayı savundu ve entelektüel, ahlaki görevinin hevesiyle kesinlikle kendi gelişmesini ihmal etti. Fakat en önemli konu saydığı şey, yani insan yaşamının idaresi hakkında öğretecek bir şeyi olmadığını anlayınca doğa bilimlerine yüz çevirdi. Temel noktalarda sofistleri kabul etmedi, onları eğitimi, ister özel öğrencilerle ister halka açık dersler ve festivallerdeki konuşmalarla olsun ücretli bir meslek olarak yapmalarını reddetti. Üçüncü tip, yani yoksulluğu seçip çileci yaşayana herhalde daha çok benziyordu; para, giysiler ve lüks yemeklere karşı aldırışsızdı ama kendi başına perhize düşkün olmadığına dair kanıt da bulunmaktadır: Önde gelmesi gereken şey misyonuydu.

Onu özel törenler yapan Pythagorasçı ya da Orpheusçu hiziplerle ilişkilendirmek için (Taylor'a *göre*) çok az kanıt vardır ama onların aralarında Thebans Simmians ve *Phaidon*'nun Cebes'i gibi dostları vardı ve bu arasıra görülen vecd içe kapanmalarıyla birlikte (ileride s. 391 vd.) suçlamaya belli bir haklılık kazandırabilir. Bütün bunlar

[89] Comb. Anc. Hist. vi, 302 vd.

[90] Cum. 364b, Yasalar 908d. bkz. Sofistler, s. 239.

için *personae*nin Sokrates olduğuna karar veren Aristophanes, tanınabileceği bütün izleri derlemeye çalıştı. Kişisel görünümüyle ilgili az şey vardır (herhalde maskenin bir portre ya da karikatür olmasından dolayı, bkz. geride s. 353, n. 68) ama satır 362 vd.daki "Sokaklardan dolanıp yalınayak yürüyor, gözlerini sağa sola yuvarlıyorsun" sözleri seyirciler için tanıdık bir görüntü olmuş olmalı. Yoksuldur ve Sparta alışkanlıklarına sahiptir. Benzer örnekler üzerine sorular sorarak ve tanıdık kıyaslar aracılığıyla açıklayarak öğretim yaparken görürüz onu,[91] insanları cahilliklerine ikna ederek onların "kendilerini tanımalarını" sağlamaktadır (842) ve hem gerçek müritlerden oluşan bir yakın çevresi, hem de onu yanlış nedenlerle arayan "genç beyefendiler" topluluğuna sahiptir. Pheidippides'in Sokrates'in eğitiminden sonra babasına davranışı, ikincinin çocukların ebeveynlerine saygısını bozduğu suçlamasıyla karşılaştırılabilir.[92] *Phronasterion* ya da kolej bile, Sokrates'in yaşamına dair bilinen özelliklerin komik bir değişkesi olabilir (aşırı çarpıtılmış ama Aristophanes'te ne böyle değildir ki?). Platon'un *Sokrates'in Savunması*'nda (33a-b) kuşkusuz adil bir biçimde, kimseyi özel olarak eğitmediğini ya da onu dinlemek isteyen kimseye kin duymadığını öne sürer. Yine de ona güçlü duygusal bağlarla bağlı olan küçük bir yandaşlar topluluğu vardır. Agora ve başka yerlerdeki tanıdık bir figür olsa da, orada hep konuşmamaktadır. Gorgias'ta Kallikles'in Sokrates gibi bir filozofu eleştirmesi, şehir merkezi ve agoradan kaçınıp bir köşede birkaç genç delikanlıyla fısıldaşmaya çekilmesi yüzündendir. Ksenophon onun ve dostlarının katıldığı ortam bir yemekten ve de "kitaplardaki kadim bilgelik hazinelerini" birlikte okuyup onlardan alıntı yapma alışkanlıklarından bahseder.[93] Yunanistan'da yemeğin ritüel olduğu, olasılıkla öncesinde bir kurban kesildiği ve ardından da kesinlikle tanrılar şerefine yere içki döküldüğü hatırlanmalıdır. Düzenli olarak ortak yemeğe, dinsel bir birliğe ya da *thiasos*a katılanla ve felsefi okula katılan biri arasındaki çizgi ince bir çizgiydi ve bir sonraki kuşakta tümüyle ortadan kalktı. Hem Platon'un Akademisi hem de Aristoteles'in Lise'si yasal olarak *thiasoi* olarak kaydolmuştu ve aylık yemekler veriyordu.[94] Bu türden resmi bir temel Sokrates'e atfedilemezse de, onun ve yoldaşlarının alışkanlıkları içinde, onları

---

[91] bkz. 346 vd., 234 (tere ve insan zihni), 385 vd. (gökgürültüsü mide rahatsızlıklarına benzetme yoluyla açıklanır). 1286 vd.de Strepsiades sorgulama ve benzetme yöntemini öğrenmiş görünmektedir.

[92] Ksen. Mem. 1.2.49, Apol. 20. Karşılaştırma Kieerkegard tarafından yapılmaktadır (*Irony*, 209n).

[93] Gorg. 485d-e, Ksen. Mem. 3.14.1, 1.6.14. Ksenophon'un, herbiri bir katkı yapmış olan οἱ συνιόντες ἐπί δεῖπνον'a göndermesi, düzenli bir uygulamayı düşündürüyor. δεῖπνον'un'ı üyelerinin φροντιστήριον'u 175. dizede gelir. Ayrıca bkz. Joël, *E. u. X. S.* 254, n. 3.

[94] Bunun için bkz. Festugière, *Epicurus and his Gods*, s. 15 ve Jaeger, *Aristotle*, 315 vd.

komik etki yaratmak ve "sırlarını" erginlenmiş müritler dışındaki kimseye açmamak gibi pitoresk ayrıntılar ekleyerek bir *thiasos*a dönüştürmek için yeterli şey bulunmuş olabilir (140-3, 258).

Ksenophon ve Platon Sokrates'in komedi şairlerince ele alınmasına birkaç kez değiniyor ama hepsi kesinlikle Aristophanes'e ait değildir. *Oeconomicus*'ta (11.3) onun "Bir geveze ve havayı ölçen biri olduğu (çok aptalca bir suçlama), bir yoksul olarak kabul edildiğini" söyler. *Symposion*'da (6.6) Ksenophon, yemeği düzenleyen kişi Sokrates'e kaba bir biçimde sadece "*phrontistes* dediklerinden biri" olup olmadığını sormakla kalmayıp, ayrıca "sizin bu tür bir geometri yaptığınızı söylüyorlar" (krş. *Bulutlar* 145 vd.) diyerek bir bitin ne kadar uzakta olduğunu söyleyip söyleyemediğini de sorduğunda *Bulutlar*'a doğrudan gönderme yapmaktadır. *Phaidon* 70b-c'de Sokrates kuru bir biçimde, ölüme mahkûm edilen bir insan olarak, ölümsüzlük olasılığını tartışacak olursa, "bir komedi şairi bile beni ilgilendirmeyen konularda boşboğazlık ettiğimi söyleyemez" der. *Devlet*'teki (488e) "demokratik" gemide usta bir dümenciye "göğe bakan, bir boşboğaz[95] ve işe yaramaz" deneceği şeklindeki değinme komedideki Sokrates'e oldukça açık bir göndermedir. Platon'un *Symposion*'unda (221b) Alkibiades *Bulutlar*'dan onun "kasılarak yürümesi ve gözlerini devirmesiyle" ilgili sözleri alıntılar. Ama en çarpıcı anıştırma Platon'un *Sokrates'in Savunması*'ndadır (18b, 19b-c). "Korkmak gereken şey," der Sokrates, "yaşamı üzerine olan mahkeme sırasında, şu anki yasal suçlama değil, yurttaşlarının zihinlerinde yıllarca onunla ilgili yanılgılara yol açmış olan iftiradır." Bu iftiracıları gerçek suçlayıcılar olarak görecek ve onların suçlamaları okunuyormuş sayacaktır. Şöyledir: "Sokrates yerin altındaki şeyleri ve gökteki şeyleri araştırmaktan, zayıf savı güçlü kılmaktan ve aynı şeyi başkalarına da öğretmekten dolayı zararlı işler yapmaktan suçludur." "İşin özü budur," diye devam eder, "Aristophanes'in oyununda kendiniz gördünüz, Sokrates diye biri ortalarda dolanıyor, havayı dokuduğunu ve buna benzer saçmalıklar söylüyor." Birçok kimse, Sokrates *Bulutlar*'ı mahkûm edilmesinin başlıca sebebi sayarken, bunu anlatan Platon'un *Symposion*'unda onu Aristophanes ve trajedi şairi Agathon'la birlikte, Agathon'un açık fikirli sahnesi çevresinde dostça bir tavırla dram sanatını tartışırken göstermesi karşısında hayretlerini dile getirmiştir. *Symposion*'un hayali bir yapıt olduğunu kabul etsek de, *Bulutlar*'ın yazılmasından sonra hâlâ dost olduklarından kuşku duyamayız. Gerçek durumun ne olduğunu ancak hayal edebiliriz

---

[95] Üç bölümde de sözcük ἀδολέσχης'dır ve Sokrates için kullanılan bir klişe gibi görünmektedir. *Bulutlar*'da (1485; φροντιστήριον ifadesi οἰκία τῶν ἀδολεσχῶν'dır) ve Eupolis, Kock, i, s. 251'de görülür (Σοκράτην τὸν πτωχόν ἀδολέσχην). Herhalde genel olarak sofistler için kullanılıyordu. krş. *Sofistler*, s. 221 ve dn. 468'de Plutarkhos ve Platon alıntısı.

ama iki şey her şeye rağmen söylenebilir. *Bulutlar* 423 yılında, kimsenin Sokrates'i idam etmeye niyeti yokken sahnelenmişti[96] ve bu tür felaketin meydana gelmesi için Atina tarihinin yirmi dört en mutsuz yılının geçmesi gerekti. Politikacıların çoğu kendileriyle ilgili karikatürlerden hoşlanmıştı ve oyun aşırı eğlencelidir. Sokrates'in Plutarkhos'un bir anektodunda ona atfedilen tavrı takınmış olduğunu düşünebiliriz. Aristophanes'in *Bulutlar*'da ona hakaret etmesine öfkelenip öfkelenmediği sorulunca, şöyle yanıt vermişti: "Tabii ki hayır. Tiyatroda sanki büyük bir dost topluluğundaymışız gibi şakalaşıyor benimle."[97] İkincisi, *Bulutlar, Sokrates'in Savunması*'nda kesinlikle iftiraya yol açan sebep olarak alınmamıştır. Sokrates yıllarca birçok kimse tarafından yanlış biçimde suçlandığını ve dinleyicilerinin, jürinin, sanki çocuk ya da ergenmiş gibi bunlara kanmış olduğunu söylemektedir. İftiracıların adlarını bile bilmiyordur, "sadece içlerinden biri komedi şair." Burnet'ın belirttiği gibi (*Euthyphro* vb., 74 vd.), bütün jüri üyelerinin otuzun üzerinde olması gerekiyor ve bir kuşak boyu süren bir savaşın sonunda, birçoğunun elliden küçük olması zordur. Sokrates'in yanlış imgesi *Bulutlar*'dan öteye uzanmaktadır; bir örnek olarak anılır çünkü komedi şairleri, kötü niyetli dedikodular gibi, birbirinden ayırt edilemiyordu.

BULUTLAR'IN İKİ EDİSYONU ÜZERİNE BİR NOT

Oyun ilk yazıldığı haliyle 423 yılında sahnelenmişti ve Aristophanes en iyi oyunu saysa da, onu hayal kırıklığı içinde bırakarak (krş. *Bulutlar* 520NS) Kratinos'un *Şarap Şişesi* ve Ameipsias'ın *Connus*'unun ardından üçüncü sırayı almıştı. Sonra oyunu gözden geçirdi ve elimizdeki bu gözden geçirilmiş değişkedir. 421 ila 418'e tarihlenebilir (Merry, *Clouds*, xi; Murray, *Aristoph.*, 87) ve herhalde hiç sahnelenmemişti hatta (iç kanıtlara bakılırsa) tamamlanmamıştı. Gözden geçirmenin boyutları oyuna eklenen, Merry'nin çevirisiyle aktardığım Yunanca "Tartışmalar"dan birinde belirtilmektedir:

"Bu edisyon ilkiyle özdeştir ama belli bir ölçüde[98] yeniden düzenlenmiştir, sanki şair bunu sahnelemek istiyor gibidir ama o ya da bu nedenle bunu hiç yapmamış-

---

[96] Anlaşılan, daha bir önceki yıl, Boeotia'daki çarpışma ve geri çekilmenin kahramanı olmuştu (ileride s. 368). Bazıları bunun Pheidippides'in "solgun yüzlü Sokrates ve Khaerephon"unu küçümsemesiyle uyuşmaz bir şey olduğunu düşünmüştür ama Pheidippides pek de hayran olunacak bir karakter değildir ve buna Sokrates de başkalarıyla birlikte gülerdi.

[97] Plut. De lib. Educ. 10c, kelimesi kelimesine "Tiyatroda benimle tıpkı büyük bir *symposion*-daymışçasına alay ediyorlar," *symposion*da her türden özgürlük mevcuttur çünkü her şey görünüşte ve dostlar arasında olmaktadır. bkz. ayrıca D.L. 2.36.

[98] ἐπί μέρους . "Belli ölçüde" değil, "ayrıntılı olarak," Dover, lxxxii.

tır. Neredeyse her kısmın genel bir gözden geçirmesi de yapılmış, bazı kısımlar kaldırılmış, başka kısımlar oyuna katılmış ve karakterlerin düzeni ve sıralarıyla ilgili değişiklikler yapılmıştır. Oyundaki asıl değişiklikler, yeniden düzenlenmiş olarak, değiştirilen parabasis, Adil ve Adil Olmayan Sav arasında geçen sahne ve Sokrates'in evinin yakılmasıdır."

Anlaşılan gözden geçirme oldukça kapsamlıydı ve ilk cümlenin kastettiği bir parça bulanıktır. Kendi amacımız açısından, tartışma yazarının bizden Adil ve Adil Olmayan *Logos* arasındaki bütün çekişmenin ve *phrontisterion*un sonunda yakılmasının eklemeler olduğunu ve oynanan değişkede hiç yer almadığını mı kastettiğine karar vermek önemlidir. Genel olarak bu varsayılır ve bazı uzmanlar Aristophanes'in başarısızlığının oyunda Sokrates'e çok nazik davranmış olmasından kaynaklandığını düşünüp gözden geçirmede bu iki sahneyi gerçekten ona ve bütün yeni öğrenimlere karşı olduğunu açıkça göstermek üzere eklediğini varsaymaktadır. (Murray, *Aristoph.* 87 vd., 104 ve Schmid, *Philol.* 1948, 225. Gördüğümüz üzere, başkaları her koşulda Sokrates'in Adil Olmayan *Logos*'un abartılarından özenle uzak tutulduğunu düşünmektedir. Kaibel'in, RE, ii, 977'de özgün oyunun başarısızlığının, Aristophanes'in, Atina halkı çok iyi biçimde onun ne tanrı tanımaz ne de bir "meteorosofist" olmadığını bildiği bir dönemde, Sokrates'i sofistliğin günah keçisi kılmak gibi bir hataya düşmesinden kaynaklandığını düşündüğünü not etmek de eğlencelidir.)

Ama bu iki bölüm ilk değişkede yok muydu? Rogers'ın savlarına karşı söylenecek çok şey vardır, bunları genellikle ihmal edildiğinden, oldukça uzun bir biçimde alıntılayacağım (*Clouds*, xv vd.):

"Tuhaf bir biçimde, bazıları tartışmanın yazarının iki λόγοι arasındaki tartışmanın oynanan dramda bir rolü olmadığını kastettiğini sanmıştır: ve bazıları bunun λόγοι'yla ilgili hiçbir gönderme içermediğini öne sürecek kadar ileri gitmiştir. Bu tam da 'Danimarka Prensi olmadan oynanan Hamlet' gibi bir şey demektir. Protagoras'ın müritlerinin τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν yapabilmesi vaadi Aristophanes tarafından sofist öğretimin asıl özünü oluşturarak öne çıkarılmıştır ve her yerde bunu saldırısının merkez noktası kılmıştır... İki λόγοι arasındaki tartışma oyunun asıl çekirdeğidir. Bundan önce gelen her sahne buraya yol açmaktadır; onu izleyen her sahne ona dönmektedir... Tartışmanın yazarı anlamlı biçimde ifadesini Adil Mantığın mevcut konuşmasıyla sınırlar (bu doğrudur ve Merry'nin çevirisi bu noktada hatalıdır: Kelimesi kelimesine "Adil ve Adil Olmayan Sav arasında geçen sahne" değil, "Adil Savın Adil Olmayana seslenişi" τὸν ἄδικον λαλεῖ olacaktır) ve özgün oyunda her iki λόγοιnin de [illegible] olumsuzlamak yerine şart koşar.

Oyunda phrontisterion'un ateşe verildiği yer. Yeni olan büyük yangı değil, yazılı oyunun onu anlattığı kısımdır. Kuşkusuz komedi hep Phrontisterium'un yakılmasıyla sona eriyordu ama buradaki anlatım –çatıya tırmanma, mantığı kirişlerle kesme ve gerçek alevler -Atina sahnesinde temsilleri göz önünde tutularak sunulmuş ya da anlatılmış olamayacak bir anlatımdır. Bu yüzden kolaylıkla satır 1482 ila 1507'nin, ya da o kısmın, daha çok gözden geçirilmiş değişkeye ait olduğuna kolayca inanabiliriz."

Rogers özgünün nasıl olabileceğini hayal ederek devam eder. Gözden geçirilmiş finalin sahneye aktarılmasının uygulanabilirliğiyle ilgili ne düşünülmüş olursa olsun, Tartışmanın sözleri ancak "koronun parabasis'i ve Adil Savın Adil Olmayana seslendiği kısım ve son olarak Sokrates'in evinin yakıldığı kısım değiştirilmiştir" anlamına gelebilir.

Hamiş. Yukarıdaki not kuşkusuz oyunun Dover edisyonunun ortaya çıkmasından önce yazılmıştı (geride s. 349, n. 62). Dover s. lxxxiv'e göre, "Hipotezin son cümlesi bize Parabasis'in, Doğru ve Yanlış'ın çekişmesinin ve Sokrates'in okulunun yakılmasının, tümüyle ikinci değişkeye ait olduğunu söylemektedir." Bu onun alıntıladığı bir şerhin desteğine sahiptir. Yine de ilk değişke bu noktada bir çekişme içermektedir (s. xciii, "İlk değişkede çekişmecilerin dövüş horozları gibi getirildiğini varsayıyorum") ve bana göre çekişmecilerin kim olabileceğini düşündüğü pek açık değildir. Bunların Khaerephon ve Pheidippides olabileceği yönünde bir varsayım s. xcvi vd.de tartışılmaktadır ama Dover bunu yeğlemez. Önsözünde bildirilen bir ilkeye göre (s. viii), Rogers'tan bahsetmez.

II
YAŞAMI VE KİŞİLİĞİ

(1) YAŞAMI

Sokrates doğuştan Atinalıydı, Alopeke halkından Sophroniskos'la Phaenarete'nin oğluydu. MÖ 470 ya da 469 yılında doğmuş olmalı çünkü mahkeme ve idamına ait kayıtlar MÖ 399 baharına aittir ve Platon o sırada yetmiş yaşında olduğunu söylemektedir. Babasının taş ustası ya da heykeltıraş olduğu söylenir[99] ve Platon'da yer alan Daidalos'un onun atası olduğu göndermeleri (*Euthyphro* 11b, *Ale. i* 121a) bunu onaylar gibidir. Hekimlerin soylarını kavimlerine isim veren Asklepios'a kadar izlemesi gibi (Platon, *Semp.* 186e'de Eryksimakhus böyle yapar), doğal olarak heykeltıraşlar da kendi soylarını Daidalos'a dek izlemektedir. Mitsel soy kütüğün haklılığı, bir zanaatın babadan oğula geçmesinin düzenli bir Yunan uygulaması olmasındadır. Buna göre Sokrates'in kendisinin heykeltıraşlık zanaatı içinde yetiştirildiği, ilk yıllarında da bunu uyguladığı söylenmektedir (Zeller, *Ph. d. Gr.* 52, n. 1 ve 2), daha sonra Lukianos'ın ifadesiyle (*Somn.* 12) "bu işi *paideia* için bırakmıştır." Sophroniskos her-

[99] Platon'daki birkaç değinme dışında (örn. *Lakhes* 180d, *Gorg.* 495d), babası ve halk resmi iddianamesinde kayıtlıydı (*D.L.* 2.40). Annesinin adının Phaenarete olduğu ve ebe olduğuna inanmak güç olsa da doğru görünmektedir. Platon'un *Theaet.*'inde (149a) Sokrates yaşam içinde kendi işlevini bir ebenin sanatıyla karşılaştırır. Tıpkı bir ebenin dünyevi çocukların dünyaya gelmesine yardım etmesi gibi, Sokrates de insanlar üzerinde çalışır ve dünyaya gelmelerine yardım ettiği çocuklar bedenin değil zihnin dölleridir. Yunan ebeleri gibi, o da kendi başına çocuk doğurmaktan acizdir. Yani, kendine ait fikri yoktur ve ancak beynin çocuklarını günışığına çıkarmaları için başkalarına yardımcı olarak işe yarayabilir. Bu eğlenceli kıyası, "Phaenarete adında, ünlü bir ebenin oğlu olduğumu (μαίας μάλα γενναίας τε καί βλοσυρᾶς) duymadınız mı? Yani, annemin sanatını da devam ettiriyorum" diyerek ortaya atar. βλοσυρός klasik kullanımda "kaba saba, tüylü, kıllı", bu yüzden de "erkeksi, cüsseli" anlamına geliyordu (LSJ; Lehhmann, aktaran Webster, *Myc. to Hom.* 94, sözcüğün başlangıçta akbabalarla ilgili olduğunu sanmaktaydı ama etimolojisi belirsizdir) ve insanın annesi için kullanmaktan kaçınacağı bir sözcüktür. Onun ebe olması Sokrates'in önceleri bir şaka olarak düşündüğü bir şey olabilir ama Phaenarete'nin de onu bir ebe olarak anması ("erdemi günışığına çıkartan kadın") biraz daha inandırıcı olmaktadır. Diğer yandan (a) Theaetetus'un "Duymadınız mı?" sorusuna yanıtı "Evet, öyle olduğunu duydum"dur; (b) İlk Alkibiades'te (131e) Sokrates kendisine "Sophroniskos ve Phaenarete'nin oğlu" olarak değinmektedir ve annenin adının geçmesinde özel bir vurgu yoktur; (c) Phaenarete her koşulda Attika adıydı çünkü bir yazıtta görülmektedir (Ritter, *Sokr.* 6, n. 11). Ayrıca Koslu Hippokrates'in annesinin adıydı (*RE*, viii, 1802).

hangi bir toplulukta gururla yer alabilecek türden saygın bir yurttaş olmalıdır çünkü Platon'da Aristides'in oğlu Lysimakhos ondan çok yüce tuttuğu bir yaşam arkadaşı olarak bahsetmektedir. Yoksul olmamalıdır ya da Sokrates'in daha sonraki yoksulluğu kendi seçtiği bir durumdur, Platon *Sokrates'in Savunması*'nda (23b) bunun öyle olduğunu söyler.

Peleponnesos Savaşı'yla askerlik hizmetine girmiştir ve özellikle güçlükler karşısındaki cesareti ve sakinliğiyle, sabır gücüyle büyük övgüler almıştır. Platon onun katıldığı üç seferden bahseder: Savaşın başlangıcındaki Potidaea Kuşatması, Atinalıların 424 yılında Boeotia'dak Delium'daki yenilgisi ve ardından geri çekilmesi ("geri çekilme sırasında onunlaydım," der Lakhes adını taşıyan diyalogda (181a) "ve eğer herkes Sokrates gibi olsaydı, şehrimizin başına bunlar hiç gelmezdi") ve 422 yılındaki Amphipolis Savaşı. Alkibiades'in yaşamını Potidaea Seferi sırasında kurtarmış ve Alkibiades'in *Sempozyum*'da bahsettiği o sabır yüklü başarıları elde etmişti.[100]

Ardından 46 yılında, zaferle sonuçlanan Arginuase davasında batan gemilerden insanları kurtarmayı başaramayan generallerin ayrı ayrı değil bir arada mahkeme edilmesi talebine karşı çıktığı zaman kamuoyunda onun ismini duyuyoruz. Bu yasadışıydı ve *prytaneis* olmak sırası onun "kabilesindeydi," yani Meclisin önüne hangi konunun getirileceğine onlar karar verecekti.[101] Diğer üyeler sonunda yasadışı hare-

[100] λιθουργός λιθοξόος (*RE*, 2. Reihe, v. Halbb. 1104), genellikle "duvarcı" olarak ama belki de bir parça daha yüksek bir sanatsal düzeyde olarak çevrilmektedir. Aristoteles (*EN* 1141a 10) Phidias için λιθουργός'ı kullanır, λιθοξόος kullanımı çok sonralara dek ortaya çıkmaz. Lukianos (*Somn.* 9) bu zanaatta amcasına çırak olarak verilen bir çocuktan bahseder, bir düşte bu çocuğun bir Phidias olabileceğinden bahsedilir ama bunu yapmayıp Sokrates'in tavsiyesiyle "kültür" (παιδεία) için mesleği bırakır. Sıradan heykeltıraşlardan her eve ve sokağa Hermes ve Apollon heykelleri yapmaları beklenirdi ki bu da bizim mezarlıklarımızdaki anıtsal heykellerden daha fazla bir sanat eseri olmazdı. Bu işçilerin büyük kısmı, Atina'dan Pentelikon'un mermer taş ocaklarına uzanan yolda bulunan Alopeke'de yaşardı (*RE*, i, 1597). Platon, Ksenophon, Aristophanes ya da Aristoteles'te Sophroniskos'un mesleğinden açıkça bahsedilmez ve bunun herhalde en iyi kanıtı Aristoksenus fr. 51 Wehrli'dir. (Daha sonraki başka değinmeler için bkz. *RE*, age.) Burnet buna inanmıyordu (*Euthyphro*, vb., s. 50).

[101] Platon her üç seferden de *Apol.* 28e'de bahseder, Delium yine *Laches* 181a ve *Semp.* 220e'de ve Potidaea *Semp.* 219e ve *Kharm.* 153a'da bahsetmektedir. Sokrates'in kahramanca davranışını süslemiş olsun ya da olmasın, onun bu olaylarda mevcut olduğu gerçeğini uydurmuş olamazdı. Burnet ve Gomme'nin kuşkuları W.M. Calder tarafından, *Phronesis*, 1961'de yanıtlanmaktadır. Daha sonraki yazarlardan öğrenilen bir hikâye, "tanrısal nişanının" uyarısıyla, başkalarından farklı bir yönde gitmek konusundaki ısrarı sayesinde, Delium'da onunla birlikte geri çekilenlerin hayatını kurtardığını anlatır. (Plut. *Gen. Socr.* 581e, Cic. *Div.* 1 .54.113). Strabo 9.1.7'ye ve D.L. 1.23'e göre Ksenophon'un hayatını da attan düştüğü zaman onu taşıyarak kurtarmıştır. Bazıları Antisthenes'in bir fragmanından (33 Caizzi)

keti yürürlüğe koymak üzere sindirildiler ve bir tek Sokrates karşı çıktı.[102] Bundan Platon'un *Sokrates'in Savunması*'nda bahseder ve hiçbir politik makama sahip olmadığını ama her yurttaşın davet edilebileceği gibi Konseyde hizmet ettiğini söyler. Politikada etkin bir rol olmaktan kaçındığı biliniyordu ama gençlerle yaptığı konuşmalardan birinin amacı onları kendi rollerini onurlu ve etkin bir biçimde oynamaya hazırlamaktı;[103] kendisi partiye aldırmadan, neyin doğru olduğu konusunda kendi iç inancını dinleyerek kendi yolundan gitmeyi yeğlemişti. Eğer bu örnekte vicdanı ve yasaya olan saygısı bir demokrasi kararına ters düştüyse, iki yıl kadar sonra onu aynı cesaretle Otuzların yeni kurulmuş oligarşisinin bir talebine karşı direnirken görüyoruz. Bu insanlar bir dizi adli cinayetten, özellikle de mülklerine el koydukları zengin yurttaşların ölümünden sorumluydular. Sokrates'i kendi zorbalıklarına katmaya çalışarak, ona başka dört kişiyle birlikte Salamisli Leon denilen zenginçe bir adamı tutuklamasını emrettiler. Platon'un akrabaları Kritias ve Kharmides gibi devrimin liderleri de ona güvenebileceklerini düşünmüş olmalı çünkü onun çevresinin üyeleriydiler ve onun Atina demokratik sisteminin yandaşı olmadığını da biliyorlardı ama onun yasallığa olan bağlılığını hafifsemiştiler. Diğerleri emre boyun eğdi ve Leon tutuklanıp öldürüldü ama Sokrates bir şey yapmayıp evine gitti.[104]

Eyleminin sonuçlarından demokrasiyi geri getiren karşı devrim sayesinde kurtuldu. Ama bu ona sadece yeni tehlikeleri getirmişti. Bunlar umutsuz zamanlardı ve demokratlar herkesin zihninde tazeliğini koruyan korkuların, Kritias ve onun oligarşi yandaşı ortaklarının zafer kazandıktan sonra kurduğu terör hükümranlığının tekrar ortaya çıkmasını önlemeyi başlıca görevleri sayıyordu. Bu şiddet nöbetinin, hain Alkibiades gibi önde gelen figürlerinin hepsi de daha önce Sokrates'in yakını olmuştu.

Antisthenes'in Alkibiades'i Delium'a aktardığı, sonra da Alkibiades'in Ksenophon'a dönüştürüldüğü sonucunu çıkarmıştır! (*RE*, 2. Reihe, v. Halbb. 812 vd.) Bu tür hikâyeler en azından Sokrates'in askerlik hizmeti geleneğinin sadece Platon'a dayanmadığını gösterir.

[102] 500'ler Konseyi (*Boule*) kolaylık olsun diye, her yılın onda birinde dönüşümlü olarak işbaşına geçen, 50 *prytaneis*'e bölünmüştü. Görevleri Ekklesia (bütün halkın meclisi) için işleri hazırlamaktı ve her teklif Ekklesia'nın önüne gelmeden önce onlar tarafından ele alınmalıydı.

[103] Ksen. *Hell.* 1.7.12-15, *Mem.* 1.1.18 ve 4.4.2, Platon, *Apol.* 32a-c. Olayın ayrıntılarıyla ilgili sorunlar için bkz. Burnet *age.*, Treu, *RE*, 2. Reihe, xviii. Halbb. 1772, De Strycker, *Mel. Greg.* Ii, 207 vd., Dodds, *Gorg.* 247 vd. G. Giannantoni, *Riv. Crit. di stor. Della fil.* (1962) Sokrates'in mahkemeye yönelik yaklaşımını onun yasalara sadıklığa dayalı politik düşüncesini kavramak konusunda yardımcı sayıyor ve De Strycker (*age.*) bunun Platon'un *Apol.*'sinin tarihsel kesinliğine ne kadar uygun düştüğünü belirterek Sokrates'in *Kriton*'daki yasalara yönelik yaklaşımının da tarihsel olduğu yorumunu yapar.

[104] Ksen. *Mem.* 1.6.15, Platon, *Apol.* 31c ve başka yerde.

Dahası Sokrates o zaman anlaşıldığı şekliyle demokratik anayasa biçimiyle uyumsuz görünen şeyler söylemekle ünlüydü. O önlerinden çekilmeden rahat etmeyeceklerdi. Bunlar Otuz gibi şiddet insanları değildi. Onlardan hoşlanmamak için türlü nedeni olan Platon'un kendisi, restorasyonun ardından ılımlı bir biçimde davrandıkları için haklarını teslim etmektedir.

> "Ama bir şanssızlık eseri, iktidardaki birileri dostum Sokrates'i ona karşı hiç yöneltilemeyecek türden, rezil bir suçlamayla mahkemenin önüne çıkardı. Bazıları onu hürmetsizlikle suçluyordu ve başkaları onu suçlayıp ölüme mahkûm etti – onlar sürgünde ve talihsizlikler içindeyken onların dostlarını tutuklamayı reddetmiş olan birini ölüme mahkûm ettiler.[105]"

Görünüşte başlıca suçlayıcı, iddianamede adı geçen Meletus'tu. *Euthyphro*'da (2b), Sokrates onu adını duymamış olan Euthyphro'ya, "düz saçları ve seyrek sakalı olan bir genç" olarak tarif eder; o ancak güçlü Anytus'un iplerini çektiği bir kukla olabilir, herhalde dinsel suçlamanın üzerine coşkuyla gideceği için seçilmiştir.[106] Anytus demokratik politikacıların en güçlülerinden biriydi, Otuzlara karşı savaşın önderlerindendi ve Platon onu *Menon*'da sofistlere hakaret eder ve şehrin Sokrates'e karşı neler yapabileceğine dair karanlık imalarda bulunurken gösterir. Sokrates'in davranışlarına karşı çıkması büyük ölçüde politik olmalıdır ama ona politik suçlama yöneltmek ya da Kritias ve Kharmides'le olan eski yakınlıklarını anmak, geri getirilen demokrasinin ilan ettiği ve Anytus'un görünüşte sadık olduğu demokrasinin ilan ettiği afla çelişecekti.[107] Bu yüzden suçlama devlet dinine karşı suçlarla ve belirsiz biçimde dile getirilen "gençliğin bozulmasıyla" sınırlı kaldı. Üçüncü bir suçlamacı, başka yerde adını duymadığımız, *Apolmoji*'nin Aytus ve Meletus'la ilgilenirken gözardı ettiği Lykon diye biri daha vardı. Onun hatipler adına davrandığı söylenir, buna karşın Anytus politikacılarla birlikte zanaatları ve ticareti (bir tabakhanesi vardı), Meletus'sa şairleri

---

[105] Platon, *Apol.* 32c ve *Ep.* 7.324d-e, Ksen. Mem. 4.4.3. Olaya ayrıca Ksenophon tarafından Sokrates anılmadan değinilmektedir, *Hell.* 2.3.39, Andokides, *De mystt.* 94 ve Lysias, 12.52. bkz. Burnet, *Apol. age.*

[106] Platon, *Ep.* 7.325b-c. Burası aynı ölçüde iyi uzmanların farklı taraf tuttuğu, Yedinci Mektubun özgünlüğünü sorununu ele almanın yeri değil. Bu cümlelerin Platon'un trajedi üzerine kendi yargılarından başka şey içerdiğine inanamıyorum.

[107] krş. τοὺς ἀμφὶ Ἄνυτον ve πειθόμενοι Ἀνύτῳ *Apol.* 18b ve 31a (ayrıca 29c, 30b). *Apol.*'nin kendisinde Meletus'un dinsel coşkunluğuyla ilgili bazı kanıtlar bulunmaktadır ve eğer (Burnet ve Taylor'ın düşündüğü gibi) o aynı yıl Andokides'i idam ettiren Meletus'sa, Lysias kalıntıları arasında günümüze ulaşmış olan ve Burnet tarafından "Antikçağ'dan günümüze ulaşan hemen hemen tek dinsel fanatizm anıtı" olarak betimlenen idam konuşmasında buna ilişkin yeterince kanıt bulunmaktadır. (bkz. onun *Euthyphro*, vb. s. 9.) Bu ad yaygın değil ama Kahrstedt RE, xxix. Halbb. 503'deki özdeşliği reddeder.

temsil ediyordu (*Apol.* 23e). Politikacılar (aslında hatiplerden ayrı değillerdir), zanaatkârlar ve şairler konuşmanın ilerleyen kısmında Sokrates'in sorgulamasından öfkeye kapılan üç sınıf olarak anılmaktadır ve bu sınıflandırma Platon tarafından kuşkusuz bu gözetilerek yapılmıştı. Suçlamanın metnine iki kaynaktan sahibiz. Ksenophon ve Diogenes Laertuis. Diogenes onu Plutarkhos'un çağdaşı olan, kendi döneminde onun Metroön'de saklandığını söyleyen Favorinus'tan almıştı. Ksenophon gerçek suçlamalarla yetinmektedir, bunlar iki kopyadan anlamı pek etkilemeyen tek bir sözcükle farklıdır, o yüzden bunlara doğru biçimde sahip olduğumuzdan emin olabiliriz.[108] Tam değişke şöyledir:

> "Bu suçlama Pitthus demesinden Meletus'un oğlu Meletus tarafından verilen yeminli beyan üzerine Alopekeli Sophroniskos'un oğlu Sokrates'e yöneltilmektedir. Sokrates Devlet'in tanıdığı tanrıları tanımayı reddetmekten ve başka, yeni tanrılar ortaya atmaktan suçludur. Ayrıca gençleri bozmaktan suçludur. Talep edilen ceza ölümdür."

Hem Platon hem Ksenophon ikinci suçlamanın bir parça bulanık terimlerle ele alındığını düşünmemize yol açar. Platon, Sokrates'in, Meletus'u gençleri tanrıtanımaz yaptığını söylemeye kışkırtarak, onu ilkiyle birleştirmesini sağlar; Ksenophon'sa (*Mem.* 1.2) onu olası bütün suçlamalara karşı savunur: Onları ahlaksızlığa, oburluğa, ebeveynlere saygısızlığa ve şairlerin ahlaksızca yorumlanmasına cesaretlendirmek gibi suçlamalara karşı. Fakat "suçlayanın" ne söylediğini (yani olasılıkla olaydan yıllar sonra yazılmış olan kitapçığında Polykrates, geride s. 346) anlatırken, Sokrates'in Alkibiades ve Kritias'ın eğitmeni olduğu, bu yüzden de onların hatalarından sorumlu olduğu suçlamasına yer verir. Bu kişilerle, özellikle Alkibiades'le olan ilişkisi Sokrates'e saldıranlar ve onu savunanlar arasındaki bir çekişmenin odak noktası olmuş gibidir.[109] Anytus, Sokrates'in ortadan kalkmasını istemenin güçlü bir nedeni olarak Kritias'ı düşünmüş olmalı ama af bunu açığa vurmasını engelliyordu. Yıllar sonra hatip Aeskhines (In Timarch. 173) Atinalılara pervasızca şöyle diyordu: "Sofist Sokrates'i ölüme gönderdiniz çünkü Kritias'ı eğittiği söylenmişti." Buradaki amaç kısmen politikti ama Zeller'in de çok iyi biçimde dile getirdiği gibi daha kapsamlıydı (Ph. d. Gr. 217):

---

[108] Af için bkz. Aristoteles, *Ath. Pol.* 39, Ksen. *Hell.* 2.4.43 ve Anytus'un, kendi zararına da olsa, buna ilişkin katı gözlemi için, Isokr. *In Callim.* 23.

[109] Ksen. *Mem.* 1.1.1, Favorinus, ap. D.L. 2.40. Ksenophon'da, D.L.'nin νὰ δαιμόνια εἰσφέρων'una karşılık εἰσηγούμενος bulunmaktadır ki bu doğru yasal terim olabilir (Burnet, *Euthyphro*, vb. s. 102). Yeniden yazmalar Platon, *Apol.* 24b ve Ksen. *Apol.* 10 ve kısmen *Euthyphro* 3.'de görülür.

> "Doğru, Sokrates, Otuzların devrilmesini takip eden demokratik tepkinin bir kurbanı olarak öldürüldü ama politik görüşleri ona yönelik saldırının görünüşte başlıca motifi değildi. Daha çok ülkenin ahlakını ve dinini bozmaktan suçlu bulundu, öğretisinin antidemokratik eğilimleri bunun kısmen dolaylı bir sonucu, kısmen ayrı bir dalıydı."

Politik tutumlarıyla birlikte, Alkibiades'in ahlaksızlığını ve hürmetsizliğinden kuşku duyulmasını ve Kritias'ın tanrıtanımazlığını hatırlamak gerekir.[110]

Anytus ve ortaklarını Sokrates'in kanına susamış olmakla suçlamak gerekmez. Basitçe Atina sahnesinden çıkmış, gönüllü sürgüne gitmiş ve davanın düşmesini beklemiş olsaydı hoşnut (herhalde daha hoşnut) olacaklardı. Platon'un *Sokrates'in Savunması*'sında Sokrates, Anytus'un (herhalde savcı olarak yaptığı konuşmada) ya hiç mahkemeye gelmemiş olması gerektiği, ya da geldiğine göre, yargıçların oğullarını onun etkisinden kurtarmak için ölüm cezası vermesi gerektiği şeklindeki sözlerini aktarır (*Apol.* 29c). Aynı şekilde dostu Kriton'un "hiç de gerekmediği bir zamanda" davayı mahkeye getirdiğinden bahseder (*Krito* 45e). Suçlu bulunmasından sonra bile, yargıçların savcı tarafından talep edilen cezayı kabul etmeleri gerekmiyordu. Atina yasasına göre, suçlananın kendisi daha hafif bir ceza önerebilirdi ve yargıçlar neyin uygulanacağı konusunda tekrar oya başvurdular. Bu noktada Sokrates sürgünü önermiş olsaydı, Platon'a göre kendisinin de fark ettiği gibi, büyük olasılıkla kabul edilecekti. Kriton'nun onu ülkeden kaçırma önerisine karşılık olarak, Atina yasalarının ona şöyle dediğini hayal eder: "Mahkemede istediğin cezayı seçmek sana bırakılmıştı, şehir sana iyi niyetini göstermişken, şimdi yaptığın şey ona karşı olmaktadır" (age. 52c). Yine de, Sokrates, Platon'un *Sokrates'in Savunması* ve *Kriton* adlı eserlerinde belirtilen nedenlerle, Atina'yı terk etmenin misyonuna ihanet etmek olacağına ve Atina'nın yaşamının başka yerde yaşamayı düşünemeyecek kadar önemli bir parçası olduğuna inanmaktadır. Ayrıca, şehre bir zarar vermediğine, tersine çok büyük iyilik yaptığına da inanıyordu. Bu yüzden onun karşı önerisi, ona Olimpiyat galiplerine ve devlete onur ve yarar sağlayan başkalarına verilen bir ayrıcalık olan, Prytaneum'da ücretsiz yemek yeme hakkının verilmesiydi. "Fakat," diye ekliyordu, "bir para cezası ödemeye de karşı çıkmazdı," çünkü para kaybının önemi yoktu. Kendisi ancak bir mina verebilirdi ama dostlarının bir kısmı (Platon'la birlikte) otuz mina toplamayı

[110] Dies (*Autour de P.* 166 vd.) Alkibiades'i saldırı ve savunmanın büyük kısmının üzerinde döndüğü eksen olarak adlandırır ve örnek olarak Polykrates'in Suçlama'sını, Aeskhines ve Antisthenes'in *Alkibiades*'ini, Platon'un *Symposion*'unu, Ksen. *Mem.* 1.2 ve Platon'a atfedien *Alkibiades*'i verir. *Devlet* 494c-495b de haklı olarak *Alkibiades*'e gönderme olarak kabul edilebilir. Dittmar Platon'un da aralarında bulunduğu çeşitli Sokratesçilerin Alkibiades'le ilgili söylediklerini, *Aeschines*, 65-177'de tartışmaktadır.

teklif etmişti[111] ve onların arzularına uyarak bunu teklif ediyordu. En azından Platon böyle söylüyor. Ksenophon'a göre bir karşı ceza teklifine hiç başvurmayarak yüksek ruhunu göstermişti.[112] Her koşulda davranışı yargıçlara bir seçenek bırakmamıştı ve bu (Phillipson'un deyişiyle) "emekli görevliler, yaşlı ve eli ayağı tutmaz esnaf, küçük dükkân sahipleri ve daha kârlı bir iş bulamamış olan başkalarını içeren 51 Atinalıdan oluşan karışık topluluk" suçluluk kararını verenlerden bir parça daha büyük çoğunlukla ölüm cezası yönünde oy verdi.[113]

Normalde yargı hemen yürürlüğe konurdu ama özel bir durumla ertelendi. Atinalılar, Girit'te Minotauros'a her yıl verilen genç yaşamlara bir son verdiği için Theseus'un adına Apollon'a verilen eski bir sözü yerine getirmek üzere, Delos'a her yıl dinsel görevlendirmeyle bir gemi gönderiyordu. Gemi Sokrates'in mahkemesinden bir gün önce kalkıyordu ve onun dönüşüne dek şehir halka açık idamların yapılmasına izin verilmeyen dinsel bir saflık halinde tutuluyordu.[114] Bu yüzden bu dönemde Sokrates hapiste tutuldu, dostlarının onu ziyaret etmesine izin verildi, böylece Platon'un *Kriton*'da ve yaşamının son günü olarak *Phaidon*'da aktardığı türden konuşmalar yapmaya fırsatı oldu.

Sokrates, Ksanthippe'yle evlenmiş, üç çocuğa sahip olmuştu, bunlardan en büyüğü, Lamprodes idamı sırasında bir "delikanlıydı"[115] ve en küçüğü, *Phaidon*'dan (60a) anlaşıldığı üzere küçük bir çocuktu. Ksanthippe'nin adı aristokratik bağlara sahip olduğunu düşündürüyor ve bütün anlatılanlar yüzünden haklı olarak, aksilik için bir deyim haline gelmiştir. Daha sonraki iftiracıların hikâyelerini ortadan kaldırmak üzere, Ksenophon (*Mem.* 2.2.7) oğullarını övülecek, karısınıysa katlanılmaz derecede kötü bir mizaçla sunar ve *Symposion*'unun şakaları arasında (2.10) Antisthenes Sokrates'e, eğer kadınların erkeklerin de eğitime yetenekli olduğunu düşünüyorsa, neden Ksanthippe'yi eğitmeyip "tüm zamanların en sorunlu kadınıyla" yaşamakta

---

[111] Kritias ve Sokrates'le ilişkileri üzerine bkz. *Sofistler*, s. 284 vd.

[112] Oldukça hatırı sayılır bir bedel. Beşinci yüzyılın sonunda bir mina'nın 1950'lerde 75£'un sahip olduğu alım gücüne sahip olduğu hesaplanmıştır. bkz. Jowett'in Platon'un diyaloglar çevirisi, 4. bsm., cilt i, 335n.

[113] *Apol.* 23. Ksenophon'un Sokrates'in bunun suçun kabul edilmesiyle aynı şey olacağını söyleyerek, ne kendisinin bir seçenek önerdiği ne de bunu arkadaşlarının yapmasına izin verdiği şeklindeki karşı çıkışı, Platon'la çelişmek üzere bilinçli bir çaba olmalı. Başkaları da ceza önerisinin olayların yönünü değiştireceğini hissetmiş olmalı (bununla ilgili bkz. Phillipson, 373 fr.) ve bunun Platon tarafından dahil edilmesi, mahkemede şahsen bulunan onun doğruyu söylüyor olduğu inancını güçlendirir.

[114] *Phaidon* 58a-c, Ksen. *Mem.* 4.8.2. Ksenophon gecikmeyi bir ay olarak verir.

[115] Platon, *Apol.* 34d. Bu yirmiye kadar her yaş olabilir.

olduğunu sorar. Sokrates aynı tavırla, nasıl bir at eğiticisi uysal değil de en asi ve acayip hayvanlarla çalışmak zorundaysa, her türden insanla uğraşmayı tutku edinmiş olan kendisinin de, Ksanthippe'yi, onu evcilleştirebilirse, başka herkesin üstesinden kolayca gelebileceğini bildiği için seçtiğini söyler. Platon'un *Phaidon*'da (60a) ondan bahsetmesi de bu genel kanıya ters düşmez. İdam edildiği gün "Bu arkadaşlarınla görüştüğün son gün olacak" dediği yeterince klişedir (Phaidon'nun anlatıcısı, "kadınlara has sözler," diye belirtir), "göğsünü döve döve ağlarken" uzaklaştırılmış olması da şaşırtıcı değildir. Üç küçük çocukla birlikte kocasız kalma düşüncesi eğlendirici bir düşünce değildi ve her koşulda Yunan bir eşten de böyle bir davranış beklenirdi.[116]

---

[116] Ksanthippe'nin karakteriyle ilgili bu çok da önemli olmayan soru şaşırtıcı biçimde güçlü hisler uyandırmış ve uzmanlar efendice onu savunmaya koşmuştur. Büyük kısmı iğrenç Antisthenes'in iyi bir kadının karakterinin karartılmasından sorumlu olduğunu kabul eder (ama aslında karşı tarafta herhangi bir tanık yoktur) ve Ksenophon'un ona ilişkin ikinci değinmesi sessizce gözardı edilir. Ritter (*Sokr.* 64), Joël'e bağlı kalarak, Antisthenes açıkça Sokrates'in en sadık yandaşlarından olsa da, duyarsız bir dost olduğu ve yüzüne karşı Sokrates'in karısına hakaret ederken tek amacının Sokrates'in kendisinin görkemini artırmak olduğunu öne sürer! Eğer Ksanthippe'nin kötü mizacı bilinen bir olgu olmasa, Ksenophon'un Antisthenes'in şakası ve Sokrates'in yanıtı hikâyesini hiç dile getiremeyeceği belli bir şeydir.

Birçok kez, eğer Ksanthippe'nin aksilik ünü haklı bir ünse, Aristophanes'in bu türden komik malzeme yeteneğine karşı duramayacağı öne sürülmüştür. *Bulutlar* yapıldığı sırada Sokrates'in daha evlenmemiş olması da olasıdır ama öyle değilse, bunun hemen ardından almalıdır. Buna karşı çıkıp çıkmadığını merak ediyorum. *Bulutlar*'da Strepsiades'in toplumsal konumu kendisininkinden yüksek olan ve oğulları için aristokratik bir ad koymakta ısrar eden bir karısı vardır. (Burnet'ın *Apol.* 34d6'da belirttiği gibi, Lamprokles aristokratik bir addı.) Onun özel tercihi –ippos diye biten isimlerdi ve sevdiği isimler arasında ilk olarak andığı Ksanthippos'tur (*Bulutlar* 64)! Bu ad her şeyi mahvetmiş olamaz mı? Aristophanes'in neden onu Sokrates'in karısı yapmadığını merak edebiliriz ama Antisthenes'den farklı olarak bir dostla alay etmekle, onun karısına açıkça gülmek arasında fark olduğu düşüncesiyle vazgeçmiş olmalı. Ayrıca bunu sahnede yapmakla özel bir meclisin samimiyetinde, bol bol şarap içildikten sonra yapmak arasında da fark vardır.

Daha sonraki kaynaklar Sokrates'e, Aristides'in kızı ya da torunu olan, Kryto adlı ikinci bir eş atfeder, bazısı yasadışı evlendiğini, bazıları Ksanthippe'den sonra ikinci bir eş aldığını söyler ki bu açıkça olanaksızdır. Öykünün doğruluğundan daha Antikçağda Panaetios (Plut. *Arisud.* 27, Ath. 13.556b) ve başkaları kuşkulanmıştı, buna ilişkin söylenenler tutarsızlıklarla doludur ve birçok uzmanın horgörüsünü hak ederler. Antikçağ otoritelerinden bazısı bunların izini Aristoteles'in kayıp bir yapıtına dek sürer (aynı zamanda onun özgünlüğüyle ilgili kuşkularını dile getirirler) ama büyük olasılıkla Sokrates'in bir hakareti bağlamında, onun daha genç çağdaşı olan Aristoksenus'tan kaynaklanmaktadır bu. (bkz. Zeller, *Ph. d. Gr.* 55, n. 2 ve 63, n. 5.) Metinlerin bir kısmı Deman'da derlenmiştir (*Témoignage,* 38), o da bazı temsil niteliğinde uzman görüşünü aktarır ama ayrıca bkz. Aristoksenus fr. 54a ve b Wehrli. Joel'in hikâyenin bütün suçunu Antisthenes'e yüklediğini söylemek bile gerekmez.

(2) GÖRÜNÜM VE GENEL KİŞİLİĞİ

Bu noktada kendimize, daha da önceden belirtilmiş olan bir şeyi, Sokrates'in öğretisinin kişiliğinin bütününden ayırmanın olanaksızlığını hatırlatmalıyız. Yoksa okur çok geçmeden görünüşte önemsiz ve felsefeden uzak konulara gösterilen ilginin ölçüsü karşısında sabırsızlığa kapılacaktır. Fakat onun kişisel görünümünü ele almak bile doğruca, onun güzellik ve iyilik ideallerini yararlılık ve işleve uygunluk ölçeğiyle yargılamaya yönelten teleolojik bakış açısına yönelmektedir. Dahası öğretinin kendisi de ayrıştırılamaz çünkü ister tanım talep ediyor, erdemin bilgi olduğunda ısrar ediyor, kimsenin isteyerek hata yapmadığını öne sürüyor ya da insanları ruhlarına özen göstermeye kışkırtıyor olsun, ister konuşmanın görünüşte konusu ayakkabı yapımı ya da aşk olsun, kendisinin de belirttiği gibi, hep "aynı şeyler hakkında aynı şeyleri söylüyordu."[117]

Görünüm olarak Sokrates'in aşırı çirkin olduğu herkesçe kabul ediliyordu ama bu insanı şaşırtan bir çirkinlik türüydü. Başlıca özellikleri geniş, düz ve kalkık bir burun, fırlak dimdik gözler, kalın etli dudaklar ve bir karın, ya da onun Ksenophon'un *Symposion*'unda (2.18) kendi söyleyişiyle "rahat vermeyecek kadar geniş bir mide"ydi.[118] İnsanlara unutamadıkları ama tarif etmekte zorlandıkları, kendine özgü bir şekilde bakıyordu. Onun "alışık olduğu üzere iri iri açılmış gözlerle baktığını," "her zamanki gibi, kafasını boğa gibi eğmiş, gözlerini yukarı diktiğini" ve "gözlerini sağa sola döndürdüğünü" duyarız. Alaycı biçimde böylesine fırlak gözlerle yan tarafı başkalarından daha fazla görebilmekten övündüğünü duyarız.[119] Dostları onu bir satire ve dilbalığına (kedi balığı) benzetiyordu.[120] Ksenophon, *Symposion*'da (bl. v) Sokrates'le, onu bilinen çapraz sorgulama yöntemiyle kendisinin daha yakışıklı olduğunu kanıtlamaya davet eden yakışıklı genç Kritobulos arasındaki bir "güzellik

---

[117] Ksen. *Mem.* 414 vd., Platon, *Gorg.* 490e. İki yazarda da görülmesi (sırasıyla Hippias ve Kallikles'le konuşma içinde) bunun aslında onu usandırıcı taleplerle bunaltan kişilere verdiği ünlü bir yanıt olduğunu düşündürüyor.

[118] Sokrates'in görünümü ve mizacına ilişkin olarak Ksenophon ve Platon'da yer alan göndermeler E. Edelstein, *X. und P. Bild,* 21 ve 22'de derlenmiştir. D.L. 2.43 pişman Atinalıların Lysippos'a ölümünden kısa bir süre sonra yaptırdığı Sokrates heykelinden bahseder. Günümüze ulaşan temsiller iki türlüdür; bunların biri olasılıkla Lysippus'un kayıp bronz heykelini, diğeri Hellen çağından özgün bir mermere temel almaktadır. (Bunlar Gisela Richter's *Portraits of the Greeks*'inde sırasıyla geçen A ve B tipleridir.) Sokrates hayattayken, Lysippos'tan önce yapılmış bir portre fikri farazidir. Elinizdeki kitabın kapağındaki resim Vatikan'daki bir A tipinin başından alınmıştır (*Richter, age.*, figür 456-7, 459).

[119] Platon, *Phaidon* 86d (διαβλέπω için krş. Arist. *De insomn.* 462a 13), 117b, Ksen. *Semp.* 5.5.

[120] Platon, Semp. 21 vd., Meno 80a (ileride s. 386, 389).

yarışmasını"121 anlatır. ("Ama" diye ekler Kritobulos, "lambayı biraz daha yakına getirelim.") Böylece Sokrates başlar:

S: Güzelliğin sadece insanda olduğunu mu düşünüyorsun, yoksa başka şeylerde de var mı?

K: Atta ve öküzde ve cansız bir sürü şeyde bulunduğuna inanıyorum. Sözgelimi güzel bir kalkan, kılıç ya da mızrak biliyorum.

S: Peki bütün bunlar birbirine hiç benzemediği halde nasıl güzel olabilir?

K: Yani, eğer onlara sahip olmamıza yol açan amaçlara uygun biçimde yapılmış ya da doğa tarafından ihtiyaçlarımıza uygun biçimde şekillendilerse, o zaman onlara güzel derim.

S: Peki öyleyse, gözlere ne için gerek duyuyoruz?

K: Görmek için elbette.

S: O zaman şimdi benim gözlerimin seninkilerden güzel olduğu kanıtlandı çünkü seninkiler sadece dümdüz ileri bakıyor, benimkilerse öne çıktığı için yan tarafları da görebiliyor.

K: Yani bir yengecin bütün hayvanlardan daha güzel gözlere sahip olduğunu mu söylüyorsun?

S: Tabii çünkü senin bakış açınla ayrıca onun gözleri doğa tarafından en iyi biçimde yapılmıştır.

K: Tamam ama hangimizin burnu daha güzel?

S: Benimki diyeceğim, eğer tanrılar bize burnu bir şeyleri koklamamız için verdiyse çünkü senin burun deliklerin toprağa bakıyor, benimkilerse dört bir yandan gelen kokuları almak için genişçe yayılmış.

K: Ama küçük ve kalkık bir burun düz bir burundan nasıl daha güzel olabilir?

S: Çünkü gözlere engel olmayıp neyi isterlerse görmelerine izin verir, buna karşın yüksek bir burun köprüsü sanki inat yaparcasına onlara engel olur.

K: Ağıza gelince, pes ediyorum çünkü ağızlar da ısırmak için yapıldıysa sen kesinlikle benden daha büyük ısırık alabilirsin.

S: Kalın dudaklarımla da daha yumuşak bir öpücük kondurabileceğimi düşünmüyor musun?

---

[121] Bu tür yarışmalar aslında Atina ve başka yerlerdeki oyunların (ἀγῶνες), εὐανδρίαι adını taşıyan kısmını oluşturuyordu. Panathenaea'nın bir özelliğiydiler (Arist. *Ath. Pol.* 6.5) ve Alkibiades'e karşı yapılan konuşmanın yazarı bunlardan birini kazandığını söyler ([Andok.] 4.42). Athenaios (565 vd.) amacının en güzelini seçmek olduğunu söyler ve Elis'teki bir güzellik yarışmasından bahseder (κρίσις κάλλους).

K: Sana bakılırsa benim ağzım eşeğinkinden çirkin

S: Bu da benim senden hoş olduğuma dair bir kanıt değil mi? Nadialar, Silenlerin annesi olan tanrıçalar senden çok bana benzer.

K: Pes. En iyisi oya başvuralım, böylece cezamın ne olduğunu hemen öğrenebilirim.

Oylar sayılıp da herkesin Kritobulos lehine oy kullandığı görülünce Sokrates kederli bir şaşkınlık içinde, yargıçlara rüşvet vermiş olması gerektiğini söyleyerek karşı çıkar.

Amacına sadık bir biçimde Ksenophon en sıradan konuşmasında bile Sokrates'in zihninin görünmesini sağlamaktadır. Güzellik yarışmasında izlenen kural yine Platon'un *Hippias Meizon*'unda (295c) görülür:

"Yararlı olan şeyin güzel olduğunu varsayalım. Düşündüğüm şey şu: görme gücünden yoksun oldukları zaman değil, sadece güce sahip olup görmek için yararlı oldukları zaman gözlerin güzel olduğunu söylüyoruz. Aynı şekilde bütün bedenin bazen koşmak için, bazen güreşmek için güzel yapıldığını söylüyoruz ve bütün canlı şeyler için de aynı şekilde konuşuyoruz. Güzel bir at, horoz, kaz ve bütün kap kacak, denizde ve karada ulaşım araçları, ticaret gemileri ve savaş gemileri ve bütün müzik araçları genel olarak sanat araçları ve aynı şekilde bütün dava usülleri ve yasalar –güzel sözcüğünü bütün bunlara aynı şekilde uyguluyoruz."

Sokrates'in bu dersi Ksenophon tarafından başka konuşmalarda da yinelenmektedir (*Mem.* 3.8.4-6, 4.6.9). Buna en yakın koşutluk için, belki on sekizinci yüzyıl İngiltere'sine gitmek gerekir. *Analysis of Beauty*'nin (Güzelliğin Çözümlenişi) başında Hogarth şöyle yazıyordu:

"Parçaların, sanat ya da doğa aracılığıyla, tek tek her şeyin kendisine göre şekillendiği tasarıma uygunluğunu ilk olarak ele almak gerekir çünkü bu bütünün güzelliği için en önemli şeydir."

Sandalye, sütun ve kemerlerin büyüklük ve şeklinden örnekler verdikten sonra, şöyle devam eder:

"Gemi yapımında, her parçanın ölçüsü denize açılmaya uygunluğu açısından sınırlıdır ve düzenlenir. Gemi denize açıldığında, denizciler... ona güzel der: İki fikrin böyle bir bağlantısı vardır.[122]"

Sokrates görünüme önem vermiyor, hep çıplak ayakla geziyordu, sahip olduğu tek palto sürekli şaka konusuydu ve eleştirmenleri ona "pis" diyordu. Dostları bile

[122] Ed. Burke, s. 32. Ayrıca bkz. Burke, "A Classical Aspect of Hogarth's Theory of Art," *Journal of the Warburg (and Courtauld) Institute,* 1943. Sokrates'in öğretisinin yararcı yanı daha sonra ele alınacaktır (bl. iii, §8).

Sokrates'i yeni yıkanmış ve ayakkabı giyerken görmenin alışılmadık bir şey olduğunu kabul ediyor ve dostu Agaidon'un ilk trajedisiyle ödül alıp başarı kazanmasını kutlamak gibi özel bir olaya damgasını vurduğunu söylüyorlardı.[123] Cesaret, ılımlılık ve özdenetim onun en çok üzerinde durulan karakter özellikleridir, eğer ılımlılığı tüm bir perhiz ya da aşırı çilecilik olarak değil de, maddi zevklerin varlığına ya da yokluğuna aldırışsızlık olarak anlıyorsak. Potidaeas seferinde korkunç Trakya kışının buzlu zemininde ayakkabısız ve tıpkı evdeki gibi giyinmiş olarak yürümüştü; sıkıca örtünmüş ve ayaklarını keçeyle koyun postuna sarmış olup onun kendileriyle alay etmek istediğini düşünen askerlerin ondan hoşlanmamasına yol açan bir davranış (der Alkibiades Platon'un *Symposion*'unda). İçkiye gelince, herkesten çok içebilirdi ama kimse Sokrates'i sarhoş görmemişti, ortama uymak dışında da içmiyordu çünkü bir *symposion*da kolayca gelişen konuşmaya değer veriyordu. Bütün istek ve tutkularını, yiyecek için olduğu gibi cinsellik için olanları da katı bir denetim altında tutuyordu.[124] Bilindiği gibi, bu konuda bildiklerimizi daha çok onu yalnız yakından tanımakla kalmayıp ona inanan hayranlardan alınmaktadır, bu yüzden de bu bilgilere taraflı ve kuşkulu tanıklardan geliyor olarak bakmamız gerekir. Yine de, bize onun öğretisi ve entelektüel gücüyle ilgili anlattıklarıyla birlikte, yekpare ve güvenilir bir karakterin portresi ortaya çıkmaktadır; bunlarla çelişir biçimde öğrendiğimiz başka şeylerse, ne yazık ki, tarafsız değildir, iftira ve skandal izi taşır. O tuhaf biçimde huysuz Aristoksenus karakteri babası Spintharus'tan iyi bir ruh halindeyken kimsenin Sokrates'ten daha ikna edici olamayacağını ama kolerik bir karakter olduğunu ve tutkuya kapıldığı anlarda çok çirkin görünüp en aşırı dile ve eylemlere başvurduğunu duyduğunu öne sürmüştür. Ayrıca cinsel olarak da tutkuluydu, "ama ahlaksızlığına bir halel getirmedi çünkü sadece evli kadınlarla ya da sıradan fahişelerle görüşüyordu"![125] Sokrates'in tutkulu bir doğası olduğuna kuşku yok, onun öfkesinin kırbacını yemiş olanlar da Spintharos gibi hissetmiş olmalıdır. Eğer nadiren patla-

---

[123] Ayakkabı yok ve tek bir sefil palto, Ksen. Mem. 1.6.2; ἀνυπόδητος Aristoph. *Bulutlar*, 103, 363, Platon Semp. 220d. Paltosu sıkça şaka konusu oluyordu. krş. Ameipsias, geride s. 351 dn. 64. ἄλουτος için bkz. *Kuşlar* 1554 ve onun toplantıdan tuhaf ayrılışı için bkz. Platon *Semp.* 174a.

[124] Cinselliğe yönelik yaklaşımı bir sonraki bölümde ele alınmaktadır.

[125] Aristoksenus, fr. 54 Wehrli. Platon ve Ksenophon'un makul değerlendirmelerine güvenmezlik edenlerin karşı tarafa bu tür dedikodulardan başka koyacak bir şey bulamaması üzücüdür. Aristoksenus ayrıca Sokrates'i iki eşlilikle suçlayan kişiydi, onun Arkhelaus'un παιδικά'sı olduğunu söylüyordu ve öğrettikleri için para istediğini öne sürmüştü (fr. 57 vd., 52, 59). Ayrıca *Devlet*'in tamamının Protagoras'ın *Antilogika*'sında yer aldığını ve Aristoteles'in Lise'yi Platon hayattayken hasmı olarak kurduğunu da söylemişti (fr. 67, 65)

masına izin verildiyse, patladığı zaman etkisi yıkıcı oluyordu. Ksenophon bir örnek verir: Kritias Sokrates'in çevresinden Euthydemos adlı bir delikanlıyı baştan çıkarmaya çalışmaktadır. Özel sitem bir sonuç vermeyince, Sokrates onun Euthydemos ve birkaç başka delikanlının bulunduğu bir sohbette kötü biçimde davrandığını görerek hepsinin ortasında şöyle demiştir: "Öyle görünüyor ki Kritias, taşa sürtünen domuz gibi Euthydemos'a sürtünmek için duyduğu domuzca arzuya yenik düşmüş."[126]

(3) CİNSELLİK VE AŞKA YAKLAŞIMI

Sokrates'in cinselliğe yaklaşımı daha yakından ele alınmalıdır; hem onun delikanlılarla olan sürekli yakınlığı, hem de *eros*un Platoncu felsefe içinde Sokratesçi esinle oynadığı merkezi rol açısından. Atina'da onun döneminde eşcinsel ilişkilere yönelik yaklaşım bizimkinden farklıydı. Romantik aşk asıl olarak Akhilleus-Patroklus ya da Orestes-Pylades türünden erkek yakınlıklarında görülüyordu ve değişen ölçüde açık cinsel içeriklere sahip olan, erkekler arasındaki bu tür ilişkiler, kahramanlık ve başka erdemleri teşvik etmek, kalıcı ve gerçekten ruhsal olan bir bağa yol açmak konusunda erkekle kadın arasındaki evliliğe göre daha başarılıydı. Platon'un *Symposion*'unda cinsler arasındaki çekimin tümüyle fiziksel olduğu ve amacının çocuk yapmak olduğu kabul edilmektedir. Bu yaklaşım Demosthenes tarafından özetlenir: "Hazzımız için metreslere, bedenin ihtiyaçları için fahişelere ve yasal konunun yerine getirilmesi için kadınlara sahibiz."[127] Doğru, farklı Yunan devletleri farklı davranış kurallarına sahipti. Platon'un *Symposion*'unda Pausanias, Elis ve Boeotia'da bununla ilgili hiçbir tereddüt olmadığını söyler; Thebes kadın olarak kendisine ait âşıklardan oluşan, kararlılık ve cesaret modeli olan bir "Kutsal Topluluk"a sahip olmaktan gurur duymaktadır. İyonya'da ve Pers idaresi altındaki Yunanlarda bu kınanıyordu, Pausanias bu olguyu bir tiranın doğal arzusunun, kulları arasında, entelektüel ve fiziksel başarıları, güçlü biçimde kurulmuş dostluk ve yakınlıkları yok etmek olduğunu söyleyerek açıklıyordu. "Atina'daysa," diye devam eder,[128] "durum biraz daha karmaşık ve anlaşılması

---

[126] *Mem.* 1.2.19-300. Mary renault bu sahneyi *The Last of the Wine* adlı romanında dikkat çekici bir hayal gücüyle canlandırmıştır (*New English Library* basımı, s. 120 vd.).

[127] Demosth. *In Neaer.* (59) 122, aktaran Levinson, *In Def. of P.* 106, n. 81. Levinson'un Atina'da yaygın olan fikirlerin genel bir haline ilişkin çizdiği manzara, Kelsen'in Platon'un toplumsal olarak kabul edilmiş bir ölçütten yoksun olduğu için yaşadığı suçluluk, reddedilme ve yalıtılma duygularının acısını çektiği gibi bir kurama karşı, panzehir olmaktadır.

[128] Eğer 182b'deki metin güvenilirse ayrıca Sparta'da da. Bu, Sparta'nın çok hoşgörülü bir devlet olduğu ve bu açıdan Atina'ya benzetilemeyeceği söylenerek sorgulanmıştır (bkz. Bury age.). Bu hoşgörülülüğe Platon da değinmektedir (*Yasalar* 636b, 836b) ve bunun yaygın ola-

zordur." Bu tür bir aşkın soylu bir şey olabileceğine inanılmakta ve âşık hoş görülmektedir ama aynı zamanda babalar oğullarını eğitmenlere verirken, onları âşıklarla olabilecek herhangi bir iletişimden korumalarını da emrederler. Bunun açıklaması, diye düşünmektedir, doğru ve yanlış türden aşkın olmasıdır, bazı erkekler sadece fiziksel yücelme arar ve sevdiğinin bakışları solmaya başlayınca uzaklaşır, bazılarıysa bir oğlanın bedenini değil ruhunu sever ve ona asil bir dostluk teklif eder. Üstesinden gelmesi zaman ve çaba gerektiren engeller bir sınama rolü görür ve Atina toplumu iki şeyi hoş görmemektedir: Bir sevgiliyi hemen bırakmak ya da korku, kibir[129] ya da ilerleme umutları yüzünden vazgeçmek. Genç olanın hevesi ondan büyük biriyle birlikteliğinin karakterini güçlendireceği ve aklını geliştireceği inancı olmalıdır, diğeriyse bunu yapabileceğini bilerek davranmalıdır. Bu tür bir aşk hem devletler hem de bireyler için değerlidir, "Çünkü hem seveni hem sevileni mükemmellik elde etmek üzere kendini disipline sokmaya zorlar."

Symposion'daki konuşmacılar karakterlerine uygundur. Pausanias, Platon'un kabul edeceği bazı şeyler söylese de, aşk kavrayışı daha sonra gelen Sokrates-Platoncu kavrayışla aynı değildir ve gelişkin Atinalı görüşün temsilcisi sayılabilir. Lagerborg, konuyla ilgili enfes incelemesinde, "Yunanların gözünde bu şefkatli dostlukların hiç de utanılacak bir şey değildir ve güzel delikanlıları seven Platon döneminin gerçek bir çocuğudur,"[130] derken kesinlikle haklıdır. Aynı şey Sokrates için de geçerlidir ve bu onun toplumunun mevcut ahlak kurallarını reddeden biri olduğu hissinden etkilendiğine ilişkin herhangi bir kuramı reddetmektedir. Karışıklık, iyi nitelikleri arasında belki bedensel güzelliği de olan bir delikanlıya kolayca sunulan romantik ve soylu etkilenimden, duyusal yücelme için az çok karışık bir arzuya dek değişen bu tür farklı yakınlık biçimleri arasında zorunlu olan ayrımları yapamamaktan doğmaktadır. İkincisi Atina görüşünce kesinlikle, Sokrates'le Platon tarafından da aynı şekilde

---

rak kabul gördüğünün birçok belirtisi vardır ama Dover artık uzmanca bir tavırla kanıtların eşcinsel uygulamaların Sparta'da başka yere göre daha yaygın olduğu ya da Atinalıların bunun böyle olduğuna inandığı görüşünü desteklemediğini öne sürmektedir (*BICS,* 1964,36-8). Ksenophon kesin olarak Lykurgos yasalarının, bir erkekle oğlan çocuğu arasında erdemli bir ilişkiyi cesaretlendirse de, aralarındaki fiziksel ilişkileri ensest saydığını kesin olarak iddia etmektedir (*Rep. Lac.* 1.13-14).

[129] Fahişelik yasa tarafından Atina yurttaşına yasaklanmıştı ve mahkûmiyet durumunda yurttaşlık haklarının (ἀτιμία) kaybedilmesi sözkonusuydu. Atina hukukunun eşcinsellikle ilgili kısmıyle ilgili bildiklerimizin başlıca kaynağı (mevcut νόμος"a da, geleneksel yaklaşımlar şeklindeki geniş anlamıyla büyük ölçüde ışık tutmaktadır) Aeskhines'in Timarkhus'a yönelik konuşmalarıdır. Bunun bir özeti için bkz. Dover, *BICS,* 1964, 32 vd.

[130] *Plat. Liebe*, 44 vd., 31. Yunanların insanlar arası davranış kurallarının ahlaki ve toplumsal açıdan değerli yönleri için bkz. özellikle s. 353 vd.

kınanıyordu.[131] Vergilius'un "*Gratior est pulchro veniens de corpore virtus*" dizesinin doğruluğunu reddetmek birçoğumuz için ikiyüzlülük olacaktır. Kabul edilen ama yine de Sokratesçi olana göre geri kalan ahlaki düzeye bir örnek olarak, delikanlılıkta peşinde çok koşulmuş, şimdiyse kendinden gençlere ilgi duyacak kadar yaşlanmış olan Kritobulos'un sözlerini aktarabiliriz.[132]

> "Biz yakışıklılar bizi beğenenlere onları para konusunda daha cömert, daha sıkı çalışmaya ve tehlikeleri onurla karşılamaya hazır bir hal, hatta daha ılımlı ve özdenetimli bir hal veriyoruz çünkü arzu ettikleri şey aynı zamanda onları utanca boğuyor. Aslında, yakışıklı insanları komutan olarak seçmek aptallık olmaz; kendi adıma Kilinias yanımda olsaydı ateşin içinden bile geçeceğimi söyleyebilirim ve sen de benimle aynısını yapardın. Bu yüzden bunu şaşırtıcı bulma Sokrates, benim güzelliğim insanlık için iyi bir şey ve güzelliği hızla kaybolan bir şey olarak hor görme. Bir delikanlı, yetişkin bir erkek ve yaşlı bir adam bir çocuk gibi güzel olabilir. Bunu Atina festivalinde zeytin filizlerini, yaşamın her döneminin kendi güzelliğine sahip olduğu ilkesine dayanarak, yaşlı erkeklerin taşımasının yeğlenmesine bakarak görebiliriz."

Phaedros, Platon'un *Symposion*'unda (178-9) benzer duyguları dile getirir: Bir insanın yaşamını yöneten ilke (yani utanç verici eylemler karşısında utanç ve şerefli olanı yapma hevesi) olması gereken, onsuz ne bir şehrin ne de bir bireyin herhangi bir büyük ya da iyi iş yapamadığı şey soydan, onurdan ya da zenginlikten çok aşktır. İnsanın babasına ya da yoldaşlarına onursuz biçimde davranırken ya da korkaklığı yüzünden acı çekerken yakalansa, sevdiği tarafından görülmesinden daha az yaralanacaktır. Öyleyse, en hafifiyle söylersek, kimse Platon ya da Ksenophon'u –ya da aynı şekilde Aristophanes'i[133]- Atina'nın seçkin sınıfları arasında erkekler arası aşk ciddi sohbetler için olsun, şakalaşma için olsun oldukça doğal ve utanç vermeyen bir konu olarak görüldüğünü tarihsel bir olgu olarak kabul etmeden okuyamaz. G.

---

[131] Lysias'ın Phaedrus'un Sokrates'e okuduğu konuşmalarında (*Phaedr.* 231e), arzu nesnesinin "mevcut *nomos*tan korkarak" duraksayabileceğini söylemeye mecbur kalan sevgili olmayan kişidir; ama bölümün tamamı fiziksel ilişkinin sergilenişinin her koşulda kınandığını gösterir.

[132] Ksen. *Semp.* 4.15. Kristobulos'un hayattaki aşaması için krş. 8.2. ἔτι καὶ ἐρώμενος ὢν ἤδη ἄλλων ἐπιθυμεῖ.

[133] Hans Kelsen, Platon'un eşcinselliğin Atina'da ağır biçimde kınanması yüzünden toplumsal olarak yalnız bırakılmış hissettiğini söylerken, Aristophanes'in "bunu en ağır horgörü ve alayla karşıladığını" söylemektedir (*Int. Journ. Ethics,* 1937-8, 375). Onun seyircileri oldukça güldürmüş olan aşırı açık saçık şakalarına farklı bir yorum getirmek de mümkündür; yoksa seyirciler oraya gelmezdi. Platon'la Aristophanes'in eşcinselliğe yönelik yaklaşımlarındaki farklılık için bkz. Dover, *BICS,* 1964, 36 ve 38.

Devereux, psikoanalitik bir bakış açısıyla yazılmış ilginç bir makalesinde ("Greek Pseudo-homosexuality and the 'Greek Miracle'," *Symb. OsL.* 1967) Yunanların eşcinsel davranışlarını gerçek bir sapıklık değil yetişkinlik yaşamına uzatılmış ergenlik ifadesi olarak görmeyi savunuyordu. Bu talihsiz bir ifade olabilir ama yazarın da belirttiği gibi, ergenlik utanç verici bir terim değildir. Sonuçta, gençlikle aynı şeydir ve onların ebedi gençliklerinden bahsedenler Yunanlara iftira atanlar değildir. Bu gençliğin Yunan dehasının koşutsuz çiçeklenişiyle olan ilişkisi yazar tarafından son sayfalarda hayranlık verici biçimde öne sürülmektedir.

Bütün bunların ortasında Sokrates'in konumu neydi? Aşk dilini serbestçe kullandığı, kendisini "erotika" (τὰ ἐρωτικά) uzmanı ve doğuştan âşık (ἐραστής) ilan ettiği söylenmektedir. *Menon*'da (76c) cinsi latife (kuşkusuz karşı cinsten değildir bunlar) karşı koyamadığını söyler ve Ksenophon'un *Symposion*'unda (8.2) âşık olmadığı bir zamanı hatırlayamadığını söylemektedir. Fakat birinin erotika dilini kullanıp yine de davranışlarında tümüyle ılımlı olan birini bulmak hiçbir şekilde tuhaf değildir. Dinsel mistiklerin cinsel imgelemi genellikle ilgi çekmiştir.[134] Dahası, günümüzde bu tür bir dil üzerindeki toplumsal tabunun en azından bir artığının (belki de azalan derecede) bulunduğunu kabul ediyorsak da, Sokrates böyle bir sınırlama içinde değildi. Bütün kanıtlar, bir yandan onun bütün tutkularını tümüyle denetlediğini ve yaşlı bir adamın öğrencileriyle toplumsal olarak onaylanan yakınlığını bir eğitim vasfı olarak kullandığını ama diğer yandan da, onun doğuştan genç güzelliğe boyun eğdiğini ve çaba harcamadan karşı koyamadığını gösteriyor. Bundan bahsettiği zaman, genellikle alaylı bir tarzda olsa da, davranışlarının ardında kesinlikle bir şeyler vardır. En açık sözlü bölüm Sokrates'in uzun süre orduda bulunduktan sonra ergen Kharmides'le karşılaşmasının anlatıldığı yerdir. Herkes onun güzelliğini över ve Sokrates, eğer dış biçimine uygun bir ruhu varsa, gerçekten karşı konulmaz biri olduğunu kabul eder. Bunu onu konuşmaya davet ederek sınamaya karar verirler ve o Sokrates'le Kritias'ın arasına oturur.

> "Ama o zaman utandım ve onunla konuşabileceğime dair daha önce sahip olduğum güven karşısında kaybolup gitti. Kritias, benim onun başağrısının tedavisini bildiğimi söylememle, gözlerini tarifsiz bir bakışla bana çevirdi ve sorgular gibi bana baktı, *palaestra*daki herkes çevremize toplanmıştı, giysilerinin içine bir göz attım ve her yanımı ateş sardı. Artık kendime hâkim değildim ve Kydias'ın, cinsi latif bir oğlandan bahsederken, "karacanın aslanın önüne, onun tarafından yenmek üzere gelmemesine" dikkat etmeleri için birilerini uyarırken aşktan çok iyi

[134] Örn. Taylor, *Socrates*, 46: "Cinsel tutkudan ödünç alınmış simgesel dilin bütün zaman ve mekanların mistikler tarafından neredeyse evrensel kabul görmesi mistik ve erotik mizaç arasındaki gerçek bir bağlantıya işaret eder gibidir."

anladığını göstermiş olduğunu anladım. Gerçekten kendimi vahşi bir hayvanın eline düşmüş gibi hissediyordum.[135]"

Diyalogun geri kalan kısmı *sophrosyne*, özdenetim ya da ılımlılığın doğasına ayrılmıştır.

Sokrates'le dostları arasındaki özel bir şaka onun Alkibiades'e karşı duyduğu sanılan tutku üzerinedir. Platon'da birkaç yerde anılır ve çok daha ilginç bir biçimde Sokratesçi Aeskhnise'in bir fragmanında geçmekte, burada Bakkhus çılgınlığıyla karşılaştırılmaktadır.[136]

"Kendi payıma, Alkibiades'e duyduğum aşk beni Bakkhae'ninkine benzer bir deneyime götürdü. Onlar da, esinlendikleri zaman, başkalarının kuyudan su bile çekemediği yerlerden süt ve bal çekerler. Aynı şekilde ben de, işine yaraması için bir insana verebileceğim bir şey öğrenmemiş olsam da, onu sevdiğim için, ona eşlik etmemin onu daha iyi bir insan kılacağını düşündüm."

Alay aşikârdır. Sokrates'in, çılgın maenadeslerinkilerle karşılaştırılabilecek olan erotik hayali, aşkının ahlaksız Alkibiades'i daha iyi bir yaşama çevirebileceğidir. Platon'un *Symposion*'unda geçen, Alkibiades'in ait, Sokrates'in zapt edilmez iffeti ve kendini kendinden utandırma yeteneğiyle ilgili betimleme de buna uygundur. İlk *Alkibiades*'te Sokrates genel olarak insanın benliğinin onun zihni ya da ruhu (*psykhe*) olduğunu ve bedenin sadece onun "yönettiği" ve yaşamak için yararlandığı bir araç olduğunu öne sürer. Bu ona gerçek *eros*la ne kastettiğini gösterme ve eşcinsel aşkın mevcut halini suçlama fırsatı sağlar; çünkü Alkibiades'in bedenini seven biri Alkibiades'i değil sadece ona ait bir şeyi sevmektedir.[137] Daha hafif bir biçimde, Ksenophon'da (*Semp.* 8.4) Antisthenes'le Sokrates arasında hoş bir konuşma geçmektedir. Antisthenes onu sevdiğini söyler ve Silenus benzeri Sokrates şöyle yanıt verir, "Ama senin aşkından ne kadar az bahsedersek o kadar iyi çünkü sen beni benim için (tam olarak "*benim psykhem*") değil görünüşüm için seviyorsun." Daha sonra (8.23) ciddi olarak, "ruh yerine bedeni seven biriyle eş olmak köleliktir" der.

Platon'un Sokrates'in cinsel konulardaki felsefesi ve uygulamaları konusunda güvenebiliriz, sadece karşı yönde güvenilir bir kanıt olmadığı için değil, kendisi de eşcinselliğe düşkün olduğu için de değil, dönemin dayattığı alışkanlıklar gizlemeyi

---

[135] Pl. *Kharm.* 155c-e. krş. Ksenophon, *Mem.* 1.3.13, burada Sokrates "'çiçek açan gençlik' denen o vahşi hayvanın" akrepten daha tehlikeli olduğunu çünkü kurbanıyla temasa geçmese bile öldürücü bir zehir salabileceğini söyler.

[136] Pl. *Prot.* 309a, Gorg. 481d, *Alk. I, başlangıçta*; Aeskh. Fr. 11c, s. 273 Dittmar. *Semp.* 217a vd.da Alkibiades'e Sokrates'in onunla yatmak istediği şeklindeki yanlış izlenimi söylettirilir.

[137] 131c. bkz. ileride s. 451 vd.

gerektirmez. Daha önemli olan şey Platon'un sunduğu karakterin kesinlikle ikna edici olmasıdır ama onun sunduğu kanıtın en tartışılmaz kısmı Sokrates'i doğrudan övmesi değil, kendi felsefesindedir. Onun savunduğu *eros* görüşlerini savunurken, Sokrates bunlara uymasaydı onun öyle hayranlık dolu bir müridi olamazdı. Gerçekten de döneminin mevcut ahlakını öyle dikkat çekici biçimde aşmasına yardımcı olan şey Sokrates'in etkisi olmuş olmalı. Oğlancılığı hem *Devlet*'te hem *Yasalar*'da kınadı.[138] Olumlu olduğu için daha önemli olan bir şey, onun bütün felsefesi içinde *eros*un tuttuğu merkezi konumdur. Bunu burada ayrıntılı biçimde tartışamayız ama kısaca tam ve tatmin edici bir yaşam felsefesinin akılla birlikte duyguları da gözetmesi gerektiği çünkü ikisinin insan doğasının bütünleşik parçaları olduğu anlamına gelir. Felsefe anlığı başka her şeyin ihmal edilmesi için beslemeyi içermez. Arzuları fiziksel olandan başka tatmin biçimlerine, içinde hayal kırıklığı değil, en yüksek gerçekleşmelerini bulacakları tatmin biçimlerine yöneltmek anlamına gelir. Bu süreçte cinsel dürtülerin yeri vardır çünkü *psykhe* onlar aracılığıyla önce güzel olana bağlanır. Kuşkusuz, öncelikle fiziksel güzelliğin beğenilmesine yol açarlar ve eğer fiziksel sefahat yüzünden bu düzeyde kalırlarsa yaşamımız sakatlanır. Ama aslında içimizdeki bu *eros* ruhsal bir güçtür ve onun daha düşük dışavurumlarından sakınarak ve onun gerçek doğasını öğrenerek, onun bizi (Sokrates'in *Symposion*'da söylediği gibi) yukarılara yöneltmesine izin verebiliriz; yukarılara, yani belli bir bedene duyulan tutkulu arzudan genel olarak görünür güzelliğin estetik hazzına ve buradan da karakter güzelliğine,[139] daha da yukarılara bilimlerin anlıksal güzelliğine yöneltir ve sonuna dek ısrar edebilirsek, bedensel gözle algılanamayan, ruhun ya da zihnin gözüyle kavranan mutlak biçime, güzelliğin kendisinin ani görüsüne ulaşırız. Bu en son, aslında tanrısal düzeyde, "güzellik, iyilik ve hakikat birdir ve bu yüce gerçekliğin görüsü," der Platon Sokrates'in ağzından, ancak doğuştan âşık olan biri için olasıdır çünkü ona yönelten güç *eros*un gücüdür. "Bu," der Sokrates, "ta *erotika*nın en son gizemlerine erginlenmeden kastedilen şeydir" ve bu Platonculuğun, büyük ölçüde Sokrates'in kendisinden esinlenmiş olan bir felsefenin de temel bir öğretisidir.

Platon'dan bir kaynak olarak bahsederken, onun Sokrates'in ağzından aktardığı her şeyin, gerçek hayattaki Sokrates tarafından söylendiğini ya da söylenebileceğini kabul edenlerden uzak durduğumu açık hale getirdim. *Sempozyum*'un bu muhteşem

[138] *Cum.* 403a-c. *Yasalar* 838e'de, eşcinsel ilişki "insan ırkının, hiç kök salamayacağı ve doğal meyvesini veremeyeceği taş ve kayalara tohum atan kasıtlı cinayeti" olarak kısırlığı açısından kınanır. Platon'un bu ilişkiyi yasaklamış olduğunu Aristoteles de kabul eder, Pol. 1262a 32 vd.

[139] "Güzellik" olarak çevirdiğimiz, καλόν şeklindeki tek sözcüğün dış biçimin görkemine olduğu gibi ahlaki mükemmelliğe de gönderme yaptığını hatırlamak gerekir.

merkezi konuşmasında kesinlikle tarihsel Sokrates'in öğretisini aşmaktadır.[140] Ama kendisinin de ölümsüzlük için en güçlü savlardan saydığı bir şeyi, Sokrates ölümün her şeyin sonu demek olduğuna inanmış olsa (geride s. 345) ona söyletemeyeceği gibi, gerçek Sokrates'in aşk konularındaki fikir ve davranışları çağdaşlarının birçoğuyla aynı dünyevi düzeyde olmuş olsa *Sempozyum* konuşmasını Sokrates'e atfedemezdi.

Bütün bunlar Ksenophon'un bahsettiğimiz (geride s. 334, 336) tanıklığıyla, yani Sokrates'in ruh sevgisini beden sevgisinin önüne koyduğu ama ruhsal bir aşkın tutku öğesinden yoksun olmasının gerekli olduğuna inanmadığı sözleriyle uyum içindedir. Cicero herhalde Sokrates'in genç dostu Phaidon tarafından yazılmış bir diyaloğa kadar uzanan bir hikâyeden bahseder. Yüzlerden karakter okumakta uzmanlaşan Zopyros adlı biri, Sokrates'in yüz hatlarında kötü ve şehvetli bir doğanın izlerini gördüğünü söyledi –o kalın duyarlı dudaklar düşünülürse tuhaf bir yargı değil. Orada bulunan başkaları, Sokrates'in yaşamının iffetli olduğunu bildikleri için ona güldü ama Sokrates'in kendisi onu destekledi: "şehvetler orada tabi," dedi ama onları akılla yenmişti.[141] Antiphon'un tanımladığı anlamda iyi bir insandı (*The Sophists*, s. 249) ve kendisinden güçsüzlere karşı duygudaşlığa ve anlayışa sahipti. Zeller'ın iyi bir biçimde söylediği gibi (*Ph. d. Gr.* 68), kişiliksiz bir erdem ideali değildi, kanlı canlı bir Atinalı Yunandı.

O zamanlar, bildiğimiz üzere, yakışıklı delikanlılar Sokrates'i güçlü biçimde cezbediyordu ve hiçbir yerde onlarla birlikte olduğu zamanki kadar mutlu değildi. Ama ondan elde edebilecekleri tek şeyin onun dostluk ve sohbetinin heyecanı, düşüncelerini her zamankinden on kat daha güçlü akıyormuş gibi hissettiren anlıksal ebeliğini yaşamak olduğunu biliyorlardı.

---

[140] 209e'de Mantinea kâhinesi olan, Sokrates'in bu ilmi öğrendiğini itiraf ettiği Diotima şöyle der: "Sokrates, buraya dek, senin bile katılabileceğin aşk gizemlerini söyledim; ama insanı götürdükleri son vahyi senin alabileceğinden pek emin değilim." Başkalarının da dikkat ettiği üzere (bkz. Stenzel, *PMD*, 4 vd.), bu cümleyle Platon'un ustasının felsefesinin sınırlarına dikkat çekmiş olması olasıdır. Bu, fikirler dünyasındaki gebelik ve doğuma yol açan, Sokrates'in başkalarının zihin çocuklarını başarılı biçimde doğurtması sayesinde ortaya çıkardığı ebelik becerileriyle zihinsel çabayı birleştiren o zihinlerin birliği fikrini de, *Theaetetus*'ta anlatıldığı şekliyle içermektedir. Bu kendi başına bir şey bilmemek şeklindeki karakteristik Sokratesçi tavrı da içerir ve bütün bu toplamın tarihsel Sokrates'e ait olduğu şeklindeki güçlü bir varsayımı destekler.

[141] Cic. *Tusc.* 4.37.80 ve krş. *De fato* 4.10. Phaidon'un *Zopyrus* diyalogu D.L. tarafından sahici olarak anılmaktadır (2.105). Bu öyküye Zeller "'*schwerlich geschichtlich*" (*Ph. d. Gr.* 64n) ve Friedländer "yeterince doğrulanmış" (*Plato,* İng. çev. 1, 45) demiştir. Phaidon bunun açık kaynağıdır ve bu da en azından tanıdığı Sokrates'e uyduğu anlamında tarihsel olduğunu güvenceye alır. Henry Jackson (aktaran Adam, *Apol.* Xxii) dış görünüş açısından Sokrates'in "duyarlığın, hatta aptallığın cisimlenmiş hali gibi" göründüğünü belirtmiştir. (krş. "*stupidum et bardum*" *De fato* 4.10.)

(4) BAŞKALARI ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

Eğer Sokrates genç güzellikten etkilenmişse, gençler de ondan etkileniyordu. Bu çirkin, düz burunlu, göbekli ve fırlak gözlü adam benzersiz bir kişisel çekicilik gücü saçıyordu. Bu tür bir gücü onu yaşamadan anlamak zordur ama genç dostları onunla iletişim kurmak için ellerinden geleni yapıyordu ve bunu kendileri söyleyebilir. Platon'un *Symposion*'unda Alkibiades, onu kaval çalma konusunda Apollon'la yarışan satir Marsyas'la karşılaştırdıktan ve kişisel görünümlerinin dikkat çekici benzerliğinden bahsettikten sonra, şöyle devam eder:[142]

> "Ama sen kaval çalmıyorsun değil mi? Hayır, gerçekten; senin yaptıkların çok daha dikkat çekici. Marsyas insanları ağzından çıkan güçle etkilemek için bir alete ihtiyaç duyuyordu... Ama sen, Sokrates, Marsyas'tan çok daha üstünsün, aynı etkiyi bir alet kullanmadan sadece sözcüklerle sağlıyorsun. Her koşulda, çoğumuz başka herhangi bir konuşmacının sözlerine, ne kadar başarılı olursa olsun pek dikkat etmesek de, senin bir konuşman, hatta senin söylediklerinle ilgili sıradan bir haber bizi derinden etkiliyor ve büyülüyor, kadınları, erkekleri, delikanlıları. Beyler, ben kendim, beni körkütük sarhoş saymazsanız eğer, yeminle onun sözlerinin benim üzerimdeki etkisini dile getirecektim... Onu ne zaman dinlesem, kalbim sanki dinsel bir çılgınlıktaymışım gibi hızlı hızlı çarpıyor ve gözlerimden yaşlar boşanıyor. başka bir sürü insanın da benimle aynı şeyleri yaşadığını görüyorum. Perikles ya da başka iyi konuşmacıları dinlerken hiç böyle bir şey gelmemişti başıma; onların da iyi konuştuğunu gördüm ama ruhum yaşamımın bir kölenin yaşamından ibaret olduğu düşüncesiyle şaşkınlığa ve korkuya kapılmamıştı hiç."

Böyle bir dil Platon'un Sokrates'i, Alkibiades'in yanlışlarının sorumluluğ[illegible] kurtarmak üzere abartmasıyla açıklanamaz. Anlattığı şey bir tartışmanın etk[illegible] ya da sohbetin basit büyüsünden daha derin bir şeydir ve açıklamak kolay [illegible] *Menon*'da büyü ve efsun diliyle açıklamaktadır bunu ve bu ancak Sokrates tar[illegible] neredeyse bilinçsizce ve kısmen de kullandığı sözcüklerden bağımsız olara[illegible] mış bir etkiyi Platon'un kendisinin yaşamasından kaynaklanabilir. Bunun [illegible] çekici anlatımı, Platon tarafından yazılmadıysa, genel olarak Sokratesçi ça[illegible] rinin dördüncü yüzyıla ait üretimi sayılan *Theages*'tedir. Eğer bunun Plat[illegible] dığını söyleyenler haklıysa, tanıklığı onun bağımsızlığı açısından daha [illegible] ve Platon'un kendi anlatımları aktardığı şeyin inanılırlığını artırmaktadır. [illegible] *eironeia*sına göz yumulacak olursa, bir açıklama gerektiren sıradışı bir [illegible] dır geriye.[143]

---

[142] 215b vd., çev. W. Hamilton. Michael Joyce'un zeki genç sefihin konuşma[illegible] saçık değişkesi de (toplu diyalogların Hamilton-Cairns cildinde yer alıyor[illegible]

[143] *Theages*'in en iyi kısa değerlendirmesi için bkz. Friedländer, *Plato*, Ing. [illegible]

Politika yaşamı için eğitim almak isteklerini durmaksızın dile getiren oğlu Theages[144] için kaygılanan bir baba, oğlanı Sokrates'e getirir. Theages Sokrates'in kendisinin eğitmesini ister ama Sokrates uygun eğitmenlerin sofistler, Prodikus, Gorgias ve Polus gibi kimseler olduğunu söyler. Onların öğretecek belirli bir şeyleri vardır ve neden bahsettiklerini bilirler. Kendisinin aşk sanatı dışında paylaşacak bilgisi yoktur ve ona danışan delikanlıların iyi bir ilerleme sağlayıp sağlamadığını denetleyememektedir; bu tanrısal inayet konusudur. Bazen göklerden gelen gözetici ses ona öğrenci almasını yasaklar, hatta bunu yapmadığı zaman bile başarı kesin değildir. Bazıları kalıcı bir yarar elde eder ama bazılarıyla elde edilen gelişmeler onun yanından ayrıldıkları anda yok olup gider.[145] Bunu kanıtlamak için bir hikâye anlatacaktır (130a):

> "Bu Lysimakhos'un oğlu ve büyük Aristides'in torunu olan Aristides'in hikâyesidir. Bu çocuk vaktini benim yanımda geçirdi ve kısa sürede büyük ilerleme kaydetti. Sonra bir askeri sefere çıktı ve döndüğünde Thukydides'in, Melesias'ın oğlunun bana bağlandığını gördü. Bir önceki gün, Thukydides konuşmamızdaki bir şeye gücenmişti, bu yüzden Aristides beni gördüğü zaman, selam verdikten ve biraz konuştuktan sonra şöyle dedi, "Duydum ki Thukydides seninle yüksekten konuşuyor ve sanki biriymiş gibi senden yakınıyor." "Doğru," dedim. "Neden," dedi Aristides, "seninle olmadan önce nasıl köle olduğunu bilmiyor mu?" "Anlaşılan bilmiyor," dedim. "Hayır, gerçekten de bilmiyor." "Ya ben, Sokrates?" dedi. "Benim durumum gülünç." "Niye?" "Çünkü denize açılmadan önce herkesle konuşup tartışmada kendimi eşitleri olarak gösterebiliyordum. Hatta en zeki insanların arasına karışmıştım. Şimdi tam tersi. Eğer birinin kültürlü olduğunu hissedersem, ondan kaçıyorum, bu yüzden yetersizliğimden utanıyorum." "Bu güç seni ansızın mı zamanla mı bıraktı?" diye sordum. "Zamanla," diye yanıtladı. "Peki, sen ona sahipken," diye devam ettim, "onu benden öğrendiğin bir şeyden mi almıştın, yoksa

---

Platon'a atfetmekte makul bir neden görmez ve bunu üslup açısından ykl. 40'e tarihler. Bunun sahte olduğunu düşünen W. Janell (*Hermes*, 1901), Platon hayattayken, 369 ila 366 arasında yazılmış Sokratesçi bir çalışma olarak tanımlar. Diğer göndermeler *RE*, xl. Halbb. 2366 vd.da yer almaktadır. Bazıları Platon'un yazmış olduğundan, *daimonion*un ve Anstides'in konuşmasındaki fiziksel temasa gönderme konusunun ele alınışında akıldışı, batıl inanç öğesi olarak gördükleri şey nedeniyle, kuşku duymuştur. Örneğin Dorothy Tarrant, *CQ*, 1958, 95. Eğer bu hep bir görüş konusu olarak kalacaksa, en azından Friedländer karşı görüşü iyi biçimde temellendirmiştir. bkz. özellikle onun s. 151. (J. M. Rist bunu kabul etmez, *Phoneix*, 1963, s. 17.)

[144] Theages de *Cum.*'de (490b) eğer sağlığı elverseydi felsefeyi bırakıp politikaya geçecek biri olarak anılmaktadır.

[145] Benzer noktalar Theaetetus'ta da (150d vd.) öne sürülmüştür, burada açıkça ebelik benzetmesiyle ilişkilendirilirler ve Aristides'ten arada bahsedilir. Fakat burada sadece, eğer *daimonion* bir öğrencinin dönmesine izin verecek olursa, onun tekrar geliştiği söylenmektedir. Tanrı'nın rızasına karşın ikinci bir hata olasılığından bahsedilmez.

başka şekilde mi?" "Sana bir şey söyleyeceğim Sokrates," dedi, "oldukça inanılmaz ama doğru bir şey. Senden tek bir şey bile öğrenmedim, sen de biliyorsun; ama seninleyken gelişiyordum, seninle aynı odada değil de aynı evde bulunsam bile ama aynı odadayken daha da gelişiyordum ve bana öyle geliyordu ki aynı odada olunca etki artıyordu, başka yöne bakmaktansa gözlerimi sen konuşurken sana dikiyordum. Ama en büyük ilerlemeyi bizzat yanına oturup da sana dokunabilince yapıyordum. Ama şimdi hepsi kaybolup gitti."

Ağırbaşlı delikanlıyı Sokrates'in huzurunda bulunmanın büyülü etkisini dolu gözlerle hatırlarken hayal edebiliriz.[146] Platon "temas yoluyla eğitim" (Dorothy Tarrant'ın *CQ*, 1958'de gösterdiği gibi, bir Yunan için olanaksız bir şey değildir) için gerçekten ne düşündüğünü, *Sympoion*'da (175c-d), Agathon'un, onunla temas yoluyla onun en son esininden yarar sağlayabilmek için Sokrates'i yanında oturmaya çağırdığı yerde gösterir. Sokrates birbirimize dokunarak bilgeliğin daha boş olandan daha dolu olana akışını bir tür vakum gibi elde edebilmenin gerçekten güzel bir şey olacağını söyler. Sokrates'in eğitim güçlerinde, genç hayranlarının sandığı gibi fiziksel ya da büyüsel bir şey yoktur ama basit bir olgu ya da fikir aşılamasından daha fazla bir şeyler de vardır. Friedländer (age 152) haklı olarak Sokratesçi aşk aracılığıyla eğitimi aşksız[147] sofist eğitimle ve de sofistlerin herkese anlıksal mal sunma uygulamasıyla Sokrates'in, kendisiyle delikanlı arasında öğrenci-öğretmen ilişkisini başarılı kılacak zihinsel ve ahlaki yakınlık olup olmadığını söyleyen *daimonion*unu birbiriyle karşıtlaştırır. Bu ayrıca onun doğurtma sanatıyla bağlantılıdır. Bir şey öğretmeyip sadece orada olanı ortaya çıkardığından, bunu daha zihninde oluşturmamış olan birine bir şey yapamaz. Diğerlerini sofistlere gönderir (*Theaet.* 151b). İçgüdüsünün (ya da *daimonion*unun) kendi "öncülüğüne" yanıt verebilecek olanları seçme özgürlüğü ücret almayı reddetmesinin asıl nedeniydi (*The Sofistsler,* s. 49). Onlara kesinlikle tartışmada herhangi birinin eşiti olmayı öğretiyordu ama sadece doğru ahlaki eylemin zorunlu ön koşulunun açık düşünme olduğuna inandığı için. Diyalektik beceri onun için, öğrenciyle müridi arasında başlangıçta bir duygudaşlık akımı olmadığı sürece hep başarısız olacak olan ahlaki reformun aracıydı sadece.

---

[146] *Theages* karakter yaratmak ya da mizahtan yoksun değildir. Friedländer (age., 326) Demodokus'un Platoncu olmayan bir konuşma olarak damgalanmış (örn. Shorey tarafından, *WPS,* 429) açılış konuşmasının katı ve ağır üslubunun, değerli çiftçiye uygun biçimde, kısıtlı olabilir. Kaçınılmaz olarak bitki yetiştirme ve eğitim arasındaki bilinen karşılaştırmayı (ileride s. 466 vd.), çocukları "ekmenin" bir insanın ağaç dikmesinden daha kolay bir iş olduğu şeklindeki ifadeyle birlikte öne çıkarır! Asıl iş yetiştirmektir.

[147] Friedländer bundan burada bahsetmese de, s. 75'te alıntılanan Aeskhines metni büyük ölçüde bununla ilgilidir.

Sokrates temasında tam bir büyüye sahip olmasa da, Platon yine de onun kişiliğinin etkisinin dinleyicileri için biricik ve rahatsız edici bir şey olduğunu tartışma götürmez bir şey haline sokmaktadır. Ancak uygun mizaçta olanlar buna karşılık verebilirdi, o da ancak sebat etmeye hazırlarsa. İlk temas Aristides'in bahsettiği öz güveni değil, boğucu bir çaresizlik duygusunu getiriyordu. Onun yöntemi, bilgelik yolunda birine yardım edilmeden önce, o kişinin önce kendi ihtiyacından, yani o anki cehalet ve aptallığından emin olması durumunda yardım edilebileceği inancında yatıyordu. Bazıları sadece bu ilk, olumsuz aşamaya kadar bekliyor ve bir psikoanalistin olumsuz aktarım hali diyebileceği bir yerde, hem Sokrates'e hem kendilerine öfkeli olarak onu terk ediyordu. "Birçoğu," demektedir (*Theaet.* 151 c), "beyinlerinde beslediklerinin hayal sayılıp bir yana atıldığını görünce, beni ısırmaya hazır hale gelir." Onun bu yönü *Menon*'da (80a), Alkibiades'in de yaptığı gibi, yüzüne yönelik bir hakaretle ortaya çıkar.

> "Bana öyle geliyor ki sen bana karşı büyü ve büyücülük yapıyor, beni çaresiz bir kütle haline gelinceye dek efsunluyorsun. Küstah olup, dış görünüm ve başka her şeyinde senin tam da denizdeki iğneli dilbalıklarına benzediğini söyleyeceğim. Onun da yanına kim gidip de dokunursa, uyuşup kalır, tam anlamıyla uyuşur ve benim de sana verebilecek bir yanıtım yok... Bana göre sana yurtdışına gitmemeni söylemeleri iyi olmuş. Eğer yabancı olarak başka bir ülkede böyle davranırsan, herhalde büyücü diye tutuklanırsın."

Symposion ve *Theages*'le birlikte, bu akılcı tartışmanın etkisinden daha ileri giden bir şeyi düşündürür. Aynı zamanda onun yöntemi kendi başına çok şey açıklamaktadır. İnsanın cehaletini kabul etmeye amansızca zorunlu kalması hoş ya da kolay bir süreç değildir. Gençlerin bazısının yaşlıların ve daha iyilerin tamamladıkları bir süreci tekrarlamaktan hoşlanmış olması övgüye layık olmasa da anlaşılır bir şeydir.

(5) TANRISAL İŞARET: SOKRATES VE AKILDIŞI

Sokrates'in daha az akılcı olan bir yönüne ilişkin başka kanıtlar da vardır. Hem Platon hem Ksenophon arasıra onun *daimonion* dediği şeye, tanrısal işaret ya da ruhsal rehbere, genellikle de basitçe "alışılmış işarete" değinir.[148] Platon'un *Sokrates'in Savunması*'nda (31c-d) bunu şöyle tarif eder:

---

[148] τὸ δαιμόνιον, τὸ δαιμόνιον σημεῖον, τὸ τοῦ θεοῦ σημεῖον, τὸ εἰωθὸς σημεῖον, ἡ εἰωθυῖά μοι μαντική, φωνή.. Vurgu bazen τὸ δαιμόνιον'nın sıfat özelliğine yapılmaktadır ve kuşkusuz bu δαίμων ya da θεός'tan farklıdır. Bu Platon'la Ksenophon'un bunun "yeni bir tanrı" olduğu suçlamasına karşı savunmasına destek olmaktadır.

> "Bir tür tanrısıl ya da *daemonik* bir şey hissediyorum, aslında Meletus suçlamada bunu alaya almıştı. Bu benim çocukluğumda başladı ve kendimi bildim bileli benimle olan bir tür ses, bir şey yapacakken beni durduran bir ses ama beni hiçbir şeyler yapmaya zorlamayan bir ses. Beni politikaya bulaşmaktan bu ses korudu."

(Bu bölümdeki iyi yer başka yerde Platon tarafından da yinelenmektedir. *Euthyphro*'da (3b) Euthyphro *daimonion*un Meletus'un yabancı tanrılar ortaya atma suçlamasının temelini oluşturduğunu öne sürer ve *Devlet*'te (496c) Sokrates bunun onu politik bir kariyer elde etmekten alıkoyan *daimonion* olduğunu söylemektedir.) kınamanın ardından dostlarına şöyle der (40a-c):

> "Daha önceleri benim alışılmış kehanet işaretim, yanlış bir şey yapacak olsam, en önemsiz konularda bile bana ısrarla karşı çıkmıştı. Şimdi başıma, gördüğünüz gibi, kötülüklerin en kötüsü sayılabilecek bir şey geldi; yine de ne evimden çıkarken ne de mahkemede yerimi alırken ne de konuşmanın herhangi bir yerinde bana karşı çıkmadı.[149] Başka koşullarda beni cümlenin ortasında durduruyordu ama bu kez ve bu olayda bana tek bir söz ya da eylemde karşı çıkmadı."

Bundan, onu bekleyen ölümün kötü olamayacağı sonucunu çıkarır.

Bunun "daha önemsiz" konulardaki müdahalesi konusunda, Platon *Phaedros*'ta (242b) "alışılmış işaretin" nasıl ortaya çıktığından ve bir tekzip sırasında aşk üzerine verdiği ilk söylevin ardından oradan ayrılmasını engelleyen "bir ses duyar gibi olduğunu" anlatır; *Euthydemos*'taysa (272e), *palaestra*daki soyunma odasından çıkmaya davranırken, senin onu tekrar yerine oturttuğunu ve bir çift sofistin yaptığı bir teşhirle ödüllendirdiğini anlatır. *İlk Alkibiades*'te Alkibiades'in meclisinden kaçmasının nedeni olarak sesin bunu istememesini gösterir.[150] Bunun belki de ön önemli işlevi *Theages* ve *Theaetetus*'ta (151a) belirtilen işlev, onu onun oldukça kişisel olan öğretim yöntemlerinden bir kazanç elde edemeyecek olan öğrencileri kabul etmek ya da geri çevirmekten caydırma işleviydi. İlkinde bu *daemonik* güçlerin kabul ettiği öğrencilerin başarısına katkıda bulunduğu ya da ortak olduğu söylenir ve bu basit bir olumsuz karşı koymama tavrından ayrı tutulmaktadır.[151]

Ksenophon *daimonion*a olumsuzun yanı sıra olumlu bir işlev atfetmeye heveslidir ve bazı göndermeleri kesinlikle daha övgülü bir amaca sahiptir. Anlaşılan Sokrates'i devlet tanrılarını reddetmek ve yeni tanrılar ortaya atmak konusunda suçlarken

---

[149] Ksenophon'a göre (*Apol.* 4, *Mem.* 4.8.5), mahkemeden önce müdahale etmiş, onun önceden bir savunma hazırlamasını engellemiştir.

[150] 103a. Aynı şekilde Ksenophon'da (*Semp.* 8.5), Antisthenes Sokrates'in *daimonion*u onunla konuşmamanın bahanesi olarak gösterdiğinden yakınır.

[151] *Theages* 129e. krş. *Alk. I* 106a'daki ἐφῆκεν ve Friedländer, *Plato*, i, 34 vd.

Meletus ve yardımcılarının akıllarında *daimonon*un bulunduğu varsayımını ciddiye almıştı ve iç sesin sadece bilinen tanrılardan birinin Sokrates'e iradesini bildirme yolu olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Tıpkı diğerlerinin iradelerinin kehanetler, işaretler ve kâhinliğin kabul ettiği başka yollarla bildirilmesi gibi. Ayrıca tanrısal sesin bir hayal sayılabileceğinden de korkmaktadır çünkü Sokrates yaklaşan mahkemesiyle ilgili ondan bir uyarı almadığını belirtmiştir, oysa ölüm cezasına çarptırılmıştı. Ksenophon'un buna verdiği yanıt, Sokrates'in çok yaşlı olduğu için ölümünün de çok uzakta olmamasıdır, idam edilmesi onu bekleyen güçlerin zayıflamasından kurtarmış ve bunun yerine ona soylu bir amaca hizmet eden bir ölüm bahşetmiştir.[152]

"Tanrısal işaretin" sağın doğası psikoloji öğrencilerine ya da dinsel deneyime bırakılabilir.[153] Bu kadar uzak bir zamanda ve eldeki kanıtlara bakarak, herhalde buna kesin bir yanıt vermek güçtür. Bunun Sokrates'in kendisinin ciddiye aldığı ve eğitsel etkinliklerini gerçek bir meslek olarak kabul etmesini sağlayan bir şey olduğunu bilmekle yetinebiliriz. Daha genel olarak, kendisiyle tanrısal güçler arasında özel, doğrudan bir ilişkiye yönelik inanç onun düşünce dünyasının tam olma iddiasında bulunan herhangi bir değerlendirmesi içinde kabul edilmelidir.

Sokrates'in doğasında akılcılıktan biraz daha uzak bir damar bulmaya yönelik başka kanıtlar belki daha belirsizdir. *Symposion*'da (220c), Potidaeas seferine onunla birlikte katılan Alkibiades, bir gün şafaktan başlayarak, anlaşılan düşünceye dalmış bir halde kıpırdamadan durduğunu anlatır. Öğle vakti, dikkat çekmeye başlamıştır. Akşam hâlâ aynı yerde dimdik durmaktadır ve İyonyalıların bazısı, meraktan, onu gözleyip bütün gece de orada duracak mı diye seyretmek üzere yataklarını dışarı çıkarır. "Şafak vakti gelip güneş yükselinceye kadar öylece durdu; sonra güneşe bir dua ettikten sonra uzaklaştı." Derin bir filozof olduğu için, sürekli olağan bir düşünce zinciri izlediği söylenebilir ama en düğüm olmuş felsefi sorunlar bile onun çevresine aldırmadan, yirmi dört saat boyunca uyanık durmasını sağlayabiliyordu ve eğer öykü doğruysa, belli bir esrime öğesini kabul etmeden açıklanması zordur. Her koşulda, bu tam soyutlama ya da çevresinden çekilip içe kapanma gücü kısmen onun ünlü fiziksel koşullara ve açlığa karşı dayanıklılığı ve aldırışsızlığıyla açıklanmalıdır.

Agathon'la akşam yemeği yemeye giderken yolda karşılaştığı dostu Aristoteles'in utanmasına yol açan olay, herhalde bunun kadar çarpıcı değildir (*Semp.* 174a vd.). Aristomedus'a ona kendisine eşlik etmesini, onu davet etme sorumluluğunu ken-

[152] bkz. *Mem.* 1.1.2 vd., *Apol.* 12-13, *Mem.* 4.8.1, *Apol.* 5. Daimonion ayrıca Sokrates'e iltifat olarak *Mem.* 4.3.12'de Euthyderaus tarafından anılmaktadır.

[153] İngilizce'deki iyi değerlendirmeleri arasında şunlar vardır: Phillipson, *Trial,* 88-98 ve Friedländer, *Plato* (Ing. çev.) i, 32-6. Ayrıca bkz. H. Gnudert, *Gymnasium*, 1945 ve notlarındaki kaynaklar.

disinin üstleneceğini söylemiştir. Eve yaklaştıkları sırada, Sokrates durmuş ve Aristomedos'a önden gitmesini söyler. Aristoteles Sokrates'in arkasında olduğunu düşünerek içeri girer ama o ortalıkta görünmemektedir. Agathon'un onu bulmaya gönderilen bir hizmetçisi, komşunun verandasında durduğunu ve seslendiği zaman yanıt vermediğini söyler. Onun "ne zaman olursa uzaklaşmak ve kıpırdamadan durmak" gibi tuhaf alışkanlığını bilen Aristoteles rahat bırakılmasını söyler ve yemeğe katılmadan yarı yoldan döner.

(6) SOKRATES VE İDELPHOI'UN YANITI

Öğretisini ve sahip olduğu önemi daha ayrıntılı olarak incelemeye yönelmeden önce anılması gereken, yaşamına dair bir başka olay daha vardır. Bu Delphoi kâhininin onunla ilgili olarak onun ateşli ve coşkulu[154] genç yandaşı Khaerephon'a verdiği yanıttır. Bunu asıl olarak Platon'un *Sokrates'in Savunması*'sından öğreniyoruz ama ayrıca, abartılmış bir biçimde Ksenophon da anmaktadır.[155] Tam olarak ne zaman olduğunu bilemeyiz ama Taylor'ın Kharmides'e dayanan bunun MÖ 430'dan önceye ait olması gerektiği şeklindeki sav zayıf olsa da, bunun Sokrates'in orta yaşlarının başlarında olan bir olay olduğunu varsaymak *Sokrates'in Savunması*'nda söyledikleriyle tutarlıdır ve otuzlarında bir zaman uygun olacaktır.[156] Ona Khaerephon Delphoi'ye gitmiş ve kâhine Sokrates'ten daha bilge birinin var olup olmadığını sorma küstahlığını (ἐτόλμησε) göstermiş, Pythia da ona böyle kimsenin olmadığını söylemiştir. "Bu," diye yazıyor J. B. Bury (*Hist. of Greece,* 580), "Delphoi tapınağından pek beklemeyeceğimiz tuhaf bir kavrayışı gösteriyor." Taylor (*Socr.* 77) hoşnut etmeyi seven kâhinin, doğal olarak hevesli delikanlıya sorusuna almak istediği yanıtı verdiğini belirtirken daha doğru davranmaktadır. Sokrates'in sorunun sorulması için ünlü biri

---

[154] *Apol.* 21a καὶ ἴστε δὴ οἷος ἦν Χαιρέφων, ὡς σφοδρὸς ἐφ' ὅτι ὁρμήσειεν

[155] Platon *Apol.* 21a vd., Ksen. *Apol.* 14. kisi değişke geride s. 332, dn. 26'da karşılaştırılmaktadır. Olayın tarihi geçerlik ve önemi üzerine bazı görüşler için bkz. Edelstein, *X. u. P. Bild,* 34, n. 13, Schmid, *Gesch.* 240 ve notlar, Ritter, *Sokr.* 62 vd., Hackforth, *CPA,* 88-104, Deman, *Témoignage,* 45-7. Wilamowitz, *Platon,* 11, 52-4 özellikle hassastır. Platon'un (Sokrates'in merhum Khaerephon'un kardeşini tanık olarak çağırmasını sağlayan Platon'un) bunu uydurmuş olması olanaksızdır ama bunun Sokrates'in "görevinden" ne ölçüde sorumlu olduğu konusunda görüşler farklılık gösterebilir. Aristoteles'in bildirdiğine göre, Sokrates'e insanın doğasını araştırma hevesini veren Delphi'deki "kendini bil" sözüydü, bkz. Deman, *age.*, 44-8. Aristoteles de (*D.L.* 2.23'e göre) Sokrates'in Delphi'ye yaptığı kişisel bir ziyaretten bahsetmektedir ve Gigon'a göre (*Mus. Helv.* 1959, 176) biz bu ifadeleri "güvenle" bir araya getirip Aristoteles'in Platon'unkiyle kasıtlı olarak çelişen bir hikâye anlattığını varsayabiliriz.

[156] *Taylor*, Socrates, 78. J. Ferguson, *Eranos*, 1964'te ykl. 421 gibi bir tarihi öne sürüyor.

olarak ün kazanmış olmayı çoktan başarmış olması zorunlu bile değildir (ama genellikle zorunlulu olduğu kabul edilir). Sadece, kâhine böyle bir soruyu soracak kadar fanatik olan zayıf ama samimi Khaerephon'un, "Yarasa"nın da aralarında bulunduğu küçük ama inançlı bir mürit topluluğuna sahip olması yeter. Doğal bilimler karşısındaku coşkusunu bir yana bırakmadan önce bile böyle bir yandaş topluluğuna sahipti: Khaerephon *Bulutlar*'da dikkat çekici bir rol oynar.[157]

Sokrates'in kendisi kâhini ciddiye almayı yeğlemiş ve bunu yaşamında bir dönüm noktası saymıştır. Bazı uzmanlar bundan, her ikisi de temelsiz olan iki nedenle kuşku duymaktadır. Birincisi, Sokrates'in kuşkusuz dinsel duygulara sahip olan bir insan olsa da, bütün yaşamını Delphoi kâhininin etkisine bırakacak kadar ortodoks bir sofu olduğuna inanmazlar. İkincisi, onun ilk tepkisi hiç de bilge olmadığına söylemek ve hemen kendisinden bilge birini bulmaya çalışmak olmuştur, böylece onu gösterip tanrının açıkça söylediklerini çürütecektir.[158] Bunu o Apollon'a uyarak davranmak olarak tarif eder ama onlar bunun bir çelişki olduğunu söylemektedir: Tanrının yalancı olduğunu kanıtlamaya kalkışmak ona uymak için tuhaf bir yoldur.

İlk nokta bir bakış açısı konusudur,[159] ama onun genel davranışı göz önünde bulundurulursa, onun kâhine verdiği yanıt için yeterince psikolojik neden vardır. Genç bir adamken döneminin doğal bilimleri karşısında coşkulu olduğuna dair yeterince kanıt vardır ama daha sonra onu insani sorunlara ilgisiz olması ve nihai sebepleri reddetmesi yüzünden onu kınamıştır. Herhalde zaten bu tür sorgulamadan hoşnutsuzluk duyuyordu, belki zaten genç dostlarına bunun kısır bir uğraş olduğunu söylüyor ve onları "ruhlarına özen göstermeye" heveslendiriyordu ama bu değişimde kuşkuya ve zihinsel bir çatışmaya yer olmadığı anlamına gelmez. Böyle bir durumda Khaerephon'un düşüncesiz hareketini ve sonuçlarını doğru yolda olduğunun bir işareti olarak kabul edebilir ve bunun kendisini etkilemesine izin verebilirdi. Eğer zihni

---

[157] Parke (*CP*, 1961) kehanetin kurayla (ak ya da kara fasulye seçilmesiyle) belirlenmiş olabileceğini ve motif sorununun ortaya çıkmayabileceğini öne sürüyor. (Amandry bu yöntemin de bazen kullanıldığını gösteren bir yazı yazmıştır. bkz. *Mantique Apollinienne,* s. 33, 245.) Fakat bu kuşkuludur. Parke Ksenophon'un yanıtın πολλῶν παρόντων verildiği şeklindeki eklemesine değiniyor ve (Platon'un bahsetmediği) bu ayrıntının Ksenophon'un hikâyesindeki başka ayrıntılar olmasa da tarihsel olduğunu söylüyor. Bunun diğerlerinden daha iyi bir iddia olduğunu sanmıyorum. Tersine, bu tam da Ksenophon'un hikâyeyi daha akıcı hale getirmek için katacağı türden bir şeydir. Her şey bir yana, kâhinin yanıtı Ksenophon'un verdiği şekliyle, aynı şekilde ak ya da kara bir fasulye tanesinin çekilmesiyle yapılabilecek, basit bir "evet" ya da "hayır"la tutarsızdır.

[158] ὡς ἐλέγξων τὸ μαντεῖον *Apol.* 21b.

[159] Dodds (*Gkt. & Irrat.* 185 ve 198, n. 36) "hem düşleri hem de kehanetleri çok ciddiye alıyordu" ifadesinin bölümünü ve dizesini aktarmaktadır.

zaten hazırsa, bu tür bir eylem çağrısı için asıl fırsatın önemsiz olması gerekir, eğer hazır değilse de gökler adına yapılan en vakur yeminler bile yararsız kalabilir.

İkinci itiraz Delphoi yanıtlarının genel ele alınma ve uygulanma tarzının yanlış anlaşılmasına dayanır. Sokrates'in kâhine verdiği ilk tepkinin anlatımı şudur (*Apol.* 21b): "Tanrı ne anlama gelir? Bilmecesi nedir? Hiç de bilge olmadığımı çok iyi biliyorum. Benim en bilge olduğumu söyleyerek ne kastediyor? Yalan söylüyor olamaz: Bu ona göre bir şey olmazdı." Çürütmeye kalkıştığı şey kâhinin açıkça kastettiği şey, yüzeysel anlamlarıyla söylediği şeylerdir ve bunu onun bilmecesini çözmek için yapar. Herkes bilmecelerle konuştuğunu biliyordu ve aklı başında her kişi ya da şehir bunun altında saklı olan apaçık anlamı bulmak için geçmişe bakardı. Pers işgali tehdidiyle kalan Atinalılara tahta bir duvara güvenmeleri önerilince, böyle bir duvar inşa etmeye kalkışmadılar: Bir müzakereye girdiler ve bilmeceyi çözmek üzere birçok görüş dile getirildi, sonunda Themistokles'in yorumu kabul edildi; "tahta duvar" diyerek tanrı donanmayı kastetmişti.[150] Bu durumda Sokrates'in bilmeceyi çözümü tanrının, hiçbir insan bilgeliğinin değerli olmadığı dersini vermek için, Khaerephon'un sorusundan yararlandığı olmuştu. Sokrates'i sadece örnek olarak ele almış ve bir insanın yapabileceği en bilgece şeyin kendi bilge olmayışının farkında olmak olduğunu söylemek için onun adını kullanmıştı (23a-b).

(7) TANRI'YA İBADETİ

Kâhinin kastettiklerini araştırma yöntemi, Atinalıları yaşamın farklı alanlarında ondan daha bilge olup olmadıkları konusunda sorgulamaktı. Bunu yaparken bunun verdiği dersi keşfetmesinde nasılsa öyle sürdürdü hayatını çünkü bu dersi kendisi öğrendikten sonra başkalarına bunu aktarmanın tanrının iradesinde olduğunu düşünüyordu. Bu o kadar çok vaktini aldı ki halkla ya da özel görüşmelere vakit bulamıyordu "ve tanrıya ibadetim beni büyük yoksulluğa düşürdü" (23b). Ayrıca, doğal olarak, ona hatırı sayılır ölçüde düşmanlık da getirmişti. Kendisinin gökler tarafından özel bir misyon için seçildiğine inanmış mı olduğu ya da bunun kâhine bağlılığını sadece eğlenceli bir kendini beğenmişlik olarak mı gördüğü (bu kesinlikle yeterince ciddi görünmektedir) konusu, istersek tartışmalı bir halde kalabilir ama en azından çapraz sorgulaması ve bu sorgulamanın getirdiği nefret gerçektir ve hikâyeyi *Sokrates'in*

[160] Hdt. 7.142, krş. cilt i, 418. Hackforth (*CPA*, 94) Sokrates'in kâhini sınama yordamının onun otoritesini ciddi olarak kabul etmekle bağdaşmadığını çünkü onu akılcılaştırdığını, "söylemediği şeyleri ona zekice atfederek" Apollo'nun onurunu koruduğunu söylemektedir. Ama bu kabul edilmiş bir yordamdı, kâhinin otoritesinin kabul edilmesiyle kesin olarak uyum içindeydi. (Hackforth'u ayrıca J. A. Coulter da eleştirmiştir, *HSCP*, 1964, s. 33, n. 33.)

Savunması'nda gördüğümüz şekliyle kabul edebiliriz. Önce bilgeliğiyle ün salmış bir politikacı bulup onunla konuştu; konuşmanın sonunda, hem kendisi hem başkaları açısından bilge görünse de, adamın aslında böyle olmadığına karar verdi. Husumet ve hakaretlere rağmen, arayışını sürdürdü, sırasıyla çeşitli mesleklerin iddialarını sınadı. Politikacılardan sonra şairleri, geleneksel bilgelik ve bilgi havuzlarına, "yetişkin kimselerin eğitmenlerine" başvurdu ama üzülerek, gerçekten de iddia ettikleri gibi kendi bilgeliklerinden çok tanrısal esinle yazdıkları sonucuna vardı çünkü kendilerine kalsa yaptıkları şeyi anlamıyor görünüyorlardı. Yine de şiirleri yüzünden başka insanlara verilmeyen bilgi ve bilgelik üzerinde genel bir hak iddia ediyorlardı. Son olarak zanaatkârları ya da el işçilerini sınadı. Bilgelik konusunda politikacı ya da şairler kadar üne sahip değildiler ama bunların bilgeliği sınanınca kayıp olup gitmişti ve en azından zanaatkârlar zanaatlarına ilişkin şeylerde bilge olmalıydı, yoksa bu işleri yürütemezlerdi. Burada tanrısal esin sözkonusu değildi ve Sokrates, söylediği gibi, kendisinin hiçbir şey bilmediklerine emin olduğundan, onlar kendisinden daha fazla *sophia*ya sahip olmalıydı.[161] Hayal kırıklığına da uğramadı. "Bu konuda yanılmadım: Benim bilmediğim şeyleri biliyorlardı, bu yüzden de benden bilgeydiler" (22d). Ama kendi sınırlarını da bilmiyorlardı. Küçük bir teknik beceri alanına kumanda ettiklerinden, kendilerini büyük konularda da görüş belirtecek kadar nitelikli sayıyorlar ve sahip olmadıkları bilgelik konusunda hak iddia ediyorlardı. Şairlerinkine benzer olan bu hata da sahip oldukları bilgeliği gölgeliyordu.

(8) POLİTİK GÖRÜŞLERİ

Sokrates'in herhangi bir sanat ya da zanaatın usta uygulayımcılarıyla ilgili görüşü, demokrasiye yaklaşımı konusuna bir tür giriş yapmak için uygundur. Onların becerilerini takdir edişi benzersizdir. *Gorgias*'ta (511c vd.) bir erkek, karısı, çocukları ve eşyaları Aegina'dan Periaes'a taşımak için sadece iki *obol* (drahmanın onda biri) ve Mısır'dan ya da Karadeniz'den taşımak içinse, yaşamlarını ve mallarını denizin taşıdığı tehlikelerden koruyacağı için iki drahma isteyen dümenci karşısında dile getirdiği hayranlığı düşünmek yeter. Ama onun erdemi, hiçbir şekilde ne bedenen ne ruhen, karaya çıkardıklarını geliştirme, hatta onların durumunda güvenli bir karaya çıkmanın boğulmaktan iyi olup olmadığını bilemediğini ortaya koyan ılımlılığındadır. Bir ayakkabıcıda, bir zırh yapıcısında ya da bir çiftçide olsun, kimde görürse görsün,

[161] Konu edilen Yunanca sözcükler kuşkusuz *sophos* ve *sophia*dır. Bunların bizim "bilgi," "beceri" ve "bilgelik" [*knowledge, skill, wisdom*] sözcüklerimizin anlamını nasıl kucakladığı için, bkz. *Sofistler*, s. 29 vd.

beceri ve iyi işçilik karşısında hep aynı hayranlığı duymaktadır.[162] Ama belli bir beceride ustalık kazanmanın bir insana kendi alanının dışında yargıda bulunma niteliğini kazandırdığı varsayımına karşı çıkıyordu. Ünlü futbolcu, aktör ya da şarkıcıların politik ve toplumsal sorunlar üzerine görüşlerini yayımlayarak yayılmasına yardımcı olan bazı modern gazetelerin yaptığı şey, ona tehlikeli görünecekti. Ama Atina'da her yurttaşın, temsili değil, tümel bir organ olan halk Meclisinde yüksek politik konuları tartışmaya hakkı vardı. Sokrates'in *Protagoras*'ta (319b) dediği gibi, teknik bilgi gerektiren sorunlarda (mimari, gemi yapımı ve benzeri) Meclis uzmanları çağırır ve uzmanlık bilgisi olmadan konuşmaya kalkışan herkesi susturur ama hükümetin idaresi söz konusu olduğunda, "inşaatçı, nalbant, ayakkabıcı, tüccar, kaptan, zengin ya da yoksul, iyi aileden olan ya da olmayan" herkesi dinlemeye hazırdır.

Ayakkabıcının kendi işiyle uğraşması kulağa öyle gelse de politik olmayan bir ifade değildir. Sokrates'e göre, herkes doğuştan ve aldığı eğitimle belli bir işe yatkındır ve iyi bir zanaatkâr, onu kaçınılmaz bir biçimde politik konular için uygun bir rehber kılacak yargı güçlerini, bilgi ve karakteri elde etmesine engel olan bir düşünme ve yaşam tarzına sahiptir. Bu tür bir görüş Atina'da o dönemde anlaşıldığı şekliyle demokrasinin temeliyle çelişiyordu; o dönemde kabul edilen dogmaya göre, bir insanın görüşünün bir başkasınınki kadar iyi olduğu kabul ediliyor, bir köle de soylu da belli bir göreve kura yoluyla atanabiliyordu. "Politika," diyordu Sokrates, "diğerleri gibi bir zanaattır." Doğal hünerlere ihtiyaç duyar ama her şeyden önce inceleme ve uygulamaya ihtiyacı vardır.[163] Sınıf buna ilineksel biçimde katılmıştır, hiçbir şekilde sıradışı da değildir. Ksenophon'da (*Mem.* 3.6) Sokrates'in Platon'un üvey kardeşi olan ve politik tutkulara sahip olup bunları tatmin etmesini sağlayacak doğru kişisel bağlantılara sahip olan Glaukon'un gururunu, ona konuyla ilgili birkaç soru sorarak kırdığını görürüz. Bir şehrin gelir kaynakları, gelir ve giderlerinin miktarı, kara ve deniz güçleri,

---

[162] Sokrates'in bu tür mesleklere ilişkin görüşünü sergileyen bazı ilginç bölümler için bkz. Schlaifer makalesi, yeniden basımı Finley, *Slavery*, s. 102, n. 6. Bazı meslekleri bedeni bozdukları ya da yordukları, sonuçta kişilik üzerinde etkili oldukları için özellikle bayağı olarak ayırmış gibidir (Ksen. *Oer.* 4.2.3). Dürüst emeğin, soylu doğanlar arasında bile utanılacak bir şey olmadığına inanması, en çarpıcı biçimde yoksul düşen Aristarkhus ve ailesine verdiği öğütte görülür, Ksen. Mem. 2.7.3 vd. Yine de Alk. I (131b)'de tıbbi, fiziksel eğitimi, tarımı "ve diğer zanaatları," kendi içlerinde ve aracılığıyla benlik bilgisi ya da σωφροσύνη'ı vermediklerini söyleyerek bayağı saymaktadır.

[163] Popper'in (*O.S.* i, 128), yönetmek için gereken bilgeliğin özellikle insanın kendi cahilliğini bilmesi şeklindeki Sokratesçi bilgelik olduğu şeklindeki ifadesini bir parça değiştirdiğim görülecektir. Bu tıp bilmediğini itiraf edip hastaları tedavi etmeye devam eden bir hekimin σοφός olduğunu söylemek gibi olacaktır. Bu kadarı Platoncu diyaloglardan ve özellikle de Ksen. *Mem.* 4.2.3-5'ten anlaşılmaktadır.

sınır garnizonlarının durumu ya da ne ölçüde kendine yeterli, ne ölçüde başkalarına bağımlı olduğu gibi hayata ilişkin temel olgular konusunda cahilken yönetimde öncü bir rol alabileceğini nasıl olup da öne sürmektedir?

Fakat Glaukon'un eğer isterse bunu yoluna koyma fırsatı ve bağlantıları vardır. Genel olarak Sokrates David Hume'un "yoksulluk ve ağır çalışma sıradan insanların zihinlerini bozar ve onları herhangi bir bilim ya da hüner gerektiren bir mesleğe uygunsuz hale getirir" şeklindeki sözlerini kabul edecektir.[164] Kharmides'le yaptığı bir konuşmada, Meclis'in "ahmaklar, güçsüzler, çırpıcılar, ayakkabı tamircileri, doğramacılar, nalbantlar, çiftçiler, tüccarlar, işleri güçleri ucuza alıp pahalıya satmak olan pazar satıcılarıyla... kamu işleriyle ilgili bir kez olsun düşünmemiş kimselerle" dolu olduğunu söylediği anlatılır.[165] Sıradan insanlara yönelik bu tür horgörü Euripides'e öyle itici gelmişti ki, saf Sokratesçi öğretiyi bir tiranın uşağının dilinden aktarmış, onu çürütmek üzere de halk iktidarının savunucusu olarak Theseus'u seçmişti. "Yoksul bir işçi," der Kreon'un habercisi (*Suppl.* 420), "Aptal olmasa da, yaptığı işle kamu yararına özen göstermeyi beceremez." *Ekklesuastikus*'un (bl. xxxviii) yazarı gibi, Sokrates de "her biri kendi işinde bilge olan" sanat erbabı ve ustaların varlığına ve hiçbir şehrin onlarsız olamayacağına inanıyordu ama bu aynı yazar gibi şunu ekler: "Bunlar halk konseyinde aranmazlar ve mecliste de yükseklere çıkmayacaklardır... eğitim vermeyecek ve yargılarını belirtmeyeceklerdir."

Bunun taşıdığı önem düşmanlarının gözünden kaçmamıştı.

> "Suçlayan kişi (diye yazıyor Ksenophon), kimse bu şekilde seçilmiş bir denizci, yapıcı ya da başka bir teknisyeni, bu insanların hataları politik hatalardan çok daha az tehlikeli sonuçlar doğuracağı halde çalıştırmak istemezken, şehrin yöneticilerini kurayla atamanın budalalık olduğunu söyleyerek dostlarını mevcut anayasaya horgörüyle yaklaşmaya davet ediyordu. Bu tür savlar, diye öne sürüyordu suçlayan, genç insanları mevcut politik düzeni küçümsemeye kışkırtıyor ve onları vahşi devrimciler haline dönüştürüyordu.[166]"

---

[164] bkz. *Sofistler*, s. 136.

[165] Ksen. *Mem.* 3.7.6. Ksenophon'un kendisi demokrat olmadığından, Sokrates'in avama karşı horgörüsünü abartma eğilimine girmiş olabilir. Ama, Platon'la olduğu gibi, bu tür insanların öncelikle ona bağlanmasını dikkate almak gerekir.

[166] (a) *Mem.* 1.2.9. Arist. ret. 1393b4, Taylor'un da belirttiği gibi, bu bölümün bir yankısı olabilir. Eğer öyleyse, Taylor'un Aristoteles'in metnindeki ἀθλητάς'nin αὐλητάς olması gerektiği şeklindeki önerisi herhalde doğrudur. (bkz. onun *VS*, s. 58.)

(b) Cobet'ten bu yana birçok uzman Ksenophon'un bahşettiği "suçlayıcı"nın Sokrates'in ölümünden sonra yazan Polykrates olduğuna inanmıştır (krş. geride s.325) ama Blass bunun mahkemedeki asıl savcı olan Meletus olduğuna inanıyordu. (bkz, Taylor, *VS*, 4 vd.) Bu tür politik bir şikâyetin, demokratların restorasyon sırasında ilan ettiği af nedeniyle mahke-

Kimsenin Sokrates'i, bugün anladığımız demokrasiye göre, kura yoluyla atanmaya karşı çıktığı için anti-demokratik olmakla suçlaması gerekmez çünkü günümüzün hiçbir demokrasisi, ne kadar aşırı olursa olsun, bu tür korkunç bir yönteme başvurmayı düşünmeyecektir.[167] Atina'da kullanılmasının en azından dinsel bir itkisi vardı, kararı tanrıya bırakmanın bir yoluydu. Ama Sokrates daha da ileri gidip halk seçimini de kınadı. "Krallar ve idareciler," dedi (Ksenophon, *Mem.* 3.9.10'a göre) "sokaktaki adam (ὑπο τῶν τυχόντων) tarafından seçilenler değildir, kurada çıkanlar da, iktidarlarını zora ya da düzenbazlığa borçlu olanlar da değil, yönetmeyi bilenlerdir."[168] Ksenophon çelikli yönetim biçimleri sınıflandırmasını şu şekilde betimler (*Mem.* 4.6.12):

> "Ona göre hem monarşi hem tiranlık yönetim biçimleridir ama birbirlerinden farklıdırlar. İnsanların rızalarıyla ve devletin yasalarına göre yönetilmesi monarşidir ama istemeyen kulları, yasaya göre değil yöneticinin kırbacıyla yönetmek tiranlıktır. Yöneticilerin yasaların taleplerini karşılayanlar arasından seçildiği bir anayasaya aristokrasi, makam için gerekli nitelikler mülk olduğunda plütokrasi ve bütün insanlar seçilebilir olduğunda demokrasi diyordu."

Euripides'te yer alan, Sokrates'in tiranlığı yeğlediği iması korkunç biçimde haksızdır. Onun için kabul edilebilecek tek yönetim biçimi, devletin soylu olsun düşük olsun, bütün üyelerinin isteyerek kabul ettiği ve bu yüzden bağlayıcı olan bir sözleşme olarak yasanın yönetimiydi. Hiçbir birey bu zorlamadan yasaların o sırada onları etkin kılmakla yükümlü olanlar tarafından kötü idare edilmesini talep ederek kurtulamazdı çünkü bu türden bir ehliyet, eğer denetlenmezse, bütün bir yurttaşlar topluluğunun özgürlük ve mutluluğunu koruyan ve güvenceye alan yasa ve düzenin çerçevesini paramparça edecektir. Bireyin karşısında duran seçim ya yasalara uymak ya onların barışçıl ikna yoluyla değiştirilmesini sağlamak, ya da göç etmekti. Bu

---

mede dile getirilemeyeceği öne sürülmüştür, bunun için bkz. geride s.371, dn. 108 ve krş. Chroust, 257.

(c) Chroust (*S. M. & M.*, 58) Dissoi *Logoi*'yi kuranın Sokrates tarafından sofistlerden devralındığını ama buna ilişkin getirdiği nedenler Sokratesçi olsa da, yazar bunu Sokrates'ten almış olabilir. (bkz. *Sofistler*, s. 302.)

[167] Yunan demokrasisinden bahsederken, belki de kura yoluyla atama yönteminin nasıl tuhaf bir şey olduğunu unutmaya eğilim gösteriyoruz. M. A. Levy, *Pol. Power in the Anc. World* (s. 91) adlı kitabında buna haklı olarak dikkat çekiyor ve "hiçbir evveli olmayan ve daha sonra hiç ciddiyetle taklit edilmemiş bir sulh hâkimi atama yöntemi" olarak adlandırıyor. Lesky (*HGL*, 498) daha veciz olarak "açık bir fesat" olarak adlandırır. Atina demokrasisinin doğası ve zararları üzerine bkz. *Sofistler*, s. 31 vd.; onun "ayar belgesi" olarak kuranın kullanımı için, Vlastos'ta yer alan kaynaklar, ἴσον 3.

[168] "Nasıl yöneteceklerini bilmediklerini bilenler" değil. krş. geride s. 396, dn. 163.

Kriton'da açıkça belirtilmektedir (*Sofistler*, s. 144, 147 vd.da açıklandığı gibi). Bunun demokratik bir bakış açısı olması gerekmez çünkü Sokrates tarafından tanımlandığı şekliyle hem anayasal monarşi hem de aristokrasi onun koşullarını karşılayacaktır ve o olasılıkla ikincisini yeğleyecektir. Demokrasi altında yaşarken, ilkeleri onun yasalarına sadık olmaya götürmüştür onu ve doğduğu şehir Atina içine iliklerine dek işlemiş olduğundan, göç olasılığı da yoktu. Sokrates nasıl olur da her görüşten insanlarla tanışıp tartışabileceği bir şehir olan, Yunan şehirlerinin entelektüel olarak en canlısını, Protagoras, Gorgias, Prodikus ve Anaksagoras gibi *sophista*iyi çekmiş olan mıknatısı, Euripides ve Aristophanes'e yurt olmuş şehri, çevresine Antisthenes ve Platon gibi delikanlılardan oluşan parlak bir çevreyi toplayabileceği bu yeri bırakıp gidebilirdi? Şehir duvarlarının dışına çıkmayı bile istemiyordu (*Phaedr.* 230 c-d). Hal böyleyken, o günlerde şehrin yönetilme tarzına karşı duyduğu derin hoşnutsuzluğa ters düşmeyen bir tavır göstermeli ve yasalara uymalıydı. "Gerçekten size ya da herhangi bir demokrasiye karşı gelip de şehirde birçok yanlış ve yasadışı şeylerin meydana gelmesini önlemeye çalışan kimse," der onu yargılayan yurttaşların temsili organına, "güvende olamaz. Gerçek bir adalet savunucusu kendisini sakınıp politikadan uzak durmalıdır yoksa ömrü kısa sürer."[169]

Aslında, Sokrates kendini tek gerçek devlet adamı olarak adlandırsa da (ve ne demek istediğini anlayabiliyoruz), genel olarak anlaşıldığı şekliyle politika ilgisini çekmiyordu. Onu gerek diktatör Otuzla gerek geri gelen demokrasiyle çelişkiye düşüren ve bütün politik tutkularından uzaklaşmasına yol açan belli ilkelere göre yaşıyor ve davranıyordu. Bu yüzden onun politik fikirlerini bütün bir yaşam felsefesini incelemeden anlayamayız, bu yaşam felsefesinin sonucu olarak kabul edilmelidirler. Bu yaşam felsefesine göre yalnız zenginlik değil güç, ün ve onur da insanın ruhunun iyiliğine kıyasla hiçbir şeydi; özen gösterilmeyen yaşam yaşamaya değmezdi çünkü iyilik ya da ruhun doğru hali bilgiye, özellikle de kendini bilmeye dayanıyordu ve zarar görmek hatta ölmek, bunlara neden olmaktan daha iyiydi çünkü hata yapmak ruha zarar verirdi.

Bir filozofun öğretisinin kişinin kendisinden ayrılmaması gerektiği doğru kabul edilecekse, bu Sokrates için kesinlikle doğrudur ama buraya dek daha kesin felsefi başlıklara yönelmeden önce onunla kişisel bir yakınlık hissinden uzak durmaya çalıştım. Ondan hoşlanabilir ya da hoşlanmayabiliriz ama en azından onun kendisinin özetlediği şekliyle döneminin genel yargısını kabul etmemek güçtür: "Sahip olduğum bu ün gerçek de sahte de olabilir ama her koşulda Sokrates'in insanlığın genel gidi-

[169] Platon, *Apol.* 31e-32a., πλῆθος için, Tredennick'in çevirisiyle "demokrasi" demek makul bir aktarım gibi görünüyor.

şatından farklı olduğu görüşü kabul edilmektedir." Her şeyden önce genç dostlarını çarpan şey bu biriciklikti: "Ne yaşayanlar ne ölüler arasında, başka kimse yok onun gibi; bu çarpıcı bir şey."[170]

EK NOT: SOKRATES'İN POLİTİK GÖRÜŞLERİ ÜZERİNE BAZI GÖRÜŞLER

1939 yılında iki Amerikalı uzman, A. D. Winspear ve T. Silverberg Platon ve Aristoteles'te oldukça başarılı olmuş olan soybilimsel yöntemi Sokrates için kullandıklarını öne süren bir inceleme yayınladı. Usta bir zanaatkârın oğlu olarak mütevazı bir geçmişi olduğunu ve gençlik günlerinde sağlam bir dürüstlüğe sahip, yoksulluğu kabul eden ve demokratik hareketle yakın bir ilişki içindeki biri olduğunu ve buna doğal bilimlere bağlılığıyla maddeci ve kuşkucu bir bakış açısının eşlik ettiğini söylüyorlardı. Demokratik etkinliği onu entelektüel ve politik liderlerle ilişkiye soktuğundan, maddi ve toplumsal konumunda belirgin bir gelişme ortaya çıkmıştı. Bir geçiş döneminin ardından tutuculara yaklaşmış, soylulukla dalkavukça bir yakınlık içine girerek bağımsızlığını bırakmış ve aralarında Alkibiades, Kriton, Aristides ailesi, ("demokrasi karşısındaki nefreti" apaçık olan) Platon ve akrabalarını ve zengin imalatçı Kephalos'un bulunduğu zengin ve aristokratik bir çevreye girmişti. Platon'un amcası Kritias'la ilgili suçlamalar tümüyle doğruydu ve Platon'la Ksenophon'un savunmaları işe yaramazdı: Şevkli bir demokrat olarak yola çıkmış, bizzat Sokrates'in etkisiyle kana susamış bir tiran haline gelmişti. Sokrates'in dini onun politikasına uygundu çünkü "ortaya atmakla suçlandığı yeni tanrılar Pythagorasçı hiziplerin mistik tanrıları, uluslararası muhafazakârlığın saldırgan koruyucu tanrılarıydı" (s. 384). (Taylor burada tanık olarak gösterilmektedir, oysa o Sokrates'in Pythagorasçılığını *Bulutlar*'a dek izlemiştir, buna karşın yazarlarımıza göre Sokrates o zamanlar sağlıklı kuşkucu dönemindeydi ve *Sokrates'in Savunması*'nda "Konuyu bulandırmak ve yakın dönemdeki kuşkuları Aristophanes'in daha önceki saldırısıyla karıştırmak için büyük çaba harcamaktadır," s. 385). Sokrates artık "Atina'nın demokratik anayasasına ve bütün bir demokratik yaşam tarzına karşı entelektüel saldırı" içine girmiş bulunuyordu (s. 391). Generallerin mahkemesindeki davranışları bile soylu ve cesur bir eylem olarak değil, "Bu ateşli dönemde her iki tarafın da oynamakta olduğu aşırı karmaşık bir oyunun içindeki bir hamle olarak" yorumlanmalıdır (s. 376). Onu çekişen hiziplerin üstünde yer alan bir idealist saymak, "muhafazakâr hizbin bütün çabasının" yöneltildiği politik bir hileydi. İdealist felsefe geleneği dile gelmeye başlarken, Sokrates ona kapıldı ve "felsefenin yerden göğe yükselişinde rol aldı" (zenginlerin gözünde "*primus philosophiam devocavit e caelo, et in urbibus collocavit et in domos etiam introduxit*" olan biri için tuhaf bir ifade; en azından Cicero'yla, "muhafazakâr hi-

[170] Platon, *Apol.* 34e ve *Semp.* 221c.

zip" Sokrates'in ayaklarını yerden kaldırmak çabalarında başarısızlığa uğramıştı).

Platon'un *Sokrates'in Savunması*'nın, politik entrikacı Sokrates'in üzerine bir idealizm peçesi örtme yolunda ustalıklı bir çaba niteliği taşıması anlaşılan Sör Karl Popper'ın gözünden kaçmıştır. *Sokrates'in Savunması* ve *Kriton*'u Sokrates'in "son vasiyeti" sayar ve onlardan "Bir insanın yalnız yazgısı, ünü ve başka büyük şeyler için değil, aynı zamanda eleştirel düşüncenin özgürlüğü için, kendine önem vermek ya da duygusallıkla ilgisi olmayan bir öz saygı için de ölebileceğini göstermiştir" (*O.S.* 194) sonucunu çıkarır. Platon ona daha sonra ihanet etmiştir, "tıpkı amcaları gibi." Ona Pythagorasçı bir ayrıcalık kabul ettirmiş ve *Devlet*'te onu kendi totaliter fikirlerine katmak için çok başarılı bir girişimde bulunmuştur (195 vd.). Çünkü Sokrates bir özgürlük âşığı, bir demokrat ve insancıldı, Popper'ın kitabının teziyse "Platon'un politik talepleri tümüyle totaliter ve insancıllık karşıtıdır" şeklindedir (88). Platoncu adalet kuramını modern totalitarizmin kuram ve uygulamasıyla özdeş sayar ama bu konuda Sokrates'in mirasçısı olmadığı gibi, Platon tarihin en iğrenç entelektüel ihanetlerinden birinin suçunu taşımaktadır.

Bu iki karşı kutup kanıt sunulabilecek yön değiştirme ve dönüşleri belirtme amacına hizmet edebilir.[171] Kesinlikle gerçeğe en yakın duranlar daha eski liberal düşünürler kuşağı ya da "Oxford neo-idealizm okulu" adı verilen, A. E. Taylor ve Ernest Barker'in örnek olarak gösterildiği düşünürlerdir.[172] Herkes kendi politik ve toplumsal tercihlerinin etkisinde kalabilir –belki kalmalıdır da- ama en azından bunlar uzmanlığı methiyenin önünde tutan kimselerdi. Hatta modern faşizm ve totalitarizmin başka biçimlerine karşı gösterilen tepkiye girmemiş olmaları bir üstünlük de sayılabilir. Her koşulda Sokrates'e düşmanlık duymakla suçlanamazlar ve Taylor'ın onun üzerine yazmasına yol açan şey kanıtların kendisiydi (*Socr.* 150): "Anayasaya duyduğu bağlılık düşünülürse, demokrasi ilkesini, iyi hakkında hiçbir bilgisi olmayan ve işlerinin idaresi için böyle bir bilginin zorunlu bir nitelik olduğunu hiç hayal bile etmemiş olan çoğunluğun egemenliğini onaylaması düşünülemezdi." Ve yine (451, dn. 276): "Gitgide daralan ve katılaşan Atina demokrasisinin tabiatı karşısındaki hayal kırıklığı, savaştan önce gelen büyük 'elli yıl'da yetişmiş olduğu için ve herhalde çok farklı şeyler umduğu ve beklediği için, büyük savaş sürecinde iyice ağır bir hal aldı." S. 367, dn. 99'da, Alkibiades'in Spartalılara demokrasinin "kabul edilmiş budalalık" olduğunu belirterek (*Thuk.* 6.89.5) gerçek bir Sokratesçi gibi davrandığını bile söylemektedir

Barker'ın çıkarımı basittir (*Pol. Th. of P. & A.* 51): "Öğretisinin demokrasi karşıtı eğilimi apaçıktır," Platon içinse şöyle der (s. 370): "Demokrasi karşıtı eğilimleri olan bir aileden geldiğinden, doğal olarak, yaklâşık 407 yılında, Sokrates'in çevresinin bir üyesi oldu. Burada da demokrasi hoş görülmüyordu... Politika bir sanat

[171] Bu şekilde ikisini aynı düzeye yerleştirmeye niyetlendiğim sanılmasın. Amerikan kitabının doktriner ifadeleri ve Popper'ın eğitimi ve açık fikirliliği arasında kıyas olmaz.

[172] Havelock, *Lib. Temp.* 19.

sayılıyordu: Politik işlerin uygun idaresinin bilgiye dayandığı düşünülüyordu –ne demokratik meclisin kendisinin, ne de onun kuranın talihiyle atadığı görevlilerin sahip olduğu söylenemeyecek olan bilgiye."

Sokrates politik bir bakış açısına sahip olduğu ve bunun onun Antikçağ hayran ve düşmanlarının hatalarından ayrı tutulabildiği ölçüde, onu en doğru biçimde bu gibi ifadelerde görmekteyiz.

III
FELSEFİ ÖNEM

(1) "PHILOSOPHIA DE CAELO DEVOCATA"

Yunanlar için Sokrates adı felsefelerinin tarihi içinde bir set oluşturdu. Bunun nedeni onun insanların gözlerini Erken Sokratesçi döneme has olan fiziksel dünyanın doğasıyla ilgili kurgulamalardan çekip, ilgiyi insan yaşamının sorunları üzerine yoğunlaştırmış olmasıdır. En genel ifadeyle, evrenin kökenini ve asıl maddesini, göksel cisimlerin bileşimini ve devinimlerini, dünyanın şeklini ya da doğal büyüme ve bozulmanın sebeplerini sorgulamanın, insani varlık olmanın ne demek olduğunu ve insanın neden dünyaya geldiğini anlama çabasına göre önemsiz kaldığını söylüyordu. Sokrates'i bir dönem noktası olarak kabul etmenin izleri Aristoteles'e dek uzatılabilir ama o buna belki de daha sonraki yazarların sandığı gibi yadsınmaz bir destek vermemektedir ve bunu öne süren Yunan felsefesinin abartılı şematik görüşü Hellenistik ve Yunan-Roma dönemlerinin ürünüydü. Aristoteles'teki başlıca tanıklıklar şunlardır:

(a) *De partibus animalum*'un ilk bölümünde zorunlu ya da maddeselin yanı sıra biçimsel-son sebebi kabul etmenin önemini belirtmektedir. Bu daha önceki düşünürler için açık bir şey olmamıştır çünkü ne öze ilişkin ("olmak nedir" ve benzeri) ne de herhangi bir şeyin gerçek varlığını nasıl tanımlayacaklarına ilişkin yeterli kavrayışları vardı. Demokritos bunu bir parça sezmişti[173] ve "Sokrates'in döneminde yöntem açısından bir ilerleme sağlanmıştı ama doğanın incelenmesinden (ἔληξε) vazgeçildi ve filozoflar ilgilerini uygulayımsal yararlık ve politik bilimlere yönelttiler" (642a28).

(b) *Metaf.* 987b vd. (ve bunu bir parça farklı sözcüklerle yineleyen 1078b17) değişimi daha kesin olarak Sokrates'e atfeder. Aristoteles Platon'un aşkın biçimler kuramını bilginin, Herakleitosçuların ispat etmiş göründüğü üzere, sürekli bir akış halindeyken nasıl olası olacağı sorunundan doğmuş olarak açıklamaktadır. Bu kuramla gençlik günlerinde karşılaşmıştır.

> Ama Sokrates bütün olarak doğayı ihmal edip etik sorunlarla uğraşır ve bunlarda tümelleri arayıp aklı ilk kez olarak tanımlara yöneltirken, onun öğretisini kabul eden Platon, bunun duyulur dünyadan başka bir şey için geçerli olduğu sonucuna

[173] Sokrates'ten önce tanımın durumuyla ilgili Aristoteles'in söyledikleri için bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019: s. 371 vd. (Demokritos ve Pythagorasçı: İkincisi için *Metaf.* A 987a20'yi de ekleyin.)

varmıştı: "Ortak tanım," deyip akıl yürütüyordu, "duyuların hiçbirine uygulanamaz çünkü onlar hep değişmektedir."

Bu iki pasajda da doğaldan etik felsefeye geçişin karşımıza çıktığı görülmektedir. Her ikisinin de konusu, Aristoteles'in tutarlı biçimde Sokrates'in bilimsel düşünceye başlıca katkısı, yani onun tanım talebidir. İlki geçişi Sokrates'e değil döneminin filozoflarına atfeder ki bu açık biçimde doğrudur. İkincisi Sokrates'in dış doğanın incelenmesine ilgi duyduğunu söylemez, sadece bunu Platon onunla yakınlık kurduğu sırada bırakmış olduğunu söyler. Platon'un felsefeyle ilgilenecek kadar yaşlı olduğu gibi Herakleitosçu öğretinin güçlüklerinden etkilenmiş de olduğu düşünülürse, bu onun altmış iki yaşından önce olmuş olamaz.

"Felsefeyi göklerden yere indiren" filozof olarak Sokrates geleneği Hellenistik dönemde, belki de Stoacı Panaetios'un etkisiyle yaygınlık kazandı[174] ve bunu Cicero'dan da tanımaktayız. Yaygınlığı, tarihsel temeli ne olursa olsun, onu düşünce tarihi içinde önemli bir öğe haline getirdi. Protagoras'tan bahsettikten sonra Cicero şöyle der (*Tusc.* 5.4.10):

> "Sokrates'e dek, Anaksagoras'ın öğrencisi Arkhelaos tarafından öğretilen Antikçağ felsefesi sayı ve hareketle ve de bütün her şeyin çıktığı ve döndüğü kaynakla ilgileniyordu ve bu ilk düşünürler heyecanla yıldızların ve bütün göksel maddelerin büyüklükleri, uzaklıkları ve yörüngelerini sorguladılar. Ama ilk kez Sokrates felsefeyi göklerden indirdi, şehre ve hatta evlere soktu ve onu yaşamı ve ahlakı, iyiyi ve kötüyü ele almaya zorladı."

Akademika'da (1.4.15):

> "Sanırım Sokrates –aslında bu herkesçe kabul edilmiştir- felsefeyi doğanın kendisinin bulanıklığa soktuğu, ondan önce bütün filozofların ilgilendiği konulardan alıp günlük yaşama uygulayan, onun sorgulamalarını erdeme ve kötülüklere, genel olarak iyi ve kötüye yönelten ilk kişi olmuştu. Göksel görüngüleri kavrayışımızın ötesinde ya da onları ne kadar iyi anlarsak anlayalım, iyi bir yaşamla ilişkisiz sayıyordu."

Sofistlerin bütün bunların içinde nerede yer aldığını merak edebiliriz. Brutus eserinde (8.30-1) Cicero var olduklarını ve Sokrates'in onlara muhalif olduğunu bildirir. Onları asıl olarak retorik öğretmeni olarak gösterir (*Brutus*'un asıl konusu retoriktir) ama eğitimlerinin ahlaki anlamını da kabul eder. "Uzman hatipliğin iktidarı kabul edildikçe," der, "bu sanatla ilgili bir eğitmenler sınıfı ortaya çıktı." Bu Gorgias, Protagoras, Prodikus, Hippias ve başka birçok kimsenin, oldukça kibirli biçimde,

[174] Pohlenz de böyle düşünüyordu (*Die Stoa* i.194 vd., 2.10). Panaetios ykl. MÖ 185-109'da yaşamıştı.

konuşmanın zayıf savı daha güçlü kılabileceğini öğretebileceklerini öne sürerek ün kazandıkları bir zamandı.

> "Sokrates onlara karşı çıktı (diye devam eder) ve onların eğitimini kendi kurnaz tartışma türüyle çürütmeye başvurdu. Onun verimli konuşması bir dizi başarılı düşünürün ortaya çıkmasına yol açtı ve o zaman ilk kez felsefenin keşfedildiği öne sürülür –daha eski olan doğa felsefesinin değil, şu an bahsettiğimiz, konusu iyi ve kötü, insanların yaşayışı ve davranışları olan felsefe."

Yalnız Sokrates'in insanların düşüncelerini doğadan insanların işlerine çeviren devrimi yapmış olduğu yazılı tarihi dolduran o klişelerden ya da aşırı basitleştirmelerden biridir. Kuşkusuz (sofistler üzerine olan kitabımın ortadan kaldırmayı başaracağını umduğum) varsayım sofistlerin filozof adını hak etmediği varsayımıdır. Sokrates'ten Platon ve Aristoteles'e uzanan büyük gelenek galip geliyordu ve dikkat çekici Epikurosçular dışında, ne kadar farklı olursa olsun birçok okul kendisini Sokratesçi düşüncenin mirasçısı olarak düşünmeyi yeğliyordu. Aslında ilginin doğal bilimlerden insani konulara geçmesinin karmaşık sebepleri dikkat çekici biçimde karmaşıktı. Artık bunun genel olarak sadece beşinci yüzyılda mı yoksa Sokrates'in zihninde mi olduğu gibi çok tartışılan bir soru daha ilginçtir. Cicero bunu Aristoteles kadar reddeder; aslında Sokrates'i Arkhelaos ve Anaksagoras'la birleştirerek güçlü biçimde bunu öne sürmektedir ve bunu destekleyecek birçok çağdaş kanıt bulunmaktadır.

Cicero'nun dediklerinin büyük kısmı Ksenophon'dan alınmış olabilirdi, onun inancı da, kısaca, bir yandan Sokrates'in, bütün o tanrıtanımazlık ve hürmetsizlik imasını içeren, "göklerde ve yerin altında olup biteni" öğretme suçlaması karşısında tümüyle suçsuz olduğu; ama diğer yandan bunun bilgi talebinden olmadığı şeklindedir: kendisi bu türden bilimlerde deneyimliydi ama onları uygulayımsal yararlara sahip olmadıkları için küçümsüyordu. *Memorabilia*'nın (5 vd.) ilk bölümünde genel olarak doğayı (kozmosun kökeni ya da göksel görüngüleri yöneten yasalar) birçok filozofun tersine "hiç tartışmadığı" söylenir. Ksenophon bütün bunları aptallık olarak bir kenara itmesinin dört nedenini gösterir:[175] (a) bizi çok daha yakından ilgilendiren insani konuların incelenmesini ihmal etmek yanlıştır, özellikle onlara ilişkin bilgi böylesine yetersizken;[176] (b) hiçbir iki bilimci şeylerin[177] toplamının bir mi yoksa

---

[175] (a)-(c) 1.1.12-15'te ((c) 4.7.5'te yinelenmektedir) ve (d) 4.7.6'da bulunmaktadır.

[176] Ksenophon ve Platon Sokrates'in bu bakış açısını kabul eder. krş. *Phaedr.* 229e: "Ben, Delphoi kâhininin deyişiyle hâlâ 'kendimi bilmiyorum,' ve bu konuda cahilken yabancı konuları incelemek bana gülünç geliyor."

[177] Bu elbette orijinal değildi. krş. Gorgias, *Sofistler*, s. 60.

sonsuzca çok mu olduğu, her şeyin hareket edip etmediği, her şeyin mi yoksa hiçbir şeyin mi var olup sonra yok olduğu gibi temel sorunlarda bile uzlaşmış değildir; (c) doğa bilimlerinin uygulayımsal yararı yoktur: rüzgârları, suları ve mevsimleri yöneten yasaları incelemek insana bu şeylere hâkim olma gücü vermez; (d) evrenin sırları kavranılmaz olduğu gibi, onları gözetlemek de tanrıları kızdırmaktadır.[178]

Ksenophon, Sokrates'in savlarının öncelikle yararcı olan niteliğine büyük önem atfeder. Genel olarak bu doğrudur. Sokrates yoğun biçimde uygulayımcı biriydi ve iyiyi yararlı olan ya da faydalı olanla eşleştirmesi Platon'un diyaloglarının bazısında açıkça görülmektedir.[179] Fakat, bunu öğrendikten sonra, Ksenophon'un bazen gerçekten faydalı olana ilişkin kendi daha klişe fikirlerine göre örnek seçtiğinden, Sokrates'in aklındaysa başka şeyler olduğundan kuşku duyabilir. "Sokrates," der, "bir tarlanın alınıp satılması için ölçmek için ya da vereceği kârı hesaplamak için gerekli olduğu ölçüde geometri öğrenmeyi öneriyordu." Aynı şekilde astronomi de bir yolculuğu planlarken, bir saati ayarlarken ve benzeri durumlarda vakti, ayı ve yılı söyleyebilmek üzere öğrenilmeliydi. Gece avcıları ya da dümencilerden yeterli ölçüde öğrenilebilirdi. "Ama farklı yörüngelerde dönen cisimleri, gezegen ve kuyruklu yıldızları inceleyecek, ya da onların dünyadan uzaklıklarını, devirlerini ve bunların sebeplerini hesaplamaya çalışıp kendini yoracak kadar ileri gitmeye şiddetle karşı çıkıyordu. Bunda bir yarar göremiyordu." Sokrates'in neden bahsettiğini bildiğinde ısrar ettiği yer de bu bölümdedir (*Mem.* 4.7). Yüksek matematikte "deneyimsiz değildi," ve astronominin "yararsız" kısımlarını "öğrenmemiş" de değildi.

---

[178] Milton, *Paradise Lost*, 8. kitapta Rafael'le anlaştığı zaman Adem'in dile getirdiği Sokratesçi duyguları, olasılıkla Ksenophon değil Cicero'dan almıştı.

That not to know at large of things remote
From use, obscure and subtle, but to know
That which before us lies in daily life
Is the prime wisdom; what is more is fume,
Or emptiness, or fond impertinence,
And renders us in things that most concern
Unpractis'd, unprepared, and still to seek.

[Bir işe yaramayan, bulanık ve yüce şeyleri değil,
günlük hayatta karşımıza çıkan şeyleri bilmek
asıl bilgeliktir; bundan fazlası duman,
boşluk ya da gereksiz şeylerdir
ve bizi çoğu kimsenin çalışmadan,
hazırlanmadan ilgilendiği,
hâlâ da aradığı şeylere sürükler.]

[179] bkz. ileride s. 443 vd.

Bütün bunlar Platon'un *Phaidon*'sundaki "otobiyografik" bölümle (96a vd.), ikincisine kısmen tarihsel gerçeklik sağlayacak kadar uyum içindedir?[180] Sokrates orada "gençken" doğa felsefesine karşı, şeylerin "nedenini" açıklayacağı umuduyla ilgi duyduğunu söylemektedir –şeyler neden buradadır, neden ortaya çıkmışlardır, neden tekrar kaybolurlar. Yaşamın kökenine, fizyoloji, psikoloji, astronomi ve kozmolojiye ilişkin güncel kuramları incelemiş ve bu tür konuların kendisine göre olmadığı sonucuna varmıştır. Anaksagoras'ın "zihni" ilk sebep olarak adlandırdığı duyunca yeniden umuda kapılmış ama Anaksagoras'ın sisteminin de diğerleri gibi fiziksel kuramlar kümesinin bir parçası olduğunu fark edince bir kez daha bundan kaçınmıştı. Zihnin sebep olarak ayırt edici özelliği basitçe gözardı edilmişti ve ortaya atılan açıklamalar sanki zekâ bunlarda hiç rol oynamamış gibi maddi ve mekanikti. Sokrates bir şeyin ancak işlevi aracılığıyla açıklanabileceğinden emin olduğundan, doğa bilimlerini bırakmış ve tümüyle farklı sorgulama yöntemlerine yüzünü çevirmişti.

Platon bu anlatıyı kendi amaçları için kullanır ama aslında olgulara dayanmamış olması gerçekten tuhaf olacaktır. Bunun olanaksız olması bir yana, Ksenophon'dan gelen bilgiler de ve Sokrates'in *Bulutlar*'daki temsilinin, temelsiz olmadığı, düşüncesinin belli eğilimlerinin gülünç bir abartısına dayandığı gibi makul bir varsayım da bununla uyum içindedir. *Bulutlar* sırasında Platon küçük bir çocuktu ve o günlerin Sokrates'iyle ilgili olarak, kırk altı yaşında olmasına karşın, onu tanımadan çok önce kullandığı "genç" sözcüğünü yanlışlıkla kullanmış olabilir. Aristophanes, büyük olasılıkla, Sokrates'in bilime yönelik coşkusunun uzun zaman önce sönmüş olduğunu çok iyi biliyordu: Bir zamanlar coşku duymuşsa, bu komedi için yeterli bir malzemeydi,[181] yeter ki Aristophanes Sokrates'i kendi *bêtes noires* repertuarına katmaya karar vermiş olsun. Aristoteles'in doğa incelemesinin Sokrates'in döneminde "azalmış" (ἔλῃξε) olduğu şeklindeki ifadesi bir abartıdır. Apollonialı Diogenes'i, Arkhelaos'u (Sokrates'le yakınlığı olasılıkla tarihseldir; bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019: s. 41), Empedokles'in öğrencisi olan Gorgias ve onun gözenek ve akıntı kura-

[180] Fakat bu *Devlet*'in daha metafizik bazı kısımlarıyla uyum içinde değildir, bu kısımlarda Sokrates matematik ve astronominin uygulamalı amaçlar için kullanılmasını hor gördüğünü dile getirir ve onları zihni fiziksel dünyadan uzaklaştırıp ebedi biçimlere yöneltmenin bir aracı olarak kullanmayı savunur. Sözgelimi 526d-e'deki geometriyle ilgili bazı değinmelere ve bağlamlarına bakın. Sokrates'le ilgili kapsamlı bir bakışla düşünülecek olursa, buradan çıkarılabilecek makul tek sonuç Platon'un orada tarihsel Sokrates'in söylediklerinden çok uzaklaşmış olduğudur. Kierkegaard bu açıdan Ksenophon'la Platon arasındaki tezata dikkat çekmiştir (*Irony*, 61 ve not).

[181] Bu kronolojik husus, *Phaidon*'nun özyaşam öyküsel kısmında en ufak bir gerçeklik görmemiş kişilerden biri olan Zeller'i gereksiz yere rahatsız ediyordu. E. Edelstein (*X. u. P. Bild*, 69-73) *Phaidon*'un tarihselliğinin Ksenophon'la uyuşmasından anlaşıldığını düşünüyordu.

mına ilgili duyan, bir *physikos* yazarı Alkidamas, *Hakikat*'teki Antiphon ve belki Kritias gibi sofistlerinin bir kısmını düşünmek yeter.[182] Demokritos da Sokrates'in ölümüne dek etkindi ama onun yapıtının Atina'da ne ölçüde bilindiği tartışmalı bir konudur.

Bu yüzden Sokrates'in yaşamının doğal bilimlerle yoğun biçimde ilgilendiği dönemi için etkileyici miktarda kanıt bulunmaktadır. Bunu gözardı etmek zor olacaktır ama bazıları (Aristophanes, Ksanophon ve *Phaidon*'da Platon'un kendisi) Sokrates'in tartışmaya katılan herkesin tarihsel saydığı *Sokrates'in Savunması*'nda yer alan bazı mazeretleriyle geçersiz kalmış kabul etmektedir. 18b'de "gökler üzerine kuramlar ortaya atan, yerin altındaki her şeyi sorgulamış olan ve zayıf savı güçlü kılan bilge biri" olduğunu reddeder ve 23d'de bunların bir filozofu suçlamak isteyip de bir konu bulamayanların yararlandığı kolay suçlamalar olduğunu söyler. 19c'de şunu ekler,

> "Ariptophanes'in komedisinde kendiniz gördünüz, Sokrates diye biri ortalıkta geziniyor, havayı dokuduğunu ilan ediyor, en ufak fikrim olmayan bir sürü şey hakkında bir sürü saçmalık saçıp savuruyor... ama gerçekte bunlara karşı en ufak ilgim yok. Dahası çoğunuzu da buna tanık gösterebilirim ve beni konuşurken dinlemiş olan herkesten (beni birçok kişi dinlediğine göre) beni böyle konular üzerine konuşurken görüp görmediğini birbirinize bildirmesini rica ediyorum."

Öyleyse, daha önce ele aldığımız kanıtlar ve de bu bulunmaktadır. Bütün bunlar 2400 yıl kadar önce olup bitti ve bunlara ilişkin bilgimiz yeterli olmaktan uzaktır. Bunun ardında yatan bütün yalanları bilmeyi umamayız bile. Ama Sokrates'in bu sözlerinin diğerlerini susturamayacağını öne sürmek de makuldür. Onun bu sözleri savunmasında kullandığını varsayarsak, onu "paçasını kurtarmak adına yalan söylemekle" suçlamamız gerekmez.[183] Doğal dünya incelemesi kırk yıl kadar önce sona ermiş

---

[182] Gorgias için bkz. Platon, *Meno* 76c; Alkidamas için, D.L. 8.56; Antiphon için, fr. 23-32, DK; Kritias için, Ar. De an. 45b5 (ψυχή 'nin Empedoklesçi bir tavırla kanla özdeşleştirilmesi). Diels bu noktayı SB Berlin'de (1894) dile getirmişti ama Polus'u, Sokrates'in Gorg. 465d'deki alaycı σὺ γὰρ τούτων ἔμπειρος deyişine bakarak bir fizik öğrencisi yapmakta herhalde yanılıyordu (s. 357). Bunların bir kısmı, (fizik kuramcılarına gülen) Gorgias ve Kritias gibileri, kuşkusuz yüzeyseldi ama kuramlar kesinlikle hâlâ ilgi görmektedir.

[183] "Kellesini kurtarmak için yalan söylemek" ifadesi Hackforth (*CPA*, 148) ve Popper'da (*OS*, 308) neredeyse aynı sözlerle yer alır. Popper *Apol.* Ve *Phaidon*'nun kesin olarak birbiriyle çeliştiğini ve sadece *Apol.*'nin inanılır olduğunu saptıyor. Hackforth da *Apol.*'yi tarihsel olarak kabul ediyor ve şunu söyleyecek kadar ileri gidiyor (s. 147): "Sokrates'in bilimi yetersiz bulduğu dönemde bu tür arayışları bırakmış olduğunu söylemenin bir yararı yok... çünkü kullandığı dil... herhangi bir yaşta bilimsel araştırma ya da kurgulamayla ilgilenmiş olma olasılığını ortadan kaldırır." Yine de bir parça akıl karıştırıcı biçimde hâlâ "Platon'un ona *Phaidon*'nun ünlü özyaşamöyküsel bölümlerinden birinde atfettiği o canlı coşkuyla yola çıkmış olması muhtemeldir" diye varsayabiliyor (s. 152 vd.).

olabilir ve her koşulda kendini tatmin etmek için yaptığı bir sorgulamadır bu. Bunu ne halk önünde öğretmiş ne de kendine ait herhangi bir kuram öne sürmüştür,[184] ama kuşkusuz mevcut kuramları birkaç seçilmiş dostuyla coşkulu bir biçimde tartışmış olmalıdır. Atina çevresinde, değerli yurttaşlara yaklaşıp onları sorgulayarak, ya da *palaestra*da gördüğü parlak gençleri çevresine toplayarak gezinmesi, bilimcilerin kurgulamalarının yararsızlığını ve insanın kendisini bilmesine, "neyin sofu neyin sofuluk dışı; neyin güzel neyin çirkin; neyin adil, neyin adil olmayan olduğunu; hürmet, delilik, cesaret ya da korkaklığın ne olduğunu; devletin ve devlet adamlılığının ne olduğunu; insanları yönetmekle ne kastedildiğini ve bir valinin ne olduğunu" öğrenmeye yönelik acil bir ihtiyaç olduğunu kabul ediyordu.[185] Eğer bunlar son otuz, kırk yıldır herkesin ilgisini çekmeye çalıştığı sorularsa, hayatı için mahkemeye çıkarılmışken dile getirdiği doğal bilimlere yönelik ilgisizliğinin, bu konuda daha önce inceleme yapmış olmasıyla yanlışlandığını söylemek mümkün müdür? Her koşulda bunu hiç kendi başına, ya da fizik kuramcılarının kendilerinin aklında olan aynı sorularla ele almamıştı. Onun sorusu "Niye?" sorusuydu. Neden böyle bir dünya olmalıydı ve biz neden onun içinde yaşamalıydık? Önce bilimcilerin de bunu sorduğunu düşünüyordu ve tartışmalarına katıldı, sonra sadece bütün bunların *nasıl* ortaya çıktığı sorusuyla ilgilendiklerini fark etti. Apolloniali Diogenes bir istisna olabilir[186] ve Sokrates'i bir bilimci olarak nitelerken Aristophanes'in onun ağzından aktardığı şey ilk ve öncelikli olarak Diogenes'in hava kuramlarıdır. Ama Sokrates Diogenes'in yazdığı dönemde doğa bilimleriyle bağını çoktan koparmış olabilir, kendi teleolojik eğilimini kabul ederken de tekrar yönetici gücü fiziksel öğelerden birinde cisimlendiren bir maddeci kuramdan etkilenmiş olması olası görünmemektedir. Yine de, iktidardakiler için istenmeyen biri haline geldiği zaman, konuya yönelik eski ilgisi, tıpkı günümüzde birtakım Amerikalı saygın senatör ya da filozofların önüne gençliklerinde yaptıkları bazı solculuk haylazlıklarının getirilmesi gibi Sokrates'in de önüne getirilmiş olabilir.

Sokrates bilimden etik için, doğa incelemesinden uygulayımsal ilkeler arayışı için vazgeçmişti. Ama belki de ilk bilimsel incelemeleri yüzünden, etiğin kendisinin katı bilimsel yöntemlerin uygulanmasını gerektiren sağın bir bilgi alanı olduğu konusunda ısrar etmişti. Aristoteles bu yönteme bilimin sonsuza dek borçlu kalacağına inanı-

[184] *Phaidon*'nun "entelektüel otobiyografisi" şimdi bile yazarlarına çok güçlük çekmeden atfedilebilecek olan bir mevcut kuramlar koleksiyonudur. (bkz. Burnet'ın notları age.) Sokrates'in herhangi bir özgün katkı yaptığına dair ipucu yoktur.

[185] Ksen. *Mem.* 1.1.16. Ayrıca Aristoteles, örn. *EE* 1216b4: Sokrates adaletin ne olduğunu, cesaretin ne olduğunu ve erdemin diğer kısımlarının ne olduğunu sorgulardı çünkü erdemleri bilgiyle eşit sayardı.

[186] bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019: s. 287, dn. 1.

yordu, buna karşın bunun uygunsuz saydığı bir alanda uygulanmasına üzülüyordu. Aristoteles'e göre (Gigon'un belirttiği gibi) Sokrates felsefe tarihinde ikili bir rol oynamaktadır: doğal görüngülerin uygun biçimde incelenmesi ve sınıflandırılması için yeri doldurulmaz bir yöntem ve ilke ortaya atmıştır ve aynı zamanda adı felsefede bilimsel çağın sona erip etik çağın başlamasına işaret etmektedir.[187] Şimdi bu yöntemin ne olduğunu sorgulamamız gerekiyor ama önce burada sonunda sofistlerle Sokrates arasındaki temel farklılığa parmak bastığımızı not etmek üzere duraksayalım. Eğer felsefe sözcüğü katı anlamıyla, bilgi arayışı olarak alınırsa, eski gelenek onun ve sadece onun felsefeyi insan yaşamına soktuğunu söylemekte haklıydı. Yani, etik ve politikayı, her şeyi bir görüş konusuna dönüştürmüş ve insanların zihinlerini en tatlı dilli ikna edicinin insafına bırakmış olan kuşkuculuk ve göreceliliğin tersine, tümel yasa ya da hakikatleri sergileyecek bilimsel sorgulamanın konusu kılmaya çalışmıştı. Protagoras bile bu durumdan kaçamamıştı; bir Gorgias ya da bir Polus bununla övünüyordu.

(2) TÜMEVARIM VE TANIM

Dediğim gibi,[188] ondan önceki bir filozofun küçültülmüş bir çeşitlemesi için Aristoteles'e genellikle güven içinde başvurabiliriz. Burada yüksek edebiyat sevenleri heyecanlandırıp da felsefe tarihçisine işkence edecek türden dramatik başyapıtlar yoktur. Onun sade notları işlenmeye ve olasılıkla onun bilinen felsefi varsayımlarının ışığında değişikliğe gerek duyar ama veciz ve aydınlık olmaları onları bizim onun öncüllerinden birine ilişkin incelememiz açısından harika başlangıç noktaları haline getirir. Platon'unkinden ayrı olarak, Sokrates'in felsefeye yaptığı katkının boyutları zaten herhalde kendi döneminde de bir tartışma konusuydu ve Aristoteles'in bunu özetlemesi şu şekildedir (*Metaf.* 1078b27): "Haklı olarak Sokrates'e atfedilebilecek iki şey var, tümevarımsal savlar ve genel tanım." Tanımdan bahsedilmesi cümleyi, asıl anlamı özün tanım aracılığıyla kavranmasında Sokrates'in ortaya attığı yöntemsel gelişme olan o doğal felsefeden etik felsefeye geçişle ilgili olması nedeniyle daha önce alıntılanmış olan diğer bölümlerle bağlamaktadır (s. 403). Aristoteles'in bilimsel düşünceye yönelik bu vazgeçilmez katkıları düşünen ilk insanın kuramsal bilimi etik için, kendisinin etik yazılarında[189] ısrarla bize hatırlattığı üzere, bilimsel kesinlik sağ-

[187] bkz. Gigon, *Mus. Helv.* 1959, 192. Ayrıca Demon, *Témoignage,* 78 vd.nın ilginç değerlendirmeleri: "*Socrate s'est consacré à la recherche morale, mais il a apporté à cette recherche une préoccupation strictement scientifique*" vb.

[188] Önceki kısımlarda s. 348. Aynı yerde Aristoteles'in kaynak olarak değeriyle ilgili söylenmesi gerekenler yer almaktadır.

[189] Örn. EN 1179b1: οὐκ ἔστιν ἐν τοῖς πρακτοῖς τέλος τὸ θεωρῆσαι ἕκαστα καὶ

layamayan ve istenmemesi gereken bir konu için terk etmiş olan biri olması şeklindeki gözleminde belli bir hayal kırıklığı saptamamak güç olacaktır.

"Tümevarım," der Aristoteles bize (*Top.* 105a13), "tikelden tümele ilerlemedir," ve bunu Sokratesçi türden bir örnekle sergiler: eğer en iyi dümenci uzmansa (Aristoteles'in sözleriyle, "bilgiye sahip kişi") ve en iyi sürücü de uzmansa ve benzeri, genel olarak uzmanın (ya da bilgi sahibi olanın) her meslekte en iyisi olduğu sonucunu çıkarırız. Başka bir örnek de Platon'un *Gorgias*'ından alınabilir (474a vd.). Sokrates Polus'a bedenlere ya yararlı ya da haz verici oldukları için güzel (*kala*) dendiğini ve aynı şeyin şekiller, renkler, sesler, *nomoi* ve öğrenim için de geçerli olduğunu kabul ettirir. Buradan eğer bir şey bir başka şeyden daha güzelse, ya daha yararlı ya da daha haz verici ya da ikisi birden olması gerektiği şeklinde genel bir çıkarım yapılır. Zihin, tikel örneklerden bir sınıfın bütün üyelerinin paylaştığı genel bir karakteristiği kavramaya "sürüklenir" (tümevarıma karşılık gelen, Yunanca *epagögē* sözcüğünün de gösterdiği gibi).[190] Güneş değişmez bir düzenlilik içinde binlerce yıldır doğduğuna göre, sadece yarın da doğacağını değil aynı zamanda dünyanın belli bir bölgesinde kesin olarak hangi vakitte doğacağını da önceden söyleyebileceğimiz çıkarımı yaparız. Tümevarımsal bir çıkarım her an yeni ya da yeni keşfedilmiş bir olguyla yanlışlanabilir, yeter ki *x*'le ilişkilendirmeye karar verdiğimiz bütün nitelikleri taşımayan hiçbir şeye *x* adını vermeyi reddederek herkesçe bilinen bir hakikate dönüştürülmüş

γνῶναι ἀλλὰ μᾶλλον τὸ πράττειν αὐτά. Bunu görmemesi ona göre Sokrates açısından büyük bir hataydı. krş. ileride s. 432 vd.

[190] Sözcük Aristoteles'te sadece teknik hal alır ve arkasındaki fikrin ne olduğundan emin olmak güçtür. (Yine de krş. Platon, *Pol.* 278a.) Genellikle yukarıda bu önerilmiş gibi görünür (Ik. An. 71a8'in Oxford çevrisine düştüğü not:a Mure da böyle yapar); örn. Top. 156a4, ἐπάγοντα μὲν ἀπὸ τῶν καθ' ἕκαστον ἐπί τὸ καθόλου fiilin örtük nesnesi açık bir biçimde konuşmayı yönlendirendir ve bu kişisel gönderme Ik. An. 81b2'de, ἀδύνατον δὲ τὰ καθόλου θεωρῆσαι μὴ δι' ἐπαγωγῆς ... ἐπαχθῆναι δὲ μὴ ἔχοντας αἴσηθσιν ἀδύνατον ve 71a21'de ἅμα ἐπαγόμενος ἐγνώρισεν edilgen kullanımıyla onaylanmıştır. Cicero ("inductio" çevirisinde) bunu "*oratio quae rebus non dubiis captat assensionem eius quicum instituta est*" olarak tanımlarken bu anlamı korumuş gibidir (De inv. 1.31.51). Diğer yandan Top. 108b10'da, τῇ καθ' ἕκαστα ἐπί τῶν ὁμοίων ἐπαγωγῇ τὸ καθόλου ἀξιοῦμεν ἐπάγειν. οὐ γὰρ ῥάδιόν ἐστιν ἐπάγειν μὴ εἰδότας τὰ ὅμοια, fiil ikili anlamda, tümeli dışa vurmak ya da görünür kılmak üzere tikel örneklere yol açmak ya da göstermek olarak kullanılmıştır. ἐπάγειν μὴ εἰδότας'taki etkin 81b5'teki μὴ ἔχοντας'ın edilgen haliyle kesin olarak karşıtlık içindedir. Bu yüzden ayrıca Cicero yukarıda alıntılanan bölümden hemen sonra "*illum quem*" değil, "*illud quod inducemus*" yazmıştır. ἐπάγεσθαι (ortaç) da Hippokratesci De fractt.'da bu şekilde kullanılır, ki bu Aristoteles'ten bir parça daha sonraki bir tarihe ait olabilir. Taylor, VS, 73'de alıntılanan bölümlere bakın. 112 vd.da altta farklı bir benzetmenin yer aldığını öne sürer. (Bu sorunun tam bir tartışması için bkz. Ross, *Analytics*, 481-3.)

olmasın. Genellikle yaptığımız bu değildir. Daha önceden "bütün kuğular beyazdır" genellemesi güvenilir bir genelleme sayıldığı için, Avusturalya'nın kara kuğularına kuğu adı vermekten kaçınılmamıştır. Yine de sınırlı bir deneyimden tümevarımlar çıkartma düzeneğinin sürekli kullanımı olmadan, hem sıradan insanlar için günlük yaşamlarını sürdürmek hem de bilimciler için araştırmalarını yürütmek olanaksız hale gelecektir. Sokrates bunun sadece gelişmemiş bir biçimini, dikkatini mantık ya da bilimsel yöntemden çok iyi yaşama yönelterek kullandığından, tam bir tartışmasının Aristoteles'le bağlantılı olarak yapılması daha doğrudur. Yine de burada, bunu herkes, yaptıkları hakkında değişen bilinçlilik ölçüleriyle kullansa da, mantıkçılar bugün de en az Aristoteles kadar bunun ortaya çıkardığı güçlüklerle ve de düşünceyle eylem için yeri doldurulmaz olmasına karşın, tam anlamıyla akılcı bir temele sahip değilmiş gibi göründüğü gerçeğiyle ilgilenmektedir. Kısaca, üç olasılık vardır:

(a) Tam sıralama: Genel ifade ancak altında yer alan her örneğin bilgisiyle yapılır. ("Bu okuldaki bütün çocuklar 12-18 yaş grubundadır.") Burada bir çıkarım yapılmamış gibidir ama genel ifadeyi açık şekilde yapmak başka sonuçlar çıkarmak ve bunu daha geniş genellemeler yapmak üzere benzer bilgilendirmeyle birleştirmek için yararlı bir adımdır. Ancak bu durumlarda tümevarım Aristoteles'in indirgemek istediği geçerli tasımsal biçime indirgenebilir.

(b) Sonucun ancak olası olduğunu ve eğer olumsuz bir örnek bulunursa gözden geçirilecek bir konu olduğunu kabul etmek. ("Bütün okul çocukları tatili sever.")

(c) İnsan zihninin yeterli sayıda tikel örneği inceledikten sonra tümeli "görmesini" sağlayan bir sezgi yeteneğine sahiptir iddiası. Tam sıralama, yukarıda aktarılan türden belli çok sınırlı durumlar dışında, tikel düzeyde olanaksızdır ama türler düzeyinde olası olabilir (ya da en azından Aristoteles böyle düşünüyordu). Buna bağlı olarak, tümevarımı biçimsel mantığın bir parçası olarak ele alırken, Aristoteles türleri birimler olarak ele almaktadır. Fakat tikellerden ilk, en düşük tümele doğru başlangıçtaki tümevarımsal sıçramayı haklı çıkaran bir şey olarak sezgiye inanıyordu ve bu konuda, Platon aracılığıyla Sokrates'ten gelen bir miras olan, özgül biçimlerin bağımsız olarak var olan özler olduğu inancından destek alıyordu. Eğer özgül biçim doğada belirli bir şeyse, ancak onu paylaşan tikel örneklerin kısmi bir incelemesinin ardından saptanıp tanımlanabilecek olduğunu varsaymak makuldür.

Bu önceden tahmindir. Sokrates'e dönecek olursak, o bir yandan çok daha önceki, daha deneysel bir düşünce aşamasındaydı, mantık hiç yasalaşmamış ve biçimselleşmemişti. Ayrıca Aristoteles gibi onun biçimselleştirilmesini amaç edinmemişti ama diğer yandan, az çok bilinçli olarak, tümevarımsal usavurmanın bazı biçimleri, felsefe denebilecek herhangi bir şey bir yana, yaşam için bile bir zorunluluk olduğundan.

Aristoteles'in bunu özel bir biçimde Sokrates'e atfetmekte hatalı olduğu öne sürülmüştür. Bu konuda Ross'u alıntılamak yeter:

> "Kuşkusuz, Sokrates'in tümevarımsal savı icat ettiğini varsaymak, Locke'un deyişiyle, en az Tanrı'nın "insanları ancak iki ayaklı yaratıklar yapacak kadar merhametli olduğuna ve onları akılcı kılma işini Aristoteles'e bıraktığına" inanmak kadar yanlış olacaktır. Profesör Taylor güçlük çekmeden tümevarımsal savın karşılığı olarak kullanılan ἐπάγεσθαι'ı erken dönem Hippokratesçi yazılardan çıkarabilir. Ama herkes elbette, *Memorabilia*'da ya da genel olarak Platon'un "Sokratesçi" diyalogları olarak bilinen şeylerde tasvir edilen Sokrates'te, Yunan felsefesinin daha önceki okullarına yabancı gelecek bir biçimde tikel durumların incelenmesi yoluyla yaygın görüşlerin özenle sınanmasını görebilir. Bu anlamda tümevarımsal savın ona atfedilmesi oldukça haklı bir şeydir."

Ve yine:

> "Aristoteles Sokrates'in tümevarımsal savları kullanan ya da genel tanımları sağlayan ilk kişi olduğunu kastetmiş olamaz, onun bunların önemini kabul eden ve ikincisini elde etmek için ilkini sistemli biçimde kullanan ilk kişi olduğunu kastetmiş olabilir. Bahsedilen tümevarımsal savlar bilimsel çıkarımlar değil, Sokrates'in *Memorabilia*'da ve Platon'un "Sokratesçi" diyaloglarında kullandığını gördüğümüz benzetme yoluyla yapılan savlardır."[191]

Aristoteles'in Sokratesçi savları kendi betimleyişi de, bunları *Retorik*'te (1393b4) tikel bir ikna kipi olarak öne sürdüğü zaman buna bir parça benzemektedir. "Tanımlayıcı örneklerin kullanımı," der, "bütün usavurmanın başlangıç noktası olan tümevarıma benzemektedir."[192] Bunun Aristoteles'in "koşut" (παραβολή) dediği bir çeşidi, Sokrates'in uygulamasıyla sunulmaktadır, sözgelimi hükümet makamlarını kurayla doldurmaya kimsenin bir yarışma için atlet ya da tayfalar arasından dümenci seçmede kura kullanmayacağına dayanarak yöneltilen sav gibi. "Bu koşutların genel dersi," diye ekler, "her koşulda işten anlayan kimseyi seçmemiz gerektiğidir."

Benzetmenin doğası ve tümevarımla ilişkisi, karmaşık ve çokça tartışılmış bir konudur. Belki en tatmin edici tavır benzetmeyi tek tek durumların karşılaştırılmasıyla kıyaslamak ve tümevarımı ayırmaktır, Aristoteles'in tek tek örneklerden tümele giden sav için yaptığı gibi.[193] Sokrates her iki yöntemi de kullanıyordu ama yukarıda-

---

[191] Ross, *Metaph.* I.xliii ve 2.422. Gönderme Taylor, *VS*, 72 vd.na.

[192] krş. Ik. An. 10b 3, δῆλον ὅτι ἡμῖν τὰ πρῶτα ἐπαγωγῇ γνωρίζειν ἀναγκαῖον. Bunun nedeni bütün bilginin duyumdan kaynaklanmasıdır ve tikellerin duyumundan, tasımbilim için önkoşulları sağlayacak tümellerin kavranmasına geçmemizi sağlayan tümevarımdır. Ret. 1393b 4 için ayrıca bkz. s. 398, n. 166 (a) geride.

[193] Tümevarımla benzetme ilişkisi için bkz. Lloyd, F. & A. 172-5 ve Robinson, P.'s Earlier D.

ki bölümde Ross benzetmeyi (genellikle kabul edildiği gibi) tümevarımın daha eski, daha gevşek ve daha az sistematik bir biçimi olarak kabul ediyor görünmektedir. Tümevarımı (Aristoteles'in Sokrates'e atfettiği şekliyle) şu an için korumak üzere, onun işlevi, bir dizi gözlenen örneklerden, bütün bir sınıfın genel karakteristiğini çıkarmak, yani örneğin geniş yapraklı ağaçlardan onların belli mevsimde döküldüğünü çıkarmaktır (örnek Aristoteles'e ait.) Kimsenin görmediği binlerce geniş yapraklı ağaç olsa da, botanikçi bu çıkarımı güvenle yapar. Tümevarım tanıma yol açar çünkü bir tanım bu genel karakteristiklerin, belli ihtiyaçların akılda tutulmasıyla yapılmış bir derlemesinden oluşur:[194]

(a) Sınıfa üye olmak için, içindeki belli bireylerin ilineksel niteliği değil, özsel olmalıdırlar. Birçok insanın mavi gözleri vardır ama bu özelliğin "insan" türünün tanımı içinde yeri yoktur.

(b) Tanımlanacak olan nesneler sınıfını bütün diğer nesneler sınıfından ayırmaya[195] toplu olarak yeterli olmalıdırlar. Bir insanı iki ayaklı canlı bir yaratık olarak çağırmak adlandırmak insan ırkına özgü karakteristikleri sıralamak demektir ama bunlar bir tanım oluşturmaz çünkü onu kuşlar ırkından ayırmazlar.[196] Tanımın içeriğini oluşturan özsel nitelikler kümesine, başka şeylerin yanı sıra, sınıfın biçimi (*eidos*) denmişti. Bu sözcüğün mantıkta teknik bir terim olarak kullanılması Sokrates sonrasıdır çünkü Platon'dan önce bir mantık bilimi yoktu ve onu ancak Aristoteles sistemleştirip teknik sözlük kazandırdı. Ama *eidos*, göreceğimiz üzere, Sokrates'in tanımlamaya çalıştığı özsel doğaya verdiği isimlerden biriydi. Sözcüğün yaygın kullanımı genellikle dış görünüm ya da şekli, belki özellikle de insan fiziğini yakışıklı ya da çirkin olması açısından, güçlü, güçsüz ve benzeri "görünmesi" açısından tarif ediyordu. Ama hem edebi hem teknik (özellikle de tıbbi) dilde bu zaten herhangi bir şeyin kendine özgü karakteri ya da özsel doğası anlamına geliyor, bazen tür ya da sınıfa yaklaşıyordu. Thukydides vebadan bahsederken (2.50) "onun *eidos*u tarif ötesindeydi" der ve Herodotos'ta sözcük, "zar, aşık kemikleri, toplar ve oyun eşyalarının bütün diğer *eidea*sı" (1.94.3) dediği zaman bir sınıf ya da tür anlamına yaklaşır. Tıbbi yazılarda sıkça görülür, örn. *Salgınlar* 3.12'de (iii, 92 L.), "hastalıkların başka birçok

---

207 ve krş. geride s. 357, dn. 83.

[194] Bu talepler Aristoteles'indir, özgül biçimi (εἶδος) da içeren Sokratesçi düşüncenin onun ondaki gelişimine dayanır.

[195] Ksenophon, Platon ve Aristoteles'te "tanımlamak" olarak çevrilen ὁρίζειν (ὁρίζεσθαι), yani bir alanın ya da toprağın ὅροι ya da sınırlarını komşusundan ayırmak anlamına gelen fiilin başlıca anlamı budur.

[196] Platon'un insanı tüysüz iki ayaklı olarak tanımladığı, Kynik Diogenes'inse tüyü yolunmuş bir tavuk alıp "İşte Platon'un insanı" dediğini anlatan bir hikâye vardır (*R.L.* 6.40).

ideası yaygın, günaşırı, dört günde bir, gecelik, sürekliydi ..."[197] Sokrates tarafından kullanılması Platon'un bunu devralmasıyla önemli sonuçlara yol açtı.

(3) TÜMEVARIMIN VE TANIMIN SOKRATES'İN ETİK HEDEFLERİYLE İLİŞKİSİ

Sokrates'in tanımlara olan ilgisi onunla ilgili en iyi şekilde onaylanmış olan olgulardan biridir. Aristoteles'ten ayrı olarak, hem Ksenophon (*Mem.* 1.1.16'da genel ifadenin dışında, s. 409'da alıntılanmış olan sayısız örnek verir) hem Platon bunun üzerinde durmaktadır. Ama onu harekete geçiren neydi? Yine otoritelerimiz, bunun bilimsel değil uygulayımsal olduğu konusunda fikir birliği içinde.[198] Aristoteles'in bu yöndeki ifadesi özellikle Platon'dan destek bulur. Onun çağdaşlarının düşünce ve konuşmasının bir özelliği Sokrates'e göre özellikle zararlıydı. İster sohbet, ister politik konuşmalar ister mahkeme salonlarındaki hitabetlerde olsun, sürekli olarak çok çeşitli genel terimlerden, özellikle de etik fikirleri betimleyen terimlerden (adalet, ılımlılık, cesaret, *arete* ve benzeri) yararlanıyorlardı. Aynı zamanda sofistler ve başkaları tarafından bu tür kavramların gerçeklikte temeli olmadığı öne sürülüyordu. Tanrının verdiği erdemler değildi bunlar, sadece "uzlaşma yoluyla" alınmışlardı, yerden yere ve yaştan yaşa değişiklik gösteriyorlardı. İnsan davranışının yasaları üzerine ciddi düşünme, bunun belirli ilkelere dayanmadığını, her kararın deney yoluyla ve *ad hoc* olarak, o anki durumun (*kairos*) elverişliliğine dayanarak verilmesi gerektiğini savunan köktenci bir kuşkuculukla başlamıştı. Bu kuramsal topraktan, insanları belli bir eylem rotasından sözcüklerin ikna edici biçimde kullanımında sağlanan ustalıkla

---

[197] Taylor'ın VS'de sözcüğün kullanımlarına ilişkin değerlendirmesi Gillespie'in özetinde ayrıntıyla incelenmiştir (CQ, 1912, 179 vd.), ardından bir eleştiri yer alır.

[198] Dizgesel tümevarımsal yöntemlere yönelik ilk çabanın uygulamalı eylem bağlamında yapılmış olması, on sekizinci yüzyıl matematikçisi s'Gravesande'nin E. Cassier tarafından dile getirilen (Ph. Of E. 61) bazı değerlendirmelerine ilginçlik katmaktadır. Geçmiş deneyimin geleceğin çıkarımlarına bir rehber olduğu şeklindeki tümevarımsal belit için şöyle demişti: "Bu kesin olarak mantıksal değil, pragmatik bir belittir; geçerliği düşüncenin zorunluluğunda değil, eylemin zorunluluğunda yatar. Çünkü bütün eylemler, şeylerle olan bütün uygulamalı ilişkiler, eğer eski deneyimlerin derslerinin gelecekte de geçerli olacağını düşünürsek olanaksız olacaktır. Bilimsel öndeyi demek ki biçimsel mantığın tasımbilimsel olarak zorunlu olan çıkarımlarını içermez; yine de, benzetme yoluyla geçerli ve vazgeçilmez bir çıkarımdır. Ama böyle bir çıkarımla yetinmeliyiz ve olabiliriz çünkü reddedilmesi durumunda insanın bütün deneysel varlığının ve bütün toplumsal yaşamının olumsuzlaması zorunluğu olacağından, doğru olmalıdır." Cassier'in kendisi bunun üzerine "olaylar tuhaf bir yere gidiyor; fiziğin kesinliği artık saf mantıksal varsayımlara değil biyolojik ve toplumbilimsel bir varsayıma dayanmaktadır" yorumunu yapar.

oraya buraya sürükleme yeteneğine sahip genç retorik yükselmişti. Sokrates bunu görmüş[199] ve onaylamamıştı. Eğer bu terimler sonuçta herhangi bir gerçekliğe karşılık geliyorsa, diye düşünüyordu, o zaman bir anlam doğru olmalı, diğerleriyse yanlış olmalı. Eğer diğer yandan sofistler haklıysa ve söyledikleri tümüyle göreceli ve kaygansa, farklı şeyler için aynı sözcükleri kullanmayı sürdürmek yanlış olmalı ve kullanımdan çıkarılmalı. Kendisine göre ilk seçenek doğruydu ve bir hatip için insanları en bilgece ya da en adil olduğunu söyleyerek belli bir eylem rotasını kabul etmelerini öğütlemek saçma ve yararsızdı; ya da avukatların ve jürinin de ilgili kimseler bilgeliğin, adaletin ve iyiliğin ne olduğunda uzlaşmadığı sürece bir bireyin iyi ya da kötü, adil ya da adil olmayan bir biçimde davrandığını tartışması da öyleydi. Eğer insanlar bunu kabul etmez ama aynı sözcükleri kullanarak bunlarla farklı şeyler kastederlerse, çelişkili niyetlerle konuşuyor olacaklar ve tartışmaları da ne entelektüel olarak ne de (etik terimler konu edildiğinde) ahlaki olarak ilerleme sağlayacaktır. Burada Sokrates felsefenin temel bir sorununu, içinde özel adların dışında bütün isimleri de içeren genel terimleri hangi hakla kullandığımız ve bu tür terimlerin olgusal içeriği nedir sorusunu ilk kez ortaya atıyordu ve Aristoteles bunun böyle olduğunu görmekte haklıydı. Aynı zamanda, Aristoteles'in de kabul ettiği gibi, bunu mantıksal ya da ontolojik bir sorun olarak değil, basitçe ona göre çok daha önemli olan bir şey için vazgeçilmez bir ihtiyaç olarak görüyordu: Doğru yaşama yolunun keşfi.[200]

Öyleyse Sokrates'in görüşüne göre, eğer düşünceye insan davranışının doğru ve yanlışları üzerinde düzen kazandırılacaksa, ilk zorunluluk adalet, iyilik ve diğer erdemlerin ne olduğuna karar vermektir. Aristoteles'in anlattığı ve Ksenophon'la Platon'un (sadece değil ama özellikle erken dönem diyaloglarında) örneklediği ona ait yönteme göre, sorgulama iki aşamadan oluşur. İlki bir tartışmanın her iki tarafının da gözden geçirilen adın uygulanmasını kabul ettikleri örnekler toplamaktır, örn. bu sofuluksa, kabul edilmiş sofuca eylemlere dair örnekler toplamak. İkincisi, toplanan örnekler, onlardaki bazı ortak nitelikleri adını taşıdıkları erdem aracılığıyla keşfetmek

---

[199] *Sofistler*, s. 164'te Platon ve Ksenophon'dan alıntılanan bölümlere bakın.

[200] Sokrates'in tanım aramasının nedeninin tasımlamak isteği olduğunu ve tasımbilim için tanımın başlangıç noktası olduğunu söylerken (*Metaf.* 1078b24) Aristoteles bunu düşünüyor olabilir. Birkez daha durumu kendi diliyle ifade etmiş ve saf mantıksal bir süreç olarak görmüştür ama Zeller (*Ph. D. Gr.* 129 ve n. 2) Sokrates'in tanımı daha başka ispatların zemini olarak kullandığı bazı durumlara işaret etmiştir; ve bu ispat hep etiktir, belli bir davranış tarzının izlenip izlenmemesi gerektiğini kanıtlamak içindir. Birini izleyip diğerinden kaçınmak için iyiyi kötüden, yararlıyı zararlıdan ayırt etmeyi öğrenmeliyiz διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ μὲν ἀγαθά προαιρεῖσθαι τῶν δὲ κακῶν ἀπέχεσθαι Ksen. *Mem.* 4.5.11 ve krş. 4.1.5).

üzere incelenir. Eğer bu türden ortak bir niteliği paylaşmazlarsa, o zaman hepsi için aynı sözcüğü kullanmanın uygunsuz olacağını öne sürüyordu. Bu ortak nitelik, ya da ortak nitelikler bağı onların sofu sayılan doğası, özü ya da "biçimidir."[201] Aslında, eğer keşfedilebilirse, altında yer alan bireysel durumları farklılaştıran zaman ve koşulların ilineksel özelliklerinden soyutlanmış sofuluğun tanımını sağlayacaktır. Bilimsel bir yöntem olarak bu, kuşkusuz başlıca amaçlarından biri sınıflandırma olan botanik ya da hayvanbilim gibi herhangi bir incelemenin zorunlu temelidir. Hayvan ve bitkiler soy, tür ve alt tür olarak, eğitimli araştırmacı tarafından yapısal ve özsel sayılan ama genellikle sıradan gözlemcinin dikkatini çekenlerden çok farklı olan ortak belli özellikleri sergilemelerine göre gruplanır. Bu şekliyle bu (yöntem) Platon tarafından geliştirilmişti (onun doğal eklem ya da bölümlere göre sınıflandırma üzerindeki ısrarını karşılaştırın κατ' ἄρθρα ᾗ πέφυκεν, *Phaedr.* 265 e) ve ilk sistematik hayvanbilimci olan Aristoteles tarafından özellikle takdir edilmişti.

Sokrates botanikle ya da hayvanbilimle değil yakın dostlarıyla ilgileniyordu, sınıflanmış ve tanımlanmış olarak görmek istediği onların eylemleriydi.

> "Eğer biri onunla belli bir noktada (diyor Ksenophon) kendini açık bir biçimde dile getiremeden, herhangi birinin daha bilge ya da daha cesur, ya da o türden bir şey olduğunu yeterli kanıt gösteremeden öne sürerek, uzlaşmazlık gösterirse bütün tartışmayı tekrar varsayılan o tanıma çekerdi:[202] Bahsettiğin kişinin benim

---

[201] Mantığın daha bir bilim olmadığı, hâlâ doğmaya çalıştığı, Sokrates tarafından, fikrini aktarmaya çabalarken kullanılan sözcük ve deyişlerin, Aristoteles'in katı teknik sözcük haznesine göre çok çeşitli olmasından anlaşılmaktadır. Meno bunu görmek için zengin bir kaynaktır. Sokrates şunları sorar: οὐσία'yı (varlık, öz, 72b); bütün örneklerin sahip olduğu ἕν τι εἶδος'u (tek biçim, 72c ve d) ἓν κατὰ πάντων, διὰ πάντων, ἐπὶ πᾶσι'yi (hepsi için söylenen, hepsinden geçen, hepsinden olan tek şey, 73d, 74a, 75a); τὸ ἐπὶ πᾶσι ταὐτόν (hepsinde olan şey aynıdır, 75a); ᾧ ταὐτόν εἰσιν ἅπασαι (hepsinin aynı olmasını sağlayan şey, 72c); κατὰ ὅλου ἀρετῆς περὶ ὅτι ἐστι (genel olarak erdeme, ne olduğuna dair, 77a); ve arasıra da basitçe τί ποτ' ἐστί (ne olduğu). krş. Lysis 22b ve 223 b, Prot. 361c, Laches 190d, Charm. 159a (burada sırasıyla dostun, genel olarak ἀρετή'in, cesaretin ve σωφροσύνη'nin tanımları aranır).

[202] ἐπὶ τὴν ὑπόθεσιν Mem. 4.6.13. Marchart (ed. Loeb) bu sözcüğü "tanım" olarak çevirmekte kesinlikle haklıydı. İnsanın onun gevşek bir şekilde dile getirilmiş olan methiyesinin altında yatan kabulü, yani bilgelik, devlet adamlığı ve cesaretin belli bir sabit doğası olduğu ve öznenin davranışının bu doğaya uygunluk gösterdiği varsayımını görmesi sağlanmalıdır. Övgüsü ancak eğer gönderme ölçütünü tanımlayabilirse önem kazanacaktır. Aynı şekilde Euthyphro 9d'de, τοῦτο ὑποθέμενος "verdiğiniz tanıma dayanarak" (yani dindarlık, yani tanrıları hoşnut eden şey tanımına) anlamına gelmektedir. Yine Menon'da, ne olduğuna karar vermeden önce erdemin öğretilip öğretilemeyeceğini sorgulamaya zorlandığı zaman, Sokrates isteksizce ἐξ ὑποθέσεως yani varsayımsal bir tanıma dayanarak ilerlemelerini kabul eder: eğer erdem bilgiyse, o zaman öğretilebilir olacaktır. ὑπόθεσις'in hep Ksenophon

bahsettiğimden daha iyi bir yurttaş olduğunu mu söylüyorsun? O zaman iyi bir yurttaşla ne kastettiğimize bir bakalım."

Maliyede, savaşta, bir elçilikte, Meclis önündeki bir tartışmada kim iyi yurttaştır? Bu tür örneklerden genel olarak iyi yurttaşlıkla ilgili bir sonuç çıkarılacaktır. Konuştuğu kimselerde genellikle düzeltmek zorunda kaldığı hata "Cesaret nedir?" ya da "Dindarlık nedir?" gibi bir şeyin tanımına ilişkin soruyla karşılaşınca, bunu sadece ikili bir sürecin ilk aşaması olarak görmeleriydi. Bunun bazı örnekleri:

Euthyphro, 6d:

"Senden bana anlatmanı istediğim şey dindarca olan sayısız eylem içinden bir ya da iki tanesi değil, hepsini birden dindar kılan, bahsettiğim gerçek biçim. Sen hürmetsiz olan eylemlerin hürmetsiz ve dindarca eylemlerin dindar olduğunu tek bir biçimden yola çıkarak söylüyorsun, değil mi? O zaman bana biçimin kendisini göster, böylece ben de buna gönderme yapıp eğer senin ya da başka birinin davranışı buna benzerse bu dindarca davranıştır diyeyim, onu bir ölçüt olarak kullanayım ama benzemiyorsa da bunu yapmayayım."

Theaet. 146e:

"Ama Theaetetus, soru bilim nesnelerinin neler olduğu ya da kaç tane bilimin var olduğu değildi. Senden onları sıralamanı istemedim, bilginin kendisinin ne olduğunu bulmaya çalışmak istemiştim."

Aynı nokta başka diyaloglarda da öne sürülür (örn. *Lakhes* 191 vd.) ama yöntemin en iyi açıklaması *Menon*'dadır. Lafı hiç dolandırmadan bu coşkulu genç adam günün moda sorusuyla başlar: "Erdem (*areté*) öğretilebilir mi, ya da nasıl elde edilir?" "Bunun ne olduğunu bile bilmezken[203] ve bilen kimseyle de hiç karşılaşmamışken," der Sokrates, "bunu sana nasıl söyleyebilirim?" Menon şaşırır. Gorgias'la karşılaşmamış mıydı ve Gorgias bilmiyor muydu? Burada Sokrates bir parça ünlü alaycılığını sergiler. Onu ilgilendiren ve çekişmek istediği Menon'dur. Bu yüzden şöyle der, "Korkarım dalgın oldum ve o sırada ne düşündüğümü hatırlamıyorum şimdi. Herhalde biliyordu, sen zaten onun görüşlerini bilirsin, bu yüzden bana hatırlat, ya da

---

hem Platon'da kullanılması (krş. ayrıca *Phaidon* 100b ὑποθέμενος εἶναί τι καλὸν κτλ) bunun, Ross'un belirttiği gibi (*Class. Ass. Proc.* 1933, 21) gerçekten Sokratesçi olduğunu düşündürür.

[203] Protagoras'ta erdemin öğretilip öğretilemeyeceği sorunu ayrıntılı olarak tartışılır ama orada da Sokrates sonunda onun için asıl önemli olan tanım sorununa döner. Kendilerini bir çamura buladıklarını, söyler ve gereken şey "erdemin ne olduğu sorusuna kararlı bir saldırıda bulunmaktır: o zaman onun öğretilip öğretilemeyeceği sorusuna dönebiliriz" (361c).

yapabiliyorsan kendin söyle. Onun söylediklerini kabul ettiğini sanıyorum." Menon kabul etmiştir, "öyleyse," der Sokrates, "onu bunun dışında tutabiliriz ama bana sana göre erdemin ne olduğunu söyle." Kurban artık ağa düşmüştür ve kendisini hoşnut eden bir dizi örnek ve erdem türü sıralamaya koyulur ama bunlar Sokrates'i hoşnut etmez, o sadece bir tek şeyi, erdemi isterken bir erdemler kovanına düştüğünden yakınır. Bu eğretilemeyi sürdürerek, Menon'un eğer ondan bir arının ne olduğu sorulmuş olsa farklı arı türlerini listeleyip tarif etmeyeceğini hepsinin benzer olduğu noktaları belirteceğini kabul etmesini sağlar. Aynı şeyi erdem için de yapamaz mıydı? Menon karşı çıkar: Erdem ona göre aynı ayar bir şey değildir.[204] Ama Sokrates'in rehberliği ve ona yardımcı olacak şekil ve renge ilişkin örnek tanımlarla, bir girişimde daha bulunur ama bunlar da Sokrates tarafından kusurlu bulunur. Bu karşı örnekler verme yoluyla yapılır ("Erdem insanları yönetme yeteneğidir": "O zaman bir köle efendisini yönetme erdemine sahip midir?" ve benzeri) çünkü doğal olarak sağlam bir tanıma yol açabilecek olan örnekler göstermeye yönelik tümevarımsal süreç, aynı zamanda hatalı olanları da ortaya çıkarır.[205] Genç Menon kolay lokmadır, ancak Sokrates'in

---

[204] bkz. 72d, 73a, 74a-b.

[205] Umarım bunu söylemek saflık değildir. Ross (*Class. Ass. Proc.* 1933, 20 vd.) Sokrates'in tümevarımlı savları iki şekilde kullandığını söyler: (a) hepsine ortak olan genel ilkeyi ortaya çıkarmak üzere örnekleri inceleyerek, uzlaşma yoluyla bir erdem tanımına ulaşmak; (b) önerilen tanıma uyan ama açıkça yanlış olan örnekleri işaret ederek yıkıcı bir yolla ulaşmak. Robinson (*P.'s Earlier D.* 48) *epagoge* ve tanım arasında zorunlu bir bağlantı olmadığına sebep olarak, "*epagoge*'un tanım yapmanın değil yıkmanın bir yolu olmasını" gösterir. Ama bir çıkarıma ulaşmanın yöntemi aynı zamanda onu, eğer gerekirse düzelterek sınamaya ve böylece hakikate daha da yaklaşmaya uygundur. "Bütün kuğular beyazdır" çıkarımına tümevarımla ulaşılmıştır ve tümevarım bunun yetersiz olduğunu gösterir. Sonuç yıkıcı değildir ama doğa bilimciyi bir kuğunun doğru tanımına daha da yakınlaştırır.

Ayrıca (*Logic of Sc. Discovery*'deki Popper'a uyarak) bir genellemeyi yanlışlama sürecinin tümevarımsal değil tümdengelimsel olduğu da söylenebilir; yani eğer konuyu doğru anlıyorsam, bu şu türden bir savdır: "Genel kanı bütün x'lerin y olmasını talep eder; ama bir x olan a, y değildir; bu yüzden kanı yanlıştır." Böyle ortaya konduğunda bu bilimde bütün çıkarımların tümdengelimsel olduğu inancıyla ilişkilidir: bilimci gözlemlerinden yola çıkarak (kuşkusuz gözlemle hiç *kanıtlanamayacak* olan) genel bir varsayım usavurmaz ama önce bir varsayım önerir ve sonra onu gözlem ve deney yoluyla olabildiğince sınar. (Ayrıca bkz. Hare, *Freedom and Reason,* 87 vd., 92, 109.) Bu noktada, *popper*'ın büyük ölçüde aydınlattığı, tümevarımın doğası sorununun bütününe değinmek gözüpeklik olacaktır. Ama, *Con. and Ref.* bl. 1'de konuyla ilgili olarak söylediklerini belli bir dikkatle okuduktan sonra, hâlâ başlangıçta belli bir kuramı seçmenin büyük ölçüde daha önceki gözlemlerle belirlendiğini düşünüyorum; onun çocukluktan gelen gözlemlerimizin seçiciliği üzerine söylediklerini ve kuramın açıklamaya koyulduğu gözlemlerin kendilerinin bir kuram çerçevesi öngördüğü şeklindeki iddiasını (s. 357) dikkate alsam bile. Sonuçta "beklenmedik ve açıklanamayan

zihnini ve dilini felce uğratan bir büyücü olduğundan yakınarak vazgeçecektir. Ama örneklerin sıralanmasının genel bir kavramın tanımıyla aynı şey olmadığı şeklindeki mantık dersine ihtiyaç duysa da, erdemin biyolojik bir tür gibi tanımlanacak bir şey olmadığı yolundaki belli belirsiz hissi onun Gorgias'ın öğrencisi olduğunu gösterir ve bize Sokrates'in temel mantık öğretmekle kalmayıp, aynı zamanda çok daha büyük bir soru, (sadece sofistlerin değil, ayrıca daha sonraları, yönteminin bilimsel önemini kabul etmesine karşın, bu alanda uygulanamaz olduğunu söyleyen Aristoteles'in de karşı çıktığı) değer yargılarının evrenselliği sorunu karşısındaki tavrını belirlediğini düşündürür.[206]

Menon Sokrates'in içine girdiği ve Menon'un tatsız yakınmalarına yol açan "sersemletici" etkisiyle, onu dostları ve duygudaşları dışında herkes için sevilmeyen biri kılan sorgulama türünün bir örneğini verir. Artık kendi mahkemesinde kendine dair çizdiği resmin, yani şehrin içinde dediğine göre Apollon'un arzusuna uyup bilgelik ve bilgi konusundaki hak iddialarının neye dayandığını sorgulayarak çeşitli yurttaş sınıfları (şairler, politikacılar, zanaatkârlar) arasında yorulmak bilmeden dolaşan birinin resminin içini daha iyi doldurabiliriz. Tek bir basit ölçütü vardı. Eğer biri bir şey biliyorsa, onun bir "değerlendirmesini (*logos*)" yapabilirdi ve onun elinde Yunan sözcüklerinin elinden-her-iş-gelir sözcüğü "tanım" ya da ona yakın bir şey anlamını kazanır.[207] Şairlere "Şiir nedir?" diye sorar, politikacılara "*politeia*dan ne anlıyorsunuz?" diye ya da "Adil bir toplum düzeni yaratacağınızı söylüyorsunuz; peki adaletten kastınız nedir?" diye sorar. Şairler, "Şiir dediğim zaman *Ilyada* ve *Agamemnon*'u kastediyorum, bir de geçen ay Olympia'da okuduğum bana ait küçük bir şeyi" der. O zaman Sokrates tıpkı *Menon*'da yaptığı gibi sabırla ve yorulmak bilmeden çalışmaya koyulur, bir şiirler listesi istemediğini şiirin *ousia*sına ait bir *logos* istediğini belirtir. Homeros, Solon, Empedokles, tragedyacılar, Tinnykhos'un son zafer şarkısına dek bütün şiirin paylaştığı, insanların bunlara tarih, felsefe ya da başka bir şey demeyip şiir diye tek bir isim altında toplamalarına yol açan ortak özellik nedir? Sonra şairlerin her önerisi öne

gözlemler" ortaya çıkar ve biz onları kuramla açıklamaya çalışırız. Bu küstah değerlendirmelerin bahanesi olarak, tek gösterebileceğim şey, Popper'ın, takdir etmek için bir dipnot değil, bir kitap gerektiren görüşleridir. Tarihin daha güvenli zeminine dönecek olursak, Aristoteles açısından bilimsel keşif süreci gözlemlerden genel varsayımlara gidiyordu ve *epagoge*'yi kullanırken Sokrates'e bağlı kaldığını düşünüyordu.

206 bkz. *Sofistler*, s. 244 vd.

207 krş. Laches 190c οὐκοῦν ὅ γε ἴσμεν, κἂν εἴποιμεν δήπου τί ἐστιν Ā, Ksen. Mim. 4.6.1 r" Σωκράτης γὰρ τοὺς μὲν εἰδότας τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων ἐνόμιζε καὶ τοῖς ἄλλοις ἂν ἐξηγεῖσθαι δύνασθαι Platon'da bu anlamdaki λόγος'u ıoldukça açık biçimde yerleşmiş görüyoruz, örn. ὁ τοῦ δικαίου λόγος ' ya da λόγος τῆς πολιτείας "da (Cum. 343a, 497c).

sürülen tanımlarına uymayan başka bir ünlü şairin anılmasıyla çürütülüp de onlar öfkelenerek uzaklaştığı zaman, Sokrates iç çeker ve şiirlerini gerçekten de tanrısal bir çılgınlıkla, tanrının sözleri olarak ortaya koyuyor olmaları gerektiği sonucuna varır çünkü bunu kendileri yapıyor olsalardı, yaptıkları şeyi kesin olarak bilir ve onun bir *logos*unu verebilirlerdi. Zanaatkârlarla daha talihlidir. Bir bronz ustasına dökümde *cire-perdue* (fr.: "kayıp balmumu"; balmumuyla döküm yapma yöntemi) yöntemiyle ne kastettiğini sorarsanız, o size akıcı ve yeterli bir yanıt vermektedir. Onların hataları da kendi alanları dışındaki konularda aynı ustalıkla konuşma yeterliğine sahip olmadıklarını fark edememeleriydi.

(4) SOKRATESÇİ TANIMIN DOĞASI

Sokrates'in aradığı tanımlar bazen (ilk kez yirminci yüzyılda ortaya atılmış olduğu için zorunlu olarak anakronizm içermesi gerekmeyen, yararlı bir terimle) "ikna edici tanımlar" olmaları açısından eleştirilmiştir.[208] Bununla ilgili başkalarının yazdıklarını da göz önünde bulundurulursa, aşağıda yazılanların bir özetlemeden, ancak bir parça farklı olması ve bolca alıntı yapılması hoşgörülebilir. İkna edici tanım yazarın, basitçe bir sözcüğün kullanımını belirginleştirmeye çalışıp yanlış anlaşılmayı önlemek yerine, bunun kendisinin onayladığı ve eğer kabul edilirse, insanları onun doğru olduğunu düşündüğü eylem rotasına yöneltecek olan anlamını öne sürdüğü bir tanımdır. İyilik, adalet ya da güzellik gibi değer ifade eden, insanların kaçınılmaz olarak lehine davrandığı ("duygu gücü" vardır) bir terimi ele alır ve onu belli bir biçimde tanımlayarak kendi ahlaki ya da estetik tercihlerini öne sürmek üzere kendi onayladığı tepkiyi belirtir. "İkna edici tanımlar bir sözcüğün betimleyici anlamını onun duygu gücünü silahsızlandırmadan değiştirir; bu yüzden değer reformu için etkili araçlardır." "'Adaletin doğru tanımı *yz*'dir' demenin etkisi insanların... 'adalet' sözcüğünün değerlendirici tonunu *yz* sözcükleriyle betimlenen şeye uygulamasını sağlamaktır."[209]

Sokrates'in tanımları berraklaştırmak çabası değer terimleri üzerinde yoğunlaştığından, bu yönde davrandığından kuşkulanılması doğaldır. "Fakat temel eleştiri," diye yazıyor R. M. Gordon (*age.*), "Sokrates'in ahlaki olarak tarafsız olan tanımlar önererek gizlice *reform yaptığı* değil, ahlaki olarak tarafsız olmayan tanımlar önerdiğidir."

Sokrates'in, ahlaki olarak tarafsız olsun ya da olmasın, tanımları aracılığıyla (Bay Gordon'un italiklerini değiştirecek olursak) "*gizlice* reform yaptığı" şeklinde bir eleş-

[208] C. L. Stevenson tarafından. bkz. "Persuasive Definitions" makalesi, *Mind*, 1938 ya da *Ethics and Language* adlı kitabı.

[209] R. M. Gordon, *J. of Philos.* 1964, 436; R. Robinson, Definitions, 166.

tiri öne sürmek kesinlikle güç olacaktır. Daha baştan ahlaki reformun onun açıkça övdüğü bir konu olduğu varsayılabilir.[210] "*En cultivant la science il entendait promouvoir la vertu.*"[211] Ama buradan ikna edici tanımlar ilan etmekten suçlu olduğu sonucu çıkmaz. Kuşkusuz, Stevenson'ın yazdığı gibi, "(adalet için) bir anlam seçmek toplumsal bir mücadele içinde taraf tutmaktır" ifadesi doğru olabilir ve kuramcılar kendi terimlerini tanımlayarak ikna öğesinden kaçınmaya çalıştıkları zaman, "oldukça gülünç bir biçimde, tam da bu tanımlar aynı iknayı içeriyordu ve bir şekilde onun tümüyle entelektüel çözümleme olarak görünmesini sağlayıp onu örtüyor ve bulandırıyordu" (*age.*, 344). Sokrates'in etik dilin duygu kuramından habersiz olduğunu söylemeye gerek yok ama ona açıklanmış olsaydı, "bu doğrudur" demenin sadece "ben bunu onaylıyorum" demek olduğunu söylemenin sofist görececiliğe koz vereceği düşüncesiyle buna karşı çıkardı. İnsan için iyiyi keşfedip tanımlamaya çabalamakla, tuhaf biçimde adlandırılmış (G. EA. Moore'a göre herhangi bir "iyi" tanımının kaçınılmaz olarak işlemesi gereken)[212] "doğalcı hile" suçunu işlemiş olduğunu da anlamayacaktı. Etik kuramındaki daha sonraki ilerlemelere bakarak, etik bir terimin ikna etme yolundan başka şekilde tanımlanıp tanımlanamayacağı gibi genel bir sorunun artık tartışılamaz olduğu öne sürülebilir ama eğer niyetin ilgili olmasına izin verilecek olursa, Sokrates'le ilgili bir iki şey eklenebilir. Dogmatik bir ahlakçı değil bir sorgulayıcıydı, insan davranışını yöneten ilkelerle ilgili hakikate yönelik dürüstçe bir araştırmanın, davranışın kendisinde bir gelişmeye yol açmasının, sırf sağlayacağı daha iyi kavrayış yüzünden bile daha muhtemel olduğuna inanıyordu. İkna papazları olanlar Sokrates değil sofistlerdi ve ikna edici tanımın en açık örnekleri için bakmamız gerekenler onlardır. "Adalet mevcut yasalara itaattir." "Adalet genellikle mevcut yasalara ters düşen doğanın emirlerine itaattir." "Adalet güçlünün hakkıdır." "Adalet güçsüzün güçlüyü hayal kırıklığına uğratması için bir araçtır." "Bu tür retorik ifadeler," diye düşünüyor-

---

[210] Bir kanıt aktarmak pek gerekli görünmüyor ama ahlaki terimlerin tanımlarına ilişkin sürekli arayışını dile getirdikten hemen sonra (*Mem.* 1.1.16, geride s 104'te aktarılmıştı), Ksenophon görüşünün iyi, liberal karakterler (καλοὺς κἀγαθούς) yaratmasına yardımcı olacak şeyin bu ve benzer şeyler olduğunu söyler ve bunlardan tümüyle cahil olanlar kölelerden daha iyi durumda değildir. Platon'un Lakhes'inde (190b) bunu söyler çünkü iki dostu oğullarının erdem edinip karakterlerini geliştirmesini istemektedir, bu yüzden de erdemin ne olduğunu anlamaları gerekmektedir. "Yani bir şeyin ne olduğunu hiç bilmezken birilerine onu edinmelerini nasıl tavsiye edebiliriz?"

(Bilimi geliştirmek için erdemi teşvik etmek gerekir. –çn.)

[211] Deman, *Témoignage*, 80.

[212] bkz. Sözgelimi *Theories of Ethics*, ed. Philippa Foot, s. 5. Moore'un "doğal" bir mülk diyerek ne kastettiğini açıklayamadığını ekler, Stevenson'un onun duygusal anlam [*emotive meaning*] kuramıyla ortadan kaldırdığını öne sürdüğü bu güçlüktü.

du Sokrates, "eğer adalet ya da erdemin ne olduğunu ortaya çıkarmayı ve ona göre yaşamayı umuyorsak, tümevarıma dayanan çıkarımlara dayanmalıdır." Eğer zihin bedensel arzu ve hazların merhametine kalmışsa (Kallikles'e göre bir insanın içinde olabileceği en mutlu haldi bu), ilerleme sağlamak için çok şansı yoktu. "Sadece özdenetimli olan biri en önemli şeyleri sorgulayabilir ve *onları çeşitlerine göre sınıflandırarak* hem tartışma hem eylemde iyiyi seçim kötüyü reddedebilir."[213] Zihin taze ve keskin olmalıdır çünkü doğru eylemin ön koşulu sofistik iknanın yerine olguların kavranmasını geçirmektir. Bu konuda Barker'ın söylediklerinden daha fazlasını söylemek güç olacaktır (*Pol. Thought of P. & A.* 47):

> "Yeni davranış kanunları öğretmeye kalkışmaması açısından sofistlerden farklıydı... İnsanların günlük davranışlarından zaten neye göre davrandıklarının berrak bir kavranışı çıkarmaya çalıştı. İnsanların yaşamın görevlerini özenle çözümlemesini ve bunların anlamının berrak bir kavrayışını elde etmesini istiyordu: onların, başka bir kaynaktan elde edilmiş yeni bir kavrayış getirmelerini ve yaşamlarını bunun yardımıyla yeniden düzenlemelerini istemiyordu."

Bu bir sonraki paragraftaki ekle tutarsız değildir:

> "Ama tanımlar arayışı sadece entelektüel amaçlar için değildi: hep ahlaki bir amaç içindi."

Barker betimleyici ve kuralcı dilbilgisi benzetmesini aktarır. (Sofist Protagoras'ınki kuralcıydı; bkz. *Sofistler*, s. 213 vd., 215.) Kuralcı dilbilgisi yanlış yönelimlidir, dilbilgisi hem tümüyle betimleyici olabilir, hem de kişiyi daha doğru kullanım için yardımcı olabilir: "Buraya dek –bilmeden ve bu nedenle de kusurlu biçimde- davranmanıza yol açan kuralları tanıyın, böylece daha iyi bir Yunancayla yazacaksınız." "Genel bir kavrayışa ulaşmış ve bunu bir tanım içinde ifade etmiş olan insan daha önce bilinçsizce ve kusurlu biçimde göz önünde bulundurarak davranmasını sağlayan kuralları kesin biçimde ortaya koymuştur; yaşamı bilinen ve kesin bir kurala göre davranmasıyla daha iyi hale gelecektir."

Bir şeyi tanımlamak insanın yalnız onun ne olduğu değil, aynı ölçüde, belirtildiği gibi (bkz. geride s. 416), ne olmadığı konusundaki anlayışını da dile getirmektir. Bu karışıklığa karşı bir çare, "şeylerin türlerine göre birbirinden ayrılmasıdır." Bu yüzden, Ksenophon şimdi alıntılanan cümlenin ardından (*Mem.* 4.5.12), Sokrates'in Yunanca sözcüğü tartışma (διαλέγεσθαι) için "ayrı derlemek"[214] (*collect apart*) anla-

[213] Ksen. *Mem.* 4.5.11. Bu bölüm ve bilgiyle özdenetim ya da tersi (ἀκρασία) arasındaki ilişki için bkz. ilerde s. 436 vd.

[214] διαλέγειν. Aktif başka şekilde kullanılmamaktadır ve Stenzel (*RE*, 861) bileşim paradoksunda (ortak συλλέγειν'le karşılaştırın) olasılıkla Sokratesçi bir ton olduğu düşüncesin-

mına gelen bir sözcükten türettiğini çünkü doğru olarak anlaşılırsa, bunun bir tanıma varmak amacıyla birkaç kişi arasında yapılan bir ortak tartım yordamı olduğunu söyler. Sokrates'in yordamının altında yatan şey, bilinçli biçimde fark edilmediği için hiç anılmayan, tikellerin ait olduğu tür ya da sınıfın, sahip oldukları "biçimlerin" yarı tözsel bir doğaya ve bu yüzden de her birinin özünün kavranmasına, betimlenmesine ve bütün diğer özlerden açıkça ayırt edilmesine yardımcı olan bir kararlığa sahip olduğu şeklindeki bir varsayım ya da bir inançtır. Sokrates'in daha en baştan, bu tür bir sınıflandırmaya öncülük etmemiş, bir hamlede onun çağından günümüze dek filozofların başına musallat olmuş olan "tümeller sorununu" çözmemiş ya da sonunda doğru yanıtı sunmuş gibi görünen Wittgensteinci "aile benzerlikleri" kuramına ulaşmamış olması çok da şaşırtıcı değildir.[215] Ama biri Yunan düşüncesine büyük ölçüde yaygın olan diğeriyse tipik olarak Sokratesçi olan iki özel durumdan, onun görüşünü şekillendirmeye yardımcı olması açısından bahsedebiliriz.

(1) Yunanların düşüncelerinde zaten yer edinmiş olan (doğal bir tür anlamına gelen) *eidos* kavramının en azından yarı tözsel bir şey olarak yer edinmiş olması olasıdır.[216] krş. G. Â. Kerferd, *CR*, 1968, 78:

> "Yunan düşüncesinde yeterince tatmin edici olmayan benzetme kullanımlarının birçoğu bize yanlış bir ontolojik temele sahip görünmektedir –gerek görüngüsel gerek aşkın düzeyde doğal türlerin varlığına yönelik bir inanç (temeline). Platon

---

kaydeder. Ksenophon'daki bu bölüm ve bunun Phaedro'dan bağımsızlığı, Platon'daki çeşitli bölümlerle ilişkisi gibi önemli bir sorun için, bkz. Stenzel, RE, 855-64. Burada διαλέγειν (4.1.5'teki διαγιγνώσκειν'e karşılık gelmektedir) ve Platon'un diyalektiğinin ileri bir aşamasına ait διαίρεσις arasındaki fark Zeller tarafından (*Ph. d. Gr.* 128, n. 4) Stenzel'den (860 vd.) önce açıklanmıştır. Ayrıca bkz. Dies, *Autour de P.* 228.

[215] bkz. Bambrough'un "'Universals and Family Resemblances"daki iddiası, *Proc. Arist. Soc.* 1960-1 ; ayrıca L. Pompa, *PQ*, 1967.

[216] Bu sözcüğün özellikle tıbbi bağlamlarda kullanımının yerinde olması (geride s. 415'de kaydedildiği gibi) ilginçtir çünkü hastalıkları ve çeşitlerini saptama hevesi, Sör H. Cohen'in *Philosophy*, 1951'de belirttiği gibi, hekimlerde oldukça güçlü olmuştu. "kullanışlı bir kategori olan 'hastalık' kategorisinin ayrı bir mevcudiyete sahip olmadığı," diye yazıyordu, "basitçe deneyimden yapılmış soyutlamalar olduğu ancak yakın dönemlerde genel kabul görmüştür." Çoğumuz nezle ya da sıtmadan hâlâ bir şey olarak bahsediyoruz ama ben hiç hastalıkla karşılaşmadım, hastalarla karşılaştım; üstelik iki hasta da tam olarak aynı semptomları göstermez. Cohen'in kendisi bu yaygın düşünce tarzını, hastalığın kötü bir ruhta cisimlenmiş olarak açıklandığı günlerden kalma olarak açıklıyordu. "hastalığın hayali kökeni unutulsa bile, klinik bir varlık olarak, bağımsız bir varlığa sahip cismani öz olarak hastalık fikri, süregeldi." Belirtmiş olduğu gibi, bu inanç, tedaviye yersiz bir katılık getirerek, hastaya yararlı olmayabilir. Aynı yanlış fikir çok daha önceleri Fransız tıp yazarı Cabanis tarafından belirtilmişti, aktaran Grote, Plato, 111, 524 n.

Devlet'in ilk kitabında Sokrates'e τοιοῦτος ἄρα ἐστίν ἑκάτερος αὐτῶν οἵσπερ ἔοικεν ("Her bir şey benzediği şeyle aynı mıdır?") (349a10) sorusunu sordurduğu zaman bir benzerliğin ontolojik olarak başkalarıyla ilişkili olacağı şeklindeki yaygın görüşe sesleniyor gibidir."

Bu tür miras alınmış bir inanç, Sokrates'e kendi ahlaki kavramlarının nesnel bir görüşünü sofistlere karşı olarak şekillendirmekte çok yardımcı olacaktır ve belki de bu noktaya daha önce doğa bilimlerini incelemiş olduğu için geldiğine inanmak için bir parça kanıt sunmaktadır. Ayrıca bunun, biçimlerin şeyleştirmesi (*hypostatize*) ve onların tikellerden ayrılığı açısından köktenci biçimde yeni ve devrimci bir öğreti değil zamanla ilerleyen bir sürecin birikmesi olarak görülebilecek olan Platoncu "İdealar Kuramı" üzerinde önemli bir etkisi vardır. Uzmanlar sözgelimi *Euthyphro* 6d'de "*eidos*un kendisi" ifadesinin kullanılmasının, bütün Platoncu kuramın aşkın biçimlerini gerektirip gerektirmediğini tartışmaktadır. Olasılıkla hayır ama orada tanımla bağlantılı olarak, *Menon* ve başka yerlerde olduğu gibi kullanılması Sokratesçi sorgulamaların tam bir şeyleştirmeye (*hypostatization*) doğru giden yolda önemli bir aşama oluşturuyordu, Yunan düşüncesinin her ikisinin de çıkış noktası saydığı felsefi olmayan varsayımlarında bunun zemini hazırlanmıştı.

(2) Sokrates için daha tipik olan bir şey onun teleolojik bakış açısı, herhangi bir şeyin doğasını anlamanın onun hizmet etmesi düşünülen işlev ya da amacı anlamak olduğu şeklindeki inançtı. Bir tanım sadece özsel nitelikler saydığımız şeyleri değil, ayrıca ve öncelikle, konu edilen nesnenin yerine getirmesi gereken *ergon* ya da işi de belirtmelidir. Burada önemli olan şey doğal dünyanın dersi olmaktan çok (doğanın da özenle tasarlandığına emin olsa bile, Ksen. *Mem.* 1.4.4 vd., 4.3.3 vd.) onun sevdiği benzetme olan, zanaatlar benzetmesidir; söylediklerini örneklemek üzere ısrarla ve bıkmadan üzerinde durduğu ayakkabıcılar, çırpıcılar ve aşçılar, yapıcılar ve metal işçileri (*Gor.* 491a, Ksen. *Mem.* 1.2.37). *Kratylos*'taki (389a-c) Platon ona eğer biri bir mekik yapacak olursa mekiklerin *eidos*una bakması gerektiğini (*eidos*u bilmenin amacı hep uygulayımsaldır) söylettiği zaman bu Sokratesçidir ve bu kişinin anlaması ve model olarak alması gereken bu *eidos*, basitçe bir başka mekiğin şekli ya da başka gözlenebilir özellikleri değildir; bir mekiğin dokumacının işini kolaylaştırırken yerine getirmesi gereken rolle belirlenmektedir. Mekiğin *eidos*unun tam tanımı onun sıradan anlamıyla "biçimini" belirtmez (yani belli bir şekilde ve belli boyutlarla yontulmuş olan bir tahta parçası olduğunu), onun nasıl şekillendirilip bu görevi yerine getirmek üzere iyi bir hesapla bir araya nasıl getirildiğini betimler.[217]

[217] Sokrates için bir attan bıçağa, her şeyin kendi ἔργον'nuna ve bu yüzden de kendi ἀρετή'si ya da ayırt edici mükemmelliğine sahip olduğu, Sofistler, s. 95, dn. 162'de kaydedilmiştir.

(5) SOKRATES'İN CEHALETİ

Ama Sokrates ahlaki erdemlerin bütün bu çok önemli tanımlarını pozitif biçimde ortaya koymuş muydu, yoksa bütün bir yaşamı bunların tatminsiz bir arayışıyla mı geçmişti? Platon'un Sokratesçi olarak adlandırılmayı en çok hak eden diyaloglarının, en azından görünüşte, olumsuz bir çıkarıma yol açtığı bilinmektedir. Sorgulama konusunun (cesaret, ılımlılık, dostluk, bilgi, *arete*) olası tanımları ortaya konur, incelenir ve hatalı olarak reddedilir; Sokrates bazen bu hatanın suçunu üstlenir. Hem kendi mizacı hem de övme amacıyla bize daha olumlu bir Sokrates çizen Ksenophon bile, onu birçok kez, pozitif biçimde ne olduğunu belirtmek yerine şu ya da bu erdemin doğasını, dostlarıyla birlikte değerlendirir ya da soruştururken (σκοπῶν) sunar.[218] Tembellik ve kötü huylar yüzünden başkalarından yüz çevirmiş ve onlarda iyilik için arzu uyandırmış olsa da, öğretmeyi meslek haline getirmeyip örnek vererek, kendi iyiliğini hem eylemleri, hem de "erdem ve genel olarak insani işler konusundaki konuşmalarının mükemmelliğiyle" (*Mem.* 1.2.3, 18) ortaya koyması sayesinde etki yaratmıştır. Ksenophon Sokrates'in insanlara iyilik öğütlediği ama onlara bunun yapmanın yolunu göstermekte yetersiz kaldığı şeklinde mevcut bir eleştiriden bahseder. Platoncu *Klitophon* diyalogunda geçen, Sokrates'in, tragedyalarda kendi platformlarından konuşan tanrılar gibi, sürekli dürüstlük vazettiği ama hep göklere dua ettiği bu dürüstlüğün doğasını ya bilmediği ya da bildirmek istemediği şeklindeki bir yakınmanın örnek oluşturduğu bir eleştiridir bu. Ksenophon bu eleştiriye karşı olarak, öncelikle her şeyi bildiklerini düşünenleri sorgulayıp çürütmesine, ikinci olarak da onun yakınlarıyla yaptığı "günlük konuşmalara," insanları daha iyi kıldığının bir kanıtı olarak değinir (*age.* 1.4.1). Euthydemos'a göre, gerçekten de (age. 4.2.40), "hangi bilgiyi en zorunlu ve hangi uygulamaları en iyi saydığını çok basit ve açık biçimde açıklamıştı;" ama Ksenophon, onun amacının insanları daha zeki, konuşmada daha etkin ya da daha becerikli kılmak değil, onlara *sophrosyné* aşılamak olduğunu söyleyerek devam eder.

Ksenophon'un kaydettiği şekliyle şu ya da bunun doğasına ilişkin bazı başka sorgulamalar (örn. grafik sanat için *Mem.* 3.10 ve boş zaman için 3.9.9) Platon'dan tanıdığımız deneysel ve araştırmacı niteliğe sahiptir; sıradışı ve dikkat çekici biçimde *Mem.* 4, bl. 6'da, sofuluk, adalet, iyilik, güzellik ve cesaret gibi şeylerin Sokratesçi tanımlarına ait bir dizi örnek verdiğini öne sürdüğü zaman, ona karşı, kendi yapıtından birçok yeri haklı olarak alıntılayabiliriz. Bunların hepsi özünde Sokratesçi öğretiye ters düşmez[219] ama içinde cisimlendikleri stilize ve temiz biçimde toparlanmış sav-

[218] Mem. 1.1.16, 4.6.1 (σκοπῶν τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων), 3.9.9 ve başka yerlerde.

[219] Örn. τὸ ὠφέλιμον ve τὸ χρήσιμον olarak yararcı iyilik ve güzellik kavrayışları, ileride s. 443 vd.

lar kesinlikle Sokratesçi yöntemi yanlışlamaktadır.[220] Ksenophon aslında Sokrates'in ünlü kendi cehaletini itiraf edişini anmaz (Zeller, *Ph. d. Gr.* 118, n. 1) ama onu öğretmen rolünü almak istemezken, dostlarını sorgulama yoldaşı yapmayı yeğleyip kendini bilmenin ve birinin başka birinin bilmediği şeyi bildiğini varsaymamanın önemini vurgularken gösterir (age. 3.9.6).[221] Aristoteles "sorular sormak ama yanıt vermemek Sokrates'in uygulamasıydı çünkü bilmediğini itiraf etmişti" şeklindeki genel önermeyi sunmaktadır (*Soph. el.* 183b6-8) ve Aeskhines (geride s.383) ile Platon onun kendi ağzından bunun örneklerini sağlar. En aydınlatıcı örnek *Theaetetus*'tadır, burada ebelik metaforuyla bağlantılı olarak geçer.

> "Ebelikten öyle uzağım ki bilgeliği doğuramıyorum ve genel yaklaşım doğru, yani başkalarını sorgulasam da, kendim bir şeye ışık tutamıyorum çünkü bende bilgelik yok. Bunun da nedeni şu: gökler benim ebe olarak hizmet etmeye zorluyor ama doğurmamı engelliyor. Yani bende herhangi bir bilgelik yok, benden de ruhumun çocuğu olarak doğmuş bir keşif yok. Benim arkadaşlığıma gelenlerden, bir kısmı, başlangıçta akılsız görünür; ama tartışmada ilerledikçe, göklerin hoşlandığı herkes kendilerine olduğu gibi başkalarına da şaşırtıcı gelen bir hızla ilerleme kaydeder ama benden bir şey öğrenmedikleri apaçıktır; doğurdukları sayısız önemli hakikat kendileri tarafından içeriden keşfedilmiştir.[222]"

Symposion'da (206c vd.) ve *Devlet*'te (490b), bilgi aşığının gerçeklikle "ilişkisi olduğu," zekâ ve hakikati "öne çıkardığı" ve böylece "ağrılardan" kurtulduğu söylenen yerlerde, *eras*ın bir sonucu olarak entelektüel gebelik ve doğum acıları metaforu yeniden görülmektedir. Başka yerde zihnin zihinle ilişkisi vardır ve Sokrates, başka ebeler gibi, *mauietikos* (ebelik) becerisiyle çöpçatanlık (*Theaet.* 151b), hatta muhabbet tellalı (Ksen. *Semp.* 3.10) becerisini birleştirdiğini öne sürer. Bütün bunların cehaletini itiraf etmesiyle olan ilişkisi ve Platon'dan ötelere uzanması, bütün bunların gerçekten Sokratesçi olduğu konusunda kuşku bırakmaz.[223]

---

[220] Ritter (*Sokr.* 45 vd.) "aşırı beceriksiz" saydığı bu tanımları, Platon'dan saçma ödünç almalar saymıştı. Bir gazeteciyle telefon görüşmesi yapan ve ardından sonucu basılmış olarak okuyan herkes, düzgün, kısa bir konuşmayı doğru dürüst yapamadığından kuşku duyacaktır.

[221] Cicero'nun (*Brutus* 85.292) Platon ve Aeskhines'te olduğu gibi Ksenophon'da da Sokratesçi alayla karşılaşmış olduğu savı yeterince temelli değildir. krş. geride s. 330.

[222] Theaet. 150c-d, çev. Cornford. Cahilliğin itiraf edildiği başka birçok örnek de kuşkusuz alıntılanacaktır. Bazı kaynaklar Deman, *Témoignage*, 64'te derlenmiştir ve bunlara Charm. 165b'yi de eklemek yerinde olur.

[223] Ebe figürünün kendisi sadece Platon'da geçer, bu da Dorothy Tarrant'ın (*CQ*, 1938,172) bunun onun icadı olduğundan kuşkulanmasına ve Robinson'un (*PED*, 83) bunu "Sokrates'in ölümünden çok sonra" icat ettiğini dogmatik biçimde dile getirmesine yol açmıştır. Fakat başkalarıyla birlikte Stenzel de (*PMD*, 4) bunu tarihsel saymıştır ve başka türlü davranmak

Yalın ifadeyle, ebeliğin açıkça söylenen kısırlığına dayanan *mauieutikos* yöntemi hastayı, ya da öğrenciyi hep olmasa da, genellikle, "*x* şudur" deme biçiminde genel bir önerme yapma noktasına getirmeyi (ve genellikle, Theaetetus ve Menon durumunda olduğu gibi, bu bir dizi örnek sıralamasını yetersiz olarak reddetmenin ardından olur) ve tartışma yoluyla bunun bir şekilde kusurlu olduğunu göstermeyi içeriyordu. Öğrenci ardından bir başka önerme öne sürecek, bu da bir öncekini geliştirip onu hakikate yaklaştıracaktır. Yine de bir üçüncüye gerek olabilir ve öne sürülen en sonuncu bile genellikle çöker, diyalog başarısızlığın itirafıyla ama aynı zamanda bir umut işaretiyle sona erer. Böylece Sokrates Theaetetus'un peş peşe bilginin (a) duyum, (b) hakiki inanç, (c) hakiki inanç artı açıklama ya da değerlendirme (*logos*) olduğu görüşlerini terk etmeye zorlar. Bu Theaetetus'un dölüt halindeki düşüncelerinin hikâyesini sona erdirir. "Ama," der Sokrates, "eğer yine gebe kalacak olursa soyu bunları daha dikkatle seçecektir ve eğer gebe kalmazsa da, kendi cehaletini bildiği için daha iyi bir insan olacaktır."

Bu yöntem yeni keşiflerin üretilmesinde olmasa da, en azından zihinsel bir katharsis olarak, Theaetetus gibi seçilmiş bir öğrenci için çok yararlı olabilirdi. Theaetetus'un bilginin doğasını keşfetmeye yönelik her girişimi (R. Robinson'un belirttiği gibi, PED, 84) bir "hayal" ya da "gelişmemiş yumurta" olduğunu kanıtlar ve kuşkusuz Sokratesçi yöntemin hüneri yeni fikirleri günışığına çıkarmaktan çok karışık ve kötü düşünülmüş fikirleri tohumlamakta yatmaktadır. Buna karşın, genç Theaetetus'un uzman olduğu matematiksel bilgi, "insanın içinden gelen ve Sokratesçi ya da ona benzer bir yöntemle açıklanabilecek olan" *a priori* türden bir bilgiydi ve Sokrates'le Platon için etik hakikatler aynı zamandışı ve ebedi değere sahipti.[224] Yöntemin uygun gelmediği kimselere, yani zihinleri "daha hiç oluşmamış olan" gençlere ya da düşünceleri çoktan biçimlenmiş olan yaşlı kimselere göre, bu sadece "Sokrates'in, cahil gibi yapıp yanıt vermekten kaçınan her zamanki yapmacıklığıydı," "onun her zamanki kendi

için iyi bir neden yoktur. *Theaet.*'te Sokrates bu figürü düşüncelerin "düşürülmesinden" bahsederek geliştirir ve bu Aristophanes'in *Bulutlar*'ında Sokrates'in yoldaşlarından birinin ağzında yeniden görülür (dize 137; fakat bu doğrultuda bkz. Peipers, *Erkenntnistheorie,* 714 vd.). krş. geride s. 385, dn. 140.

[224] bkz. *Prot.* ve *Meno*'nun bana ait Penguin edisyonu, 109 vd. Sokrates'in bir öğrenciden, soru ve yanıtlarla, doğru olumlu bir çıkarım "çıkartması"nın iyi bir örneğinde, yani Meno'nun kölesi deneyinde, ortaya atılan sorun matematikseldir ve ardından, eğer bu bu şekilde çözülebilirse, o zaman ἀρετή'yı tanımlama sorunun da böyle çözülebileceği çıkarımı yapılır. Doğurtma yöntemin hilafına, bunun Theaet.'te anlatıldığı şekliyle geçerli bir örneği sayılamaz bu çünkü Sokrates'in kendisi (ve Menon) ortaya çıkarmaya çalıştığı yanıtı biliyordu. Eğer Menon'un deneyin ne için yapıldığını anlaması isteniyorsa, bu zorunluydu.

başına pozitif bir yanıt vermeyip herkesin yanıtı evirip çevirip çürütme hilesiydi." Thrasymakhos'u öylesine öfkelendiren (*Cum.* 337a) *eironeia*dır bu ve eğer bunu "ironi" diye çevirecek olursak haksız yere sulandırmış oluruz. Beşinci yüzyılda bu basitçe, Aristophanes'in *Eşek Arıları* (174) ya da (sahtekârlık ve her türlü rezil davranışla dolu bir haydutça nitelikler listesinde (dize 449) göründüğü) *Bulutlar*'ında olduğu gibi, hile ya da dolandırıcılık anlamına gelen bir terimdi. Platon'un *Yasalar*'ında (980e) dine karşı ikiyüzlü biçimde yaklaşan en kötü tanrıtanımaz tipi için kullanılmaktadır. Aristoteles'te hâlâ bir dürüst olmama biçimidir, bu yüzden de suçlanabilir ama sahte ılımlılık anlamıyla sınırlanmıştır ve övünmeye göre yeğlenebilir sayılmıştır. Örnek olarak Sokrates'i gösterir ve sözcüğün anlamının yumuşaması Sokratesçi edebiyatın bir sonucu olabilir.[225] Platon'da kötü anlamını yeniden kazanır, gerek Thrasymakhos gibi sert bir hasmın ağzında gerek Sokrates'in herkesi gerçek karakteri konusunda aldatma tarzına öfkelenmiş gibi yapan birinin ağzında (Alkibiades, *Symp.*'de, 216e, 218d). Kendini onlarla bir seviyeye koyup da "haydi, şuna bir bakalım beraber çünkü ben senden daha fazla şey bilmiyorum bu konuda" dediği zaman başvurduğu kibar ironi için kullanılmaz.

Eironeia suçlaması da yine Sokrates'e karşı (sözcük kullanılmasa da) Ksenophon'da yöneltilir. Otuzlar tarafından tehdit edilince, Kharikles onun "yanıtları bilirken sorular sorma" tavrına karşı çıkar (*Mem.* 1.2.36) ve Hippias (age., 4.4.9) ona "hep başkalarıyla alay ettiğini, herkesi sorgulayıp çürüttüğünü ama hiç herhangi bir şeye dair kendi görüşünü incelemeye açmak ya da sergilemeye hevesli olmadığını" söyler. Sokrates'in başkalarına sorular sormayı yeğlediği doğrudur ama Platoncu bir diyaloğun içinde konuştuğu kişiye rolünü seçmeyi ara sıra teklif etmektedir.[226] Ama bile bile aldatmayı içeren, tam anlamıyla *eironeia* suçlaması, pek temel bulamayacaktır. Onun cehaletini itiraf etmesini tümüyle içtenlikten yoksun olarak gözardı etmemeliyiz. Onun misyonu

---

[225] Arist. EN 1127b22 vd. εἴρων ve türevleri için bkz. O. Ribbeck, *Rh. Mus.* 1876 ve R. Stark, Rh. Must. 1953, 79 vd. Ribbeck bunu "ein derber volkstümlicher Ausdruck, ja um es gerade herauszusagen, ein Schimpfwort" diye tarif ediyor. Modern dönemde "Sokratesçi alay" bazen daha geniş bir anlamda, Kierkegaard'ın kitabının konusu olduğu ve Friedländer'in çekici bir bölüm ayırdığı (*Plato*, Ing. çev. i, bl. 7) şekliyle kullanılır. Daha katı, uzmanca bir değerlendirme Zeller, Ph. d. Gr. 124-6'da yer almaktadır. Theophrastos'ta (Char. i) εἴρων hâlâ sizi yüzünüze karşı öven ve arkanızdan saldıran biridir ve "engerek yılanından daha tehlikeli olanlar" bu tür karakterlerdir.

[226] *Gorg.* 462b, *Prot.* 338c-d. Sonuçlar ilginç, bir örnekte konuşmanın uzun olması yüzünden Sokrates Polus'a bir özür borçlu olunduğunu düşünmektedir (465e), bir başka örnekte Hippias gibi bir otoritenin ağırbaşlılıkla karşıladığı sofistçe ἐπίδειξις'in parlak bir parodisi onu eğlendirmiş olmalıdır.

herhangi bir pozitif öğreti bütünlüğü aktarmak değildi, insanların entelektüel ihtiyaçlarını sağlamak, onları diyalektik soru cevap yöntemi yoluyla hakikati arama çabasında ona katılmaya davet etmekti. Sözgelimi, erdemin elde edilmesi için gerekli bilginin mevcut insan yaşamının işlevinin keşfini de içermesi gerektiğini öne sürüyordu. Başka herhangi bir öğretmenden doğal olarak bu nihai amaç ya da hedefin ne olduğunu açıklayacağı beklenebilir ama makul olarak Sokrates'e atfedilebilecek herhangi bir öğretinin kayıtlarında böyle bir şeyin bulunup bulunmadığından kuşku duyabiliriz. Bu, diye varsayabiliriz, Platon'un bunu görev görmesini saymasını sağlayan başlıca nedenlerden biri olabilir: Sadece Sokrates'in dediklerini çoğaltmak değil daha da ileri gidip onun bunların uygulayımlarını ne olarak düşündüğünü ortaya çıkarmak. Sokratesçi yöntemin özü, *elenkhus*, konuşmacıyı, bir şeyi bildiğini sanarken, aslında bilmediğine ikna etmektir. Menon bunun ilk etkisinin elektrik çarpmasıyla kıyaslanabilir bir etki olduğundan yakınıyordu: Zihin hissizleşiyordu. "Elektrikli melek balığıyla olan bu karşılaştırma," dedi Sokrates, "ancak balığın kendisi de çarptığı zaman bir hissizlik halindeyse geçerli olur." Eğer başkalarını kuşkuya düşürüyorsa, bu sadece kendisi de kuşku içinde olduğundandır ve bu tam da Menon'nun başkalarından duyduğu şeydir (*Menon* 79e-80a). Anlaşılan herkes Sokrates'i, yanıtları çok iyi bildiği halde sorular sorma *eironeia*sıyla suçlamamıştır. Kuşkusuz (İngilizce'deki anlamıyla) belli bir ironi onun *Menon*'daki sözlerinde mevcuttur. Neye gerek duyulduğunu ona eşlik edenden daha açık biçimde gördüğünü biliyordu. Ama ona bilgiyi vermek için hazır bir yola sahip değildi, böyle bir şeye sahip olsa bile, bu şekilde verilen bilginin birine yarar getireceğine inanmıyordu. Menon'un kölesi üzerine yapılan, Menon'u cehaletin itirafına düşürülmenin değeri konusunda ikna etmek üzere verilmiş kontrollü deneyde, Sokrates, öğretmen yanıtı bilse bile, bunu öğrenciye bir anda söylemeyip onu adım adım, yanlış ama kabul edilebilir yanıtların peş peşe bozulması yoluyla keşfetmeye yöneltmenin sağlıklı bir eğitim yöntemi olduğunu ispatlar.

Sokratesçi konuşmaların amaç ve başarılarını özetlemeye yönelik birçok girişim içinden, Hackforth'a ait olan bu kısa parça en iyiler arasındadır (*Philosophy,* 1933, s. 265):

> "Bu konuşmalarla ilgili olarak özellikle iki noktaya dikkat edilmeli: Birincisi, başlıca amaç konuşmacıyı kendi cehaletine ikna etmek olsa da, öne sürülen tanımlar hep onunla genel görüşün, ye da en azından genel görüşün büyük kısmının da paylaştığı tanımlar olduğundan, etki, ya da ikincil hedef davranış konusunda yaygın olarak kabul edilen fikirlerin yetersizliğini göstermektir; ikincisi, tanımların birçoğu Sokrates'in –bazı durumlarda bizzat onun tarafından dile getirilmiş- kendi önerilerinin sonucu olduğundan ve yine de en az muhatabınınkiler kadar savunulması imkânsız olduklarından, Sokrates'in aktarabileceği hazır bir etik sistemi

yoktur. Bu, elbette, bir öğretmen konumunu geri çevirmesinden bekleyeceğimiz bir şey; o sadece bir araştırmacıdır. Yine de bu tür konuşmaların sonuçlarının tümüyle olumsuz olduğunu varsaymak yanlış olacaktır. Öncelikle, tartışma genellikle her bir tanımdaki hakikat öğesini sergiler;[227] ayrıca, konuşmacıya entelektüel dürüstlük dersiyle yardımcı olunur,[228] ona elde edilmemiş bilgi ideali ve de bunu adım adım elde edebilmesini ya da yaklaşık olarak oraya ulaşmasını sağlayacak bir yöntem gösterilir. Üçüncüsü, tartışmaların görünüşteki başarısızlığının altında yatan varsayım bütün bir davranış sorununun ancak bütün olarak ele alındığı zaman çözülebileceğidir: Birkaç "erdem" birbirlerinden yalıtılmış olarak anlaşılamaz ya da elde edilemez çünkü hepsi tek bir bilginin farklı uygulamalarıdır –iyinin ve kötünün bilgisinin.

"Sokrates'i sofistlerle karşı karşıya getirirken," diye yazıyordu Ernst Barker (*Pol. Thought of P. & A.* 46), "birçok yönden onlardan biri olduğunu hatırlamalıyız." Birçok açıdan, evet ama "elde edilmemiş bilgi ideali" sözleriyle Hackforth aralarındaki hayati farklılıklardan birine parmak basmıştır. Çağdaşları tarafından onlarla özdeşleştirilmesi aslında kabul edilebilir bir şeydi. Bilginin (değişen görüşlere karşıt olarak) olanaksız olduğuna çünkü bilinecek kararlı ve tartışılmaz nesneler olmadığına inanıyorlardı. Herkese bilgi dedikleri şeyin hiç de bilgi olmadığını ispat etti. Yüzeysel olarak benzer olan iki önerme temelde farklıydı çünkü Sokrates'inki bilginin ilke olarak elde edilebilir olduğu ama bunu elde etme yolunda bir umut olacaksa, öncelikle birçok insanın zihnini dolduran karışık ve yanıltıcı fikirler karmaşasının temizlenmesi gerektiği yönünde sarsılmaz bir inanca dayanıyordu. Ona eşlik eden kişi hedefe (Yunanca anlamıyla *yöntem*) giden doğru yolu anlayınca, onunla birlikte bunu aramaya hazırdı ve felsefe onun için bu "ortak arayış" fikrinde.[229] bunu hasmı alt etmeye yönelik bir

[227] Versényi daha da ileri gider (*Socr. Hum.* 118). Bir diyaloğun aporetik [Yun. aporia'dan, kuşkulu] bitmesi, "diyalogların o zamandan bu yana olumlu bir şey içermediği anlamına gelmez," der, "öncelikle tartışılan sorunlara çözüm getirmeye yönelmeyen bir diyalog pek yoktur. Bu çözümler en sonda sadece öğrencinin bunları eleştirmeden kabul etmesini önlemek, bunları kendinin kılabilecek bir düşünme sürecinden geçmesini sağlamak için reddedilir." Bana göre, bu aşırıya kaçmaktadır. Bunun ardından söylenenler daha doğrudur: "İkinci olarak, burada olumlu olan şey, yazılı sözün kendisinde içerilen bir şey değil, daha çok öğrenenin ruhunda olan bir şey, yani aslında bilgiyi araması ve elde etmesidir." Platon'un erken dönem, 'Sokratesçi' diyaloglarındaki olumlu içerik sorunu, R. Dieterle tarafından Freiburg tezinde (1966) tartışılmaktadır, *Platons Laches u. Charmides: Unters, z. elenktisch-aporetisch. Struktur d. plat. Frühdiuloge.* bkz. Easterling'in bir değerlendirmesi, *CR*, 1968.

[228] Bu makale yazıldığından bu yana, bazı eleştirmenler "entelektüel dürüstlük" ifadesine yersizce itiraz etmiş olabilir. Platon'un Sokratesçi diyaloglarında kesinlikle hatalar yapılmıştır ve Platon'un ya da ustasının bunlardan ne ölçüde habersiz oldukları ve Sokrates'in iyi bir sebep saydığı şeyde bilerek onları ne ölçüde kullanmış olduğu tartışmalı bir noktadır.

[229] Karşılaştırın, Prot.'da, Sokrates'in σύν τε δύ' ἐρχομένω (348d) çağrısını Protagoras'ın

yarışma olarak anlayan sofist fikre tamamıyla ters olan bir tartışma amacı kavrayışında özetleniyordu. Her ikisi de daha hakikati bilmiyordu ama ancak eğer diğeri buna inandırılabilirse, bunu bulma ya da en azından ona daha çok yaklaşma umuduyla beraber yola koyulabilirlerdi çünkü zihnini yanlış bir kavrayıştan kurtarmış olan insan zaten hakikate daha yaklaşmış demektir. Sokratesçi olmak herhangi bir felsefe öğreti sistemini izlemek değildir. Öncelikle ve özellikle bir zihin yaklaşımını, kolayca küstahlıkla karıştırılabilecek bir entelektüel tevazu gerektirir çünkü gerçek Sokratesçi yalnız kendinin değil bütün insanlığın cehaletinden emindir.

(6) ERDEM BİLGİDİR

Sokrates'in üç temel tezi tek bir bütünün güçlükle ayrılabilen parçalarını oluşturacak şekilde yakından ilişkilidir. Bunlar: erdem bilgidir; bunun tersine, kötülük ancak cehalet yüzünden olabilir ve bu yüzden istem dışı sayılmalıdır ve iyi yaşamanın başlıca koşulu olarak "ruha özen göstermek." Sırasıyla her biri için, sırasıyla olabildiğince bir şeyler söylenecek.

Erdemin bilgi olduğu şeklindeki (yaygın ismiyle) Sokratesçi paradoks doğrudan, beşinci yüzyıl için karakteristik bir tartışma olan, gerek eğitim gerek başka yoldan bunu elde etme yöntemi tartışmasıyla ilgilidir ve bu nedenle başka yerde bununla ilgili bir şeyler söylemek gerekmiştir. Sokrates'i doğruca çağdaşları arasına, Platon daha doğmamışken ya da daha küçük bir çocukken kılıç çektiği büyük sofistler arasına sokar. Aynı yerde[230] *aretén*in daha önceki ve mevcut kullanımının geniş anlamına dikkat çektim (örn. "marangozluk ya da herhangi bir zanaat *aretés*i"), bu kullanım "paradoksu" kendi çağında daha az paradoksal kılmış olmalı ve ayrıca İngilizce "*virtue* (hassa; fazilet; erdem)" sözcüğünü kullanacak olursak, bunu sadece Yunanca ifadeye karşılık gelecek bir şey olarak yaptığımızı hatırlamamız gerekir.[231]

335a'da ἀγῶνες λόγων değinmesiyle. Hem Platon hem Ksenophon'daki onun κοινῇ ζητεῖν, συζητεῖν, κοινῇ βουλεύεσθαι alışkanlığına yönelik birçok göndermelerin bir kısmı Zeller tarafından derlenmiştir, *Ph. d. Gr.* 118, n. 3. Ayrıca bkz. κοινὴ σκέψις göndermeler için Kharm. 158d, Krito 48d ve μετὰ σοῦ σκέψασθαι καί συζητῆσαι göndermeler için 80d'de, sofist tartışmasının agonistik karakteri için bkz. *Sofistler*, s. 52.

[230] Sofistler, s. 248 vd., 243 ve genel olarak bu sorun için bl. x tamamı. krş. ayrıca age., s. 25.

[231] Yunancada "bilgi"nin (ἐπιστήμη, ἐπίστασθαι yakın anlamlı sözcükler) uygulamalı beceri ya da eğitimli yetenek anlamını karşılamak için kullanılması ve de "karakter ya da davranışı bilgi açısından açıklamak" alışkanlığına sıkça değinilmiştir. bkz. Dodds, *Gks. & Irrat.* 16 vd. ve krş. onun Gorgias, 218; Snell, *Ausdrücke* ve *Philol.* 1948, 132. Cum. 382a üzerine Adam ἀμαθής, ἀπαίδευτος, ἀγνώμων gibi sözcüklerin ahlaki yan anlamlarına dikkat çekiyor ve "cahillikle kötülüğün özdeşleştirilmesi Yunan halk psikolojisiyle uyum içindedir" diye

Bir kez daha yine, kaynak olarak taşıdığı değer konusunda yeterince konuştuğumuz Aristoteles'ten başlayalım. Bu durumda söylediklerinin büyük kısmı Platoncu diyaloglara dek izlenebilir ama bu konuda Sokrates'i Platon'la karıştırmamıştır. Bu tereddütsüz sahici olan göndermelerden anlaşılır ve eğer *Magna Moralia*'dan şu aşağıdaki bölümün Aristoteles'in görüşünü temsil ettiğini söyleyerek alabilirsek (kesinlikle alabiliriz), orada açıkça dile getirilmektedir. Kısa bir tarihsel gözden geçirmede yazar önce Pythagoras'tan bahseder, ardından Sokrates, ardından Platon'dan ve son ikisini şu şekilde ayırt eder:[232]

> "Onun (yani Sokrates'in) erdemleri bilginin dalları haline getirmesinin bir sonucu ruhun akıldışı yönünü ve onunla birlikte duyguyu ve ahlaki karakteri ortadan kaldırmaktı. Bu yüzden erdemi ele alışı bu açıdan hatalıydı. Onun ardından Platon, oldukça haklı olarak, ruhu akılcı ve akıldışı kısımlara ayırdı ve her birine uygun erdemleri açıkladı."

Bu değerli bilgi en az Aristoteles'in bize tümellere ilişkin Sokratesçi ve Platoncu yaklaşımlar arasındaki farklar hakkında söyledikleri kadar değerlidir ve onun Platon'dan Sokratesçi olarak aldığı şeylerin gerçekten öyle olduğu yolundaki bir inancı haklı çıkarır. *Devlet*'in ve başka birçok diyalogun "Sokrates"ini dışlar ve, göreceğimiz üzere, Ksenophon'un da desteğini alır. Aynı zamanda veciz ve daha gelişkin terminolojisiyle Aristoteles bize "erdem-bilgidir" öğretisini en uzlaşmaz biçimiyle, yetersizliklerini göstermek ve kendisininkiyle karşılaştırmak üzere sunar. Önce bu biçimiyle bakabilir, sonra da Sokrates'in kendi zihnine ulaşmak istiyorsak bu entelektüel keskinliğin yumuşatılıp yumuşatılamadığını değerlendirebiliriz.

Aristoteles birkaç yerde Sokrates'in "erdemlerin bilimler" olduğunu ya da tek bir erdemin (cesaret) "bilim olduğunu" söylediğini ya da düşündüğünü yineler.[233] Bunu kendisi, saf bilimle ve uygulamalı sanatlarla yapılan bir benzetme koluyla elde edilmiş yetersiz entelektüellik olarak yorumlar. EE1216b2 vd.:

---

belirtiyor.

[232] 1182a10. Genel olarak MM'den alıntı yapmak konusunda, Bunun Aristoteles'in ölümünden sonra Peripatos'un hazırladığı bir eser olduğu yolundaki yaygın görüş nedeniyle, tutumlu davranıyorum.

[233] EN 1144b28 Σ. μὲν οὖν λόγους τὰς ἀρετὰς ᾠετο εἶναι. ἐπιστήμας γὰρ εἶναι πάσας'; 1144b19, φρονήσεις ᾠετο εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς'; 1116b4, ὁ Σ. ᾠήθη ἐπιστήμην εἶναι τὴν ἀνδρείαν (ayrıca *EE* 1230a7). Ilk kısımdan ve EE 1246b33 καὶ ὀρθόν τὸ Σωκρατικὸν ὅτι οὐδὲν ἰσχυρότερον φρονήσεως, ὅτι δὲ ἐπιστήμην ἔφη, οὐκ ὀρθῶς'tan Joel ((*E. & X. S.* 1.211), Sokrates'.n erdemlere ἐπιστῆμαι ya da λόγοι değil, φρονήσεις dediği çıkarımını yapar. Bu türden katı bir terminoloji hem Platon hem Aristoteles'in kullanımlarıyla çürütülmüş görünmektedir. Ilki için, bkz. O'Brien, *Socr. Parad.* 79, n. 58 ve ikincisi için bkz. ileride s. 436, n. 3. krş. ayrıca s. 478, dn. 321.

> "Sokrates erdem bilgisinin nihai amaç olduğuna inanıyordu ve adaletin ne olduğunu, cesaret ve başka her tür erdemin ne olduğunu sorgulamıştı. Bu erdemlerin bilimler olduğu yönündeki inancı açısından bakıldığında makul görünmektedir, böylece adaleti bilmek aynı zamanda adil olmaktır; çünkü geometri ve mimari öğrenir öğrenmez mimar ve geometri uzmanı oluruz. Bu nedenle erdemin ne olduğunu sorguladı ama onun nasıl ya da neyden elde edildiğini sorgulamadı."

Aristoteles bunun kuramsal bilimler için doğru olduğu ama bilginin sadece başka amaçlar için bir araç olduğu, üretici bilimler için (örn. tıpta sağlık, politika biliminde yasa ve düzen) öyle olmadığı yorumunu yapar. Bu yüzden erdemin ne olduğunu bilmek hangi koşulların onu üreteceğini bilmekten daha önemsizdir, "çünkü cesaret ya da adaletin ne olduğunu bilmek istemiyoruz, cesur ya da adil olmak istiyoruz, tıpkı sağlığın ne olduğunu bilmek yerine sağlıklı olmak istediğimiz gibi." Bu karşı tez Sokrates'i mezarında ters döndürecek türdendir; "çünkü" diye itiraz ederdi, "onun ne olduğunu bilmezken erdemi nasıl elde edebilirim?"[234] Diğer yandan Aristoteles bunu bir etik kitapçığı için kendi genel politikası olarak belirler (*EN* 1103b26): "Elinizdeki inceleme diğerleri gibi kuramsal bilgiyi hedeflememektedir çünkü sorgulamamızın konusu iyiliğin ne olduğunu bilmek değil iyi olmaktır." Sokrates'le birlikte cesaret ya da adaletin doğasının bilgisinin cesur ya da adil olmak için zorunlu bir önkoşul olduğunu kabul edecek bile olsak,[235] bunun yeterli bir koşul olduğunu kabul etmek güçtür. Başka yerde (1144b18) Aristoteles'in kendisi Sokrates'in kısmen haklı olduğunu kabul eder: Aklın[236] erdemin *sine qua non*u (olmazsa olmaz) olduğunu söylerken haklı ama ikisini özdeşleştirirken haksızdır.

Platon'un *Protagoras*'ında erdemin birliği savının bir parçası olarak, Sokrates cesaretin de, başka her erdem gibi bilgi olduğunu çünkü herhangi tehlikeli bir durumda (sınırlı bir alanda dalmak, şövalyelik müsabakaları, zırhsız dövüş) eğitimli uzmanın cahilden daha cesur davranacağını öne sürer. Bu yüzden cesaret korkulacak şeyin

---

[234] *Meno* 71a, *Prot.* 360e-361 a, *Laches* 190b.

[235] Aristoteles'in, Sokrates'e sinirlenerek, Sokrates'in talebinin yeterli olmadığını söylemek yerine, iyiliğin ya da sağlığın ne olduğunu bilmekle iyi ya da sağlıklı olmayı iki ayrı şey olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmesi tuhaftır. Onun felsefesine göre uygulamaya geçen herkes öncelikle üretmek istediği şeyin εἶδος'una sahip olmalıdır: hekimse sağlık, mimar ya da inşaatçıysa ev *eidos*una. Ancak o zaman onu üretmeye başlar. Böylece doğada olduğu gibi sanatta da biçimsel sebep önceden vardır. bkz. 1032a 32-1032b14.

[236] φρόνησις 1144b 18'de, λόγος b 29'da. EN'nin bu kitabında Aristoteles φρόνησις'i ama Sokrates başka zamanlar bilgi dediği şey için kullanmış olmalı. krş. geride s. 433, dn. 233. Mesleğini bilen ayakkabı tamircisi onda φρόνιμος'tur (*Alk. I* 125a).

ne olduğu ve ne olmadığının bilgisidir.[237] Bu bölüme yaptığı açık bir göndermede, Aristoteles bunun iddiasının hakikatin tam tersi olduğunu öne sürmüştür.[238] Bazı kimseler korkak olabilir ama başkalarına tehlike gibi gelen şeylerle yüzleşirler çünkü onların hiç de tehlike olmadığını biliyorlardır. Örneğin, savaşta eğitimli ve deneyimli askerlerin kolayca tanıyabildiği birçok yanlış alarm olur ama genel olarak deneyimlere bağlı olarak tehlikelerle yüzleşenler gerçekten cesur değildir. "Gemi direklerine tırmanmada usta olanlar," der, "neden korkulacağını bildikleri için değil tehlike halinde nelerden yardım alabileceklerini bildikleri için kendinden emindir." Bu örnek Sokrates'in dalgıç örneğine benzer ve bunun kendi savını geçersizleştirdiğini pek kabul etmezdi. Aslında, daha sonraki bir aşamada gösterdiği gibi (354a-b), farklı bir düzeyde tartışıyordu. Cesaret yalıtık olarak ele alınmamalıdır çünkü bütün erdemler birdir, nihai olarak iyi ya da kötü olan şeyin bilgisi olarak özetlenecektir. Bu düzeyde ölümün kendisi korkulacak bir kötülük olmayabilir, eğer insan onun daha büyük, sözgelimi ülkesinin özgürlüğü gibi bir iyilikle sonuçlanacağını biliyorsa. Öğretinin paradoksal doğası Perikles'in cenaze konuşmasındaki yüzeysel olarak benzer sözleriyle karşılaştırınca ortaya çıkar (*Thuk.* 2.40.3): Bazıları cehalet yüzünden cesurdur, der ama en cesur olanlar neler korku verici, nelerin haz verici olduğunu çok açık şekilde tanıyan, bu bilgiyle tehlikelerden yılmayan kimselerdir. Bu yüksek ama ortodoks ölçütle, insanlar korku verici olduğunu bile bile fiziksel tehlikelerle yüzleşir; Sokrates'e göre, bunlarla, başlarına gelebilecek olan şeylerin hiç de kötü olmadığının bilgisiyle yüzleşirler, eğer bunu yapmak gerçek benlik, *psykhe* için korkaklıktan daha yararlıysa.

Aristoteles'in öğretiye yönelik başlıca itirazı birçok insanın fark edeceği gibi, bunun irade zayıflığı, özdenetim yoksunluğu, boğazına düşkünlük ya da tutkunun etkisiyle "ölçüsüzlüğü" kabul etmemesidir.[239] Ethika'nın 7. kitabında (*EN* 1145b25) kendi tartışmasının başlangıç noktası olarak bu :erimlerin doğru kullanımını kabul eder ve bir kez daha Protagoras'a, bilginin, mevcut olduğu zaman, "tutkular tarafından köle gibi sürüklenip sürüklenemeyeceği" sorusunun ortaya atıldığı yere (352b-c) gönderme yaparak başlar. "Sokrates," diye devam eder, "bu fikre tümüyle karşıydı, ölçüsüzlük diye bir şeyin olmadığı söylüyordu: Bir insan en iyi olana ters düşecek şekilde davranınca, bunun öyle olduğu yargısına varmaz, cehaletle davranır." "Böyle

[237] 349e-350a, 360d.

[238] EE 1230a6 ve krş. EN 1116b4.

[239] ἀκρασία genellikle "kendini tutamama, dizginsizlik" [incontinence] olarak çevrilmiştir ama daha birebir olarak insanın tutkularına ya da düşük doğasına karşı "denetimden yoksun olmasıdır" ve πάθος, duygu, tutku.

bakınca," der Aristoteles "pervasızca, öğreti deneyimle açık karşıtlık içindedir; birçoğumuzun (Euripides ve Ovidius'un anlattığı haliyle) Medea'yla birlikte, daha iyi yolu görmenin ama daha kötü olanı izlemenin olası olduğunu kabul etmek zorundayız." Paradoksu çok kibar bir biçimde ele alacak bir şekle sokulmuş olan, Aristoteles'e ait çözüme onun daha gelişkin çözümleme teknikleriyle ulaşılır. Bilgi ve bilgisizlik arasındaki kaba bir ikilik yeterli değildir. Bilgi bilfiil ya da bilkuvve (yani uyku ya da sarhoşlukta olduğu gibi, elde edilmiş ama bilinçli biçimde var olmamış), tümel ya da tikel olabilir. Belli bir tartışmanın ardından (burada önemi yoktur), kötülük yapanın tümel yasayı biliyor olabileceği ama tikel bir bilgiyle harekete geçen tikel bir eylem için yeterli sebep olmadığını (yani bu mevcut eylem, benim bireysel koşullarım içinde, kural ya da kurala ters ve bu yüzden de yanlış değildir). Haz, korku vb. hevesiyle aşılan (bilinçten uzaklaştırılan, sadece kuvve olarak görülen) bilgi bu tür bilgidir; ama tikellere ilişkin bu tür aracısız bir farkındalık sadece bir duyu algısı konusudur ve Aristoteles'in bilgikuramına göre bilgi olarak adlandırılmamalıdır.[240] Böylece Sokrates'in hayal bile etmediği Aristotelesci ayrımların kullanılmasıyla, onun paradoksundan bazı şeyler kurtarılabilir: "Son terim (yani tikel)[241] tümel ya da tümelle eşit bir bilgi nesnesi olmadığından, Sokrates'in aradığı şey bile olmuş görünür çünkü tam anlamıyla bilgi var olduğunda ölçülülük olmaz, tutkunun 'alıp götürdüğü' de o bilgi değil, algı bilgisidir." (1174b14.)

Platon'da Sokrates'in düsturunun aşırı entelektüel ve ahlaki zayıflıkları gözardı eden bir düstur olduğu yorumunu destekleyen birçok bölüm vardır. Aristoteles ona göre adaletin doğasını anlamanın aynı zamanda adil olmak demek olduğunu söylerken, basitçe *Gorgias*'ı yankılıyordu, orada bu çıkarım uygulamalı sanatlarla yapılan bir benzetmeden çıkarılmaktadır: "Adaleti öğrenmek" adil olmaktır ve kaçınılmaz olarak adil eyleme yol açacaktır (460b). *Lakhes*'te Sokrates cesaretin tanımını aramaya ön ayak olur, önce korkulacak olanın ne olduğunun ve olmadığının bilgisini, ardından bütün iyi ve bütün kötü şeylerin bilgisini içerecek şekilde. Fakat bu cesareti bütün olarak erdemle özdeş kılacaktır ve Sokrates görünüşte bu savı başarısız sayar çünkü başlarken bunun sadece onun bir parçası olduğunu kabul ederek başlamışlardır. Aslında bu tam da hakikat olarak kabul ettiği ve *Protagoras*'ta ispat etmeye kalkıştığı şeye yol açmıştı. *Menon*'da (87c vd.) erdemin bilgi olduğunu, iyi, yani hep hayırlı

[240] Bilgi (ἐπιστήμη) ispatlanabilir olmalı ve sadece tümele ait olabilir. bkz. EN 1139b18 vd, 1140b30 vd. (ἡ ἐπιστήμη περὶ τῶν καθόλου ἐστὶν ὑπόληψις... μετὰ λόγου γὰρ ἡ ἐπιστήμη) ve elde edilmesinin tam bir değerlendirmesi için *Ik. An.* 2, bl. 19.

[241] τὸ ἔσχατον bir tasımın sonuncu (yani en azından kapsayıcı) teriminin (Bir. An. 25b33) ve ayrıca tikelin ikili anlamına sahiptir, ἄτομον (bölünemez) olmak *summa genera* çözümlemenin aşağıya yönelik sürecinde sonuncu gelir. (bkz. *Bonitz*, dizin 289b39 vd.)

olan, hiç zararlı olmayan bir şey olduğuna inanılması gerektiğine dayanarak öne sürer ve yaşamda iyi denen şeylerin (sağlık, zenginlik, hatta eğer düşüncesiz, bilgiden kopuk bir ataklıksa, cesaret gibi bir erdem) bilgece ve ustalıkla kullanılmadığı sürece bize iyilik getirdikleri gibi zarar da getirebilir. Burada tartışma düşünceyi yine ustalıkla görünüşte kırılmaya sürükleyerek canlandırmak içindir. Eğer erdem bilgiyse, öğretilebilir ama olası (bir parça kuşkulu bir durum olarak bir yana bırakılmış olan sofistleri de içeren) öğretmen arayışı sonuç vermez, bu yüzden tümdengelimsel tartışma deneyimin kıyılarında karaya oturur. Son bir öneri yapılır, bir insana eğitim değil kâhinlik yeteneğiyle karşılaştırılabilir olan bir tür gizemli tavırlarla gelen "doğru görüş"ün de, mevcut olduğu sürece, eylem için bilgi kadar iyi bir rehber olabileceği söylenir; tek kusuru tutarsızlığıdır. Bir kez daha "erdemin kendi içinde ve kendi olarak ne olduğunu" bilmedikleri ve bu yüzden onun nasıl elde edildiğini söyleyebilecek konumda olmadıkları çıkarımı yapılır.

Ksenophon da Sokratesçi etiğin entelektüelliğini doğrular: "Sokrates adaletin ve geri kalan bütün erdemin bilgi olduğunu söylüyordu" (*Mem.* 3.9.5),[242] ve aynı nokta 4.6.6'da bir parça kaba bir biçimde diyalog formuyla geliştirilmektedir: ne yapması gerektiğini bilen hiç kimse onu yapmaması gerektiğini düşünemez ve kimse nasıl davranması gerektiğini düşünüyorsa ondan farklı davranmaz. Fakat başka yerlerde Ksenophon sadece Sokrates'in yaşamının ölçülülüğünü değil, ayrıca onun öğretisinde, *akrasia* ya da ölçüsüzlüğün karşıtı, Aristoteles'e göre bir olanaksızlık olan özdenetim, *enkrateia* erdeminin sürekli olarak öğütlenmesini heyecanla övmektedir.[243] Bu temeldeki "paradoksun" Aristoteles'in belirttiği gibi ahlaka ilişkin tek taraflı bir görüşü temsil edip etmediği sorusunu öne çıkarır. Joël'e göre çözüm basitti (*E. u. X.*, s. 237): Aristoteles, Platon'un Protagoras'ı ve Sokrates'in erdemin bilgi olduğunu söylediği noktada Ksenophon, gerçek Sokratesçi görüşü ortaya koyar; Ksenophon Sokrates'e özdenetimi vazettirip ölçüsüzlüğü kınatırken kendi görüşünü aktarmaktadır. Ama durum pek bu kadar basit değildir.

Ksenophon'la başlayacak olursak, onun Sokrates'i aslında neyin iyi olduğunun tam olarak kavranılmasının kaçınılmaz olarak eyleme yansıyacağını söyler ama *akrasia*yı, şehvet, kibir ya da tutkuya kapılıp gitmeyi, bu tür bir kavrama çabasının en büyük engeli olması yüzünden kınar: "*Akrasia*nın insanları bilgelikten (*sophia*) uzak tutup onları karşıtına sürüklediğini kabul etmiyor musunuz? Onların, kendilerini

---

[242] Ya da "öğrenim yoluyla elde edilen beceri," σοφία (*Sofistler*, s. 38 vd.). Bunun bilgiyle eşitlenmesi için krş. ayrıca Mem. 4.6.7 ὅ ἄρα ἐπίσταται ἕκαστος, τοῦτο καὶ σοφός ἐστιν ve Platon, Prot. 350d.

[243] bkz. örn. Mem. 1.5, 2.1, 4.5.

hazlardan uzaklaştırmakla yararlı olduğu şeylere dikkat göstermesini ve tam olarak öğrenmesini engeller; genellikle de iyilik ve kötülük[244] algılarını daha iyi yerine daha kötüyü seçmelerine yol açacak kadar bozar" (*Mem.* 4.5.6). Bu da, aynı konuşmanın daha ileri bir kısmında (4.5.11), denetimsiz tutkuların insanının vahşi bir hayvan kadar cahil ve aptal olduğu çünkü sadece özdenetime sahip olanların "en önemli şeyleri sorgulayacak ve onları türlerine göre sınıflandıracak, hem tartışmada hem eylemde iyiyi seçip kötüyü reddedecek" bir konumda oldukları ifadesine yol açar. Burada ahlaki özdenetim ve bilge edinme olguları herhangi bir çelişki içermeyen bir şekilde bir araya getirilmiştir.[245] Bir matematik öğretmeni zayıf iradeli bir öğrencisini, sarhoşlukla ve sefahatle geçen bir hayatın tümüyle entelektüel amaçlarla bile olsa başarıya götürmeyeceği konusunda uyarırsa tutarsız sayılmaz. Bütün bilginin zorunlu önkoşulu belli ölçüde bir ahlaki disiplindir,[246] ama özellikle de aranan şey göreceli değerlerin kavranması sözkonusuyken çünkü bu sırada duyusal hazza düşüncesiz bir düşkünlük göstererek sersemlemiş ve karışmış bir zihin denize düşmüş gibi olacaktır. Ayrıca Sokrates'in erdem için yaptığı sabit benzetmenin de kuramsal bilimler değil, ustalıkları hem bilgi hem uygulama gerektiren, sanat ya da zanaattir (*tekhne*). *Mem.* 3.9.1-3'te Ksenophon cesaret doğuştan mı yoksa öğrenilebilir mi sorusuna yanıt verdiğini öne sürer. Bu Ksenophon'un kavrayışı düzeyinde kalır –erdemin iyi ve kötünün tek bir bilgisi içinde birleştirilmesine doğru bir ilerleme yoktur,- ama ortaya konduğu kadarıyla *Protagoras* 350a'yla uzlaşmaktadır (geride s. 435 vd.). "Doğa," der Sokrates, "bir rol oynar ama cesaret her insanın doğasında öğrenim ve uygulamayla artmaktadır." Askerler tanımadıkları değil de ayrıntılı biçimde eğitimini aldıkları silah ve taktiklerle daha cesurca dövüşür. *Gorgias*'ta da daha yüksek bir düzeyde böyledir (509d vd.), kimse yanlış yapmak istemez ama isteksizlik yeterli değildir; insan için belli bir güç, bir sanat gerekir ve ancak bu *tekhne*yi öğrenip uygulayarak kötülükten

---

[244] Yani Marchant (*Loed ed.*) ἀισθανομένους ἐκπλήξασα'yı παύειν ortağıyla benzetme yaparak aktarıyor. Bu "erdem bilgidir" öğretisine daha uygun bir anlam veriyor ama bir koşutunun bulunabileceğinden şüphedeyim. Simeterre (*Vertu-science*, 53, n. 72) daha makul bir biçimde bunun, iyi ve kötü algılamalarına rağmen, yine de "comme frappés d'égarement" kötüyü yeğlediklerini söyler ve bunun "erdem bilgidir" öğretisiyle çelişen ender bölümlerden biri olarak aktarır. Ama αἰσθάνεσθαι'ın – σοφία'yı bilmek ya da ona sahip olmakla aynı olmadığını ekler (3.9.5) ve προσέχειν τε τοῖς ὠφελοῦσι καὶ καταμανθάνειν αὐτὰ κωλύει sözlerinden Ksenophon'un aklında bu öğretinin olduğu ve bununla çelişmeye düşmeye niyetli olmadığı açıktır.

[245] διαιρεῖν ve προαιρεῖσθαι arasındaki iç bağlantı" için krş. Stenzel'in *RE* makalesindeki değerlendirmeleri, 863 vd.

[246] Aristoteles'in kabul ettiği gibi: Aşırılık insanın tıbbi ya da dilbilgisel bilgisini bozar (*EE* 1246b27).

kaçınacaktır. Sokrates *aretén*in elde edilmesinde beşinci yüzyılda yaygın olarak kabul edilen üç etkenin herhangi birine yer vermekten kaçınmamıştır: Doğal yetenekler. öğrenme ve uygulama.[247] Yine de konuya ilişkin görüşü özgündü. Erdemin doğasına ilişkin bilgi, kendi içinde ve kendisiyle, bir insanı erdemli kılmaya yeterdi ama eğer bedenini duyusal düşkünlüğe karşı durmanın negatif disiplinine ve zihnini de diyalektik çalışmasına, ayırt edip tanımlama sanatına vermediği zaman hakikati öğrenmek için pek şansı yoktu.

Sokrates'in sürekli *aretéyi*, iyi yaşama sanatını en üstün sanat ya da zanaat olarak sunması, Aristoteles'in, *aretéyi* bilgiyi tek ve en son hedef olarak kabul eden kuramsal bir bilim yerine koyması nedeniyle onu eleştirmesi yüzünden kıymetinden bir şeyler yitirmiştir.[248] Üretici ve uygulamalı sanatlarda amaç sadece bilgi ya da ustalığın kendisinde değil, üründe yerine getiriliyor olsa da, usta bir marangoz ya da dokumacının kaçınılmaz olarak iyi iş çıkaracağı savında haklı bir yan vardır; kendi maharetini kasıtlı olarak bir çırağın yanlışlar yapan düzeyine düşürmek onun için olanaksız olacaktır. Aynı zamanda, kimse bununla ahlaki eylem arasındaki basit bir benzetmenin tam. olgunlaşmış bir etik kuramı sağladığını öne süremez. Sokrates bir devrimi başlatıyordu ve felsefi bir devrimin ilk adımının iki karakteristiği vardır: döneminin geleneklerinden köklendiği için tam etkisi ancak zamanla fark edilir[249] ve gerekli meziyetlerle koşulları sağlama görevini gelecekteki düşünürlere bırakıp basit ve mutlak bir biçimde sunulur. Sokrates'in içinde bulunduğu geleıek sofistlerinkiydi ve büyük ölçüde kabul ettiği onların öğretileri olmasa kendisininki de olmazdı. Yaşamlarını *aretenin* öğretilebileceği inancına dayandırmışlardı ve o bundan onun bilgi olması gerektiği sonucunu çıkardı. Onlar gibi o da, göreceğimiz üzere, yararlılık ilkesini önde tuttu ve iyinin göreceliğiyle ilgili söylediklerinden etkilenmişti. Antiphon daha iyiyi seçip daha

---

[247] Ksenophon'daki başka örnekler için bkz. O'Brien, Socr. Parad. 146n ve onun s. 144'te başlayan 27. dipnotunu karşılaştırın. Sayfa 136-8'de (n. 21) erdemin bilgi olarak tanımlanmasının tümüyle entelektüalist yorumu açısından yapılacak nitelemeleri tartışır. Platon'un "erdem sadece bilgi değildir, doğal yetenek ve uzun eğitimle elde edilen bilgidir (ya da doğru görüş)" şeklindeki öğretisinden bahsettiğinde, Platon'un başka bir bilgi türüne inanıp inanmadığını sorabiliriz. *Devlet*'teki muhafızların seçilmesi ve eğitimi konusu inanmadığını düşündürüyor. S. 147 vd. erdemlerin "sadece bilgi olmadığını" bir parça farklı biçimde. Sokratesçi öğretinin Platoncu değiştirmelerinden birini daha açık biçimde öne çıkartarak dile getiriyor.

[248] Simeterre bunu iyi biçimde söylemektedir (*Vertu-science*, 71): "Dans les techniques, et quelles qu'elles soient, on ne devient maître qu'après un long apprentissage, un sévère entraînement. On ne s'en dispense Pas dans Part difficile de la vertu."

[249] Geride s. 344'te T. S. Kuhn'dan yapılan alıntıya bakın.

kötüden kaçınmanın bir önkoşulu olarak, insanın tutkularının efendisi olması gereğini vurguladı, ayrıca "aydınlanmış öz çıkar" yandaşlığı da Sokrates'i etkilemişti.[250]

Sokrates'in düsturunun aşırı basitliğine gelince, bu büyük ölçüde kendi dikkat çekici karakterinden kaynaklanıyordu. Joël'in nükteli bir şekilde dile getirdiği gibi, "karakterinin gücünde felsefesinin zayıflığı yatıyordu."[251] Ama bu ayrıca onun düşüncesinin öncü karakterini de yansıtmaktadır. Onunki etiğe felsefi yöntemleri uygulamaya yönelik ilk çabaydı ve Aristoteles'in onun mantığın gelişmesine yaptığı katkının değerini cömertçe kabul edip, aynı zamanda onun ahlaki kuram ve uygulamaya güncel ve evrensel uygulanmasına şiddetle karşı çıkarak keskin zekâ göstermiştir. Sokrates, denebilir ki, "Erdem bilgidir" sözüyle, Parmenides'in ontoloji için "var olan vardır" ifadesiyle yaptığı şeyi etik için yapmıştı. Her ikisi de felsefeye yeni bir yön vermişti ve her ikisi de ardıllarına basit bir önermeyi terimlerinin (bunların daha önce tek tek terimler olarak kullanılması çeşitli anlamlarını bilinçten gizliyordu) altında yatan kavramları inceleyip çözümleyerek arındırma işini bırakmıştı. Her ikisi de felsefenin ilerlemesinin hiç çürütemeyeceği ama daha büyük bir bütünün parçası olarak yer vereceği, söylenmesi gereken bir şeyi mutlak ve evrensel bir hakikat olarak dile getirmişti.[252] Aristoteles'in inceliklerini (geride s. 433 vd.), yürütülen bu çalışmanın bir örneği olarak anmak bu nedenle önemli göründü. "Erdem bilgidir." Ama ne tür bir bilgi? Fiili, kuvve, tümel, tikel? Ve bilgi erdemin bütünü mü, yoksa onun içinde yer alan özsel bir birleştirici öğe mi?

Eğer Sokrates, kendisinin ya da herhangi birinin buna sahip olduğuna inanıp inanmadığı bir yana, erdemin bilgi olduğuna inandıysa, o bilginin nesnesine ilişkin bir kavrayışa sahip olmuş olmalı. Tek bir nesne olsa da, iki yönü vardı. Bir yönden insan yaşamının amaç ve hedeflerinin bilgisiydi, sağlık, fiziksel güvenlik, zenginlik, politik güç ve benzeri gibi bireysel sanatları ve bütün kısmi hedefleri aşıyor ve kucaklıyordu. Bunlar en iyi ve en mutlu yaşama yol açabilir de açmayabilir de çünkü hepsi başka amaçlar için araçtır ve konu nasıl kullanıldıklarıdır. İkincisi, gerekli bilgi ben-

---

[250] Ayrıca bkz. *Sofistler*, bl. X.

[251] *E. u. X. S.* 1.256: "Die Stärke des Charakters wird zur Schwäche der Philosophie." bkz. Sofistler, s. 249.

[252] Joël bu konuda iyidir, örn. s. 334'te, "yeni her hakikatin bireysellik ve göreceliğini tanınmadan önce mutlak olarak kabul edildiği genel tarihsel yasadan bahsettiği yerde: "Her başlangıç tek yönlüdür ve Sokrates *Geistesphilosophie*'nin başlangıcını işaret eder." Fakat Sokrates'in akılcı yönünü kabul etsek bile, Ksenophon'un bunu hangi ölçüde çarpıttığı konusunda ondan farklı düşünebiliriz. Simeterre'nin bu konudaki çıkarımı sağlamdır (*Vertu-science*, 14): uygulayımsal eğilimleriyle, ἄσκησις ve μελέτη'nin rolünü abartmış olabilir ama eğer her noktada ustasının tezine bağlı kalmamış da olsa, bize temel noktaları göstermiştir.

kaçınacaktır. Sokrates *aretén*in elde edilmesinde beşinci yüzyılda yaygın olarak kabul edilen üç etkenin herhangi birine yer vermekten kaçınmamıştır: Doğal yetenekler, öğrenme ve uygulama.[247] Yine de konuya ilişkin görüşü özgündü. Erdemin doğasına ilişkin bilgi, kendi içinde ve kendisiyle, bir insanı erdemli kılmaya yeterdi ama eğer bedenini duyusal düşkünlüğe karşı durmanın negatif disiplinine ve zihnini de diyalektik çalışmasına, ayırt edip tanımlama sanatına vermediği zaman hakikati öğrenmek için pek şansı yoktu.

Sokrates'in sürekli *aretéyi*, iyi yaşama sanatını en üstün sanat ya da zanaat olarak sunması, Aristoteles'in, *aretéyi* bilgiyi tek ve en son hedef olarak kabul eden kuramsal bir bilim yerine koyması nedeniyle onu eleştirmesi yüzünden kıymetinden bir şeyler yitirmiştir.[248] Üretici ve uygulamalı sanatlarda amaç sadece bilgi ya da ustalığın kendisinde değil, üründe yerine getiriliyor olsa da, usta bir marangoz ya da dokumacının kaçınılmaz olarak iyi iş çıkaracağı savında haklı bir yan vardır; kendi maharetini kasıtlı olarak bir çırağın yanlışlar yapan düzeyine düşürmek onun için olanaksız olacaktır. Aynı zamanda, kimse bununla ahlaki eylem arasındaki basit bir benzetmenin tam, olgunlaşmış bir etik kuramı sağladığını öne süremez. Sokrates bir devrimi başlatıyordu ve felsefi bir devrimin ilk adımının iki karakteristiği vardır: döneminin geleneklerinden köklendiği için tam etkisi ancak zamanla fark edilir[249] ve gerekli meziyetlerle koşulları sağlama görevini gelecekteki düşünürlere bırakıp basit ve mutlak bir biçimde sunulur. Sokrates'in içinde bulunduğu gelenek sofistlerinkiydi ve büyük ölçüde kabul ettiği onların öğretileri olmasa kendisininki de olmazdı. Yaşamlarını *aretenin* öğretilebileceği inancına dayandırmışlardı ve o bundan onun bilgi olması gerektiği sonucunu çıkardı. Onlar gibi o da, göreceğimiz üzere, yararlılık ilkesini önde tuttu ve iyinin göreceliğiyle ilgili söylediklerinden etkilenmişti. Antiphon daha iyiyi seçip daha

---

[247] Ksenophon'daki başka örnekler için bkz. O'Brien, Socr. Parad. 146n ve onun s. 144'te başlayan 27. dipnotunu karşılaştırın. Sayfa 136-8'de (n. 21) erdemin bilgi olarak tanımlanmasının tümüyle entelektüalist yorumu açısından yapılacak nitelemeleri tartışır. Platon'un "erdem sadece bilgi değildir, doğal yetenek ve uzun eğitimle elde edilen bilgidir (ya da doğru görüş)" şeklindeki öğretisinden bahsettiğinde, Platon'un başka bir bilgi türüne inanıp inanmadığını sorabiliriz. *Devlet*'teki muhafızların seçilmesi ve eğitimi konusu inanmadığını düşündürüyor. S. 147 vd. erdemlerin "sadece bilgi olmadığını" bir parça farklı biçimde, Sokratesçi öğretinin Platoncu değiştirmelerinden birini daha açık biçimde öne çıkartarak dile getiriyor.

[248] Simeterre bunu iyi biçimde söylemektedir (*Vertu-science*, 71): "Dans les techniques, et quelles qu'elles soient, on ne devient maître qu'après ur. long apprentissage, un sévère entraînement. On ne s'en dispense Pas dans Part difficile de la vertu."

[249] Geride s. 344'te T. S. Kuhn'dan yapılan alıntıya bakın.

kötüden kaçınmanın bir önkoşulu olarak, insanın tutkularının efendisi olması gereğini vurguladı, ayrıca "aydınlanmış öz çıkar" yandaşlığı da Sokrates'i etkilemişti.[250]

Sokrates'in düsturunun aşırı basitliğine gelince, bu büyük ölçüde kendi dikkat çekici karakterinden kaynaklanıyordu. Joël'in nükteli bir şekilde dile getirdiği gibi, "karakterinin gücünde felsefesinin zayıflığı yatıyordu."[251] Ama bu ayrıca onun düşüncesinin öncü karakterini de yansıtmaktadır. Onunki etiğe felsefi yöntemleri uygulamaya yönelik ilk çabaydı ve Aristoteles'in onun mantığın gelişmesine yaptığı katkının değerini cömertçe kabul edip, aynı zamanda onun ahlaki kuram ve uygulamaya güncel ve evrensel uygulanmasına şiddetle karşı çıkarak keskin zekâ göstermiştir. Sokrates, denebilir ki, "Erdem bilgidir" sözüyle, Parmenides'in ontoloji için "var olan vardır" ifadesiyle yaptığı şeyi etik için yapmıştı. Her ikisi de felsefeye yeni bir yön vermişti ve her ikisi de ardıllarına basit bir önermeyi terimlerinin (bunların daha önce tek tek terimler olarak kullanılması çeşitli anlamlarını bilinçten gizliyordu) altında yatan kavramları inceleyip çözümleyerek arındırma işini bırakmıştı. Her ikisi de felsefenin ilerlemesinin hiç çürütemeyeceği ama daha büyük bir bütünün parçası olarak yer vereceği, söylenmesi gereken bir şeyi mutlak ve evrensel bir hakikat olarak dile getirmişti.[252] Aristoteles'in inceliklerini (geride s. 433 vd.), yürütülen bu çalışmanın bir örneği olarak anmak bu nedenle önemli göründü. "Erdem bilgidir." Ama ne tür bir bilgi? Fiili, kuvve, tümel, tikel? Ve bilgi erdemin bütünü mü, yoksa onun içinde yer alan özsel bir birleştirici öğe mi?

Eğer Sokrates, kendisinin ya da herhangi birinin buna sahip olduğuna inanıp inanmadığı bir yana, erdemin bilgi olduğuna inandıysa, o bilginin nesnesine ilişkin bir kavrayışa sahip olmuş olmalı. Tek bir nesne olsa da, iki yönü vardı. Bir yönden insan yaşamının amaç ve hedeflerinin bilgisiydi, sağlık, fiziksel güvenlik, zenginlik, politik güç ve benzeri gibi bireysel sanatları ve bütün kısmi hedefleri aşıyor ve kucaklıyordu. Bunlar en iyi ve en mutlu yaşama yol açabilir de açmayabilir de çünkü hepsi başka amaçlar için araçtır ve konu nasıl kullanıldıklarıdır. İkincisi, gerekli bilgi ben-

---

[250] Ayrıca bkz. *Sofistler*, bl. X.

[251] *E. u. X. S.* 1.256: "Die Stärke des Charakters wird zur Schwäche der Philosophie." bkz. Sofistler, s. 249.

[252] Joël bu konuda iyidir, örn. s. 334'te, "yeni her hakikatin bireysellik ve göreceliğini tanınmadan önce mutlak olarak kabul edildiği genel tarihsel yasadan bahsettiği yerde: "Her başlangıç tek yönlüdür ve Sokrates *Geistesphilosophie*'nin başlangıcını işaret eder." Fakat Sokrates'in akılcı yönünü kabul etsek bile, Ksenophon'un bunu hangi ölçüde çarpıttığı konusunda ondan farklı düşünebiliriz. Simeterre'nin bu konudaki çıkarımı sağlamdır (*Vertu-science*, 14): uygulayımsal eğilimleriyle, ἄσκησις ve μελέτη'nin rolünü abartmış olabilir ama eğer her noktada ustasının tezine bağlı kalmamış da olsa, bize temel noktaları göstermiştir.

bilgi ihtiyacı konusunda ikna ettikten sonra, onları keşfe engel olan yaşam tarzlarından vazgeçmeye ve onun ebelik güçlerini kabul etmeleri için ikna etmeye sürükledi. Joël'in kendisinin de daha sonra söylediği gibi, erdemin iyi olduğunu (bu doğruluğu bilinen bir şeyi söyleme olurdu) kanıtlamaya (daha iyisi, keşfetmeye) değil erdemin ne olduğunu kanıtlamaya çabaladı. Başkalarını da aynı şeyi yapmaya teşvik etti. Bu erdem elde etmeye yönelik, Sokrates'in onun elde edilebileceğini düşündüğü tek yolla yapılan bir çağrı oldu.

NOT. Sokratesçiliğin özünün en iyi kısa serimlemelerinden biri Rutter'in *Sokrates*'inin 54-5. sayfalarıdır; burada erdemin bilgi olduğu öğretisine dört itiraz yöneltir ve yanıtlar. Dördüncü bu türden entelektüel bir determinizmin ahlaki öğüt amacını ve herhangi kesin ya da mutlak bir görevin tanınmasını ortadan kaldırdığını söylemektedir. Verdiği yanıtın özeti yukarıdakilerden birini desteklemek üzere yinelemeye değer. "Doğru," der, "tam bilgiye sahip bir insan ona tanıma gereken daha yüksek bir otorite tarafından yüklenen bir emir anlamında göreve sahip olmaz ve ondan ahlaki eylem talebinden bulunmak boşuna olacaktır." Doğal zorunluluk olan yerde görev yoktur. Ama Sokrates'in (ve Platon'un) inancına göre, kusurlu ve sınırlı insanlık bu tür tam bir sezgiden yoksundur, σοφία Tanrı içindir, sadece φιλοσοφία insanlar içindir.[257] Bilgelik arayışı her şeyin ötesinde benlik bilgisi arayışıdır. Bu besbelli sayılamaz, bir görev olarak durur çünkü bilgi aramanın zorunluluğu, haz ve onura yönelik heveslerle çatışma içinde olduğundan, her zaman kabul edilmez. Bu ancak, birçok baştan çıkarmaya karşın, onun her şeye galip gelen değerine olan iyimser bir inançla sağlanabilir. Yine de benlik incelemesi görevi öyle derinden hissedilebilir ki, içinde bütün görevleri toparlar ve içerek ve önem açısından daha önce yapılmış ya da yapılabilecek temel ahlaki taleplerin hiçbirinin gerisinde kalmaz.

(8) İYİ VE YARARLI

Devlet'te (336c-d) Thrasymakhos saldırısına başlarken, Sokrates'i adalet ya da doğru davranmayla ne kastettiğini söylemeye davet eder: "Ama bana bunun zorunlu ya da hayırlı ya da yardımcı ya da kârlı ya da faydalı bir şey olduğunu söyleme, yalın ve kesin bir biçimde konuş çünkü eğer bana anlam taşımayan yanıtlar verirsen, konuşmayı keserim." Sokrates iyilik ve erdeme yönelik yararcı yaklaşımıyla ünlüydü.[258]

---

[257] krş. Apol. 23a-b: Apollon, Sokrates'e insan bilgeliğinin yetersizliğini gösterdi ve bunu başkalarına duyurma görevine ona verdi; Ksen. Mem. 1.3.2: belli bir şey için dua etmiyordu çünkü tanrılar nelerin iyi olduğunu daha iyi bilir.

[258] Yararlılığı ifade etmek için kullanılan sözcükler ὠφέλιμον, χρήσιμον, συμφέρον, λυσιτελοῦν'u ı içerir. *Dev.* alıntısıyla krş. Klitophon 409c.

339b'de adaletin faydalı bir şey olduğuna inandığını kabul eder. Hippias, Major'de şöyle der: "Yararlı olan her şeyin güzel (ya da hoş, *kahn*) olduğunu varsayalım."[259] *Gorgias*'ta (474d) hoş olan her şey –bedenler, renkler, şekiller, sesler, alışkanlık ya da işler- birtakım özgül amaçlar için yararlılıkları ya da haz verdikleri için böyle çağrılmaktadır. *Menon*'da (87d-e), eğer bizi iyi yapan şey *areteyse*, faydalı ya da yararlı bir şey olmalıdır çünkü bütün iyi şeyler yararlıdır diye öne sürer. Olağan olarak böyle sayılan birçok şey (sağlık,[260] güç, zenginlik) belli koşullarda zarar verebilir. Bulmamız gereken şey hep, şaşmaz biçimde faydalı olan bir şey olmalıdır. Bazen iyiliğe yararlılıkla birlikte haz da eşlik eder, *Protagoras*'ta (358b) olduğu gibi: "Bu amaca, yani haz verici ve acısız bir hayata yönelik bütün eylemler, hoş eylemler olmalı, yani iyi ve hayırlı eylemler olmalı. O zaman haz verici olan iyidir ..." İyi bir yaşam için gereken bilgi ve bilgelik, hazların, görünüşteki büyüklüğüne karşıt olarak, gerçek büyüklüğünü ortaya çıkaracak bir "ölçüm sanatı" elde etmeyi içerir. Eğer onların gerçek ölçümlerini yargılayabilirsek, yalnız geçici, ardından mutsuzluğun gelebileceği uçucu bir haz değil, yaşamımız boyunca hazzın azamisini ve acının asgarisini elde ederiz. Kurtuluş dize ölçüsü sanatında ya da hazcı hesaptadır çünkü "anlık izlenimin etkisini ortadan kaldırır ve olayların gerçek halini ortaya çıkararak ruhun huzur bulmasını ve hakikate yerleşmesini sağlar, böylece hayatımızı kurtarır" (*Prot.* 356d-e).

İyinin yararcı kavranışı kesinlikle Sokratesçidir. Ksenophon ona, adaleti ve erdemin geri kalanını bilgiyle özdeşleştirmesinden hemen önce şöyle dedirtir (*Mem.* 3.9.4): "Bütün insanlar, inanıyorum ki, onlara açık olan çeşitli yol arasından kendileri için en faydalı olacağına inandıkları yolu seçer ve onu izler." Bunun önemli bir sonucu iyiliğin arzu edilen bir amaca göreceli olmasıdır. Bu Ksenophon tarafından, Aristippos ve Euthydemos'la yapılan iki konuşmada özellikle vurgulanır.[261] Aristippos yemek, içki ve sekse aşırı düşkünlük şeklindeki kaba anlamıyla hedonistti ve daha önce Sokrates tarafından bilgisizliği nedeniyle alay konusu edilmişti. Sokrates'e iyi bir şey bilip bilmediğini sorarak ve ardından, Sokrates her zamanki yanıtları verip de yaygın olarak iyi olduğu düşünülen bir şeyin adını verince, bunun belli koşullarda kötü olabileceğini göstererek öç almak ister. Fakat Sokrates humma, ya da göz iltihabı, ya da açlık ve benzeri şeyler için iyi bir şey söyleyip söyleyemeyeceğini sorarak

[259] Geride s. 377. Ksenophon *Symp.*'de yer alan (az önce anlatılmış) güzellik yarışması da aynı savlara dayanır. καλόν'la ἀγαθόν arasındaki yakın bağlantı ve her ikisinin uygulayımsal amaçlar için yararlılığı *Sofistler*, s. 168 vd.da belirtilmiştir. Bunların Sokrates tarafından özdeşleştirilmesinin iyi bir örneği, Ksen. *Mem.* 3.8.5.

[260] Ksenophon'da (*Mem.* 4..2.32) Sokrates hasta olanın sağlıklı olana karşı üstünlük sahibi olabileceği durumlara bir örnek verir.

[261] Mem. 3.8.1-7, 4.6.8-9.

karşılık verir, "çünkü eğer bana benim hiçbir şey için iyi olmayan iyi bir şey bilip bilmediğimi soruyorsan, ne biliyorum ne de bilmek istiyorum." Aynı şekilde güzel (*kalon*) olan konusunda da, Sokrates hepsi birbirinden farklı birçok güzel şey bilmektedir. "Güzel olan şey nasıl olur da güzel olana benzemez?" Güzel (hoş) bir güreşçinin güzel bir koşucuya benzememesi gibi, korunmak için güzel olan bir kalkan hızlı ve güçlü hareketi nedeniyle güzel olan bir ciritten farklıdır. Yanıt iyi ve güzel için aynıdır çünkü herhangi bir şeye göre iyi olan şey aynı şeye göre güzeldir. *Arete* açıkça bunun bir örneği olarak anılır. Buna göre pislik sepetinin güzel olup olmadığı sorusu Sokrates'i rahatsız etmez. "Elbette öyledir, ayrıca biri özel işleri için iyi yapılmış, bir başkasıysa kötü yapılmışsa altın bir kalkan çirkindir." Her şey kendi sınırlı yararlılık alanına sahip olduğundan, her şeyin hem iyi hem kötü, hem güzel hem çirkin olduğu söylenebilir; açlık için iyi olan şey humma için kötüdür, güreş için güzel olan bina koşmak için kötüdür, "çünkü her şey çok iyi uyum gösterdikleri amaçlara göre iyi ve güzeldir."

Euthydemos'la yapılan konuşma da aynı yönde ilerler. İyi yararlı olandan başka bir şey değildir ve bir insana yararlı olan bir başkası için zararlı olabilir. Güzellik de benzer biçimde işlevine bağlıdır. Yararlı olan ne için yararlı olduğuna bağlı olarak güzeldir ve her amaç için güzel olan herhangi bir şeyden –beden, kap kacak ya da başka şey- bahsetmek olanaksızdır.

Bu konuşmalarda Sokrates Protagoras'ın Platon'un diyalogunda geliştirdiği savı aynen geliştirmektedir, yani hiçbir şey *in abstracto* iyi ya da kötü, faydalı ya da zararlı değildir, belli bir nesneye göre öyledir. (*Sofistler*, s. 164 vd.) Aynı şekilde Phaedros'ta (age., s. 187, n. 3) eğer belli bir hastalığa sahip belli bir hastaya hangisinin uygun olduğunu, hangi aşamada ve ne kadar süre uygulanacaklarını bilmiyorsa, insanın sırf bazı ilaç ve tedavilerin etkisini bildiği için kendisine nasıl olup da hekim diyebileceğini sorar. Sokrates yaşamın sıradan aşırılıklarındaki deneyciliği hor görmüyordu, katı kuralları ayrım yapmadan dayatmanın saçma olduğunu en az herhangi bir sofist kadar kabul ediyordu; en tartışılmaz Sokratesçi inançlardan biri de herhangi bir şeyin iyiliğinin ona özgü işlevi yerine getirmeye uygun olmasında yattığıdır. Ama hazların ayırt edilmeden seçilmesi için hesaplamanın ve bu yüzden de bilginin bir kez kabul edildikten sonra (Kallikles bile sonunda iyi olduğu gibi kötü hazların da olduğunu kabul etmek zorunda kalır çünkü bazıları faydalı bazıları zararlıdır, *Gorg.* 499b-d), Sokrates böylece, görünüşte sağduyuya dayalı savlarla, sağduyuyu tersyüz etmeyi başarır. Ksenophon'a göre (*Mem.* 4.8.6), yaşamı için mahkemeye çıkınca kimsenin ondan daha iyi, daha haz verici, daha keyifli bir yaşam yaşamamış olduğunu öne sürebilmişti çünkü olabildiğince iyi olmak için en çok çaba harcayanlar en iyi şekilde

yaşar ve ilerlediklerinin bilincinde olanlar en hoşnut kimselerdir. İyi (= yararlı ya da gerekli) şeyler görünüşte bir hiyerarşiye göre düzenlenebilir: Askerlerin iyi dövüşmelerini sağlayan doğru silah ve araç gereç; bunun da ötesinde, onların dövüşlerinin etkili olması için doğru strateji ve taktik gerekir; eğer bu zafer sağlamışsa, sadece daha başka amaçlar ve onlara giden yollar kararlaştırılmamış olur, bunlar için daha yüksek bilgelik ve bilgi gerekir. Eski düşmana nasıl davranmalı, zaferin meyvelerinin huzurlu, refahlı ve mutlu bir yaşam olması için ülke nasıl düzene sokulmalıdır?[262] Her sanatın (strateji, tıp, politika ve diğerleri) kendi özel amaçları vardır, bunlar için özel yollar görecelidir. Bu onun için, zafer, sağlık ya da ikisinin dostları üzerindeki iktidarı için "iyi"dir. Ama hepsinin sonucunda hep daha ileri bir hedef vardır. Zafer galipler için tatsızlaşabilir, geri gelen sağlık mutsuz bir yaşamın sürdürülmesi demek olabilir, politik iktidar hayal kırıcı olabilir. "İnsanlar uygulamada yararlı olanı onların istediklerini elde etmelerine yardımcı olan şey sayıyor ama neyin istemeye değer olduğunu bilmek daha yararlıdır."[263] Thrasymakhos ve Klitophon insani mükemmellik, dürüstlük ya da iyi davranışın neyi içerdiği sorulunca rahatsız olmakta haklıydı ve buna yanıt olarak "yararlı olan" denince hoşlanmamışlardı; çünkü bu içeriği olmayan bir yanıttı. Yararlı olan nedir, insan yaşamının amaçlarını ileri götürecek olan nedir? Sözgelimi hekim, sözgelimi general ne elde etmek istediğini bilir (biri sağlığın, diğeri zaferin peşindedir) ve bu onların araç ve yol seçiminde rehberlik eder. Ama konu insan varlığının amacına, elde etmeye çabaladığımız *arete*nin sağlayacağı yaşama gelince, kimse tek bir, maddi şey gösteremez. Anılacak her şey kötüye kullanılabilir ve (Versenyi'nin belirttiği gibi, *Socr. Hum.* 76 vd.) her koşulda tümellik kazanamayacak özel bir durum olacaktır. İstenen şey "ne kadar göreceli, tikel ve maddi olarak farklı olsa da bütün iyi şeylerin, eğer iyi olacaklarsa paylaşmaları gereken o nitelik, karakteristik işarettir."

Sokrates sofistler gibi farklı özgül ya da ikincil etkinliklerin, onları elde etmek için farklı yollar gerektiren farklı amaç ya da "iyiliklere" sahip olduğunu kabul etmişti. Diğer yandan herhangi bir insanın doğru saydığı şeyin ona göre doğru olduğunu söyleyen aşırı, bireyci görecelikçiliğe karşı çıkıyordu. Amaçlar ve bu yüzden yollar nesnel olarak belirlenirdi ve cahil yapamazken uzman kimse bunları elde edebilirdi. "Tartışmayı tanıma kadar götürmek" üzerinde ısrar etmesi bu yüzdendir. Kimin daha iyi yurttaş olduğuna karar vermek için, iyi bir yurttaşın işlevinin ne olduğunu sor-

[262] Bu özel örnek uydurmadır, Sokratesçi bir konuşmadan alınmadı ama özünde Sokratesçidir.

[263] Gouldner, *Enter Plato,* 182, buradan alıntı yapmamın nedeni bu ve bir sonraki sayfada yer alan hassas değerlendirmeleridir.

gulamak gerekir.[264] Önce ayrı ayrı yönlerden değerlendirilir: ekonomik konularda, savaşta, tartışma ve benzeri şeylerde kim iyidir? Bu timsallerden (düzinelerce örneğin göstereceği üzere) hepsine ortak olan, bilgi olduğu anlaşılacak olan *eidos* çıkartılmalıdır –bu durumda bir polisin ne olduğunun ve ne amaçla kurulduğunun bilgisi söz konusudur. Sokrates'in sofistlerden öteye geçtiği nokta, bu biçimsel tanım ihtiyacını görmüş olmasıydı. Yine de Thrasymakhos gibi birini tatmin edemezdi çünkü ihtiyacı görmek onu kolay ya da hızlı bir biçimde karşılamak anlamına gelmiyordu. Aslında arayışın sonsuz olmasa da, uzun ve zorlu olduğunun farkındaydı. Bütün bir ömür sürebilirdi ama bu iyi harcanmış bir ömür olurdu çünkü "gözden geçirilmeyen yaşam insan yaşamı değildir" (*Apol.* 38a). Erdem olan bilgi üzerinde hak iddia etmiyordu sadece onu aramanın doğru yoluna ilişkin bir parça sezgiye sahip olduğunu öne sürüyordu. İpucu özle işlev arasındaki, bir şeyin ne olduğuyla ne için olduğu arasındaki yakın bağlantıda yatıyordu. Kimse bir dokumacının çalışmasını ve ne yapmaya çalıştığını anlamadan mekiğin ne olduğunu bilemez. Bir aşçı, hekim ya da generalin ne olduğunu bilmek onun işini bilmektir ve onun bu işi yerine getirebilmesini sağlayacak özel *arete*nin bilgisini sağlar. Bu yüzden eğer bu şekliyle *arete*nin, zanaatımız, meslek ya da duruşumuz ne olursa olsun hepimizin insan ömrünü olası en iyi şekilde yaşamamızı sağlayacak yüce ya da evrensel mükemmelliğin ne olduğunu öğrenmek istiyorsak, öncelikle kendimizi bilmeliyiz çünkü bu benlik bilgisiyle asıl amacımızın bilgisi gelecektir. Bu aşırı noktaya dek takip edildiğinde, yararcı ve hatta bencil olarak başlayan öğreti görünüşte uygulayımsız bir sonuçla sonlanabilir çünkü hata yapmaktansa onun acısını çekmek daha iyidir ve hata yapınca da, ondan kaçmaktansa onun için cezalandırılmak daha iyidir. Çünkü "fayda sağlanacak" gerçek benliğin *psykhe* olduğu anlaşılır ve bu ancak hatalı eylemlerin devreye sokulmasıyla zarar görür, şiddetli cezayla düzeltilir.[265]

(9) BENLİK BİLGİSİ VE "RUHUN BAKIMI"

Sokrates'in yurttaşlarına yaptığı en ısrarlı çağrılardan biri de ruhlarına dikkat etmeleri –özen göstermeleri, bakmaları- gerektiğiydi (τῆς ψυχῆς ἐπιμελεῖσθαι). *Sokrates'in Savunması*'nda şöyle der (29d):

---

[264] Bu Ksenophon'un Mem. 4.6.13 vd.da yer alan, geride s. 417 vd.da alıntılanmış örneğidir.

[265] Platon, Gorg. 469b, 509c, 477a. Bu tür bir öğreti her koşulda, her soruya yanıt olarak ortaya konamazdı. Aristippos'la bu tür konuşmaları yargılarken., Grote'nin dikkat çektiği şeyi unutmamak gerekir (*Plato,* iii, 538): "Gerçek Sokrates, hiç duraksamadan ve herkesle konuştuğu için, konuşmasını nasıl çeşitlendireceğini ve her dinleyiciye nasıl uyduracağını biliyor olmalıdır."

"Felsefeden ve sizi uyarmaktan, karşılaştığım herkese hakikati ilan etmekten, alışık olduğum sözleri söylemekten vazgeçmeyeceğim: Dostum... paraya ve ondan olabildiğince çok elde etmeye, şeref ve üne ilgi göstermekten, bilgelik, hakikat ve kendi *psykhe*ni ve onu olabildiğince iyi kılmayı düşünüp özen göstermemekten utanmıyor musun?"

Ve 30a'da:

"Ortalıkta dolanıp genç yaşlı hepinizi, bedenlerinize ve paranıza *psykhe*nizden daha önce, ya da onun kadar özen göstermemeye teşvik etmekten ve onu nasıl elinizden geldiği kadar iyi kılabileceğinizi söylemekten başka bir şey yapmıyorum."

Özgün *psykhe* sözcüğü İngilizce çevirisi "*soul*"un (ruh) yüzyıllarca Hıristiyanlık bağlamında kullanılması sonucu kazandığı tonlardan uzak durmaktadır. Sokrates'in anladığı şekliyle, dostlarından beklediği çaba dini olmaktan çok felsefe ve entelektüeldi ama *psykhe* onun döneminde de, öncesinde de dinsel çağrışımlardan yoksun değildi. Burnet "*psykhe* sözcüğünün daha önce hiç bu şekilde kullanılmamış olması bir yana, ayrıca Sokrates'in o adla çağırdığı varlık da hiç gerçekleşmemişti" diyecek kadar ileri gitti.[266] Bu ifadeyi dengelemek için, başkalarının da, kendisinin de yaptığı gibi sözcüğün tarihine ilişkin bir sorgulama yapmak gerekiyordu. Beşinci yüzyılda sözcük kesin olarak dikkat çekici karmaşık çağrışımlar kazanmıştı. Beden olmaksızın değersiz bir şey olan ve düşünce ya da duyguyla hiçbir bağlantısı olmayan nefes-ruh şeklinde Homerosçu kavrayış vardı hâlâ. Kâhinlik ve yaşayanlara yardımcı olması ya da öç alması için çağrılabilecek ilkel hayalet-*psykhe* vardı. Eğer gerekli tören ya da uygulamalar, Pythagorasçılar arasındaki *philosophia* arayışıyla da birlikte gözlenirse, gizem dinlerinin *psykhe*si vardı. *Psykhe* cesaret anlamına ve "iyi bir *psykhe*den" (εὔψυχος) cesur anlamına gelebilirdi, ya da sade yaşam anlamına gelirdi, böylece "birinin *psykhe*sini sevmek" yaşama korkak bir biçimde sarılmak,[267] kendinden geçmekse geçici bir *psykhe* (λιποψυχία) kaybıydı. Hem Orpheusçu hem de İyonya bilim geleneği içinde bu yaşam-töz çevreyi saran hava ya da bir bedende hapsolmuş *aither*in bir kısmıydı ve ölümde ona kavuşmak üzere uçup giderdi. Bu, maddi olsa da, tanrısal öğeydi ve düşünce gücüyle ilişkili olduğu anlaşılıyor;[268] tıpkı Kreon sadece gücün bir

[266] "Socratic Doctrine of the Soul," *Ess. & Add.* 140. Sokrates'in Savunması'ndan yukarıdaki çeviriler ona aittir.

[267] Sokrates Atinalıları, tümüyle farklı bir anlamda "*psykhe*lerine özen göstermeye" çağırdığı konuşmada da, φιλοψυχία 'yı sadece yaşama tutunma şeklindeki bu anlamıyla kullanabilir (*Apol.* 37c). ἔμψυχος kuşkusuz yaşamak ya da canlı için ortak bir sözcüktür.

[268] Eur. Hem. 1014'te özne νοῦς olsa ve Suppl. 533'te πνεῦμα olsa da, her ikisi de Potidaea mezar kitabesindeki ψυχαί ile aynı görünmektedir. bkz. Guthrie. *Grks. & Gods,* 262 ve krş. Medea, 230'daki ὅσ'ἔστ'ἔμψυχα καὶ γνώμην ἔχει ifadesi. Fr. 839.9 vd.da eter kısmı isimsizdir.

insanın *psykhe*sini, düşünce ve zihnini ortaya çıkardığını söylediği zaman *psykhe*nin Sophokles'te de olması gibi (*Ant.* 175-7). Burada karaktere yaklaşır ve ahlaki bağlamda da kullanılmaktadır. Pindaros "İnsanın *psykhe*sini dürüst olmamaktan uzak tutmasından" bahseder[269] ve Sophokles'se "dürüst düşüncelerle uyuşmuş bir *psykhe*den" bahsetmektedir.[270] Adam öldürme yasası "bu işi tasarlamış ya da yapmış olan *psykhe*nin," yaşam duyuları ve düşünce ve seçim gücüyle birlikte kaybedilmesini talep ederdi.[271] Aristophanes Sokrates okulunu "zeki *psykhai*nin evi" diye adlandırdığında, bu kuşkusuz sözcüğün ona ait kullanımına alaycı bir anıştırma olabilir (*Bulutlar*, 94).

Birçoğu Burnet'ın kendi derlemesinden alınmış olan bu örnekler, Sokrates'ten önce kimsenin "içimizde bilgelik elde edebilen bir şey var, bu aynı şey iyilik ve dürüstlük de elde edebilir ve bu şeye 'ruh' (ψυχή) denir" demediği yolundaki inancını duraksamadan kabul etme konusunda duraksatabilir. Sokrates'in özgünlük iddiasını, onun ruh kavrayışının var olan inançların belli özelliklerinin birleştirilmesiyle elde edildiğini gözlemleyerek bir yana atamayacağımız şeklindeki gözlemi (s. 458) daha yerindedir. Burnet da Sokratesçi öğretinin belki de en öne çıkan özelliğini anmaz, yani ruhun bedenle olan ilişkisinin zanaatkâr benzetmesi yoluyla betimlenmesi: ruh beden için kullanıcı için kullanılan, işçi için alet neyse odur.

Kısacası, Sokrates'in insan *psykhe*si için düşündüğü şey onun gerçek benlik olduğuydu. Yaşayan insan *psykhe*dir ve (Homerosçu kahramanların ve Homeros'un yetiştirdiklerinin kesin öncelik verdiği) beden sadece insanın yaşamak için kullandığı aletler ya da araçlardır. Bir zanaatkâr ancak eğer aletlerine hâkimse iyi iş yapabilir

---

[269] Ol. 2.70. Bunun Orpheusçu bir dekor olduğu söylenebilir çünkü bölüm ruhgöçüyle ve art arda üç dürüst yaşam yaşamış olanları bekleyen talihten bahsetmektedir.

[270] Fr. 97 N. Bu Burnet'ın savı için bir parça uygunsuz olduğundan, tek söyleyebildiği bunun "onun [*psykhe*nin] sıradan düzeninin ötesine geçtiği"dir (s. 454) ve aynı şekilde Sof. Phil. 55 ve 1013'ün önemini azaltmak zorunda kalır (s. 154). Fakat *psykhe*nin bazen bir kişinin eşanlamlısı olarak, hatta abartılı ya da dolaylı olarak kullanıldığı söylenmelidir, Elektra'nın Orestes'in küllerinin içinde bulunduğunu sandığı vazoyu kaparak, onu ψυχῆς Ὀρέστου λοιπόν "Orestes'ten geriye kalan tek şey" demesi gibi (*Soph.* El. 1127). Bunun bizi Rœ ἀρκεῖν γὰρ οἶμαι... μίαν ψυχὴν τάδ' ἐκτίνουσαν ἢν εὔνους παρῇ gibi satırlarda ya da Klytemnestra Orestes'i τῆς ἐμῆς ψυχῆς γεγώς "benim evladım" (age. 775) diye çağırdığı zaman sözcük üzerinde çok durmamamız gerektiği konusunda uyarır. Belki de Ph. 55'te, "Philoktetes'in *psykhe*sini aldatmanın" Philoktetes'i aldatmak anlamına geldiği yerde de üzerinde durmak gerekmez ama eğer *psykhe*yi zihinle ilişkilendirmek doğal olmuş olmasaydı dolaylı anlatımın burada mümkün olmayacağı tartışılabilir.

[271] ἡ δράσασα καὶ βουλεύσασα ψυχή Antiphon Tetr. Γ. α. 7. Bu, *psykhe*nin bir eylemi başlatmak ve tasarlamak gibi apaçık gücüne bir parça ışık tutan Burnet (154 vd.) tarafından alıntılanmıştır.

ve onları dilediğince yönlendirebilir, bilgi ve uygulama gerektiren bir başarıdır bu. Aynı şekilde yaşam ancak eğer *psykhe* (ἄρχει) bedenin emrindeyse iyi yaşanabilir.[272] Bu saf ve basit biçimde uygun biçimde düzenlenmiş bir yaşamın,[273] içinde tümüyle duyu ve duyguların denetimine bırakıldığı anlık demektir. Ona uygun erdem bilgelik (σοφία) ve düşüncedir (τό φρονεῖν) ve *psykhe*yi geliştirmek bilgelik (φρόνησις) ve hakikate özen göstermektir (*Apol.* 29d, geride s. 447). *Psykhe*nin benlikle ve benliğin akılla bu özdeşleştirilmesinin İyonya bilimsel düşüncesinde ve Pythagorasçılıkta kökleri olduğu söylenebilir, yine de Sokrates'in bunu geliştirmesinde (özellikle ikna etmek istediği o sıradan Atinalı yaşamının bu etkilerin her ikisinin de idaresine bırakmama gibi bir alışkanlığa sahip olsa da) kesinlikle yeni bir yön vardı.[274] Ruhun bu kavranışına yönelen savlar tanıdık bir Sokratesçi tınıya sahiptir ve onun kendi başka, iyi bir yaşamın ön koşulu olarak bilgiye, özellikle benlik bilgisine yönelik temel kavrayışlarıyla olan yakın bağlantısını açık hale getirir. Bunlar en iyi biçimde *İlk Alkibiades*'te, Platon yazmış olsun olmasın, Burnet tarafından ustalıkla "yeni başlayanlar için Sokratesçi felsefeye bir tür giriş olarak tasarlanmıştır" şeklinde betimlenen bir diyalogda ortaya atılmıştır.[275]

---

[272] Yani zekâ için kullanılan ikinci, Stoacı sıfat, ἡγεμονικόν gerçek Sokratesçi fikri tespit eder. Platon'un ἡγεμονοῦν'u bunun öncüsüdür, Tim. 41c. krş. ayrıca Aristoteles tarafından, EN 1113a6'da ἡγούμενον kullanılması.

[273] Sokrates'in dili bu noktada tümüyle tutarlı değildir. Alk I'de τοῦτον αὐτῆς τὸν τόπον ἐν ᾧ ἐγγίγνεται ἡ ψυχῆς ἀρετή,σοφία'dan bahseder ve hemen ardından τῆς ψυχῆς.... τοῦτο περὶ οὗ εἰδέναι τε καὶ φρονεῖν ἐστιν. Bu dil Jowett'in editörleri tarafından (i, 601, n. 1) "aklı insan ruhu içerisindeki bir iç benlik sayan bir görüşü" dile getiriyor olarak yorumlanmıştır, bu görüşü "Platon'un düşüncesinin son aşamasına has" olarak adlandırırlar (*Philebos, Timaeus*). Bu, eminim ki, ψυχή'nın yaşam tahtı sayılması şeklindeki yaygın görüşün geçici bir kabulünden başka bir şey değildir. Çünkü Sokrates bütün diyalog boyunca ama özellikle de ψυχή'yı işlevinin bedeni yönetmek olması yüzünden sevilmesi gereken şey olarak betimlediği zaman, bu zihindir, tıpkı bunu σοφία'yı ἀρετή olan şey saydığı zaman gerçekten öyle olması gibi çünkü bir şey doğru biçimde ἀρετή'ye göndermeyle tanımlanır. (Onun benzetmesinde, kendini görmek isteyen göz, τόπος 'sinin tahtına (ἀρετή) bakmalıdır.) Alk.'takiyle Apol. 29d'deki ruh görüşü arasında bir çelişki yoktur: ψυχή'ya özen göstermek φρόνησις ve ἀλήθεια'a özen göstermektir.

[274] Her şeyi kucaklayan maddeciliğine ruhu katmış olmasına rağmen, bazı açılardan Demokritos Sokratesçi bir konuma yaklaşmış olabilir. Vlastos onun "insanlara, tıpkı Sokrates gibi, ruhlarına özen göstermelerini öğütleyeceğini" öne sürmüştür (*Philos. Rev.* 1945, 578 vd.), yine de etik fragmanlarının sahiciliği konusunda, ayrıca onun yazdıklarıyla Sokrates'in diyalektik etkinliğinin göreceli tarihleri konusunda kuşkular bulunmaktadır, buna bkz. *YFT II*, Kabalcı Yay., İst. 2019: s. 375 vd.da söylediklerimin dışında bir şey ekleyemem. Demokritos'ta ruhun yapısı için, bkz. dizin "atomcular : ruh."

[275] *Ess. & Add.* 139. krş. D. Tarrant, *CQ*, 1938, 167: "Sokratesçi ἐλεγχος ve tümevarım yönte-

Hâlâ yirmili yaşların altında olan Alkibiades, hem politika hem de savaş alanında insanlara liderlik etmek istemektedir. Öyleyse doğru ve yanlış, münasebetli ve münasebetsiz gibi kavramlarla ilgili belli bir anlayışa sahip olmalıdır. Sokrates önce onu bu konularda kendisiyle çelişmeye sürükler. Bildiğini sansa da anlamlarını bilmediğini kanıtlar. Ardından önemli olanın cahillik olmadığını, cahil olduğu konusunda cahil olması olduğunu belirtir. Alkibiades uçmayı nasıl bilmiyorsa, nasıl adil bir biçimde ya da Atinalıların iyiliği için yöneteceğini de bilmiyordur ama cehaletinin farkında olduğundan bunu denemeyecek, bir zarar meydana getirmeyecektir. Yine (sevilen bir örnekle), eğer yolcu olmakla yetiniyor ve dümenciliği usta dümenciye bırakıyorsa denizcilik hakkında bir şey bilmemesinin zararı yoktur ama eğer kendini dümene geçmeye yetenekli görürse bir felaket olabilir.

Ardından Sokrates Alkibiades'e yaşamda başarı elde etmek için insanın kendisine özen göstermesi ya da kendisi için çaba harcaması (ἐπιμελεῖσθαι ἑαυτοῦ), kendini geliştirip eğitmesi gerektiğini kabul ettirir ve bir şeyin doğasını bilmeden dikkat gösterip geliştirilemeyeceğini ispatlamaya koyulur. Her zamanki gibi "tartışmayı bir tanıma götürmeye" (geride s. 417) çalışmaktadır. "Neyi bilmeli" sorusu Sokrates'e göre "nasıl bilmeli" sorusundan önce gelmelidir, sofistlerin öğrenemediği bir derstir bu. Önce bir şeye kendi içinde dikkat etmekle, ona ait bir şeye dikkat etmek arasında bir ayrım çizer. Bunlar genellikle farklı becerilerin konularıdır. Ayağa dikkat etmek talimcinin işidir (ya da hekimin ya da ayak bakım uzmanının); ayağa ait olana –sözgelimi ayakkabılara- dikkat etmek kunduracıya aittir. Zenginlik ve ün gibi şeyler de biz değiliz, onlar bize ait şeylerdir ve bu yüzden bu dışsal (birçok kimsenin yaşamda uygun bir amaç olarak gördüğü) şeyleri artırmak hiç de kendimize özen göstermek değildir ve kendimize dikkat etme sanatı bundan farklı bir şeydir. Bu sanat nedir? Yani, eğer insan ayakkabının ne olduğunu ve ne işe yaradığını bilmese iyi bir ayakkabı yapabilir, tamir edebilir mi? Hayır. İnsanın onu uygun biçimde yapabilmesi, tamir edebilmesi ya da ona özen gösterebilmesi için herhangi bir şeyin doğasını ve amacını anlamalıdır. Bu yüzden yaşamda da, benlik geliştirme sanatını önce kendimizin ne olduğunu anlamazsak elde edemeyiz. Bu yüzden, ilk görevimiz Delphoi'un "Kendini bil" emrine, uymaktır, "çünkü kendimizi bilirsek, kendimize nasıl özen gösterebileceğimizi öğrenebiliriz, yoksa bunu hiç yapamayız."[276]

---

minin ustalıklı bir serimi. Sokrates'in kişiliği... yine bilinen şekilde çizilmiştir." Antikçağda diyalogun Platon'un olduğu herkes tarafından kabul ediliyordu ama modern dönemde, özellikle de Alman eleştirmenler yazarı konusunda kuşku duymuştur, Budé editörü Croiset, 1910 yılında buna cesurca karşı çıkmıştı. Daha yakın zamanlarda A. Motte otantikliğini savunmaktadır, *L'Ant. Class.* (1961). Ayrıca bkz. R. Weil'ın L'Inf. Litt. (1964) övgüsü ve Jowett'in *Dialogues of Plato*, cilt i, 601 n. 1'in düzeltmenlerince belirtilen kaynaklar.

[276] 128b-129a, 124a. Delphoi emrinin kınanması Platon'da yeniden Phaedrus, 229e'de ve

Gerçek benliklerimizin bu bilgisine nasıl ulaşırız?[277] Buna herhangi bir şeyi kullananla kullandığı şey arasındaki daha başka bir ayrım aracılığıyla ulaşılır. Alkibiades'e önce ikisinin hep ayrı şeyler olduğu kabul ettirilir: O ve Sokrates *logoi* aracılığıyla tartışan insanlardır ve kullandıkları *logoi* kendilerinden farklıdır. Bir ayakkabıcı, bıçağıyla ayakkabı bizinden ayrıdır, müzisyen de çalgısından ayrıdır. Ama daha da ileri gidebiliriz. Bir ayakkabıcı deriz, ya da başka herhangi bir zanaatkâr, sadece aletlerini değil ayrıca elleriyle gözlerini de kullanır. Bunu genelleyip bütün olarak bedenen bir insanın amaçlarını yerine getirmek için kullandığı bir şey olduğunu, ayaklarının onu istediği yere götüren şeyler olduğunu ve benzeri söyleyebiliriz. Eğer bu tür bir ifadenin anlamlı olduğunu kabul edersek, bir insandan bahsederken onun bedeninden farklı bir şeyi kastettiğimizi kabul etmeliyiz –yani, aslında, bedeni aleti olarak kullanan bir şeyden. Bunun bedeni kullanan ve denetleyen (ἄρχει) *psykhe*den başka olabileceği bir şey yoktur.[278] Bu yüzden "kendini bil" diyen aslında bizi *psykhe*mizi bilmeye davet ediyordu (130e). Daha önceki ayrıma dönersek, bedeni bilmek insanın kendisine, ayakkabının ayağa ait olduğu gibi ait olan ama insanın gerçek benliğine ait olmayan bir şeyi bilmektir. Kendini bilmek hem entelektüel hem ahlaki bir sezgidir (*insight*) çünkü doğanın ya da Tanrının (krş. 124c) hâkim öğe olmasını istediği şey, bedeni değil *psykhe*yi bilmektir: Kendini bilmek öz denetimli olmaktır (*sopkron*, 131b ve 133c). Bu Sokratesçi entelektüelliğe ilişkin daha önceki tartışmalara bir parça daha ışık tutabilir (geride s. 437 vd.). Sokrates de hâkim cinsel ölçütlere karşı çıkan savı burada kullanır; kendisi doğru olarak Alkibiades'in sevgilisi olarak tarif edilebilir çünkü onun *psykhe*sini sevmektedir; onun bedenini sevenler Alkibiades'i değil, sadece ona ait bir şeyi sevmektedir (geride s. 383).

Bütün bunlar Sokratesçi öğretiden tanıdıktır, bunun öğeleri Sokratesçi yazılarda sıkça yinelenmiş olarak bulunur ama burada tek bir sürekli tartışma içinde karşılıklı ilişkilerini öne çıkaracak şekilde sunulmaktadırlar. Bu yüzden, kendimizi bilmenin bedeni değil *psykhe*yi bilmek olduğunu ortaya koyduktan sonra, eğer *psykhe*yi bilmek

---

Ksenophon, Mem. 4.1.24 ve 3.9.6'da görülür, burada kendini bilmemek insanın kendi cahilliğini bilmemesiyle eşit sayılır, Alkibiades bu aptallığa maruz kalmıştır. Plut. *Adv. Col.* 1118c, insanın doğasına yönelik Sokrates'in sorgulamalarının başlangıç noktasının bu olduğunu söyleyerek alıntılar. (ἀπορίας ταύτης orada τί ἄνθρωπός ἐστι sorusuna gönderme yapmaktadır ama bu bölümün Aristoteles fragmanlarının Rose (fr. 1) ya da Ross (*De phil.* Fr. 1) tarafından hazırlanan halinde bu pek açık görünmemektedir.

[277] τί ποτ' ἐσμέν αὐτοί 129b.

[278] "Onun [Sokrates'in] düşüncesine göre fiziksel ve ruhsal insan arasında bir karşıtlık yoktur" diye yazarken Jaeger'in ne düşündüğünü anlamak güç. Beden insanın kendisine, *psykhe*sine, tıpkı marangoz için testerenin olduğu gibi dışarıda durmaktadır.

istiyorsak, "onun özellikle erdemin barındığı kısmına" bakmamız gerektiğini söyleyip, hemen *psykhe*nin bu erdeminin bilgelik (*sophia*) olduğunu eklemesine şaşırmayız. Bir şeyi bilmek onun ne *için* olduğunu bilmektir ve zaten ruhun bu ergon ya da işlevinin idare etmek, yönetmek ya da denetlemek olduğunu keşfettik. Erdemin bilgi olduğu insani meslekler ölçeğinde de doğrudur. Ayakkabıcının erdemi, bilgilerin ne için olduğu ve onların nasıl yapılacağının bilgisidir; bir hekimin erdemi bedenin ve ona nasıl dikkat edileceğinin bilgisidir. Atina politikacılarının özensizce anladıklarını iddia ettikleri ama Sokrates'in onların (ve de kendisinin) doğasına ilişkin tümüyle cahil olduklarını göstermek için kendini paraladığı o ahlaki ve devlet adamı benzeri erdemlerin (adalet, cesaret ve geri kalanlar) bilgisiydi.[279] Burada *Sokrates'in Savunması*'nda yer alan, paraya ve üne değil de *psykhe*ye, bilgelik ve hakikate ilgi göstermek yolundaki çağrının, mahkemede yargıçların önünde yapılacak bir konuşmada yersiz ya da daha çok olanaksız olacak bir çağrının ardında yatan bütün bir düşünce zinciriyle karşılaşıyoruz.

(10) SOKRATES'İN DİNSEL İNANÇLARI: RUH ÖLÜMSÜZ MÜDÜR?

Alkibiades'te öne sürülen bir sonraki şey modern okura bir parça şaşırtıcı gelir ama Sokrates tarafından hiçbir girizgâh yapmadan ortaya atılmıştır: "Ruha dair bilgi ve düşünceyle ilgili olanlardan daha tanrısal herhangi bir şeyden bahsedebilir miyiz?" diye sorar (133c). "Öyleyse onun bu yönü[280] Tanrı'ya benzer ve insan kendini tam olarak bunu gözeterek ve tanrısal olan her şeyi, Tanrı'yı ve bilgeliği anlayarak bilebilir." "Tanrı," diye devam eder, "*psykhe*nin doğasını kendi ruhumuzdaki herhangi

[279] "İyi" sözcüğünün anlamını tanımlamak üzere tarihin ilk girişimini betimlerken, bunu MS yirminci yüzyılın fikirleriyle doğrudan karşılaştırmayı işe yarar ya da adil saymadım, bu R. M. Hare's *Language of Morals* gibi kitaplarda yapılıyor. Ama ikisi arasında öne çıkan bir farklılığa dikkat çekilebilir. Bu kitabın 100. sayfasında Profesör Hare "işlevsel sözcükler" dediği bazı sözcüklerden bahsetmektedir ve verdiği örnek Sokratesçi bir örnektir: "Marangozun ne yapması gerektiğini bilmiyorsak, marangozun ne olduğunu da bilmeyiz." Ama bu tür bir örnekten insana yönelik çıkarım yapmak genel olarak artık kabul edilmemektedir: "'İyi insan'daki 'insan' normal olarak işlevsel bir sözcük değildir ve bir ahlaki öğüt verilirken hiç değildir" (s. 446). Bu nokta Foot derlemesinde yer alan denemesinde daha ayrıntılı ele alınmaktadır, s. 78-82.

[280] τοῦτο αὐτῆς. Çoğu kez olduğu gibi, ismin atlanmasının Yunancaya sağladığı esneklik burada da insanda kıskançlık uyandırıyor. "Kısım" sözcüğünün olası en iyi sözcük olduğu hiç de kesin değildir, 133b'deki τόπος metaforiktir ve göz örneğinden aktarılmıştır. Eğer bir isim konusunda ısrar edilirse, yazar δύναμις diye önerebilirdi.

bir şeyden çok daha açık ve parlak biçimde yansıtır; bu yüzden, eğer aradığımız şey ruhun *aretesi*yse, onu insan doğası için de bir ayna olarak kullanabiliriz, bu kendimizi görmek ve anlamanın en iyi yoludur."[281] Bu bölümü düşünerek, Jowett'in editörleri (1.601 n.1) Alkibiades'te "dinsel ruh Platon'un erken dönem diyaloglarına göre daha pozitiftir" der ve bunu onun daha sonra gelen ve olasılıkla sahte bir yapıt olmasının nedeni olarak gösterirler. Ama *Sokrates'in Savunması*'ndaki dinsel göndermeler de aynı ölçüde pozitiftir ve tanrısal bir zihnin bizimkinin evrensel ve daha saf bir eşi olduğu kavrayışı beşinci yüzyılda yaygındı ve Ksenophon tarafından Sokrates'e atfedilmekteydi. Platon'un *Sokrates'in Savunması*'sında Sokrates, Tanrı'nın emirlerine ölüm korkusuyla karşı gelmenin yanlış olacağını (28e) ve Atinalılara düşkün olduğu için, onlara değil Tanrı'ya boyun eğeceğini (29d), Tanrı'nın onu şehre şehrin iyiliği için gönderdiğini (30d-e) ve iyiliğin fırsatlarının tanrılarca gözardı edilmediğini (41d) söyler. İyi bir insanın kötü bir insan tarafından zarar görmesine "izin verilmediğini (θεμιτόν)" ve bunu engelleyen şeyin açıkça insani değil tanrısal olduğunu iddia eder. Hem *Sokrates'in Savunması* hem *Eutkyphro*'da onun Tanrı'nın bir seslenişi saydığı "tanrısal işareti" ciddi olarak kabul etmesinden bahsedilir. ὁ θεός'u', basitçe "Tanrı" olarak çevirmenin ne kadar haklı olduğu zor bir sorudur. 29d'de Sokrates herhalde asıl olarak Apollon'la kâhinini düşünmektedir ve 41d'de çoğul olarak "tanrılar"dan bahseder. Yine de bazı hallerde halk teolojisinden çıkıp ("Tanrı"nın pek de yanıltıcı bir modern karşılık sayılmayacağı) tek bir tanrısal güç kavramına ulaşmış gibidir. Her koşulda *Sokrates'in Savunması*'nın dinsel dilinin *Alkibiades*'inkinden daha az "pozitif" olduğu söylenemez ve kesinlikle bunun farklı bir ruhla kullanıldığını söylemeye hakkımız yok.

Alkibiades'in Tanrı ve ruh düşüncesine en yakın yer Ksenophon'da (*Mem.* 1.4.17), Sokrates'in Aristodemos'a şöyle dediği yerdir: "Sadece senin içindeki sana ait zihnin bedenini dilediğince denetlediğini düşün. Öyleyse bütün evrendeki bilgeliğin her şeyi arzu ettiği şekilde belirlediğine inanıyor olmalısın." Bu yüce varlık 4.3.13'te, "başka tanrılara" karşıt olarak, "bütün kozmosu düzene sokan ve bir arada tutan" olarak anılır ve aynı bölümün ileriki kısımlarında insanın *psykhe*si "başka her şeyden çok tanrısalın insani kısımları" olarak betimlenir. Buradaki dilin, evrensel nefes ya da havayı aynı zamanda insan ruhu olan ve bizi bir arada tutan (bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay.,

[281] Tanrı'yı bir ayna olarak kullanmakla ilgili cümleler diyaloğun bizdeki elyazmalarından çıkarılmıştır ama Eusebius ve başka yazarlar bunu okumuştu. Oxford metninde ve Jowett'in çevirisinde yerlerine kondular ve Platon'un yaptığı ayrıntılı ayna ve göz benzetmesini tamamlamak için kesinlikle zorunludurlar. Croiset'nin (*Bude ed.* 110 n.1) sadece öne çıkmış olanı ittikleri şeklindeki itirazı yanıltıcıdır, içeriklerinde Neoplatoncu bir tını olduğu iddiası da ikna edici değildir.

İst. 2011: s. 144) insan ruhuyla karşılaştırmış olan Anaksimenes'in diline benzemesi, bize insani ve evrensel ruh arasındaki bağlantının ne kadar eski olduğunu hatırlatır. Evrensel ruhun tanrısal zihin olarak entelektüel karakteri ve yaratıcı rolü, Sokrates'in yaşadığı dönemde Anaksagoras ve Apolloniali Diogenes tarafından vurgulanmıştı ve ruhsallaştırma olasılıkları düşünüldüğünde bu inancı alıp kendi öğretisine uyarlaması şaşırtıcı olmayacaktır. 1.4.8'de bilgeliğin "hoş bir tesadüfle" bedenlerimizi oluşturan maddenin küçük parçalarında saklanmasının ve buna karşın evrendeki "bütün devasa ve sonsuz sayıdaki cismin" hiç düşünmeden sergiledikleri düzen ve düzenliliği elde etmesinin saçma olduğunu öne sürer.[282] Anaksagoras'a yönelttiği eleştiri onun zihni bütün evrenin ardındaki devindirici güç kılması değildi, bunu yaptıktan sonra gözardı etmiş olması ve kozmik görüngüleri zekâyla hiçbir ilişkisi yokmuş görünen mekanik sebeplerle açıklamış olmasıydı.

Tıpkı zihinlerimizin bizde bulunması gibi, yeryüzünde bulunan yüce bilgelik olan bir tanrıdan bahsedilmesi, onun insanlığa gösterdiği sevecen özen üzerindeki ısrarla ilişkilidir. 1.4.5'te bu varlık "daha başlangıçta insanı yaratmış olan"dır ve Sokrates ayrıntılı olarak bizim kendi kısımlarımızın nasıl amaçlarımıza uygun tasarlandığını gösterir ve 4.3.10'da düşük hayvanların da nasıl insan için var olduğunu gösterir. Tanrı insanlara özen gösterir (ayrıca Platon'un *Sokrates'in Savunması*'sında olduğu gibi, 41d), onları yaratmış olmasının yanı sıra, onları düşünür, onları sever, onlara yardım eder.[283] Bütün bunlar Sokrates'in sadece çağdaşı entelektüellerin belirsiz panteizmini paylaştığı varsayımını dışlamaktadır. "Tanrı" ya da "tanrıları" aldırışsızca kullanır ama ilkine bir eğilimi vardır ve daha düşük tanrılara kıyasla evrenin yüce bir yöneticisinden bahsettiğini görmüştük. Halk çoktanrıcılığına gerçekten inandığı ölçüde (ve Ksenophon onu kültlerini ihmal etme suçlamalarına karşı savunuyordu), olasılıkla onları bir yüce ruhun farklı dışavurumları olarak düşünüyordu. Düşünen birçok insanın konumu böyleydi ve anlaşılan "tanrı," "tanrılar" ve "tanrısal"ın (nötr) ayrımsızca kullanılması çağın bir özelliğidir. "Eğer tanrıları onlara hizmet ederek sınamaya kalkarsanız," der Ksenophon'un Sokrates'i (*Mem.* 1.4.18), "ve insanlardan gizli olan şeylerde size önerilerde bulunup bulunmayacaklarını görmeye çalışırsanız, tanrısalın bir ve aynı zamanda her şeyi görüp duyacak kadar büyük olduğunu ve her yerde olduğunu, her şeye dikkat ettiğini anlarsınız." "İnsanlardan gizli olan şeyler" ifadesi Sokrates'in düşünmek yerine kâhinlere başvurmayı kınadığını hatırlatmakta-

[282] Benzer bir sav Platon'un, geç döneme ait olmasına rağmen başlıca konuşmacı olarak Sokrates'i kullanan Philebos'unda (29b-30b) kullanılıyor. Bunun ardındaki fikir kesinlikle beşinci yüzyıldan ötelere uzanmaktadır.

[283] bkz. Zeller tarafından derlenen deyişler, *Ph. d. Gr.* 178 n. 3.

dır. Tanrıların insanlara kendilerini yargılama gücü verdiği konularda, zorunlu olanı öğrenme sıkıntısını göğüslemeleri ve kendi kararlarını vermeleri gerekir: tanrıları bu tür şeylerle sıkmak hakiki dine aykırıdır (ἀθέμιτα bkz. *Mem.* 1.1.9). Özetleyecek olursak, Sokrates yüce Zihin olan, evrenin düzenlenişinden sorumlu olan ve aynı zamanda insanların yaratıcısı olan bir tanrıya inanıyordu. Dahası insanların onunla özel bir ilişkisi vardı, Tanrı'nın evrenin fiziksel devinimlerini denetlemesi gibi bedenlerini denetleyen zihinleri, Tanrı'nın zihninden daha kusurlu olsa da, aynı doğadandı ve aynı ilkelerle çalışıyordu. Aslında, insan ruhunun *arete*sine bakacak olursak ve yetersizliklerini gözardı edersek, ikisi aynıydı. Bu ilişki yüzünden olsun olmasın, Tanrı insana özellikle özen gösteriyordu ve hem insanın kendi bedenini hem de doğanın geri kalanını onun hayrına tasarlamıştı.

Bu dinsel görüşlerden Sokrates'e bolca atfedilmektedir ve ruhun ölümden sonra da kaldığına, Homerosçu ölümün gölgeli ve tanıksız varlığından daha tatmin edici bir tavırla inandığı varsayımını düşündürürler ama onun bu noktada agnostik olduğunu düşünen birçok uzmana uyarak, bir parça daha incelenmeli. Ruhu ya da zihni, insanın tanrısal kısmı olarak adlandırmak kendi başına kişisel, bireysel varkalışı gerektirmez. Mistiğin umudu her şeyi kapsayan ruha kapılarak bireyselliğini kaybetmekti ve bu massedilme olasılıkla, *psykhe*nin uçucu (ve sonuçta *aethersel*) doğasına ve evrendeki canlı ve "yöneten" öğe olarak *aithere* inanan mistiklerin ya da doğa filozoflarının hepsinin beklentisiydi. Orpheusçular ya da Pythagorasçılar gibi ruh göçüne (hicret) inananlar için, bireysel sağ kalma, yeryüzünde yaşanan hayatın türü için ödül ve cezaları beraberinde getirerek, sadece hâlâ feleğe kapılmış ve kaderlerinde yeniden doğmak olanlar için yazgıydı. Son hedef yine yeniden massedilmeydi.[284] O ya da bu biçimde (*mysteria*lar, filozoflar ve ilkel bir Antikçağın batıl inançları aracılığıyla) bu inanç beşinci yüzyılda oldukça yayılmış olmalıydı ve herhalde Euripides'in ölülerin zihninin "ölümsüz *aithere* ölümsüzleri daldırması"yla ilgili dizelerinin ardında bu yatmaktadır (*Hel.* 1014 vd.).

Alkibiades'teki tanrısal olan ruh göndermesini Sokrates'in kişisel ölümsüzlüğe inandığının bir kanıtı olarak göstermekte dikkatli olmak için bir neden budur. Bir başka neden de bazı uzmanların dile getirdiği diyaloğun tarihine ilişkin kuşkulardır. Bu "Sokratesçi felsefeye bir giriş" olarak düşünülmüş bile olsa, eğer dördüncü yüzyılın ortalarından önce yazılmadıysa, bütün masumluğuyla Sokratesçi olmayan bir şeyler içermektedir. Bunun insan aklının tanrısallığı ifadesine en yakın, Platon'un *mysteria*-dinlerden uyarladığı erginlenme, yeniden doğum ve benzeri konulara değinmeden kısa ve kuru biçimde dile getirilen, en yakın koşutunu bulmak için, Aristoteles'e bak-

[284] bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011: s. 486 vd. ve 474 dn. 128.

mamız gerekir. *Etik*'in onuncu kitabında insan yaşamının en iyi ve en yüksek biçiminin aklın kesintisiz çalışmasını içerdiğini öne sürer: "ama" diye sürdürür (1177b27), "bu yaşamı yaşayabilmemizi sağlayan insanlığımızın erdemi değildir, bu ancak bizde tanrısal bir şeyler olduğu ölçüde olur." Biraz daha ilerde, Alkibiades'le tam bir uzlaşma içinde, her şeye karşın bu tanrısal akıl melekesinin öncelikle bir insanın hakiki benliği olduğunu söyler (1178a7). Eğer *Alkibiades*, bazılarının düşündüğü gibi, Platon'un ölümü ve Aristoteles'in yetişkinliği döneminde yazılmışsa, bu ekleme doğal olabilir. Gerçekten de (Platon'un varsaydığı gibi) ruhun bedenden bağımsızlığının, bu yüzden de ölümsüz olmasının keskin ruh ve beden ikiliğinin doğal bir sonucu olduğu; bunun da diyaloğun temel kısmında, bedenin gerçek insan olmayıp sadece insanın (yani *psykhe*nin) kullandığı bir araç olduğu gibi tümüyle Sokratesçi olan bir savın geçtiği yerde öne sürüldüğü varsayılabilir. Ama Sokrates'in bu sonuca varmış olduğunu kesin olarak söyleyemeyiz.

Önce *Sokrates'in Savunması*'na, Platon'un yapıtları içinde kesinlikle en Sokratesçi olan yapıta başvurmak daha güvenli olacaktır.[285] Orada Sokrates birkaç yerde ölümle ilgili ne düşündüğünü söyler. Özellikle bu konuda herkesin kendi Sokrates'i olduğu söylenebilir. Bazıları bu bölümde agnostizm okur, diğerleri gelecekteki bir yaşama yönelik dinsel iman. Öncelikle metin kendi adına konuşmalı. 28e'de, devletin emrindeyken savaşta ölümle yüzyüze geldikten sonra, şimdi ölüm korkusu yüzünden

[285] Apol.'nin tarihselliğiyle ilgili olarak her tür görüş savunulmuştur (bunun için bkz. Ehnmark, Eranos, 1946, 106 vd., özellikle de bunun ölümsüzlük sorunundaki payı için) ama bunun temelde Sokratesçi felsefeye sadık olmadığına çok fazla itiraz eden olmamıştır. Söylendiği gibi, hüküm verildikten sonra yapılan üçüncü konuşma (38c vd.) için özel bir durum söz konusudur ama Wilamowitz gibi kuşkucu biri bile bunu pazarlarken "Platon'un Sokrates'in kendisinin söylemeyeceği bir şeyi söylemekten özenle kaçınmış olacağını" kabul etmiştir. Gerçekten bu konuşmayı diğerlerinden ayırmak için bir neden yoktur ve toplam için en makul varsayım (mahkemede bulunduğunu belirten, 34a, 38b) Platon'un, kuşkusuz Sokrates'in gerçekten söylediklerini parlatıp daha düzenli bir hale sokarken, onun değerlendirmelerinin ruhunu ya da olguları çarpıtmadığı varsayımıdır. En fazlası, tarihçesinde konuşmalardan bahseden, bazılarını ancak ikinci ağızdan duymuş olan Thukydides'ten ileri gitmiş olamaz. bkz. Sofistler, s. 91. Platon'un durumunda, kendisinin de mevcut olduğunu ve yaşanan olayın, onun yeryüzünde herkesten çok takdir ettiği bir insanın yaşamının son krizi olduğunu unutmamak gerekir. Sokrates'in söylediklerine bir canlılık katmış olması ve de, eğer Sokrates'in anısını affettirecek bir şey eklendiyse, bunun onun gerçek karakteri ve görüşlerini korumak için olması yeterli güvencedir.

Eğer hâlâ Sokrates'in kendisinin mahkemede bu türden tam bir *apologia pro vita sua* yapma olanağını kullanıp kullanmadığını bilemeyeceğimiz söyleniyorsa, buna karşı tek yanıtımız şöyle olacaktır: Bunu yapmak onun için makul bir şey olurdu ve bu durumda Platon'un bize sunduğu yaşamına ve inançlarına ilişkin değerlendirme gerçek hayattaki adama sadık olmaktadır.

kendini ve başkalarını inceleyerek felsefe yapmak için Tanrı'nın emrine karşı gelmese, bunun utanç verici olacağını söyler.

> "Ölümden korkmak sadece insanın bilge olmadığı zaman bilgece düşünmesinin bir örneğidir sadece; çünkü bu insanın bilmediği şeyi bildiğini düşünmesidir. Aslında kimse ölümün insan için bütün iyi şeylerin en büyüğü olup olmadığını bilmiyor, yine de insanlar ondan sanki onun en büyük kötülük olduğunu biliyormuş gibi korkuyor... Bu belki de insanların geri kalanından farklı olduğum noktadır ve bir başkasından daha akıllı olma iddiasında bulunacak olursam, bu noktada akıllı olmalıyım, yani tıpkı Hades'teki şeylerle ilgili tam bilgiye sahip olmadığım gibi, cehaletimin de farkındayım. Bunu nasılsa biliyorum, yani ister insan olsun ister tanrı, daha iyi birine karşı hata yapmak ya da ona karşı gelmek kötü ve düşük bir şeydir. Bu yüzden iyi olabileceğini kesinlikle bildiğim bir şeyden korkmayacak ya da kaçmayacağım ama kötülük olduğunu bildiğim kötülüklerden kaçacağım."

Ölüm kararından sonra Sokrates onun beraatı için oy vermiş olanlara birkaç şey söyler. Önce onlara tanrısal işaret ya da sesinin (geride s. 390) sessizliğinden bahseder, buna göre "başıma gelen şey iyi bir şey olmalı ve ölümün kötülük olduğunu düşünenlerimiz haklı değil demek." Şöyle devam eder (40c):

> "Buna başka bir şekilde baktığımızda iyi olduğuna dair güçlü bir umut da besleyebiliriz. Ölüm iki şeyden biridir. Hem ölü kişi artık yok gibidir ve hiçbir şey duymaz hem de insanların söylediği gibi bu ruhun buradan başka bir yere değişmesi ve göçüdür. Eğer herhangi bir şey duymuyorsak, ölüm uyuyanın düş bile görmediği bir uyku gibiyse, o zaman harika bir ödül olmalı çünkü eğer insan içinde düş bile görmesi gerekmeden deliksiz uyuduğu bir geceyi seçmek zorunda kalırsa, bunu yaşamının başka gece ve günlerinin yanına koyup, onları o geceyle karşılaştırmak ve de daha iyi ve hoş başka hangi geceler geçirmiş olduğunu söylemek zorunda kalırsa, gerçekten inanıyorum ki sıradan bir insan bir yana Yüce Kralın kendisi bile bunları saymakta zorlanmayacaktır. Sonra eğer bu ölümse, bunu bir daha sayarım çünkü bu şekilde bütün zaman tek bir geceden başka bir şey olmayacaktır.
>
> Diğer yandan eğer ölüm bir tür başka yere göçse ve ölen herkesin orada olduğu doğruysa, bundan daha iyi ne olabilir? İnsanın Hades'e yaptığı yolculuk, buradaki kendine özgü yargıçlardan onu uzaklaştırıp orada adalet dağıttıkları söylenen gerçek yargıçları, Minos, Rhadamanthys, Aeakus, Triptolemus ve diğer yarı tanrılar gibi kendi hayatlarında adil olan yargıçları bulduğu bu yolculuk iyi bir yolculuk olmayacak mıdır? Ya da insan Orpheus, Musaeus, Hesiodos ve Homeros'la karşılaşmak için neler vermez ki? Kendi payıma orada, Palamedes, Telemon'un oğlu Akhilleus ve adil olmayan yargılarla ölmüş olan diğer eskilerle buluşup kendi yaşadıklarımı onlarınkilerle karşılaştırarak harika vakit geçirirdim. Bundan keyif alırdım. İnsan Troya'daki büyük ordunun liderini, ya da Odysseus ya da Sisyphos ya

da akla gelebilecek binlerce kadını, erkeği sorgulamak için neler vermezdi? Onlara danışmak ve onlarla konuşmak, onları incelemek ne büyük bir mutluluk olurdu – ve her koşulda insanları orada bu yüzden ölüme göndermiyorlar! Hades'tekilerin bize göre sahip olduğu üstünlükler arasında onların, eğer bize söylenenler doğruysa, sonsuza dek ölümsüz olmalarıdır.

Ve siz de, dostlarım, ölümü büyük umutlarla, tek bir şeyin doğruluğundan emin olarak, yani iyi bir insanın başına yaşamda olsun ölümde olsun hiçbir kötülüğün gelemeyeceğine, başarılarının tanrılar tarafından gözardı edilmeyeceğine inanarak karşılamalısınız."

Ardından bütün *Sokrates'in Savunması*'nın son cümlesi gelir:

"Artık vakti geldi, gitmemiz gerek, ben ölüme gidiyorum, sense hayata; ama hangimiz daha iyi bir yere gidiyor, bunu Tanrı dışında kimse bilmiyor."

Ancak buna benzer bölümleri uzun uzun okuyarak, dostları ve halefleri için en az öğretmesi gereken herhangi bir pozitif öğreti kadar etkide bulunmuş olan Sokrates'in kendisinin havasını yakalayabiliriz. Aslında, bu aynı bölümlerin gösterdiği gibi, doğal olarak dogmatik olmayan bir insanın her zaman öğrettiği şeyi söylemesi kolay değildir ve onu sevip ona hayranlık duyan kalabalık onun dilinde kendilerini neye inanmak isterse onu görmeye meyillidir. Agnostikler onu yakın bir ruh olarak selamlar çünkü ölümden sonra olanların bilinebileceğini öne sürmenin insanın bilmediği şeyi bildiğini öne sürmesi demek olduğunu söylemiştir: Olası seçenekleri dile getirir ve açık olarak bırakır. Dinsel kafalı kimseler ölümden bahsettiği zaman, bunun iyi bir şey olduğunu söylemiş olmasından etkilenir. Bu konuşmada, doğru, insanın geçmişin büyük insanlarıyla karşılaşabileceği yeni bir yaşam ya da deliksiz bir uyku olabileceğini bir olasılık olarak belirtmiş ve her ikisini de iyi saydığını itiraf etmiştir. Ama kimse ondan en derin inançlarını halka açık bir konuşmada dile getirmesini bekleyemez; öteki dünyada da bu dünyada onu sevilmeyen biri kılan sorgulama etkinliklerini sürdürdüğünü hayal ettiği bu konuşmada da, aslında konuyu belli bir mizahi dille ele almaktadır. Taylor'la birlikte "onun kutlu bir ölümsüzlük umuduna yakınlık duyduğunu görmemek, ancak özellikle kalın kafalı ve zevksiz bir okurun işidir" (*FS*, 31) diye düşünebiliriz. Onun kendi inancına ilişkin imalar daha çok "iyi bir insanın başarıları tanrılar tarafından gözardı edilmez" gibi ifadelerde görünür. Dürüst insanların ruhlarının Tanrı'nın elinde olduğuna inanan biri, denebilir ki, ölümün tam bir ortadan kaldırma olduğuna inanmıyor olmalıdır. Ölümün doğası, diye sonuca varır, Tanrı dışında herkes için bilinmezdir ve bu istisna, diye öne sürülebilir, bütün farkı oluşturmaktadır.

Benim kendi *Sokrates'in Savunması* okumam beni bu ikinci yoruma yöneltiyor ama sadece bu bölümlere dayanarak çözülmesi gereken sorunun her iki tarafı için de söylenecek çok şey var. Bu bölümler başkalarıyla birlikte değerlendirilmelidir. Sokrates gibi Tanrı'nın en yüksek ilgi ve endişe konusunun insan olduğunu düşünen (bunun için hem Platon'un *Sokrates'in Savunması* hem Ksenophon, geride s. 455'teki gibi alıntılanabilir) ve insan ruhunun doğası ve önemine ilişkin fikirleri olan birinin, aynı zamanda fiziksel ölümün son olduğuna, bedenle birlikte ruhun da çürüdüğüne inanması tuhaf olurdu. Ruhun bağımsızlığına ve onun bedenin yazgısına aldırışsızlığına yönelik bir inanç, doğal olarak sadece *Alkibiades*'te değil *Sokrates'in Savunması*'nda ve Platon'un daha tartışılmaz biçimde Sokratesçi olan yerlerinde gördüğümüz, aralarındaki o keskin ayrımla birlikte gitmektedir. Sokrates için her zaman bunlar iki farklı şeydi; *psykhe* (yani akılcı yetenek) üstündü ve beden sadece onun bazen inatçı olan aracıydı. "*Psykhe*ye özen gösterilmesi"nin (yani zihnin eğitilmesinin) aşırı önemi buradan gelmektedir ve Sokrates bunu asıl olarak yeryüzünde iyi bir yaşam yaşamaktan kaynaklanan bir şey olarak görse de, büyük olasılıkla bedenden tümüyle üstün bir doğaya sahip olduğunu, bu yüzden de ondan sonra da yaşadığını düşünüyordu.

Kuşkusuz Phaidon'yu *Sokrates'in Savunması*'nın basit bir devamı olarak ele alıp, Sokrates'in ölüm gününde yakın dostlarına söylediklerini, en azından *Sokrates'in Savunması*'nın mahkemede beş yüz yargıcın önünde söylediklerini anlatırken gösterdiğine benzer bir sadakatle aktardığını düşünürsek, bununla ilgili bir sorun olmaz; çünkü orada Sokrates *psykhe*nin sadece bedenden ayrı olduğunu değil, ondan üstün olduğunu ama ondan geçici olan ebedi olandan ne kadar farklıysa o kadar farklı olduğunu söylemektedir. Fakat burada da iki yapıtın tümüyle farklı niteliğini, birinin entelektüel ılımlılığa sahip olduğunu ve onun seçeneklerinin (ya deliksiz bir uyku ya da buna çok benzer yeni bir hayat) insani basitliğe sahip olduğunu ve de diğerinde ruhun ebedi biçimlerle ilişkisine dair metafizik savla yeniden doğuşla ilgili mistik dilin incelikli bir bileşiminin yapıldığını anlamayacak "sersem ve zevksiz bir okur" bulunabilir. Bu açıdan, daha önce (geride s. 344 vd.), eğer Sokrates kişisel ölümsüzlüğünden emin olmasaydı, Platon'nun onun son konuşması ve ölümünün bir anlatımını, ayrıntılar açısından ne kadar zengin olursa olsun, bütün amacı bu tür bir güven vermek olan bir anlatımını kaleme almasının olanaksız olacağı görüşümü dile getirmiştim. *Sokrates'in Savunması*'yla belirgin bir karşıtlık içinde, kendisinin orada olmadığını ve dostunun basit, kanıtlanmamış imanını onun daha kurgusal doğasına seslenen türden savlarla desteklemekte kendini serbest hissettiğini söyler. Öyle bile olsa, iyi hatırlanan Sokrates'e, sadece ölümünü karşılamaya giderken gösterdiği kusursuz dinginlik ve inancın dışında birçok değinmeler vardır. Elbette Kriton'un onu

nasıl gömeceklerine ilişkin sorusuna yanıt olarak verdiği "sessiz gülüş" Sokratesçidir: "Nasıl isterseniz öyle gömün, yeter ki yakalayın beni," ardından kısa süre sonra görecekleri cesedin Sokrates'ten, şimdi onlarla konuşan kişiden çok farklı olduğunu açıklar. *Sokrates'in Savunması*, herhangi bir yeniden doğuş kuramından uzak dursa da, ölümden "ruhun ikametini buradan başka bir yere değiştirmesi" ve "bir başka ülkeye gitmek gibi" diye bahseder ve bu dil Phaidon'da kesinlikle bir benzerini bulmaktadır.[286] Phaidon'da da Sokrates ölüler arasında şimdi yaşayanlardan daha iyi insanlar bulma umudunu yineler (63b). Sokratesçi cahillik ve alternatifler ortaya atma mesleği bile burada unutulmamıştır (91b): "Eğer dediğim doğruysa, buna inanmak gerçekten iyidir; ama eğer öldüğü zaman bir insan için yapılacak şey kalmamışsa, en azından kaderime üzülüp ağlayarak topluluğa sıkıntı vermemiş oluyorum." Fakat bu son tartışmalardan öncedir, bunun ardından Platoncu Sokrates devreye girer ve ruh için bedenin hem içinde hem dışındaki olayların olası bir rotasını anlattıktan sonra, kimse böyle bir konu hakkında pozitif olamasa da, yine de bunun doğru olması gerektiğini "çünkü ruhun ölümsüz olduğunun açıkça gösterildiğini (φαίνεται οὖσα)" öne sürer (114d). Platon Sokrates'in sadece inandığı şeyi, ruhun ölümsüzlüğü olgusunu kanıtladığını düşünür ama konu ruhun kaderinin ayrıntılarına geldiğinde dogmatik olmayan, kendi cehaletini bilen Sokrates'in nasıl konuştuğunu hatırlar. Onun *mythos*u gibi bir şey doğru olmalıdır, "çünkü bu yerinde olacaktır ve bu tür şeyleri bir tür büyü gibi insanın kendi kendine söylemesi gerekir, bu yüzden hikâyeyi böyle uzun uzun anlattım." Sokrates'le hep olduğu gibi, neden uygulayımsaldır: onun ana hatlarını, iyiler için daha iyi bir hayat ve *vice versa* gibi bir teşvikle çizdiği göç şemasına yönelik inanç, insanı bedensel hazları daha az düşünmeye, bilgiyi aramaya ve "*psykhe*yi ona uygun süslerle, kendine hâkimiyet, adalet, cesaret, hürriyet ve hakikatle donatmaya" sevk eder (114d-e).[287*]

Phaidon Sokrates'in esinlediği bir diyalogdur ama bazı önemli açılardan onu aşmaktadır. Sokratesçi olanı Platoncu olandan ayırma iddiası birçoklarına küstahça gelecek ama bu konuda en iyi yargımıza güvenebiliriz ve kararı başkalarına bırakabiliriz. Zaten en güvenilir kanıtlar gibi görünen şeylere dayanarak Sokrates'in bir karakter taslağını sunmuştum, bu tür bir soruya yanıt verirken de başvurmamız gereken onun

---

[286] krş. Apol. 40c, μετοίκησις τῇ ψυχῇ τόπου τοῦ ἐνθένδε εἰς ἄλλον τόπον'u *Phaidon* 117c'yle, τὴν μετοίκησιν τὴν ἐνθένδε ἐκείσε ve 40e, εἰ δ' αὖ οἷον ἀποδημῆσαί ἐστιν ὁ θάνατος ἐνθένδε εἰς ἄλλον τόπον'u 61e'yle, burada Sokrates kendinden μέλλοντα ἐκείσε ἀποδημεῖν (ayrıca 67b'de ἀποδημία) olarak bahsetmektedir. Apol. Ve Phaidon arasındaki ilişkiler için bkz. ayrıca Ehnmark, *Eranos*, 1946.

[287*] Burada "özdenetim, adalet, cesaret, özgürlük ve doğruluk" olarak çevirecekken, birden bu şekilde bir ortaklıklarının olduğunu hissettim.-çn.

kişiliğinin bu izlenimi olmalıdır.[288] Aristoteles'in söylediği gibi, dikkat çekici entelektüel güçlerinin tamamını uygulanabilir davranış sorularının çözümüne yöneltmiş olan biri gibi görünmektedir. Daha yüksek konularda basit bir dinsel imanla hareket ettiğini öne sürebilirim. Bazı sorunlar ilke olarak insani çabayla çözülebilirdi. Tanrıları bunlarla sıkmak tembellikti ve aptalcaydı: Ama her zaman insani açıklamanın ötesinde kalan hakikatler olacaktı ve bunlar için, ister kâhinler ister başka kanallar aracılığıyla gelmiş olsun, tanrıların sözüne güvenmek gerekiyordu.[289] Kendi tanrısal işaretinden bahsedişinde alaycı bir yön yoktur: Kendisini hiç düşünmeden içtenlikle göklerden gelen bir esin saydığı şeyin ellerine bırakmıştı. Dinsel bir erdem olan alçakgönüllülüğe sahipti (bu başkalarınca bazen kibir olarak algılanıyordu) ve bununla birlikte, insani alandaki her şeyi ısrarla sorgulamasına karşın, sorgusuz inanç erdemine de sahipti. İnsani konularda keskin ve her şeye nüfuz eden bir sezginin, hilelere karşı yanılmaz bir gözün basit bir dinsel dindarlıkla birleşmesinde olanaksız ya da benzersiz bir yan yoktur. Bunun hem insani olduğuna hem de tanrısal doğadan pay aldığına, bu yüzden de bizim kalıcı bir parçamız olup ona bu yaşamda ilgi göstermenin öte dünyadaki doğasını ve talihini etkileyeceğine inanmadan, gerçek insanın *psykhe*sinin "özeni" üzerine vurgu yapmış olamazdı (*Phaidon*, 63c). Onunla Platon arasındaki fark, o daha mütevazı ve daha az teolojik düşünen bir Hıristiyan gibi ölümsüzlüğe, basit bir iman konusu olarak inanmakla yetinirken, Platon'un bunu inanmayanları dine döndürmek için değilse de, en azından kaygı duyanların kaygılarını gidermek için savlarla destekleme ihtiyacı duymasıydı. Ruhun ölümsüzlüğünü dinsel inanç olmaktan çıkarıp felsefi bir öğreti haline getirmeye çalışıyordu.

Fakat bu sonuçta yaklaşımda temel bir değişimi içerir. *Psykhe* üzerinde odaklanan ilgi onun ölümsüzlüğüne ilişkin bir kanıt için zorunlu hale gelince ve kişi, farkında olmasa bile, kaçınılmaz olarak Platon'un Phaidon'da benimsediği o bu yaşamı horgörü ve gözlerini diğer yaşama dikme yaklaşımına düşmektedir. Yaşam filozofun kaçmak

---

[288] Apol. ve Phaidon arasındaki koşutlukların, ikincisindeki Sokratesçi öğelerden çok ilkinin Platoncu karakterinden kaynaklandığı belli ki kuramsal olarak olasıdır. Ancak bu bütünlüklü bir karakterle kişisel tanışıklık hissi sayesinde, Sokrates, insanın (bana göre) böylesine inanılmaz bir varsayımı reddetmesini sağlar.

[289] Ksen. Mem. 1.1.6-9, özellikle 9: τοὺς δὲ μηδὲν τῶν τοιούτων οἰομένους εἶναι δαιμόνιον ἀλλά πάντα τῆς ἀνθρωπίνης γνώμης δαιμονᾶν ἔφη. Hackforth bunu doğru biçimde koymuştur (*CPA*, 96): "Bana göre, aklı imanla açıkça uzlaştırmaya girişmeyecek kadar kendinden emin ve zekice emin biriydi; kayıtsızlık yüzünden değil, geleneksel inancın hoşnut, tevazulu hoşgörü ruhuyla da değil, daha çok, insan aklının etkinliğini hiçbir sınır konamayacağını bilen o ender bilgeliğe sahip olması yüzünden, ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ olduğunu ama ἡ ἀνθρωπίνη σοφια ὀλίγου τινὸς ἀξία ἐστὶ καί οὐδενός olduğunu bilen biri olması yüzünden."

istediği bir şey haline gelir ve sürdüğü sürece, ölüme yönelik bir uygulama bir eğitim olarak görülecektir; buna göre, ölümün ruhun bedenden kurtulması olması gibi, filozof da bedeni horgörüyle saklayacak (ὀλιγωρεῖν 68c) ve ruhu bu yaşamda duyu ve arzularının lekesinden olabildiğince uzak, saf tutacaktır.[290] Bedene ilişkin Orpheus ve Pythagorasçı kavrayışlara, bedenin ruhun bir mezarı ya da hapishanesi olarak, bu yaşamın da, filozofun gözlerinin öte dünyanın ışıltısına çevrilmesi gereken bir tür araf olarak düşünmeye kapılırız. Platon'un bu yaklaşımının temelde Sokratesçi olmadığını söylemeye cesaret edeceğim. Burnet'ın Sokratesçi ruh öğretisi üzerine denemesindeki bir değinme kesinlikle doğrudur ama bunu onun Phaidon'nun saf Sokratesçi öğretiden başka bir şey içermediği şeklindeki sabit fikriyle uzlaştırmak güçtür. "Öyleyse," diye yazmıştı, "bu (ölümsüzlük inancının) onun söylevinin sıradan temasını oluşturduğu söylenemez. Ruh için gerekli bir şey olarak vazettiği şey onun bilgelik ve iyilik peşinde olması gerektiğiydi" (s. 458 vd.). Bu iki amaç Yunanca asıllarına çekilmeli: *Sophia*, kunduracılıktan ahlaki ve politik bilimlere dek bütün iyi zanaatkârlık için temel olan bilgi ve beceri ve *arete*, bir şey*de* (bu durumda insanın elinden geldiğince yaşaması) iyi olma. Sokrates kendisine uygun yerin (Kallikles her ne kadar dudak bükse de) felsefi inzivada "ölüm için hazırlanmak" olmadığını, Atina'nın en iyi çağında onun politika ve retorik öğretmenleriyle uygulayımsal sorunları elden geçirmek, lisede ya da *palaestra*daki (güreş ve eğitim yeri) genç dostlarına daha uygun ahlaki ölçütler kazandırmak olduğunu düşünüyordu.

(11) SOKRATES'İN MİRASI

Fikirleri cilt cilt yazılarla ölümsüzleştirilen dizgesel filozoflar bile, ardılları tarafından farklı şekilde anlaşılmıştır. Sözlü olarak eğitim veren ve başkalarına tek üstünlüğünün kendi cehaletini bilmesi olduğunu söyleyen Sokrates'in başına bunun gelmesi daha kesin bir şeydi. Onun felsefeye verdiği hizmet Atinalılar için verdiğini iddia ettiği hizmetten, yani onları kışkırtıp hareketlendiren bir atsineği olmakla aynıydı. Etkisinin büyük kısmı hiç de söylediği şeyler değil, kişiliğinin cazibeli etkisi ve yaşamda ve ölümde gösterdiği örneğe, sırf kabul görüyor ve yaygın olduğu için herhangi bir inancı ya da yasal emri kabul etmektense kendi vicdanını tutarlı ve dürüstçe izlemesi, buna karşın ebeveynlerini, eğitimini ve ömür boyu korunmasını borçlu olduğu devletin hakkını sorgulamadan kabul etmesi, eğer devleti başka yoldan ikna edemiyorsa onunla onun uygun gördüğü şekilde iş görmesi yüzündendi. Bu yüzden, ölümünü izleyen yıllarda, kaçınılmaz olarak, en farklı filozof ve okullar onun izinden gittiklerini

[290] bkz. özellikle Phaidon'da, 61b-c, 64a, 67c-e.

öne sürebiliyordu ama bunların bazısı çıkarımları konusunda bize oldukça Sokratesçi olmaktan uzak görünebilir. Burada dikkat çekici bir zekâya sahip esin veren bir konuşmacıydı ve en azından kendi dönemi için, mantıksal ayırt etme konusunda rakipsiz bir güçtü; yaşamın anlamsız bir kaos ya da duygusuz bir yüce gücün kalpsiz bir hareketi olmadığı, belirli bir yönü ve amacı olduğu inancıyla, bütün vaktini insan davranışlarının incelenmesine ayırmaya hazırdı. Bu yüzden kendisi ya da başkaları için, sürekli olarak kendilerine insan için iyinin ne olduğunu ve özellikle hangi *arete* ya da faziletin onun bu iyiyi elde etmesini sağlayacağını sormaktan önemli bir şey yoktu. Ama daha önce de gördüğümüz üzere, Sokrates'in kendisinin hiçbir zaman bu soruların yanıtına sahip olduğunu öne sürmediğini hatırlamak önemlidir. En iyi yaşamı hazlara düşkünlük ya da tiran iktidarı olarak gören, iyiyi hazla özdeşleştirdiği zaman Platon'un Kallikles'inin de temsil ediyor olduğu o sofistlere ve diğerlerine karşı çıkmak istiyordu. Sözgelimi, tanrıları hoşnut eden hatibin onlara çok zarar verebilir ve iyiliklerini isteyen de düzeltilmesi güç şeyler söyleyebilir ve hazzın kendisi iyi bir şey olsa bile, eğer haz ve iyi özdeş olsaydı buna benzer ifadeler olanaksız olacaktır. Bu tür sofistlerin hatalı olduğunu nasıl gösterecekti?

Bunu büyük ölçüde onlara kendi silahlarıyla karşılık vererek yapmaya çalıştı. Öz çıkarın asıl hedef olduğunu ve amacımızın da kendi hazzımızı en yükseğe çıkarmak olduğunu kabul edersek, başarı bunun aydınlanmış öz çıkar olmasını gerektirir. Düşüncesizce anın hazzının peşinde koşmak gelecekte acı çekme yol açabilir. Sokratesçi sıkışmanın zayıf noktası budur. Herkes bunu kabul ediyordu ama kendi içinde haz verici olan eylemlerin, zararın anlamı hâlâ acı vericiyle sınırlı kalsa da büyük zarara yol açabileceği sonucu çıkıyor. Bu yüzden haz kendi başına yaşam amacı olamaz. Eğer "iyi"nin (ἀγαθόν) eşdeğeri bir sözcük arayıp açıklamaya çalışacaksak, başka bir tane bulmalıyız. Sokrates'in kendisi "yararlı" ya da "faydalı"yı önermiştir. İyi hep fayda getiren, hiç zarar vermeyen bir şey olmalıdır. Kendi içinde haz veren eylemler artık daha yüksek bir ölçüt olarak buna göre değirlendirilebilir. Saf öz çıkar yaklaşımımızı korumayı sürdürerek, "Böyle davranmak benim için en faydalı şey olacak mıdır?" Buraya dek geldikten sonra, onun için en iyi yaşamı bilgi ya da bilgelik olmadan yaşayabileceğimizi göstermek kolaydı. Bunun, uzun vadede bize en çok haz ve en az acı verecek eylem rotasını hesaplamamızı sağlayacak bir "ölçü sanatı" elde etmek için ne kadar zorunlu olduğunu görmüştük. Bazı hayranlarını hayal kırıklığı içinde bırakarak görünüşte haz sebebini iyi olarak savunduğu *Protagoras*'ta, önce Protagoras'ın hesaplarımızı dayandırdığımız hazzın şimdi olduğu gibi gelecekte de olması gerektiğini kabul etmesini, sonra da "haz" adı altında başka diyaloglarda (örn. *Menon*) "faydalı" olarak tanımladığı yer almasını sağlar. Bütün bunlar Gorgias'ta iyinin

hazla eşitlenmesine karşı konuştuğu zaman özenle dışlanmaktadır. *Protagoras*'ta "hazlar" modern dilde "değerler"in kapsadıklarının büyük kısmını, başka değerlerin yanı sıra ruhsal değerlere de vurgu yaparak içermektedir.

Böylece sözde mantığıyla hareket eden ve hatta bireyci biçimde yararcı temelde bile, Sokrates rehber olduğu sürece, en azından birçok insanın heves duyacağı türden yüksek ve özgeci bir ahlaki kurallar yasası elde edebileceğimiz anlaşıldı. Bildiğimiz gibi, bu gerçek benliğin akılcı ve ahlaki *psykhe* olduğu inancını içeren öğretisinin bir toplamı değildi ve bu yüzden de "insanın kendisine faydalı olması"nın gerçek anlamı ancak cezalandırılmamış kötülüklerle dolu bir yaşamın zarar verebileceği, insanın kendi *psykhe*sine faydalı olmasıydı. Kendi payıma belli bir eylem rotasından doğacak gelecekteki fayda ya da zararı hesaplarken, onun gelecekteki bir yaşamda ruhun tanrısal güçle iyileştirilmesini de katacağını eklemeliyim. Bu yandaşlarına esin veriyordu ama ahlaki kuşkucular için yeterli bir yanıt değildi çünkü gerçekte insan yaşamının en son amacı ve hedefinin ne olduğu sorusunu yanıtsız bırakıyordu. Eylemin ölçütü olarak "faydalı" bu eylemi yapanın elde etmek istediği faydanın doğasını belirsiz bırakır. Doğası gereği hazcının tam tersi olan Sokrates, mantıksal bir çıkarıma zorlanınca, kılıcı hazcılardan yana bükmek için hazcı savı kullanmıştı ama bunun da sınırları vardı. Şu soruyu yanıtsız bırakıyordu: "Ne için faydalı?" Bugünün hazlarının yarınınkilerle çakışmadığını güvenceye alacak kadar dikkat göstererek davranırsa, fiziksel hazzı başlıca amacı olarak kabul edebilir. Ya da gücü seçebilir. Bunu elde etmek de, bazı diktatörlerin yaşam öykülerinin gösterdiği gibi, sıradan anlamda hazların ertelenmesini, hatta katı bir kişisel çilecilik hayatını zorunlu kılabilir. Hazcı hesap buna bir yanıt veremez ve eğer Sokrates, "Ama siz *psykhe*niz üzerindeki etkiyi ve ona ölümden sonra ne olacağını gözardı ediyorsunuz" dediğinde, Platon'un *Gorgias*'ta gösterdiği gibi, iletişim kopar; çünkü onun dayandığı şeye hasmı inanmamaktadır, onu bir iman eyleminin belli bir ölçüde ne olduğu konusunda ikna etmenin bir yolu yoktur. (krş. *Theaet.* 177a.)

Öyleyse, bir şekilde, Sokrates'in yakın dönem yandaşlarının ve onların okullarının amacı, onun onları aramaya sevk ettiği ama kendisinin belirsiz bıraktığı "iyi"ye içerik kazandırmaktı. Yöntem açısından, onlara bilgicilik ya da çürütmenin, bilgiye yönelik sahte iddiaların püskürtücüsünün negatif erdemlerini ve de sözcüklerin anlamı üzerinde, diyalektik ya da tartışma aracılığıyla tanımlara yönelerek uzlaşmanın aşırı önemli olduğu duygusunu vermişti. Tanımlar üzerindeki ısrarı Platon ve Ksenophon gibi çok farklı karakterlerin dikkatini çekmişti ve mizaçlarına göre, bir yanda dilbilimsel felsefenin bir biçimine, diğer yanda Platon'un tanım nesnelerini varsayım olarak ortaya atıp onlara bağımsız varlık atfettiği zaman olduğu gibi felsefi bir gerçek-

çiliğe yol açabilirdi.[291] Aynı şekilde diyalektik ve argümanları çürüten becerileri hem yapıcı olarak hem de kendini bir parça amaçsız tartışma içinde kaybetmek üzere kullanılabilirdi. Grote'nin gözünde, Sokrates'in kendisi en yüce tartışma[292] ve Platon'da görüldüğü şekliyle savları, kesinlikle bazen bir parça kuşkulu bir doğaya sahipti; ama en azından onun amacı bir sofist yarışmasında kişisel zafer elde etmek değil, hakikatin ortaya çıkarılmasıydı. Yoksa yaşamı farklı bir yön alırdı ve doğal bir ölümle ölebilirdi.

İnsan için iyi sorusuna öğrencilerinin verdiği çeşitli yanıtlara gelince, bir sonraki ciltte, ustasının öğretisine sadakati konusunda ne düşünürsek düşünelim, tüm zamanların en evrensel düşünürlerinden biri olan birini ele almadan önce, bu yanıtların bir ya da ikisini konu edinebiliriz. Diğerleri, bilebildiğimiz kadarıyla, Sokrates'in bir yönüne sarılmış ve onu diğerlerinin hilafına geliştirmiş görünmektedir. Platon, pozitif öğreti yolunda Sokratesçiliğe çok şey eklemiş olsa bile, onun Sokrates'inin eğitimin hazır bilgili aktarmak olmadığını, bir zihne, kör bir gözün görmesini sağlar gibi, daha önce sahip olmadığı bir yeteneği sokmak olmadığını söylemesinden Sokratesçiliğin gerçek ruhunun farkında görünmektedir. Zihnin gözü kör değildir ama birçok insanda yanlış yöne bakar. Eğitim onu doğru yöne bakacak şekilde döndürmek ya da çevirmektir (*Cum.* 518b-d).

(12) SOKRATES'İN YAKIN DÖNEM TAKİPÇİLERİ

Sokrates'in en yakın takipçilerinin ya da dostlarının kim olduğunu öğrenmek için, Platon'un *Phaidon*'da (59b), hapisteki son saatlerinde onunla birlikte olarak anmaya özen gösterdiği kimselerin ya da Platon'un orada olmayışlarının dikkate alın-

[291] Belki de sözcüklerin anlamını arayışında Sokrates'in hedeflerine en yakın duran kişi bir Yunan değil, onun hakkında hiçbir şey bilmeyen, uzak ülkelerden bir çağdaşıydı. Bir ülkenin yönetimi elinde olsa, ilk olarak ne yapacağı sorulduğunda Konfüçyüs'ün şöyle bir yanıt verdiği söylenir (*Analects*, 13.3): "Kesinlikle dili düzeltirdim" (*World's Classics* çevirisi). Dinleyenler şaşırır, bu yüzden, eğer bir dil doğru olmazsa, söylenen şeyle kastedilen şeyin aynı olmayacağı açıklamasını yapar; eğer söylenen şey kastedilen şey değilse, yapılması gereken yapılmadan kalır; eğer yapılmadan kalırsa, ahlak ve sanat bozulur, adalet kaybolur ve halk çaresiz bir karışıklığa düşer. Platon tarafından Sokrates'e atfedilen sözler bununla kıyaslanabilir, Phaidon, 115e: "Emin ol, sevgili Kriton, yetersiz dil kendi başına bir hata değil: insanların ruhlarına kötülük serper" (ing. çev. Bluck).

[292] Özellikle bkz. onun Plato, iii, 479, burada Megaralıların tartışma ustası unvanını kazanmış olsa da, onların "herhalde Sokrates'i geçemeyeceğini ve herhalde çürütme bilgiçliğinde ona eş koşamayacaklarını" söylediği yer. "Megaralılardan kimse herhalde bu kadar kapsamlı bir olumsuz program ilan etmemiş ya da pozitif bir eğitim verme konusundaki yeteneksizliğini bu kadar içtenlikle dile getirmemiştir –bunu sadece Platoncu Sokrates'in Savunması'nda Sokrates yaptı. Sokrates kadar tartışma ustası biri dünyaya gelmedi."

ması gerektiğini söylediği kimselerin listesine bakmaktan daha iyi bir yol yoktur. Anlatıcı Phaidon'un Elis'in bir yerlisi olduğu söylenmektedir.[293] Orada mevcut olan Atinalılar arasında Apollodoros, Kritobulos ve babası Kriton, Hermogenes, Epigenes, Aeskhines, Antisthenes, Ktesippos ve Meneksenos vardır. Başka şehir devletlerinden gelen Simmias, Kebes ve Thebes'ten Phaidonndes, Euklides ve Megara'dan Terpsion vardır. Aristippos ve Kleombrotos'un Aegina'da olmadığı söylenir ve Platon'un kendisi hastaydı.[294] Pythagorasçı Philolaos'un müritleri olan Simmias ve Kebes, kuşkusuz Phaidon'un ölümsüzlük tartışmalarında önemli bir rol oynar ve Kriton, Hermogenes, Ktesippos, Meneksenos ve Euklides de başka Platoncu diyaloglarda görünmektedir. Phaidon'nun öyküyü anlatıyor olduğu Phlioslu Ekhekrates, diyaloğa Pythagorasçı bir atmosfer katan Philolaos'un öğrencisidir.[295] Aeskhines, Phaidon, Ktesippos ve Kleombrotos dışında hepsi Ksenophon'da Sokrates'in yoldaşları olarak görünür. Bazısı hakkında az ya da hiçbir şey bilinmektedir. Aeskhines'le daha önce Sokratesçi diyalogların yazarı olarak karşılaşmıştık (s. 325) ama eşlik edenler arasında filozof olarak tanıdığımız kimseler sadece Antisthenes, Euklides ve Aristippos'tur, bunların her biri Sokratesçiliğin kendisine uygun gelen özel bir yönünü savunan bir okulun kurucusudur. Bu insanların kendilerinin görüşlerinden Platon haberdar olmalıdır ama halefleri sadece Aristoteles'in zamanından sonra etkin olmuş olmalı. Bu yüzden burada, Platon gibi, Sokrates'in kişisel dostları olanlar hakkında bir şeyler söylemek ve onların "okullarının" (Kynik, Kyrene ve Megara) tam bir tartışmasını sonraya bırakmak daha uygun görünüyor.

---

[293] Grote (*Plato*, iii, 503 not m) onun yakalanıp Atina'da köle olarak satılmasının tarihsel koşullarının (*D.L.* 2.105) ancak "Elealı"nın "Meliasçı"yla karıştırılmış olduğu varsayımıyla açıklanabileceğini düşünüyordu – Mary Renault'nun *The Last of the Wine* adlı romanında dramatik biçimde kullandığı bir varsayım. Fakat bkz. von Fritz, *RE*, xxxviii. Halbb. 1538 (ayrıca Phaidon'yla ilgili bilinen ya da düşünülen her şey).

[294] Buna hiç dikkat etmemiştim (ama, Burnet'ın age.'de söylediği gibi, "bununla ilgili bir sürü tuhaf şey yazılmıştır"), sonra farklı bir konunun hâkimi bir meslektaşım mektubunda Platon'un son saatlerinde Sokrates'i yalnız bırakmasının, ne kadar tatsız olursa olsun, ona göre affedilebilir bir şey olduğunu söyledi. Bu bağlamda bu kesinlikle dikkat çekici bir ifade ve Platon'un neden bunu dile getirmiş olduğu üzerinde kurgulama yapmak ilginç olabilir. Onu bu konuda kötü yargılamak haksızlık olacaktır çünkü başka diyaloglar bir yana, sadece durumla ilgili bildiklerimizi değil Phaidon'un tamamını da Platon'a borçlu olmamız, onun Sokrates'e olan bağlılığının gücü ve gerçekliği üzerindeki bütün kuşkuları siliyor. Duyguları öyle yoğun olmuştur ki, "tanıdığı en iyi, en zeki ve en dürüst insanın" gerçekten ölmesine tanıklık etme düşüncesine katlanamamıştır. Anlayışlı bir Sokrates'le daha önceden vedalaşmış olabilir. Ama onun dört sözcüğünden başka üzerinde yorum yapabilecek bir şey olmadığı için, bu konuda bu türden tahminler boşuna.

[295] Kaynaklar için bkz. Bluck, Phaidon, 34 vd.

Her biri Sokrates'in konuşmalarının ya da kişisel örneğinin tek bir özelliğini ele almış ve onun öğretisinin "gerçek" ruhunu temsil eden bir şey olarak aşırılığa vardırmış, geri kalan özellikleriyse önemsiz saymış görünüyor. Antisthenes *Sofistler*'de ele alınmıştı.[296] Onun için Sokrates konusunda önemli olan şey dünyevi mülklere ve hazlara ilgisiz olması ve erdemin üstünlüğünü ilan etmesiydi. Onun örneğine bağlı kalan Diogenes ve Kynikler aşırı bir çilecilik ve yoksulluk kültü kabul etmiş, eski püskü bir pelerin,[297] asa ve dilenci kesesiyle görünüşlerine hiç aldırmaksızın ve (belki de erdem kültüne yönelik tuhaf bir gerekçeyle) halk içindeki davranışlar açısından kabul edilmiş saygınlık ölçütlerini bile bile çiğneyerek davranmışlardı. Bir dost ya da evsahibine karşı kibarlık olsun diye kılığına özen göstermek, ya da Sokrates'in kendini samimi bir keyifle katılabileceği *Symposion*'un hazları onlara göre değildi.

Karşı aşırı uçta, en azından yüzelsel bir bakışla, Aristippos vardı. Aziz Augustinus bu "her ikisi de Atina'da olan her ikisi de Sokratesçi olan iki soylu filozofun, yaşamın anlamını böylesine farklı, gerçekten uzlaşmaz hedeflerde" bulabilmesine hayret edebilirdi (*Civ. Dei.*, 18.41). Kyrene'nin (günümüzde Shahat, Libya) bir yerlisi olan Aristippos'un (yandaşlarının adı buradan gelir, Kyreneciler) Atina'ya Sokrates'in ünü yüzünden geldiği söyleniyordu. Bir sofist, Sokrates'in ilk öğrencisi olarak, ücret alarak eğitim verdiği ve Dionysios'un[298] sarayına davet edilip lüks hayatın tadını çıkaracak kadar ün kazandığı söyleniyordu. Diogenes Laertius (2.83) tarafından anlatılan bir anektod onu Sokratesçi Aeskhines'ten daha yaşlı göstermektedir. Herhalde Platon'dan biraz daha büyüktü ve Diodorus (15.76) 366 yılında ondan hayattaymış gibi bahsetmektedir. Kyrene'ye son günlerini yaşamaya döndüğü, burada kızı Arete ve torunu Aristippos'un ("annesinin yetiştirmesi") başka Kyrenelilerle birlikte onun hazcı görüşlerini geliştirmiş ve Kyrene okulu olarak tanınmış oldukları varsayılabilir.[299]

Görüşleriyle ilgili kanıtların büyük kısmı çok geç tarihlidir ve her zaman Aristippos'un kendisiyle onun, Epikuros'tan sonra hazcılığın rakip kavranışıyla

---

[296] bkz. özellikle s. 289-296.

[297] Bu en azından Sokratesçiydi. bkz. geride s.379 ve dn. 123. Ama Sokrates bunu kibir yüzünden değil, aklında yeni bir çul almaktan daha önemli şeyler olduğundan giyiyordu. Gösteriş yapmak için pelerinini değiştiren Antisthenes'i azarlaması (*D.L.* 2.36) karakterine uygundur: "Pelerinin altından kibrini görebiliyorum."

[298] Kuşkusuz yaşlı olan, bir *lucian* uzmanının söylediği gibi (fr. 37 B Mannebach). bkz. *Grote* (kaynak bir sonraki notta).

[299] Aristippos'la ilgili yukarıdaki ayrıntılar için bkz. D.L. 65 f. Vb. (fr. 1-8 mannebach) ve onun I. Dionysios'la olan ilişkisi için, Grote'nin Plato, iii, 549 not s. Mannebach (*A. et Cyr.Frr.* 89) ölüm tarihi olarak ykl. 355 vermektedir. Arete ve Aristippos için Μητροδίδακτος *D.L.* 2.73 ve 83, Aristokles (MS ikinci yüzyıl) ap. Eus. *P.E.* 14.18.

olan belli farklılıkları ortaya koymak isteyen yandaşlarının yaptığı daha sonraki değişiklikler arasında bir ayrım yapılmamıştır.[300] Fakat onunla ayrıca Ksenophon ve Aristoteles'te karşılaşırız, onlar bu tür bir karışıklık olasılığından uzaktır, bu yüzden de onlarla başlamamız gerekir. *Metafizik*'in bir bölümünde Aristoteles her konuda bütün sebep biçimlerinin aranmasının gerekmediğini öne sürer, sözgelimi matematiğin nesneleri gibi değişmez şeyler içinde devinimin sebebini ya da ilke olarak iyiliği aramak yersizdir. Şöyle devam eder (996a29):

> "Bu yüzden matematikte hiçbir şey bu tür bir sebeple kanıtlanmamış, hiçbir ispat da filancanın daha iyi ya da kötü olduğuna dayanarak yapılmamıştır. Bu türden bir şeyin bahsi hiç geçmez. Bu nedenle bazı sofistler, sözgelimi Aristippos matematiği küçümsemiştir çünkü başka sanatlar, dülgerlik ve ayakkabı tamirciliği gibi kaba olanları bile hep daha iyi ya da daha kötü terimleriyle konuşur ama matematik iyi ve kötüyü dikkate almaz.[301]"

Aristoteles'in Yunan yorumcusuna göre, Aristippos, "var olan her şey iyi ya da güzel bir amaç için çabalar" öncülüne dayanarak, buradan matematiğin nesnelerinin var olmadığı savını ortaya atmıştır.[302] Platon, *Cum.* 352d vd. gibi bölümlere bakılacak olursa, bu tuhaf ontolojik savın kökenini Sokrates'te bulduğunu bile iddia edebilirdi.

Daha önce (s. 444 vd.) Sokrates'le Aristippos arasındaki Ksenophon'da geçen, Sokrates'in "iyi"nin göz önünde tutulan belli bir amaç için göreceliği üzerinde ısrar ederek bir tuzaktan kaçındığı konuşmalarına değinmiştik. Bir başka durumda (*Mem.* 2.1) Sokrates, Aristippos'u iki tür yaşam arasında bir seçim yapmaya yöneltir.

---

[300] C.J. Classen, *Hermes* 1958 Aristippos'u Kyrenecilerden ayırmayı hedefler ama aşırıya kaçar. Her ne koşulda olursa olsun, D.L. Kyrenecileri 2.86'da οἱ ἐπὶ τῆς ἀγωγῆς τῆς Ἀριστίππου μείναντες olarak betimlediğinde, bunun Aristippos'un öğretisine bağlı kaldıkları anlamına gelmesi istendiği şeklinde *yorumlanamaz* demek güçtür (s. 184). Mannebach (*A. et Cyr. Frr.* 86) sadece ἀγωγή sözcüğünün "vivendi quandam aut philosophandi rationem in Universum" demekten daha fazla belirli bir şey söylemediğini söyler. Kyreneçiler genel olarak daha sonra ele alınacak da olsa, okurlar onlara ve Aristippos'a dair literatürün bazı kaynaklarını görmek isteyebilir. Metinleri derleyip yorumlayanlar, E. Mannebach, *A. et Cyr. Frr.* (1961) ve G. Giannantoni, *I Cirenaici* (1958). (Benim kendi göndermelerin Mannebach edisyonuna.) diğer yandan Grote'nin değerlendirmesine, Plato, iii, 530-60 ve Stenzel'in RE'deki Kyrenaiker makalesine bakılabilir. (Natorp'un Aristippos üzerine olan makalesi bir bakıma eskimiştir.)

[301] Bu matematik eleştirmenleri, 1078a33'de, adsız olarak, yeniden ortaya çıkar. Aristippos'un Aristoteles'te geçtiği başka tek yer onun Platon'u azarlamasıdır ve zaten bahsedilmiştir (s. 347, dn. 57).

[302] Pseudo-Alex. Metaf. 1078a31, fr. 154A, M. εἰ γὰρ πᾶν, φησίν ὁ Ἀ., ὃν ἀγαθοῦ ἢ καλοῦ ἕνεκεν ἐργάζεται, τὰ δέ μαθηματικὰ οὔτε καλοῦ οὔτε ἀγαθοῦ στοχάζεται, τὰ μαθηματικά ἄρα οὐκ εἰσιν.

Başkalarını yönetmeye uygun olup kendilerini cesur olmak, zorluklara katlanmak için yetiştirmiş, fiziksel olarak hazır ve heveslerine hâkim olmuş kişiler vardır; buna karşı bu niteliklerden yoksun olan, sadece başkalarının idaresine tabi olmaya uygun, her an soyulmaya, köleleştirilmeye ya da başka türlü alçalma ve acılara maruz kalmaya hazır kimseler vardır. Aristippos buna ne tabiliğin ne de köleliğin onu cezbetmediğini ama ona göre üçüncü, orta bir yol olduğunu söyleyerek yanıt verir: mutluluğa giden yol özgürlükten geçer, bu da taşıdığı tehlike ve ağır çabalar yüzünden bir yönetici ya da komutanın işi değildir. Tek istediği yaşamı olabildiğince rahat ve hoşnut bir biçimde geçirmektir ve bunu kendini belli bir devletle özdeşleştirmeyip "her yerde bir yabancı (*ksenos*)" olmakla sağlayabileceğini düşünmüştür.[303] Sokrates, Herakles'in seçimiyle ilgili Prodikus'un alegorisini işte bu rahatlık ve haz dolu yaşam eğilimini eleştirirken yinelemektedir (*Sofistler*, s. 265 vd.).

Burada (her zaman çok anlamlı olmayan) Sokrates'in yoldaşının mı yoksa onunla aynı adı taşıyan torununun mu Kyrene okulunun olarak görülmesi gerektiği sorusuna girmemiz gerekmiyor. Bu konuda farklı görüşler savunulmuştur ve torununun öğretiyi dedesinin ortaya koyduğu temeller üzerine inşa ettiğini söyleyen Mannebach'ın (s. 88) son yargısının ötesinde bir şey söylemek zordur. (Ama bkz. ileride s. 472, dn. 305.) Kaynaklar, Aristippos'la görüşleri üzerindeki daha sonraki değiştirmeler arasında bir fark koymamıza izin verdikleri ölçüde, Ksenophon ve Aristoteles'teki bilgiyi destekler ama onunla çelişmezler. Bunların büyük kısmı, ayrıca başkalarına da atfedilmekte olan uçucu deyişleri de içerecek şekilde, anektodlar ve hazırcevap konuşmalardan oluşmaktadır. Aynı zamanda Kynik Diogenes'in de karakteri olan bütünüyle yetişkinlikten uzak kabalıkla arsız nüktelerin bir karışımını sergilerler. Sokrates'in genç dostları ondan pek nezaket öğrenmiş gibi görünmez ve eğer Aristippos gerçekten Platon'un bir ifadesini, "Sokrates hiç böyle konuşmazdı" (geride s. 347, dn. 57) diyerek eleştirdiyse, bu çamla cam durumu değilse de çaydanlıkla güğüm durumudur. Dionysios'un avlusunda, Ortaçağlarda sıradan bir saraylının söylemesine izin verilmeyecek şeyleri krala küstahça söyleyebilen ehil bir soytarı ve parazit konumunda gibidir. Bunun için bir örnek yeter. Para istediği zaman Dionysios şöyle yanıt verir: "Ama sen bilge insanın hiç sıkıntıya düşmeyeceğini söylemiştin." "Bana para ver, sonra bunu konuşalım." Dionysios parayı verir, buna karşılık Aristippos da

[303] Aristippos bazen Kynik ve Stoacı κοσμοπολίτης'in başlatıcısı olarak anılır. Belki uygulamada etki aynıydı ama biçimde her yere ait olmakla hiçbir yere ait olmamak arasında, πολίτης olmakla ξένο olmak arasında fark vardır. Yandaşları değilse de, Antisthenes'in aslında (başka birçok şeyde olduğu gibi) bilge insanın yönetime katılması gerektiği düşüncesinde, Aristippos'a karşıt olduğu söylenir (*Aug. Civ. Dei*, 18.41, Aristippos fr. 231 M.).

"Görüyor musun, sıkıntıya düşmüş değilim" yanıtı verir.[304] Genellikle lüks ve dizginsiz haz dolu bir yaşam yaşadığı, yiyecek, içki, güzel giyimler, kokular ve kadınlara bolca sahip olduğu söylenir (fr. 72-83). Servet ve mülk sahipliği açısından, bir yandan ayakkabılardan farklı olarak, insanın mülkünün rahatı için hiç yetmeyeceğini dile getirdiği (*Stobaeus*, fr. 67), diğer yandan dostlarına sahip olduklarını yaşarken, bir gemi kazasından ne kurtarabileceklerse onunla sınırlı tutmalarını öğütlediği söylenir (fr. 9 A, B, D ve E). Kuşkusuz insanın kendi servetini biriktirip sonra da onu koruma sorumluluğunu üstlenmesinin gerektirdiği çabalardansa bir tiranın emrine girmenin yararlarını görmüştü. Ayrıca bu tür bir davranışın taşıdığı tehlikeleri de kabul ettiği söyleniyordu ve güzel mor bir kaftan giymekten hoşlansa da, gerekirse paçavralara da katlanabilirdi (fr. 30-4). Onunla ilgili, Horatius'un yorumcularından birinin anlattığı hoş bir hikâye Sokrates'in Antisthenes'i azarlamasını hatırlatır (geride s. 468, dn. 297). Bir gün hamamda Diogenes'in eski pelerinini almış ve kendi mor pelerinin onun yerine bırakmıştı. Diogenes yenisini almayıp kendisininkini vermesini isteyerek peşine takıldı, buna karşın Aristippos onu ününe pek düşkün olduğunu, mor pelerini giymektense üşümeyi yeğlediğini söyleyerek payladı (fr. 32c).

Diogenes Laertius (2.83-5) Aristippos'un yazılarının uzun bir listesini verir; bu liste Grote'nin onun sadece lüks düşkünü olduğunu iddia edenlere ve torununun öğreti gibi bir şey hazırlamış olduğuna yönelik kuşkularını güçlendirmiştir.[305] Fakat büyük ölçüde tek tek *apothegm*lerden (deyiş) oluşmuş olabilirler. Bu bir yana, dağınık geç dönem kaynaklardan Sokratesçi Aristippos'a haklı olarak şu görüşleri atfedebiliriz. Sadece uygulamalı davranış ilkeleri incelenmelidir, matematik (görmüştük) ya da fiziksel dünya değil çünkü bu dünya ne bilinebilir, ne de öyle olsa bile, bu bilgi herhangi yararlı bir amaca hizmet edebilir (fr. 145). Haz *psykhe*nin hedeflemesi gereken amaçtır (fr. 156, 157, 161) ve bu hazcılık en katı tür hazcılıktır. Haz bedensel

---

[304] D.L. 2.82, fr. 45 M. Öykü Yunancada daha anlamlı ἀπορεῖν hem ihtiyaçta hem kayıpta olmak anlamına gelir.

[305] Grote, Plato, 549, not r. Genç Aristippos'un okulun kurucusu olduğu savı Aristodes'in tek bir ifadesine dayanır (ap. Eus. P.E. 14.18, M.'de fr. 155, 163 ve 201 arasında bölünmüştür) yaşlı olan τέλος hakkında bir şey söylemeyip sadece mutluluk tözünün bilkuvve hazda bulunduğunu söylemiştir. Genç olan –σαφώς ὡρίσατο τὸ τέλος εἶναι τὸ ἡδέως ζῆν, ἡδονὴν ἐντάττων τὴν κατὰ κίνησιν.. Bu çok ilerleme değil, özellikle de (a) Aristokles az önce yaşlı Aristippos'a ὁ τὴν καλουμένην Κυρηναϊκὴν συστησάμενος αἵρεσιν olarak değinmiştir ve (b) hazzın bir devinim olduğu öğretisi yaşlı olana atfetmekten emin olduğumuz nadir öğretilerdendir. bkz. Mannebach'ın fr. 193'e düştüğü not. Başka geç dönem tanıklıkları kesinlikle okulun kurucusu olarak Sokratesçi Aristippos'u gösterir. bkz. fr. 115, 116a-c, 131 vd. Aristippos'un yazılarının varlığı ve olası doğası için bkz. Mannebach fr. 121, s. 76 vd.

hazla sınırlıydı (fr. 181-3) ve buna bağlı olarak anın hazzıydı: Ne gelecek beklentisi ne de geçmiş hazların hatırlanmasına haz olarak anılabilir (fr. 207-9; Mannebach'ın görüşüne göre Aelian, fr. 208'de kuşkusuz Aristippos'un kendi sözlerine bağlı kalmaktadır). Elbette bu tür hazlar her koşulda fiziksel olmaktan çok zihinseldir ama Aristippos'un, haz ve acının devinimler olduğu, birinin düzgün diğerininse pürtüklü olduğuna ilişkin kuramına dayandırdığı başka bir nedeni daha vardır ya da, başka bir ifadesiyle "*telos*un (amaç ya da hedef, yani onun durumunda haz) duyulara yayılan düzgün devinim olduğunu göstermişti" (fr. 193 ve devamı). Bedensel olayların sebep olduğu, bu yüzden onlarla yaşıt bu devinimler *psykhe*ye iletilir (yoksa herhalde, onların farkında olmazdık) ve "*psykhe*nin devinimi zamanla ölür" (fr. 209). Aristippos'un yandaşlarının, zihnin hazlarını öven ve durağan ya da kararlı hazları basitçe acının yokluğuyla eşit gören Epikuros'un hazcılığıyla uyuşamadıkları nokta, bedensel hazların yüceltilmesi ve hazzın devinimde bulunduğu konusunda ısrar etmeleriydi.

Öğretmeni Sokrates gibi Aristippos da insanın kendinin efendisi olması ve hazların efendi olmasına ya da galip gelmesine izin vermemesi gerektiğine inanıyordu. Ama Sokrates'e göre bu ılımlı bir yaşam sürdürmeyi zorunlu kılarken, öğrencisi böyle bir sonuç çıkarmıyordu. Bildirildiği kadarıyla onun görüşü (fr. 45, aktaran Stobaeus) hazların efendisi olmak demek onlardan uzak durmak değil onların insafına bırakılmadan tatlarını çıkarmak demekti, tıpkı bir atın ya da geminin efendisi olmanın ondan yararlanmamak değil onu istediği yere yönlendirmek anlamına gelmesi gibi. Bütün kaftanlarına ve kokularına gelince, Diogenes kadar özdenetime sahip olduğunu öne sürebiliyordu çünkü nasıl ateşten etkilenmeyen bir bedene sahip olan biri kendini güvenle Etna Dağı'nın alevlerine atabilirse, hazza karşı uygun yaklaşıma sahip olan biri de kendini mahvetmeden hazza bırakabilir (fr. 6).[306] Antikçağ yazarları onun ünlü fahişe Lais'le ilişkisi yüzünden sitem edilmesine verdiği sert yanıtı alıntılamayı severdi: "Ben Lais'e sahip oluyorum, o bana sahip olmuyor" (fr. 57 A-G). Buna uygun olarak el altında ya da kolayca elde edilebilecek olan hazların sonuna dek tadını çıkarmıştı ama elde edilmesi ağır çaba ya da çalışma gerektiren hazları elde etmek için kendini zorlamaya gerek görmemişti (fr. 54 A ve B).

Bazı modern görüşlerin tersine, Aristippos'a, ona göre, bağlı olması gereken anlık duyusal hazzın etiğiyle rahatlıkla uyuşan, kuşkucu bir bilgi kuramı atfetmek de pek

[306] J.L. Austin'in olgunluk döneminde yaptığı, toplulukta bulunan herkesin bir parça almasına yetecek kadar olan güzel bir şekerden iki parça alma üzerine yaptığı yorumu hatırlıyor insan: "İki parça almaya kışkırtılıyorum ve böyle yaparak baştan çıkıyorum... Ama denetimden çıkıyor muyum?.. Hiç de değil. Çoğu kez sakin ve hatta kurnazca baştan çıkarız." Aristoteles Cemiyeti'nde yaptığı Açılış Konuşmasına ait bu sav (1956, s. 24 vd.) Gellner tarafından *Words and Things*, 242'de eleştirilmektedir (Pelican bsm. 1968).

cüretkâr değildir.[307] Bu "Sadece duygulardan emin olabiliriz" cümlesinde özetlenmiştir.[308] Sekstus (*Math.* 7.190 vd., fr. 217), Kyrene okulunun, Platoncu okul gibi, kökenini Sokrates'in öğretisinde bulduğunu belirttikten sonra, onları görüşünü şu şekilde açıklar: Hata olasılığı olmadan kendi duygularımızı, etkilenim ya da duyumlarımızı kavrarız ama onların sebepleriyle ilgili bir şey bilemeyiz. Karşı çıkılmaz bir biçimde tatlılık ya da beyazlık duyumumuz olduğunu dile getirebiliriz ama bu duyumun tatlı ya da beyaz bir nesne tarafından üretildiğini dile getiremeyiz. "Bizde gerçekleşen etkilenim bize kendisinden başka bir şey göstermez." Hem o hem Plutarkhos (*Adv. Col.* 1120 vd., fr. 218) bu bağlamda balın bir acılık duyumu sağlayabileceği ya da zarar görmüş bir gözün her şeyi kırmızıya bulanmış gösterebileceği patolojik hallere ilişkin kanıtlar ekler ve Sextus sanrıları da buna katmaktadır. Etkilenim ya da duyumlar ayrıca (Cicero tarafından, bkz. fr. 213 A) "iç devinimler" (ya da rahatsızlıklar, *permotiones intimae*) olarak betimlenmektedir. Bu kuram bize hemen Protagoras'ı hatırlatır ve Eusebius (fr. 211 A) "sadece duyguların kesinlik sağladığını söyleyerek Aristippos'a bağlı kalanlardan ve yine bedensel duyumlardan başka bir şeye güvenmemeliyiz diyen Metrodos ve Protagoras'a bağlı kalanlardan" bahsetmektedir. Bu çok büyük bir farklılık getirmez,[309] Protagoras'ın adalet gibi ahlaki kavramlara da aynı

---

[307] Kesin olmak gerekirse, Eusebius bunu οἱ κατ' Ἀ. (ya da κατ' Ἀ. τὸν Κυρηναῖον) λέγοντες ve Aristokles ἔνιοι τῶν ἐκ τῆς Κυρήνης'e atfetti (fr. 211A ve B, 212). Cicero ve Sextus (fr. 213a-c, 217) Kyrenecilerden ve D.L. (2.92) Aristippos'un (yani Sokratesçi) ἀγωγή'sinin koruyup Kyreneci adını alanlardan bahsediyor. Başka bir yerde (fr. 210) Aristokles torun kelimesinin yakın anlamlı bir ifadesine değiniyor ama ikisini bu kaynaktan ayırt etmenin güçlüğü için bkz. s. 472, dn.305. Onlardan görülmüş olanlara bakarak, Eusebius ve kaynağı Aristokles, bir niteleme yapmadan Aristippos adını andıkları zaman, Μητροδίδακτος'tan çok Sokratesçiyi kasteder gibiler. Yine de yukarıda söylediklerim yakın dönemin birçok uzmanı için geçerlidir. Mannebach (s. 114-117) kuşkucu bilgi kuramının, bunu ortaya atmamış ama Pyrrho'dan öğrenmiş olan genç Aristippos'un öğrettiğini tahmin ediyor, kendisinin de samimi olarak aktardığı gibi, Pohlenz'ın "olasılık sınırları içinde olmayan bir şey" saydığı bir fikir. Burada sorun karşı görüşü destekleyenlerin asıl olarak Platon'daki bazı bölümlerin Aristippos'a yönelik olduğuna inanmalarıdır, kanıta uygun olmadığından, burada değerlendirilmeyecek olan bir inanç. Eğer kesinlik olanaksızsa, en azından kuşkucu kuram Aristippos'un hazcılık biçimiyle tam uyum içindedir ve olasılıkla onun oldukça çok sayıdaki yazılarının bir kısmında ortaya atılmıştır.

[308] μόνα τὰ πάθη καταληπτά. 211 A ve B, 212 ve fr. 211-18'in geri kalan kısmının çeşitli yeniden dile getirimlerinde. πάθη kelimesi αἰσθήσεις'ten daha yaygın bir sözcüktür, duyguları da içerir (bazı bağlamlarda onlarla sınırlıdır) ama öğretinin Antikçağ açıklamaları bunun güvenilirliği açısından asıl olarak duyuma dayandığını gösterir.

[309] Ama söylendiği gibi Eusebius daha sonra (14.19) Aristokles'ten, Metrodoros ve Protagoras'ı birlikte τοὺς τὴν ἐναντίαν βαδίζοντας olarak adlandırdığı alıntılar yapar. Protagoras kesinlikle, Aristippos'a göre Metrodoros'tan daha farklıydı.

kanonu uyguladığına dikkat edilirse, kesin de değildir (*Sofistler*, s. 169 vd.). Cicero (*Ac. Pr.* 2.46.142, fr. 213 A) onları şu şekilde ayırt etmeye çalışmıştır: "Protagoras'ın yargısı, yani herkes için kendisine görünen şeyin doğru olması bir şey, iç devinimler dışında hiçbir şeyin yargılanamayacağını düşünen Kyrenecilerinki bir başka şey." Geleneğe güvenilebildiği ölçüde, farklılık bu noktada düğümlenir: Yani Aristippos'la Kyrenecilerin bilgikuramsal olarak Protagoras'a göre daha kuşkucu olmaları (yani çok daha az şeyin bilinebileceğini düşünüyorlardı) ama ontolojik olarak o kadar kuşkucu olmadıkları, onun gibi bizim dışımızdaki bir gerçekliğin varlığını reddedecek kadar ileri gitmeyecekleri noktasında. Bir gerçeklik var mı, varsa neye benziyor, bunu kolay bir biçimde söyleyemezdik. Protagoras'ın öğretisinin bu hafif değiştirilmesi büyük ölçüde Protagoras'tan sonra gelen kuşağın içinden bir Sokratesçinin işi gibi görünüyor.[310]

Aristippos'la ilgili iki not daha bizim daha sonraki kaynaklarımızdan alıntılanabilir. İlki (belki bir parça kuşkulu bir biçimde) onun benzer anlam ya da biçime sahip sözcükler arasında ayrım yapmaya Prodikusçu bir ilgi duyduğunu öne sürmektedir.[311] İkincisi (fr. 227) onun dua etmeyi ve tanrılardan bir şeyler istemeyi gülünç bulduğunu söylemektedir: "hekimler," diyordu, "hasta birine o istediği zaman değil, onun için bu iyi olduğu zaman yiyecek ya da içecek verirler."

Bütün bunlar, özellikle de ahlaki olarak, farklı çıkarımlara varmış olsa da, Aristippos'un Sokrates'i dinlediği ve duyduklarının büyük kısmını da hatırladığını göstermektedir. Kuşkuculuğu açısından sadece kendi cehaletinin farkında olmak yolundaki Sokratesçi öğüde uyduğunu iddia edebilirdi. Sokrates gibi politik etkinlikten kaçınmıştı ama Sokrates, "her yerde yabancı olmak" yerine, bütün varlığıyla Atina'nın bir yurttaşıydı ve onun yasalarına sadıktı. Sokrates gibi o da ilk ve öncelikli olarak uygulamalı yaşamla ilgiliydi ve matematik ve fizik çalışmalarını uygulamalı amaçlara hizmet etmedikleri noktaya götürmeyi kınıyordu. Themistios onu, iyi ve kötüyle in-

[310] Yani Aristippos. Grote (*Plato*, iii, 560) onun öğretisinin özende Protagoras'ın "ölçü insandır"ıyla aynı olduğunu düşünüyordu ve aslında farklılık büyük değil. Zeller (*Ph. D. Gr.* 350 vd.) bütün izlenimlerimizin öznelliğini dile getirirken ikisinin özdeş olduğunu kabul etti ama benim hiç de açık bulmadığım bir farklılık gördü. Almancası şöyle: "Dire *[yani* Kyreneciler*]* Ansicht unterscheidet sich von der seinigen nur dadurch, dass dieselben bestimmter auf die Empfindung unserer Zustände zurückfuhren, in dieser, nicht in der durch die aüsseren Sinne vermittelten Wahrnehmung, das ursprünglich Gegebene suchen." Bir notla hem Cicero hem de Eusebius'un (yani Aristokles) farkı abarttığını söylüyor. Ama bugün en çok yeğlenen görüş Mannebach'a aittir (s. 418), yani Kyrenecilerin Protagoras'ın izinden gittiği "ne ispatlanabilir ne de olasıdır." Burada da tartışma Aristippos'u Platon'a sürükleyerek tersini kanıtlamaya çalışanların anlaşılır karşıtlığıyla karışmıştır.

[311] Fr. 22 A ve B. Verilen örnek θάρσος ve θράσος.

san mutluluğunu incelemeyi sürdürdüğü ölçüde "Sokrates'in gerçek topluluğu" içinde saymakta haklıydı. (bkz. M'de fr. 143.) Seçtiği hedef farklı da olsa, *psykhe*nin bir hedef ya da ayırt edici amaca *sahip olduğunu* öne sürerken Sokratesçi dili yankılıyordu (τέλος τῆς ψυχῆς r. 156). İdeolojik varsayımın sadece insan değil var olan her şey için geçerli olduğunu da söylüyordu ve bunu desteklemek üzere daha mütevazı meslekler benzetmesini veriyordu. İbadete yönelik yaklaşımı Sokrates'ten bir aşama ileri gitmişti ama tanrılar bizim için iyinin ne olduğunu bilmediklerine göre bizim özel hünerler için onlara dua etmememiz gerektiği şeklindeki kendi öğretisine dayanıyordu (Ksen. *Mem.* 1.3-2). Sokrates'in yaşamına ve öğretisinin ruhuna büyük bir karşıtlık oluşturan hazcılığına gelince, her zaman için, öncelikle Sokrates'in kendisinin insan yaşamının nihai amacıyla ilgili kendi sorusunu yanıtlamadığını ve ikincisi, göstermeye çalıştığım üzere, söylediği şeyin kesinlikle yararcı, hatta hazcı bir yoruma meylettiğini unutmamalıyız. Stenzel (RE, 2. *Reihe*, *v. Halbb.* 887) Kyreneci haz öğretisinin, Sokratesçi etiğin (söylendiği gibi), temel Sokratesçi ilkenin bireysel olana daraltılması ölçüsünde bir karşı kutbu olmadığını belirtmiştir. Her ikisinin de aklında bireysel olan olmasına karşın, Aristippos'un Sokrates'in *psykhe*nin ve ona yararlı olacak davranışın doğasıyla ilgili söylediklerinin büyük kısmını söylemek daha doğru olabilir.

Son olarak, sadece felsefenin kıyısında yer aldığı düşünülebilecek birine bu kadar yer ayırmayı haklı çıkarmak üzere, Platon'a başvurmalıyız. Platon Aristippos'un adını hiç anmaz ve onun bazı diyaloglarını, özellikle onun eleştiri hedefi olduğunu varsayarak Aristippos'un görüşlerinin bir kanıtı olarak kullanıp da eski eleştirmenlerin yolundan gitmek tehlikeli olacaktır. Ama ikisi de birbirlerinin çağdaşı ve tanıdıklarıydı. Bu yüzden Theaetetus'ta Platon'un kesinlikle Kyreneci yakınlığı olan bir kuşkucu bilgi kuramını eleştirdiğini, Philebos'un, hazzın ruha mı yoksa bedene mi ait olduğu, beklenti ve bellek hazlarının konumu, hazzın hareketi ve hareketsiz halin acının yokluğuyla ilişkisi gibi soruları ortaya atarak, bütünüyle iyi bir yaşamda hazzın yeri sorununa ayrıldığını düşünürse, onun Sokrates'in kesinlikle yoldan çıkmış gibi görünen bir arkadaşı, öğrencisine yanıt veriyor olma olasılığını dışlamak da aynı şekilde düşüncesizce olacaktır. Philebos'un son diyaloglarından biri olduğu, Sokrates'in diyalogun bütün idaresini başkasına devretmeye sürüklendiği ya da tümüyle yok olduğu bir döneme ait olduğu herkesçe ve haklı olarak kabul edilmiştir. Philebos'ta yine resmin orta yerinde, bütün konuşmayı yönetmektedir. Bunlar Platon'a geldiğimizde dikkate alınacak sorulardır. Ama onun bazen Aristippos'a saldırıyor olma olasılığı kesinlikle *a priori* reddedilmemelidir, eğer onun felsefesini, yapmamız gerektiği üzere, kendi döneminde ortalığı kasıp kavuran tartışmalardan ve yanıt verdiği, kendi sorunlarını tanımlamasına yardımcı olan şu Sokratesçi sorudan doğmuş olarak görmek istiyorsak: İnsan yaşamının nihai amacı nedir?

Megaralı Euklides (ondan daha ünlü olan isimdaşıyla karıştırılmaması için en iyisi adının tam Yunanca biçimiyle çağırmak gerekir), Platon tarafından Sokrates'in son saatlerinde var olarak anılmasının yanı sıra, Theaetetus'un ana kısmını oluşturan konuşma da onun ağzından anlatılmaktadır.[312] Gellius'un bir hikâyesine güvenilebilirse (*Noct. Att.* 6.10), onun Sokrates'le olan tanışıklığı 432 yılındaki Megara Kararnamesi'ne dek uzanmaktadır ve Theaetetus'un sunduğu kanıt onun, Theaetetus Korinth'ten yaraları ve dizanteri yüzünden ölmek üzere bir halde getirildiği sırada hâlâ hayatta olarak gösterir. Bu. 369 yılında, Euklides seksen ya da üstü yaşında biriyken olmuş olmalı.[313] Sokrates'in ölümünden sonra, Platon ve bazı başka yoldaşları bir süre Megara'da Euklides'le birlikte kalmak üzere Atina'dan ayrıldı[314] ve Megara, Simmias ve Kebes'in yurdu olan Thebes'le (ya da Boeotia) birlikte, *Kriton*'da (53b) ve *Phaidon*'da (99a) Sokrates'in kendisinin de Atinalıların kararından kaçmak istese sığınabileceği bir yer olarak anılmaktadır. Bu yüzden Euklides'in Sokratesçi çevrenin yakın bir üyesi olduğu açıktır. Öğretisi konusunda Aristippos'la yaşadığımızdan daha büyük bir sıkıntı yaşamaktayız. Platon ondan hiç felsefi bir bağlamda bahsetmemektedir ve Aristoteles hiç bir öğretiyi ona adıyla atfetmez, sadece "Megaralılardan" bahseder, bu yüzden daha sonraki kaynaklara güvenmemiz gerekmektedir. Öğrencilerinden bir kısmının adı, ayrıca okulun geç dönem üyelerinin adları kayıtlarda bulunmaktadır.[315] Bunlar arasında bazı mantıksal bulmacaların yazarı olarak ünlü olan Eubulides de vardır. Bu bulmacalardan bir tanesi bu yüzyıla dek filozofları uğraştırmıştır: Yani, "yalan söylüyorum" diyen kimsenin doğruyu söyleyip söylemediği bulmacası. Onunla ilgili tarihler kabaca Demosthenes'in öğretmeni olduğunun ve de Aristoteles'e yönelik kişisel saldırılarda bulunmuş olduğunun söylenmesiyle sınırlıdır.[316] Bir düşünce oku-

---

[312] Daha kesin olarak, bir kölenin, daha önce o sırada Sokrates tarafından alınmış, denetlenmiş ve tamamlanmış notların yardımıyla yazmış olduğu bir anlatısını, okumasını emreder. krş. geride s. 335 vd.

[313] Daha yaşlı olması gerekmez çünkü Sokrates'in çevresine 18 ya da daha küçük yaşta katılmış başka gençler de vardır. Theaetetus yetişkinliğinde Atina'yla Korinthos arasında yapılan savaşlardan hangisinde yazgısıyla karşılaştığı, 394 mü yoksa 369 mu, tartışılmıştır ama sorun Eva Sachs tarafından, monografı De Theaetetto, s. 334 vd.da kuşkuya yer bırakmayacak şekilde çözülmüştür. Ayrıca bkz. von Fritz, RE, 2. Reihe, x. Halbb. 1351 vd.

[314] D.L. (2.106 ve 3.6) Hermodoros'un, Platon'un, onun hakkında bir kitap yazmış olan bir dostu ya da öğrencisinin (ἑταῖρος) mükemmel otoritesi üzerine bunu dile getiriyor. Platon'un yaşının o sırada 28 olduğunu da ekledi. Platon ve dostlarını bu yönde gitmekten vazgeçiren "tiranlar" sorunu üzerine, bkz. Zeller, *Ph. d. Gr.* 402 n. 2.

[315] Bunlar için bkz. örn. Zeller, Ph. d. Gr. 246-8 ve krş. *Sofistler*, s. 211 vd..

[316] Eubulides'in paradoksları için bkz. W. ve M. Kneale, *Dev. of Logic,* 114 (ve bunu daha sonraki çözme girişimleri için dizinlerine bkz., "liar, the" [yalancı]) ve Grote, Plato, iii, 482

lu olarak "Megaralılar"dan ilk kez Aristoteles'te bahsedilmektedir ve onun döneminden önce bu şekilde tanınmamış olabilir.[317] Felsefeyi, özellikle de mantığın gelişmesi konusunda Euklides'ten ötelere taşıdıkları kesin görünmektedir ve bu yüzden onu sadece "Megaralı" dendiği için bir öğretiden sorumlu saymak pek yerinde olmayacaktır. Altı diyalog ona atfedilmişti (*D.L.* 2.108'de anılmaktadırlar) ama gerçekliklerinden Stoacı Panaetios kuşku ediyordu (age. 64).

Sadece bir pozitif öğreti güvenle Euklides'e atfedilebilir, yani iyinin birliği öğretisi. Buna ilişkin tanıklıklar şunlardır:

(i) Cicero, Ak. Pr. 2.42.129. Cicero bir bakıma tuhaf bir biçimde "okuduğuma göre" *Megaricorum nobilis disciplina*'nın *princeps*'i Ksenophanes'ti, onu Parmenides ve Zenon izlemişti diyerek başlar. "Ardından," diye sürdürür, "Sokrates'in Megaralı müridi olan, Megaralılara adını veren Euklides geliyordu. Bir tek bir, tümüyle aynı ve hep aynı olanın iyi olduğunu söylüyordu."

(ii) *D.L.* 2.106: "İyinin bir olduğunu ama birçok adla, bazen bilgelik, bazen Tanrı ve yine zihi (*nous*) ve benzeri diye anıldığını ilan etti. İyiye karşı duran şeyleri, onların var olmadığını söyleyerek reddetmişti."

(iii) Bunlarla Aristokles'in felsefe tarihinden Eusebius'un aktardığı bir bölümü karşılaştırabiliriz (*P.E.* 14.17), burada sadece Megaralılardan Euklides'in adını anmadan bahsedilmektedir. Onları duyuları kınayan ve sadece akla güvenilebileceğini söyleyenlerle bir sınıflandırır. "Eski zamanlarda, Ksenophanes, Parmenides, Zenon ve Melissus ve daha sonra Stilpo ve Megaralıların yandaşları böyle söylüyordu. Bu nedenle son anılanlar var olanın bir olduğunu ve başka hiçbir şeyin var olmadığını,[318] ve hiçbir şeyin varlık edinmediğini ya da yok edilmediğini ya da herhangi bir değişimden geçmediğini söylüyordu."

Yani Cicero ve Aristokles'in temsil ettiği, Megaralıları Elealı okulun bir devamı olarak sınıflandıran bir gelenek vardı. Aristokles, iyiden bahsetmeden, geleneğin temel dogmasını varlığın birliğiyle sınırlandırıp bütünüyle Parmenides'e uydurmuştu. Sokrates'ten de bir etki olarak pek bahsetmez. Fakat kişi olarak Euklides'ten bahsettiklerini itiraf eden Cicero ve Diogenes, onu ve ona göre "iyi"nin "tek varlık" olması olgusunu Sokrates'le ilişki içinde görür. Eski uzmanlığın genel eğilimi Elealı öğretiye

vd., not o. Aristoteles7e yönelik saldırıları D.L. 2.108 tarafından ve Aristokles ap. Eus. *P.E.* 15.2'de anılır, Demosthenes'le bağlantısı da D.L. *agy.* Ve [Plut.] *Vit. orat.* 845c'de anılmaktadır.

[317] Metaf. 1046b289. krş. Taylor'un değinmeleri, *VS*, 19 n. 2.

[318] Tam okuma ne olursa olsun anlamı budur ama Heinichen'in (1842) ve Gifford'un (1903) edisyonlarındaki okuma, καὶ τὸ ἕτερον μὴ εἶναι'ı καὶ τὸ μὴ ὂν ἕτερον εἶναι'dan (Zeller, *Ph. d. Gr.* 261 n. 2), yani "ve var olmayan başka bir şeydir"den daha doğal biçimde veriyor.

vurgu yapmak ve Euklides'in Sokrates'le tanışmadan önce Parmenidesç savlardan etkilenmiş olduğunu varsaymaktı;[319] fakat ona kesin olarak atfedilebilecek tek öğreti onun yaklaşımının Elealı yaklaşımdan farklı olduğudur.[320] Her ikisi de var olanın birliğini kabul ediyordu ve bu konuda kuşkusuz Euklides Parmenides'e bir şeyler borçluydu; ama Elealı saf ve basit bir varlık öğretisiydi, buna karşın Euklides, Sokrates'in bir yandaşı olarak iyinin doğasıyla ilgiliydi. Diogenes'teki ifadenin tam bir biçimde onun görüşünü temsil ettiğini varsayarsak (çünkü Cicero'nun değişkesini ve de sadece bir şeyin var olduğuna ilişkin yandaşlarının sahip olduğu öğretiyi içermektedir), iyiyle ilgili söyledikleri çift yönlüydü: O birçok adla çağrılan bir birliktir ve ona karşı olan şey, yani kötülük, varlığa sahip değildir. İlki Sokrates'in bütün erdemlerin ya da iyiliğin tek bir şeye, bilgeliğe ya da bilgiye indirgenebileceğini söyleyen öğretisinden yapılmış haklı bir çıkarımdır. Mizaç, adalet, cesaret, zihin çevikliği, bellek ve soylu bir kalp ve en az onlar kadar sağlık, güç, fiziksel güzellik ve servet gibi dış üstünlükler de–bütün bunlar (der *Menon*'da) bilgiye ve sağduyuya yakın durmadıkları ve onun rehberliğini almadıkları sürece faydalı oldukları kadar zararlı olabilirler. Ama "iyilik" teriminin sadece hep faydalı olan, hiç zarar vermeyen şeye uygulanması gerektiği kabul edilmişti ve bu daima faydalı olan etkenin bilgelik olduğu anlaşılır.[321] Sokrates aynı zamanda, sadece Tanrı'nın insan için neyin iyi olduğunun bilgisine sahip olduğuna inanan, inançlı bir tanrıcı olduğundan, Euklides Tanrı'nın da bilgi olan iyiliğin bir başka adı olduğunu söylerken ustasının izinden gittiğini varsayabilirdi.

Devlet'te (505b-c) Platon, Sokrates'in ağzından, iyinin bilgi olduğunu söyleyen-

---

[319] Örn. Natorp, RE, vi, 1001; Zeller, *Ph. d. Gr.* 245 n. 3; Robin, *Greek Thought* (1928, ing. Edisyon), 162: "Başta Elealılığın ilkelerine bağlanmış olduğu kesindir." Eğer 431 yılında zaten görüşüyor olduğu hikâyesinde bir temel varsa, bu olanaksız.

[320] krş. von Fritz, *RE*, Suppl. v, 707 vd., benim değerlendirmelerin onun tartışmasına çok şey borçludur. Bunu *Grunddogma* olarak adlandırıyor ve Grote'nin değerlendirmesi adildir (*Plato*, iii, 475), yani "Euklides'le ilgili bildiğimiz tek şey bu öğretidir [yani τὸ ἕν ile ἀγαθόν'un özdeşliği]: Bundan ne sonuçlar çıkardığını ya da çıkarıp çıkarmadığını, bilmiyoruz."

[321] Menon, 87e vd. bilgi, bilgelik ve sağduyu gibi terimleri birbirlerinin yerine kullanarak, iyiliğe ἐπιστήμη, φρόνησις ve νοῦς olarak, neredeyse bir nefeste değinen Sokrates'in örneğini izliyorum. Thompson kendi Menon'unda φρόνησις'in ἐπιστήμη'ye karşılık gelen zihinsel meleke olduğunu ama yine de bağımsız bir –in haliyle kullanılabileceğini (φ. ἀγαθοῦ *Dev.* 505b ve c) ama bunun olası tek İngilizce karşılığının "bilgi" olduğunu söylüyor. Yine de bir parça farklılık ayırtının olduğunu sanıyorum. Sokrates'in düşündüğü bilgi yaygın olarak kullanılan, teknik beceriden fazla bir anlama gelmeyen ἐπιστήμη değildir. Acı ya da ölümü onursuz davranıştan daha az kötü olarak gören şey "olan ve olmayanın bilgisinden korkulmalıdır" (*Prot.* 360d) ifadesidir ve bu φρόνησις'in de karşıladığı sezgi ya da bilgelik adını daha çok hak eder.

lerin ve "Neyin bilgisi?" diye sorulduğunda ancak "İyinin" diyenlerin saçmaladığını belirtir. Bunun Euklides'e yönelik bir eleştiri olduğu sanılmıştır,[322] ama bilginin ona göre iyi için kullanılan "birçok isimden" biri olması bu çıkarımı pek haklı çıkarmaz. Bu aslında belli bir haklılık payıyla Sokrates'in kendisine yöneltilebilecek bir eleştiridir ve hemen ardından çok kısa bir biçimde, Glaukon'un tekrar, Sokrates'e iyiliğin bilgi mi, haz mı, başka şey mi olduğunu sorulduğunda onun pozitif yanıt vermekten hep kaçınıyor olmasından yakınması gelir. Onun kendi cehaletine ve de bir insan sanki bir başkasının bilmediği şeyi biliyormuş gibi konuşmasının yanlış olmasına yönelik bir başka itirazın ardından, baskılara dayanamaz ve iyinin kendisini değilse de (bu çok aşırı olacaktır), onun "iyinin soyu ve de ona çok benzeyen bir şey olarak düşündüğü" bir şeyi betimlemeye kalkışır. Bunun güneş olduğu anlaşılır ve artık önümüzde ünlü güneş, bölünmüş çizgi ve mağara imgeleriyle bilgi, anlaşılırlık ve varlık dereceleri söylevi durmaktadır; bu süreçte "iyi" (509b'de) "varlıkla (gerçeklik) özdeş değil, onun ötesinde ve ondan üstün olarak" betimlenir. Başka deyişle, Platoncu Sokrates pozitif bir öğreti dile getirmeye kışkırtıldığı ya da ikna edildiği zaman, bunun Platon'un kendisine borçlu olduğumuza ama onun gerçek Sokrates'le ilgili yeterince hatıraya ve Sokrates'in sadece bir görüş belirtebileceği, temellendirilmemiş görüşün çirkin ve kör olduğu ve olasılıkla kendini gülünç göstereceği uyarısıyla söze başlamasını sağlayacak kadar yeterli dramatik duyarlığa sahip olduğuna emin olabiliriz (506c-d).

Euklides'in öğretisi, bütünüyle onaramasak da, anlaşılan iyiyi ebedi ve değişmez bir ebedi ilke konumuna çıkardığı ölçüde Platon'unkine benziyordu ama Elealı etkiye daha derin ve hızlı bir biçimde girerek onu doğrudan Parmenides'in Bir Varlık'ıyla eşitleyip sadece onun var olduğunun söylenebileceğini ilan etti. Aşkın olarak var olan biçimlerin çokluğu öğretisi Platon'a aitti. Fakat *Devlet*'te bile, iyi, ona belirtilmemiş bir biçimde hem anlaşılırlık hem varlıklarını borçlu oldukları söylenen (509b) başka biçimlere (bilgi nesnelerine) daha üstün kılınır ve Aristoteles'ten anlaşıldığı kadarıyla, geç dönem yıllarında Platon onu, biçimlerden daha yüksek bir gerçeklik düzeyi verdiği birlikle ("Bir") eşitlemiştir. Biçimlerin kendilerinin, Aristoteles'in terimleriyle, biçimsel bileşenin yanı sıra "maddi" bileşene de sahip olduğu, varlıklarını Bir'in en küçükten en büyüğe her şeyle bileşimine borçlu olduğu söyleniyordu: Yani birliğin dayatılması ve belirsiz bir sürekliliğe sınır konmasına.[323] Bu ileri aşamada Bir'in kendisi "varlık" ya da "varoluş"tur (οὐσία), buna karşın *Devlet*'te tek iyi biçiminin açıkça

[322] Örn. Zeller, Ph. d. Gr. 260 n. 1. krş. Stenzel, RE, 2. Reihe, v. Halbb. 876 f. Dümmler ve diğerleri ikircikli Antisthenes'i düşünmektedir. bkz. Adam age.: ona göre bu eleştiri, Platon'un kendisi ve Sokrates'in başka yoldaşları için geçerlidir.

[323] Ar. Metaf. 987b20. "Maddi" kuşkusuz Aristotelesçi anlamda kullanılmıştır, cismanilik anlamında değil.

"varlık değil varlık ötesi" olduğu söylenir. Aristoteles'in *Metafizik*'inin ilk kitabının bu bölümünü düşünerek, hiçbir addan bahsetmeyen, son kitapta bir başka yer (1091b13) yorumcular tarafından Platon'a atfedilmektedir. Şöyledir bu bölüm: "Değişmez tözlerin varlığını öne sürenlerden, bazısı mutlak birliği mutlak iyilikle özdeşleştirirdi ama onun tözünün asıl olarak birliğinde yattığını düşünüyordu."[324] Cicero ve Diogenes'ten gelen bilgimize bakarak, bu Euklides'in konumu üzerine oldukça kesin bir ifade olabilir.[325] Hem o hem Platon Parmenides tarafından vasiyet edilen ontolojik güçlükler üzerine derin biçimde düşünmüş ve herhalde varlıkla birliğin doğası ve Sokrates'in sonu gelmez araştırmalarının konusu olan iyiyle olan ilişkileri konusunda birçok kez dostça tartışmış olmalıydılar. Sokrates'in gerçek hiçbir öğrencisi bunun varlığından kuşku duyamazdı ama onun varlığın birliği öğretisinden daha metafizik doğaya sahip olanlar ciddi bir sorun yaratıyordu.

Parmenides *Bir Varlığın* dışında hiçbir şeyin var olmadığını söylemişti, Euklides *Bir İyinin* dışında hiçbir şeyin olmadığını, ya da kaynaklarımıza daha kesin olarak bağlı kalırsak, hiçbir şeyin ona karşı olmadığını söylemişti, yani, kötülük yoktu. Von Fritz (*RE.*, Suppl. V, 716) bunun bile Sokratesçi öğretiye onu (Elealı etkiyle) kurgusal bir kurama çevirerek getirilmiş bir değişiklik olduğunu belirtmiştir. "Erdem bilgidir"in doğal sonucu kötülüğün yanlış olduğudur çünkü kimse bilerek ve isteyerek yanlış yapmayı seçmez. Bu kötülüğü iyilik karşısındaki pozitif bir güç konumundan alır ve onu sadece entelektüel yetersizlik ya da bilgi eksikliği ya da, von Fritz'in belirttiği gibi, "mantıksal hiçbir şeye" indirger. Fakat ne yazık ki Euklides'in bu sonuca varmasını sağlayan savlara ilişkin en ufa ipucumuz bulunmamaktadır.

İyinin bir olduğunu ve iyiye karşı olan şeyin var olmadığını söylerken, Euklides, var olan tek şey olarak "varlık"ın yerine "iyi"yi geçirip katı bir Parmenidesçi tektanrıcılık mı öne sürüyordu? Bilgimizin yetersizliğine bakarak bu soruya yanıt kısmen kurgusal olmalıdır ama belki de çabaya değer. "İyiye karşı hiçbir şeyin," nötr bir sınıfı dışlayan, "iyi dışında hiçbir şey"le aynı olmayabileceği olasılığını ima etmiştim. Yine, L. Robin Leukippos ve Demokritos'un fiziksel atomculuğuyla olan bir benzerlik öne sürerken doğru yönde olabilir.[326] Onlar, bu bir varlığın uzaya dağılmış milyonlarca

---

[324] Birebir olarak, onlar "Birin kendisi İyinin kendisidir söyler ama tözünün asıl olarak bir olduğunu düşündüler."

[325] Çoğul kullanımının, τὰς ἀκινήτους οὐσίας buna bir itiraz olduğunu (başkaları düşünse de) ben düşünmüyorum, özellikle de οἱ μέν'ini, Aristoteles'in bu ifadenin sadece bir kısmını kastettiği geniş bir sınıfı kucaklamasına niyetlendiğini belirttiği için.

[326] Gr. Thought, 163. Robin'in dilini tamamıyla açık bulmadığımdan (özellikle de "özler" sözünü kullanışını), onun yorumunu tekrarladığım söylenemez. Sadece onun atomculukla kıyaslamasının benim kendi yapımı kurmam için başlangıç noktası oluşturduğunu, bunun

küçük parçacıkla temsil edildiği gerçeğine aldırmayıp, bunu "katı"yla (ya da "tam") eşitleyerek Parmenidesçi varlığın birliği kanonuna bağlı kaldıklarına inanıyorlardı. Tözde birdiler ve sadece "katı" vardı. Aynı şekilde, Robin'in "mantıksal atomculuk" dediği şeyde, bir töz "iyi," tek, homojen ve değişmez olabilirdi ama onların tözü olarak tikel şeyler ya da canlı yaratıkların çokluğuna dağılmış olabilirdi. Varlıklarını ona borçlu olacaklardı, tıpkı Platon'un biçimleri gibi. İyi biçimleriyle oluşun duyulur dünyasındaki değişen tikeller arasındaki eşit ölçüde değişmez biçimlerin araya girmesinin yol açtığı farklılıklar yerine, varlığın iyilikle eşitlenmesi (en iyi olan en tam biçimde gerçektir) bu iki kişinin Sokrates'ten aldıkları ortak mirası ne şekilde geliştirmiş olduklarının temel benzerlik işareti olacaktı.

Diogenes, Euklides konusunda, onun tek var olan olarak iyiye ilişkin pozitif öğretisine ek olarak, iki felsefi yöntem konusunu kaydetmektedir (2.107).

(i) Bir kanıta onun öncüllerine değil, çıkarımlarına karşı çıkarak saldırmıştır. Bu da uzmanlara, haklı olarak, Elealı Zenon'nun diyalektik yöntemini hatırlatır,[327] böylece Euklides üzerinde Elea etkisi konusunda yeni kanıtlar sağlanmış olur. Genellikle hasmın görüşünün *reductio ad absurdum*unu (saçmalık düzeyine indirgemek) içeren yöntem, gerilim yaratmaya ve ihtilaflı olarak damgalanmaya uygundu; belki onun ihtilaflı savlardan hoşlandığını gözleyen Sokrates'in, bir keresinde ona "Euklides, sofistlerle anlaşabilirsin ama insanlarla yapamazsın" demesinin nedeni buydu (*D.L.* 2.30).

(ii) Koşut örneklerden yola çıkan savı reddediyordu. "Oluşturucu örnekler," diyordu, "ya benzer ya da benzemez olmalıdır. Eğer benzerseler, neye benzediğindense asıl örnekle ilgilenmek daha iyidir; eğer benzemezse, karşılaştırma geçersizdir."[328] Burada Euklides, Sokrates'in çokça bağlı olduğu benzetme kullanımını eleştirmeye cesaret etmektedir. Onu yorumlarken, "benzer" (*similar*) olarak çevrilen sözcük (ὅμοιος) Yunancada iki anlamlıydı, anlam açısından benzerlikle tam özdeşlik arasında gidip geliyordu.[329] Eğer savın konusu ve onu örneklemek üzere seçilen başka

---

geçici doğasının kabul edilmesi gerektiğini söyleyebilirim.

[327] Örn. Natorp, *RE*, vi, 102; Robin, *Gr. Thought*, 163. Diğer yandan, von Fritz için, bu Sokrates'in her zamanki uygulamasına karşılık geliyordu (*RE*, Suppl. v, 717), bu, bunun Euklides'in "Sokrates'in tümevarımsal diyalektiğini bıraktığını" gösterdiğini düşünen Robin'le eğlenceli bir karşıtlık içindedir. (Sanki Robin bu savı ve bir sonrasını birlikte, D.L.'nin tersine bir düzenle, tek bir bileşik savın parçaları gibi alıyor gibi görünüyor. Bunun doğru olduğundan kuşkuluyum.)

[328] εἰ μὲν ἐξ ὁμοίων, περὶ αὐτὰ δεῖν μᾶλλον ἢ οἷς ὅμοιά ἐστιν ἀναστρέφεσθαι. εἰ δ' ἐξ ἀνομοίων παρέλκειν τὴν παράθεσιν.

[329] bkz. *YFT I*, Kabalcı Yay., İst. 2011: s. 239 ve 311 ve krş. Arist. GC, 323b11'deki τὸ αὐτὸ καὶ ὅμοιον ifadesi.

nesneler sadece aynı şeyin örnekleriyse, diğerlerinden değil konunun kendisinden sonuç çıkarmak daha iyidir; eğer özdeşlik tam değilse, karşılaştırma yanıltıcı olabilecek konuyla ilgisiz bir etkeni ortaya atabilir. Gomperz, Euklides'in devlet adamlığında uzman bilgisinin zorunlu olduğunu, (çalışma hayatlarındaki) önemli farklılıkların kısmi benzerliklerine üstün geldiği pilotlar, çiftçiler ya da doktorlarla benzetme yaparak değil, sadece politik yaşamın olgularının değerlendirmesi sayesinde türetebileceğini bir örnekle gösterir.[330]

Umarım, yukarıdaki değerlendirme, elimizdeki kıt kanıtlardan bile Euklides'in Sokrates'ten neler aldığını ve bunları nasıl değiştirip geliştirdiğini göstermiştir ve ayrıca onun Sokratesçiliğiyle dostu ve çağdaşı olan Platon'unki arasında olan bazı farklılıkları ve benzerlikleri de göstermiştir. Platon gibi o da Sokrates'in iyi üzerine temelde uygulamalı ve etik öğretisine kuramsal ya da metafizik destek olmak istemiştir; her ikisi de bu türden herhangi bir kuramda Eleali varlık öğretisinin de dikkate alınması gerektiğinden emindi. Ama Platon bunu, içinde Sokrates ve onun yazarının dehası kadar Pythagoras ve Herakleitosçuların da rol oynadığı görkemli metafizik bir şema içinde bir yere oturturken, Euklides Parmenides ve Zenon'un yöntem ve sonuçlarına bağlı kalmış görünmektedir. Ampirik dünyaya Platon'a göre daha uzak duruyordu ve tavizsiz bir "ya-ya da" ikilemine bağlı diyalektik soyutlamalar ve dilemmalardan oluşan bir dünyada hareket ediyordu. Kişinin kendisiyle ilgili bildiklerimizde buna ilişkin ipuçları vardır ve bu, başarıları asıl olarak mantık alanında olan yandaşları için kesinlikle geçerliydi. Paradokslar ve bulmacalar ya da mantıksal tuzaklar aracılığıyla çalışırken, ihtilafçı adını edindiler ama elde ettikleri ilerlemeler gerçek ve önemliydi.

Antisthenes ve Aristippos'la olduğu gibi, uzmanlar Platon'un bir dizi diyaloğunda Euklides'in örtük eleştirilerini saptadıklarını öne sürmüştür. (Bunlar arasında *Euthydemos*, *Devlet*, *Parmenides*, *Theaetetus* ve *Sofist* bulunmaktadır.) Fakat, bunu öne süren her uzmana karşılık bunu reddeden bir uzman bulunduğundan, en iyisi Aristuppus için kabul edilen politikayı izlemek ve onun düşüncesinin yeniden inşası için Platon'dan yardım almayı kendimize yasaklamak olacaktır. Fakat ikisi arasındaki hem kişisel hem felsefi yakın bağları göstermek üzere yeterince şey söylenmiştir ve bu Platon'un kendisine ilişkin incelememize katkıda bulunmaktadır.

---

[330] Gomperz, *Gr. Th.* ii 188 vd. Von Fritz (agy.) eleştirinin Sokrates'in benzetmeli savlarından çok Platoncu mitler ve kıyaslara yöneltildiğini düşünüyordu. λόγος sözcüğünün (μῦθος'u da içerebilir) belirsizliğinden bahsediyor ama Aristoteles'in tam olarak benzetme yoluyla yapılan Sokratesçi savı belirtmek üzere kullandığı παραβολή için bir şey söylemiyor. (bkz. geride s. 413.)

KAYNAKÇA

Aşağıdaki liste metinde veya dipnotlarda bahsedilen makalelerin veya kitapların (çoğu zaman kısa başlıklarıyla) tam kapsamlı halini içermektedir. Buna ek olarak referans anlamında bazı yararlı olabilecek başlıklar da aşağıdaki listeye dahil edilmiştir, bunlara metin içerisinde atfetme gereği duyulmamıştır, ancak bu listede vermek için bir mahsur yoktur. Sokrates için bibliyografyalar, Magalhaes-Vilhena'nın iki kitabında, Gigon'un Ksenophon'un Memorabilia birinci ve ikinci kitabı için yazdığı açıklamalarda ve Cornelia de Vogel in Phronesis, 1955'te yazdığı burs araştırma çalışmasında bulunmaktadır.

Yararlanılan toplama kaynaklar genel bibliyografyada editörlerinin adının altında yer almaktadır.

Aristoteles hakkındaki Yunan yorumcular metin içerisinde sayfaya ve Berlin Academy edisyonundaki (Commentaria in Aristotelem Graeca, various dates) ilgili cildin satırına atfedilmiştir.

ADAM, A. M. 'Socrates, "quantum mutatus ab illo"' *CQ*, 1918, 121-39.

ADAM, J. (ed.). *Platonis Apologia Socratis*. Cambridge, 1910.

ADAM. J. *Platonis Protagoras with introduction, notes & appendices.* Cambridge, 1921.

ADAM, J. *The Republic of Plato, edited with critical notes, commentary & appendices.* 2 vols., Cambridge, 1926-9. (2nd ed. with introduction by D. A. Rees, 1963.)

AMANDRY, P. *La mantique apollinienne a Delphes: essai sur le fonctionnement de l'oracle.* Paris, 1950.

AMUNDSEN, L. 'Fragment of a Philosoghical Text, P. Osl. Inv. 1039', Symbolae Osloenses, 1966, 5-20.

ANSCOMBE, G. E. M. and GEACH, P. T. Three *Philosophers.* Ithaca, N.Y. and Oxford, 1961.

ARNIM, H. VON. *Xenophons Memorabilien und Apologie des Sokrates.* Copenhagen, 1923 (Royal Danish Academy of Science, Philos-Hist. section, no. 8. 1).

AYER, A. J. *Philosophical Essays.* London, 1954.

BAILEY, C. *The Greek Atomists and Epicurus.* Oxford, 1928.

BAKER, W. W. 'An apologetic for Xenophon's *Memorabilia', CJ*, XII (1916-17), 293-309.

BAMBROUGH, J. R. 'Universals and Family Resemblances', *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1960-1, 208-22.

BARKER, E. *Political Thought of Plato and Aristotle*, New York and London, 1959.

BIEBER, M. 'Maske', RE, XXVIII. Halbb. (1930), 2070-120.

BLUCK, R. S. *Plato's Meno, edited with Introduction and Commentary.* Cambridge, 1961.

BURKE, J. T A 'A Classical Aspect of Hogarth's Theory of Art', *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1943, 151-3.

BURKERT, W. *Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon.* Nürnberg, 1962.

BURNET, J. *Plato's Phaedo, edited with introduction and notes*, Oxford, 1911.

BURNET, J. *Greek Philosophy: Part I, Thales to Plato* (all published). London, 1924.

BURNET, J. *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito, edited with notes*. Oxford 1924.

BURNET, J. *Essays and Addresses*. London, 1929.

BURNET, J. *Early Greek Philosophy*. 4th ed., London, 1930.

BURY, J. B. *A History of Greece to the Death of Alexander the Great*. London, 1900. (3rd ed. by. R. Meiggs, 1951.)

BURY, R. G. *The Sympoium of Plato edited with introduction, critical notes and commentary*, Cambridge (Heffer), 1909.

CALDER, W. M., III. 'Socrates at Amphipolis', *Phronesis*, 1961, 83-5.

CALOGERO, G. 'Gorgias and the Socratic Principle *Nemo sua sponte peccat*', *JHS*, 1957 (1), 12–17.

CAMPBELL, L. *The Theaetetus of Plato, with a revised text and English notes*. Oxford, 1883.

CASSIRER, E. *The Philosophy of the Enlightenment*, trans. F. C. A. Koelln and J. P. Pettegrove. Princeton Univ. Press. 1951. (Beacon Press repr. 1962.)

CHERNISS, H. *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, 1935 (reprinted New York, 1964).

CHROUST, A. H. *Socrates, man and Myth*. London, 1957.

CLASSEN, C. J. 'Aristippose', *Hermes*, 1958, 182–92.

CLASSEN, C. J. 'The Study of Language among Socrates' Contemporaries', Proceedings of the African Classical Associations, 1959, 33–49.

CLOCHÉ, P. 'L'Affaire des Arginusines', *Revue Historique*, 1919, 5–68.

COHEN, SIR H. 'The Status of Brain in the Concept of Mind', *Philosophy*, 1952, 259–72.

CORNFORD, F. M. *The Origin of Attic Comedy*. Cambridge, 1914.

CORNFORD, F. M. 'The Athenian Philosophical Schools', *Cambridge Ancient History*, vol. VI, 1927.

CORNFORD, F. M. *The Republic of Plato, translated with introduction and notes*. Oxford, 1941 (and later reprints).

COULTER, J. A. 'The Relation of the *Apology of Socrates to Gorgias's Defense of Palamedes* and Plato's critique of Gorgianic rhetoric', HSCP, 1964, 269–303.

CROSSMAN, R. H. S. *Plato Today*. 2nd ed., London, 1959.

DEMAN, T. *Le émoignoge d'Aristote sur Socrate*. Paris, 1942.

DEVEREUX, G. 'Greek Pseudo-homosexuality and the Greek Mirazle', *Symbolae Osloenses*, 1967, 69–92.

DIELS, H. and KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Greek and German). 10th ed., vols., Berlin, 1960–1.

DIÉS, A. *Autour de Platon: I. Les voisinages: Socrate. II. Les dialogues–esquisses doctrinales*. Paris, 1927.

DITTENBERGER, W. *Sylloge Inscriptionum Graecarum*. 3rd ed., 4 vols., Leipzig, 1915–21.

DITTMAR, H. *Aischines von Sphettos: Studien zur Literaturgeschichte der Sokratiker*, Berlin, 1912.

DODDS, E. R. *The Greeks and the Irrational*. California Univ. Press, 1951.

DODDS, E. R. *Plato, Gorgias, a Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford, 1959.

DOVER, K. J. 'Eros and Nomos', *BICS*, 1964, 31–42.

DOVER, K. J. *Aristophanes: Clouds, edited with introduction and commentary*. Oxford, 1968.

DREXLER, H. 'Gedanken über den Sokrates der platonischen Apologie', *Emerita*, 1961, 177–201.

DUDLEY, D. R. *A History of Cynicism*. London, 1938.

DUPRÉEL, E. *La Légende socratique et les sources de Platon*. Brussels, 1922.

DUPRÉEL, E. *Les Sophistes*. Neuchâtel, 1948.

EASTERLONG, H. J. Review of R. Dieterle's *Platons Laches und Charmides* (Freiburg diss., privately printed, 1966), CR, 1968, 236 f.

EDELSTEIN, E. *Xenophontisches und platonisches Bild des Sokrates*. Berlin, 1935.

EHNMARK, E. 'Sokrates and the Immortality of the Soul', *Eranos*, 1946, 105–22.

EHRENBERG, V. *Society and Civilisation in Greece and Rome*. Cambridge, Mass. (Harvard Univ. Press), 1964.

ERASMUS, S. 'Richterzahl und Stimmenverhältnisse im Sokratesprozess', *Gymnasium*, 1964, 40–2.

ERBSE, H. 'Sokrates im Schatten der aristophanischen Wolken', *Hermes*, 1954, 385–420.

FERGUSON, A. S. 'The Impiety of Socrates', *CQ*, 1913, 157–75.

FERGUSON, J. 'On the Date of Socrates's Conversion', *Eranos*, 1964, 70–3.

FESTUGIÉRE, A. J. *Epicurus and his Gods*, transl. C. W. Chilton. Oxford (Blackwell), 1955.

FIELD, G. C. 'Aristotle's Account of the Historical Origin of the Theory of Idesa', *CQ*, 1923, 113–24.

FIELD, G. C.'Socrates and Plato in the Post-Aristotelian Tradition', *CQ*, 1924, 127–36.

FIELD, G. C. *Plato and his Contemporaries*, London, 1930.

FOOT, P. (ed.). *Theories of Ethics*. Oxford, 1967.

FRANKENA, W. K. 'The Naturalistic Fallacy', *Mind*, 1939, 464–77 (reprinted in Foot, q. v.)

FRIEDLÄNDER, P. Plato, transl. H. Meyerhoff, vol. I, An Introduction, London, 1958, vol. II, *The Dialogues, First Period*, 1964 (actually 1965).

FRITZ, K. VON. 'Megariker', *R.E.* Suppl. v (1931), 707–72.

FRITZ, K. VON. 'Theaitetos (2)', *R.E.*, 2. Reihe, X. Halnn. (1934), 1351–72.

FRITZ, K. VON. 'Antisthenes und Sokrates in Xenophons Symposion', *Rheinisches Museum*, 1923, 19–45.

FRITZ, K. VON. 'Phaidon (3)', *RE*, XXXVIII. Halbb. (1938), 1538–42.

FRITZ, K. VON. 'Xeniades', *RE*, 2. Reihe, XVIII. Halbb. (1967), 1438–40.

GANTAR, K. 'Amicus Sibl I', *Ziva Antika*, 1966, 135–75.

GELLNER, E. *Words and Things*. London, 1959 (reprinted by Penguin Books, Harmondsworth, 1968).

GELZER, T. 'Aristophanes und sein Sokrates', *Museum Helveticum*, 1956, 65–93.

GIANNANTONI, G. *I Cirenaici: raccolta delle fonte antiche. Traduzione a studio introduttivo*. Florence, 1958.

GIANNANTONI, G. 'La pritania di Socrate nel 406a. C.', *Rivista critica di storia della filosofia*, 1962, 3–25.

GIGON, O. *Sokrates, sein Bild in Dichtung und Geshichte*. Bern, 1947.

GIGON, O. *Kommentar zum ersten Buch von Xenophons Memorabilien*. Basel, 1953. Ditto, zum

zweiten Buch, 1956.

GIGON, O. Review of Magalhäes-Villhena, *Le probleme de Socrate*, Gnomon, 1955, 259–66.

GIGON, O. 'Die sokratische "Doxographic" bei Aristoteles', *Museum Helveticum*, 1959, 174–212.

GILLESPIE, C. M. 'The use of εἶδος and ἰδέα in Hippocrates', *CQ*, 1912, 179–203.

GLADIGOW, B. 'Zum Makarismos des Weisen', *Hermes*, 1967, 404–33.

GOMPERZ, T. *Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy*. 4 vols., London, 1901–12. (Vol. 1 transl. L. Magnus, vols. II-IV by C. G. Berry.) Re-issued in paperback, London, 1964.

GORDON, R. M. 'Socratic Definitions and Moral Neutrality', *Journal of Philosophy*, 1964, 433–50.

GOULDNER, W. W. *Enter Plato*. London, 1967.

GRANT, SIR A. *The Ethics of Aristotle, Illustrated with Essays and Notes*. 4th ed., 2 vols., London, 1885.

GROTE, G. *Plato and the other Companions of Sokrates*, 3rd ed. 3 vols., London, 1875.

GRUBE, G. M. A. *Plato's Thought*. London, 1935 (and later reprints).

GUNDERT, H. 'Platon und das Daimonion des Sokrates', *Gymnasium*, 1954, 513–31.

GUTHRIE, W. K. C. *The Greeks and their Gods*. London, 1950 (and later reprints).

GUTHRIE, W. K. C. *Plato, Protagoras and Meno*, translated with introduction, summaries, etc. Harmondsworth (Penguin Books), 1956 (and later reprints.)

HACKFORTH, R. *The Composition of Plato's Apology*. Cambridge, 1933.

HACKFORTH, R. 'Socrates' *Philosophy*, 1933, 259–72.

HACKFORTH, R. *Plato's Phaedrus, translated with introduction and commentary*. Cambridge, 1952.

HAMILTON, E. and CAIRNS, H. (ed.). *The Collected Dialogues of Plato including the letters*. New York, 1961.

HAMILTON, W. *The Symposium by Plato, a new translation*. Harmondsworth (Penguin Books), 1953 (and later reprints).

HARE, R. M. *The Language of Morals*. Oxford, 1952 (and later reprints).

HARE, R. M. *Freedom and Reason*. Oxford, 1963, 1963 (and later reprints).

HARRISON, A. R. W. *The Laws of Athens: Family and Property*. Oxford, 1968.

HAVELOCK, E. A. '*The Evidence for the Teaching of Socrates*', TAPA, 1934, 282–95.

HAVELOCK, E. A. *The Liberal Temper in Greek Politics*. London, 1957.

HEATH, T. L. *A History of Greek Mathematics*. 2 vols., Oxford, 1921.

HIRZEL, R. *Der Dialog*. 2 vols., Leipzig, 1895.

HOGARTH, W. *The Analysis of Beauty*, ed. J. T. A. Burke. Oxford, 1955.

HUG, A. '*Symposion-Literatur*', RF, VIII. Halbb. (1932), 1273–82.

JAEGER, W. *Paideia: the Ideals of Greek Culture*, transl. G. Highet. 3 vols., Oxford, 1939–45 (vol. 1, 2nd ed.).

JAEGER, W. *Aristotle: Fundamentals of the History of his Development*, transl. R. Robinson. 2nd ed., Oxford, 1948 (and later reprints).

JANELL, W. 'Die Echtheit und Abfassungszeit des 'Theages', *Hermes*, 1901, 427–39.

JOEL, K. *Der echte und der Xenophontische*, Sokrates. Berlin, 1893.

JOEL, K. *Geschichte der antiken Philosophie*. I. Band, Tübingen, 1921.

JOWETT, B. *The Dialogues of Plato translated into English with Analyses and Introductions*. 4th ed., 4 vols., Oxford 1953.

KAHRESTEDT, U. 'Meletos (3)', *RE*, XXIX. Halbb. (1931). 503 f.

KAIBEL, G. 'Aristophanes, der Komiker', *RE*, II (1896), 971–94.

KELSEN, H. 'Platonic Justice', *International Journal of Ethics*, XLVIII (1937–8), 367–400.

KERN, O. (ed.). *Orpicorum Fragmenta*, Berlin, 1922.

KIERKEGAARD, S. *The Concept of Irony, with constant reference to Socrates*. Transl. with introduction and notes by L. M. Capel, London, 1966.

KIRK, G. S. and RAVEN, J. E. *The Presocratic Philosophers*. Cambridge, 1957. (Selected texts with introduction and commentary.)

KNEALE, W. and M. *The Development of Logic*. Oxford, 1962.

KOCK, T. *Comicorum Atticorum Fragments*. 3 vols., Leipzig, 180–8.

KÖRTE, A. 'Sophron', *RE*, 2. Reibe, V. Halbb. (1927), 1100–4.

KUHN, T. S. *The Copernicon Revolution*. Cambridge, Mass., 1957.

LAGERBORG, R. *Platonische Liebe*. Leipzig, 1926.

LEE, H. D. P. *Plato, the Republic: a new translation*. Harmondsworth (Penguin Classics), 1955.

LEISEGANG, H. 'Platon (1) Der Philosoph', *RE*, XL. Halbb. (1941), 2342–537.

LEVY, A. W. 'Socrates in the Nineteenth Century', *JHI*, 1956, 89–168.

LEVY, M. A. *Political Power in the Ancient World*, transl. Jane Costello. London, 1965.

LITTRÉ, É. *Ouvres Complétes d'Hippocrate. Traduction nouvelle, avec le texte grec en regard... accompagne d'une introduction, de commentaires medicicaux*, etc. Paris, 1839–61.

LLOYD, G. E. R. *Polarity and Analogy: two types of argumentation in early Greek thought*. Cambridge, 1966.

LLOYD, G. E. R. 'The Role of Medical and Biological Analogies in Aristotle's Ethics', *Phronesis*, 1968, 68–83.

MAGALHAES–VILHENA, V. DE. (j) *Le probleme de Socrate: le Socrate historique et le Socrate de Platon. (ii) Socrates et la lefende platonicienne*. Paris, 1952.

MAIER, H. *Die Syllogistik des Aristoteles*. Tübingen, I. Teil, 1896, II. Teil, 1900.

MAIER, H. *Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellug*. Tübingen, 1913.

MANNEBACH, E. (ed.) *Aristippi et Cyrenaicorum Fragmenta*. Leiden, 1961.

MARCHANT, E. C. *Xenophon, Memorabilia and Oeconomicus, with an English translation*. London and Cambridge, Mass. (Loeb ed.), 1959.

MEINEKE, A. *Comicorum Graecorum Fragmenta*. 5 vols., Berlin, 1839–57.

MERRY, W. W. *Aristophanes: The Clouds, with introduction and notes*. Oxford, 1916.

MEYER, T. *Platons Apologie*. Stuttgart, 1962.

MONDOLFO, R. *Problemi del pensiero antico*. Bologna, 1936.

MONDOLFO. *See also* ZELLER-MONDOLFO.

MORE, G. E. *Principia Ethica*. Cambridge, 1903.

MOTTE, A. 'Pour L'authenticité du "Premier Alcibiade"', *L'Antiquité Classique*, 1961, 5–32.

MÜLLER, E. *Sokrates in der Volksversammlung.* Zittau, 1894.

MURRAY, G. *Aristophanes: a Study.* Oxford, 1933.

MURRAY, G. *Greek Studies.* Oxford, 1946.

NATORP, P. 'Alexamenos', *RE*, 1 (1894), 1375.

NATORP, P. 'Eukleides aus Megara', *RE*, VI (1909), 1000–3.

NAUCK, A. (ed.). *Tragicorum Graecorum Fragmenta.* 2nd ed., Leipzig, 1889.

NESTLE, W. *Vom Mythos zum Logos.* 2nd ed., Stuttgart, 1941.

NEUMANN, H. 'On the Madness of Plato's Apollodorus', *TAPA*, 1965, 283–9.

NORTH, H. *Sophros: self-knowledge and self-restraint in Greek literature.* New York, 1966.

O'BRIEN, M. J. *The Socratic Paradoxes and the Greek Mind.* Chapel Hill (Univ. of N. Carolina Press), 1967.

PARKE, H. W. 'Chaerephon's Inquiry about Socrates', *CP*, 191, 249 f.

PEIPERS, D. *Untersuchungen über das System Platos. Erster Theil: Die Erkenntnistheorie Platos.* Leibzig. 1874.

PELEIDERER, E. *Sokrates, Plato und ihre Schüler.* Tübingen, 1896.

PHILLIPSON, C. *The Trial of Socrates (with chapters on his life, teaching, and personality).* London, 1928.

POMPA, L. 'Family Resemblance', *Philosophical Quarterly*, 1967, 63–9.

POPPER, SIR K. R. *The Logic of Scientific Discovery* (transl. from German). London, 1959.

POPPER, SIR K. R. *Conjectures and Refutations.* 2nd edç, London, 1965.

POPPER, SIR K. R. *The Open Society and its Enemies,* vol. I, The Spell of Plato, 5th ed., London, 1966.

REICH, H. *Der Minus*, vol. I, parts 1 and 2, Berlin, 1903.

REYNEN, H. 'Philosophie und Knabenliebe', *Hermes*, 1907, 308–16.

RIBBECK, O. 'Über den Begriff des εἴρων', *Rheinisches Museum*, 1876, 381–400.

RICHTER, G. M. A. *Portraits of the Greeks.* London, 1965.

RIST, J. M. 'Plotinus and the Daimonion of Socrates', *Phoenix*, 1963, 13–14.

RITTER, C. *Sokrates.* Tübingen, 1931.

ROBIN, L. 'Sur une hypothese recente relative a Socrate', *REG*, 1916, 129–65.

ROBIN, L. *Greek Thought and the Origins of the Scientific Spirit, transl. from La Pensee Grecque* by M. R. Dobie. London, 1928. (A third ed. of the French was published by P. M. Schuhl in 1963.)

ROBINSON, R. *Definitions.* Oxford, 1950.

ROBINSON, R. *Plato's Earlier Dialectic.* 2nd ed., Ozford, 1953.

ROGERS, B. B. *The Clouds of Aristophones. The Greek text revised with a translation into corresponding metres, introduction and commentary.* London, 1916.

ROSS, W. D. *Aristotle's Metaphysics, a revised text with introduction and commentary.* 2 vols., Oxford, 1924.

ROSS, W. D. 'The Problem of Socrates', *Classical Association Proceedings*, 1933, 7–24.

ROSS, W. D. *Aristotle's Prior and Posterior Analytics, a revised text with introduction and commentary*, Oxford, 1949.

SACH, E. *De Theaeteto Atheniensi Mathematico.* Berlin Diss. 1914.

SCHMID, Wilhelm and Stählin, O. *Geschichte der griechischen Literature. I.* teil, Die Classische Periode, 3. Band, I. Hälfte. Munich, 1940.

SCHMID, WOLFGANG. 'Das Sokratesbild der Wolken', *Philologus*, 1948, 209–28.

SHOREY, P. *What Plato Said.* Chicago, 1933.

SCHWEITZER, A. *The Quest of the Historical Jesus.* 3rd ed., London, 1954.

SIMETERRE, R. *La theorie socratique de la vettu-science*, Paris, 1938.

SNELL, B. *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens.* Berlin, 1924 (Philol. Untersuchungen, 29).

SNELL, B. 'Das früheste Zeugnis über Sokrates', *Philologus*, 1948, 125–34.

STARK, R. 'Socratisches in den Vögeln des Aristophanes', *Rheinisches Museum*, 1953, 77–89.

STENZEL, J. 'Kyrenaiker', *RE*, XXIII. Halbb. (1924), 137–50.

STENZEL, J. 'Logik', *RE*, XXV. Halbb. (1926), 991–1011.

STENZEL, J. 'Sokrates (Philosoph)', *RE*, 2. Reihe, V. Halbb. (1927), 811–90.

STENZEL, J. *Plato's Method of Dialectic*, translated and edited by D. J. Allan. Oxford, 1940.

STEVENSON, C. L. 'Persuasive Definiations', *Mind*, 1938, 311–50.

STEVENSON, C. L. *Ethics and Language.* New Haven (Yale Univ. Press), 1945.

STRYCKER, E. DE. 'Les temoignages historiques sur Socrate', *Melanges Gregoire, II* (=*Annuaire de L'Institut de Philogie et d'Histoire orientales et slaves,* 1950), 199–230.

TARRANT, D. 'The Pseudo–Platonic Socrates', *CQ*, 1938, 167–73.

TARRANT, D. 'The Touch of Socrates', *CQ*, 1958, 95–8.

TAYLOR, A. E. *Varia Socratica.* First Series, Oxford (Parker), 1911.

TAYLOR, A. E. *Plato, the Man and his Work.* London, 1926 (p. back reprint, 1960).

TAYLOR, A. E. *Socrates.* London. 1932

THOMPSON, E. S. *The Meno of Plato, edited with introduction, notes and excursuses.* London, 1901 (reprinted 1937).

TREDENNICK, H. Translations of Plato's *Apology, Crito and Phaedo.* Harmondsworth (Penguin Books), 1954.

TREU, M. 'Xenophon', *RE*, 2. Reihe, XVIII. Halbb. (1967), 1567–982.

UEBERWEG–PRAECHTER. Ueberweg, F. *Grundriss der Geschicte der Philosophia*, ed. K. Praechter. 13th ed., Basel, 1953 (photographic reprint of 12th ed., 1923)

VERSENYI, L. *Socratic Humanism.* New Haven, Conn., and London (Yale Univ. Press), 1963.

VLASTOS, G. *Plato's Protagoras: B. Jowett's translation extensively by Martin Ostwald, edited with an introduction by Gregory Vlastos.* New York, 1956.

VOGEL, C. DE. *Greek Philosophy. A collection of texts, selected and supplied with some notes and explations.* Vol. I, Thales to Plato, Leiden, 1950.

VOGEL, C. DE. 'Une nouvelle interpretation du probleme socratique', *Mnemosyne*, 1951, 30–9.

VOGEL, C. DE. 'The Present State of the Socratic Problem', *Phronesis*, 1955, 26–35.

WEHRLI, F. *Die Schule des Aristoteles: Texte und Kommentar* (Basel), Heft x: Hieronymos von Rhodos, Kritolaos, Rückblick, Register, addenda, 1959: Heft VII: Herakleides Pontikos, 1953: Heft II: Aristoxenos, 1945.

WEIL, R. 'La place du Premier Alcibiade dans l'ceuvre de Platon', *L'Information Litteraire*, 1964,

75–84.

WILAMOWITS-MOELLENDORFF, U. VON. *Aristoteles und Athen.* 2 vols., Berlin, 1893.

WILAMOWITS-MOELLENDORFF, U. VON. *Platon*, 2 vols., Berlin, 1920.

WILAMOWITS-MOELLENDORFF, U. VON. 'Lesefrüchte', *Hermes*, 1927, 276–98.

WILAMOWITS-MOELLENDORFF, U. VON. *Der Glaube der Hellenen.* 2 vols., Berlin, 1931–2

WINSPEAR, A.D. and SILVERBERG, T. *Who was Socrates?* New York (Cordon Co.), 1939.

ZELLER, E.. *Die Philosophie der Griechen*, 2. Teil, I. Abreilung, *Sokrates und die Sokratiker: Plato und die alte Akademie.* 5. Auflage, Leipzig, 1922 (repr. 1963)

'ZELLER-MONDOLFO' La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico. Florence, various dates from 1932. (Zeller's work translated and enlarged by R. Mondolfo.)

'ZELLER-NESTLE' E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, I. Teil, I. Halfte (7th ed., 1923) and 2. Halfte (6th ed., 19230), edited by W. Nestle (Leipzig)

ZIEGLER, K. 'Xenarchos', *RE*, 2. Reiho, XVIII. Halbb, (1967), 1422.

DİZİN

Abdera 252

Adam, A. M. 165, 295, 344, 361, 386, 433, 450, 480

Adam, J. 165, 295, 304, 344, 361, 386, 433, 450, 480

Adil Olmayan Sav 105, 223, 353, 357, 360, 366

Adlar Üzerine 204, 295

Aeakus 459

Aegina 396, 468

Aeolis 296

Aeskhines 322, 326, 334, 348, 350, 372, 373, 381, 389, 428, 468, 469

Aesophos 276, 322

Aforizmalar 288

Agaidon 379

Agamemnon 153, 158, 294, 421

Akhilleus 10, 207, 258, 285, 295, 380, 459

Akılcı Din Kuramları 220

Aksiokhus 326

Aleksamenos 327

Alexander 25, 154, 163, 206, 207, 208, 210, 211, 308, 310, 485

Alkibiades 39, 106, 230, 262, 285, 286, 287, 293, 326, 333, 341, 364, 368, 369, 370, 372, 373, 377, 379, 384, 387, 390, 391, 392, 401, 402, 430, 451, 452, 453, 454, 455, 457, 458, 461

Alkidamas 35, 156, 158, 159, 214, 262, 296, 297, 298, 305, 409

Alkmaeon 265

Alkmaion 21, 42, 156, 191

Almanya 24, 25, 237, 294

Alopeke 368, 369

Altwegg, G. 273, 275, 277, 304

Amandry, P. 394

Ameipsias 221, 351, 352, 365, 379

Ammon 209

Ammonius 209

Ampirizmi 22

Ampirizmini 324

Amundsen, L. 203, 304

Anabasis 328, 341

Anaksagoras 17, 21, 30, 41, 55, 154, 169, 188, 198, 199, 220, 221, 222, 225, 237, 240, 265, 275, 289, 301, 362, 400, 405, 406, 408, 456

Analogiai 175

Analysis Of Beauty 378, 487

Anderson, W. D. 45, 304, 305

Anscombe, G. E. M. 61, 304

Antiphon 33, 35, 43, 55, 56, 57, 60, 80, 105, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 125, 128, 131, 132, 139, 140, 144, 146, 147, 149, 150, 152, 153, 156, 160, 161, 166, 167, 171, 198, 199, 200, 204, 213, 217, 219, 224, 225, 237, 238, 239, 243, 247, 249, 250, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 297, 298, 299, 306, 309, 310, 311, 313, 314, 337, 357, 386, 409, 441, 450

Antiphon'un Savunması 280

Antisthenes 54, 80, 121, 164, 165, 179, 197, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 241, 262, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 299, 307, 319, 326, 335, 336, 340, 350, 369, 370, 373, 374, 375, 384, 391, 400, 468, 469, 471, 472, 480, 483, 486

Apollodorus 252, 489

Apollon 30, 38, 83, 117, 124, 137, 239, 322, 333, 369, 374, 387, 394, 421, 444, 455

Apologia 304, 330, 332, 484

A Priori 298, 323, 429, 476

Areté 419

Argos 259

Aristides 134, 135, 333, 369, 375, 388, 390, 401

Aristippos 348, 445, 448, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 483

Aristippus 265

Aristoksenus 230, 254, 369, 375, 379

Aristophanes 15, 40, 43, 44, 55, 57, 58, 92, 104, 108, 117, 118, 155, 157, 164, 200, 201, 215, 221, 223, 230, 231, 235, 238, 239, 255, 263, 265, 266, 273, 281, 322, 325, 327, 347, 351, 352, 353, 354, 355, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 369, 375, 382, 400, 401, 408, 409, 410, 429, 430, 450, 485, 486, 488, 489, 490

Aristoteles 22, 23, 30, 34, 36, 39, 46, 54, 58, 60, 61, 62, 65, 66, 74, 81, 101, 107, 119, 121, 122, 126, 127, 128, 129, 139, 140, 141, 149, 151, 152, 153, 156, 158, 159, 160, 168, 169, 176, 177, 179, 180, 181, 182, 184, 186, 187, 188, 189, 197, 198, 199, 203, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 214, 215, 216, 245, 248, 253, 258, 259, 263, 269, 270, 278, 279, 281, 285, 288, 290, 291, 293, 295, 297, 298, 299, 304, 314, 322, 325, 326, 327, 340, 343, 345, 347, 348, 349, 350, 351, 363, 369, 372, 375, 379, 385, 392, 393, 398, 401, 404, 405, 406, 408, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 421, 428, 430, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 451, 453, 458, 463, 468, 470, 471, 473, 477, 478, 480, 481, 483, 484, 487, 488, 490, 491

Arkhelaos 66, 107, 119, 157, 163, 281, 293, 405, 406, 408

Arkhilokhos 270, 287

Arkieiaus 295

Arnım, H. Von 304

Asklepios 69, 368

Aspasia 221, 295, 326

Astronomlar 43, 56, 227

Athenaeus 41, 253, 258, 270, 297, 336

Atina 24, 25, 27, 28, 31, 32, 43, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 67, 72, 74, 77, 80, 84, 86, 89, 90, 92, 93, 119, 125, 130, 141, 142, 147, 148, 150, 154, 155, 159, 177, 179, 221, 228, 236, 238, 242, 252, 253, 256, 259, 263, 268, 271, 279, 281, 283, 284, 285, 286, 287, 290, 293, 301, 327, 328, 329, 330, 335, 337, 339, 350, 351, 352, 360, 361, 362, 365, 366, 367, 369, 370, 373, 377, 380, 381, 382, 397, 399, 400, 401, 402, 409, 410, 454, 464, 468, 469, 475, 477

Atinalı 24, 30, 31, 33, 39, 42, 44, 45, 47, 49, 50, 51, 52, 59, 66, 69, 71, 73, 74, 76, 80, 81, 85, 89, 90, 91, 92, 93, 97, 104, 108, 124, 125, 131, 155, 162, 177, 207, 218, 211, 221, 225, 230, 243, 253, 259, 280, 283, 299, 300, 326, 329, 340, 341, 362, 369, 372, 374, 376, 381, 386, 395, 449, 451, 452, 455, 464, 468, 477

Atomculuk 196, 481, 482

Avrupa 22, 23, 26, 28, 33, 137, 220, 270

Ayer, A. J. 163, 304, 323

Bacon, F. 21, 22, 31, 304

Bailey, C. 79, 304

Baiter, J. G. 296

Baker, W. W. 98, 138, 324

Baldry, H. C. 153, 161, 304

Bambrough, J. R. 23, 425

Barker, E. 35, 126, 133, 139, 141, 142, 143, 304, 307, 309, 310, 312, 402, 424, 432

Barnes, H. 247, 304

Baynes, H. G. 304

Bayonas, A. 304

Bergama 296

Bernays, J. 56, 304

Bêtes Noires 408

Beyaz Sokrates 211, 212, 213

Bignone, E. 305

Binder, G. 305

Bieber, M. 353

Bilinmezcilik 21, 37, 220, 227

Binder, G. 179

Binder ve Liesenborghs 179

Blake, R. 261, 305

Blass, F. 81, 82, 174, 266, 272, 279, 282, 298, 299, 305, 398

Bluck, R. S. 54, 305, 467, 468

Boeotia 259, 365, 369, 380, 477

Boeotialı Proksenus 178

Borthwick, E. K. 45, 305

Bröcker, W. 190, 192, 305

Brzoska, J. 296, 305

Bulutlar 27, 43, 44, 48, 104, 105, 108, 117, 118, 129, 179, 188, 200, 215, 222, 223, 225, 235, 263, 265, 273, 277, 351, 352, 353, 355, 356, 358, 359, 360, 361, 362, 364, 365, 375, 379, 394, 401, 408, 429, 430, 450

Burkert, W. 119, 292

Burnet, J. 29, 30, 57, 98, 138, 185, 252, 325, 344, 346, 365, 369, 370, 371, 372, 375, 410, 449, 450, 451, 464, 468

Bury, J. B. 185, 237, 380, 393

Bury, R. G. 185, 237, 305, 380, 393

Bywater 298

Cabanis 425

Cairns, H. 387

Caizzi 165, 204, 205, 206, 207, 210, 241, 290, 291, 293, 294, 295, 369
F. D. 165, 204, 205, 206, 207, 210, 241, 290, 291, 293, 294, 295, 369
Calder, W. M. 369
Calogero, G. 185, 186, 190, 191, 216, 260
Campbell, A. H. 120, 133, 185, 205, 209, 290, 305
Capizzi, A. 71
Cassirer, E. 17, 20, 163
Cataudella, Q. 235, 299
Cherniss, H. 182
Chiappelli, A. 195
Chroust, A. H. 292, 319, 322, 323, 325, 326, 339, 340, 399
Cicero 55, 61, 108, 221, 227, 228, 231, 233, 241, 265, 270, 277, 297, 386, 401, 405, 406, 407, 412, 428, 474, 475, 478, 479, 481
Classen, C. J. 186, 201, 216, 258, 270, 470
Clement 53, 270, 289
Cloché, P. 485
Cohen, H. 425
Cole, A. T. 146, 173, 244, 299
Concept Of Irony 324, 488
Cook, R. M. 29
Cope, E. M. 80, 121, 128
Cornford, F. M. 58, 94, 96, 170, 172, 173, 181, 182, 183, 186, 214, 306, 353, 362, 428, 485
Coulter, J. A. 306, 485
Couvreur 216
Croiset, A. 113, 279, 452, 455
Cross, R. C. 94, 95, 96, 97, 98, 100, 143, 144, 146
Crossman, R. H. S. 23, 306, 485
Cuffley, V. 155
Cyreneli Theodoras 229

Çelişkili Savlar 179, 254, 361

Davison, J. A. 252, 253
De Arte 187
Decharme, P. 220, 223
Delphoi 10, 30, 51, 52, 90, 137, 160, 220, 239, 244, 259, 320, 333, 341, 393, 394, 395, 406, 452
Demokritos 21, 22, 27, 28, 30, 60, 64, 68, 76, 79, 80, 104, 105, 108, 142, 150, 177, 182, 183, 191, 193, 196, 197, 198, 201, 202, 204, 213, 218, 220, 225, 231, 237, 244, 247, 252, 263, 274, 278, 287, 299, 358, 359, 404, 409, 451, 481
Demosthenes 43, 44, 81, 84, 107, 121, 127, 155, 253, 296, 380, 477, 478
De Revolutionibus 344, 345
Devereux, G. 223, 383
Devlet 17, 32, 34, 41, 45, 91, 93, 96, 101, 102, 105, 114, 116, 140, 141, 142, 143, 146, 147, 149, 159, 224, 239, 244, 250, 266, 281, 282, 283, 284, 286, 344, 346, 362, 364, 372, 373, 379, 385, 391, 402, 408, 426, 428, 434, 440, 442, 444, 479, 480, 483
Dittenberger, W. 306, 485
Diagoras 228, 229, 230, 231, 237, 309, 314
Dialogues Of Plato 25, 38, 308, 309, 452, 487, 488
Diehl, E. 54, 68, 83, 129, 137, 242, 284, 285, 286, 287, 288
Diels, H. 9, 16, 30, 114, 229, 232, 282, 307, 409
Dies, A. 325, 326, 334, 347, 348, 353, 373, 425
Die Sophistik 24
Diodoros 28, 41, 69, 82, 86, 222, 253, 290
Diogenes 39, 42, 66, 182, 199, 209, 225, 227, 228, 254, 289, 290, 291, 292, 293, 295, 297, 340, 355, 372, 408, 410, 415, 456, 469, 471, 472, 473, 478, 479, 481, 482
Diogenes Laertius 39, 66, 227, 254, 291, 292, 295, 297, 340, 469, 472
Dionysios 39, 231, 232, 234, 261, 279, 281, 469, 471
Diopeithes 107, 221, 222, 230, 268
Diphilus 214
Disraeli 261, 305
Dittmar, H. 41, 326, 334, 335, 373, 384
Dobson, J. F. 80, 174, 190
Dodds, E. R. 46, 49, 65, 106, 107, 108, 110, 111, 117, 134, 136, 234, 235, 236, 238, 249, 258, 299, 326, 370, 394, 433
Doğa Üzerine 118, 241
Doğa Ya da Var Olmayan Üzerine 36, 259
Don Quixote 328
Dover, K. J. 352, 353, 355, 357, 358, 365, 367, 381, 382

Drachmann, A. B. 236
Drexler, H. 486
Dudley, D. R. 292
Dupréel, E. 323
Dümmler 30, 123, 210, 291, 293, 480

Easterlong, H. J. 486
E. Barker 307
Edelstein, E. 68, 70, 120, 269, 334, 376, 393, 408
Eğitim Üzerine 204, 295
Eğitim Üzerine Ya da Adlar Üzerine 204, 295
Ehnmark, E. 458, 462
Ehrenberg, V. 48, 63, 64, 69, 91, 121, 124, 125, 131, 135, 150, 253
Ekhekrates 468
Elealı 21, 27, 28, 56, 175, 178, 179, 182, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 198, 199, 212, 213, 224, 227, 256, 259, 261, 268, 274, 468, 478, 479, 480, 481, 482, 483
Elisli Hippias 177, 271
Empedokles 27, 40, 42, 52, 64, 69, 104, 118, 119, 126, 128, 149, 169, 177, 191, 192, 194, 199, 234, 240, 258, 265, 288, 306, 358, 408, 421
Empiricism 19, 20, 28, 67, 308
Enlightenment 15, 17, 20, 57, 163, 305, 307, 485
Epigenes 468
Epigoni 296
Epitaphtos 260
Erasmus, S. 10
Erbse, H. 360, 486
Erdem 22, 24, 31, 32, 62, 72, 73, 74, 75, 77, 78, 83, 95, 103, 111, 115, 126, 127, 139, 146, 150, 153, 184, 207, 216, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 257, 259, 260, 265, 266, 267, 292, 293, 295, 300, 301, 302, 321, 329, 335, 346, 357, 361, 362, 368, 376, 380, 386, 396, 405, 410, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 423, 424, 427, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 448, 451, 454, 458, 463, 466, 469, 479, 481
Erdemli 74, 78, 103, 108, 115, 154, 340, 381, 440, 443
Eritreli 211
Ernst Barker 432
Eryxias 285
Eşek Arıları 430
Eudemos 212
Euhemerus 229, 233, 234
Euklides 212, 337, 468, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483
Eupolis 55, 252, 253, 351, 352, 361, 364
Euripides 15, 29, 30, 34, 35, 39, 40, 41, 53, 57, 64, 68, 70, 72, 75, 76, 83, 86, 105, 109, 117, 121, 124, 129, 130, 131, 138, 149, 150, 151, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 164, 190, 194, 201, 203, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 234, 236, 239, 243, 247, 249, 257, 273, 274, 288, 289, 298, 300, 306, 311, 321, 352, 353, 398, 399, 400, 437, 457
Euthydemos 41, 179, 202, 213, 216, 220, 248, 380, 391, 427, 445, 446, 483
Euthyphro 44, 164, 203, 295, 365, 368, 369, 371, 372, 391, 418, 419, 426, 485

Fehling, D. 201, 202, 215, 216
Fenomen 17, 18, 21, 43, 55, 56, 129, 189, 195, 198, 199, 220, 222, 227, 237, 257, 288
Fenomensel 195, 196
Ferguson, A. S. 393
Festugiere, A. J. 167
Field, G. C. 23, 206, 210, 290, 292, 295, 326, 328, 349
Finley, M. I. 155, 157, 273, 312, 397
Fite, W. 23
Foot, P. 212, 423, 454, 486
Fowler, H.N. 277
Fragman 16, 35, 39, 43, 54, 55, 60, 105, 111, 112, 114, 116, 117, 135, 150, 152, 154, 157, 160, 164, 180, 198, 199, 204, 221, 224, 226, 241, 259, 273, 274, 275, 276, 278, 280, 281, 287, 288, 290, 293, 298, 299, 322, 326, 327, 340, 369, 384, 451, 453
Frankena, W. K. 212
Frazer, J. G. 253, 268
Freeman, K. 16, 192, 199, 271, 274, 278, 313
Friedländer, P. 269, 271, 386, 387, 388, 389, 391, 392, 430

Galenos 55, 198, 200, 264, 265, 288

Gantar, K. 250
Geach, P. T. 61, 304, 484
Geistesphilosophie 441
Gellner, E. 473
Gelzer, T. 353, 360
Giannantoni, G. 370, 470
Gigante, M. 17, 76, 81, 135, 254, 299, 314
Gigon, O. 175, 319, 320, 323, 328, 334, 339, 340, 348, 393, 411, 484
Gillespie, C. M. 295, 416
Gladıgow, B. 307, 487
Goethe 237, 290, 313
Gomme, A. W. 90, 124, 150, 369
Gomperz, H. 32, 53, 78, 80, 102, 165, 170, 174, 180, 185, 186, 190, 198, 216, 217, 228, 266, 268, 299, 307, 314
Gomperz, N. 172
Gomperz, T. 25, 53, 56, 58, 60, 151, 170, 172, 185, 215, 228, 307
Gordon, R. M. 422
Gorgias 21, 27, 28, 32, 33, 34, 36, 42, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 58, 59, 60, 62, 63, 65, 102, 104, 106, 107, 108, 110, 111, 121, 128, 131, 140, 142, 143, 149, 150, 158, 160, 166, 167, 170, 177, 178, 183, 184, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 198, 199, 207, 213, 217, 219, 245, 249, 258, 259, 260, 262, 263, 265, 266, 268, 269, 273, 279, 286, 289, 291, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 301, 305, 306, 308, 309, 310, 311, 312, 321, 326, 328, 345, 351, 354, 362, 363, 388, 396, 400, 405, 406, 409, 411, 412, 419, 421, 433, 437, 439, 445, 466, 485
Gouldner, A. W. 17, 447
Graham, H. G. 15
Grant, A. 25, 38, 39, 47, 58, 163, 185, 192, 217, 255, 266
Greene, W. C. 80, 112, 273, 274, 275, 277
Greenleaf, W. H. 19, 20, 28, 67
Grote, G. 24, 25, 38, 44, 60, 80, 98, 101, 102, 185, 195, 196, 205, 209, 255, 265, 266, 271, 290, 425, 448, 467, 468, 469, 470, 472, 475, 477, 479
Grube, G. M. A. 165
Gundert, H. 487
Guthrie, W. K. C. 10, 138, 199, 289, 313, 449
Hackforth, R. 166, 201, 334, 393, 395, 409, 431, 432, 463
Hades 38, 40, 41, 103, 124, 459, 460
Hakikat 18, 20, 21, 24, 28, 52, 59, 95, 111, 112, 113, 117, 136, 145, 172, 175, 177, 178, 180, 181, 184, 196, 197, 198, 199, 205, 207, 209, 213, 225, 226, 227, 228, 236, 240, 245, 254, 256, 261, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 285, 293, 294, 298, 300, 331, 332, 341, 342, 346, 385, 409, 411, 412, 420, 423, 428, 429, 431, 432, 433, 436, 437, 440, 441, 442, 445, 449, 451, 454, 462, 463, 467
Hakikat Üzerine 111, 112, 113, 225, 273, 275, 277, 279
Hamilton, W. 387
Hamlet 328, 366
Hare, R. M. 308, 420, 454, 487
Harrison, A. R. W. 155, 156
Harrison, E. L. 46, 49, 53, 54, 101
Harrison, Frederic 235
Hart, H. L. A. 28, 65
Hastings 229, 311
Hatiplerin Yaşamları 277
Havelock, E. A. 23, 25, 44, 60, 61, 71, 112, 255, 274, 282, 283, 402
Heath, T. L. 271, 304
Heinimann, F. 64, 65, 66, 71, 105, 113, 135, 136, 140, 185, 200, 273, 306, 313
Hekabe 35, 190, 203, 221, 223, 225
Hekataeus 271
Helene Methiyesi 259
Helike 28
Herakleitos 21, 27, 55, 63, 128, 132, 165, 179, 182, 196, 197, 199, 220, 240, 244
Herakles 71, 134, 135, 136, 218, 222, 223, 224, 262, 265, 266, 267, 271, 292, 293, 295, 312, 357, 471
Herakles'in Seçimi 71, 218, 265, 271
Hermes 30, 39, 43, 64, 65, 66, 73, 190, 210, 222, 228, 266, 288, 295, 305, 307, 310, 311, 312, 314, 356, 360, 369, 388, 470, 485, 486, 487, 489, 491
Hermogenes 201, 202, 203, 209, 213, 279, 280, 287, 326, 332, 333, 334, 468
Herodikos 258, 291
Hesiodos 38, 39, 40, 45, 63, 68, 69, 128, 195,

224, 246, 266, 271, 297, 459
Hiçbir Şey Yardır 189, 191, 192
Hippias 33, 35, 47, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 60, 77, 80, 83, 115, 121, 122, 123, 124, 128, 129, 130, 138, 140, 144, 146, 147, 160, 161, 164, 177, 219, 222, 252, 263, 268, 269, 270, 271, 272, 289, 290, 291, 299, 303, 305, 313, 321, 342, 356, 362, 376, 378, 405, 430, 445
Hippokrates 47, 48, 54, 66, 107, 248, 262, 368
Hippokratesçi 16, 42, 55, 60, 66, 68, 105, 160, 166, 167, 187, 200, 247, 288, 358, 414
Hipponikus 335
Hirzel, R. 121, 125, 127, 128, 130
Hobbes, T. 101, 103, 139, 142, 143, 145, 146, 209
Hogarth, W. 378, 484
Holland, R. F. 187
Homeros 38, 42, 45, 70, 156, 176, 179, 201, 214, 215, 223, 224, 234, 244, 269, 271, 293, 294, 297, 327, 421, 450, 459
Horai 266, 267
Horatius 242, 472
Houranı, G. F. 308
Hrasymakhos 17
Hume, D. 131, 137, 144, 163, 304, 398

Isokrates 39, 42, 46, 52, 54, 59, 69, 70, 80, 89, 151, 191, 192, 232, 247, 248, 262, 268, 296, 299, 303
İamblikhi 268, 298
İamblikhus 298, 299
İki Tür Ateisti 229
İlyada 201, 243, 258, 421
İnsanın Doğası Üzerine 265, 267
İskenderiyeli Clement 270, 289
İskhomakhus 331
İskoçya 344
İttifak Üzerine 273, 274, 276, 279
İyonya 27, 29, 104, 181, 182, 225, 262, 380, 449, 451

Jacoby, F. 229, 230, 250
Jaeger, W. 40, 57, 61, 110, 150, 228, 322, 342, 363, 453
Janell, W. 388
Joad, C. E. M. 23
Joel, K. 260, 295, 319, 340, 375, 434
Joël, K. 25, 50, 58, 186, 190, 262, 264, 266, 290, 295, 299, 348, 350, 363, 375, 438, 441, 442, 443, 444
Jones, W. H. S. 9, 66, 88, 155, 167, 204, 226
Joseph, H. W. B. 94, 95, 98, 100, 101
Jowett, B. 25, 38, 96, 313, 374, 451, 452, 455, 490

Kabilelerin Sınıflandırması 270
Kaerst, J. 73, 78, 137
Kahn, C. H. 123, 187, 196
Kahrestedt, U. 488
Kaibel, G. 327, 366
Kallaeskhros 285
Kallikles 33, 47, 51, 78, 99, 101, 102, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 117, 118, 119, 121, 132, 134, 142, 146, 147, 237, 284, 363, 376, 424, 446, 464, 465
Kaltias 326
Kataudella 299
Kebes 468, 477
Kelsen, H. 23, 110, 380, 382
Kephalos 401
Kerferd, G. A. 38, 39, 46, 94, 97, 98, 99, 100, 101, 112, 113, 117, 191, 192, 280, 281, 304, 425
Kern, O. 146, 309, 488
Khaerephon 51, 333, 355, 365, 367, 393, 394, 395
Kharikles 285, 286, 430
Kharmantides 258
Kharmides 263, 285, 334, 370, 371, 383, 393, 398
Khilon 287
Kierkegaard, S. 324, 408, 430
Kirk, G. S. 9, 289
Kleombrotos 468
Klitophon 100, 281, 427, 444, 447
Kneale, W. 209, 477
Knight, A. H. J. 111
Kock, T. 159, 352, 364
Konfüçyüs 264, 467
Koraks 176, 177, 258

Korinth 477
Koslu Prodikos 177
Körte, A. 488
Kranz, W. 9, 16, 114
Kratylos 41, 169, 183, 197, 200, 202, 203, 204, 209, 210, 213, 214, 263, 334, 348, 426
Kritias 34, 35, 57, 68, 70, 75, 80, 82, 86, 88, 119, 140, 144, 146, 175, 198, 226, 229, 236, 237, 238, 244, 247, 262, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 299, 311, 347, 370, 371, 372, 373, 374, 380, 383, 401, 409
Kritobulos 168, 331, 334, 336, 376, 377, 378, 382, 468
Kriton 81, 82, 142, 144, 286, 290, 334, 340, 370, 373, 374, 400, 401, 402, 442, 461, 467, 468, 477
Kronos 289
Ksanthos Nehri 258
Ksenarkhos 327
Ksenophanes 17, 21, 52, 55, 57, 70, 189, 220, 222, 224, 227, 239, 240, 241, 478
Ksenophon 41, 42, 44, 46, 47, 49, 71, 72, 77, 82, 115, 122, 123, 126, 139, 147, 161, 165, 168, 176, 178, 224, 265, 266, 267, 269, 273, 279, 280, 285, 286, 290, 291, 292, 294, 295, 319, 320, 322, 324, 325, 326, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 345, 347, 348, 349, 350, 351, 354, 355, 360, 361, 362, 363, 364, 369, 370, 371, 372, 374, 375, 376, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 386, 390, 391, 392, 393, 394, 397, 398, 399, 401, 406, 407, 408, 415, 416, 417, 418, 423, 424, 425, 427, 428, 430, 433, 434, 438, 439, 440, 441, 442, 445, 446, 448, 453, 455, 456, 461, 466, 468, 470, 471, 484
Kserkses 108, 252
Ktesippos 468
Kuhn, T. S. 344, 440
Kurbağalar 157, 164, 201, 225, 238, 352, 353
Kustas, G. L. 170
Kuşkuculuk 21, 22, 55, 58, 138, 179, 196, 198, 211, 218, 219, 220, 222, 264, 411, 416, 475
Kuşlar 85, 86, 108, 118, 149, 188, 206, 221, 230, 231, 235, 239, 263, 265, 327, 352, 355, 379, 415
Kynegetikus 329
Kynosarges 291
Kyros 42, 292, 295, 328, 329, 341

Laertius 39, 66, 227, 254, 291, 292, 295, 297, 340, 469, 472
Lakhes 47, 216, 264, 368, 369, 419, 423, 437
La Légende Socratique Et Les Sources De Platon 323
Lamakhos 353
Lauwerys, J.A. 23
Lauwerys, P. 311
Lee, H. D. P. 94, 96
Leisegang, H. 310, 488
Leontini 50, 189, 258, 259
Lesky, A. 17, 47, 71, 129, 186, 189, 222, 254, 266, 281, 296, 399
Leukippos 105, 193, 481
Levinson, R. B. 23, 110, 158, 285, 380
Levy, A. W. 310, 488
Levy, M. A. 310, 488
Libanius 339
Liberal 23, 25, 60, 159, 308, 402, 423, 487
Liberalizm 23, 60, 313
Liesenborghs, L. 179
Littré, E. 16
Lloyd, G. E. R. 62, 88, 167, 190, 196, 226, 309, 358, 414
Locke, J. 19, 34, 35, 123, 131, 133, 137, 143, 146, 304, 414
Loenen, D. 139
Logos 53, 54, 71, 146, 175, 176, 178, 182, 189, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 212, 213, 214, 215, 240, 251, 254, 255, 269, 293, 311, 327, 336, 348, 357, 358, 366, 421, 422, 429, 489
Longrigg, J. 167
Lord Russel 22
Lorenz, K. 209, 210
Luria, S. 224, 280
Lykia 11
Lykophron 34, 56, 60, 81, 140, 141, 143, 144, 146, 153, 154, 210, 211, 213, 262, 296, 297, 298
Lykurgos 65, 83, 84, 137, 270, 290, 333, 381

Maas, P. 238

Magna Moralia 434, 443
Maguire, J. P. 101
Maier, H. 212, 334, 336, 339, 348
Mamerkus 270, 271
Mannebach, E. 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475
Marchant, E. C. 332, 338, 439
Megara 212, 281, 468, 477, 489
Megaralı Stilpo 211
Meineke, A. 9, 88
Meletus 225, 334, 371, 372, 391, 392, 398
Melissos 42, 189, 190, 191, 193, 197, 227, 265
Melissus 478
Memorabilia 115, 280, 319, 323, 330, 332, 338, 339, 341, 406, 414, 484, 488
Menedemus 212
Meneksenos 468
Menon 36, 41, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 53, 54, 78, 107, 165, 178, 179, 184, 216, 218, 243, 244, 245, 246, 248, 252, 258, 259, 262, 263, 264, 267, 286, 301, 346, 371, 383, 387, 390, 418, 419, 420, 421, 426, 429, 431, 437, 442, 445, 465, 479
Menschenverstandes 182
Menzel, A. 310
Merlan, P. 153
Merry, W. W. 355, 365, 366
Metafiziği 321
Metafizik 18, 61, 169, 181, 197, 207, 212, 332, 346, 348, 408, 461, 470, 481, 483
Mewaldt, J. 139
Meyer, T. 488
Miltiades 326
Milton 407
Minos 459
Mittelstrass 209, J. 209
Momigliano, A. 199, 202, 218, 219, 264, 275
Mondolfo, R. 193, 314, 491
Moore, G. E. 211, 423
Morrison, J. S. 38, 40, 45, 46, 52, 113, 197, 198, 199, 200, 252, 253, 277, 280, 281, 296
Moser, S. 170
Motte, A. 452
Muller, C. W. 255, 311
Murray, G. 201, 214, 351, 356, 359, 360, 365, 366
Musaeus 271, 459
Müller, C. W. 228, 489
Münscher 191

Natorp, P. 295, 327, 470, 479, 482
Nauck, A. 43, 69, 87, 105, 138, 153, 164, 236, 279, 289
Nazi 23
Nestle, W. 9, 40, 48, 52, 56, 71, 72, 78, 111, 154, 155, 156, 158, 159, 164, 179, 185, 187, 188, 228, 229, 231, 232, 233, 234, 237, 251, 254, 261, 266, 267, 268, 269, 270, 273, 274, 275, 281, 284, 286, 287, 297, 298, 299, 302, 314, 491
Neumann, H. 110
Neurath, O. 23
Newman, W. L. 156, 158
Nikeratus 294
Nomos 33, 35, 63, 64, 65, 66, 68, 70, 74, 75, 76, 77, 79, 80, 84, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 127, 130, 134, 135, 136, 139, 142, 143, 147, 152, 154, 159, 160, 161, 163, 165, 197, 199, 202, 204, 220, 221, 237, 238, 241, 243, 249, 257, 272, 278, 289, 293, 299, 306, 307, 308, 312, 313, 314, 359, 362, 382, 485
North, H. 250
Nott, K. 22
Noumenal 195, 196

O'brien 71, 73, 249, 285, 297, 300, 434, 440
Odrysialılar 29
Odysseus 39, 207, 294, 295, 459
Oeconomiais 330
Oenoanda 227, 228
Oenoandalı Diogenes 227
Olimpia 51, 52, 160, 259, 268
Olimpos 83, 227, 259
Orators 80, 174, 190, 306
Order 19, 20, 28, 308
Orestes 84, 153, 154, 226, 295, 380, 450
Origenes 273
Origin Of Attic Comedy 353, 485
Orpheus 146, 271, 308, 459, 464
Orpheusçu 88, 239, 289, 362, 449, 450

Orpheusçular 457
Otuzlar 273, 370, 371, 373, 393, 430

Ölçü 10, 17, 18, 22, 28, 36, 38, 47, 48, 59, 62, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 78, 88, 91, 110, 114, 130, 132, 133, 137, 139, 141, 142, 147, 148, 151, 155, 160, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 179, 180, 181, 183, 184, 185, 187, 188, 189, 193, 194, 218, 220, 221, 225, 228, 233, 238, 242, 251, 254, 255, 256, 259, 265, 274, 275, 278, 282, 287, 288, 291, 296, 319, 320, 330, 333, 337, 339, 341, 342, 343, 344, 350, 356, 358, 359, 365, 371, 376, 378, 380, 381, 385, 389, 393, 395, 398, 403, 407, 409, 420, 424, 425, 432, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 455, 456, 458, 465, 466, 471, 472, 475, 476, 480, 482
Ölçülülük 437
Ölçüm 250, 278, 445
Ölçüt 18, 23, 28, 35, 51, 57, 61, 67, 93, 99, 108, 113, 114, 122, 143, 151, 163, 169, 172, 180, 182, 184, 192, 220, 221, 224, 255, 257, 262, 280, 286, 293, 294, 324, 343, 344, 345, 346, 361, 380, 418, 419, 421, 453, 464, 465, 466

Page, D. L. 134
Palamedes 52, 70, 189, 259, 260, 296, 297, 306, 459, 485
Palamedes'in Savunması 259
Panteizm 220, 226
Paradise Lost 407
Parke, H. W. 394
Parmenides 20, 28, 40, 42, 55, 56, 104, 169, 177, 184, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 212, 261, 265, 272, 293, 305, 337, 441, 478, 479, 480, 481, 483
Pausanias 189, 253, 258, 260, 307, 380, 381
Pearson, A. C. 229
Peipers, D. 429
Peirithous 75, 226, 288
Peleponnesos Savaşı 221, 369
Perikles 31, 33, 39, 45, 48, 66, 72, 76, 77, 84, 92, 98, 124, 125, 131, 141, 150, 221, 222, 253, 262, 295, 299, 301, 387, 436
Persler 29, 156
Pfleiderer, E. 319
Phaidon 54, 159, 175, 274, 290, 291, 298, 322, 326, 329, 334, 340, 344, 346, 350, 362, 364, 374, 375, 376, 386, 408, 409, 410, 419, 461, 462, 463, 464, 467, 468, 477, 486
Phaidonndes 468
Phaidros 47, 102, 175, 176, 184, 185, 200, 207, 248, 296
Pheidippides 43, 118, 354, 356, 357, 358, 359, 361, 363, 365, 367
Pherekydes 289
Phillipson, C. 319, 328, 337, 374, 392
Philolaos 305, 468, 484
Philoponos 288
Philosophie Des Gesunde 182
Philostratos 227, 259, 261, 274, 277, 285, 286
Phlioslu 468
Phronesis 62, 167, 191, 197, 198, 199, 308, 309, 310, 311, 369, 484, 485, 488, 490
Physis 33, 35, 36, 63, 64, 65, 66, 68, 79, 80, 104, 105, 106, 110, 111, 117, 121, 122, 123, 128, 129, 134, 142, 143, 147, 161, 163, 165, 183, 191, 197, 204, 221, 225, 237, 241, 243, 278, 293, 302, 362
Physisci 199
Plutarkhos 45, 52, 164, 221, 226, 229, 236, 239, 249, 253, 272, 279, 290, 364, 365, 372, 474
Poetika 214, 326
Pohlenz
M. 63, 64, 65, 66, 81, 82, 83, 84, 130, 136, 190, 405, 474
Politics 19, 20, 23, 28, 67, 156, 158, 304, 308, 311, 487
Politikos 279, 293
Politikus 159, 295
Polus 107, 108, 177, 293, 354, 388, 409, 411, 412, 430
Polykrates 320, 326, 334, 339, 372, 373, 398
Popper, K. R. 23, 44, 101, 139, 140, 142, 143, 146, 285, 289, 290, 292, 295, 298, 304, 397, 402, 409, 420, 421
Poseidon 27, 28, 232
Prodicus 309, 342
Prodikos 35, 41, 42, 43, 45, 46, 47, 50, 51, 54, 55, 56, 57, 60, 71, 80, 119, 174, 177, 179, 200, 201, 202, 216, 217, 218, 219, 229, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 252, 259, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 272, 289,

290, 291, 295, 305, 310, 311
Proklos 35, 195, 205, 271
Proksenus 178, 262
Protagoras 18, 21, 27, 29, 30, 32, 33, 35, 36, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 62, 63, 66, 68, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 78, 79, 80, 81, 87, 107, 111, 115, 119, 120, 122, 125, 130, 138, 139, 140, 144, 146, 147, 149, 160, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 175, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 191, 192, 198, 200, 201, 203, 205, 207, 213, 214, 215, 216, 217, 219, 221, 222, 227, 228, 235, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 263, 268, 269, 273, 285, 287, 289, 291, 294, 296, 299, 300, 301, 302, 304, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 313, 321, 328, 335, 342, 352, 354, 356, 357, 361, 362, 366, 379, 397, 400, 405, 406, 411, 419, 424, 432, 435, 436, 437, 438, 439, 442, 445, 446, 465, 466, 474, 475, 484, 487, 490
Psykhe 211, 244, 250, 288, 384, 385, 436, 448, 449, 450, 451, 453, 454, 455, 457, 461, 462, 463, 466, 472, 473, 476
Pythagoras 39, 45, 49, 301, 305, 309, 434, 483, 484
Pythagorasçı 41, 151, 301, 346, 362, 401, 402, 404, 449, 451, 457, 464, 468
Pythia 138, 259, 393

Radermacher, L. 296, 297
Raven, J. E. 9
Reich, H. 328
Rensi, G. 110, 195, 253, 260
Retorik 24, 32, 52, 53, 54, 58, 59, 61, 71, 78, 80, 101, 112, 113, 126, 127, 131, 153, 164, 166, 172, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 185, 188, 189, 190, 200, 207, 214, 215, 217, 218, 223, 248, 258, 259, 260, 261, 264, 279, 281, 284, 285, 286, 295, 296, 297, 354, 361, 405, 414, 417, 423, 464
Retorikçi 53, 175, 177, 178, 184, 185, 207, 258, 289, 290, 291
Reynen, H. 356
Rhadamanthys 288, 459
Rhëma 214
Rhinon 326
Ribbeck, O. 430
Richter, G. M. A. 376
Rist, J. M. 388
Ritter 322, 343, 347, 348, 368, 375, 393, 428
Robin, L. 348, 479, 481, 482
Robinson, R. 309, 414, 420, 422, 428, 429, 487
Rogers, B. B. 352, 356, 361, 366, 367
Rosenmayer, T. G. 312
Ross, W. D. 39, 153, 207, 327, 348, 350, 412, 414, 415, 419, 420, 453
Rousseau, J.j. 34, 35, 69, 121, 133, 137, 139, 143, 145, 146, 304

Sachs, E. 312, 477
Salomon, M. 71, 97, 99, 100, 101, 121, 139, 251, 297
Sathon 209, 294, 295
Sauppe, H. 296
Schärfe Und Prägnanz 217
Schlaifer, R. 156, 157, 159, 160, 397
Schmid, W. 17, 41, 53, 55, 71, 149, 190, 198, 217, 224, 236, 258, 259, 260, 261, 266, 271, 273, 274, 288, 290, 334, 337, 338, 340, 342, 353, 359, 360, 366, 393
Schultz, W. 266
Schweitzer, A. 322
Sekstus 168, 180, 182, 183, 186, 190, 192, 194, 196, 227, 228, 229, 233, 234, 235, 236, 237, 252, 254, 288, 300, 474
Sekstus Empirikus 300
Seltman, C. T. 168
Shorey, P. 45, 96, 242, 247, 248, 261, 296, 299, 389
Sicilya 33, 176, 177, 230, 253, 258, 259, 268, 350
Sicilyalı 92, 176, 327, 336
Sicking, C. M. J. 178, 190, 191
Sidgwick, H. 24, 25, 60, 262
Silverberg, T. 23, 401
Simeterre, R. 339, 439, 440, 441
Simmias 468, 477
Simonides 41, 45, 201, 262, 263, 269, 270, 294
Simplicius 209, 210, 211, 271, 278
Sinclair, A. T. 114
Sisyphos 34, 75, 76, 88, 140, 236, 288, 459

Skemp, J. B. 128, 159
Slavery 155, 306, 307, 312, 397
Snell, B. 129, 221, 249, 270, 433
Sofistler 13, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 27, 32, 33, 36, 39, 40, 41, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 64, 66, 78, 81, 90, 105, 111, 120, 121, 128, 137, 159, 160, 163, 166, 173, 174, 175, 177, 179, 183, 184, 185, 189, 191, 196, 197, 200, 202, 216, 222, 217, 219, 238, 241, 242, 245, 246, 248, 251, 255, 256, 258, 259, 263, 264, 265, 266, 267, 269, 271, 273, 289, 291, 293, 295, 296, 297, 299, 300, 301, 302, 304, 319, 321, 324, 332, 334, 335, 342, 343, 352, 353, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 364, 371, 374, 388, 389, 396, 398, 399, 400, 405, 406, 409, 411, 416, 417, 421, 424, 426, 432, 433, 438, 448, 441, 445, 446, 447, 452, 458, 465, 469, 470, 471, 475, 477, 482
Sokrates'in Savunması 326, 334, 338, 342, 346, 361, 363, 364, 365, 369, 370, 373, 390, 393, 395, 401, 402, 409, 448, 449, 454, 455, 456, 458, 460, 461, 462, 467
Sokrates'in Suçlanışı 326
Solmsen, F. 313
Solon 29, 30, 31, 39, 40, 46, 126, 128, 129, 285, 287, 421
Son Gözlem 197
Sophokles 30, 34, 43, 63, 68, 83, 84, 85, 123, 124, 129, 130, 144, 151, 154, 158, 194, 226, 276, 450
Sophron 250
Sophrosyne 250, 283, 384
Sör Karl Popper 23, 402
Sparta 53, 76, 83, 93, 137, 243, 253, 268, 271, 282, 286, 287, 341, 363, 380, 381
Spengel 267
Stark, R. 430
Stegemann 189, W. 189
Stenzel, J. 113, 176, 198, 215, 274, 277, 280, 325, 326, 342, 346, 347, 386, 424, 425, 428, 439, 470, 476, 480
Stesichorus 270
Stevenson, C. L. 422, 423
Stilpo 211, 212, 478
Stobaios 274, 275, 276, 289
Strauss, L. 23, 161
Strycker, E. 144, 325, 347, 370
Strycker, E. 490
Stxhlın, O. 312
Sybaris 253
Symposion 291, 294, 307, 330, 334, 336, 337, 338, 364, 373, 374, 376, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 387, 390, 392, 428, 469, 486, 487

Şairler Üzerine 269, 327
Şakı, Tanrıça 214

Tanagra 290
Tanrıtanımazlık 37, 229, 230, 233, 238, 239, 240, 406
Tarrant, D. 269, 270, 313, 388, 389, 428, 451, 490
Tate, J. 119, 231
Taylor, A. E. 98, 101, 175, 292, 300, 303, 325, 341, 344, 346, 348, 350, 353, 354, 360, 362, 371, 383, 393, 398, 401, 402, 412, 414, 416, 460, 478
Tegealı Kritias 229
Tekhnai 54, 259
Tektanrıcılık 220, 240, 295, 481
Telauges 326
Telekleides 351
Tennes 288
Terpsion 468
Teselya 258, 281, 286
Tetralojiler 272
Thales 269, 270, 305, 313, 484, 490
Theaet 60, 66, 72, 115, 170, 177, 179, 180, 183, 184, 185, 205, 209, 210, 247, 254, 264, 290, 295, 301, 332, 352, 368, 389, 390, 419, 428, 429, 466
Theaetetus 139, 214, 368, 386, 388, 391, 419, 428, 429, 476, 477, 483, 485
Theages 387, 388, 389, 390, 391, 487
Theaitetos 147, 166, 169, 208, 215, 227, 255, 263, 328, 486
Thebes 380, 468, 477
The Ethics Of Aristotle 25, 308, 487
Theiler, W. 134, 135
Themistios 475
Themistokles 45, 50, 244, 287, 395

Theodektes 281
Theognis 38, 39, 40, 41, 154, 242
Theokritos 328
Theophrastos 66, 149, 258, 268, 281, 430
Theories Of Ethics 307, 423, 486
The Quest Of The Historical Jesus 323, 490
Theramenes 284, 285
Thompson, E. S. 313, 490
Thorson, T. L. 23
Thrasymakhos 17, 33, 54, 55, 60, 91, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 105, 106, 107, 108, 109, 149, 168, 219, 225, 281, 282, 283, 430, 444, 447, 448
Thukydides 15, 28, 29, 30, 33, 43, 50, 52, 53, 57, 63, 67, 79, 80, 90, 91, 93, 97, 98, 99, 104, 105, 108, 124, 148, 168, 217, 218, 262, 268, 272, 279, 280, 282, 283, 321, 329, 388, 415, 458
Timaeus 50, 110, 161, 284, 285, 313, 350, 442, 451
Tisias 61, 176, 177, 189, 258, 281
Toplumsal Sözleşme 37, 77, 101, 114, 137, 138, 139, 140, 142, 143, 144, 145, 146, 171, 272
Tredennick, H. 400
Treu, M. 323, 328, 334, 336, 338, 339, 370
Trevelyan, H. 237
Triptolemus 459
Troia Söylevi 271
Turner, E. G. 75
Tümdengelimsel 420, 438
Tümevarım 20, 245, 297, 349, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 420, 424, 451, 482

Untersteiner, M. 16, 56, 61, 67, 71, 81, 106, 110, 114, 115, 116, 119, 123, 135, 140, 161, 170, 180, 185, 186, 187, 188, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 198, 216, 217, 224, 225, 228, 231, 232, 233, 234, 235, 237, 249, 250, 252, 253, 254, 258, 259, 260, 261, 266, 267, 268, 274, 275, 280, 299, 300, 305

Var Olmayan Üzerine 36, 191, 192, 259
Versenyi, L. 190, 235, 447
Vlastos, G. 148, 150, 184, 253, 255, 313, 344, 451, 490
Vogel, C. J. 313, 319, 323, 484, 490
Vogt, J. 154, 155
Volkmann, H. 135
Vom Mythos Zum Logos 251, 311, 489
Von Arnim, H. 334
Von Fritz, K. 56, 71, 172, 196, 210, 228, 253, 255, 295, 340, 468, 477, 479, 481, 482
Von Leyden, W. 127

Webster, T. B. L. 314
Wehrli, F. 28, 230, 253, 369, 375, 379
Weil, R. 452
Wendland, P. 174
Wilcox, S. 314
Wilamowitz 114, 135, 254, 271, 279, 288, 291, 299, 334, 339, 393, 458
Winspear, A. D. 23, 401
Woodbury, L. 229, 230, 231, 238
Woozley, A. D. 94, 95, 96, 97, 100, 143, 144, 146

Yedinci Mektup 285
YFT I 21, 29, 63, 70, 79, 118, 151, 165, 182, 190, 191, 225, 226, 240, 455, 457, 482
YFT II 21, 27, 41, 42, 55, 63, 64, 66, 76, 79, 86, 90, 104, 105, 108, 118, 124, 142, 161, 169, 177, 179, 182, 183, 188, 191, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 201, 206, 218, 225, 226, 227, 229, 231, 237, 240, 252, 256, 258, 274, 288, 298, 355, 358, 404, 408, 410, 451

Zeller, E. 9, 23, 24, 41, 48, 57, 185, 186, 196, 292, 311, 314, 322, 337, 341, 342, 353, 368, 372, 375, 386, 408, 417, 425, 428, 430, 433, 456, 475, 477, 478, 479, 480, 4488, 91
Zeno 191, 193
Zenon 48, 191, 231, 292, 294, 337, 478, 482, 483
Zeppi, S. 314
Zeus 10, 11, 27, 34, 43, 63, 65, 73, 74, 83, 88, 104, 116, 126, 129, 135, 136, 138, 164, 214, 222, 223, 225, 226, 230, 303, 355, 357
Ziegler, K. 327

YUNAN FELSEFE TARİHİ

BEŞİNCİ YÜZYIL AYDINLANMASI: SOFİSTLER VE SOKRATES

W. K. C. Guthrie

Elinizdeki cilt, *Thales*'ten *Aristoteles*'e altı kitaplık *Yunan Felsefesi Tarihi*'nin üçüncü kitabıdır. Cambridge Üniversitesi tarafından ısmarlanan dizi W. K.C. Guthrie tarafından yaklaşık yirmi yılda tamamlandı.

Dizinin ilk kitabında, yazar gayet kapsamlı ama bir o kadar duru bir anlatımla *Thales*'ten başlayarak *Miletos Okulu*'nu ve ilk *Pythagorasçılığı* ele alıyor; *Alkmaion* ve *Ksenophanes* gibi -pek de ünlü olmayan- iki ilginç düşünüre değindikten sonra, en az ikisi kadar karanlık bir düşünürle sözü bağlıyor: *Ephesoslu Herakleitos*.

Dizinin ikinci kitabı, *Sokrates* öncesi felsefenin en ünlü felsefecisi *Parmenides*'ten başlayıp "*Gerçek olan her şey maddedir*" ünlü sözünün sahibi *Zeno*'ya uğrayarak Stoacıların öncüsü *Demokritos*'la son bulan dolu dolu bir felsefe yolculuğuna çıkarır okuyucuyu.

Yunan Felsefe Tarihi Beşinci Yüzyıl Aydınlanması başlıklı üçüncü cildi, felsefi ilginin fiziksel evrenden insana dramatik ve temel değişimindeki kilit figürler olan *Sofistler* ve *Sokrates*'i iki bölümde ele alıyor. Sofistler, *Protagoras*, *Gorgias* ve *Hippias* gibi bireylerin beşinci yüzyıl Atinası'ndaki olağanüstü entelektüel ve ahlaki katkılarını değerlendiriyorlar. Sofistler; ahlakın, dinin ve örgütlü toplumun temellerini, bilginin ve dilin doğasını sorguladılar. Bir dizi önemli ve devam eden tartışma başlattılar. Sokrates ve Platon'u geleneksel değerlerin yeniden ifade edilmesi ve savunulması için kışkırttılar.

İlk üç cildi yayımlanmış ve felsefe eğitiminde çok önemli bir boşluğu dolduracağına inandığımız, kısa sürede diğer ciltlerini yayımlayacağımız altı kitabın başlıkları:

I - Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar
II - Sokrates Öncesi Gelenek: Parmenides'ten Demokritos'a
III - Beşinci Yüzyıl Aydınlanması: Sofistler ve Sokrates
IV - Platon'un Yaşamı ve Diyalogları: Erken Dönem
V - Platon'un Geç Dönemi ve Akademeia
VI - Aristoteles: Bir Buluşma

THG
0167581
SNH

www.kabalcikitap.com
ISBN 978-605-9872-58-4
9 786059 872584