SOKRATES VE İNSAN SEVGİSİ

Laszlo Versenyi



3. BASIM GÜNDOĞAN YAYINLARI

Laszlo Versenyi
Sokrates ve insan sevgisi
Gündoğan Yayınları
www.gundogan.com

Laszlo Versenyi

Sokrates ve insan sevgisi

Gündoğan Yayınları: 95(88/03)105

Felsefe Dizisi: 04.02.02

çeviren: Dr. Ahmet Cevizci

Yayıncı Eren Gündoğan

Yayına Hazırlayan: B.Gazi GÜNDOĞAN

Teknik hazırlık: Gündoğan Yayınları

(Tuğba Tuğçe Gündoğan)

Kapak Düzenleme: Mehmet Cemal ARPACI

© Gündoğan Yayınları

Üçüncü Baskı: Nisan 2010

Baskı, Cilt: Deniz Ofset

Gümüşsuyu Cd. Topkapı Center

B Blok k.2 No:403 Topkapı-İST

Tel. 0212 613 30 06 Faks: 613 51 97

Kültür Bakanlığı Sertifika No: 16847

ISBN: 975-520-063-0

Gündoğan Yayınları

Ticarethane sok. 41/30 Cağaloğlu/İstanbul

0 212 519 94 83 0 535 542 27 07

Yazışma Adresi:

e-mail

gundogan@gundogan.com

gundoganyayinlari@gmail.com

www.gundogan.com

Laszlo VERSENYI

SOKRATES ve İNSAN SEVGİSİ

Çeviren: Prof. Dr. Ahmet CEVİZCİ

GÜNDOĞAN YAYINLARI

İÇİNDEKİLER

ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ 7
GİRİŞ ..33
SOFİSTLİK İKLİMİ 35
PROTAGORAS ..39
Görecelik ..40
Eğitim Kuramı ve Uygulaması 54
GORGİAS 73
DAHA SONRAKİ SOFİSTLİK... ..89
Doğa-Uylaşım Karşıtlığı .89
Dinsel Eleştiri 96
Retoriğin Kötüye Kullanılması.... 100
Dipnotlar 108
SOKRATİK HÜMANİZM 121
İNSANSAL İYİ..... ...126
İNSANA ÖZGÜ YETKİNLİK (ERDEM) 136
Cesaret..... 140
Ölçülülük 142
Adalet 147
Dindarlık. 163
Yöntem 170
Diyalog-biçimi 188
Eros 193
Mahkeme ve Ölüm .212
Sonsöz 240
EK: SOKRATES SORUNU 249
Dipnotlar 257

ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ

Çevirenin çevirdiği kitap için önsöz yazmasını pek doğru bulmuyorum, ancak kimi noktalan gün ışığına çıkarmak amacıyla, önsöz yazmak için kendime bir defalığına izin verdim. Yazarıyla arasına, kitabı çevirmenin dışında, fazladan girdiğim için okuyucumdan bağışlanmamı diliyorum.

1- Kimdir Sokrates? Batı kültür tarihini oluşturan düşünce zincirinin en önemli halkalarından birinin kendisine verilmesini haklı kılacak etkinlikler olarak, o neler yapmıştır? İnsanlık tarihi bunalımlı dönemlerinin hepsinde niçin hep Sokrates'e başvurur?

Batının Kültür tarihinin temeline yerleştirdiği İlkçağ Yunan felsefesi büyük ölçüde Sokrates adıyla karakterize edilir. İ.Ö. altıncı ve beşinci yüzyılın doğa felsefeleri Sokrates-öncesi felsefeler, Sokrates'ten sonra yaşamış Platon, Aristoteles gibi büyük dizge kurucusu filozoflarla Eukleides, Diogenes gibi filozoflar da Sokrates'in büyük ve küçük ardılları olarak nitelenir. Bunun nedeni, Sokrates'in kendisinden önceki felsefenin yörüngesini, çeşitli toplumsal ve kültürel koşulların da etkisiyle, değiştirmesi ve bununla kendisinden sonra gelen filozoflar için gerekli çıkış noktalarını hazırlamasıdır. Bu ise Sokrates'in, insanın, uygarlık tarihinde doğaya karşıt olarak kazandığı her tür başarının temelinde bulunan, ruhunu keşfetmesiyle olanaklı olmuştur.[1] Sokrates'in keşfettiği insan ruhu, Phytagorasçıların Doğu kültlerinden aldığı tanrısal ruh anlayışından, Homeros'un ve tragedya yazarlarının bedenin epifenomeni olarak gördükleri ruhtan, Anaximenes'in. havadan meydana gelen ruhundan. Atomcuların in-

ce ve yuvarlak atomlardan oluşan ruh kavramından, sokaktaki insanın Hades ülkesindeki gölge olarak düşünülen ruhundan farklı olarak, insan varlığındaki ahlaksal ve entellektüel kişiliğin oturduğu yerdir. Sokrates'in keşfettiği ruh, Phytagorasçılarda ve zaman zaman Platon'da olduğu gibi, insan bedeninin aşağılanması pahasına yüceltilen bir ruh değildi. Sokrates özdeksel güzelliklere karşı da her zaman duyarlı olmuştur. Dostluklarını aradığı sevgilileri ruhları denli bedenleri de güzel olan genç delikanlılardı ve kendisi de ruhsal güzelliğin bedene, ve özellikle de yüze yansıdığını ve bedensel güzelliğin ruhsal güzelliğe ve yetkinliğe yükselmek için bir basamak işlevi gördüğünü düşünmekteydi. Onun sözünü ettiği ruhu anlamının tek yolu ruhu bedenle birlikte, birlikli ve tek bir insan doğasının iki ayrı yanı olarak ele almaktır. Sokrates'in düşüncesinde fiziksel insanla psişik insan arasında en ufak bir karşıtlık yoktur.

İşte bu ruh kendisinde iki temel öğeyi içerir: Bir bilme ya da bilinçli olarak düşünme yetisi; iki ahlaksal karakter. İnsan kendisine dışsal olan herşeyi (evreni, toplumu, v.b.g.,) ve Sokrates'in kendisine büyük bir önem vererek vurguladığı gibi, kendi benini, kendi ödevlerini ve ereklerini, neyin kendisi için iyi neyin kendisi için kötü olduğunu bilebilir. Bu ikincisi eşdeyişle insanın kendi öz benine ilişkin bilgi, ya da bir başka deyişle insanı iyi bir birey, ya da iyi bir yurttaş kılıcak şeyin ne olduğuna ilişkin bilgi, Sokrates'e göre, insanı gerçekten ilgilendiren tek şeydir. Böyle bir bilgi soylu ve özgür bir ıra için gerekli ve zorunlu tek koşuldur. Çünkü kendi yüreğindeki vahşi ve hayvansı arzuları ehlileştirmiş olan bilge kişi gerçekten de kendine yeter biri olup, hiçbir şeye gereksinme duymayan Tanrı'ya en yakın kişidir. Kendi benini tanıyan, neyin kendisi için gerçekten iyi neyin kendisi için gerçekten kötü olduğunu bilen bilge kişi, zorunlu olarak kendi-

si için iyi olanı yapar, çünkü kendisi için iyi olanı yapmak, insanın bizzat kendisinin yararına, hayrınadır. Oysa böyle bir bilgiden yoksun olan kişi, sırasıyla hayvan-insan-tanrıdan oluşan üç dereceli canlı varlık silsilesinde, hayvansı ve vahşi arzularını usunun denetimi altına alamayıp, hayvanla ortak olarak paylaştığı güdü ve arzularına yenik düştüğü için, tanrıdan uzaklaşıp hayvana yaklaşacaktır. Sokrates'in çok önemli bir özelliği neyin bilinip, neyin bilinmeyeceğine, ve temelleri hiçbir zaman sorgulanamayacak bir bilginin peşine düşmenin tehlikesine ilişkin olarak sahip olduğu sağlam sezgisiydi. O kendisinden önceki bütün bir doğa felsefesini, eşdeyişle doğa üzerine olan kurguyu dogmatik ve yararsız olduğu gerekçesiyle bir kıyıya attı. Dogmatik olmakla, Doğa filozoflarının kurgularının deneysel bir denetime ve kanıtlamaya tabi tutulamamasını anlıyordu. Nitekim aynı konu üzerinde farklı hatta çelişik sonuçlara ulaşan birçok filozof gösterilebilir, öte yandan yararsız olması bu türden kurgunun insanın temel ve asıl ilgisi —kendi öz benine ve doğru yaşama ilişkin bilginin kazınılması— için en ufak bir yarar ya da katkı sağlayamaması anlamına gelir. Oysa bu bilgi büyük ölçüde insanı hayvandan farklılaştıran ve insanı gerçekten insan yapan bilgidir. Kendisinden önceki doğa felsefesi. Doğanın başlangıçlarına ya da kökenlerine ilişkin bir araştırmayla belirlenmekteydi. Doğadan insana bu dönüş beraberinde başlangıçlara yönelik olan sorudan ereğe yönelik olan soruyu geçişi gerektirdi, insan yaşamının ereği nedir? Bu soru aynı zamanda bütün bir ahlak tarihinin başlangıcını oluşturur. Kendisinden sonra gelecek olan birçok ahlak filozofuyla birlikte, Sokrates bu soruya mutluluk yanıtını verir. Ama bu mutluluğun neden oluştuğu sorusuna Sokrates kendisinden sonra gelecek olan birçok ahlak filozofundan farklı olarak, ve kanunca tüm bir ahlak tarihindeki en öz-

gün, en yetkin ve insanı yücelten ve insana gerçek değerini veren tek yanıt olarak, ruhsal yetkinlik yanıtını verir.

Nedir ruhsal yetkinlik ve neden oluşur? Ruhun yetkinliği bilgeliğe, cesarete, ölçülülüğe ve adalete sahip olmasından oluşur. O ruhun kendisine yabancı ve dışsal öğeleri değil de, kendisine içsel olan, kendisini geliştirecek, kendisini güzelleştirecek öğeleri bilmesi ve yaşama geçirmesidir. Böyle bir ruh birlikli insan doğası üzerinde tam bir egemenlik kurmuş, kendi kendine yeter olan bir ruhtur. Birlikli insan varlığının özdenetimini eline geçirmiş bir ruhtur. Özdenetim ülküsü, usun hayvansal doğanın zorbalığından kurtarılması ve usun tutkular üzerindeki egemenliğinin kurulması anlamına gelir. Özdenetim sayesinde, ahlaksal bir eylemin kaynağında, bireye dışsal olan hukuğun yaptırım gücü, ya da gelenek ve görenekler değil, 'bizzat bireyin ruhu bulunur. Bizim modern özgürlük ülkümüz doğal haklar felsefesine dayanır ve bu ülkü insanlığı kölelik kurumunu kaldırmaya götürmüştür. Oysa Antik Yunan'da kölelik Yunanlılar için doğal ve değişmez bir kurumdu ve onların özgürlük anlayışları siyasal haklara dayanmaktaydı. Buna göre, bir sitede yaşayanlar özgür yurtaşlar ve köleler diye ikiye ayrılmaktaydı. Bu ayrım Sokrates'in yaşadığı çağda da varolmaya devam etmekle birlikte, Sokrates'in özdenetim anlayışından sonra gerçek anlamını yitirdi. Çünkü o kendi özdenetimini sağlayamamış, hayvansal doğası üzerinde utku kazanamamış bir kişinin, bırakınız özgür bir yurttaş olmayı, bir yönetici hatta bir tiran bile olsa, özgür olamayacağını, tam tersine köle olacağını söylüyordu. Oysa özdenetimini sağlamış, ruhsal bakımdan yetkin olan bir kimseye, o öldürülse bile kendisinin dışından hiçbir kötülük gelemezdi.

Yaygın filozof imgemiz büyük ölçüde Phytagorasçılardan çıkmış hoş bir benzetmeye dayanmaktadır. Yunan dünyası-

nın dört bir köşesinden gelerek. Olimpiyat Oyunlarında toplanan kalabalığı gözlemleyen Phytagorasçılar bu gözlemlerinden kalkarak, üç sınıf insan bulunduğunu savlamışlar. Bir, Oyunlarda yiyecek, içecek ve hediyelik eşya satan insanlara karşılık gelen tüccarlar, amaçları para kazanmak, ve insan ruhuna yabancı olan öğeleri üretmek olan insanlar. İki, Oyunlarda yarışan yarışmacılara karşılık gelen, ve şan, şeref ve ün peşinde koşan insanlar. Ve son olarak da, bir kıyıya oturup bütün bu kalabalığı ve cümbüşü izleyen filozoflar.

Sokrates bu filozof imgesine biraz uyarsa da, daha çok uymaz. Biraz uyar, çünkü insanlara vazettiği bu ruh ve ahlak anlayışıyla, zorunlu olarak bir değerler hiyerarşisi önerir. Bu değerler hiyerarşisi, yukarıdaki sınıflamaya çok benzer bir biçimde, en üste tinsel iyileri, altına fiziksel iyileri, ve en alta da mal mülk ve güç gibi, insan ruhuna yabancı dışsal iyileri yerleştirir. Uymaz, çünkü Sokrates kendisinin insanları eğitmek gibi tanrısal bir misyonla görevlendirildiği inancındadır, insan topluluklarının dışında kalmak yerine, o insanların arasına girip, onları bir at sineği gibi rahatsız ederek, insanlara en iyi bilmeleri gereken bir konuda —kendilerinin ne olduğu, kendileri için neyin gerçekten iyi olduğu, kendileri için iyi bir yaşamın ne olduğu konusunda— tam bir cehalet içinde bulunduklarını gösteren ve bu uğurda bile bile ölüme giden biridir. Sokrates, hiç kuşkusuz insanlığın en büyük öğretmenlerinin başında gelmektedir. İnsanlık varoldukça da, insanların şu ya da bu biçimde dikkate almak zorunda olacakları düsturların öğretmeni.

Mutluluk ruhun yetkinliğinde bulunduğuna göre, ruhsal yetkinliğe ulaşma yolu nedir? Sokrates'e göre, ruhsal yetkinliğe ulaşmak için farklı bir bilgi türüne gereksinme duyarız. Bu daha önce de söylediğimiz gibi, iyi ve kötüye ilişkin bilgidir. Nasıl ki yalınç duyusal nitelikleri doğrudan ve aracısız

olarak algılıyorsak, bu bilgiye de arzu ettiğimiz, istediğimiz çeşitli şeylerin gerçek değerlerine ilişkin doğrudan, aracısız bir kavrayışla ulaşırız. Böyle bir bilgi Sokrates'e göre, öğretilemez. Çünkü şu ya da bu şeyin iyi, şu ya da bu eylemin doğru olduğunu, onu doğrudan doğruya ve kendim için görmedikçe bilmem.. Bu bilgi tıpkı ateşin kırmızı çimenin yeşil olduğunu görmem gibi, doğrudan doğruya görülecek bir bilgidir. Bir öğretmenin bir öğrencisine erdem öğretmesinin, ona bu konuda birtakım bilişi parçacıkları aktarmasının anlaşılır bir yanı yoktur. Her birey, tam ve yetkin bir insan, mutlu bir kişi olmak istiyorsa, neyi yapmanın kendisi için iyi olduğunu kendisi görmeli ve kendisi için yargılamalıdır. Ahlaksal bakımdan özerk olmak, kendi öz yaşamım denetim altına almak, tanım gereği, birlikli bir insan doğasının en temel özelliğidir ve bu hiçbir bireyin kendisinden kaçamayacağı bir sorumluluktur.

Ahlaksal değerlere ilişkin böyle bir doğrudan, aracısız bilgiye ulaşmak olanaklıdır, çünkü Sokrates'e göre, ruhun da, tıpkı beden gibi, bir gözü ve ek olarak bir yargılama yetisi vardır. Bedenin gözünün görme gücünü zaman zaman yitirebilmesi ve duyusal görünün bulanıklaşabilmesi gibi, ruhun gözü de bulanıklaşabilir. Ruhun gözü doğrudan ve açık seçik olarak göremediği zaman, ruhun gözünü açmak gerekir. Eylem alanında eğitim öğretim değildir, bu alanda eğitim ruhun gözünün açılması ve onun önyargılardan ve yanlış sanılardan arındırılmasıdır. Bu gerçekleştiğinde ve birey doğrudan ve aracısız bir kavrayışla neyin kendisi için gerçekten iyi olduğunun bilgisine ulaşınca, o zorunlu olarak kendisi için iyi ve doğru olanı yapacaktır. Çünkü hiç kimse Sokrates'e göre bilerek yanlış yapmaz; bireyin istenci, bireyi yaralayacak ve ona zarar verecek bir yapıda değil, ancak tam tersine bireyin varlığını koruyacak, bireyi her eylemde daha çok geliştir-

recek, onu daha çok insan kılacak, ve ona kendisini her seferinde yeni baştan olumlu bir biçimde yeniden inşa etme olanağı verecek bir yapıdadır. Öte yandan, içimizdeki yargılama yetisi, Sokrates'e göre, kendi işlevleri için bir başkasını kendisine vekil tayin edemez.

Böyle bir ahlak ve eğitim anlayışı Sokrates'e Sofistlerin karşısına çıkarak, yaşadığı dönemde kendi toplumuna karşı olan görevlerini tam olarak yapmasına ve dünya halkları için tam ve gerçek bir insan ülküsü ortaya koyma olanağı vermiştir. Sokrates İ.Ö beşinci yüzyılda, Atina'nın Yunan dünyasına yaptığı önderlikten ve siyasal ve kültürel alandaki göz kamaştırıcı başarılarından sonra, önce Pers ve sonra da site savaşlarının etkisiyle, giderek güçten düştüğü bir çağda yaşadı. Böyle bir gerileme, bir değerler bunalımına ve siyasal bir organizasyon olan site devletinin dayandığı geleneksel hukuksal, dinsel ve ahlaksal temellere karşı inançsızlığa yol açtı. Sofistik devinim dışsal yasaya itaat etmekten oluşan adalet fikrinin yerine "adaletin güçlünün çıkarına olduğu" düşüncesini geçirmişti Sokrates her türlü eylemin dışsal yasadan değil de, insanın kendi içsel yasasından kaynaklanması gerektiğini savunarak. Sofistliğin yıkıcı etkileriyle savaşma olanağı buldu ve insanının çürümesine engel oldu, ikincisi, Sokrates yeni bir eğitim ülküsü geliştirdi. "Bildiğim tek bir şey var, o da hiçbir şey bilmediğim" diyerek, insanlara kendilerini en çok ilgilendiren ve en iyi bilmeleri gereken bir konuda tam bir bilgisizlik içinde olduklarını gösterdi. Bu, en az beden denli biçim almaya yetili olan ruhun kültive edilmesi ve gözünün açılması biçimindeki eğitim anlayışına karşılık gelir.

Sokrates'in bir başka güzelliği de, kendisinden sonra gelecek ahlak filozoflarına yaşamlarının vazettikleri ahlaksal ilkelerle tam bir uygunluk içinde olması gerektiğini öğreten ilk

düşünür olmasıdır. Sokrates'e göre, amacı para kazanmak olan bir tüccar pekala yalan söyleyebilir, müşterilerini kandırabilir. Bu onun tüccar kişiliğine zarar vermez. Bir avukat her türlü ayak oyununa başvurarak, müvekkilini savunabilir. Ama insanlara iyi ve doğru yaşamalarım, ruhsal bakımdan yetkinleşmelerini öğütleyen bir ahlakçı, önerdiği yaşam biçimine aykırı bir yaşam süremez; o, savunduğu ilkeleri sözcüğün tam anlamıyla yaşama geçirmek zorundadır. Bundan bir anlık bir sapma bile, onun savunduğu ilkelerin geçersiz kılınmasıyla eşanlamlıdır. Bunun çok iyi bilen Sokrates savunduğu düşüncelere uygun bir yaşam sürdü, yaşamıyla ruhsal yetkinliğin en büyük simgesi oldu ve savunduğu değer ve ilkeleri yaşatmak için ölüme gitmekte bir an bile tereddüt etmedi. Sokrates bunun için güzeldir, yaşatmasını bildiği değerler sayesinde ölümsüzleşmiştir.

Sokrates insana duyulan inancın, insana duyulan güvenin simgesi, insanın hayvandan ayrılışının tarihinin yazıcısıdır.

*2- Niçin Lazslo Versenyi'nin kitabı? Batıda, Sokrates üzerine kitap yazan epey bir araştırmacı sayılabilir. Bunların belli başlıları arasında F.M. Cornford (***Before and After Socrates***, Cambridge, 1932), P.Friedlander (An Introduction to Plato, New York, 1938), W.K. Guthrie (***Socrates***, Cambridge, 1971), R Livingstone (The Portrait of Socrates, Oxford, 1966), G.X. Santas (***Socrates***, Boston, 1982) ve A.E. Taylor (Socrates New York, 1939; **Varla Socratica,** Oxford, 1911) sayılabilir. Versenyi'yi bunlardan ayıran, kitabının hangi özellikleridir?*

Master tezim Sokrates üzerineydi. Buradan kalkarak Versenyi'nin kitabının Sokrates üzerine olan en nesnel ince-

leme olduğu sonucuna ulaşabiliyorum. İnsan insanlık tarihindeki her uyanış ve bunalım döneminde felsefî araştırmanın yeni baştan konusu yapılmıştır. Bu Sokrates'in yaşadığı antik çağda böyle olmuştur. Rönesans'ta böyle olmuştur. Sanayi Devrimi sırasında ve sonrasında böyle olmuştur. Ve nihayet kuşku ve savaşlar çağı olarak nitelendirilebilecek 20. yüzyılda böyle olmuştur, insanı konu edinen filozoflar için birincisine örnek olarak Sofistler ve Sokrates, ikincisine örnek olarak Montaigne, üçüncüsüne örnek olarak Nietsche ve sonuncusuna örnek olarak da Sartre verilebilir. Versenyi'nin nesnelliği, kendisini yukarıda sayılan ikinci, üçüncü ve sonuncu akımların bakış açısından kurtararak ve modern felsefenin jargonundan sıyrılarak. Sofistleri ve Sokrates'i kendi bağlanılan, eşdeyişle kendi kültürel ve toplumsal koşulları ve kendi felsefe anlayışları içinde ele almasından kaynaklanmaktadır. Yazarımızın nesnelliği aslında sofistlik üzerine olan incelemesinden başlamaktadır. Sofistler, yazarımızın da söylediği gibi (Bkz., s. 110). felsefe tarihinin en çok lanetlenen filozofları olmuşlar, ve adları felsefe tarihinden neredeyse kazınmaya çalışılmıştır. Yazarımız bu hastalıklı tavrın tutsağı olmayarak, araştırmacılığını hakkıyla ve nesnel bir biçimde sürdürmüş, Sofistlere bir değer biçmeyi okuyucusuna bırakmıştır. Versenyi bunu. Sofistliği her zaman yapıldığı gibi, ince ayrıntıları gözden kaçıran topyekün bir incelemeye tabi tutmayıp, Protagoras ve Gorgias'ın felsefelerinde somutlaşan temiz ve gerçek Sofistlik ve daha sonra toplumsal koşulların da etkisiyle, ardıllarının ellerinde yozlaşan Sofistlik olarak ikiye ayırarak yapmayı başarıyor. Birincisinde sofistliği kişiler aracılığıyla, ikincisinde ise konu başlıklarıyla ele alıyor. Ve Sofistlere ilişkin incelemesinin her satırında. Sofistlerin kendi çağlarının çocukları oldukları gerçeğini usundan hiç çıkarmadığını gösteriyor.

Yazarımızın Sokrates konusundaki nesnelliğine ve derinliğine gelince... Hiçbir filozof boşlukta düşünmez. Filozofun düşünceleri onun kendisinden önceki filozoflardan aldığı etkilerin, kendisine dışsal olan koşullarla olan doğrudan ilişkisinin ve kendi kişisel mizacının belirlediği bir etmenler çokluğunun bir bileşkesidir. Versenyi bunu çok iyi biliyor ve Sokrates'i büyük ölçüde Sofistlerden çıkarıyor. Sokrates'in Sofistlerle olan ortak noktalarını cesaretle vurguluyor. Sokrates'in sunduğu çözümün yüceliğinin, onun kendi mizacının büyüklüğünden, onun içinde bulunduğu koşulları ve insanlık hallerini çok iyi anlayıp çözümleyerek, dışsal koşullara çok derinlikli bir tepki vermesinden kaynaklandığım kitabın ikinci bölümünde çok iyi bir biçimde gösteriyor. Öte yandan Versenyi, araştırmayla ilgili teknik bir sorunun ağırlığını hissettiren önemine aldanmayarak, Sokrates'i, onu her durumda bizden daha iyi bilmek durumunda oldukları düşünülebilecek ardıllarının Sokrates yorumlarından bağımsız olarak ele almayı ve buna rağmen bile nesnel olmayı başarabiliyor. Sokrates, bildiğimiz gibi, yazılı logosu sözlü logos karşısında önemsiz gördüğü için tek bir satır yazmamıştır. Onu büyük ölçüde Platon'un, Xenophanes'in, Aristophanes'in ve Aristoteles'in kitaplarından tanıyoruz. Bir filozofu incelemek, yarı yarıya onun yaşamına ve düşüncelerine ilişkin verileri tarafsız bir gözle değerlendirmekse, yan yarıya da o filozofu hissetmek ya da duyumsamakla ilgili bir sorundur. Versenyi bunun tamamiyle bilincindedir. O varolan verileri çarpıtmadan, kendi Sokrates'ini yaratmaya en az Xenophanes ve Platon denli hakkı olduğunu düşünmekte ve Sokrates'in gerçek özünü yakalamayı başarmaktadır. Çünkü Sokrates yalnızca antik Yunan ın değil, bütün bir insanlığın malıdır. O kendi insanına seslenirken, gerçekte tüm insanlara seslenmektedir: "Ruhunuza özen gösterin!" Yazarımız Sokrates'in mesajını çok iyi bir biçimde almıştır.

Versenyi'nin bir diğer başarısı Sokrates'in yaşamının düşüncelerinden hiçbir biçimde ayrılamayacağını görmesinden ve bu görüşünü yapıtına geçirmesinden kaynaklanmaktadır. Bir filozofa ilişkin incelemede, o filozofun yaşamının anlatılması yadırganacak bir şeydir, çünkü bizi ilgilendiren onun yaşamı değil, savunduğu düşüncelerdir. Ancak Sokrates bu durum için bir ayrıl oluşturur. Onun yaşamı savunduğu düşüncelerin en yüksek ölçüde somutlaşmasından başka bir şey değildir. Versenyi bunu bildiği için, Sokrates'in yaşamındaki kimi aktüel olaylar için özel bir bölüm açıyor ve bu olaylar içindeki Sokrates'i tartışıyor.

Yazarımızın bir başka erdemi de, kitabını yalnızca felsefe hocaları ve felsefe öğrencileri için değil, ancak aynı zamanda ortalama insan, sıradan okuyucu için yazdığının bilincinde olmasıdır. Sokrates'in çağrısı belli bir eğitimden geçmiş insandan çok, kendisini yaşamın ağır koşulları içinde yitirmiş, gündelik yaşamın ve olayların akışı içinde özüne yabancılaşmış ve aynı zamanda tinsel bir varlık olduğunu neredeyse unutmuş olan sokaktaki adam için önemlidir. Bu yüzden yazarımız kitabında oldukça yalın ve sade bir dil kullanarak ve bir felsefe kitabında şu ya da bu biçimde bulunması gereken argümanlardan, akademik felsefenin teknik terimlerinden olanaklı olduğu ölçüde kaçınarak, aynı düşünceleri ve tezleri sık sık yinelemekten bir an olsun vazgeçmiyor.

3- Yayımlayacak yayınevi bulabilirsem, bu kitaptan ayrı olarak, bununla birlikte biri Antik Yunan Felsefesi, diğeri Platon'un Bilgi Kuramı üzerine olan iki çevirim daha yayınlanacak. Olası çeviri yanlışlarıma ve eksiklerime ek olarak. üç çevirimin de antik Yunan Felsefesi üzerine olmasından yola çıkılarak, bana benim bir 'Yunan mucizesi"ne inandığım ve bir Yunan hayranlığı içinde olduğum eleştirisi getirilebilir.

Akademik kariyerimin henüz çok başındayım. Ancak şunu hemen söyleyebilirim ki, sağlam ve nesnel bir araştırmacı, iyi bir bilim adamı adayı olmak tek amacım. Bu nedenle bir Yunan hayranlığı içinde olmam kesinlikle olanaklı değil.

Öte yandan, 19. yüzyılda yapılan, antik Mısır ve Mezopotamya kültürlerine ilişkin bulgulardan sonra, Batı'nın kendisi bile "Yunan mucizesi" tezinden vazgeçmiş görünüyor. Batı, kültür emperyalizminin bir boyutu olarak, Doğulu aydını kendisine hayran bırakmak, ve azgelişmişlik kompleksine bürümek için, kendi önemli ve temelli yanını, konuyu birtakım temelsiz tezlerle saptırarak, başka yerlerde gösteriyorsa, bundan Batı'nın kendisinden çok, bu oyuna gelen aydınlan sorumlu tutmak gerekir. Bu konuyu Türk kültür yaşamı için kesin sonuçlu bir çözüme bağlayan bir bilim adamının bir kitabından yapacağım bir alıntıyla kapatmak istiyorum. 'Yunanlıların ilimde, felsefede, edebiyatta ve güzel sanatlarda kaydettikleri büyük başarıyı ifade etmek için Yunan mucizesi' tâbiri kullanılmıştır. Bu söz bu Yunan başarılarının izahının imkansız olduğunu ifade etmektedir. Bizi burada sadece Yunanlıların ilimdeki başarılan doğrudan doğruya ilgilendirmektedir.

Yunan mucizesi sözü, gerek ilimde bu başarıları hazırlamış ve mümkün kılmış olan Yunan zihniyeti ve entellektüel ortamının bu önemli başarıyı anlaşılabilir duruma sokması, ve gerekse Yunanlıların kendilerinden daha eski medeniyetlere çok şey borçlu olmaları bakımından mübalağalı ve hatalı bir zihniyeti temsil eder. Her iki bakımdan da Yunanlıların ilimdeki hamlelerini tarihi devamlılık anlayışı içinde açıklamanın mümkün olduğunu söylemek tamamen yerinde olur. Tarih olaylarının kesin izahını, vermenin genellikle güç oldoğu tezi savunulabilir. Fakat burada, yani Yunan iliminin doğuşu ve gelişmesinde, istisnaî bir durumla karşılaşıldığı şek-

linde bir iddia makul ve isabetli değildir. Yunan mucizesi sözü, bilgimizin çok noksan olduğu zamanların damgasını taşımaktadır ve. Yunan ilmi değerinden hiçbir şey kaybetmemiş olmasına rağmen, bugün artık eskimiş bir sözdür."[2]

İkinci olarak bana Türkiye'ye Sofistliği getirmeye çalıştığım eleştirisi getirilebilir. Buna katılmam olanaklı değil; kitabın Sofistlik üzerine olan birinci bölümünü ciddi bir biçimde okuma, eleştirinin değerinden ve içtenliğinden çok şey götürecektir. Eleştiride, buna karşın bile, ısrar edilecek olursa, Türkiye'de birçok yerde Sofistiliğin hem teorisinin hem de pratiğinin fazlasıyla varolduğunu söylemek zorunda kalacağım.

Üçüncü olarak sözüne büyük bir değer verdiğim bir hocam özel sohbetlerimizde Türk Kültür tarihinde Sokrates denli büyük ve önemli bilgeler bulunduğunu birkaç kez söyledi. Bu sözlerin doğruluğuna kesinlikle inanıyorum. Bunlar gün ışığına çıkartılırsa, büyük bir sevinç ve onur duyacağım. Benim Sokrates'i ve Yunan Felsefesi üzerine olan yapıtları çevirmemin en büyük nedeni, birçok değişik etki ve nedenlerle, genelde batı Felsefesi, özelde de antik Yunan Felsefesi üzerinde çalışma durumuna gelmemdir. Bunu biliyorum ve insanın bildiğini çevirmesi gerektiğini düşünüyorum.

4- Niçin çeviri yapıyorum ve gelecekte de yapmaya devam edeceğim? Çeviri etkinliğinin bir ulusun kültür yaşamındaki yeri nedir?

Entellektüel kültürün, bir başka deyişle, sağlam ve pekin bilgiye, ussal, nesnel ve eleştirel düşünceye dayanan bütün bir düşünce alanının evrensel ve tüm insanlar için ortak olduğunu biliyoruz. Entellektüel kültür felsefenin, bilimin konularına ilgi duymuş olan insanların ortak anlıksal çabaları-

nın ürünü ve yaratılarının bir sonucudur. Entellektüel kültür evrensel olmakla birlikte, ulusal kültürlerin en temel ve en önemli öğelerini oluşturur.

Ulusal kültür bir toplum için zorunlu varlık koşuludur. Bir ulus salt kendi kültürü ve kendi kültür değerleri sayesinde başka ulusların boyunduruğundan kurtulup, bağımsız bir ulus olarak varolabilir. Her ulusal kültürün kendisine özgü nitelikleri ve ayrıca kültür değerleri vardır. Söz konusu ulusal kültür öğeleri dinamik bir yapıdadırlar ve kaskatı bir biçimde bırakılmak bir yana, evrensel kültür değerlerinden yapılacak takviyelerle geliştirmeleri zorunluluğu vardır. Nasıl ki ulusal kültür ulusların bağımsız siyasal topluluklar olarak varolmalarına olanak veriyorsa, bu takviyeler de ulusların entellektüel kültür ve teknolojide diğer uluslardan geri kalmamalarını, diğer uluslarla rekabet edebilmelerini ve yaşam haklarından özveride bulunmayarak bağımsız varlıklarını devam ettirebilmelerini sağlar. Bu takviyeler de kanımca öncelikle çeviri yoluyla, daha sonra da bu çeviri dalgasının ardından gelecek bir inceleme, eleştiri, değerlendirme, özgün kaynaklara geri gitme, kısacası bir uyanış dalgasıyla olur. "Uyanış devirlerine yaratıcılık kudretini veren tercümedir."[3]

Sorun daha dar bir kapsam içinde ele alındığında ve bize uygulandığında. Batı uygarlığına erişmek ve hatta geçmek için, çevirinin en önemli araçlardan ve yollardan biri olduğunu söyleyebiliriz (diğer yollan ve araçları tartışmıyor ve başkaca koşulların ideal olduğunu varsayıyorum).

İnsanlığa uygarlık tarihini oluşturan o eşsiz ürünleri armağan eden büyük uygarlıklar bu durumun çok iyi bir biçimde bilincinde olmuşlar ve kendilerinde olmayan kültür hazinelerini ellerine geçirmek için olağanüstü büyük bir çaba göstermişlerdir. Tarihin tanıdığı ilk büyük uyanışı gerçekleştiren Yunanlılar Mısır ve Mezopotamya'nın yüksek kültür de-

ğerlerini kendilerine mal ederek, yaratacakları o eşsiz antik Yunan kültürü için kendilerine bir çıkış noktası hazırlamışlardır.[4] İslam uyanışı ise, Yunan'dan yapılan çevirilerin ardından,[5] Abbasi Devleti'nin kuruluşuyla birlikte, parlak bir bilimsel faaliyetle kendisini göstermiştir. "İslamiyetin bu bölgelerde yayılmasından sonra, ilmî faaliyette bir canlanma başlamış, sekizinci yüzyıl ortasından tercüme yoluyla özellikle Grekçe'den, kısmen de Süryanice, Sanskritçe ve Pehleviceden yapılan **tercümelerle Arapça bir ilim dili ve ilmi bilgi hazinesi haline gelmiş, eski bilgiler yeni araştırmalar ve orijinal buluşlarla zenginleşmiştir**. İslam Dünyasının bu ilmî faaliyeti dünya ilim tarihinde önemli bir çağ açmış. İslam Alemi ilim bakımından dünyanın en ileri cemiyeti durumuna girmişti."[6] Sekizinci ve onuncu yüzyıllarda bütün bir pozitif bilimler ve felsefe alanında ağır ağır gelişen çeviri faaliyeti, İslam uygarlığında sonuçlarını 10. yüzyıldan itibaren göstermeye başlamıştır, İbni Türk, Harezmî, Nasireddinî Tusî, Birunî, Gıyasseddin Cemşid ve Uluğ Bey matematikte, el-Razî, Ahmed bin Taberi, Ebu Süleyman Sicistanî. İbni Sina doğa bilimlerinde, Cabir ibn-en Nefis, İbni ebi Usaybia, Ebu'l Kasım Zehravî, İbni Rüşt. İbn el-Baytar tıp alanında, İbni Haldun tarih alanında, îbni Sina, Farabî, Fahreddin Razî, Gazali, İbni Rüşt felsefede yaşadıkları çağı aşarak parlak bir İslam uygarlığının yaratıcısı oldular.[7]

İslamın koruyuculuğunu yaptığı bu bilgi hazinesi, daha sonra bizim bugün onikinci yüzyıl rönesansı adını verdiğimiz kültürel devinim öncesinde birkaç koldan Hristiyan Avrupa'ya geçti.[8] Karanlık çağda yaşayan Batı daha uygar Arap-İslam Dünyasından bilim ve felsefe ve öz kaynaklara dönmeyi öğrendi ve bu Rönesans'ın doğuşunda, başka birtakım etmenler anında, büyük bir etmen oldu. Örnekleri çoğaltmak hiç kuşkusuz olanaklı.

Bize gelince... Osmanlı birçok bakımdan gösterdiği büyük ilerlemelere karşın, yaratıcılığını yitirdiği ve Batı 17 18. ve 19. yüzyıllarda bilimde ve felsefede olağanüstü dev adımlar atarken, kendi kültür değerlerini bu büyük evrensel kültür değerleriyle besleyip, geliştirmediği ve Batıdaki bu gelişmeyi ve Batı'nın bilimsel üstünlüğünü farkettiği zaman da kötü bir taklitçilik içinde kuruyup kaldığı için, parlak geçmişini 18. ve 19. yüzyıllarda sürdüremedi ve sonunda yıkıldı. 19. yüzyılda "kırk kişilik bir tercüme heyeti kurularak fünun ve sanayi ile alakalı eserlerin tercüme ettirilmesine başlanmış"[9] olmakla birlikte, yıkılış büyük ölçüde "Osmanlının kapılarını korkarak açmasından, zengin bir tercüme faaliyetine yer ayırmamış olmasından kaynaklandı. Bir asırdan beri Garpleşme yolunda yapılan bütün gayretler bazı teknik nakillerle dağınık ve cesaretsiz tercüme kırıntılarından ibaret kalmıştır."[10] Buradan günümüz için çıkartacağımız kimi dersler var, sanıyorum. Bunlardan birincisi ve en önemlisi bu çeviri faaliyetinin, Batı'nın üstünlüğünü ve yüksek teknolojisini doğuran anlayışı ve düşünce yapışım yansıtacak eserlerden çok, Batı'nın teknolojisiyle ilgili somut sonuçlan ortaya koyan teknik eserlere yönelmesi ve yapılacak çeviride öncelik sorunu üzerinde hiç durmamasıdır. "Bu dönemde yapılan tercümeler yalnızca teknik bir mahiyette olduğu halde, felsefe ve edebiyata yani esasa ait bütün tercümeler yine Şarktan yapılıyordu. Bu devirde garp tekniğine karşı gösterilen mecburi alakanın aksülameli olmak üzere, esasa ait mevzularda Şark'a dönülmüş ve daha çok tercümeler yapılmaya başlanmıştır. Bunun için olacak ki, Şark'tan en çok tercüme yapılan ve en münım eserlerin nakledildiği devir, garp tesirlerinin gittikçe kuvvetlendiği ve büyüdüğü bu onüçüncü (miladî on-dokuzuncu) asırdır"[11] ikincisi, çeviri öncelikle devletin resmî yazışmalarını azınlıklardan alıp Türklere vermek için,

yabancı dil bilen adam yetiştirme amacı taşıdığından, hiçbir zaman yoğun ve dikkatli bir çeviri faaliyeti gerçekleştirilememesidir.[12]

Yakın tarihimizdeki ikinci çeviri faaliyeti Cumhuriyetten sonra, M.E. Bakanlığı nezaretinde gerçekleştirilen göreli olarak daha yoğun ve daha nitelikli çeviri faaliyetidir. Ancak bu da, bilimsel eserler hiç ve felsefî eserler de, edebî eserlere göre, çok daha az, çevirildiği ve uzun süreli olamadığı için, istenilen sonucu vermenin uzağında kalmıştır.

Bir üçüncüsü, kanımca bir süreden beri sürdürülen çeviri çabasıdır. Uzun süreli olmasını ve giderek daha gelişmesini ve nitelik kazanmasını dilediğim bu çeviri gayretinde nelere dikkat edilmesi gerekiyor?

Birincisi bütün bir çeviri hareketi içinde nelere öncelik tanınması gerektiği sorusuyla belirleniyor. Kültürü bilimsel, felsefî, teknolojik, dinsel, ahlaksal, sanatsal ve ideolojik yaratıların, insanın türlü nitelikteki buluşlarının bir örgüsü olarak düşündüğümüzde, çeviri sorununda karşılaşılan öncelik konusuna uygun bir yanı verebiliriz. Batı uygarlığına ulaşmamız ve hatta geçmemiz için, Batı'nın kültür ürünlerinden hangilerini, hangi disiplinlere dahil edilebilecek ürünleri öncelikle çevirmeliyiz? Bu konuda bir karara varırken -birtakım tarihsel verilerden yararlanmakta hiç kuşkusuz yarar vardır. Örneğin, 12. yüzyıl Avrupa Rönesansı bu tercih sorununda bizi aydınlatacak önemli bir rehberdir. Bu rönesansı önceleyen ve onun doğuşunda büyük bir işleve sahip olduğu saptanan çeviri faaliyeti, İslam Dünyasında üretilmiş bilimsel ve felsefî eserlere yönelmiştir. Gerçekte, Batı'yı bu tercihe yönelten, onların İslam kültür ve uygarlığından farklı bir kültür ve uygarlık dairesi içinde yer almalarıdır ve bu nedenle, örneğin Osmanlılar döneminde Türklerin seçim yaparken yaşamış oldukları güçlükleri yaşamamışlar, dinsel, ahlaksal ve

yazınsal metinleri tamamiyle dışlayabilmişlerdi. Biz bugün Batı uygarlığını hedef aldığımıza göre, çevirimizin kapsamını biraz daha geniş tutabiliriz, ancak önceliği mutlaka felsefeye ve bilime vermeniz gerekiyor. Bu yüzden, Batı'yı bilimde ve teknolojide bu yüksek düzeye getiren ussal, eleştirel bakış açısını ülkemize yerleştirecek kitapları çevirmeliyiz. Kültür öğeleri arasında bilim ve felsefeye verilecek önceliğin, bilim ve felsefenin kendi içinde gerçekleştirilmesi gerektiğini düşünüyorum. Saçmanın, usdışılığın felsefesinin değil de, ussal felsefenin çevirilmesinih yaşamsal bir önem taşıdığı inancındayım. ...Sartre var olan ahlakı yeni bir düzenin zorunluluk düşüncesinden ayrı olarak ve hızla silmek istediği için, savaştan doğan ölüm korkusuna bağlanıyor. Camus de egzistansiyalizmi, Yabancı'da ve Veba'da hep ölüm olgusu çerçevesinde kurmak zorunluluğu duyuyor.

Sartre yalnızca sokaktaki insan için ve vulgar anlamda bir filozof sayılabilir; sözcüğün teknik anlamında Sartre'a bir filozof ve egzistansiyalizme bir filozofi demek çok zor görünüyor. Bilmenin süreciyle bilginin doğrulanma dinamiği ile ilgilenmeyene filozof demek mümkün değil; bilme ile ilgilenmek bilinebilecek varlığı araştırmayı da beraberinde getiriyor. Felsefenin insan ile ilgilenmesi bir türetilmiş ilgi oluyor; dünyada bilebilen ve bilme yetisi olan tek varlık insandır. Bilme sürecini anlamaya çalışmak, insanı anlamaksızın mümkün görünmüyor.

Egzistansiyalizm bir ölüm korkusuyla insanı boşaltıp, bir varlık'a indirgedikten sonra, insanı kendi varlık'ına bağlayarak özgürleştirmek istiyor. Özü silinmiş ve yalnızca varlık'a indirgenmiş insan bir anlamsızlığa bağlanarak hareket edebiliyor; bu bir ahlaktır. Felsefe olmadığından kuşkum yok; bir ahlak yazıcılığı olduğu konusunda kuşku duyuyorum.

Ancak Nietsche de felsefenin temel ve tek konusu olan, doğru bilgi edinmenin dinamiğiyle hiç ama hiç ilgilenmiyor. "[13] Bu görüşten farklı düşündüğüm birçok nokta olmakla birlikte, ana tezine katılıyorum. Nietsche'nin de Sartre'ın da çevirilmesinde yarar olduğunu düşünüyorum, ancak birkaç temel ve teknik eseri dışında bütün bir Sartre ve bu arada Nietsche ve Camus külliyatına sahip olduğumuz yerde, Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi'nin hala çevrilmemiş olmasını büyük bir talihsizlik olarak görüyorum. Heimsöeth'in modası çoktan geçmiş ve baskısı tükenmiş Bilgi Teorisi ve Mantıkı'nın dışında, felsefe öğrencisine sunulacak tek bir bilgi kuramı kitabının, Cemal Yıldırım'ın bir girişten daha öteye gidemeyen Bilim Tarihi'nin dışında, insanlığın en büyük ve en görkemli başarısı olan bilimin tarihini insanımıza, bütün çağlan ayrıntılı olarak ele alarak anlatacak bir bilim tarihi kitabının olmamasını anlamakta güçlük çekiyorum.

İkinci olarak, insanımıza, varolan birçok olumsuzluklara karşın, gücünü gösterecek, onun aşkla, inançla, umutla dolduracak kitaplar çevirmemiz gerektiğini düşünüyorum. Niçin Sokrates'in felsefesi gibi insana inancın felsefesi dururken, insanımıza saçmanın ve bunalımın felsefesini sunalım? Kendisine güvenip bir araya geldiğinde olmazı gerçekleştirebilmiş olan Türk insanı için, o zaten ülke içindeki hızlı değişmenin çarkı içinde bunalırken, niçin bir de dışarıdan umutsuzluk ithal edelim?

Üçüncü olarak, oldukça ağır olan işimizin altında ezilmeksizin, işin kolayına kaçmaksızın, sabırla ve inançla çalışmamız ve çevirmemiz gerektiğini düşünüyorum. Niçin Sokrates'in felsefesi gibi insana inancın felsefesi dururken, insanımıza saçmanın ve bunalımın felsefesini sunalım? Kendisine güvenip bir araya geldiğinde olmazı gerçekleştirebilmiş olan Türk insanı için, o zaten ülke içindeki hızlı değişmenin

çarkı içinde bunalırken, niçin bir de dışarıdan umutsuzluk ithal edelim?

Üçüncü olarak, oldukça ağır olan işimizin altında ezilmeksizin, işin kolayına kaçmaksızın, sabırla ve inançla çalışmamız ve çevirmemiz gerektiğini düşünüyorum. 'Medeniyetin sürekli açılmasında, karşılıklı tesirler kompleksi büyüdükçe, tercüme işi de o nisbette ağırlaşmakta ve gelişmektedir. Garp rönesansını açanların omuzlan üzerindeki yük, bugün bizim taşımamız gereken yükten daha hafif idi. Onlar yalnızca Yunanlılan İslam vasıtası ile tanımağa mecbur idiler. Biz ise hem onları, hem onlardan sonra gelenleri tanımağa mecburuz. Bazı rahat düşkünlerinin heveslenebilecekleri gibi, bütün bu zahmetli yoldan vaz geçmek ve yalnızca son devrin kemale ermiş eserlerini tercüme etmekle mesele hiçbir zaman hal olmayacaktır. Bu adeta bir ağacın çiçeklerini toplayıp, onların kök salmasını beklemek kadar faydasızdır. "14

Dördüncü olarak, hedeflerimizi ve bizi bu hedeflere ulaştıracak yolları ve araçları iyiyi saptamak gerekiyor.

Ulu önder Atatürk'ün "Muassır medeniyet seviyesi" olarak gösterdiği hedef, bugün "gelişmiş toplum olma" hedefi olarak önümüzde aynen duruyor. Hedefimiz durağan bir hedef olmayıp, tam tersine son derece değişken bir hedef. Bugünün "gelişmiş toplumları", terimin yanıltıcı çağrışımlarının dile getirdiği gibi, gelişmelerini tamamlamış toplumlar değiller, tam tersine gelişmeye büyük bir hızla devam eden toplumlardır. Kendileri onlara yetişmeye çalışan bizlerden daha hızlı geliştikleri için, ne denli hızlı gidersek gidelim, aradaki fark açılmaya devam ediyor. Arayı kapatmanın tek yolu ülkemizde, yoğun bir teknolojik ve kültürel gelişmeye yol açacak saf, an bilimsel çalışmaları çok yoğun bir biçimde ve geniş kapsamlı olarak yerleştirmektir. Teknoloji transferi an-

cak, o da olursa eğer, kısa vadeli bir çözümdür. Niçin teknolojilerini bize versinler? Hem teknolojinin kendisi çok hızlı değişiyorsa, bugün alınan teknoloji kısa bir süre sonra işlevini yitirmeyecek midir? Uzun vadeli çözüm zor olmasına karşın, sabırla, inatla, inançla gerçekleştirilmesi gereken tek sağlam yoldur. Bunu hazırlamanın yolu ise, yalnızca laboratuvarlar kurmakla, araç gereç sağlamak değildir. Bir yandan da bu laboratuvarlarda çalışacak, kendi kültür değerlerini olduğu denli, insanlığın kültür değerlerini özümsemiş, inançlı, tutkulu, idealist insanları yetiştirmek gerekiyor. Bunun içinse gerçek bir uyanış hareketi, öncesinde de yoğun ve geniş kapsamlı bir çeviri faaliyeti kaçınılmazdır. Kendisine yetişmek istediğimiz Batı'nın yüksek düzeydeki entellektüel kültür öğelerini, şu ya da bu biçimde., almak zorundayız. Öyleyse, bakış dar, çözümü sığ alan araştırmalarının ufkumuzu daraltmasına izin vermeyim, bütünü gören, birlikli ve derinlikli ussal çözümlere gitmeli, Euklides'i, Kepler'i, Newton'u, Kopernik'i, Einstein'ı ve onları da yalnızca ürünleriyle değil, kafa yapılan ve bakış açılarıyla getirmeliyiz. Gelip geçici ve moda olana değil, yerleşik ve sürekli olana yönelmeliyiz. Batı'nın yüksek kültür değerlerini yaratan kafa, Kuhn'un kafası değildir. Bilimini de felsefesini de tam anlamıyla yapan Batı bilim felsefesi yapabilir ve fantezilerle kültür dünyasını zenginleştirebilir. Ama bilimini de felsefesini de henüz sağlam temellere oturtamamış Türkiye için bilim felsefesi şimdilik biraz lükstür. Bizim fantezilerle yitirecek zamanımız olmadığını düşünüyorum. Yanlış anlaşılmasın, yasakçı ve sansürcü bir tavır içinde değilim, ancak yalnızca öncelikler üzerinde duruyorum.

Son olarak, dili de konulan da daha iyi bilmek durumunda oldukları için. çeviri işine akademisyenlerin katılımlarının en yüksek ölçüde sağlanmasının kaçınılmaz olduğunu düşünüyorum. Bu çevirinin kalitesini büyük ölçüde arttıracak ve olası çeviri yanlışlarını en aza indirgeyecek ve dilimizi daha da geliştirecektir. Bir özgünlük ve yaratıcılığa olanak vermediği için, akademisyenlerin çoğunlukla çeviri işini bir tür hammaliye olarak gördüklerini ve çeviriyi küçümsediklerini biliyorum. Ancak gelecek kuşaklara omuz vermenin. Türk kültür ve uygarlığını daha ileri düzeylere taşıyacak insanlara yardımcı olmanın, özgün ve verimli çalışmalar üretmek denli soylu ve yüce bir görev olduğunu düşünüyorum.

İşte ciddiye aldığım son çeviri dalgasına ve Türk kültürüne karınca kararınca katkıda bulunmak istediğim, öğrencilerime derslerde not tutturmak yerine, okuyacakları felsefe kitapları sunmanın en önemli görevlerimden biri olduğunu düşündüğüm için çeviri yapıyorum.

Türkiye'nin toplumsal ve kültürel yaşamını biraz bilinçli olarak işlemeye çalıştığım son on yıl içinde, yoğun bir umutsuzluk ve karamsarlığa kapıldığım çok oldu. Ancak Türk insanın potansiyelinin zenginliğinin bir sonucu olsa gerek, en dar zamanlarında bile, bir umut ışığı bulabildim. Bazen namuslu ve aydın bir bürokrat, bazen güçlü bir yazar, bazen gerçek bir bilim adamı inancımı ve güvenimi yeniden tazeledi, insanlara açılan pencerem oldu. Benzer bir durumla çevirdiğim kitapların yayınlanmasıyla ilgili girişimlerim sırasında karşılaştım. Onca eksiğime karşın bu kitapla, biraz yukarıda sözünü ettiğim diğer iki kitabı büyük bir heyecan ve coşkuyla çevirdim Ancak yayın piyasasının içinde bulunduğu güç koşullar nedeniyle, kitaplarımı basacak bir yayınevi bulamadım. "Lanet olsun" diyerek, herşeyden vazgeçtiğim biranda, kendisiyle bir raslantı sonucu karşılaştığım sevgili

Eren Gündoğan içinde bulunduğu oldukça güç koşullara karşın, çevirilerimi basmakta tereddüt etmedi. Bana ve işime inandığı için kendisine çok şey borçluyum.

Şubat 1988, Ankara
Ahmet Cevizci

DİPNOTLAR

(1) Sokrates'is insan ruhunu keşfettiği tezi üzerinde. Sokrates üzerine yazan tüm araştırmacılar fikir birliği içindedirler. Birkaç örnek vermek gerekirse, Bkz.. F.M. Comford, Before and After Socrates (Carnbridge, 1932), W. Jaeger. Paldeia (New York, 1963), c. II, A. E. Taylor, Socrates (New York, 1939), J. Burnet, "The Socratic Doctrine of the Soul" Proceedings of the British Academy, 1915-16,3.235.

(2) Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı, Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik Astronomi ve Tıp, Ankara, 1966.S 447

(3) H.Z. Ülken, İslam Medeniyetinde Tercümeler ve Tesirleri, İstanbul, 1948. a. 18.

(4) Ord. Prof. Dr. A. Sayılı, a.g.y,, Sonuç Bölümü.

(5) Bkz. Montgomery Watt, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri. Ankara. 1981, s. 232.

(6) Bkz. Ord. Prof Dr. Aydın Sayılı. "Ortaçağ İslam Dünyasında ilmi Çalışma Temposundaki Ağırlaşmanın Bazı Temel Sebepleri" (Avrupa ile Mukayese), Araştırma, c. 1.1968, a. 7

(7) Bkz.. Prof. Dr. Philip K. Hitti. islam Tarihi, c. 11. istanbul. 1980. s. 555-626.

(8) Bkz., Montgomery Watt, islam'ın Avrupa'ya Tesiri, istanbul. 1986. s. 70.

(9) Ord. Prof. Dr. Enver Ziya Karal, Osmonlı Tarihi, c. VIII. Ankara. 1983. s. 387 Daha ayrıntılı bilgi için Bkz.,.Yalçın Küçük. Aydın Üzerine Tezler, c. 1. istanbul. 1984. s. 447 - 474.

(10) H.Z. Ülken, a.g.y..s.21.

(11) HZ. Ülken, a.g.y.. 352.

(12) Y. Küçük, a.g.y.. c.l,s.468.

(13) Yalçın Küçük, Estetik Hesaplaşma. Ankara, 1987,8. 17-18.

(14) H.Z. Ülken, ag.y., s. 352.

TEŞEKKÜR

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

Laszlo VERSENYİ

Williamstown, Massachussets
Ocak 1963

GİRİŞ

Çağdaş varoluşçu felsefe insanı, özü kendi varlığı hakkında tasalanmak olma durumunda olan varlık olarak tanımlamaktadır. Bu tanımının ne denli uygun olduğu, insan varlığına karşı böyle bir ilginin Batı düşüncesini, ta ilk başlangıcından beri karakterize ettiği olgusunda görülebilir. Yunanlılar insanı bir sorun olarak gördüler, insanın doğası, tini ve yargısıyla ilgili olarak sorular sordular ve insanın içinde bulunduğu duruma çözümler getirmeyi denediler. Elinizdeki kitap, varoluş sorununa getirilen çözümlerin en iyisinin, bugün bile hâlâ büyük bir önem taşıdığını göstermeye çalışmaktadır.

Bu Sokratesçi (Sokratik) hümanizme ilişkin bir çalışmadır. Hümanizmle insanın kendisi üzerinde odaklasan, insanın sonsal (nihai) doğasıyla ilgili sorular soran ve bu soruları, insansal olanın sınırlarını aşmaksızın, yanıtlamaya çalışan düşünce türünü kastediyoruz. Bu anlamda hümanisük düşünce, insanın kultivasyonu, insanın kendi kendisini kultive etmesi, kendisini tam bir insanlığa doğru açımlamasıdır. Sokratesçi felsefe bu türden düşüncenin insanlık tarihindeki en yüksek somutlaşmasıdır. O yirmidört yıllık bir uzaklıktan, bize hâlâ meydan okumakta ve gerçek insansal varoluş yolunu göstermektedir.

Bu çalışmanın ereği Sokrates felsefesini, öğrencileri tarafından kendisine getirilen yorumlardan bağımsız olarak, saflığı içinde sunmaktır. Bu güç ve tartışmalı bir girişimdir, çünkü Sokrates düşüncesine yazıya dökülme izni vermemiştir. Öğretimi yalnızca, çağdaşlarının, farklılıklar karşısında, Sokratesçi malzeme denli çarpıtmalar ve yanlış yorumlar içerdiklerini bildiğimiz, yorumlarında korunmuştur. Öyleyse, Sokrates'in kendisinin düşüncelerini, güvenilir tanıklardan

bize gerçekten de Sokratesçi görünen öğeleri seçerek yeniden inşa etmek, bu öğelerden tutarlı bir bütün kurmak ve Sokrates sorununu çözmede kendi girişimimizi sunmak durumundayız (Bkz., EK).

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

SOFİSTLİK İKLİMİ

Anaximandros'tan Demokritos'a tüm doğa filozoflarının temel uğraşı, doğanın tümüne anlıksal bir temel kazandırmaktı. Anlık çoklukta birlik ve değişmede yasa isteminde bulunmaktaydı. Bu istemlere yanıt olarak, doğa filozofları bütün bir özdeksel çokluğu ya da çeşitliliği ve zamansal değişmeyi, herşeyin temelinde bulunan ve değişmez bir yasaya göre, değişmelere uğrayan , ortak bir töz (cevher) fikri (nosyon) getirerek açıklamayı denediler. Dünyaya ilişkin böyle bir bakış açısının, her ne denli ussal (rasyonel) yönden büyük ölçüde doyurucu olsa da, kimi büyük eksiklikleri vardı. O fiziksel doğa üzerinde yoğunlaşırken, insanın içinde bulunduğu durumu ve ahlak alanını ihmal etti. Anlığı (zihni) vurgularken, duygulan gözden kaçırdı. Herşeyi kucaklayan mutlak, özdeksel-mekanik ilk ilkelere ulaşmayı amaçlayan istek dolu, sabırsız araştırmasında, bu ilkelerin anlaşılabilirliklerini, insansal deneye (tecrübeye) uygulanabilirliklerini ve gündelik yaşam için yararlılıklarını dikkate almayı tümüyle unuttu.

Böyle bir doğa anlayışının doyurucu olmayan karakteri Sofistliğin doğuşuna yol açtı. Sofistler doğa filozoflarının kuramlarıyla -atomlar, tohumlar, temel tözler ve ilk ilkeler- gündelik yaşamda gözlemlenen şeyler ve olaylar arasında bir bağ kurmanın olanaklı olmadığını ve bu kuramların, bundan dolayı, pratik yaşamlarımızı düzenlemek ve iyileştirmek bakımından tümüyle yararsız olduklarını gördüler. Bunun bir sonucu olarak da, insanın fiziksel dünyanın sonsal (nihâî) doğası hakkındaki her tür kurguyu (spekülasyonu) bırakmasını ve dikkatini kendi göreli, koşullu, insansal deney dünyasına yönelterek, burada ve simdi karşısına çıkan sorunları çözme-

ye çalışmasını savundular. Bu programı gerçekleştirme girişimlerinin bir parçası olarak. Sofistler, insan sorununu bir kez daha insansal düşüncenin merkezine oturttular ve zemini, Sokratesçi hümanizm için, hazırladılar.

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

Daha sonraki yoğun ithamlara karşın, Sofistlerin çağdaşlarından, tümünden değilse bile, çoğundan saygı gördüklerini biliyoruz. Perikles ve Alkibiades gibi siyasal önderlerle,

Agathon ve Euripides gibi oyun yazarlarıyla ve Kallias gibi varlıklı ve etkili yurttaşlarla, yakın ilişkiler içinde, dostluk ettiler. Önemli diplomatik görevlere gönderildiler, öğretimlerine karşılık olarak, belirli bir miktarda para istediler ve aldılar. O denli ki, bazıları, kendilerini öğretim etkinliklerinden dolayı yalnızca, gönenç ve konfor içinde geçindirmekle kalmayıp, ancak aynı zamanda, yoğun bir birikim sağlayarak, geride önemli ölçüde mal-mülk bıraktı. Bir kente varışları, hemen her seferinde, halk arasında bir olay olurdu. Büyük bir alkış ve övgü tufanıyla karşılanır ve varlıklı ailelerin oğullan, geleceğin önderleri olmaya hazırlanan gençler, kendilerine sökün ederlerdi. Tüm düşmanlığına karşın. Platon bile onların büyük ünlerine tanıklık eder ve ölçülü ve yumuşak bir ruh hali içinde, onlardan zaman zaman saygı ve sempatiyle söz eder.

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

lunduğu, Atina gibi. siyasal eğilim ve motivasyonu hayli yüksek, demokratik bir toplulukta. Sofistlerin oldukça pahalı bir hizmet sundukları, her durum ya da koşul altında, oldukça açıktır.

Bu olgunun, onlara karşı yükseltilen düşmanlığın önemli bir bölümünü açıklayabilecek durumda olması, pek tuhaftır, doğrusu.[1] Halkın, bütçesi "siyasal" eğitimin yüksek ücreti için yeterli olmayan daha yoksul kesimi Sofistlere içerledi ve Sofistlerin geniş kapsamlı bilgilerini kuşkuyla karşıladı. Tutucu aristokratlar onlara hep birer yabancı gözüyle bakmaya devam edip. Sofistlerden hiç mi hiç hoşlanmadılar ve hizmetleri karşılığında para almaları nedeniyle, kibar beyefendiler olamadıkları için onları hor gördüler. Onlar Sofistlerin yetkinlik, bir başka deyişle erdem öğretme savlarına ve insanları daha iyi kılabilme yeteneklerine de içermemekteydiler, çünkü bu türden savlar aristokrasinin temeline, babadan oğula geçen erdem düşüncesine yıkıcı bir etki yapmaktaydı. Son olarak Sofistlerin yeni toplumsal-siyasal düzenle olan organik bağları, kendileri zorunlu olarak birer aristokrat olmasalar da, geleneğin yanında yer alan ve hızlı değişmeye karşı çıkan kimseleri (örneğin, Aristophanes) öfkelendirecek bir doğadaydı. Tüm bunların ışığında, diyebiliriz ki Sofistler yaşadıkları çağın Atina'sının siyasal yaşamında önemli, çoğunlukla saygı uyandıran, ancak her durumda tartışmak olan bir konum işgal etmekteydiler.

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

PROTAGORAS

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

Protagoras'ın yapıtlarından hiçbiri zamanımıza erişememiştir; bundan dolayı, yazılarının kapsamının ne olmuş olabileceğini bilemiyoruz, çünkü doğruluklarından pek kuşku duyulmayan başlıklar [5] bile, aynı kitabın farklı bölümlerine karşılık geliyor olabilirler. Birkaç fragman bir yana bırakılacak olursa, temel bilgi kaynaklarımız Platon, Sextus Empricus, Dlagones Laertius ve Hippokratesçi **On Ancient Medicine**(x) ve yazan bilinmeyen **Dissoi Logol**(xx) gibi, Prota-

(x) Hippokratesçi corpus içinde yer alan, ve büyük bir olasılıkla, İ.Ö. 5. yüzyılın sonlarına doğru yazılmış, daha çok tıpla ilgili bir deneme.

(xx) On iki sayfadan ve dokuz bölümden oluşan bu metin,-uzun bir süre, Empricus'un yazdığı bir yazı olarak değerlendirilmiştir. İ.Ö. 400 yıllarına gider ve bu nedenle Sofistik Atina'nın atmosferini yansıttığı düşünülür. Sofistik devinim üzerine çağdaş bir belge olup, ortalama insanın şeylerin doğasına ilişkin zayıf kavrayışını yansıtmaktadır. Her konuya ilişkin olarak, iki karşıt uslamlama (argüman) ortaya konabileceğini ve ikisinin de aynı ölçüde sağlar ve güçlü olduğunu göstermeye çalışır. Daha geniş bilgi için Bkz., A.E. Taylor, Varta Socraflca, Oxford. 1911. (Ç.N.).

goras'tan etkilendikleri çok açık olan birkaç yazıdır. Tüm bilgi eksikliğine karşın, Protagoras'a ilişkin olarak, bununla birlikte, kesinlikle bildiğimiz iki nokta vardır: O bir göreci (relativist) ve bir eğitimciydi. Aşağıda Sofist Protagoras'ın düşünceleri ve yapıtının bu yönleri üzerinde durmayı öneriyoruz.

Görecelik

"Protagoras insanın herşeyin, var olan şeylerin var olduklarının, var olmayan şeylerin var olmadıklarının, ölçüsü olduğu'na inanmakta ve 'ölçü'yle ölçütü ve 'şeyler'le nesneleri kastetmektedir. ...Böylelikle, yalnızca her bir insana görünenin varoluşunu öne sürmekte ve bununla göreliliği gündeme getirmektedir."[6] Fragmanın kısalığı ve Protagoras'ın onu inceden inceye işlememiş oluşu, anlamı üzerinde sonu gelmeyen tartışma ve çekişmelere neden olmuştur. Yukarıdaki alıntının kendisinden yapıldığı, Sextus, fragmanı verdikten hemen sonra, onun anahtar terimlerini, fragmanın anlamını tam olarak aydınlatacak biçimde, yorumlamaya koyulur; onun üzerinde durduğu terimler," ondan önce Platon ve Aristoteles tarafından tekrar tekrar yorumlanmıştı. Protagoras'ın gündeme getirdiği görelilik türü, doğrudan doğruya bu terimlerin anlamlarına bağlı olduğundan, bizim için şu sorulan sorma zorunluluğu vardır: Protagoras, hangi "insan" — birey ya da tür— hangi "şeyler" -fiziksel mesneler, algılanan nitelikler ya da yarar, değer, adalet gibi şeyler- ve hangi "ölçü" hakkında konuşmaktadır?

Her ne denli Platon, zaman zaman, Protagoras'ın göreliliği algılayan birey ve onun duyu algısıyla sınırladığını öne sürer görünse de, bu öneri Platon'un bizzat kendisinden ya da başka kaynaklardan gelen kanıtlarımız tarafından desteklenmez[7] Theaetetus' un, Platon'un bu öneriyi yaptığı bölü-

münde bile, Protagorasçı göreliliği duyu algısı ve bireyle sınırlamada, o hiçbir biçimde tutarlı değildir. Burada zaman zaman sanıların, inançların, düşüncelerin ve yargıların da göreli oldukları söylenir ve genel insana, en azından sayısal olarak eşit olan "tüm insanlar" (ya da olumsuzu "hiçbir insan") kollektif terimi ile de sanki göreliliğe atıf yapılmaktadır. Savunmasında, Protagoras'ın şunları söylemesi sağlanır: "Bir devlete doğru ve saygıdeğer görünenin, her ne olursa olsun, o böyle olduğuna inandığı sürece, o devlet için, gerçekten de doğru ve saygıdeğer olduğunu savlıyorum. (**Theaetetus** 167C) Bu sınırlamaya, çok daha çarpıcı olmak üzere Protagoras'ta hiç rastlanmaz. Sokrates Sofist'e "İnsanlara yararlı olan bu şeyler iyi midirler?" diye sorar; Protagoras ise yanıtında, iyilik ve yararın ölçüsü olmak üzere, yalnızca, tür olarak insanı kullanmakla kalmaz, ancak göreliliği varlık silsilesinin daha aşağılarına uzatır, insanlar için iyi olanın atlara, kediler için iyi olanın kedilere, köpekler için iyi olanın köpeklere ve ağaçlar için iyi olanın ağaçlara göreli olması gibi. İnsanlar için iyi olan, hayvanlar için kötü olabilir (ve bunun tersi), bir ağacın kökleri için iyi olan, yaprakları için kötü olabilir ve insanın iç organları için yararlı olan, bedeninin dış yüzeyine zarar verebilir. Kısacası, bireyden daha geniş kapsamlı (devletler, hayvan türleri) ya da daha dar kapsamlı (insanların ve şeylerin parçaları) "ölçüler" çeşitliliğine göreli olan "şeyler"in (güzellik, adalet, iyilik, yarar —ve karşıtları— yiyecek, içecek, ilaç) aynı ölçüdeki çeşitliliğiyle karşı karşıya bulunmaktayız.

Protagorasçı göreliliğin duyu-algısı ve bireyin ötesine geçmesiyle ilgili olarak,[8] başkaca kanıtlar için, her ikisi de güçlü bir Protagorasçı etkiyi gözler önüne seren, **On Ancient Medicine** ve **Dissoi Logoi** adlı yapıtlara şöyle bir göz atmamız yeterlidir. Hippokratesçi yazarın göreli şeylere iliş-

kin olarak verdiği örnekler (yiyecek, içecek, ilaç, perhiz); iyi ya da kötünün belirlenmesinde, başvurulacak ölçüler olarak, genel "insan," "her bir insan" ve hatta, her biri kendine özgü, farklı koşullar içindeki, her bir insan kullanımı; iyi olanı yararlı, hayırlı, uygun ya da elverişli olanla özdeşleştirmesi; ve Protagorasçı görelilik üzerindeki ısrarı **Protagoras** 334 ABC'yle çok dikkat çekici bir benzerlik gösterir.[9] Aynı durum, kendisinde iyi ve kötütnün (yararlı ve zararlının), güzel ve çirkinin, bilgi bakımından doğru ve yanlışla ahlak bakımından doğru ve yanlışın farklı koşullardaki, farklı insanlara, farklı devletlere v.b.g., göreli olduklarının, gösterildiği Dissoi Logoi'nin ilk dört bölümü için de geçerlidir.

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

Sözcüğün bu anlamında, **chremata** bir "ölçü"yü, ancak onunla ilişki içinde her ne ise o olduğu bir şeyi zaten gerektirir, ama sonuçta fragman neredeyse eşsözsel (totolojik) ya da en azından, çok sıradan ve önemsiz bir ifade haline gelir, çünkü o, tanım gereği, göreli olan şeylerin göreliliğini ortaya koyma, ya da insanın, özü insanın kendileriyle olan ilişkisine bağlı olan şeylerin ölçüsü olduğuna işaret etme yönün-

de, en ufak bir çaba ya da özen göstermemektedir. Fragman, bununla birlikte Protagoras'ın kitabının tam başlangıcında yer alan bir ilkenin ortaya konması olarak alınırsa, tümceyle ilgili olarak sıradan ve önemsiz görünen her şey uçup gider. Protagoras **chremanın** çağdaş anlamını —herhangi bir şey ya da nesne- sözcüğün başlangıçtaki özgün telkin ve çağrışımlarıyla sınırlayarak, pratik bir program öne sürmektedir: Bizi ilgilendiren şeyler **chremata**dır, eşdeyişle kendilerine yöneldiğimiz, kendileriyle belirleyici bir anlamda ilişkimiz olan şeylerdir. Sanki bizi pek de ilgilendirirmiş gibi, şeylerin kendilerinde ve kendi başlarına, ne olup ne olmayabileceklerinden söz etmenin bir anlamı yoktur. Dikkate almamız ve üzerinde yoğunlaşmamız gereken nokta, onların bizim için ne oldukları; yaşadığımız dünyada, şeylerle olan ilişkilerimizin ve kendisinde yaşamaklığımızın belirleyici ve çok önemli olduğu bir dünyada ne olduklarıdır.

Eğer tümce bu biçimde anlaşılırsa, Protagoras'm göreli olduklarına inandığı yargıların varoluşsal (**existential**) yargılar mı yoksa salt nitelik ve değer yargıları mı oldukları hakkında tartışma, büyük ölçüde anlamdan yoksun sözsel bir çekişme olur. Kendinde şeylerle ilgili soyut-kuramsal sorunlarla, artık daha fazla uğraşmayıp, şeylerin bizim için ne olduklarıyla ve satlık (mutlak) değil ancak göreli varoluşla ilgilendiğimizden, nitelik (sıcak soğuk, acı-tatlı) ve değer (iyi, kötü, güzel, adil) yargıları da varoluş yargıları olup çıkar. Bir **chremanın** ne, nasıl ve hangi ölçüde olduğu, onun kendisinden soyutlanamayacağı kullanım alanında belirlenir, kullanım alanı tarafından tanımlanır, kısacası o tümüyle kullanım alanına bağlıdır. Bu belirleyici, tayin edici ilişki olmaksızın **chremata** varolmaz. "İnsan"ın fragmanda karşılık geldiği şeye, bu durumda, daha dakik bir sınır koymaya hiç gerek yoktur, çünkü chrema her ne olursa olsun, onun ölçüsü

ne bireysel ne de kollektif insandır, ancak **chrema**yla olan ilişkisinde, onun özünü ve varoluşunu, (**chrema** olarak) belirleyen bir organizmadır (birey, insanlık, devlet, bitkiler, v.b.g.).[10]

Fragmanın, bir şeyin ölçüsünün, o şeyin onun kendisiyle olan ilişkisi içinde her ne ise o olduğu bir şey, eşdeyişle, o şeyin **chrema** olarak, kendisine ait olduğu bölge yerine, "İnsan herşeyin ölçüsüdür." demesi olgusu, bu sonuçla hiçbir biçimde çelişmez. Protagoras çok açık olarak, bir köpeğin, bir ateşböceğinin, köpekyüzlü bir maymunun ya da daha korkunç bir yaratığın ilgili olabildiği bir şeyin, bu yaratıkların her birine göreli olduğunu savunmaktadır.[11] Fakat özsel olan nokta, bizim ne domuz ne köpekyüzlü maymun ve ne de daha korkunç bir yaratık olmayıp, insan varlıkları olduğumuz ve bundan dolayı, söz konusu olan **biz** olduğumuz sürece, ister birey, ister devlet ya da ister insan soyu olsun, insanın şeylerin ölçüsü olduğudur (ve fragmanın vurgulamak istediği nokta da budur.) Bizim doğrudan işimiz, gailemiz olan şeylerin bizi ilgilendirdiğini söylemek, ilk bakışta salt eşsözsel bir ifade gibi görünürse de, bunu insanların bu olgudan habersiz oldukları bir zamanda anımsamak, sıradan ve önemsiz olmanın çok ötesinde olan bir şeydir. Böyle bir zamanda insana, nesnel-değişmez, saltık özlerle ilişki içinde bulunan soyut-kuramsal bir dev değil de, canlı-bir insan varlığı olduğunu anımsatmak; bu **chremata** dünyasının içinde yaşadığına, bu dünyanın kendisini en yüksek ölçüde ilgilendiren bir dünya olduğuna, dikkat çekmek; ve dolayısıyla ona, Parmenides'in ve Parmenides sonrası doğa felsefesinin, içinde kendisini kaybettiği dünyadan, pratik eylem dünyasına dönmesini istemek — bu hiç de sıradan ve önemsiz bir şey değildir. Bu bir düşünürün ilk ve önemli işidir. Prata-

goras ta işte tamı tamına bunu yapmıştır. Kendisinde ilişkilerimizin, tutumlarımızın ve görüşlerimizin belirleyici, bizi ilgilendiren şeylerin en büyük önemde olduğu dünyaya işaret ederek, o insana kendisini anmısatmıştır.

Durum böyle olmasaydı, Protagoras'ın görelilik üzerindeki ısrarı çok daha az değer taşıyacaktı. Herşey bir yana, lirik şiir değer yargılarının göreli olduklarını çoktan ortaya koymuş, Xenophanes insanbiçimsel (antropomorfik) bir nitelik taşıyan dinsel tanrı tasarımlarının göreliliğini epeydir alaya almaya başlamış ve Herakleitos, Sofistlerden çok önce, "özel" yargıların göreli olduklarını vurgulamıştı. Ancak Protagoras'ın güreciliğine, kendisine çok gereksinme duyulan bir reform statüsü veren, onun tarihsel konumudur — onun hemen yukarıdaki görüşleri, doğa felsefesinin saltık, değişmez, tümel ilk ilkeler ve tezlere ilişkin araştırmasının, ortasında ve tam karşısında, daha kökten ve birlikli bir hale getirmiş olması olgusudur. Doğa felsefesi katışıksız olarak insansal, göreli ve koşullu olandan kurtulmaya çalışırken ve kendisini bunu gerçekleştirmeye yetili görürken, Protagoras bu girişimin ne verimli ne de çekici olduğunu ilân etti. Bilebildiğimiz dünya bizim göreli, koşullu, insansal deney dünyamızdır ve evrenin kuramsal doğası hakkında soyut varsayımlar ve ilk ilkeler geliştirmek yerine, gündelik yaşama dönmemiz ve burada ve şimdi karşımıza çıkan sorunları çözmeye çalışmamız, her yönden bizim yararımızadır.

Protagoras'ın düşüncelerine deneysel-programcı bir renk ve nitelik vermek, tarihsel sıra bakımından bir yanlışa döşmek olarak görünürse eğer, aynı tavrı yansıtan **On Ancient Medicine**'ye dönmek güven tazeleyici olacaktır. "Tıp üzerine konuşma ya da yazma girişiminde bulunan herkes, kendisine tartışma ve inceleme için bir temel işlevi görecek, bir koyut (postüla) alır. ...ancak bunların hepsi, gözle görü-

lür olarak, yanlıştır." diye başlar, yazar denemesine. Ve şöyle sürdürür: 'Tıbbın, insan onun kendisi hakkında bir şey söylemek istediği zaman, koyutlara gereksinme duyduğu, gizli ve çözülmez konularda (örneğin, göklerdeki ve yerin altındaki şeyler) olduğu gibi, koyutlara gereksinmesi yoktur. Hatta bir insan, şu ya da bu biçimde, göklerdeki ya da yerin altındaki şeyleri bilebilme durumuna gelseydi, onun doğruyu söyleyip söylemediğiyle ilgili olarak, ne konuşmacı ne de dinleyiciler bir karara varabilirlerdi. Çünkü, burada uygulandığı zaman kesinliği verecek, hiçbir test yoktur." Soyut-kuramsal yaklaşıma karşı olan uslamlama (argüman) tüm yapıt boyunca sürüp gider ve yazar, kurgusal kuramların tıp için yararsızlıklarını ve onların tıbba uygulanmalarının olanaksızlığını gösterdikten sonra, yapıtını şu tümcelerle bitirir: "Kimi fizikçiler ve filozoflar, insanın ne olduğu konusunda bilgisiz olan bir insanın tıp alanını da bilemeyeceğini savlamaktadırlar... Ancak onların sordukları soru felsefenin kapsamı içinde yer alır ve doğa, insanın başlangıçtan beri nasıl olduğu, varlığa ilk olarak nasıl geldiği ve başlangıçtaki fiziksel yapısının ne olduğu hakkında yazılar yazmış olan, Empedokles gibi filozofların yetki alanına girer. Fakat benim (bir hekimin doğa hakkında neler bilmesi gerektiğine ilişkin) görüşüm, hekimden yalnızca, insanın, yiyecek ve içecekler ve diğer alışkanlıklarla ilişkisi içinde ne olduğunu bilmesini ister, doğanın bir bütün olarak, soyut bir düzlemde ne olduğunu değil..."[12]

Protagoras'ın, epistemolojik bir eleştiriyi ereklemediği, hiçbir bilgi kuramı bulunmadığı ve kendisini insan anlayışının sınırlarını tam bir dakiklikle ortaya koyma zahmetine sokmadığı, sık sık dile getirilir.[13] Bu oldukça doğrudur; Protagoras'ın ilgileri başka yerde yatmaktadır. Ancak onun, salt bilgi kuramı için bilgi kuramı ortaya koymamakla birlikte, yi-

ne de pratik hedeflerine varabilmek için, doğa felsefesinin araştırmalarına sırtını döndüğü ve böyle yapmasının, İyonya ve Elea felsefelerinin ulaşmaya çabaladığı bilgi türünün dolaylı ve etkili bir eleştirisi olduğu da aynı ölçüde doğrudur. Üstelik, hepsi bu kadar de değildir. Ölçü-insan ilkesi pratik bir program için bir savsöz (slogan), soyut varsayımlar oluşturmanın her çeşidini yadsıyan ilkenin pratik bir ifadesi olsa da, onu bilgi eleştirisi adını verebileceğimiz şeye, hiçbir zaman salt bilgi eleştirisini ereklememekle birlikte, tehlikeli bir biçimde yaklaşan başka deyiş ve uygulamalara götürmüştür.

Bu deyişlerden birincisi, Diogenes Laertius'un Protagoras'ın bir başka kitabının hemen başında yer aldığını söylediği, "tanrılar üstüne" olan fragmandır: "Tanrılarla ilgili olarak, onların ne varolduklarını ne de varolmadıklarını bilebilirim, çünkü (bu konudaki) bilgi için, konunun karanlıklığı ve insan yaşamının kısalığı gibi, birçok engel vardır." (**Diogenes Laertius** 9.41) Diogenes'e göre, Protagoras bu kitap yüzünden yargılanmış, mahkum edilmiş ve sürgüne gönderilmiş ve bu arada, kitapları Atina'da yakılmıştır; ancak bu söylentinin güvenilir olmamaklığı,[14] ve Protagoras'ın bu sözü hangi açıdan söylemiş olduğu, bizi fragmanın dinsiz ve tanrıtanımaz (ateist) öğeler içeren bir fragman olarak yorumlamaktan alıkoymaktadır. Fragman tanrıların, tanrı olmak bakımından varoluşu hakkında, her ne olursa olsun, hiçbir şey söylemez. Tam tersine, bu türden deyişlere karşı çıkar, çünkü tanrıların varoluşu ya da yokluğu hakkında hiçbir şey bilemeyiz Vurgu tanrıların varoluşuna değil de, bu konudaki bilgisizliğimizedir. Bu tümceyle birlikte, Protagoras pratik olmayan ve iyileştirilmektense değiştirilmesi daha ekonomik olan, bir başka düşünce tarzına daha sırtını döner: (Dinsel inancın kabulü ya da yadsınması gibi) mitolojik kurgunun da, son çözümlemede, bilgi bakımından hiçbir dayanağı yoktur.

Bu, dinsel âdet ve törenlerin, bunun bir sonucu olarak, anlamsız oldukları anlamına gelmez. Protagoras'ın, daha sonra Sokrates'in de yaptığı gibi, devletin kutsadığı tüm dinsel etkinlikleri yerine getirmeye devam ettiği ve dolayısıyla ilgili çevreleri kızdırmaktan ve yasal olarak yalnızca, bu etkinliklere karşı çıkanlara yöneltilen **asebeia**(x) suçlamalarından kaçındığı, hemen hemen kesin gibidir. Onun bu biçimde eyleme nedenleri, bununla birlikte sözcüğün bizim anlattığımız anlamında, dinsel olmaktan çok, pratik ya da toplumsal - siyasaldı.

Fragman, Protagoras'ın bilemeyeceğimiz ve bundan dolayı" pratik yaşam için hiçbir değeri olmayan bir şeyle uğraşmaya karşı çıkışının bir başka ifadesidir. Tanrıların doğası ve varoluşu üstüne tartışma, bir bütün olarak, doğa hakkındaki soyut varsayımlar denli yararsızdır. Gerçekte, dinsel koyutlarla doğal-felsefi koyutlar arasında, son çözümlemede, çok az bir fark vardır. Her ikisi de, bu konulardaki bilgisizliklerini gizlemek ereğiyle, dünyanın kökeni ve oluşumunu açıklayan ilk ilkeler ortaya koyar. Bu kurguların nedeni, hem Protagoras'ın hem de Mippokratesçi yazarların işaret ettikleri gibi,[15] konularının gözle görülemezliği ve karanlıklığıdır, oysa tam tamına bu karanlık bu konularda koyutlar ileri sürmekten kaçınmayı gerektirir. Kendimizi bu konulara kaptırma, dikkatimizi insanı çok yakından ilgilendiren konulardan, mutlak olarak, başka yönlere saptırır ve bizi, insanın etkin olduğu, insanın görüş sahası içinde kalan temel sorunlarını çözmekten alıkoyar.

Protagoras'ın görelilik üzerindeki ısrarının epistemolojik sonuçlarını, şu anda incelemeye başlamak yerinde bir davranış olabilir. Ölçü-insan fragmanına ilişkin incelemesiyle bağlantılı olarak, Sextus Protagoras hakkında şöyle demekte (ve

(x) - Dinsizlik, kutsal bir şeye saygısızlık. (Ç.N.)

bunu yaparken de, Platon ve, Aristoteles'in aynı konudaki sayısız deyişini izlemektedir): "O tüm izlenim ve sanıların doğru ve doğruluğun göreli olduğunu söyler. "(**Adversus Mathematicus** 7 60) Bu önermenin kendisi, ilk bakışta, Porphyry'nin, Protagoras'ın kitabının "Tek bir Varlık öne sürenlere karşı"[16] bir başka deyişle Eleacı felsefeye yöneltilmiş olduğu görüşünü (**DK**, B 2) destekler.

Herşey bir yana, Parmenides'in tek doğruluğuna, Protagoras'ın sonsuz sayıdaki doğruluklarından daha fazla ne karşıt olabilirdi? Gerçekten de, Protagoras Parmenides'in 'Düşünce ve Varlık aynı şeydir." önermesine, Parmenides'in ereklediğinin tam karşıtı bir anlam vererek, onda komik bir dönüşüme yol açmış gibi görünmektedir: Var olan ve düşünülen aynı olduğundan, tüm düşünceler bir gerçekliğe karşılık gelmeli ve ne denli çelişik olurlarsa olsunlar, yine de doğru olmalıdırlar. Bu sonucu Parmenides'in felsefesinden çıkarsamakla,[17] Protagoras, **Doğaüstüne**[18] yada **Yokluk Üstüne** adlı yapıtı da, Parmenides'in **Doğruluk**unun saçmaya indirgemesi olarak görünen Gorgias'la, ortak yönü, sanıldığından fazla olan biri haline gelir.

Protagoras'ın gerçekten de tüm görüşlerin göreli olduklarını söyleme ereğinde olup olmadığını görmek için, Diogenes Laertius'a göre, kendisinde çelişik yargıların doğruluklarının gösterilmeye çalışıldığı bir yapıta göz atmalıyız. "Protagoras her sorunun, birbirine karşıt iki yanı olduğunu söyleyen ilk kişiydi. (Diogenes Laertius 9.15) Her ne denli, bu kitap eşdeyişle **Antilogiai** (**Antilogoi, Antilogikoi Logoi,** büyük bir olasılıkla **Aletheia**nın bir bölümü. **Kataballontes)**, kendisinden geride tek bir tümce izi kalmamacasına kaybolmuş olmasına karşın, elimizde, Protagoras etkisini oldukça açık bir biçimde sergilediği için, bölümleri tümüyle ondan alınmasa bile, Protagoras'ın **Antilogiai** adlı kitabının

kendisine örnek olmuş olduğundan hiç kuşku duyulmayan, I.Ö. 404 yılından hemen sonra, adı bilinmeyen bir Sofist tarafından yazılmış ve **Dissoi Logoi** başlığını taşıyan Dorik bir yapıt vardır.[19]

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

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

11. Ancak, kendisine göre iyi ve kötünün aynı olmayıp, adları denli farklı olduğu bir başka uslamlama da vardır. 12. Çünkü, aksi takdirde, eğer bir insan "Annen ve baban için iyi bir şeyler yaptın mı?" sorusuna, "Evet, birçok iyilik" diyerek yanıtladığı zaman, kendisine "Demek ki, onlara birçok kötülük yaptın. denilmiş olacaktı. Ve dostlarınıza iyilik yaparsanız, onlara, aynı zamanda, zarar vermiş ve düşmanlarınıza zarar verirken de, onlara yardım etmiş olursunuz. 15. İyi ve kötü aynı olduklarından Büyük Kralın, birçok ve büyük iyilikleri, kendisi için, birçok ıstırap verici kötülük olsaydı,

onun zavallı bir dilenciden hiç farkı kalmayacaktı. 16. Aynı şey yiyecek ve içki ve sevişme için de geçerlidir çünkü aynı şey güçsüz bir kimse için iyi ve aynı zamanda kötü, hastalar içinse hastalıkları kötü, ancak aynı zamanda iyi olacaktı. 17 Ve aynı durum herşey için geçerlidir. Neyin iyi olduğunu söylemiyorum, ancak iyi ve kötünün aynı şey olmayıp, farklı olduklarını göstermeye çalışıyorum.

II. 1. Neyin ayıp, neyin ayıp olmadığıyla ilgili olarak da, iki yanlı bir uslamlama vardır. Bunlar hem aynı, hem aynı değildirler. 2. Örneğin, gençliğinin baharındaki bir delikanlıyı, eğer onu seven biri varsa, memnun etmek uygun, ancak başka türlüsü ayıptır. 3. Bir hanım için, yıkanmak evinde ayıp değilken, güreş okulunda ayıptır; oysa erkekler için, güreş okulunda ve spor salonunda bile yıkanmak oldukça normal bir davranıştır. 4. Ve aynı şeyi insanın başkalarının bakışlarına hedef olduğu dışsal bir mekânda yapmak ayıp iken, evde gizli olarak yapmak çok doğal bir şeydir. 5. Bazı insanlarla (örneğin, insanın kendi karısıyla) çok normal iken, başka insanlarla (örneğin, için ayıptır.) 7-8. Dostlara ayıp, düşmanlara ayıp değildir; savaş alanında ayıp, stadyumda hoştur. 9. Aynı şey, İsparta'da hoş, İyonya'da ise ayıptır. 19-20. Hiçbir şey tümüyle uygun ya da tümüyle ayıp değildir, ancak şeyler doğru zaman, yer ve koşullarda uygun, aksi takdirde, ayıptır. 21. Diğer uslamlamaya gelince: Eğer ayıp ve ayıp olmayan aynı ise, yerinde bir eylem gerçekleştirmiş olan, aynı zamanda ayıp bir şey yapmış olacaktı, v.b.g., ve bu da açıkça saçmadır.

Dissoi Logoi'da egemen olan mantığa aykırı şema oldukça yalındır: İyi ve kötü (ayıp-ayıp olmayan, ahlaksal bakımdan doğru va yanlış, bilgi bakımından doğru ve yanlış) hem aynı, hem de aynı değildir. Aynıdır, çünkü aynı şey farklı insanlar için, farklı koşullar altında ve farklı bakımlar-

dan ve farklı zamanlarda iyi ve kötü (doğru ve yanlış, v.b.g.) olabilir; aynı **değil**dir, çünkü aynı şey aynı insan için, aynı koşul altında ve aynı bakımdan ve aynı zamanda iyi ve kötü olamaz. Karşıt önermeler (aynı ve değil aynı) aynı ölçüde doğrudurlar, çünkü onlar yalnızca, görünüşte çelişiktirler. Onların paradoksallığı, aynı sözcüklerin (iyi-kötü, v.b.g) farklı bağlamlarda kullanılmalarından doğar. Bu ise, aynı sözcüğe farklı ancak çelişik olmayan bir anlam veren farklılığın ayırdında olduğumuz zaman, çözülür.

Bu şemayla ilgili olarak, en çarpıcı olan şey mantığa aykırı uslamlamanın göreliliğe olan bağımlılığıdır. Her bir bölümün ilk yarısındaki önermeler, iyi ve kötünün, v.b.g., göreliliğinden dolayı doğrudurlar; oysa her iki yarı' da, kullanılan terimlerin anlamlan, kullanıldıkları bağlamlara göreli olduklarından, doğrudur, öyleyse, mantığa aykırı uslamlamalar, çelişmezlik yasasını hiçbir biçimde yadsımaksızın, doğrudan doğruya Protagorascçı göreliliğe dayanırlar ve Protagorasçı göreliliği gözler önüne sererler. Platon ve Aristoteles işte, mantığa aykırılıkla görecilik arasındaki bu ilişkinin tümüyle bilincindeydi. Protagoras'ın tüm önermelerin doğru olduğunu dile getiren öğretisini yorumlarken Platon şu sonuca varar: "Eğer birisi bir şey **vardır** derse, ayrıca o bir şey için, ya da bir şeyden ya da bir şeyle ilişki içinde vardır demelidir ve aynı durum benzer bir biçimde, o bir şeyin **oluştuğunu** söylediği zaman da geçerlidir; ancak, o saltık bir biçimde vardır ya da oluşmaktadır, dememelidir. ...Betimlemekte olduğumuz öğretinin kastettiği şey budur." (**Theaetetus** 160 B-C) Aristoteles ise, Protagoras'ın tüm görüşlerin yargıların ve görünüşlerin doğru olmaları gerektiği görüşünü, çelişmezlik ilkesini yadsıyan kuramlar içinde sınıfladıktan sonra (**Metafizik** 1009a) Protagoras'ı aşağıdaki kavrayışa sahip biri olarak görmemekle birlikte, mantığa ayları şemayı aynı

ölçüde, hakkıyla ortaya koyar: 'Tüm görünüşlerin doğru olduğunu söyleyen kimse, herşeyi göreli kılar." (**Metafizik** 1011a) Aristoteles hemen ekler: Karşıt önermelerin doğruluklarıyla ilgili uslamlamasını tamamlamak için, Protagoras "görünüşün kendinde doğru olmadığını, ancak kendisine görünen kişi için, göründüğü zaman ve göründüğü anlam ve koşullar altında doğru olduğunu söyleyerek kendisini savunmalıdır." ve ona göre, böyle insanlara şunu da söylemeliyiz: "Ancak aynı duyuya ya da onun aynı parçasına, aynı zamanda ve aynı anlamda değil... (a.g.y.) ve bu koşulla ancak, önermeleri doğru olacaktır.

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

İşte bu noktada, Protagoras'ın felsefesiyle retorik arasındaki ilk bağı ele geçirmekteyiz: Onun biçimsel buluşu (antiloji) içeriksel kavrayışından (görelilik) çıkar ve ona, ayrılmamacasına bağlıdır. Düşüncelerinin ve yapıtının organik bir bütün oluşturduğunu gösterme girişiminde Sofist Protagoras'ın düşünceleriyle biçimi (stil) arasındaki, bunları birbirlerine bağlayan, başka bağlara işaret edebilmezden önce, bu bütünün neden oluştuğunu görmeliyiz. Protagoras'ın antilojilerine temel olan göreciliğinin, katışıksız bir epistemölojik ilgiyle, salt kendisi için tasarlanmış, yüzü tümüyle kendisine dönük bir bilgi kuramı olmadığını ve "göreliliği gündeme getiren" ölçü-insan fragmanının, bu Sofist'in pratik etkinlikle-

rinden meydana gelen daha geniş bir bağlamda değerlendirilmesi gerektiğini tekrar tekrar öne sürdük. Şimdi Protagoras'ın pratik hedefinin ve pratik felsefesinin ne olduğunu göstermenin tam zamanıdır.

Eğitim Kuramı ve Uygulaması

Protagoras Platon'un onun adını taşıyan diyalogunda, "Bir Sofist olduğumu ve insanlara öğretmenlik yaptığımı kabul ve teslim ediyorum. demektedir (**Protagoras** 317 B). "Eğer bana gelecek olursanız, eve ilk gün sonunda daha iyi bir adam, ertesi gün bir kat daha iyi bir adam olarak ve sonraki her gün biraz daha gelişerek gidecekseniz." (**Protagoras** 318 A) "Çünkü insanlara iyi ve hoş biri haline gelmeleri için yardımcı olmada, (**Protagoras** 328 B) "özel işlerde ve kamu işlerinde daha iyi bir eylem planı, insanın evini en iyi biçimde nasıl düzenleyeceğini, devlet işlerinde nasıl en büyük beceriyle eyleyip konuşacağını" öğretmede (**Protagoras** 318 E) "başka herkesleri geride bıraktığıma inanıyorum." (**Protagoras** 328 B) Bir başka deyişle, "siyaset sanatı öğrettiğimi ve insanları daha iyi yurttaşlar yapmayı üzerime aldığımı savlıyorum, " (**Protagoras** 319 A) çünkü "ben bir Sofist... ve kültür ve erdem öğretmeniyim (**didaskalos paideuseos kai aretes**)" (**Protagoras** 349 A) Platon'un resmettiği Pratogoras'ın erdem öğretmeni elma savının gerçek, güvenilir olduğundan kuşku duymak hemen hemen olanaksızdır. Temel soru, Protagoras'ın erdemin doğası, işlevi ve öğretilebilirliğine ve eğitimin insan ilişkilerindeki rolüne ilişkin anlayışının ne olduğudur. Bu soruların yanıtlarını Protagoras'ın iki uzun konuşmasında, Platon'un **Protagoras**

adlı diyaloğundaki söylence ve logosta(x) ve yine **Theaetetus** adlı diyaloğundaki savunmada bulunmaktayız.

Protagoras'ta Sofist insanın, toplumun ve kültürün evrimi hakkında bir öykü anlatır. Öykü anlattığı olgusu Protagoras'ın kurgusal kuramlar ve varsayımlar formülasyonuna karşı olduğu biçimindeki betimlemelerimizle pek uyuşmaz gibi görünmektedir. Bununla birlikte, bu konuyla ilgili olarak ağırlığını duyuran iki nokta vardır, Herşeyden önce, Protagoras söylenceyi tarihsel bir doğruluk (hakikat), insanlığın geçmişi üzerine, ciddiye alınması gereken bir yorum olarak değil, ancak tarihsel doğruluktan yoksun olsa da, insanlığın şu andaki durumuna ışık tutan bir söylence olarak sunmaktadır. Bir başka deyişle, söylence Protagoras'ın da işaret ettiği gibi,[20] anlamaya yardımcı olma gibi bir işlev içinde kullanılır, ikinci olarak, söylence insanın kökeni ve oluşumunu, geçerlikteki insan yorum ve anlayışına hiçbir katkısı olmayıp yön göstermedikleri için **On Ancient Medicine**'de hafife alınan ilk ilkeler, temel öğeler ve tözler, özdekler yoluyla ele almaz ancak insanı, "kökeni" konusuna tam tamına, şu an içinde bulunduğu duruma uyan ve varolan sorunlarını çözen bir görüşle yaklaşılan, pratik ve toplumsal-siyasal bir varlık olarak düşünür.[21]

Başta, siyaset sanatı ve siyasal erdeme verilen seçkin bir konum ve önem olmak üzere, söylencenin kimi yanları bi-

(x) Logos- 1. Yarışma, 2, Hesap, 3. Ölçü, 4. Bir kişiye ya da şeye biçilen değer, 5. ilişki, karşılıklılık, orantı. 6. Açıklama, temellendirme, 7. Bir kuramın ortaya konması, uslamlama, 8. Kural, ilke. yasa, 9. Tez, varsayım, 10. Neden, temel, 11. Tanımdan daha geniş olmak üzere, formül, özsel tanım, 12. Dünyasal süreçlerde kendini gösteren us, yasa, 13. Organizmalardaki canlı ilke, 14. Ruhun içsel tartışması, düşünme, usavurma (reasoning), 15. Söz, konuşma, öykü, betimleme, diyalog, sav anlamlarına gelen yunanca sözcük. (Ç.N.)

zim için özel bir önem taşımaktadır. Diğer sanatlara sahip olma, insanı hayvanlardan ayırmaya ve tanrılarla akraba yapmaya yeterliyken, Zeus'un kendisinin insanlara bir armağanı olan siyasal yetkinlik ya da erdem, insansal gelişmenin en yüksek düzeyini temsil eder. Ve aynı zamanda, bu sanat o denli temeldir ki, diğer sanatlarda, herkese yarar sağlamak için, yalnızca birkaç kişinin pay alması yeterliyken, yurttaşlık bilgisinden ya da siyaset sanatından, eğer varlıklarını sürdürmek istiyorlarsa, herkes pay almalıdır.

İkinci önemli ve dikkate değer nokta, Protagoras onu her nedenli bir masal anlatırcasına ortaya koysa da, konuyu ele alışının tümüyle pragmatik, teleolojik, ussal ve yararcı bir renk taşıdığıdır: Kendilerini koruyabilmeleri için, insanlara birtakım nitelikler, vahşilere görme gücü verilmiştir; insanların gereksinimleri, sanatların icadını ve kentlerin kuruluşunu hazırlamış ve harekete geçirmiştir; şeylerin değerlerinin ölçüsü, insanın (ya da hayvan türlerinin) bekası, varlığını sürdürmesidir.

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

Öykü, ayrıntılarında Hesiodos'un **Erga** adlı yapıtındaki açıklamalarına benzemekle birlikte, ikisi arasında en azından bir önemli farklılık vardır. **Erga**'da Pandora söylencesiyle Dört Çağ söylencesinin aşağıya doğru bir eğilimi vardır ve insanın yozlaşmasına ve yıkılışına, kaçınılmaz yazgısı olan

sefaletine işaret eder. Oysa Protagoras'ın söylencesinde kötümserlikten en küçük bir iz yoktur, insanın evrimi yukarıya doğru olan bir ilerlemedir ve kendine güvenen bu becerikli varlığın, ta buralara dek geldikten sonra, daha iyi şeylere ulaşmak ereğiyle, ileriye doğru umutla bakması için her türlü neden vardır.

Söylencenin soyut-kuramsal araştırmalardan çok, yasamada pratik yetkinlik, ve değerin ölçüsü ve sanatların bulucusu (mucidi) olarak insanı vurgulamasıyla, Protagoras ölçüinsan ilkesinde ve tanrılar üstüne olan fragmanda dile gelen, insanı şeylerin merkezine yerleştirmekten sapma göstermiş değildir. Ancak tutarsızlığı burada yeni bir sorun yaratır. Eğer ilgi alanımızda yalnızca insan varsa ve pratik yaşamda yetkinlik en yüksek önemdeyse, bu yetkinliği nasıl kazanabiliriz? Onu insana kim aktarabilir? Protogoras, tam tamına bu erdemin bir öğretmeni olarak, bu sorunları yanıtlayabilme durumunda olmalıdır. O yanıtları söylenceyi izleyen, serimde verir: Tüm insanlar bir saygı ve adalet duygusundan, "şu ya da bu ölçüde" pay almakla birlikte, açıktır ki, siyaset sanatında yetkinlikten herkes pay alamaz. **Aidos** ve **dike**, herkese geliştirilmek üzere verilmiş sığa (kapasite) ve yetiler ve adalet ve saygı için beslenmesi gereken gizilgüçlerdir. Siyasal erdem "ne doğal ne de kendi kendine gelişen bir şey olmayıp onu elde edebilecek olanların, dikkatli bir biçimde hazırlanmasından sonra, öğretilebilen ve kazanılabilen bir şeydir." (**Protagoras** 332 C). Bu bakımdan o insanın "doğadan ya da talihi sayesinde" (**Protagoras** 323 D), sahip olma durumuna geldiği ve eksikliğinden dolayı "hiç kimsenin ayıplanmadığı ya da cezalandırılmadığı ya da azarlanmadığı "(**Protagoras** 323 D) diğer iyilerden, yeteneklerden ve özelliklerden farklılık gösterir. Siyasal erdem kazanılabileceğinden ve yalnızca yeteneğe değil, ancak aynı za-

manda "uygulama, pratik ve öğretime" (**Protagoras** 323 D) gereksinme gösterdiğinden, ceza va azarlanmayı haklı kılar. Bu ceza yapılmamış olması olanaksız olan geçmişteki bir iş yüzünden kendisine başvurduğumuz mantıksız bir intikam değildir. Geleceğe yöneliktir, "sağlanacak iyileşme adına ve ne cezalandırılan zalim, ne de onun cezalandırılmasını gören başkalarının, gelecekte kötülük ve yanlış yapmamaları için "(**Protagoras** 324 B) verilir. Bu biçimde cezalandıran kimse "erdemin öğretilebilir olduğunu bilir, çünkü caydırmak için cezalandırmaktadır." (**Protogoras** 324 B) İnsan olmak bakımından yetkinlik ya da insansal erdem (çünkü Protagoras insana toplumsal yaşamında yardım edebilecek tüm erdemleri, şimdi yaşamada-yetkinlik adı altında tek bir erdemde toplamaktadır.)[22] öğrenilebilir. Eğer öğrenilebilirse, onu öğretecek öğretmenler kimlerdir ve onu tam olarak nasıl kazanabiliriz?

Protagoras herkesin erdem öğretmeni olduğunda ısrar etmektedir çünkü, "öğrenme çocukluktan başlamalıdır." (**DK** B 3): Çocuğun bakıcısı, özel öğretmeni, anne ve babası, ödül ve cezayla; erkek çocuğun okuldaki öğretmenleri onu, geçmişte yaşamış iyi ve büyük insanların şiirsel betik ve methiyelerinin olumlu etkisine açık barakarak, ve müzik yoluyla, kibarlık, incelik ve uyum öğreterek, ve beden eğitimi öğretmenleri ona kendisine egemen olma ve üstünlük duygusu vererek. Okulu bitirdiği zaman, gencin eğitimini, ona yasaları belleten, yönetmeyi ve bu yasalar tarafından yönetilmeyi öğreten ve bunlan yapamadığı zaman, onu cezayla yola getiren devlet üzerine alır. (**Pratogoras** 325 C- 326 E) insansal yetkinlik, üzerine devletlerin inşa edildiği gerçek temel olursa, bu başka türlü nasıl olabilir? Madem ki "başkalarının adalet ve erdemi bizim çıkarmazadır" (**Protagoras** 327 b) kişi nasıl olur da erdem öğretmeni olamaz?

Buna karşın, eğer insanlar arasında farklı yetkinlik dereceleri varsa, bu farklılıklar yetenek yönünden yoksulluk ve öğretmenin beceriksizliği olmak üzere, iki etmenden kaynaklanmaktadır. Bunlardan yeteneğe gelince: Herkes işin doğası itibariyle, bir adalet ve saygı duygusundan pay almakla birlikte, bazıları daha çok bazdan daha az pay alır. Ancak sığa, yetenek yönünden en yoksun olan bile, daha yüksek bir yetkinlik derecesine ulaşma olanağına, ihmal edilmiş bir büyük yeteneğe göre, çok daha fazla sahiptir. (**Protagoras** 327 B. C, D) Öğretime gelince: Bunu başkalarından çok daha iyi yapan kişiler vardır, ve "Başkalarına iyi ve doğru olmaları için, yardım etme armağanı bakımından tüm diğer insanları geride bırakan ben, kendimi işte böyle biri olarak görüyorum. "(**Protagoras** 328 D)

Bu söylemin özünde, Platon'un bir buluşu olmayıp, gerçekten de Protagorasçı olduğundan hiç kuşku yoktur.(23) Ancak onun gerçeğe, aslına uygunluğu bir sorun yaratır: Eğer, tüm kanıtların da gösterdiği gibi, göreci Protagoras'ın aynı zamanda, insanları eğiten bir öğretmen olduğu savlanıyorsa, düşüncesinin bu iki yanının birbirleriyle nasıl bir ilişkisi vardır. Platon'un, **Theaetetus** adlı diyalogunda, göstermek için çok acele ettiği gibi, Protagoras'ın düşüncesinin bu iki yanı, birbirleri için birer tamamlayıcı olmaktan çok, birbirlerine çelişik bir yapı arzederler. Ölçü-insan tümcesini, bir insanın iyi ve doğru olduğunu algıladığı, duyduğu ya da düşündüğü şeyin, her ne ise o, onun için gerçekten de iyi ve doğru olduğu, öyle ki, son çözümlemede "her birimizin kendi bilgeliğimizin ölçüsü olduğu" (**Theaetetus** 161 E) anlamına gelecek biçimde yorumlayan Sokrates, bu kurama göre, hiç kimsenin bir başkasından daha bilge olmadığına ve bundan dolayı, hiç kimsenin bir başkasına, her ne türden olursa olsun, herhangi bir şey öğretemeyeceğine, alaycı bir

biçimde dikkat çeker. Eğer her insan her zaman doğruysa, Protagoras'ın oncadır tasladığı bilgelik boş bir kendini beğenmişlikten başka bir şey değildir; bu durumda, eğitim de hiç kuşkusuz, olanaksız hale gelir ve ayrıca, Protagorasçı görecilik, Protagorasçı eğitimle uzlaştırılamaz olur.

Protagoras'ın hem göreliliğe hem de öğretim olanağına ilişkin savunması, anlaşılması güç olan bir savunmadır. Şöyle demektedir Protagoras: "Doğruluğun yazmış olduğum gibi olduğuna inanıyorum. Her birimiz var olan şeylerin ve var olmayan şeylerin ölçüşüyüz, ancak her insan, kendisinin dışındaki insanlardan, farklı insanlar için farklı şeylerin var olması (to be) ve farklı insanlara farklı şeylerin görünmesi bakımından, büyük ölçüde farklılık gösterir. Ben ne bilgeliğin ne de bilge insanların varolmadığını (to exist) söylüyor değilim, ancak daha çok şunu söylüyorum: Eğer bizden biri için şeyler kötü oluyor ve kötü görünüyorlarsa, bilge insan onda bir değişiklik meydana getiren ve onun için şeylerin iyi olmasını ve iyi görünmesini sağlayan kişidir. "(**Theaetetus** 166 D) Hasta bir insana yiyecek acı görünür ve onun için gerçekten de acıdır; sağlıklı biri içinse, tam karşıtı. Bu insanlardan ne hasta ne de sağlıklı olanı yanılmaktadır; ikisi de aydınlanmaya gereksinme duymamaktadır. Onlardan birisinin gereksinme duyduğu şey, daha iyi bir varlık hali doğrultusunda gerçekleşecek bir değişmedir. "Aynı biçimde, eğitim de daha kötüden, daha iyi bir duruma doğru bir değişme meydana getirmelidir, ancak hekimin değişmeyi ilaçlarla meydana getirdiği yerde. Sofist bunu sözlerle yapar. "(**Theaetetus** 167 B) "Bilge ve iyi hatipler, devlete, zararlı yerine yararlının doğru görünmesini sağlarlar. Çünkü bir devlete doğru ve hoş görünen, her ne ise, devlet onun böyle olduğuna inandığı sürece, doğru ve hoş olmakla birlikte, bilge kişi ona zararlı olan yerine yararlının, doğru ve hos olmasını ve görün-

mesini sağlayan kişidir. Şu halde, bir insan diğerinden daha bilgedir, ancak herşeye karşın, yine de hiç kimse yanlış düşünmez ve ister hoşuna gitsin ister gitmesin, bir ölçü olmaya katlanmak zorundasın." (**Theaetetus** 167 C-D)

Protagoras, paradoksu çözmek yerine, burada yalnızca, konunun özünü gözden kaçırmaya çalışır gibi görünmektedir, çünkü sorun, eğer değerin kendisi göreli ise, insanın daha iyi ve daha kötü (durumlar ve düşünceler) yü birbirinden nasıl ayırdedebileeeği sorunudur, iyi ve kötü, adil ve adeletsize ilişkin tümel, özsel ölçütlerin yokluğunda, her insan, neyin kendisi için iyi olduğunun ve kendi bilgeliğinin, en iyi yargıcı değil midir? Bu paradoksu ortadan kaldırmak için, Protagorat'ın görelilik ve eğitim anlayışını anımsamak durumundayız.

Theaetetus'taki belirli bazı (gerçeğe çok uygun olmayan) paragraflardan ayrı olarak, doğruluk ve göreliliğin, Protagoras için, yargının saltık göreliliğini, ya da Protagorasçı anlamda, şeylerin ölçüsü olan şu bireysel insanın aynı zamanda, Sokrates'in işaret ettiği anlamda, kendi bilgeliğinin bir ölçüsü ve yargıcı olmasını içerdiğini ortaya koyan bir gösterge yoktur. Protagoras için değerin göreliliği, doğrudan doğruya, hiçbir şeyin kendinde, saltık bir biçimde ve tümel olarak iyi ya da kötü olmadığı, ancak her zaman, belirli bir anda, belirli koşullar altında bulunan bir insan, bir hayvan, bir "bitki, bir organizma ya da bir kurum için, iyi ya da kötü olduğu anlamına gelir. Protagoras'a göre, değerden söz ederken, bu terimleri sanki onlar, tümel, özsel tanım için uygun bir yapıya sahip, değişmez özlere ya da tözlere karşılık geliyorlarmışçasına kullanmaktan kaçınmalıyız. Aristoteles'in mantığa aykırı uslamalamaların felsefî temelini dile getirirken, çok yerinde olarak ortaya koyduğu gibi, bu tam tamına doğruluğun göreliliği bildirisinin taşıdığı anlamdır. Bu,

bir insanın yargısında yanlışa düşmeyeceği demek değildir (her ne denli, onun, göreceğimiz gibi, herhangi bir şeyi "adil" diye adlandırmada değil de, duyu algısında yanlışa düşmesi olanaksız olsa da), ancak pratik yargıların kendilerinin doğruluklarının göreli olduğu ve bundan ötürü, herhangi bir olgusal soruna ilişkin deneysel (emprik) bir kavrayışın söz konusu bağlamdan kopanlamayacağı ve, kendisinde doğru olduğu yönletim (referans) çerçevesinden farklı bir yönletim çerçevesinde kullanılamayacağı ya da farklı bir duruma uygulanamayacağı anlamına gelir. Bu, işte tam tamına, bizim kendisine **Dissoi Logoi**'dan tanıdığımız biçimiyle Protagorasçı antilojinin bu denli iyi serimlediği şeydir.

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

İyi, yararlı, kârlı, yerinde, uygun olandır.[24] Herhangi bir şeyin değerini belirleyen bizim görüşümüz değildir, ancak söz konusu şeyin, onun iyiliğinin ölçüsü olanın doğasıyla ilişki içindeki doğasıdır; örneğin her hangi bir şeyin insan için, devlet için, v.b.g., için, iyiliğinin ölçüsü, onun kendisine bağlı olduğu insanın, devletin, v.b.g.nin doğal yapısıdır.

"İyi" "adalet'le (yasalıyla, yasalla ya da doğruyla) aynı şey değildir çünkü ikinci, Platon'un **Theaetetus** adlı diyalogundaki savunmada da çok belirgin olarak ortaya çıktığı gibi, doğaya değil ancak uylaşıma (convention) bağlıdır: "Bir devlete doğru ve hoş görünen, her ne ise, o böyle olduğuna inanıldığı sürece, doğru ve hoştur, "insan elinden çıkma, yapay

ve uylaşımsal olan yasalar, her ne denli yasalaştırıldıktan zaman ve yürürlükte kaldıkları sürece, daima "doğru", eşdeyişle yasal olsalar da, kötü, eşdeyişle devlete zararlı olabilirler. Bundan dolayı, değer sorunu (iyi ve kötü) yasalar açısından geçerli bir biçimde ortaya konabilmekle birlikte, bu durum doğruluk sorunu söz konusu olduğunda başka türlü olur. Tüm yasalar, yasa oldukları sürece, tanım gereği "adil" (yasal) olduklarından, yasaların "adaleti" bir başka deyişle onların "gerçekten adil" olup olmadıkları sorgulanamaz. "Yasalar adildir." önermesi analitik bir önerme olup yanlış olabilmesi söz konusu değildir.

Yasalar uylaşımsal, buna karşı, "iyi" yalnızca göreli (ancak uylaşımsal değil) olduğuna göre, herhangi bir yasa devlete zararlı olabilir; bu durumda bilge kişinin işlevi bu türden zararlı yasaları düzeltmektedir, işte, tam tamına burası, bilgeliğin ya da, Platon'un **Theaetetus** adlı diyalogunda adlandırıldığı biçimiyle, siyaset sanatının önem kazandığı yerdir çünkü bu sanata düşen iş doğadan iyi olanla gelenek, uylaşım ve inanca (toplumun yasaları, kuralları ve davranış ölçütleri) göre iyi olan arasındaki yangı, olanaklı olduğu ölçüde kapatmaktır.

Protagoras'ın doğayla uylaşım arasında hiçbir ayrım yapmamış olduğu, pek sık söylenir; ancak bu sav, yalnızca elimizdeki kanıtlara tümüyle karşıt olmakla kalmaz,[25] ancak aynı zamanda, kabul edilirse eğer, Protagoras'm düşüncesinin iki temel direğini oluşturan anlayışların, onun görecilik ve eğitim anlayışlarının, tümüyle gerçekdışı olduklarını gösterir. Bu ayrım olmasaydı, Sokrates'in Protagoras'a yöneltiği bilgeliğinin boş bir kendini beğenmişlik olduğu suçlaması çok yerinde olurdu, çünkü bu durumda Sofist Protagoras savunmasında olduğu gibi (**Theaetetus**), bir yanda toplum için iyi olanla, öte yanda toplumun benimsediği gelenekler

ve yaşam biçimini birbirinden ayıramazdı. Eğer iyi devletin yasaları ve ölçütleri gibi, uylaşımsal olsaydı, bir insanin, tıpkı bilge kişinin yaptığı gibi, ikinciyi birinciye uydurmaya ya da birinciye göre ayarlamaya kalkışması olanaksız olurdu. Eğer iyi, insanın ve devletin aktüel doğasından çok, görüşlere ve inançlara göreli olsaydı, siyasal yetkinlik ve pratik bilgelik söz konusu olamazdı.

Doğa ve uylaşım arasındaki bu ayrımla, Protagoras, lyonya felsefesinin uğraştığı türden bir "doğa araştırmasına" dönmez ya da böyle bir dönüşü savunmaz, çünkü onu ilgilendiren hâlâ, eğer insanın inançları, alışkanlıkları ve genelde yaşam biçimi iyileştirilecek ve daha iyiye götürülecekse, ve eğer insanın, kendisi dışındaki şeylerle (insanlar ve şeyler) olan pratik ilişkilerinin toplamı olarak yaşamı, kötü bir yaşam yerine, iyi bir yaşam olacaksa, şu ya da bu biçimde, bilmek zorunda olduğumuz, şey insan doğasıdır. Bütün bir (fiziksel) doğanın kuramsal yapısı değil de, onun kendisini araştırmak üzere ilişkiye geçtiği, her ne olursa olsun, her nesneye göreli olan insan doğasıdır. İnsan doğasına ilişkin böyle bir araştırma, Protagoras'ın tümel olarak uygulanabilir özsel tanımlara (örneğin, insan doğasına ilişkin tanımlara) ve saltık-değişmez (ahlaksal) düzgülerden (normlardan) oluşan koşut bir yasamaya karşı çıkışından vazgeçtiği anlamına gelmez. Çünkü, bunlardan her biri için neyin iyi olduğunu belirleyen, insanın, devletin ve toplumun doğası olsa bile, yine de, farklı insanların, devletlerin ve toplumların yapıları "birbirlerinden oldukça farklı olduğu" (Protagoras-Savunma) için, tümel ve saltık olan bir ahlaksal yasama dışta bırakılır. Ahlâksal-siyasal sanatı değerli ve zorunlu (zarurî) kılan da, işte tam olarak bu durumdur. Eğer insanlar ve devletler, her yerde ve zamanda, birbirleriyle aynı olsaydılar, tikel insanlar ve devletlerin yapı ve gereksinmelerini bilen ve bundan do-

layı, hangi yasanın gündemdeki insanların ya da devletin doğasına en iyi biçimde uyacağını saptayan kişilere, daha az gereksinme duyacaktık. Aynı yasalar, gelenekler ve yaşam biçimi hepsine uygulanacak ve bunları tasarlayıp kuracak bir büğe kişiye, herşeye karşın, gereksinme duyulsa da siyaset sanatı hemen feda edilebilecek ve Protagoras, anayasa yapmak için, Thuri'ye gönderilme durumunda kalmayacaktı.

On Ancient Medicine'de de gösterildiği gibi, tıp sanatı, icat ediliş ve gelişimini tam olarak bu duruma borçlu olan bir başka sanattır. Tıp ilk olarak, diğer hayvanların yiyecek, içecek ve gıda rejimi insana uymadığı, ve insanlar "kendi doğalarına uyan yiyecekler araştırmak" (**On Ancient Medicine** 3) ve bulunan yiyecek ve besin maddelerini "kendi doğa ve güçlerine uyduracak biçimde" hazırlamak durumunda kaldıkları için, icat edilmiştir. Tıp bu başlangıçtan sonra da, yine zorunlu olur, "çünkü sağlıklı oldukları zaman, onlara uygun gelen aynı şeyler, hasta olduklarında kendilerine verilince, uygun gelmez; bu geçmişte böyle olmuştur, gelecekte de böyle olacaktır." ve bir insana belirli bir koşul altında uygun gelen ona ya da başka insanlara farklı koşullarda uygun gelmeyebilir.

On Ancient Medicine'de dile getirilen tıp görüşüyle, Protagoras'ın pratik erdem ve siyaset sanatına ilişkin anlayışı arasında, hayli çarpıcı bir benzerlik vardır. Görecilik ve her ikisinde de ortak olan, boş ve temelsiz varsayımlara karşı çıkıştan ayrı olarak, ikisi birbirlerine çok önemli bazı noktalarda benzerlik gösterirler. Sofistler ve hekimler kendi özel sanatlarının bilincinde olan ilk "profesyonellerdir. Her ikisi de sanatlarının, salt başlangıçtaki doğal yeteneklerden ibaret olmayıp, birer insan icadı olduğu ve, bir insanla bir başka insan ve insanlarla hayvanlar arasındaki farklılıklar yüzünden, zorunlu olduğu ve bunun bir sonucu olarak da, her biri (bir

insan, bir başka insan, insanlar ve hayvanlar) için neyin iyi olduğu hususunda, tam bir görelilik bulunduğu olgularına büyük bir önem atfeder. Her ikisi de "şu andaki yaşam biçimimizin" (yasalar, alışkanlıklar, gıda rejimi) doğadan gelmediğini ancak "Bulgulanmış (keşfedilmiş) ve uzun bir zaman süreci boyunca incelikle işlenmiş" (**On Ancient Medicine** 3, Bkz., aynı zamanda, **Protagoras**) olduğunu savunur. Her ikisi de sanatlarının yararcı ve teleolojik bir açıdan haklı kılınışını büyük bir güçle vurgular. Protagoras'ın söylencesinde, devlet insanları, soylarının tükenmesinden "kurtarmak" için kurulur ve devletin çözülmesini önlemek ereğiyle siyaset sanatı ve siyasal erdemin gelişmesine büyük özen gösterilir; yasalar, işlevlerinin uyumlu bir biçimde yerine getirilmelerini sağlamak, ceza ise insanları ıslah etmek ve uyuşmazlık ve kavgayı önlemek için, zorunludur. **On Ancient Medicine**'de dile getirildiğine göre, tıbbın tüm bulguları, benzer bir biçimde, "insanın sağlığı, kurtuluşu ve beslenmesi için" gerçekleştirilmiştir (**On Ancient medicine** 3). Nasıl ki iyi yasalar devlette düzensizliği ve devletin çözülmesini önlüyorsa, tıpkı bunun gibi, sağlıklı yiyecekler ve gıda rejimi de "düzensizliğe ve bedenin güçsüz düşmesine" engel olur (**On Ancient Medicine** 14) ve bedende "güç, büyüme ve beslenme" meydana getirir. Nasıl ki siyaset sanatı toplumsal organizma için yasalar, gelenekler ve yaşam biçimleri tasarlayıp kuruyorsa, tıpkı bunun gibi, hekim de beden için gıda rejimi, perhiz ve bir fiziksel yaşam biçimi tasarlayıp ortaya koyar. Nasıl ki Protagoras'ın bilgesi insanın toplumsal çevresiyle olan karşılıklı ilişkilerini düzenliyorsa, tıpkı bunun gibi hekim de onun fiziksel çevresiyle olan ilişkilerini ayarlar. Biri insanların ve devletlerin, diğeri ise bedenin sağlığına bakmaktadır. Doğa felsefesine karşıt olarak, biri insanın toplumsal-siyasal-kültürel doğasını, diğeri ise onun fiziksel doğası ve

gelişimini araştırmaya koyulur. Her ikisinin de ereği, kendilerinin bakımı altında olanın doğası için olan sağlıklı, uyumlu ve düzenli bir yaşam kazandırmak üzere, yararlı, uygun, yaraşık ve layık olanı bulmaktır.

Erek, yöntem ve (neredeyse) konu yönünden olan bu benzerlik yalnızca, bu ikisinin sürekli ve değişmez bir biçimde birleştirilmesi sonucunu doğurmakla kalmaz,[26] ancak aynı zamanda, bu ikisi arasında, onları birbirlerinden ayıran, açık seçik sınırlar çekmeyi, zaman zaman olağanüstü güçleştirir. Çünkü bir yandan. **On Ancient Medicine** adlı kitabın tıbba ilgi duyan ve tıp bilgisine sahip bir Sofist tarafından mı yoksa Sofistlikle tanışık ve Sofistler tarafından etkilenmiş bir hekim tarafından mı yazıldığı sorusu sağlam dayanakları olan bir soru olarak sorulabildiği gibi, öte yandan Hippokrates külliyatında, yalnızca, gözle görülür bir biçimde Sofistik terminolojiyi kullanan tıbbi yazılara değil, ancak aynı zamanda buraya ne zaman dahil edilmiş olduklarını bilmediğimiz, açıkça Sofistik olan denemelere (örneğin. **Sanat, Yasa**) rastlanır.

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

Bu pratik bilgelik ya da siyaset sanatı anlayışıyla ilgili olarak, yalnızca, pratik bilgeliği olan bir insanın, sanatını başkalarına aktararak bir öğretmen olabildiği değil, ancak aynı

zamanda sanatın kendisinin, başka hiçbir şeyden değil de, eğitimden meydana geldiği pek açıktır. Siyaset sanatı insanın yetiştirilmesi ve eğitilmesi sanatıdır. Nasıl ki çiftçi toprağını ekiyor ve ekinlerinin büyümesini sağlıyorsa, bunun gibi Sofistler de insanın doğal yeteneğini geliştirmeyle, insanı eğitmeyle, insan, devlet ve topluma, insan, devlet ve toplum olmada yetkinliğe ulaşmaları için yardım etmeyle uğraşır. Siyaset sanatı insanın eğitimi ya da geliştirilmesi, insanda "insansal yetkinlik" tohumlarının atılıp, büyütülmesidir.

Sofistlerin, bizim anladığımız anlamda, siyasal ve hukuksal konularla uğraşmaları, "eğitimsel" erekleriyle uygunluk içinde ve gerçekte, bu ereklerinin bir sonucudur. Yasalar insanların öğretmenleridirler (**Protagoras** 326 D), haklı, adil bir ceza bir tür eğitimdir **(Protagoras** 326 E), ve hukuksal-siyasal dizgenin tümü, insanlar arasında, bireylerin yetişme ve gelişmelerine katkıda bulunan ve onların insansal yetkinliğe, yaşamada yetkinliğe ulaşmalarını olanaklı kılan bir ilişki biçimi ve atmosferi erekler, insansal yetkinlik hedefine toplumdan bağımsız olarak ulaşılamayacağına göre, insanın gelişimi zorunlu olarak, sözcüğün bizim anladığımız anlamını da içine alacak biçimde, siyasaldır.

Protagoras'ın hukuksal-siyasal etkinliğin doğası ve işlevine ilişkin anlayışı, yalnızca son derece soylu değil, ancak aynı zamanda gerçekçi ve yararlıdır da. Hesiodos ve Solon, yalnızca, eğer işlenen günah ya da suçun (tanrısal ya da doğal) cezasından çekinilecekse, (tanrısal ya da doğal) yasalara itaat edilmesinde ısrar ettiler. Protagoras ta bunda ısrar eder çünkü, yasalar her ne denli uylaşımsal olsalar da, onlara gereksinim duyma ve onları ihlâl etme karşılığında ceza alma doğaldır ve yasanın buyurucu ve yaptırıcı gücü, Protagoras'ta, kendisinden önceki dönemde olduğundan daha az değildir. Yasalarının uylaşımsallığının bilincine varmakla, So-

fist aynı zamanda, onları değiştirmek için yollar ve ölçütler getirir ve bu arada, yasakoyucuya eğitimsel sorumluğunu anımsatır. Hesiodos ve Solon yurttaşla yalnızca bir özne olarak konuşurken, Protagoras ona aynı zamanda, tikel yasaların değişebilirliklerinin ayırdında olup, her zaman, onları değiştirme gereksiniminin ve onları değişen koşullara uydurmanın yolunu gözlemede olması gereken, bir yasakoyucu olarak hitap eder.

Bu arada, siyaset sanatı ve eğitim programıyla bağlantısı içinde, Protagoras'ın retorik sanatıyla ilgisi, özellikle de, bu sanatın Sofistlik içindeki rolü ve öneminin çoğu kez abartılması[27] hakkında birkaç söz söylemek çok yerinde olacaktır.

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

Doğaları itibariyle birbirlerinden farklı, ancak aynı ölçüde birbirlerine bağımlı olup, toplum dışında yaşamaya yetkili olmayan insanlar, etkinliklerini düzenlemek için, uylaşımlara, kurallara ve geleneklere gereksinme duyarlar, iyi, her bir bireye göreli olduğundan, insanlar özel, çok çeşitli ve çoğu kez çatışan ilgi ve çıkarlarını uzlaştırmak ve karşılıklı bir anlaşmaya varmak için, görüşlerini, sanılarını ve ikna oldukları inançlarını dile getirmeli ve karşılıklı bir görüş ve düşünce alışverişinde bulunmalıdırlar. Bu durumda, her iki tarafın da, en zayıf uslamlama ve kanıtlan bile olanaklı olduğu ölçüde güçlü kılarak, uslamlama ve kanıtlarını, başkaları için çok

açık ve anlaşılabilir olsunlar diye, en iyi biçimde ortaya koyması, kaçınılmaz bir zorunluluktur. Bunun için de retorik sanatına, eşdeyişle ifade ve takdim etme sanatına gereksinme duyulur.

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

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

Daha Hesiodos'ta, onun kaba kuvvet yerine adaletin egemenliği üzerindeki ısrarıyla hukukun üstünlüğünün tek yolu olarak, hukuksal yargılama usulleriyle çok yakından ilgilenmesi arasında sıkı bir bağlantı vardı. Böyle bir bağlantı, Protagoras'ta, devletin uyumuyla uyumu tesis etmek ve sürdürmek için gereksinme duyulan retorik sanatı, hakemlikle ikna, bir eğitim kurumu olarak devletle bir eğitim aracı olarak retorik sanatı arasındaki bağlantıları da içerecek biçimde daha da geniş kapsamlı olur. Salt sözün gücüyle ikna ve gerçek aydınlanma arasında açık seçik bir ayrım yapmadığına göre,[28] Protagoras ikna etmeyi —insanı daha iyiye doğru dönüştürdüğü ve geliştirdiği sürece— haklı olarak bir tür eğitim ve eğitimi de —düzeyi ya da türü ne olursa olsun— bir tür retorik sanatı olarak görebilirdi ve nitekim gördü de. Eğitimcinin ödevi insanı daha iyiye doğru dönüştürmek ve geliştirmek olduğundan ve Sofist de fiziksel yoldan değil de söz aracılığıyla dönüştürüp geliştirdiğinden (**Theaetetus** 167 A), retorik sanatı ve eğitim birbirlerinden ayrılmaz.

Sözün beslenip geliştirilmesi, Protagoras için, siyasal ve eğitimsel anlamından bağımsız olarak bile, "salt" retorik sanatından fazla bir şeydir. Sokratesçi sorgulamaya, Platoncu diyalektik ve Aristotelesçi mantığa ve de salt düşüncenin dile getirilmesi olarak **logos**la düşünce olarak **logos** arasındaki ayrıma öncel olarak Sofist Protagoras'ın sözle bu biçimde çok yakından ilgilenmesi, tüm bu gelişmeleri bir anlamda içerir ve kimi durumlarda onlar için gerekli temelleri hazırlar. Retorik sanatı bir "adalet ve saygı duygusu"na bile öncel olup, doğrudan doğruya, insanı hayvandan ayıran ve onu gerçekten insan yapan bir yetiyle ilgilidir (**Protagoras** 322 A) ve Protagoras'ın retorik sanatıyla çok yakından ilgilenmesi ve onu çok önemsemesi, kendisini bir hatipten çok bir hümanist yapar.

Özetleyecek olursak, Protagoras hakkında en azından şunları söylemeliyiz. Düşüncesinin ve etkinliklerinin çeşitli yanları organik bir bütün oluşturur. Göreci ölçü-insan tümcesi, felsefenin pratik ve insansal olması yolunda bir çağrıydı ve felsefenin insana dönüp, onun en temel ilgi alanı olan dünyayı araştırması yönünde bir istemi dile getirmekteydi. Siyaset sanatı, eğitim ve retorik sanatı, ikna sanatı, işte bu isteme bir yanıt oldu. Görecilik ve siyaset sanatı, siyaset sanatı ve eğitim ve son olarak, eğitimle retorik sanatı, Protagoras'ın düşüncesinde, birbirleriyle, zaman zaman biri diğerinden ayrılamayacak denli, çok yakın bir ilişki içindeydiler. Farklı zamanlarda üzerinde durup geliştirdiği, bunlardan hangisi olursa olsun, o pratik ereğinden hiçbir zaman sapmadı: İnsansal yetkinlik tohumlan atıp, geliştirme.

Eleştirici bir anlayışa (zihniyete) sahip bir kişi olarak, insan usunu, salt bir us olmak hasebiyle, sorguya çekti ve soyut kurgunun önüne geçip usun etkinlik alanını daraltmakla, onun büyük gücünü, kendi üzerine düşünme (refleksiyon) gücünü gözler önüne serdi. Pratik bir bilgeliğe sahip bir kişi olarak da, insana boş, sonuçsuz araştırmalardan, kendisine dönme çağrısı yaptı ve insanı, onu kendi araştırmalarının hem öznesi hem de nesnesi yaparak, dünyasının merkezine yerleştirdi. Hesiodos, Solon ve Aeschylus'un ardılı ve bir hümanist ve insan eğitimcisi olarak, ne çağasının geçerliliğinden ne de, çağrısını ilan ederek, Yunanistan için üzerine düşeni yaptığından en ufak bir kuşku duydu.

GORGİAS

Leontinili Gorgias muhtemelen, yaklaşık olarak İ.Ö. 490 yılında doğdu. Gençliğinde Eleacı düşünce ve İyonya doğa felsefesi doğrultusunda, belirli bir felsefe eğitimi almış olabilir, ancak bu dönem. **Yokluk Üstüne** ya da **Doğa Üstüne** adlı ünlü denemesini yazdığı zamanda, kaçınılmaz olarak bir son bulmuştur. Çünkü Protagorasçı görecilik ve mantığa aykırılığı Eleacı felsefeye karşı yöneltilmiş bir saldırı[29] ya da Eleacı felsefenin saçmaya indirgenmesi[30] olarak görmede biraz haklılık ve doğruluk payı varsa, Gorgias'ın **Yokluk Üstüne** adlı kitabını bu biçimde değerlendirmede çok daha büyük bir haklılık ve doğruluk payı vardır.

Yapıt üç tez ileri sürer ve bu üç tezi kanıtlamaya çalışır: (1)- Hiçbir şey varolmaz. (2)- Herhangi bir şey varolacaksa, o bununla birlikte, düşünülemez ya da bilinemez. (3) - Herhangi bir şey varolacak ve düşünülecek ya da bilinecekse, o başkasına iletilemez. Bu tezler için getirdiği uslamlamalar, Eleacı kanıtlamalardan daha az ustalıklı değildirler ve genelde yeterince Eleacı olan bir yapı sergilerler. Bu Gorgias'ın, her ne türden olursa olsun, her şeyin varoluşunu yadsımak ereğinde olmasına pek benzemediğinden Yokluk Üstüneye getirilecek en usa uygun yorum, yapıtın, Eleacı ussallığın, onun hafife ve alaya alan gülünç bir taklidi olduğudur.[31] "Eğer Parmenides'in **Doğruluk** (Hakikat)'u ciddiye alınırsa," der gibidir Gorgias. "Benim **Yokluk Üstüne**m de ciddiye alınmalıdır. **Yokluk Üstüne** her ne denli saçma sonuçlara götürse ve, az ya da çok Parmenidesçi olan öncüllerden yola çakarak, Parmenidesçi öğretiyi karşıtına dönüştürse de, bu türden uslamlamaların ve düşünce yöntemlerinin tümünü yanlışlığını ve güvenilmezliğini göstermek durumundadır."

Yokluk Üstüne'nin uslamlamaları Rantçı çatışkılarla (antinomilerle) aynı ereğe, bu türden kurgunun (spekülasyonun) verimsizliğini ve çelişik doğasını göstermek ereğine hizmet eder gibi görünseler de, Gorgias'a bir Kantçı çatışkı türü atfetmek, tarihsel sıra bakımından yanlışa düşmek olacaktır. Ancak şunu da unutmamak gerekir ki, Yokluk Üstüne'nin de en azından, bu ölçüde bir epistemolojik anlamı vardır. Gerçek ciddiyetten yoksun bir tavırla ele alınsa bile ("Kişi karşıtlarıma ciddiyetini gülerek ve gülüşlerini de ciddiyetle savuşturmalıdır.")[32] Yokluk Üstüne yalnızca yıkıcı ve gülünç bir taklid değildir. Sırası gelmişken hemen söyleyelim, o aynı zamanda geçerli bir epistemolojik eleştiridir. Gorgias ne bir hiççi (nihilist) ne de tam bir kuşkucuydu. Eleacı yönteme ilişkin olarak kuşkucu olduğu, bununla birlikte, oldukça açıktır.

Yokluk Üstünedeki, bilginin iletilemezliğiyle ilgili son uslamlamalar, araştırmamız açısından özel bir önem taşımaktadır.[33] Salt konuşmacının ağzından çıkan sözleri işitmekle, bir dinleyicinin konuşmacıyla aynı şeyleri düşünmesi nasıl olanaklı olur? diye sormaktadır, Gorgias. Aynı şey, aynı zamanda, farklı insanlarda (yerlerde) olamaz ve, olabilse bile, onlara, farklı insanlar oldukları için, farklı görünecektir. Her ne denli metin belirsiz ve sorunlu olsa da, bu son uslamlama (argüman) Gorgias'ın göreciliğinin ölçüsünün ne olduğu sorusunu gündeme getirecek denli görecidir.

Bu konudaki ilk ipuçlarına, Platon'un, tüm erdemleri kapsayacak bir erdem tanımı vermeyip, bunun yerine ayrı ayrı erkeklere, kadınlara, kölelere, v.b.g., özgü bir bireysel erdemler çokluğu saydığı için, Gorgias'a tekrar tekrar saldırılan **Menon** (71 D, E; 74 A) adlı diyalogunda rastlanır. Bir tümel (üniversel) erdem tanımı yerine, bir "erdemler sürüsü" ortaya koymanın, gerçekte Gorgiasçı bir alışkanlık olduğu,

onun **Helen'e övgü** adlı kitabının daha ilk tümcesinden bellidir; 'Devletin süsü yiğitlik, bedenin güzellik, ruhun bilgelik, eylemin erdem, konuşmanın ise doğruluktur. (34) Genel bir tanım ortaya koymaya karşı bu gönülsüzlüğün nedenini bulmak pek de güç olmasa gerektir: Gorgias, çok açık ve seçik bir biçimde, kendisi de iyilik ve erdeme ilişkin olarak saltık-tümel tanımlardan kaçınan Protagoras'la, yalnızca biçimsel olmayan tüm tanımların göreliliğini tanımak bakımından tam bir anlaşma içindedir. Protagoras'ta bu gönülsüzlük, onu erdemin birliğini yadsımaya değil de, özsel bir tanım yerine, salt biçimsel bir tanıma (iyiyi yararlı, uygun, yerinde, v.b.g. ye eşitlemeye) götürdü. Gorgias da, benzer bir biçimde. **Cenaze töreninde Yapılan Konuşma** adlı yapıtında, ölüyü, "uygun ve yerinde olanı" yasanın aman vermez lafzına yeğlediği ve "en tanrısal ve en evrensel yasanın, **zorunlu olanı, zorunlu olduğu zaman** söylemek ya da söylememek, yapmak ya da yapmamak olduğuna inandığı" için över (DK, B 5, 15-17). "Zorunlu olan, "yerinde olan"dan başka, Gorgias ahlâk ve retoriğe ilişkin tartışmasına **kairos** kavramını, doğru an, uygun fırsat, elverişli zaman, v.b.g., düşüncesini soktu. Uygun, doğru, yerinde ve zorunlu olan üzerinde ısrar etmek, iyilik ve erdemin, ya da aktüel olarak ve iş başında iyi olanın, ilgili bağlama ve içinde bulunulan duruma göreli olduğu ve dolayısıyla özsel olarak tanımlanamayacağı anlamına gelmiyorsa eğer, ne anlama gelmektedir? (Yararlı, arzu edilir ve elverişli türden) bir biçimsel tanımın tam tamına, iyilik ve erdemin göreliliğini yadsımak bir yana, ilke olarak yalnızca göreliliği dile getirdiği, ve iyilik ve erdemi, bu terimlerin uygulanabilir oldukları bağlama, şeye, duruma ve zamana göreli olarak yorumlamakta ısrar ettiği için, tümel bir geçerliliği vardır. Gorgias, kendisi doğrudan doğruya bir deneyci olmasa da, yine de,

iyinin özsel biricikliğinin ya da göreliliğinin (her durumun, koşulun, v.b.g., bir ikincisinin olmaması anlamında biriciklik) bilincinde oldu ve böylelikle deneyciliğe zaten çok yatkın olan Hippokratesçi yazarların, kendi kavramlarını (daha önceden bilinen **ophelimon** (yararlı, kullanışlı), **chreston** (işe yarar, elverişli) **epitedelon** (uygun, yerinde) kavramlarıyla birlikte, **kairos** (uygun zaman, fırsat), **kairon** (uygun şey), **akairia** (zamanca uygunsuzluk, elverişsiz olma hali) benimseyip, bunları pratik araştırma ve incelemelerinde yarı-savsözler olarak kullanmalarını kolaylaştırdı.

Gorgias'ın Eleacı felsefeye, karşı çıkışı, görelilik anlayışı ve iyiye, onu özsel-saltık bir biçimde ele almak yerine, biçimsel bir yaklaşımda ısrar etmesinde, Protagorasla (ve Hippokratesçi tıp yazımıyla) tam bir uyuşma içinde olduğunu gösterdikten sonra, onun bir hatip olarak pratik etkinliğinin Protagoras'ınkine benzer düşünce ve kaygılarla belirlenip belirlenmediğini sormanın, şimdi tam sırasıdır.

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

Protagoras'ın Sofistliği, bilge kişi hekimin ilâçlarla gerçekleştirdiğini, sözle elde ettiği için, tıpla karşılaştırdığını görmüştük; tam tamına aynı karşılaştırmaya. Gorgias'ın Helen'e Övgü adlı yapıtında ratlanır: "Aynısı, ilâçların bedenin doğası üzerindeki etkileri için olduğu denli, konuşmanın ruhun yapısı üzerindeki gücü için de doğrudur. "(**Helen'e Övgü** 14) Nasıl ki ilâçlar bedeni etkiliyorlarsa, tıpkı bunun gibi, sözler de ruha, ikna ile etki ederler ve "ona, istenildiği gibi biçim verirler."(**Helen'e Övgü** 13) Nasıl ki, ilâçlar yararlı ya da zararlı olabiliyor ve "ya hastalığa ya da yaşama bir son veriyorlarsa" tıpkı bunun gibi, sözler de "zararlı bir ikna tü-

rüyle, ruhu ilaçlayabilir ve onu tümüyle kendinden geçirip, büyüleyebilir." (**Helen'e Övgü** 14)[35]

Söz, en az çabayla ve en az görünür yollardan, en tanrısal ürünlere ulaşan büyük bir güçtür."[36] Gorgias **logos**a düzdüğü övgülere böyle başlamaktadır. Övgünün görünürdeki nedeni Helen'in savunulmasıdır. Yapıt, Helen'den soğuma, ona yabancılaşma nedenlerinin Helen'in denetimi dışında olduğunu göstermek ve onun onurunu korumak ereğiyle tasarlanmıştır.(x) Gorgias'ın kendisi bu yapıtı bir **paignion**,

(x) Yunan mitolojisinde Helen, tanrılardan Zeus ve Leda'nın kızıdır. Yunan söylencelik (mitlik) kişilerinin en ünlüsü, en güzellerinden birisidir. Helenin ölümlü babası Tyndareostur. Helen bir çok masal ve öyküye kahraman olmuş. kişiliği üzerinde çok sayıda tartışmaya ve çeşitli yorumlara yol açmıştır. Bunlardan hepsine temel olan birine Homeros destanlarıda yer alan bir söylenceye göre, Helen Lakedaimon da Artemis'e sunu sunarken, Atina yiğidi Teseus'un saldırısına uğramış ve kaçırılmıştır. Bir söylenceye göre, Theseus Helen'i kirletmemiştir; oysa bir başkasına göre. Helen Theseus'un olmuş ve ona bir çocuk doğurmuştur.
Helen daha sonra yurduna dönünce, kızının başına iş açacağını anlayan babası, onu evlendirmeye karar vermiş. Bu güzeller güzelinin talibi çok olunca, babası Odyseus'un öğüdünü dinlemek durumunda kalmış: Helen kocasını kendisi seçsin, ama seçmeden önce, bütün talipler, Helen'in seçeceği adamı korumaya ant içsinler. Öyle olmuş ve Helen Menelaos'un seçmiş.
Helen Menelaos'la mutla bir yaşam sürerken, Paris Troya'dan konuk olarak çıkagelmiş, Yunanistan'a. Söylenceye göre, Aphrodite, daha önceden, Paris'e Helen'in aşkını vaat etmiş. Paris de Aphrodite'nin söz verdiği armağanını almaya gelmiş. Menelaos Troya'dan gelen konuğunu bir süre evinde konuk eder, ancak daha sonra kendisi Girit'e, Katreus'un cenaze törenine gitmek zorunda kalır. Paris de Helenle bu fırsattan yararlanarak, başbaşa kalınca, güzel kadını kaçırır. Heleni kandırmış mıdır, yoksa Helen ona gönül verip, onunla kaçmış mıdır? Burası tam bir açıklığa kavuşmamıştır (Devamı 78)

eğlenceli bir gösteri ya da oyun olarak görür ve, yalnızca görünüşteki ereği dikkate alındığı sürece, o kesinlikle ciddi bir çalışma değildir. Helen'in onurunun korunup korunmamasını, Gorgias'ın pek de umursadığını düşünmenin hiç gereği yoktur ve Helen, Gorgias'ın uslamlaması için yalnızca bir bahanedir. Bu savunma ya da Övgünün, kendisine göre hiçbir biçimde eğlenceli bir oyun olmadığı bir başka yanı daha vardır: Helen'e övgü retorik için taşıdığı önem ve ciddiliği apaçık olan bir konuyla, logosun doğası ve gücüyle uğraşmaktadır.

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

(Başlangıçı 77'de)
Gorgias'ın işte kendisine konu alıp, yorumladığı olay, söylencenin bu son bölümünü oluşturmaktadır. Her iki seçenek de. yani ya Helen'in kandırılıp kaçırılması ya da Helenin Paris'e gönül verip, kendi isteğiyle ona kaçması, Gorglasçı tezlerle tam bir uygunluk içindedir. Özellikle birinci seçenek, **logos** gücünü, iknanın önemini göstermesi bakımından daha büyük bir önem taşımaktadır. (Ç.N.)

Bu girişin kendisi sözün karanlık doğasını göstermektedir. Logosun, Hesiodos'tan Protagoras'a, zamanla ve toplumun evrimiyle, şiddet üzerinde utku kazanmayı başaran tümüyle insansal bir armağan olarak, fiziksel şiddetin karşıtı bir doğrultudaki gelişimini gözlemleyebiliriz.[37] Şimdi Gorgias bu oluşumu tümüyle tersine çevirmekte ve sözün kendisini, şiddetin karşısında yer alan, barış için zararsız bir silah olarak değil, ancak kaba kuvvetten hiç de daha az güçlü olmayan kendisine özgü bir tür şiddete sahip bir şey olarak ortaya koymaktadır.[38] **Logos** doğrudan doğruya, daha yüksek bir şiddet biçimi olmaktadır. Dahası, tanrıların, fiziksel gücün ve aşkın ortak bir yönü, her üçünün de ussallık ve anlaşılabilirlikten tümüyle yoksun olmalarıdır. Bir tür karanlık ve anlaşılmazlıktan hepsi ortaklaşa pay alırlar ve, **logos**la birleşmeleri şimdi, sözün kendisinin de karanlıktan tümüyle bağımsız olmayıp, kendisine ait loş bir alanda oturduğuna işaret eden, ilk gölgeyi düşürür. Nasıl ki tanrılar tümüyle farklı bir dünyadan gelip müdahale ettikleri için, insanın ön ve uzgörüsü çok büyük ölçüde felce uğruyorsa, nasıl ki insan anlığı, kaba kuvvetirikinden farklı bir alanda ve tümüyle farklı bir biçimde iş görüyorsa, nasıl ki aşk usu değil, tutkulu ruhu kendine çekiyorsa, tıpkı bunun gibi logosun da bilgiyle, anlıkla, usla hiçbir bağlantısı olmayabilir ve o tümüyle başka bir alana girebilir. Gorgias, söyleme durumunda olduğu şeyler için büyük bir ustalıkla sahneyi hazırlamakta ve havayı ayarlamaktadır.

Logos büyük bir güçtür. Peki **logos** ne gibi işler yapıyor? "O korkuyu sona erdirebilir, üzüntüyü uzaklaştırabilir, keyif yaratabilir ve merhameti arttırabilir. (**Helen'e övgü** 8) "Onu işitenlerin tüyleri dehşetle ürperir; merhamet gözyaşları dökerler ve mahzun bir hüzünle duygulanırlar." (**Helen'e övgü** 9)[39] **Logos** usu değil, ancak tutkuları etkile-

mektedir. Konuşma hangi yollardan bu etkileri meydana getirebilir? Bunlar iki tanedir: İkna ve aldatma.

Bu terimlerin ikisine de bir kınama getirmek olanaklı değildir. Gorgias onları, sanki onlar iyi ve kötünün ötesindeymişler gibi, kullanmaktadır.[40] Homeros'ta tanrıların aldatmasının, onlar "yönünden herhangi bir kötü niyetten değil de, hemen tümüyle doğal bir biçimde, onların yüksek düzeydeki kavrayışlarıyla, insanların göreli bilgisizliklerinin karşı karşıya gelmesinin bir sonucu ve göstergesi olması gibi, Gorgias'ta da logos, sıradan insan usununkinden farklı bir alana bağlı olması nedeniyle, neredeyse otomatik olarak aldatır. İnsansal körlükle (ate) logos karşı karşıya geldiği zaman, sonuç aldatmadır.[41]

Bunun böyle olduğunu Gorgias yeterince açık kılar: "Eğer tüm insanlar geçmişi anımsayabilseler, şimdiyi bilebilseler ve geleceği öngörebilseydiler logosun gücü aynı düzeyde olmayacaktı. Ancak ne geçmişi anımsadıkları, ne şimdiyi gözlemledikleri, ve ne de geleceğe ilişkin olarak kehanette bulunduklarından, aldanmak pek kolaydır, çünkü çoğu konuda, insanlar ruha öğüt diye, sanı sunarlar. Uçup gidici ve kesinlikten yoksun bir şey olarak, sanı şu ya da bu sanıda olanları, aldatıcı ve kesinlikten yoksun bir talih içinde sürükler durur. "(**Helen'e övgü** 11) insanlar bilmedikleri için, **logos** aldatır. **Logos**un gücü, insan usunun zayıflığı yüzünden, büyüktür.

Yokluk Üstünenin epistemolojik öneminden kuşku duyma, bilgiye biçtiği değer dikkate alınırsa, **Helen**'de hemen temellerini yitirir. Eğer **Yokluk Üstüne** büyük ölçüde belirli bir araştırma türüne (Eleacı kurgu) yöneltilmişse, Gorgias'ın insanın bilme sığası hakkındaki kuşkuculuğu **Helen**'de çok daha geniş kapsamlıdır. "Sanıları atıp, yerine yeni sanılar ekerek, güvenilir ve apaçık olmayanın, anlığın gö-

züne güvenilir ve apaçık[42] görünmesine yol açan 'meteorolojistlerin (doğa filozoflarının) anlatımlarından, ikinci olarak, konuşmanın kendisinin, önermelerinin doğruluğuyla değil de, kompozisyonun sanatsallığıyla yığınları etkilediği ve devinime geçirdiği hukuksal mücadelelerin zorlayıcı uslamlamalarından, ve üçüncü olarak da, inançların kolaylıkla değiştirilerek, düşünce çabukluğunun sergilendiği felsefî tartışmalardan da pek belli olduğu gibi insanın güçsüz usu ve çoğu insanın bilgi yerine birtakım sanılara sahip olmaları yüzünden, ikna... ruha istenildiği gibi biçim verir. İnsanın doğa araştırmalarının, felsefî incelemelerinin, hukuksal tartışmalarının uğraştıkları şeyleri bilecek sığada olmadığımız için, tüm bu sorgulama yöntemleri "temelsiz ve kesinlikten yoksun sanı"nın aldatıcı dünyasında etkili olurlar ve doğruluk (hakikat) yerine, beceri ve sanatla ikna ederler.

Bunun **Yokluk Üstüne**'nin, ustalığın en azından görünüşte saçma olan bir şeyi sağlam bir temel üzerine oturtup, kabul edilir hale getirdiği birinci bölümünde gösterilmiş olduğunu görmüştük. Helen adlı şaka ya da oyun masum ve suçsuz olanın **Helen**'in eyleminden çok, bizzat zinanın kendisi olduğunu beceri ve sanatla gösterdiği ölçüde, bu özelliğe sahip gibi görünmektedir. Bu ustalık gösterileri sözün gücünü azaltmak ereğiyle tasarlanmış değildirler. Tam tersine, inanılmaz bir şeyin bile, gerekli beceriye sahip olunduğu zaman tanıtlanabilir olduğu gösterilerek, ikna sanatı yüceltilir. Bu "eğlenceli uygulamalar" retorik sanatının güvenilmez ve aldatıcı olduğunu değil ancak, tüm insansal araştırmalar, aldanmanın pek kolay olduğu sanı ülkesinde olup bittiğinden, her tür iknanın (felsefî, "bilimsel" hukuksal, v.b.g.,) ussal kavrayışın gücünden çok, etkili ve güzel söylemenin bir sonucu olduğunu kanıtlar. İşte sözü besleyip, geliştirmenin nedeni budur, insanın doğayla, insanla, toplumla ilgili bilgisizli-

ği karşısında, hepimiz —filozoflar, Sofistler, hatipler— hep aynı gemideyiz ve onu büyük bir farkla en önemli sanat, "tüm sanatların en iyisi" (**Philebus** 58 A) yapan, iknayla yetinmek zorundayız, ikna sanatı, konuşma, inanç ve düşünceyi içeren tüm diğer sanatların kendisine dayandığı sanattır. Elea ve İyonya felsefeleri gibi kimi disiplinler, retorik sanatını küçümserler ve kendileri, ikna ve aldatmadan çok, doğruluk savında olurlar. Eğer insanlar gerçekten de **bilseydiler**, aldanmayla doğruluk arasında büyük bir farklılık bulunurdu. Bilmediklerine göre, yalnızca, başarılıyla doyurucu olmayan, ikna ediciyle kısır uslamlamalar arasında bir ayrım yapabiliriz. **Logos**un gücü büyüktür ancak bu aydınlatan ve bilgi veren bir güç değil, dalgalandıran, devindiren ve etkileyen bir güçtür. "Eğer sözler dinleyiciler önünde, işlerin doğruluğunu, açıkça ve kesinlikle ortaya koyabilseydi, yargılamak kolay olacaktı; durum böyle olduğuna göre, bu olguyu tanımakla yetinmeliyiz. (**Palamedes** 35)

Gorgias'ın doğruluktan, olasılık adına vazgeçmesini kolaylıkla anlayabiliriz.[43] Hiçbir sanı bir sonsal gerçeklik karşısında denetlenemediği için, insanın bilgisizliği doğruluğun onun ulaşamayacağı bir yerde bulunmasıyla belirleniyorsa ve insan, raslantısal olarak, doğruluğa ulaştığında, bu doğruluğun ne anlaşılabildiği ve ne de iletilebildiği doğru ise (**Helen, Palamedes, Yokluk Üstüne**), olasılık yalnızca iknada bir etmen olmakla kalmaz, ancak aynı zamanda, bir inancı kabul etmek ya da yadsımak için, tek ussal ölçütümüz olur. Gorgias nasıl ki, eylemle ilgili olarak saltık ölçütlerin yokluğunda, herhangi bir durumda, her ne olursa olsun, eylemin uygun, yerinde ve makul olmasını istediyse, şimdi de tıpkı bunun gibi, sanılar ülkesinde, saltık bilgi yokluğunda, her ne olursa olsunlar, tüm düşüncelerimizin, iş gördükleri sürece, içinde bulunulan durum ya da koşula uygun, tutarlı ve yerin-

de düşünceler olarak görülmelerinde ısrar etmektedir. Gorgias'ın burada savunduğu ilkel türden bir tutarlılık kuramıdır. Olasılık, hiçbir zaman bilemeyeceğimiz şeylerin kendileriyle değil de, konuya ilişkin diğer sanıların tümüyle ya da çoğuyla tutarlı ya da uygunluk içinde olmaktan oluşurken, olasılı olmayan gündemdeki konunun bilinen diğer yanlarıyla çatışan ve tutarlılık sınamasından geçmeyendir. Gorgias'ın bilgi eleştirisi söz konusu olduğunda, olasılık, doğruluk yerine koyabileceğimiz olanaklı tek ussal ölçüttür. Ussaldır, çünkü olasılı olan (Platon'un verdiği örnekte de gösterildiği gibi, **Phaedrus** 273 B-C) duygusal bir tepkiyle değil de, ilgili konuya ilişkin farklı anlayışların refleksif olarak karşılaştırılmasıyla belirlenir ve çünkü bize inançları sınamak için tek pratik ölçütü sağlar.

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

İnsanlar, görmüş olduğumuz gibi, şiir yoluyla "dehşetle titreme, merhamet gözyaşları dökme, mahzun bir özlemle duygulanma"" durumunda kalacak biçimde etkilenmektedirler. Şiir bizde bu etkileri nasıl meydana getirir? "Sözlerin insanı kendinden geçiren çekiciliği haz doğurur ve acıdan uzaklaştırır, çünkü sözlerin ruhun sanısıyla birleşen çekim gücü, dinleyeni büyüleyerek, yatıştırır, ikna eder ve başka bir dünyaya götürür. "(**Helen'e övgü** 10). Şiir **entheos** (tan-

rıyla dolu, esinli olmak) tur, yaratıcı güçle doludur, çılgındır, tanrısaldır ve büyüleyici etkileri insanı bir başka dünyaya sevkeder.

Bu dünya yalnızca, bilgi dünyası olmamakla kalmaz, ancak aynı zamanda, usun bakış açısından, onunla ilgili olarak hastalıklı ve karanlık bir şeyler vardır. Bu, bununla birlikte, bizim dikkate almamayı seçmiş olduğumuz bir bakış açısıdır, çünkü Gorgias'ın şiire oları övgüsünde durum tümüyle usun aleyhine dönmüştür: Karanlıkta yaşayan, yanlış yola sevkedilmiş ve kör olan, eşdeyişle yalnızca budalalık olan, gündelik, sıradan ustur; oysa, şiir yoluyla esinlenme ve çılgınlık ve tam bir kendinden geçiş hali içinde yücelme, gerçek bilgelik olur. 'Trajedi, aldatanın aldatmayandan daha ussal, aldananın aldanmayandan daha bilge olduğu bir aldatma türünü gözler önüne serer. "(**DK** fragman 23) Trajik **logos**un gerçekleştirdiği "doğru bir aldatma"dır. gündelik insansal kavrayışa açık olandan daha temelli bir şeyi açımlayan ve yanılan, yanlış yola girmiş ve kesinlikten yoksun insan usunun tasarlayabileceğinden çok daha büyük bir görü kazandıran bir aldatmadır... Her tür ülküselleştirme (idealizasyon) ve yüceltmenin, gündelik yaşamı betimleyerek değil de, bunun yerine, onun alışılmış, bayağı dış görünüşünden daha özsel ve temelli bir şeye dikkat çekerek aldattığı anlamda, bir aldatmadır. Bu anlamda ya da bu biçimdeki tüm aldatmalar, gerçekte gözleri açar çünkü gündelik yaşamın ve onun içinde ortaya çıkan uğraşıların, son çözümlemede, yalnızca aldatan, gizleyen birer maske olduklarını açığa" çıkarmakla, görünüzü beklenmedik ölçüde, canlandırıcı ve ayıltıcı bir biçimde temizler.

İnsanı yücelten ve onun tanrısaldan pay almasını sağlayan bir görünün, hiçbir biçimde küçümsenmemesi gerektiğine, "çünkü o söze dökülemez... Ancak tıpkı sıçrayan bir kı-

vılcımın tutuşturduğu bir ateş gibi, ruhta birden doğurulur. "(**Mektup** VII 341 C) diyerek, insanın sahip olabileceği en yüksek kavrayışın dile getirilemez, kavramsal olarak iletilemez olduğunu kendisi de bilen ve bu suretle,' yeri geldiğinde (kendisi böyle adlandırmaksızın "doğru aldatma"yı kullanan Sofistlerin en kararlı, en şaşmaz düşmanı Platon da tanıklık eder. Platoncu söylence (mit) Gorgiasçı doğru aldatmanın temel özelliğini ve işlevini kendisinde taşır: Ruhu, dile getirilemez ve tanıtlanamaz bir şeye ilişkin olarak sezgisel bir kavrayışa, diyalektiğin sağlayamaycağı türden, bir en yüksek görüye götürmeyi erekler. Böyle bir görü, deliliğe pek yakın bir şeydir, ancak böyle olsa bile, o "insanın us yönünden tam anlamıyla sağlıklı olmasından çok daha hoş olan bir delilik "(**Pheadrus** 244 D) ve kendisiyle "en büyük nimetleri elde ettiğimiz" (**Phaedrus** 244A) bir şeydir. Nasıl ki, Gorgiasçı doğru aldatma, "korkuya bir son veriyor, insanı felaketten kurtarıyor ve onda sevinç yaratıyorsa" (**Helen'e Övgü** 8) bu delilik de, "ona yerinde ve zamanında, hakkıyla erişen biri için, onu emin ellerde bırakıp, şimdi ve gelecek için bir bütün kılmakla, onun varolan acı ve sıkıntılarından bir kurtuluş olur. "(**Phaedrus** 244 E) Eri yüksek ve sonsal olan, Gorgias için olduğu denli, Platon için de dilegetirilemez ise, onu dile getirmeye yönelik tüm çaba ve girişimler, kaçınılmaz bir biçimde, aldatma ve aldanmayla sonuçlanır. Buna göre, sorun doğruluk ya da aldatma sorunu olmayıp, aldatmanın doğru ve haklı bir aldatma olup olmadığı, bir başka deyişle onun tülü, maskeyi ve aldatıcı sanılar tabakasını indirerek, en ufak bir engellemeyle karşılaşmayacak bir göm üretip üretmediği sorunudur. Eğer bunu yapabiliyorsa, tüm gerçekdışılığına ve yanlışlığına karşın, hiçbir şey Gorgiasçı logostan daha doğru olamaz, bir başka deyişle, daha fazla doğruluk içeremez.

Bu **logos**un ussal ve entellektüel olmayan doğası, iletişimi olanaksız kılmadığı gibi, onun evrensel çekini gücünü de azaltmaz. Tam tersine **Yokluk Üstünede** hem ussal bilgi hem de iletişim en yüksek ölçüde sorunluyken, Gorgias'ın sözünü ettiği **logos** ne tümüyle kişisel, ne de iletilemez bir şeydir. O kişisel bir şey değildir, çünkü insanı kendi kişisel varoluşunun dışına çıkarır ve onu, tüm insanların kendisinden pay aldıkları ortak bir ülkeye, yüce bir dünyaya taşır; o kendisine özgü bir tümelliğe sahiptir, çünkü "sözlerden etkilenmiş ruh, başkalarının başlarına gelmiş iyilik ve kötülükleri sanki kendisininmiş gibi duyar, buna uygun bir biçimde eyler ve yaşar." (**Helen'e övgü** 9) Bu **logos**un, diskursif bir anlayış yerine, yalnızca bir başkasının duygularını anlayabilme ve bunlara duygudaşlıkla (sempatiyle) bakabilme hali doğurduğu ve kişinin kavramlar yoluyla değil de, kavramsal çerçeveden daha temelli, kavramsal çerçeveye öncel ya da aşkın bir biçim içinde, başkalarına bağlandığı bir deney meydana getirdiği doğrudur. Ancak diskursif iletişim zaten kabul edilmeyip, gözden çıkarılmış olduğuna göre, bu pek de geriye dönüş olarak görülemez. Önemli olan zaten sonuçlardır ve bu tür bir iletişim arzu edilen paylaşımı gerçekleştirebilir.

Burada da açık olan, bir insanın biçimsel (formel) araştırmalarını, burada Gorgias'ın retorikle uğraşmasını, onun özsel ya da içerikle ilgili kavrayışından ayıramayacağımız hususudur. Gorgias'm retoriği ısrarla vurgulaması, onun insansal bilgi anlayışıyla o denli yakından bağlantılıdır ki, bu ikisini birbirinden ayırmak ya da Gorgias'ın herhangi bir felsefî kavrayıştan yoksun biri ve yalnızca bir hatip olduğunda ısrar etmek, hemen hemen olanaksızdır. Retorik anlayışı güvenilir ve sonsal bilgiye karşı kuşkucu bir tavrı gerektirir, buna karşın kuşkuculuğu da, retorikle uğraşmasını zorunlu kılar çünkü Atina, ikna sanatının mahkeme salonlarında ve baş-

ka meclislerde en büyük silâh olduğu bir demokrasidir (**Gorgias** 454A, 456, 422A) ve çünkü, salt siyasal kaygu ve değerlendirmelerden ayrı olarak, bir tür **psychagogia**,[44(X)] ve insan ruhunu yönlendiren ve ona biçim veren bir güç olan retoriğin, insan üzerinde sağaltıcı (terapatik) bir etkisi vardır, insanı yatıştırır, sevindirir, göklere çıkarır ve onun sıkıntılarını dağıtır.

Her ne denli Protagoras ve Gorgias'tan ikisi de, sanatlarının öneminin tam anlamıyla ayırdında olan retorik öğretmenleri olmalarına karşın, söze karşı tavırları farklılıklar gösterir. Protagoras'ın Hesidos ve Solon'u izleyerek, logosun eğitici işlevini tanıdığı ve insanı eğitmek ve iyileştirmek için, kaba kuvvete karşıt olarak, iknayı geliştirdiği yerde, Gorgias'ın sözün önemini ve gücünü vurgulayan logos anlayışı, kendisini, insanı aydınlatmak yerine, onu hoşnut eden, ona haz ve içinde bulunduğu durumdan kaçma olanağı veren lirik ozanlara yaklaştırdı. İnsan, Gorgias'a göre, daha iyi biri haline getirilemez, ancak insanın yaşamı iyileştirebilir ve sözler de işte tam tamına bunu yaparlar. Lirik şiirde olduğu (ve ilaçların yaptığı) gibi, sözler ruhu eğitmek yerine, onu etkiler, yönlendirir, çekimler ve ruhun sıkıntılarını hafifletirler. Bu bakımdan Gorgias, eğitimcilerden daha az tutkulu ve erekleri sınırlı olan biridir, çünkü onun için **logos**, eğitimin tersine, gerçekte onu kullanan kişinin iyeliğine hiçbir zaman geçmeyen, ona mâl olmayan, ya da gerçekte onun yaşamını yönetip, yönlendirme gücünü arttırmayan ancak daha çok, ilaçlara benzer bir biçimde, sıkıntılı bir durumdan az ya da çok etkili bir kaçış sağlayan, dışsal bir güç olarak kalır.

(x) insanların ruhlarını kazanma, elde etme, ikna. Platon retoriği, Phaedrus adlı diyalogunda (21 A, 271C) psychagogia olarak adlandırır. (Ç.N.).

Gorgiasçı **logos**un bu biçimde, daha az şey verdiği söylenebilir, ancak onun retorik ve insana yaklaşımı, başka bir biçimde, Protagoras'ın yaklaşımına göre, çok daha tutuklu ve çok daha fazla şey basanına isteğiyle doludur, çünkü o Dionysosçu yaşam görüşünün iki yönlü ırasına sahiptir. Günlük yaşamı aldatıcı, bilgisiz, özsel olmayan ve güvenlikten yoksun bir yaşam olarak görüp, daha iyi, daha özsel ve daha güvenlikli bir dünyaya kaçış yoluyla, bir kurtuluş sağlar. Gorgiasçı **logos** işte bu anlamda "eğitir," eşdeyişle ruhu dar sınırlarından kurtarıp, tanrısala doğru götürür.

DAHA SONRAKİ SOFİSTLİK

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

Doğa-Uylaşım Karşıtlığı

Protagoras yasaların ve geleneklerin, doğal olmak yerine, uylaşımsal olduklarını düşünmekteydi. Yasalılıkları (adillikleri) ya da doğrulukları olmasa da, iyilikleri insanların toplumsal bir uyum içinde yaşayabilmelerine hizmet etme ereğini ne denli iyi bir biçimde yerine getirdiklerine bağlıydı.

Antiphon'un adalet görüşü bununla çok yakından ilişkilidir: "Adalet. kişinin bir yurttaşı olduğu devletin yasalarını çiğnememesidir. "(**DK** B 44, 1) Ancak yasaya bu biçimde itaat yeterli değildir. "Bir insan en iyi, tanıkların eşliğinde olduğu zaman yasaların ve tanıklar olmaksızın, salt kendi başına olduğu zaman da, doğanın buyruklarını tutup yerine getirirse, adaletle uyum içinde eyleyebilir. Çünkü yasaların buyrukları kendilerini yapay olarak, oysa doğanınkiler zorla, zorunlulukla kabul ettirirler. Yasaların buyruklarına, doğal zo-

runluluğun sonucu olarak değil de, rızayla, ittifakla ulaşılmıştır, buna karşın doğanınkiler rızaya, ittifaka hiç bakmazlar. " (**DK,** B 44, Freeman Çevirisi).

Protagoras'ta örtük olarak bulunan doğa-uylaşım karşıtlığının[45] bundan daha belirtik olması pek olanaklı değildir. Protagoras yalnızca uylaşıma dayanan yasaların her zaman en iyi yasalar olmayabileceklerini ve dolayısıyla iyileştirilebileceklerini söylediği yerde, Antiphon doğal hukukla pozitif hukuk arasındaki yarığı daha da genişletir ve onların, sanki zorunlu olarak, birbirlerine karşıtlarmış gibi görünmelerine neden olur 'Yasanın getirdiği yasaklar doğaya hiçbir biçimde uymazlar. Yasaların güya sağladıkları avantajlar,doğaya takılmış zincirlerden başka bir şey değildirler. Yasaya uygun olan adil eylemlerin, çoğu, doğaya karşıt olarak buyurulur. "(**DK**, B 44).

Hesidos ve Solon'dan bu yana, oldukça uzun bir yol almış bulunuyoruz. Hesiodos'ta, adalet ve yasa, yaptıran gücünü, tanrı tarafından onaylandığı için, tanrısal yetkeden alıyordu ve adalet tanrısal ajanlar tarafından zorlanıyordu. Solon'da ise adalet doğal yasa statüsündeydi; yasayı çiğneme cezayla sonuçlanmaktaydı. Oysa şimdi, Antiphon'da, yalnızca, adaletle yasalılık arasında bir ayrıma ve Protagoras tarzında, yasaların yeniden biçimlenebilecekleri türünden iyi düşünülmüş bir öneriye rastlamakla kalmayız, ancak aynı zamanda, doğal hukuk ve pozitif hukuk o denli keskin bir biçimde karşı karşıya getirilir ki, pozitif hukuk için her tür onay ve kutsama tümüyle ortadan kaldırılır. **Eumenides**'in iki tür yasaya ilişkin açıklamalarında örtük olarak bulunan ikilem şimdi artık açıkça gözler önüne serilir. Aeschylus'un sivil yasama ve hakemliğe duyduğu güven paylaşılmaz. Protagoras hâlâ, insanın toplumsal düzene duyduğu doğal gereksinimi ve aşağı yasaların bile doğa durumunda yaşamaya

yeğlenir olduklarını, yasalar hiç olmazsa bu ölçüde bir doğal onay ve dayanağa sahip olsunlar diye, vurguluyordu. Ancak Antiphon'un yasalara biçtiği değer tümüyle olumsuzdur, insanlar yalnızca yakalanmazlarsa eğer, yasaları, ceza görmeden çiğneyebilirler (**DK**, B 44, 2,1) çünkü doğal yasaların tersine, onlar yalnızca sanıya dayanırlar ve doğrulukla (hakikatle) hiçbir ilgileri yoktur (**DK**, B 44).

Ansiklopedik bir bilgisi olan Hippias, Antiphon'la tam bir uyuşma içindedir. Biz burada "yasa sayesinde değil de, doğadan" birer yurttaş olarak bulunuyoruz, çünkü doğada benzer benzerin yakınıdır, oysa insanların başındaki zorba olan hukuk, bizi çoğu zaman, doğaya karşı gelmeye zorlar. demektedir (**Protagoras** 337D). "Düzenli olarak her ülkede gözlenen ve insanlar tarafından yapılmamış olan, yazılı olmayan yasalar "(Xenophanes, **Memorabilia** 4.14) ın tersine, devletin yasaları "yurttaşlar tarafından, yapılmış anlaşmalardır" (a.g.y. 13) ve "genellikle, yasayı yapan, insanların yasayı çiğnedikleri çok görüldüğü için, bu anlaşmalara büyük bir dikkat ve özen gösterilmesi pek düşünülemez. (a.g.y. 14).

Pindar'ın "yasa, ey yüce kral"ı burada, çok açık bir biçimde, tam karşıtına, çirkin bir adaletsizliğe, "yasa, ey zorba"ya dönüşmektedir. Bununla birlikte, Hippias tüm yasaların devirilmesini ve bunun yerine, şiddetin ve zorbalığın egemenliğinin kurulmasını savunmaktan çok uzaktır. Tam tersine, yasal buyruklara, onlar çoğunlukla doğal yasalara karşı, bu kez, incelikli ve soylu amaçlar için olmakla birlikte, bir başka şiddet ve zorbalık türü oldukları için karşı çıkar ve anlaşılır bir biçimde, bunun böyle olmaması gerektiğini» yazılı olmayan doğal yasaların eylem için tek sağlam temeli oluşturduklarını savunur. Hippias bunda kendinden önce gelenlerin ya da, kendisi de insansal yasaların tanrısal yasadaki te-

meline işaret eden Herakleitos'tan ileri gitmez (**DK**, BII4). Antiphon gibi Hippias da yalnızca doğal hukukla pozitif hukuk arasındaki yangı genişletir ve pozitif hukuğa getirilen onay ve kutsamayı zayıflatır. Herşey bir yana, hukuksal dizgelerin[46] yetkisinin, bu biçimde giderek artan ölçülerde altının kazınmasının ve yasaya uygun işlemlerin adaleti, doğruluğu ve yararlılığıyla ilgili olarak artan kuşkuların tek bir sonucu olabilirdi: Platon'un **Devlet**'te resmettiği Thrasymakhus ve Kallikles'in görüşlerinde somutlaşan, uylaşımsal yasayı ve yasaya uygun işlemleri tümüyle yadsıma isteği...

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

Hesidos ve Protagoras'ta şiddetin karşıtı olan adaletin nasıl olup ta şiddete dönüştüğünü görmek için, benzer bir dönüşümün daha önce Gorgias'ta gerçekleştiğini anımsamak çok iyi ve yararlı olacaktır, çünkü barış içinde oluşacak bir uzlaşıma giden tek yol, ve farklılıkları kaba kuvvetle ortaya koymanın tek almaşığı olarak, **logos**, Gorgias'ta bir başka şiddet türü olup çıkmıştır. Kallikles'in kuramının temellerinin de, Gorgias'ın aynı yapıtında ortaya konmuş olması hiç şaşırtıcı değildir. "Güçlünün güçsüz tarafından engellenmemesi, ancak güçlünün yol göstermesi ve güçsüzün de güçlünün gösterdiği yolu izlemesi doğaldır." der Gorgias (**Helen'e Övgü** 6). Her ne denli güçlünün "kaba kuvvetle mi, sanatla mı yoksa başka bir" yolla mı yönlendirdiğini tam ve net olarak belirlemese de, ikna sanatının kendisi, bu sa-

nat kendisine uygulandığı zaman, onu çaresiz bırakan özne karşısında karşı konmaz bir güç olursa, kaba kuvvetle sanat arasında büyük bir farklılığın bulunmadığı açıktır. Gorgias, her ne denli ilk bakışta usa gelen mantıksal sonuç, tıpkı Helen'in içine düştüğü acınası duruma düşmekle hiçbir şey elde edememesi gibi, güçsüzün kazanacak hiçbir şeyi ya da pek az birşeyi olsa da, güçlünün yönetiminden tam olarak kimin yarar sağlayacağını açık kılmaz. Bu noktalar, bununla birlikte, Thrasymakhus'ta ve Kallikles'te belirtik hale gelirler.[47]

"Adaletin güçlünün çıkarından başka hiçbir şey olmadığını savlıyorum. (**Devlet** 338 C) der Thrasymakhus. Güçlü yönetir ve egemen olan kişi ya da parti yasa koyar. Onların koydukları yasalar adaleti oluşturur ve onlar kendi çıkarlarını gözeterek yasa koyarlar, öyle ki yasalar, başka hiçbir şeyi değil de, salt onların çıkarlarını dile getirirler. Yasal buyrukların kökenine ilişkin olarak, onların doğal değil de uylaşımsal bir kökene sahip olduklarını savlayan kuramı kabul ederek, Thrasymakhus burada doğal ve uylaşımsal yasalar arasındaki karşıtlık için bir neden öne sürer. Eğer yasa insan elinden çıkma bir şeyse, ve kendi çıkarının peşinden koşmak, insanın doğasında varsa —pek az Yunanlı bunu yadsıyabilirdi— sorun yasanın şiddet (tecavüz) mi yoksa şiddetin karşıtı mı olduğu değildir, ancak daha çok kimin çıkarım yaşama geçirdiği, kimin çıkarına zarar verdiğidir; yoksa şiddet ve tecavüz zorunlulukla vardır ve birilerinin çıkarına şu ya da bu biçimde zarar verilmektedir. Hesiodos'ta vahşi hayvanlar birbirlerini yerler, buna karşın insanlar adalete sahip oldukları için, böyle bir şey yapmazlar. Thrasymakhus'ta ise tek farklılık, hayvanlar arasında güçlünün güçsüzü diş ve pençesiyle yediği yerde, insanların aynı şeyi yasayla, ya da doğru bir deyişle hukukla yapmalarıdır.

Kallikles buna ek olarak şiddet ve tecavüzün doğa yasası, ve kişinin kendi çıkarını öne sürmesi ve yaşama geçirmesininde gerçek adalet olduğunu savlar, "Benim, görüşüme göre doğanın bizzat kendisi, daha iyinin kötüden ve güçlünün de güçsüzden daha çok şeye sahip olmasının adalet olduğunu ortaya koyar. "(**Gorgias** 483 D) Hesiodos'un söylediklerinin tersine, Kallikles "Bunun hayvanlar dünyasında, kentlerde ve insanlar arasında böyle olduğu birçok yönden açıktır; güçlünün egemen, ve güçsüzden daha çok şeye sahip olmasının doğru olduğu, herkesin bildiği birşeydir." (483D) ve "Daha aşağı ve güçsüz olanın iyeliğinde bulunan şeylerin, doğaya göre daha üstün ve güçlü olana ait olması gerekir." (484 C) demektedir.

Kallikles hiç kuşkusuz, insan elinden çıkma yasaların bazen, insanın doğal hırs ve açgözlülüğünü yaşama geçirmek yerine, ona bir sınır koymak biçimindeki (Hesiodosçu-Soloncu) başlangıç ereğine hizmet ettiği olgusunun ayırdındaydı. Bununla birlikte, bu da yine bir başka şiddet uygulamakla onun doğasına onulmaz bir zarar verir. Ereklerine, çok doğal bir şey olan kaba kuvvet kullanarak ulaşamayan güçsüz insan çıkarlarını korumak ve "güçlü insanları yıldırmak" (483 B) için hukuğu kullanır. Bu güçlünün yönetiminden daha az zorbaca bir eylem değildir. Bu da, "en büyük şiddeti yüksek bir güçle haklı kılarak" (Pindar), çıplak gücün doğal zorbalığı yerine, hukuk aracılığı ile gerçekleşen bir zorbalıktır.

Hesiodos ahlakının ereğine, pek de haksız sayılamayacak böylesi bir değer biçmeyle, yeniden aynı noktaya döneriz. Uylaşımsal yasa kişinin kendi gücünü ve zenginliğini, herşeyi ezip geçerek, sınırsız bir biçimde arttırma çabasına bir sınır koyar: Hesiodos ve Solon'un uylaşımsal yasayı insan için doğal bularak onaylamalarının da, Kallikles'in onu insan doğasının ihlali ve bozulması olarak görüp yadsıması-

nın da nedeni budur. Antik Yunan'ın Hesiodos'tan Protagoras'a dek uzanan eğitimcilerinin, insan için doğal bir şey olarak görüp savundukları, insanın yasa tarafından eğitilmesi ve kültüre edilmesi işi, şimdi Kallikles tarafından, bir zamanlar özgür ve gururlu olan hayvanın hiç de doğal olmayan bir biçimde evcilleştirilmesi, ve onu yıkan bir sınırlama olarak görülüp yadsınmaktadır. Bu doğa ve uylaşım anlayışıyla, artık, (Protagoras'ta, Antiphon'da ve belki de Hippias'ta rastladığımız türden) doğayla uylaşım arasındaki yarığı kapatma ya da ortadan kaldırma diye bir sorun söz konusu olmaz. Doğayla (uylaşımsal) yasa arasındaki yarığı kapatmak yerine yasayı doğaya uydurmak ve doğaya bakarak koymak söz konusudur. Kallikles'in çözümü hukuksal adaleti tümüyle ortadan kaldırmayı önermektedir.

Her ne denli Sofistlerden hiçbiri, Platon'un **Gorgias** adlı diyalogunda çizdiği kahramanı denli ileri gitmemiş olsa da, Platon bu sonuçlan çıkarsarken haksız değildi. Yasanın yetkesinin (otoritesinin) altını kazıyan Sofistlerdi, hiç kuşkusuz; Platon yalnızca, bu işin nereye varacağını gösterdi. Hesiodos, Solon ve Aeschylus'ta yasanın utkusu, aynı zamanda ussallığın utkusuydu. Şimdi Kallikles ustan yoksun şiddetin yengisini ilan ediyorsa eğer, bu sonuç, **logos**un kendisini ustan yoksun güçlerin egemen olduğu bir dünyaya süren, iknayı iyi ya da kötü aldatma, sözcükleri de büyüleyici ve çekimleyici öğeler olarak gören Gorgias tarafından hazırlanmamış mıydı? Kallikles şimdi Gorgias'ın kendi sözlerine gönderme yaparak, "gelenekler, görenekler ve yasaların boyunduruğundan kurtulmayı. ...hepsi de doğaya karşı olan ahlaksal kurallarımızı ve büyülerimizi, tılsımlarımızı ve yasalarımızı ayaklar altına alıp çiğnemeyi" (**Gorgias** 484 A) önermektedir. Eğer yasalar aldatmaktan başka bir şey yapmıyorlarsa, diyordu Kallikles, gelin hepsini ateşe atalım.

Dinsel Eleştiri

Devletin hukuksal-siyasal yapısı Sofistlik tarafından altı kazılan tek şey değildi. Başlangıçta yumuşak ve ılımlı olmakla birlikte, sonunda dine karşı inançsızlık doğurmayı ve böylelikle, geleneksel ahlakın temellerinden birini daha yıkmayı başaran eleştiriden, dinsel gelenekler ve uygulamaları da, paylarına düşeni fazlasıyla aldılar.

Kendisinden önce gelen kimi düşünürlerin dinsel insanbiçimciliği (antropomorfizm) alaya alıp, daha ussal bir tanrı anlayışı seçtikleri yerde, Protagoras, tanrıların varoluşu ve özellikleri ile ilgili bilgi olanağını yadsıyarak dinsel kurguya (spekülasyona) bir son yermeğe çalıştı. Bu yadsımanın tanrıtanımazcılık (ateizm) olmadığına daha önce işaret etmiştik. Protagoras dinsel **bilgi**ye birtakım sınırlar koydu, ancak dinsel alışkanlık ve uygulamalar sınırlamadı, dinsel törenlerle alay etmedi. Onun hakkındaki bilgilerimizden, bu gelenek ve törenlerin, toplumsal uyuma katkıda bulundukları sürece, Protagoras için yalnızca gerçek bir din meydana getirmekle kalmayıp, aynı zamanda iyi, eşdeyişle yararlı ve arzulanır şeyler oldukları sonucunu rahatlıkla çıkarsayabiliriz.

Protagoras-söylencesinde, Sofist, her ne denli dinsel tapınmanın (ibadetin) kökenini, biz insanların tanrılarla olan benzerliğine ve akrabalığına yüklese de, bu açıklamayı, adaletin kökeni hakkındaki Zeus-Hermes öyküsünden daha fazla ciddiye almışa pek benzememektedir. Dolayısıyla, Prodikus'a dek, dinin kökenine ilişkin ciddi bir Sofistik kuramla karşılaşamıyoruz.

Prodikus'a göre (**DK**, B 5) insanlar önce "besleyici ve yararlı olan şeylerin tanrısal olduklarına inandılar" ve "güneşi, ayı, nehirleri, pınarları ve yaşamımız için yararlı olan herşeyi tanrı olarak adlandırdılar;" daha sonra,[48] insanlar yararlı

olan herşeyi kişileştirilmiş tanrılara yüklemeye başladılar. "Demeter ve Dionysos gibi, şeyleri besleyen ve koruyanların ya da sanatları icad edenlerin tanrılar olduklarına inandılar, ve ekmeğe Demeter, şaraba Dionysos, suya Poseidonos ve ateşe Hephaestus adını verdiler" ve benzer bir biçimde, yararlı olan herşeyi tanrılaştırdılar. Artık tanrılara olan yakınlığımız ya da benzerliğimiz değil de, güvenlik içinde olmayışımız ve bunun sonucu olarak varlığımızı devam ettirmeye yardım eden herşeye duyulan minnettarlık, dinin temeli olarak alınmaktadır.

Protagoras'ta olduğu gibi, burada da, Prodikus'un dini ussallaştırmasının varolan dinsel gelenek ve törenlere karşı yöneltilmiş olduğu pek söylenemez. Dine psikolojik bir temel vermek, onu korku ve minnettarlığa dayandırmak, dinin hiçbir yasal (meşru) temeli bulunmadığını söylemek demek değildir. Tam tersine, Prodikus büyük bir olasılıkla kuramının dinsel gelenek ve törenleri yeterince haklı kıldığını ve temellendirdiğini düşünmüştür. Göremediği nokta, ussallaştırma işinin, ne denli iyi düşünülmüş ya da anlatılmış olursa olsun, zorunlu olarak, dinsel inancın altını kazımada bir başka adım olmak durumunda olmasıydı.

Hippokratesçi tıbbın da bu kaçınılmaz ussallaştırma sürecine katkısı olmuştur, insanlara tanrılar tarafından verilmiş olduğuna inanılan hastalıkları, söz konusu tanrısal kökenden yoksun bırakmakla ve tüm hastalıkların aynı biçimde doğal olduklarını söylemekle, tıp dinsel inancı bir başka dayanağından daha yoksun bırakmaya başarmıştır. **On the Sacred Disease** adlı kitabın yazarı, Prodikus'u anımsatan bir biçimde, "insanların bir dayanak ve çare bulmak gereksinimiyle, bu hastalık (sara) hakkında, başkaca birçok şey yanında, hastalığın her bir biçimi için suçu tikel bir tanrıda arayarak, nasıl birçok öykü uydurduklarını ve geliştirdiklerini" be-

timler. "Eğer saralı hasta bir keçinin davranışları içinde olursa, eğer kükrerse, v.b.g. onlar bu durumun nedeninin Tanrıların Anası olduğunu söylerler. Eğer hastanın ağzından etkileyici ve yoğun bir ses çıkarsa, onu bu kez bir ata benzetirler ve hastalıktan Poseidonos'u sorumlu tutarlar... (**On the Sacred Disease** 4. 40-60) Yazara göre, tüm bunlar, hastayı iyileştirmeye yönelik dinsel tören ve büyüler, gereksiz ve yararsızdırlar; üstelik dinsel de değildirler. "Birincisinin son derece düşkün ve kötü, diğerinin ise tümüyle yetkin ve tanrısal olduğu dikkate alınırsa bir insanın bedeninin bir tanrı tarafından kirletildiğine inanmak ne ussal ne de dinseldir. "(A. g.y. 40-60) Bu türden batıl inançlardan vazgeçmek gerekir.

Dini bu türden öğelerden kurtararak ussallaştırmayla. Hippokratçı tıp hiç istemeden de olsa dini gerçek özünden koparmış ve onu hem işlev hem de içerik olarak, eskiye göre çok yoksul kılmıştır. Gorgias'ın dinsel kehanet (**Helen'e övgü** 11), Thrasymakhus'un da tanrıların insansal işlere müdahalesiyle (DK, B 8) ilgili kuşkulan, bu giderek artan yoksullaşma sürecine katkıda bulunan diğer öğelerdi. Bununla birlikte, ta Kritlas'a dek tüm bir dinin yekten, yasalara itaat etsinler diye, insanların yüreklerine tanrı korkusu salmak üzere icad edilmiş, ya da bulunmuş bir yalan olduğu açık açık ilan edilmedi.

Kritîas'ın **Sisyphus** adlı oyunun diğer Sofistik yazılarla birçok ortak yönü vardır. Dine ilişkin bir açıklama olarak, o Prodikus'un psikolojik temelli ussallaştırma etkinliğiyle kimi benzerlikler gösterir, insanlığın başlangıçtaki haline ve toplumsal yaşama doğru giden aşamalı gelişmesine ilişkin bir betimleme, ve dinin yararcı bir bakış açısından haklı kılınması olarak, o bize Protagoras'ı anımsatmaktadır. Yaşamın ve adaletin korunmasını, icad edilmiş tanrıların işlevi olarak gö-

rürken de, Kritias Thrasymakhus'un söylediklerini (**DK**, B 8) yinelemekte gibidir. Ve, tüm bir dini, sonuçlan göz önüne alındığında, haklı kılınmış hoş bir yalan olarak görürken de, o Gorgias'ın "doğru aldatma" anlayışının çok yakınına gelmektedir. Dini insanın kültürel bir icadı bularak gören bu anlayış da Sofistik bir anlayıştır, çünkü güneşin altındaki hemen herşeyi, gözünü varlığını devam ettirme hedefine dikmiş insanın yaratıcı gücüne bağlayan' Sofistlerdi.

"Bir zamanlar" diye devam etmektedir fragman, "insanların yaşamı düzensiz, vahşice ve kaba kuvvetin kölesiydi ve erdemli insan için hiçbir ödül, kötü ve aşağılık insan içinse hiçbir ceza bulunmuyordu. Bir süre sonra, öyle sanıyorum ki, adalet egemen güç ve zorba, yasayı ihlal etme de onun kölesi olsun diye, insanlar ödül ve ceza veren yasalar geliştirdiler. Daha sonra, cebir kullanarak suç işlemek yasalar tarafından yasaklanınca, onlar, (bir şeyi) gizli olarak yaptıkları ya da söyledikleri ya da düşündükleri zaman bile, elimizde kötüleri korkutmanın bir yolu bulunsun diye, akıllı ve bilge bir adam ölümlüler için (tanrı) korkusunu icad edinceye dek, bu suçları herkeslerden gizlenerek işlediler. Bu akıllı ve bilge adam, böylelikle, ölümsüz bir yaşam süren, anlığıyla işiten ve gören, herşeyi düşünen ve dünyadaki şeylere bakım ve gözetim gösteren, ölümlüler arasında söylenen herşeyi işitecek, ve yapılan herşeyi görebilecek olan tanrısal bir doğaya sahip, bir tanrı getiriyordu. Tasarladığınız kötülüğü herkeslerden gizleseniz bile, bu tanrının gözünden asla kaçmayacaktır, çünkü o anlak (zeka) yönünden fazlasıyla baskın çıkar. Bunları söylerken, akıllı ve bilge adam doğruluğu (hakikati) yalanla örterek, öğretimlerin en hoşunu ortaya koydu. Bu nedenle, öyle sanıyorum ki, ilk kez olarak onunla, bir insan ölümlüleri tanrılar soyuna inanmaları için ikna etti." (DK, B 25)

Diğerlerinin, en azından dine sahte bir bağlılık gösterdikleri ve (doğası itibariyle gelenekten çok doğadan gelen) yazıya dökülmemiş yasayı tanrılara atfetmedikleri (örneğin Xenophanes'in **Memorabilia** 4 19'sında Hippias) yerde, Kritias tüm bir dini, tanrıları ve dinle ilgili herşeyi, dürüstçe, insansal uylaşım ve icad alanına yerleştirir ve böylelikle protagoras ve Prodikus'un başlattığı bir işi tamamlar. Her ne denli, yine de bu yararlı kurumu tasvip edip onaylama eğilimi gösterse de, seriminin yalnızca tek bir sonucu olabileceği çok açık ve anlaşılır bir şeydir: Dine tümüyle inançsızlık ve dinin yararlılığından kalan son izleri de yok etme...

Retoriğin Kötüye Kullanılması

İnsanların gelişme ve eğitimleri için entellektüel bir araç olan retorik, Protagoras, Gorgias ve Hippias tarafından bulgulandı ve güçlendirildi, buna karşın daha sonra gelen Sofistler tarafından yozlaştırıldı. Protagoras'ın mantığa aykırı uslamlamaları içleri boş, didişme araçları, Gorgias'ın "doğru aldatma"sı eksiksiz, katışıksız ve yalın bir aldatma olup çıktı; Prodikus'un eşanlamlılar bulma işlemi de insanların anlıklarını aydınlatmaktan çok bulandırmak ya da karıştırmak ereğiyle kullanılma durumuna geldi. Platon'un **Euthydemus** adlı diyalogunda, retoriğe yönelik taşlamasının aktüel olarak hangi Sofiste yöneltildiğini bilmesek de, saldırdığı eğilimin kendi uydurduğu bir şey olmadığı kesindir. Sofistler tarafından ortaya konulduğu biçimiyle, ikna sanatı kötüye kullanılmaya uygun, iki kenarı da keskin bir silahtı. Her ne denli Sofistlerin (örneğin Gorgias), nasıl ki tıp hangi insanın kurtarılıp, hangi insanın ölmeye bırakılacağını öğretmiyorsa, bunun gibi, onun nerede, ne zaman ve hangi erekle kullanılması gerektiğini öğretmenin, retoriğin işi olmadığını söyle-

melerinde bir haklılık payı bulunsa da, tıp da retorik de istismar edilmeye son derece uygun olan sanatlardı; üstelik, onların retoriği sanatların en yükseği olarak görmelerinden (**Menon** 95 C, **Gorgias, Philebus**) ve doğruluktan çok olasılık üzerinde durmalarından, kolaylıkla, erdem ve doğruluğa ilişkin düşünce ve değerlendirmelerin, herşey bir yana, pek de önemli olmadığı sonucu çıkartılabilirdi. Bu türden kötüye kullanmalara, yaygın olmamakla birlikte, beşinci yüzyıl gibi erken sayılabilecek bir zamanda, kesinlikle rastlandığını Antiphon, Hippias ve Aristophanes'in tanıklıklarına dayanarak rahatlıkla söyleyebiliriz.

Antiphon da Hippias da, retoriğin, bir sanat olarak, ahlaksal değerlendirmelere karşı kayıtsız kalmak durumunda olduğu olgusunun ayırdındaydı; "Suç oluşturan bir eylem cezalandırılmak ya da dava konusu yapılmak üzere, yargı önüne getirilirse, eyleme maruz kalanın (davacı), eylemi yapan (davalı) karşısında, fazladan hiçbir avantajı yoktur." der Antiphon. "Davacı (suç oluşturan eylemin olumsuz sonuçlarına maruz kalan) kendisine karşı işlenen suçun cezasını verme durumunda bulunanları ikna etmek zorundadır ve davayı kazanmak içinse, davayı kazanma yeteneğine gereksinme duyar. Suç işleyenin de aynı yoldan giderek, suçu yadsıması... ve kendisini, davacıdan daha az olmamak üzere, savunması olanaklıdır ve buradan da kolayca anlaşılacağı gibi, **dava konusu olan eylemin özüyle uzaktan yakından hiçbir ilişkisi bulunmayan, salt teknikle ilgili bir konu olan ikna her iki tarafa da açıktır.** "(**DK**, B 44) Hatiplerin uslamlamaları Hipplas'a göre, yasayı kolaylıkla "alt edip, sakatlayabilir" (**DK**. B 22) ve, davada güçsüz yanın iyi ve olumlu yönlerini sunmak ve daha aşağı konumun bile içerdiği doğrulan ortaya koymak (**to hetton kreitton poiein**) yerine, kötünün iyi ve yanlışın doğru üzerinde utku kazan-

masına yardımcı olabilir. Aristophanes'in hicvettiği uygulamaların neler oldukları günümüzde pek bilinmemektedir. Salt bir ikna aracı olarak yasal hatiplik, hiçbir ayrım gözetmeksizin iyi ereklerle olduğu denli, kötüye de kullanılabilir. Bununla birlikte Sofistler gerçek diyalektikle demagoji, ussal uslamlamayla (argüman) duygusal ikna arasında bir ayrım yapmadıkları, daha doğru bir deyişle yapamadıkları ve dolayısıyla, bu türden istismarları engelleyecek bir önlem almadıkları için, suçlanabilirler. Böyle bir önlem almış olsalardı, bir Protagoras'ın ya da bir Prodikus'un dürüstlüğünden yoksun ardılları, retoriği Aristophanes ve Platon'un tüm şimşeklerini üstüne çeken bir sanat haline bu denli kolaylıkla dönüştüremezlerdi.

Retorik sanatının kaydettiği yüksek gelişme düzeyinin bir başka arzu edilmeyen sonucu daha oldu. Becerikli ve uşta bir hatip, eline geçirdiği her fırsatta, o denli güzel, ikna edici ve yüzeyden bakıldığında, o denli usa uygun bir biçimde konuşurdu ki, sözlerin gücüyle her yöne sürüklenebilen dinleyici, hatibi konuştuğu konuda bir yetke gibi görmekten kendini kesinlikle alamazdı. Sözlerinin çekiciliğine ve aldığı coşku dolu tepkilere aldanan konuşmacının kendisi ise, yetke savıyla ortaya çıkmaya, böylelikle, uygun ve hazır hale geliyordu. Bu durumun bir sonucu olarak, Protagoras ve Gorgias'ın insansal bilginin sınırlarını daraltmaya ve belirli konulan anlamlı ve yararlı konuşmanın dışında bırakmaya çalıştıkları yerde, ardılları yalnızca hemen her konuda yazmakla kalmayıp, aynı zamanda, hiçbir ayrım gözetmeksizin, her ne olursa olsun hemen her konuda konuşabilme ve her konuyu bilebilme (hoş onlar için, bir konuda konuşabilmeyle, o konuyu bilme arasında hiçbir fark yoktu) savında bulunuyorlardı. Bu gibi savlar" bazı durumlarda, büyük ölçüde haklı kılınmakla birlikte (çünkü Hippias'ın matematikte ve

bazı doğa bilimlerinde geniş ve ayrıntılı bir bilgisi vardı ve Antiphon da, Hippias'a benzer bir biçimde, dairenin dörtgenleştirilmesi örneğinde olduğu gibi, matematiğe önemli katkılar yapmıştı), bu Platon ve Aristophanes'in alaya aldığı abartılmış tümel uzmanlık savları için bir özür olamaz. Ancak unutmamak gerekir, Sofistlerin yanlışı herşeyi bilme savıyla ortaya çıkmaları değildi, ancak daha çok, konuşma sanatı olarak bu denli keskin ve öldürücü bir silaha sahip olmaları, ve uslamlamadaki biçimsel (ibrmel) beceriyle gündemdeki konuya ilişkin özsel bilgi arasında bir ayrım yapmamalarıydı, ve doğruluk yerine olasılık üzerindeki ısrarları, bu türden abartılmış savları da olasılı, ve aynı savların tam anlamıyla, kesin sonuçlu olarak çürütülmesini hemen hemen olanaksız kıldı. Sofistler (Protagoras, Gorgias, Prodikus) ansiklopedik bir bilgi savıyla ortaya çıkmadıysalar bile, yarattıkları ortam bu türden olumsuz sonuçlan ve kötüye kullanmaları adeta teşvik etti ve onların cezasız kalmalarına izin verdi.

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

olacaktır. Çünkü Sofistlik devinimi içindeki erekler ve eğilimler denli, beşinci yüzyıl Atina'sının entellektüel-siyasal atmosferi de, böyle yüzeysel ve yalın bir çerçeve için, son derece karmaşıktı.

Herşeyden önce Sofistlerin, geleneksel hukuksal-siyasal ve dinsel kuramlara ve uygulamalara yönelik, bazen son derece acımasız olan saldırıları, yararlı olduğu denli zorunluydu da. Çok uzun zamanlardan beri yürürlükte olan kurumların üzerinde yükseldikleri temellerin ne denli güçsüz ve yetersiz olduklarını gösterdiler. Onların eksikliklerini ve güçsüz yanlarını düzeltmek için zorunlu olan düşünce etkinliğini başlattılar ve yeniden biçimlenmeye (reforma) giden yolu gösterdiler. Hukuksal-siyasal kuramların doğası ve ereğine, dinsel uygulama ve inançların temeline ve hedefine ilişkin soruları, bazılarına ne denli çirkin ve saldırgan görünmüş olursa olsun, hiç kuşkusuz bir ilerlemeyi göstermekteydi.

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

Eğer Thrasymakhusçu-Kalliklesçi adalet görüşünün güçlünün çıkarını temsil eden bir adalet anlayışı olduğu düşünülürse, yalnızca onun Thukydides'deki (**Peloponnes savaşı** I. 75-76), Atinalı sözcüler tarafından gerçekleştirilen, belir-

tik ve sözcüğü sözcüğüne aynı olan uyarlaması değil, ancak aynı zamanda, güçlünün çıkarını temsil eden adalet anlayışına karşıt tüm dinsel ve diplomatik konuşmalara karşın, (Thukydides'te sunulduğu biçimiyle) Peloponnes Savaşının bir bütün olarak gerisinde yatan, onu haklı kılan ya da açıklayan başka hiçbir ilke bulunmadığı olgusu usa gelir. "Adalet güçlünün çıkarına olandır." önermesi, İ.Ö. beşinci yüzyıl Yunanistan'ında yalnızca bir kuram değil, ancak aynı zamanda, çok temelli bir siyasal gerçeklikti.

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

Sofistlerin haksız ve gereksiz kendini beğenmişlikleri ve bunun sonucunda ortaya çıkan bir bilgi zenginliği ya da fazlalığı savlarına gelince, bu tavrın da büyük ölçüde, zamanın

tininde bulunduğunu kaydetmeden geçemeyiz. Sofistlerin, güçlerinin bilincinde olarak, abartılmış savlarda bulunduklar doğrudur. Ancak, öneminin ve kazandığı yeni konumun bilincinde olarak, Atina da aynı şeyi yaptı. Bazı Sofistlere, insan anlığının, kendi anlıklarının ya da genel olarak insan anlığının gücünün bir sınırı yokmuş gibi geldi. Bu, tam tamına birçok Atinalının kentinin gücünü görme biçimine karşılık gelmekteydi. Entellektüel, teknik, siyasal, askeri ve evişleri ve denizcilikle ilgili— sanatların tümünde gösterdiği şaşırtıcı yeteneğinin giderek artması, Atina'da, nasıl ki başarıları Sofistlere gereksiz ve temelsiz bir kendini beğenmişlik duygusu verdiyse, bir utku sarhoşluğuna yol açtı ve bunun bir sonucu olarak Sofistler de Atina'nın kendisi de özeleştiriyi tümüyle ihmal etti. Yaşlı Sofistlerin ve bu arada siyaset sahnesinde Feriklesin göz kamaştırıcı başarılarından sonra ortaya çıkan daha az yetenekli ve derinlikli ardılları, önlemin her türlüsünü unuttular ve bu da korkunç sonuçlar doğurdu.

Daha sonraki Sofistlerin serüven sever tinleri, kendilerine aşın bir biçimde güvenmeleri, eskiye karşı en ufak bir saygı göstermeyip, yeni olan herşeye karşı yoğun bir açlık içinde, hemen herşeyi bir ayrım gözetmeksizin deşmeleri, araştırmaları ve sorgulamaları ve bunu da, ölçülülüğü elden bırakıp, cesaret ve atılganlıkla yapmaları: Tüm bunlar onları çağdaşlarından büyük ölçüde ayıran temel özellikler değildi. Eğer Thukydides'ten derlediğimiz bilgilere güvenecek olursak, cesur, serüven sever, eleştirisel ve kendinden emin bir tavrın ve anlığın güçlerine ve başarılarına duyulan güvenin Atinalının ırasının ayrılmaz bir parçası olduğu açığa çıkar. Atina'nın Sofistliğin bu boyutuna tümüyle karşı çıktığını düşünmek bir yana, kentin kendisini Sofistik bir **polis** olarak karakterize etmek, bizi doğruluğa daha çok yaklaştıracaktır. Eğer Sofistler insana döndüyseler ve insanın sorunla-

rına ilişkin tüm çözümlerin, bizzat insanın kendisinden gelmesini beklediyseler; eğer hukuğun, dinin ve geleneklerin temelini insanın doğasında bulmayı ümit ettiyseler ve bunu yaparken de, insanı,daha önceki tüm girişimlerin ötesinde, yücelttiyseler- bunu Atinalılar da yaptı. Atina'yı tüm Yunanistan'ın efendisi ve hocası yapan da, işte bu insana dönme tavrıydı.

Bundan önceki sayfalarda, daha sonraki Sofistliğe biçilen değer, sanatı ilk olarak geliştirenlerin değerlerini karartmamak ya da azaltmamalıdır. Onlara haklarını vermek için, bununla birlikte, yalnızca onların kendi etkinlikleriyle, daha önceki sayfalarda kendilerinden söz ettiğimiz ardıllarının etkinlikleri üzerinde yoğunlaşmak yeterli değildir. Bundan sonra, onların kavrayışlarını derinleştiren ve, ilk ve gerçek Sofistliğin tekniklerinden yararlanan Sokrates'e gitmeliyiz. Bu, Protagorasçı mantığa aykırılık ve paradoksların, Sokratesçi alaycı-doğurtucu sorgulamada yeniden ortaya çıktığı Gorgiasçı "doğru aldatma"nın Platonik söylence haline geldiği ve Prodikusçu eşanlamlılar bulma çabasının, açık seçik olarak tanımlanmış kavramlar bulmaya yönelik bir araştırmaya dönüştürüldüğü Platon'un gençlik dönemi diyaloglarında yeterince iyi bir biçimde gösterilir.[49] İçerik yönünden, Protagoras'ın insanın eğitimine ve insanın ve devletin doğasına-ilişkin düşünceleriyle (daha ileriki sayfalarda ele alacağız) olan karşılıklılıktan (tekabüliyetten) ayrı olarak Sofistlerin içeriksel değerlendirmeden çok biçimsel değerlendirmeye, içerikten çok yönteme önem vermeleri bile, her ne denli bir ölçüde ve daha temelli bir erek için de olsa, yansımasını Sokrates'in felsefeye olan en büyük katkısında, eşdeyişle, doğruluğa giden yolda, ruhu sorgulama ve ruha yol gösterme yönteminde bulur. Sofistlerle Sokrates arasındaki karşıtlığın kendisi de, bir anlamda biçimseldi: Ruha yol gösterebilmenin, insa-

nın eğitilmesi, iyileştirilmesi ve geliştirilmesinin olanaklı olup olmadığı sorusu değildi, karşıtlığı belirleyen—çünkü bunların olanaklı olduğunda, her iki taraf ta fikir birliği içindeydi—ancak daha çok, bunun hangi yöntemle, ne biçimde ve psychagogianın hangi türü aracılığıyla gerçekleştirilebileceğiydi. Tıpkı Sofistlerin biçimsel teknikleri ve araştırmalarının özsel hedef ve kavrayışlarından ayrılamaması gibi, Sokrates'in yöntemi de ifadesini Sokrates'in felsefesinde bulur ve felsefesinde somutlaşır.

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

DİPNOTLAR

(1) Bumet'in de işaret ettiği gibi: Kez.. John Burnet, Grek Philosophy Londra. 1914, s. 108-9.

(2) Diogenes Laertius, Lives and Optmons of Eminent Philosophers, 9.52.

(3) Platon, Menon 91 E; Bkz., aynı zamanda, Hippias Majör, 282 B.

(4) Platon, Menon 91 E

(5) Aletheia (Doğruluk), Kataballontes (Temeller, ilk ilkeler) Peri tou oritos (Var olan Üstüne) büyük bir olasılıkla, aynı yapıtın adlandır. Antiloglai (Karşıt Uslamlamalar) ve Megas logos (Güçlü Uslamlama) Aletheia'nın bölümlerine karşılık gelebilir.

(6) Sextus Empricus, Pyrrho 1.126.

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

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

(9) Bkz., On Ancient Medicine 3.8-16,8. l-18,10.4,20.20-43,24.14-16; aynı zamanda Bkz., Sofistik etkiler taşıyan Hippokratesçi bir başka metin, Breath 6.11-18 ve Sofistik etkilerle birlikte Herâkleitos etkisi taşıyan On Nutriment 19. Sextus'a göre, Protagoras'ın getirdiği görelilik, tümüyle Hippokratesçi bir metin olan Regimen of Acute Diseases'de bile, oldukça benzer bir anlamda, "sınırlanmamış bir biçimde kullanılır.

(10) Chremaya ilişkin bu yorumla ilgili olarak, Bkz., W, Nestle, Wom Mythos Zum Logos, Stuttgart, 940, s. 246

(11) Bkz., Platon, Protagoras 334 ABC

(12) On Ancient Medicine'nin açıkça dizgeli olarak, ortaya koyduğu noktalar, Airs. Waters, Places ve Epidemim 1-3 ve her ne denli yöntem üzerine hiçbir felsefî düşünce içermese de, geniş kapsamlı genelleme ve ilk ilkelerden uzak durarak, tikel durumları ve hastalıkları ve onlarla ilişkili olarak, sağlık hallerini dikkatli bir biçimde araştırma ruhu, her yanına sinmiş olan Regimen of Acute Diseases gibi temel Hippokratesçi yazılarda da yer alır.

(13) Bkz., Örneğin, H. Maier, Sokrates: Sein Werk und seine geschichtliche Stellung, Tubingen, 1913.

(14) Phleiuslu Timon (Bkz., Sextus Emprikus, Adversus Mvihenıaticus 9.55) ve Diogenes Lacrlius'a göre, Protagoras dinsizlik suçundan dolayı, Atina'dan sürülmüş ve kitapları agorada (Antik Yunan kentlerinde pazaryeri, meydan. Ç.N.) yakılmıştır. Bu öykü büyük bir olasılıkla,

sonradan uydurulmuştur. Herşeyden önce, Diogenes onu, dinsizlik ya da sürgünle hiçbir ilgisi olmayan Euathlos davasıyla karışmakta gibi görülmektedir, ikinci olarak, herhangi bir zamanda olmuş olsaydı eğer, bundan söz edebilecek en uygun kişilerden biri olan Platon, onun hakkında, hiçbir zaman, tek söz etmez Protagoras'ın ünü hakkında söyledikleri (Menon 91 E), yargılanma ve mahkum olma olasılığını neredeyse tümden ortadan kaldırır.

(15) Bkz., On Anctenl Medicine 1.21 ve Onthe Sacred Dtsease 1.5, 2.6,3.13-14.

(16) DK: H. Dicls, Die Fragmen.it: der Vorsokratiker, dokuzuncu baskı, yayımlayan W. Kranz, Berlin, 1960 adlı yapıtın kısaltılmışıdır. B 2,3, v.b.g. diye gider.

(17) Heinimann'ın da onun çıkarsadığına inandığı gibi; Bkz., F, Heinimann, Afomos und Physis, Schweizerische Batraege zur Alter-thumswlssenschaft. I Basel, 1945, s. 117

(18) Protogoras'ın, Porphyry'nin yönetiminde (referansta) bulunduğu, kitabına da yine Porphyry tarafından Doğa Üstüne adı verilmiştir.

(19) Dissol Logoi'un yoğun bir Protagoras etkisi sergilediğiyle ilgili olarak, neredeyse genel bir uzlaşmaya ulaşılmış olmasının birden çok nedeni vardır. Herşeyden önse, dimoi Logoi'un I-IV bölümlerinde, arasıra görülen ve bizi mantığa aykırı bir tutum içindeki becerikli biri (antllojlst) tarafından yapıldığından kuşkuya düşürecek denli ciddi gaflarla birlikte, ustalıklı bir mantığa aykırı şema kullanımı vardır; öyle ki, bu durum bizi, yazarın bu şemayı bir başkasından aldığı çıkarsamasına götürür. dimoi Logoi'un daha hemen ilk tümcesi, Diogenes'in Protagoras'a atfettiği donol logoiu çağrıştırınca, usa doğallıkla, Diogenes Laertius'a göre, antilojllerin mucidi olan, Pro-

tagoras gelir. (I-IV'ün mantığa aykırı şemasının Protagorasçı kökeniyle ilgili olarak. Bkz.. H. Gompcrz. Sophistik und Rhetorik; W. Mestle. Wom Mythos zum logos; W. Kranz, 'Vorsokratlsches IV: Die sogenanten disaoi Logoi. Hermes. 72 (1932), s. 223-32: A. Levi. "Of Philology Statemarns. American Journal of Philology , 61 (1940), s. 292-306.) ikinci olarak. dimos Logoi'un mantığa aykırı şemasının kökleri, göstermeye çalışacağımız gibi. Protagorasçı görelilikte bulunmaktadır. Dahası, Dissoi Logoi 6. DK, B 3, 10. 11, Platon'un Protagora* adlı diyalogundakl söylence (mit) ve logo* Anonymus Jambilchi. ve Protagoras'm Platon'un Theaetetus adlı diyalogundaki savunması arasında olduğu denli, dimoi Logoi I-IV. Protagoras'ın fragmanları (DK. B 13), Platon'un Protagoras 334 ABC'ı. ve On Ancient Medicine'deki kimi paragraflar arasında, içerileri malzeme yönünden, bu paragraf öbeklerinin ortak bir Protagorasçı kökeni bulunduğu sayıntısını (assumption) daha da usa uygun kılan, çok çarpıcı bir karşılıklılık (tekabüliyet) vardır. Platon'un Devlet adlı diyalogunun, 1. Kitabının belirli bölümleriyle, Dissoi Logoi I-IV arasındaki karşılıklık ve Diogenes Lacrtius'un, Aristoxenot ve Favortnus'un Platon'un Devlet adlı diyalogunun, Protagoras'ın Antilogikol Logoi adlı yitik kitabında içerildiği biçimindeki düşüncelerini ortaya koyan önermesi (DK, B 5), bu sayıntıyı daha da güçlendirir. Dissoi Logoi un Protagoras'a içerik yönünden bağımlılığı, şu anda ürerinde durduğumuz biçimsel bağımlılığı daha da olasılı kılar.

(20) Bize söylenceyle logos arasında bir seçim şansı vererek. 320 C)

(21) Protagoras bu biçimde bir "köken ve evrim" öyküsü anlatan ne ilk ne de son kişidir. Onun kendisini çok haklı

olarak, mirasçısı gördüğü Hesiodos da, aynı biçimde başka söylenceler kullandı. Platon'un kullanımı ise, kendi Sempozyum adlı diyalogunda, Aristophanes'in söylencesi tarafından serimlenir.

Platon'un Protagoras adlı diyalogundaki Öykünün ana temasını, Protagoras'ın hangi yazısından almış olduğu yalnızca tahmin edilebilir. Nestle (" Gab es einejonische Sophistik?" Philologus 70 (1911), s. 242-66), onu ve Herodotus 3.108'da. Moschlon ve Tsokrates'deki benzer söylenceleri, başlığı açıkça Diogenes Laertius'un listesinde bulunan bir kitaptan, Peri tes en arche katasismos'dan çıkartır. Parçanın Herodotus'un yazılarına olan büyük benzerliği öykünün Platoncu bir kökeni olmasını hayli güçleştirir.

(22) Bkz., Protagoras 323 E. 324 E-325 A, 329 C-D. Bunun Protagoras'in görüşü olduğundan yana hiç kuşkumuz yoktur. Eğer Platon tüm erdemleri tek bir erdemde toplamış ilk kişi olsaydı, bunu Protagoras adlı diyalogunda niçin Protagoras'a atfetmiş olsun? Sokrates aşağıda Protagoras'a tüm erdemleri birleştirdiği için değil, ancak erdemin hangi biçimde ve hangi temel üzerinde bir olduğunu ve bu erdemin doğasının ne olduğunu, kesinlikle belirtmediği için saldırır.

(23) Bu durum onun, kimi Protagorasçı fragmanlar, Anonymus lamblichi ve Disloi Logoi yla uyuşmasıyla da desteklenir. I. Fragmanlarda şunlara rastlamaktayız: "Öğretim doğal yetenek ve pratik ister." (DK B 3, Bkz., aynı zamanda, Protagoras 323 C-D) ve öğretim "çocuklukta başlamalıdır" (DK B 3, Bkz., aynı zamanda. Protagoras 325 C), çünkü "kültür, derine inilmedikçe, yeşermez" (DK B 11): ve "pratik olmadan sanatın, sanat olmadan pratiğin, hiçbir değer ve anlamı yoktur" (DK. B 10) H.

Adı bilinmeyen bir Sofistin, yaklaşık olarak Peloponnes Savaşının başlangıcında yazılmış ve Iambilchus tarafından açıklanıp .yorumlanmış yapıtında ise şunlan bulmaktayız: "Kendimizi bir bütün ya da kısmi olarak, bilgelik, cesaret... ya da erdem bakımından yetkinlcştirmek için (1). doğal yetenek, çaba ve pratiğe gereksinme duyulur. Eğer ünlü biri olup, tanımak istiyorsanız, işe çocukluktan başlamalı ve çok uzun bir süreyle, büyük bir çaba göstermelisiniz (2). Doğaları gereği, insanlar yalnız başlarına yaşayamazlar: bundan dolayı topluluklar oluştururlar, yaşamlarını düzenlerler, sanatları geliştirirler, v.b.g. (Protagorasçı söylenceye çok yaklaşmaktadır (6). Düzeri yararlıdır, düzensizlik ise toplumsal yara ve kötülüklere neden olur (7) (Benim yorumum). III. tik dört bölümünün Protagorasçı göreliliğe dayandığını ve mantığa aykırı bir şema sergilediğini gördüğümüz Dissoi Logota gelince: Dissai Logoi'un VI. bölümüyle Protagoras'ın,* Platon'un dlyalogundaki logosu arasındaki karşılıklılık ise. çok daha çarpıcıdır. Eğer erdem öğretilebilir bir şey ise, niçin sağda solda erdem öğretmenlerine rastlıyamıyoruz? (6.3) Anne babalar erdemlerini niçin çocuklarına geçiremiyorlar? (6.4 ve Protagoras 324 D) Hiç Sofiste gitmemiş kimseler iyi ve erdemli birer insan olurlarken, niçin Sofistlere gidenler, pek fazla bir yarar sağlayamıyorlar? (6.5) Bu itirazlar, kendisinde. Sofistlerin pratik bilgelik ve erdem öğrettiklerine (6.7). en azından bazı anne babaların erdemlerini oğullarına geçirdiklerine (6.8) ve son olarak, erdem öğretiminin, özel öğretmenlerden değil de, anne ve babalarımızdan öğrendiğimiz, herşeye karşın, yine de doğuştan olmayıp, sonradan kazanılmış bir şey olan dil öğretimine (6.11-12) çok benzediğine (Bkz., Protagoras 327 D) işaret edilen, ikinci bölümde (6.7-12) yanıtlanır.

Onu, üzerinde durulan noktaların büyük çoğunluğu denli, mantığa aykın şemasının da görcciliğe dayandığı Dissoi Logoi I-IV'ten ayıran, hertür paradoks Ve göreciliğe. Dissoi Logoi VI'da hiç rastlanmaması çok ilginçtir. Bu bakımdan VI yine Protagoras'ın, aynı diyalogda yer alıp, belirli bir uzunlukta olan daha sonraki konuşma biçiminin (Protogoros 334 ABC) tersine, ne göreciliğe dayanan ne de görecilik serlmleyen konuşmasına benzer. (Bu son konuşmanın tam karşılığı Dissoi Logoi I'dir.) Bu durum DK. B 3,10,11; Platon'un Protagoros'ındaki söylence ve logos; Anonymus tamblichi; ve Dissoi Logoi VI için ortak bir kaynak usa getirir. DK. B 2,5: Platon'un Protagorastaın 334 B-C'si: Dissoi Logoi I-IV; ve On Ancient Mcdidnc'dekl belirli pragraflar içinse bir başka kaynak...

(24) Sympheron (çıkan, yarar), ophelimon (yararlı, kullanılıştı), epttedelon (uygun), v.b.g., Bkz.. Protagoras 334 ABC, aynı zamanda, Bkz.. Dissoi Logo! ve On Anctent Medtclne

(25) Pratogoras, her ne denli physisnomos (doğa-yasa) ya da physeinomoi karşıtlığını (Antiphon, Pihhtas ve Kallikles gibi) bir savsöz (slogan) olarak kullanmasa bile, ayrım onun yazılarında, hem örtük hem de belirtik olarak vardı: Platon'un Protagoras adlı diyalogundaki Protagoras-söylencesinde (Protagoras 323 C) ayrım, bir yandan her insanın dünyaya kendisiyle birlikte getirdiği oidos ve dike, öte yandan, ne doğal (phsei) ne de kendiliğinden (apo tou automatou) olmayıp, öğretilen ve sonradan kazanılan bir şey olan siyasal yetkinlik ya da erdem (politike arete) arasında yapılır. Siyasal erdem yalnızca doğal yetenekle tphysis) kalmayıp, uygulama, pratik ve üretime gereksinme gösterirken, dike physeidir. Siyasal yetkinlik, physeiyada tyche (kadar, talih) olabilen diğer basan ya

da kazanımlardan bu bakımdan ayrılmaktadır. (Bkz.. aynı zamanda, DK. B 3, Dissoi Logoi, II, Protagoras 327 B). Onun siyaset duygusu bakımından doğal sığası ya da yeteneği (aidos ve dike), eğer bu sığa. kendisini yasalara biçim verirken gerçekleştiren bir siyaset sanatı haline getirirse, insanı bir toplum içinde yaşamaya yetkili kılar. Yasaların kendileri ve hukuk dizgesinin tümü (ta dikaia) yapay, insan elinden çıkma ve uylaşımsaldır (nomo), ve her zaman yasal ve adil olsalar bile (çünkü devletin "adaletini meydana getirirler), zorunlu olarak iyi değildirler. Bundan dolayı, Protagoras (Platon'un Theoetetus'undaki savunmasında) yasaları (nomo) insanda physei olan her şeyin insan için ayrıldığı tanrıların özgün nemein (talih, pay ya da yazgı olarak bölüştürme,dağıtma ve paylaştırma)'inden çok, insanların nomizein (gelenek olarak kabul etme, uyarlama, ya da getirme) fiiline bağlar. Sanatlar ve dil benzer bir biçimde, insanlar tarafından, onların (ateşe ve sophia technes'e, genelde sanatlar için bir gizilgüçe sahip olmaktan oluşan) doğal, eşdeyişle doğuştan olan. tanrısal parçalarına dayanılarak ve tanrılara akrabalık temeli üzerinde icad edilmişlerdir. Sanatlar (mekanik, eviş-leriyle ilgili, toplumsal-siyasal sanatlar) için bir gizligüç ya da yetenek doğal olmakla birlikte, sanatların aktüel gelişimi doğal ya da otomatik değildir ve onların dizgeli bir bütün oluşturan sonuçlan (dil, toplumsal ye dinsel gelenekler ve yasalar) tümüyle yasal ve uzlaşımsaldır.

(26) Örneğin, Protagoras-söylencesi, Protagoras-savunmasında, Phaedrus ve Gorgias adlı diyaloglarında Platon; Helen's encomium'unda Gorgias, v.b.g.

(27) Örneğin, Sophistik und Rhetorik adlı kitabında H. Gomperz tarafından.

(28) Ayrım ilk kez olarak, salt retorik sanatıyla gerçek eğitimi

ve valnızca düşüncenin dilegetirilmesiyle dile getirilen içeriği birbirinden ayıran Platon tarafından yapılmıştır. Protagoras'ı bu ayrımı yapmadığı için ayıplayabiliriz, ancak yalnızca retorik sanatıyla uğraştığı için ayıplayamayız.

(29) Bkz., OK. B 2, Porphyıy

(30) Bkz. Heinlmann, Nomos undphyste, s. 117

(31) Bu nedenle. "Die Schrift deş Gorgias über die Natur der das Nichtseiende, Hermes (1922), s. 551-62, "Bcmerkungen zu den Vorsokratikern und Sophtsten. Phâologus 67(1908), s. 331-81 ve "Spuren der Sophistik bei sokrates," Philologus 70(1911), s. 1-511 adlı makalelerinde Nestle; Sokrotes s. 223 adlı kitabında H. Mier; ve aynı zamanda, Wlndelband. Dupreel ve H. Gomperz Yokluk Üstüne'yi en ufak bir felsefi değeri olmayan bir paignion (oyun), bir retorik eptdeixisi (gösterisi) olarak görmektedirler. Ancak Nestle'nin de işaret ettiği gibi. Yolduk Üstüne, Gorgias varlığı, bilinebilirliği v.b.g., yadsımayı kastetmediği ölçüde, bir şaka, bir retorik gösterisi olsa bile, onun yine de (Eleacı yaklaşım biçimini gözden düşürme gibi) ciddi bir ereği olabilir ve yazar tarafından aktüel olarak savunulan düşünceler içerebilir.

(32) Gorgias DK. B 12 (çeviren: K. Freeman, Ancilla to the PreSocratic Philosophers, Cambridge, 1948). Nestle tarafından, Yokluk Üstüneyle bağlantısı içinde, çok yerinde olarak yapılmış bir alıntıdır.

(33) Bu son bölümün, Eleacı Uslamlamalardan yoksun olması ve (şeylerin kendilerinin açık seçik, iletilebilir bir bilgisinden yoksun olmayla ilgili olarak) Gorgias'ın Helen adlı diğer kitabıyla kimi ortak noktalara sahip olduğu dikkate alınırsa. Yokluk Üstüne'nin diğer bölümlerinden farklı olarak, yalnızca Gorgias'ın kendi görüşlerini dile getir-

mesi çok kuvvetli olasıdır.

(34) Helen M; Karşılaştırınız.. Cenace TOreninde Tapılan Konusma'da düşkünlerin erdemleri: aynı zamanda Aristoteles'in tanıklığı: DK, B 18

(35) Gorgias'ın retorik sanatı ve tıbbı birleştirmesi, aynca, Platon'un bu ikisini, içinde Gorgias'ın geçtiği bağlamlarda.- Gorglas'a gönderme yaparak ya da Gorglas'tan hiç söz etmeksizin, birleştirmesiyle daha bir pekişir. Platon Gorgias adlı diyalogunda, karşılaştırmaya, onu yersiz ve temelsiz bularak, saldırır ve retorik sanatını, tıp yerine alıcılık düzeyine indirir. Platon'un söz konusu saldırısını, doğrudan doğruya, Gorgias'ın bu ikisini birleştirmesi tahrik etmiş gibidir. Retorik sanatının doğasının, en fazla, sempati ve anlayışla tartışıldığı Phaedrus adlı diyalogunda, birleştirme yeniden ortaya çıkar. (270 B). Phaedrus'un büyük bir olasılıkla. Gorgias'ın görüşlerini yansıttığı, bu koşutluğa ek olarak, başka birçok örnekle, Phaedrus 272 A ve Cenaze Töreninde Yapılan Konuşma 17 arasındaki karşılıklılık; Gorglas'a yönletim (267 A). kiros (uygun zaman, fırsat) ve phychagogla (insanların kalplerini kazanma, ikna, retorik) sözcüklerinin kullanılması, Phaedris'taki ve İsokrates'teki, her ikisi de büyük bir olasılıkla Gorglasçı olan, retorik sanatına ilişkin betimlemelerin benzerliğiyle, dolaylı olarak ortaya konur. (Bkz. W. Suess. Ethos. Studien zur âlteren griecmschen Rhetorik. Letpzlg. 1910.)

(36) Helen B; logosun gücü üzerine, aynı zamanda Bkz., Platon'un Gorgias 452 E. 456 ve Phllebus 58 A adlı diyalogları.

(37) Logosun karanlıklığıyla ilgili olarak. Bkz., M. Untersteiner. The Sophists, New York. 1945.8. 107

(38) İknanın hâlâ bia (fiziksel güç, şiddet) yla karşı karşıya ge-

tirildiği. Philebus (58 A)'da olduğu gib ara sıra ortaya çıkan sapmalardan bağımsız olarak.

(39) Çeviren. K. Freeman, Ancilla

(40) Bu paragrafla bağlantılı olarak. Bkz.. Untersteiner. The Sophists. s. 109-10.

(41) Peitho (ikna) ve apate (hite. yanılma, aldanma), peitho ve ate (körlük) daha Aeschylus'ta, tanrıların insanın yıkımı (mahvedilmesi) için kullandığı yollar (Agamennon 385), kötülükten çok iyilik için araçlar (dikaia apate fragmanlar 301-2) olarak birleştirilir. Dahası bunlar, Aeschylus'un insanları çaresiz bırakan (okos depan matalon...) kuvvet ve şiddetle (biaitai peitho...) birleştirdiği yollar, vasıtalardır.

(42) Immisch'in aslına uygun olarak yeniden inşa ettiği metinde pista kaidela; Bkz., immisch, Gorgiae Helena, Bertin. 1927

(43) Platonun Phaedrusa dlı diyalogu 267A - B;272E, v.b.g.,

(44) M. Pohlens, Aus Platos Werdezeit, Berlin. 1913, s. 343'e göre, terimin Gorgiasçı bir kökeni vardır; Bkz., aynı zamanda, W. Suess, Ethos, s. 79. Gorgias'ın sözcüğü aktüel olarak kullanıp kullanmadığı, pek önemli değildir. Ancak ereklediği şey hiç kuşkusuz psycnagogiaydı.

(45) (Örneğin Zeller, Reinhardt, Heinimann tarafından) doğal yasayla uylaşımsal yasa karşıtlığı için gerekli temelin Sofistlere, Doğa alanında Varlıkla Görünüşü, Doğrulukla Yanılsamayı, Bilgiyle Sanıyı ve Genelle Özeli birbirlerinden ayıran, altıncı ye beşinci yüzyıl doğa felsefesi tarafından hazırlandığına sık sık işaret edilmiştir. Bu, hiç kuşkusuz, doğrudur. Herşey bir yana, Sofistler bu ayrımları insanın dünyasına, ve bu nedenle, hukuksal-siyasal ve dinsel geleneklere uygulamada bile ilk değildiler, insan elinden çıkma tüm yasaların tek tanrısal yasa tarafından beslendiğinde ısrarlı olan Harakleitos tararından ve ayrı-

ca, tanrısal adaletle sivil adalet arasındaki çarpışmayı konu edinen dramında, Aeschylus tarafından, bu ayrımlar daha önceden uygulanmıştı. Gerçekte Aeschylus'un eski tanrılarla yeni tanrılar, tanrısal adaletle sivil adalet arasındaki mücadeleyle ilgili oyununun bile, Homeros'un yazgı ve tanrılar arasındaki karşıtlığımı başka bir düzlemde yinelenmesinden başka bir şey olup olmadığı sorulabilir. Herşeye karşın, doğaya (tanrısal adalete) karşıt olarak, sivil uylaşım ve hakemliğin, yazgının değişmez düzenlemesiyle, ahlaksız tanrıların niyetli ve inatçı buyruklarından daha az keyfî görünmemektedir. Ve tam tamına bu keyfîlik ve doğada temeli bulunmama haline, (Eumentdes'te örtük olarak bulunan) daha sonraki Sofistlik, devletin hukuksal-siyasal yapısına yönelttiği saldırısında, sarılmıştır

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

(47) Gorgias ve Kallikles ilişkisi için, Bkz., H. Maier, Sokrates.

(48) Philodemus'un De pietatesinin bu ikinci bölümünün, Persaeus'tan çok Prodikus'un olduğuyla ilgili olarak, Bkz., Nestle, "Bemerkungen," Philologus 67.

(49) Bkz., H. Gomperz, Sophistik und Rhetork, s. 288.

SOKRATİK HÜMANİZM

SOKRATİK HÜMANİZM

İnsana dönüşleri, fiziksel doğa ve tanrı yerine, insansal sorunlar üzerinde durmalarıyla ve insanın ıslah edilmesi ve eğitimine duydukları ilgiyle Sofistler Sokrates'in felsefi etkinliği için gerekli temelleri hazırladılar. Sofistlerin artık daha fazla düzeltilemez ve savunulamaz olanı yıktıkları yerde, Sokrates şimdi yeni bir bina kurabilirdi; onların binayı sağlam bir biçimde kurdukları yerde, o inşaatı tamamlayabilir ve onların yapıtlarını geliştirebilirdi; buna karşın, onların dış görünüşü güzel olmakla birlikte, çürük bir yapı inşa ettikleri yerde, o yapıyı yerle bir ederek, inşaata yeni baştan başlayabilirdi. Gerçekten de Sofistlerin erekleriyle Sokrates'inkiler birbirlerine o denli benziyorlardı ki, sonuncusunu, kendisinin büyük öncülerinden ayırmak, bir ölçüde haksızlık olur. Sofistler insanı ıslah etmek ve eğitmek, insansal yetkinliği (erdemi) belirleyip geliştirmek, insanlara yaşama sanatını kazandırmak istiyorlardı; Sokrates'in istediği ise kesinlikle bundan daha fazla değildi. Sofistler ve Sokrates hedeflerinde, bu hedeflere ulaşmak için gerekli gördükleri önsayıntılarla (preassumptions) kullandıkları yöntemlerde olduğu denli, farklılık göstermezler. Ancak herşeye karşın, Sorates'i Sofistlikle birleştirmek ne zaman söz konusu olsa, buna karşı gönülsüzlüğümüzü hâlâ sürdürürüz. Bunun nedeni: Bu "küçük yöntem farklılığı o denli farklı sonuçların doğmasına neden olmuştur ki, Sokrates ve Sofistlerin felsefî başarıları birbirleriyle tam bir orantısızlık içindedir. Sofistleri çoğu kez lanetleyip, tarihten neredeyse silmeye çalışırken, Sokrates'in Yunan tarihinde—gerçekte, insanlık tarihinde— haklı olarak, eşsiz bir yer işgal ettiğini, hiç kuşkusuz, kabul ediyoruz.

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

Son dönem Sofistliğinin kendi yeteneklerine duyduğu abartılı güven ve insanın güçlerine karşı beslediği, her türlü

eleştiriden uzak inanç ta deşilip sınırlanmalıydı ve derinlikli bir eleştiriyle, insanın gücünün ve bilgisinin doğasını ve sınırlarını araştıran ve uygun ve ölçülü bir kendine-güven için sağlam bir temel hazırlayan Sokrates oldu. Bu bakımdan Sokrates'in kendisi, **Kral Oedipus**'ta insanın yetersiz, eksiklerle dolu, zayıf ve narin bir varlık olduğunu gösteren Sophokles'e benzer, ancak Sokrates bir yandan da insanın gerçek bir ölçüsünü alarak, onu tüm kusurları ve eksiklikleriyle kabul edip, onayladı ve aynı anda yeni bir insanlık ülküsü ortaya koydu.[50] Bununla birlikte, bu örtük ülkü açık ve belirgin kılınmalı ve şiirsel kavrayış ve esine dayanan görüş ussal kavrayış ve düşünceye dayandırılmalıydı. Hümanizm şiirin toprağından sökülmeli ve felsefenin toprağında yeniden ekilmeliydi, işte bu Sokrates'in ödevi oldu.

Sokrates'in nasıl gelişip yetkinleştiğini ve aynı zamanda, Sofistliğin üstesinden nasıl geldiğini görmek için, onun felsefî etkinliğini, insansal iyi nedir?, insansal yetkinlik nedir? Nasıl elde edilebilir?, Nasıl öğretilebilir? gibi, kendisinin çok önemli bulduğu sorulara bir yanıt bulmaya çalışarak, anlayıp izlemeye girişmeliyiz. Bu sorular üzerinde birbiri ardısıra tek tek durmanın getirdiği kimi güçlükler vardır, çünkü onlara verilecek yanıtlar, her biri diğerini önceden varsayacak ve gerektirecek bir biçimde, birbirleriyle karşılıklı olarak ilişki içindedirler; bu nedenle, bunların birbirlerinden ayırılmaları ve ele alınış sıraları büyük ölçüde keyfi olmak durumundadır. Herşey bir yana, bunlar yalnızca, aynı temel "İnsan nedir?" sorusunu sormanın farklı biçimleridir; Sokrates bunu çok iyi biliyordu, insanlar kendisinden, her zaman aynı şeyleri söylediği gerekçesiyle, yakındıkları zaman, onlara "yalnızca aynı şeyleri söylemiyorum, ancak aynı şey hakkında aynı şeyleri söylüyorum." yanıtını veriyordu ve aynı şeye, görünüşte farklı doğrultulardan yaklaşarak, aynı merkez çevresinde

dönmeye devam etti. Onun ilgilendiği tek şey vardı: İnsan. Bu yüzden düşüncesinin birliği ve yalınlığı parçalanmaya elverişli değildir. Bu durum, biz Sokrates'i bu dairesel yol üzerinde izledikçe ve onun ilgilerinin odak noktası, ana çizgileriyle açık hale geldikçe, gözle görülür bir hal alacaktır.

İNSANSAL İYİ

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

Sokrates'in yanıtı ilk bakışta Sofistlerin yaratından öyle büyük bir farklılık göstermez Sokrates onların değerlerin göreliliğine ilişkin kavrayışlarını tümüyle bir kıyıya atmadı, ancak, hiçbir şeyin tüm insanlar için tüm zamanlarda iyi olamayacağını bildiğinden, içeriği gözeten tümel tanımlar vermeye çalışmaktan uzak durdu ve Sofistlerin iyi olanı, her kim için ve ne zaman yararlı ve hayırlı olduğunu gözeterek, yararlı ve hayırlı olanla özdeşleştirmelerine katıldı. "İyi, hayırlı olduğu kimseye göreli olarak, hayırlıdır." (Xenophanes, Memorabilia 4,6,8) ve her kim için böyleyse, onun için yararlı, işe yarayan ve uygun olandır.

Bu tanımın Sokratesçi uyarlamasını, Sofistlerin aynı tanımı zaman zaman, fırsat düştükçe kullanmalarından ayıran şey Sofistlerin (iyilikle ilgili olan) bu örnekte bir biçimsel tanım kullanırken, bu tanımı tümel kılan öğenin ne olduğunu, insansal söylemin (discourse) her alanında genel tanımlar or-

taya koymanın nasıl olanaklı olduğunu ve genel tanımlar vermenin niçin zorunlu olduğunu görememiş oldukları yerde, Sokrates'in bunu gösteren ilk kişi olmasıydı.

Sokrates içeriği gözeten tanımlara, yalnızca değerlerin göreliliğinin değil, ancak aynı zamanda bir iyinin özdekselliğinin onu tümelliğe yetili olmayan bir tikel örnek yapmasının engel olduğunu gördü. Tüm insanlar için tüm zamanlar boyunca hayırlı olan kimi iyiler bulmak olanaklı olsaydı bile, bu yeterli olamayacaktı, çünkü hâlâ iyinin salt kendisinden, bizzatihi iyiden, eşdeyişle tüm iyi şeylerin, her ne denli göreli tikel ve içeriksel olarak farklı olursa olsunlar, eğer şu ya da bu biçimde iyi olacaklarsa, pay almak zorunda oldukları nitelikten, ayrıca özellikten ya da biçimsel yapıdan çok, rakip iyilerden söz ediyor olacaktık.

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

Birinin, hiçbir iki iyi örneğinin -diyelim ki, sağlıkla ve hastalıkta —iyilik— aynı olmadığı temeli üzerinde, iyiyi tanımlamaya karşı çıktığını kabul edelim. Böyle biri, şu halde, genel olarak sağlık ya da hastalık hali için iyi olandan söz etmeye de karşı çıkacaktır, çünkü hiçbir iki hastalık tam tamına aynı tedaviyi gerekli kılmadığı gibi, sağlık içinde olan farklı insanlar da, değişmez bir biçimde, aynı şeylerden haz alıyor değillerdir. Bu noktada, sağlıktan ve hastalıktan bile söz etmek saçma hale gelecektir, çünkü hiçbir iki hastalık hali, ya da her ikisinde de sağlıklı olunan, birbirlerinden farklı hiçbir iki an tümüyle aynı ya da benzer değildir. Demek ki,

iyiyi, v.b.g., tanımlamaya karsa çıkan biri konuşmaya tümüyle bir son vermelidir, çünkü konuşabilme olanağı, özdeş olmayan şeyler için ortak, cins isimler kullanmada yatar. En azından bazı şeylerin, her ne denli birçok bakımlardan farklı olabilseler bile, ortak, bir şeye sahip olduklarını, bir sözcüğün farklı bağlamlarda bile, hemen hemen aynı anlama sahip olabileceğini ve dolayısıyla da, genel tanımların verilebileceğini kabul etmezsek, sözcükler tümüyle anlamsız ve konuşma ve düşünce—ruhun kendi kendisiyle sessizce konuşması— olanaksız hale gelir. Bu nedenle Sofistler ya genel tanımların olanaklı olduğunu kabul etmek ya da sonsuzca sessiz kalmak zorundadırlar.

Ne Sofistler ne de herhangi bir başkası, hiçbir zaman ikinci almaşığı kabul edip yaşama geçirmediği için herkesin —bilinçli olarak ya da bilinçsizce— aynı şeyin (iyiler, hastalıklar, insanlar v.b.g.,) farklı hallerinin ya da örneklerinin ortak bir yapıya, ayırıcı bir yön ya da özelliğe sahip olduğu saymasına göre eylediği, açıktır. Bu ortak ayırıcı özelliği — ve dolayısıyla bir sözcüğün anlamını— tanımlanabilir kılan, hep yaptığımız gibi, aynı sözcüğü farklı bağlamlarda kullanan, ve başkaları kullandığı zaman onu anlayan birinin, bir cins isimle gösterileri farklı şeylerin formel özdeşliği kadar sözcüğün işaret ettiği anlamın daha önceden ayırdında olmasıdır. Yoksa aynı ismi hepsi için kullanamayacaktı.

Eğer durum böyleyse, gereksindiğimiz tek şey, içeriksel olarak farklı olan şeylerin biçimsel özdeşliğinin belirsiz ve bulanık bir biçimde ayırdında olmaklığımızı bilinç yüzeyine çıkarmak ve gündelik kullanımın belirsiz ve bulanık fikirlerini açık seçik, iyi tanımlanmış kavramlara dönüştürmektir. Bu, Sokrates'in kendilerinden bir tanım istendiği zaman yalnızca tikel örnekleri sayan Sofistlerin ve öğrencilerinin bir adım daha ötesine giderek yapmaya çalıştığı şeydir. O kavramla-

rı, bu çeşitli alanlara yayılmış örnekleri toplayarak, ve onları, (Platon'un ilk dönem diyaloglarında **eidos** ya da **idea** adı verilen) ortak ayırıcı özellikleri tartışmacılar tarafından açık ve seçik bir biçimde görülünceye ve bunun sonucu olarak, söz konusu sözcüğün genel bir tanımına ulaşılıncaya dek, birbirleriyle karşılaştırarak, daha açık ve anlaşılır hale getiriyordu. Bu ise, onun genel olarak, ne Prodikus'un her sözcüğün eşanlamlısını bulma sanatının ne Sofistik retoriğin ulaşamadığı bir kavramsal açıklıktan ve herşeyi kucaklayan kapsayıcı bir görüden söz etmesine olanak verdi.

Düşüncenin açık ve aydınlık kılınmasının ve ruhumuzda daha önceden beri zaten varolanın bilinçli bir biçimde ayırdında almayı sağlamanın, Sokratesçi öğretim yönetiminin ne ölçüye dek temel ve en büyük ereği haline geldiğini daha sonra göreceği* Bu noktada, bu yöntemin sonuçlarıyla, Sokrates'in iyi tanımıyla ilişkisi içinde, daha çok ilgilenmekteyiz.

İyi yararlı, hayırlı ve uygun olandır. Ancak hayırlı nedir? Ve herhangi bir şeyin yararlı ya da uygun olup olmadığını yargılamak için, elimizde hangi ölçütler vardır? Ölçüt olmadan, tanım yalnızca biçimsel bir tanım olmakla kalmaz, ancak aynı zamanda boş, içeriksiz bir tanım olur ve Sokrates'in karşıtları, Sokrates onların sorularını sorularını, gözle görülür bir biçimde yasak savıcı bir nitelik taşıyan eşanlamlılarla yanıtladığı zaman, salt sözcüklerin arkasına gizlendiği gerekçesiyle, onunla alay edebilirler. Thrasymakhus Sokrates'e **Devlet**'te (336 D) söyle saldırmaktadır: "Bana, onun gerekli ya da hayırlı ya da yararlı ya da kârlı ya da insanın çıkarma olduğunu söyleme, ancak ne demek istediğini tam ve açık olarak dile getir." Sokrates tanım üzerinde daha fazla bir şeyler söylemedikçe, itiraz sağlam ve geçerli bir itiraz olmaya devam edecektir.

Bu nedenle Sokrates iyi tanımı üzerinde daha fazla bir şeyler söylemeye koyulur, iyi yararlı olandır, ancak yararlı olan nedir? Yararlı insanın gereksinim duyduğu, insanın eksikliğini yaşadığı, insanın bir parçası olan ve şimdiye dek tatmin olmadığımız yönlerde, ve eksikli ve gereksinim içinde olduğumuz alanlarda, bizi tamamlayan, tatmin eden ve gerçekleştiren şeydir. Bir kimse tarafından gereksinilmeyen bir şey onun için iyi değildir, insandaki gereksinmeler, istekler ve arzular olmasaydı, insan için hiçbir iyi söz konusu olamayacaktı; eksikli varlıkların varoluşu olmaksızın, her ne olursa olsun, hiçbir şey dünyada iyi olarak adlandırılamayacaktı. İyi eksiklik ve yoksunluğun karşıt kutbuna karşılık gelmektedir; insansal iyinin kökleri, insanın gereksinimlerinde bulunmaktadır ve iyi bu gereksinimlere yönletimle (referansla) tanımlanmalıdır.

İyi arzu edilen, gereksinilen, eksikliği duyulandır, ancak o yine de zorunlu olarak, insanların gereksindiklerini ve dolayısıyla da arzu ettiklerini düşündükleri şey değildir. İnsanlar gerçek gereksinimlerinin neler olduklarıyla ilgili olarak yanılgıya düşebilirler ve gerçekte eksikliğini duymadıkları bir şeyin, kendileri için nötr ya da hatta zararlı olan bir şeyin peşinden koşabilirler. İyi, insanların gereksindiklerini düşündükleri şey olmayıp, —onlar ister ayırdında olsunlar, ister olmasınlar— insanların doğaları gereği, gerçekten gereksindikleri, gerçekten eksikliğini duydukları, insanlara doğal olarak ait olan ve kendisine sahip olurlarsa, onları tamamlayacak olan bir şeydir. Sokrates için iyiyi belirleyen, sanı, uylaşım ve inançtan çok, insan doğasıdır ve bu nedenle, iyiyle ilgili **physts-nomos** (doğa-yasa) karşıtlığında, o uylaşıma karşı, açıkça doğanın yanında yer alır.

İnsanlar iyiyi niçin arzu ederler? Bu soru için olanaklı tek bir yanıt vardır: İyi insanın doğasını gerçekleştirip tamamla-

yan şeydir ve insan doğasının tamamlanması, insanın kendisine özgü gizligücünün (potansiyel) gerçekleşmesi, insan yaşamının doğal hedefidir, Sokratesin sözkonusu kendini gerçekleştirme etkinliği için bulduğu ad **eu-dalmonia**dır. Bu ise, içinde herşeyin insanın kişisel **daimon**uyla (yazgı, alınyazısı, doğa) uyum içinde olduğu, içinde kişinin dalmonunun iyi düzenlenmiş, yapı ve dengesinin de olması gerektiği gibi olduğu, içinde kişinin doğası gereği olmak zorunda olduğu gibi olmuş olduğu bir etkinlik ya da haldir.[51] **Eu-daimonia**nın modern Batı dillerindeki karşılığı mutluluktur.

İyi (yararlı, hayırlı, kişinin öz çıkarına uygun), onun doğasını tamamlayıp gerçekleştirerek insanı mutlu kılan şeydir. Bundan daha öteye gidilemez ve insanların, mutsuz olmak yerine, niçin mutlu olmayı istedikleri sorulamaz; bu Sokrates için ve gerçekte tüm Yunanılar için kendinden açık bir şeydir: "Tüm insanlar,doğaları gereği, mutlu olmayı arzu ederler ve hiç kimse mutsuz olmayı istemez." (**Şölen, Menon**, v.b.g.,) Mutluluk tüm arzuların sonsal (nihai) ereğidir ve insansal varoluşun en yüksek hedefidir.

Bu mutçu (eudaimonistik) iyi tanımı, oldukça uzun bir süre boyunca —en azından, bu tanımı yadsımayıp, Sokrates'e Yunanlıya özgü olmayan fikirler yükleyen—Hristiyan yorumcular tarafından pek beğenilmemiştir; bu ilginç bir durumdur, çünkü Hrıstiyanlığın iyi tanımıda bir anlamda, mutçudur. Hristiyanlık insanın doğasını, insanın bizzat kendisinden değil de onun Tanrı'nın, doğası Tanrı'nın yaratığı için belirlediği ereğe göre tanımlanmak durumunda olan, bir yaratığı olmasından yola çıkarak, ve iyiyi de, her ne ise, Tanrı'nın istenciyle uygunluk içinde olan olarak tanımlar. Son çözümlemede. Tanrı'nın istencine uygun bir biçimde eyleyen iyi bir insan, aynı zamanda dünyasal ve geçici doğasından çok gerçek özsel doğasına uygun bir biçimde eyler ve

Tanrı'nın kendisiyle güttüğü ereği yerine getirirken, aynı zamanda kendisini gerçekleştirir ve özü itibariyle, olması istenen bir şey haline gelir. Bu saf ve yalın bir mutçuluktur. İki iyi görüşü arasındaki farklılık, birinin mutçu olup diğerinin mutçu olmaması değildir: Sokrates'le Hrisliyanlık insanın **daimonu**—doğası, yazgısı, alınyazısı— tanımında birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Hristiyanlık onu öte dünya temeli üzerinde, aşkın bir Tanrıya göre tanımlar, oysa Sokrates'in tanımı içkin, dünyasal ve hümanistik bir tanım olarak kalır. Üstelik Sokrates'in mutçuluğu hazcıdır (hedonislik), buna karşın Hrıstiyanlığın mutçuluğunda hazcılıktan iz yoktur.

Bir gereksinmeyi karşılarken, bir arzuyu tatmim ederken, doğası itibariyle, kendisine ait olan bir şeyi elde ederken, insan haz alır. Şu halde, yararlı, karlı ve iyi, yararlı, karlı ve iyi olduğu sürece, zorunlu olarak haz veren bir şeydir ve bu durumda haz, insanın kendisini gerçekleştirme etkinliğinin bir göstergesi ya da ölçütü haline gelir. İyinin çok yalın bir biçimde haz verene, kötünün de acı verene niçin eşitlenemeyeceğini ortaya koyarı neden, şu anda haz verebilen bir şeyin, gelecekle bu hazzı nicelik ve nitelik önünden çok geride bırakan bir acıyla sonuçlanabilmesi ve bir an için acı veren bir şeyin herşeye karşın, çok daha uzun süreli bir haz doğurabilmesidir. Ancak bu durumda, belirti bir hazza kötü bir haz dediğimizde, ona, uzun süreli bir haz yokluğu ile ya da uzun süreli bir acıyla sonuçlandığı için, kötü dediğimiz, bir başka deyişle, iyiliği hazdan başka bir ölçütle ölçemediğimiz çok açıktır. Öyleyse, iyi, yararlı, v.b.g., uzun vadede haz doğuran ve kötü, zararlı, v.b.g., de uzun süreli acı üretendir (**Protagoras** 353-354 C) ve "acısız ancak hazla dolu, hoş bir yaşama yönelmiş tüm eylemler güzel... ve iyi ve yararlıdırlar." (358 B).

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

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

Bu bizi Sokratesçi ahlakın temel taşlarından birine götürür: Tüm insanlar doğaları gereği, iyiyi arzu edip sevdikleri için, hiç kimse istemeyerek kötü bir şey yapmak, iyiyi bilmek onu yapmaktır da ve her türlü kötülüğün nedeni kötücül, günahkâr bir istenç değil de bilgi eksikliğidir. Eylemde yanlışa düşüp kötülük yapma, kötü yazgı, zayıf istenç ya da

günahkâr bir doğanın değil de, bilgisizliğin sonucudur.[52]

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

Sokrates bu ikisini —iyiyle yararlıyı; iyiyle tüm insanların doğaları gereği, gereksindikleri, istedikleri ve arzu ettikleri şeyleri; iyiyle her insan, her birey "için iyi" olanı; iyiyle doğal motivasyon ve tüm eylemlerimizin sonsal hedefini— ayırmaktan çok birleştirir ve bu nedenle iyi olanı bilmeyle iyi olanı yapma arasında, herhangi bir yarık ya da daha çok herhangi bir kopukluk düşünülemez ve böylesi bir kopukluk saçma bir şey olup çıkar. Eğer bir insan iyi olandan çok kötü olanı seçiyor ve kötü olanı yapıyorsa, bu onun, sanıldığı gibi, arzuya, dünyasal ve özdeksel varoluşunun gereksinimlerine "yenik düşmesi"nden değil de, bilgisizliğe "yenik düşmesindendir. Gözleri belirli bir iyinin yakınlığıyla bulanıp körleştiği için, onun uzun vadedeki zararlı sonuçlarını göremez. Bakış açısından yana bir aldanmayla bocalayıp durdu-

ğu için, yanlış bir seçim yapar. Bu, bununla birlikte, istenci burada ya da bu noktada zayıf düştüğünden değil,[53] ancak neyin (gerçekten) iyi olduğuna ilişkin kavrayışının, gelecekteki iyiyi tartabilme ölçebilme ve değerlendirebilme yetilerinin, eşdeyişle iyi ve kötüye ilişkin ilgisinin eksikli ve güdük kalmasındandır. Homeroscu **ate**nin (körlük) daha anlaşılır ve daha temelli bir uyarlaması, Sokrates'te bile, **hubris**in (aşırılık, küstahlık, cüret) nedenidir.

İNSANA ÖZGÜ YETKİNLİK (ERDEM)

Sokrates'in Sofistlerin kendisini Sofistliğin bizzat kendi alanlarında, bir başka deyişle insanın yetiştirilmesi, eğitimi ve geliştirilmesi alanlarında, geride bırakıp ilerlemesini, şimdi artık gözden geçirebilir ve değerlendirebiliriz. Sofis'ler insanları daha iyi kılmak onlara insana özgü yetkinliğin ne olduğunu öğretmek istiyorlardı, ancak iş insana özgü yetkinlik ya da erdemin gerçekten okluğunu tanımlamaya gelince, ya birlikli bir tanım veremeyip, bunun yerine Gorgias'ta olduğu gibi, bir özgül (spesifik) erdemler sürüsü sayıyorlardı ya da Protagoras la birlikte, erdemlerin birliğine inanıyorlarsa eğer, tanımlarının yetersiz, yüzeysel, sınırlı ve özel olduğu kolaylıkla gösterilebiliyordu. Erdemi bir insanın, her ne olursa olsun, gündelik yaşamda yaptığı ya da üstlendiği bir şeydeki dışsal başarısıyla özdeşleştirmek yeterli değildir, çünkü sorun tam tamına erdemli bir inhanın neyi yapıp neyi, yapmaması, neyi üstlenip neyi üstlenmemesi gerektiğidir. Erdemin siyasal yetkinlik olduğunu söylemek yetmez çünkü "devletin işlerinde ustalıkla eylemek ve konuşmak" (**Protagoras** 318 E), "İyi bir yurttaş olmak" (**Protagoras** 319 A), "genel ve özel işlerde iyi öğütler vermek" (**Protagoras** 318 E) türünden tanımlar, ya bir yurtaşın, genel ve özel işlerdeki öğütlerin, ya da ustalıkla konuşma ve eylemenin iyiliğinin neden oluştuğunu açık ve seçik olarak belirleyemezler, ya da, eğer ola ki belirleyebilirlerse, "siyasal yetkinlik (erdem)" erdem olmak bakımından erdem değil de, **bir** erdem, ve insana özgü yetkinliğin tümünün değil de, bir parçasının tanımı haline gelir.

Sokrates'in genel kavramlar, tümel tanımlar arayışına girdiği yer de işte burasıdır, ve bu arayış onu bir kez daha so-

runun birlikli ve yalın bir çözümüne götürür. "Eğer gençlerimizi yetiştirmek ve eğitmek istiyorsak, yapacağımız ilk şey, kesinlikle erdemin ne olduğunu düşünüp, belirlemektir.' der Sokrates, Platon'un **Lakhes** adlı diyalogunda, ve hemen erdemin ne olduğunu araştırmaya geçer. Erdem, eşdeyişle **arete** yetkinliğe, herhangi bir şeyin, bu şey her ne olursa olsun, herhangi bir alandaki yetkinliğine karşılık gelen ve ahlaksal olarak, hâlâ tam bir belirleme almamış bir sözcüktür. Her ne ya da kim olursa olsun, kendisine uygun olan işi yapana, kendisine özgü işlevi yerine getirene, kendi uygun, gerçek ereğine ya da iyisine erişene erdemli ya da yetkin bir kimse ya da erdemli ya da yetkin bir şey deriz. Yetkinlik ya da erdem, söz konusu olan kişi ya da şeyin ereğine, hedefine ya da maksadına yönlelimle, her zaman erekbilimsel (teleolojik) olarak tanımlanır, insana özgü yetkinliği ya da insanın erdemini tanımlamak istiyorsak, insansal varoluşun sonsal ereğini, hedefini ya da insansal varoluş için iyi olanı, ve kendisiyle, bir insanın bu ereğe erişebileceği bir niteliği aramalıyız, insan için iyi olan şey, **eudaimonia**, mutluluk, iyi-olma halidir; bu ise onun gereksinimlerini karşılamasını, doğasını gerçekleştirmesinin ve işlevini yerine getirmesinin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkar. Bu ereğin gerçekleşmesine katkıda bulunan herşey, her ne olursa olsun iyi, bu ereği tehlikeye sokup ona zarar veren herşey, her ne olursa olsun, kötüdür. Ancak her zaman aynı biçimde, bu ereğin gerçekleşmesini sağlayan, ve insanın ereği için çalışması ve ereğine ulaşmasına olanak veren bu şey nedir? Bu sorunun yanıtı, daha önce söylemiş olduklarımızda zaten vardır. Eğer bir insan, neyin iyi olduğunu bildiği zaman, zorunlu olarak iyi olanı yapıyorsa (eşdeyişle doğal ereği için çalışıyorsa), bir insanın kendisiyle ereğine ulaşabildiği insana özgü erdem bilgidir."Erdem bilgidir" tümcesi, Sokrates'in yinelemekten hiç

usanmadığı bir tümcedir,[54] ve yinelemekte de yerden göğe kadar hakkı- vardır, çünkü bu tek tümcede, onun ahlak öğretisinin özü yatmaktadır.

Eğer erdem bilgi ise, erdem olan bu bilgi ne tür bir bilgidir? Her tür bilginin erdem olmadığı açıktır, çünkü herhangi bir sanata, alana ya da konuya ilişkin bir bilgi, insanı zorunlu olarak mutluluğa götürmezken, insana özgü yetkililik ya da erdem olan bilgi, insanı kendisini gerçekleştirmeye ve mutluluğa götürür. Bir insan usta bir ayakkabıcı, başarılı bir hekim ya da iyi bir bilim adamı olabilir, ancak yine de mutlu olmayabilir. Böyle biri özel mesleği ya da konusu hakkında hemen herşeyi bilebilir, ancak yine de mutsuz bir yaşam sürebilir. Erdem olan bilgi iyi olmalı, bizi iyi kılmalı, yaşamlarımızı iyi birer yaşam haline getirmelidir; bu arada, hiçbir özel bilim dalının, zorunlu olarak bunu yapamayacağı ustan çıkarılmamalıdır. Tikel bilgi türleri, bize yaşamın çok sayıdaki çeşit çeşit iyilerini, hiç kuşkusuz sağlayabilirler, ancak söz konusu iyilerin kendileri, bize kendimizi gerçekleştirme ereği doğrultusunda, onları sonsal ve en yüksek ereğimiz için en bilgece nasıl kullanabileceğimizi bilmediğimiz sürece, yalnızca zarar verebilirler. Soyut-kuramsal bilgi, bir başka deyişle, doğal felsefenin göz kamaştırıcı başarı ve kazanımları da erdem olamaz, çünkü bu türden bir bilginin bireyin yaşamı için hiçbir uygunluğu, ya da bireyin yaşamına hiçbir yardımı olmayabilir. Bir insan fiziksel doğa hakkında hemen herşeyi bilebilir, ancak iş kendi yaşamında ne yapıp edeceğine, fiziksel doğa hakkındaki bilgisini nasıl anlamlandırıp yaşama geçirebileceğine, yaşamını şu ya da bu biçimde, nasıl yaşanılabilir kılacağına gelince, duralayıp bocalıyabilir.

Şimdi daha önce söylemiş olduklarımızda örtük olarak bulunan bir şeye dönmenin tam sırasıdır. İnsanı iyi kılan, bir başka deyişle, insanın doğasını gerçekleştirmesini ve **euda-**

imoniaya ulaşmasını sağlayan tek bilgi, iyi ve kötüye ya da neyin iyi ve neyin kolu olduğuna ilişkin bilgidir. Bu Sokrates'in **sophia, phronesis** adını verdiği, sözcüğün tam anlamıyla gerçek olan tek bilgidir, eşdeyişle bilgeliktir. Bilgelik, bir insanın birçok bilgi dalı arasında, eğer ilgisini çekiyorsa bağlanıp üzerinde çalışacağı, ya da yine kendi istek ve seçimlerine bağlı olarak, eğer kendisini ilgilendirmiyorsa, onunla uğraşmayı başkalarına bırakabileceği bir bilgi dalı değildir. Tüm insanlar, doğaları gereği, mutlu olmayı istediklerinden, ve iyi ve kötüye ilişkin bilgi zorunlu olarak mutluluğa götüren tek yol olduğundan, bu bilgi tüm insanlar için, doğal olarak, kazanılması gereken bir bilgidir. Biraz da, Protagoras'ın eğer devlet varolmaya devam edecekse, tüm insanların sahip olmak durumunda olduklarını söylediği "doğruluk duyu"suna benzer bir biçimde, bilgelik her insan varlığı ve her insan varlığının iyiliği için özseldir.

İyi, insan için yararlı, uygun ve insanın çıkarına olan, eşdeyişle doğamızın bir parçası olup eksikliğini duyduğumuz, gereksindiğimiz, kendimizi gerçekleştirmek için, doğamızın bir gereği olarak, sahip olmamız gereken bir şey olduğundan, erdemi tanımlamanın bir başka biçimi, onu Sokratesçi bir biçimde, kendini-bilmeye eşitlemektir. Çünkü kendini-bilme, doğamıza, gereksindiğimiz, eksikliğini duyduğumuz, ve, mutlu olma durumundaysak eğer, sahip olmamız gereken şeye ilişkin bir bilgi olarak, erdemin diğer bir adından başka bir şey değildir. Bir insan, neyin kendisi için olduğunu, neyin kendisini doğuşta olduğu gibi, eksikli ve kusurlu bir yaratık yerine, tam bir insan kılacağını bilmedikçe, iyi, erdemli ve yetkin biri olamaz; ancak ne olduğunu neyi gereksindiğini ve hangi yeteneklere sahip olup, hangi yönlerden eksikli olduğunu bilmedikçe, eşdeyişle kendini bilmedikçe, bir insan kendisi için neyin gerçekten iyi ya da kötü, yararlı ya da za-

rarlı olduğunu bilemez, insan için iyi olan insan doğasına yönletimle (referansla) tanımlandığından, insana özgü erdem bilgelik ya da iyi ve kötüye ilişkin bilgi, kendini-bilme olarak tanımlanabilir.

Erdem bilgeliktir, iyi ve kötüye, ve ayrıca bene ilişkin bilgidir. Eğer bu tanım iyi bir tanımsa, tüm diğer erdemler, bilgeliğin insansâl işlerle ilgili kimi tikel alanlardaki özel örnekleri ya da uygulamalarıdır. Bunun gerçeklen de böyle olduğunu göstermek için, Sokrates'in bireysel erdemlerle ilgili sorularını sormalıyız.

Cesaret

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

Öyleyse cesaret nedir? Sokrates'in cesaret tanımı çok yalındır. Her türden kahramanlık iyi ve her türden korku da

kötü olmadığına ve yalnızca bilgece bir atılganlık, karşı koyuş bir erdem ve yalnızca budalaca bir korku bir kusur olduğuna göre, cesaret neden korkulup neden korkulmayacağına, neyin göğüslenmeye değer olup, neden kaçınmanın iyi olacağına ilişkin bilgiden başka bir şey değildir. Cesur asker, tehlikeyi yaşamı pahasına korkusuzca karşıladığı için cesur değildir, ancak başına gelmesinden korktuğu şeyi (ölüm ya da sakat kalma), yalnızca daha çok korktuğu bir şey (onun bakım ve gözetimi altında bulunan yaşamların, savaş yitirilirse, sona ermeleri) adına göğüslediği için cesurdur. Kendisini hiç neden yokken tehlikeye alan, cesur olmaktan çok çılgın, bilge ve iyi olmaktan çok aptal ve güvenilmez biridir. Yalnızca yaşamını riske sokan kimse cesurdur, çünkü o adil-bir yaşamdan, yaşamaya değer tek yaşam olan iyi yaşamdan başka ve daha yüksek bir şeyi riske sokuyor değildir. Gerçek cesaret korkusuzluğun değil, bilgece bir korkunun, gerçekten korkulması gereken bir şey karşısında, daha yüksek bir iyinin yitirilmesi olasılığı karşısında duyulan korkunun sonucudur. Gerçek cesaret, uzun vadede neden daha çok, neden daha az korkmak gerektiğine, neyin daha çok, neyin daha az tehlikeli olduğuna ilişkin olarak bir hesaplama, tartma ve ölçüp biçmeyi içerir. Cesaret gerçekte bilgelikten, iyi ve kötüye ilişkin bilgiden başka bir şey değildir. Bilge insan zorunlu olarak cesurdur, çünkü neyin gerçekten iyi olduğunu bildiği için, zorunlulukla daha büyük bir iyiden çok daha küçük bir iyinin kaybını göğüslemektedir. Yalnızca ahmakları korkaktırlar. Böyleleri daha küçük iyileri korumak adına, daha büyük iyilerin uçup gitmesine göz yumarlar. Bunu ise salt bilgisizlikten yaparlar. Korkaklık kahramanlık ya da atılganlık değil de, bilgelikten yoksun olmadır.

Cesaret gerektiren karar ve eylem, herhangi bir başka pratik karar ve eylemden niteliksel olarak hiç farklı değildir,

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

Ölçülülük

Cesaretten sonraki tikel erdemde, **sophorosunede** de durum hiç farklı değildir. **Sophrosune**yi çoğunlukla ölçülülük, ılımlılık, ağırbaşlılık, sağ-görü (basiret) ya da öz-denetim olarak çevirsek de sözcüğün tam, gerçek çevirisi anlık yönünden sağlık, derin ve sağlam düşünme, düşüncede temkinli olma—bilgelikle bağlantısı pek açık seçik olan terimler— olacaktır. Beden için sağlık neyse, ruh ve gerçekte insanın tümü için **sophrosune** de odur. Bu, insanı kurtaran, daha iyi kılan ve gerçekleştiren ve onu, birinin kara kuru, sa-

kat, eksikli bir parçasından çok, kendi başına bütünlüğü olan bir insan varlığı, zinde bir güç yapan düşünme türüdür.

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

Ölçülülük, ılımlılık ya da ağırbaşlılık olarak çevirilen **sophrosune** tutkular üzerinde bir egemenlik ve denetim kurmayı, başıboş arzuların sınırlanmasını gerektirir. Kösnü (şehvet) düşkünlüğüne ve başkaldırıya karşıdır ve ilk bakışta, bir hazcının uyarlayıp yaşama geçireceği bir erdeme pek benzemeyebilir. Herşeye karşın, öz-denetim üzerindeki Sokratesçi ısrar, aydınlık ve ölçülü bir hazcılıkla en ufak bir tutarsızlık içinde değildir. Hazcılık sevinç ve hazla dolu bir yaşamı, insanın tüm gereksinim ve arzularının en yüksek ölçüde doyuma ulaştığı, insanın tüm doğal beceri ve yetilerinin özgürce geliştiği ve gerçekleştiği bir yaşamı erekler. Hazcılık birey için **uzun vadede** özgürlükten çok sınırlama, bazdan çok acı anlamına gelen herşeye karşıttır. Hazcılığın başkaldırı ve ölçüsüzlükten çok, ölçülülüğü öğütlemesinin nedeni de tam tamına budur.

Tutkuların kendileri kördüler, insanı, bunun nereye varacağını, ne sonuçlar vereceğini tam olarak bilmeksizin, sıkıştırıp zorlarlar. Doyurulmak, karşılanmak isterler, ancak neyin, uzun vadede zararlı sonuçlar olmaksızın, kendilerini doyurup gerçekleştireceğini bilmezler. Neyin kendi çıkarına ve doyumu için olduğu konusunda, eşdeyişle en çok haz elde etmek için denetim ve yolgöstericiliğe gereksinim duyarlar. Sağ-görü, tutkulara karşı değil, tutkuların hizmetinde çalışır.

Bundan başka, arzu **pleonexia** ile, her zaman daha çok istemekle, hiçbir sınır ya da ölçü tanımamakla belirlenir. Ancak bir gereksinim için, kendisinin ötesinde aşırıya kaçıp ileriye gitmenin hazdan çok acı getireceği bir sınır varsa, bu gereksinim sağ-görü tarafından, yine gereksinimin kendisi için, sınırlanmak ve ölçülü bir hale getirilmelidir. Sınırsız ve ölçüsüz tutku yalnızca acı verir, çünkü sınırı ve ölçüsü olmayanı doyurmak olanaksızdır. Bunun sonucu olarak, sınır ve kural tanımayan bir yaşam, bir kölenin her tür doyumdan uzak yaşamıdır. Tutkularımıza, yine onların kendileri için, ne denli az egemen olursak, onlar da bize, insanın bütünlüğünün zararına olacak biçimde, o denli çok zulüm ederler.

Son olarak, bir insanın, her biri diğerinin doyurulup duyurulmadığına hiç bakmaksızın, yaygarayı basarak, kendisinin doyurulmasını isteyen sayılamayacak denli çok gereksinim, arzu ve isteği vardır. Bunlar kendi hallerine bırakılınca, tüm organizma sağlıksız, düzensiz ve uyumsuz bir hale gelene dek, biri diğerinin doyurulmasını önleyecek biçimde, birbirleriyle çatışırlar. Böylesi bir düzensizlik ve uyumsuzluk durumunda, ya hiçbir tutku kendisi için en ufak bir doyum elde edemeyecek, ya da eğer diğerlerinden baskın çıkacak denli güçlüyse, bütünün gelecekte daha çok acı çekmesi pahasına, kendisi için anlık bir doyum elde edecektir. Özdenetimin— birbirleriyle savaşan arzuların ılımlılığı, çatışan is-

temler arasında aracılık ve diğerlerinin paylarına tecavüz etmeksizin, her birinin kendi hakkı olan doyumun ölçüsünü belirleme— zorunlu ve kaçınılmaz olmasının nedeni budur. Yalnızca öz-denetim, denetimden yoksun uyumsuzluğa uyum getirebilir, kargaşaya düzen kazandırabilir ve tüm organizmayı uyumlu, sağlıklı ve canlı bir bütüne dönüştürebilir, insanın bütünlüğünü, yalnızca ölçülülük sağlar ve aynı ölçülülük, onun yaşamını hoş ve iyi bir yaşam kılar. Ölçülülüğün mutçu, hazcı bir erdem olmasının nedeni budur.

Sokratesçi anlamda öz-denetimin, tümüyle bir perhiz ya da herşeyden tam anlamıyla el etek çekme ve her türden arzunun kökünü kazıma olmadığı, baştan beri çok açıktır, iyi anlayışı içkin bir biçimde tanımlanan, ve kendilerini en iyi biçimde doyurmak için, tutkuları üzerinde egemenlik kuran bir mutçu için, çilecilik, ölçü ve kural tanımazlık denli iticidir. Bunların her ikisi de, yalnızca ılımlılığa karşıt olan sapma ve aşırılığın değişik biçimlerinden başka bir şey değildir. Sonuncusu kargaşa, keşmekeş, ilki de her tür sevinçten de yüksek ölçüde vazgeçme yoluyla olmak üzere, her ikisi de mutsuzluğa götürür, ikisi de arzu edilesi ve yaşanası durumlar değildir. Buna karşın, **sophrosune** kişinin kendi üzerindeki egemenliği ya da efendiliği olup, özgür bir insanın erdemidir, çilecilik ve kural ve ölçü tanımazlık ise kölece özelliklerdir. İnsan ister tutkuların mantıktan yoksun zorbalığı altında, ya da ister tutkuların karşı konmaz yönetiminden gizlenerek dehşete düşüp, herşeyden el etek çekmiş biri olarak yaşasın, bu her iki durumda da, onun tutkuları ya da kendisi üzerinde egemenlik kuramadığını gösterir. Kendi üzerinde egemenlik kurmak, ya da bir başka deyişle kendi kendisinin efendisi olmak ülküsü (tutkular tarafından) yönetilmekten çok, (tutkulara) "hükmetmektir. Sokrates'in öğrencilerinden birinin, çok özgün ve özlü bir biçimde ortaya koyduğu gibi: 'Tehlikeli

olan (kötü ünü olan bir eve) gitme değil, ancak (söz konusu evden) ayrılamamadır... (**Diogenes Laertius**, 2.69) Yönetilmekten çok yönetiyorum. Çünkü en iyisi, arzulardan yana perhiz değil de, onlara yenilmeden, onlar üzerinde egemenlik kurmaktır." (**Diogenes Laertius**, 2. 75)[55] Arzular üzerinde böylesi bir egemenlik, arzuların baskısından çok, onların varlığını kabul edip gereğini düşünmeyi, arzudan yana özgürlükten çok, doyumdan yana özgürlüğü erekler.

Özgür yaşam, insanın kendi üzerinde tam bir egemenlik kurduğu yaşam, öz-denetim, organizmanın her bir parçasını, bütünün iyiliği için denetleme, herhangi biri üzerinde yersiz ve gereksiz bir tecavüz söz konusu olmaksızın, tüm gereksinimlerin uyumlu bir biçimde karşılanması, her bir gereksinimin, gereğinden az ya da fazlasını değil de, tam olarak hakkını verme—eğer ölçülü bir yaşam bu anlama geliyorsa, ölçülülük, ılımlılık ya da insanın kendi üzerindeki egemenliği adını verdiğimiz erdem için gerek duyulan tek şey, kendisiyle daha önce karşılaşmış olduğumuz erdemden başka bir şey değildir: Bilgelik, iyi ve kötüye ilişkin bilgi, insan, her bir gereksiniminin hakkını, her biri için neyin yerinde, uygun, doğru, yararlı, eşdeyişle iyi olduğunu bilmedikçe, nasıl verebilir? Kişi bütün için neyin iyi olduğunu bilmezse, bir başka deyişle, iyi ve kötüye ilişkin bir bilgiye sahip olmazsa, bütünü nasıl uyumlu hale getirebilir? İnsan kendisinin ne olduğunu, gerçekleştirilmek ve doyurulmak isteyen en temel gereksinimlerinin, arzularının ve yeteneklerinin neler olduklarını bilmiyorsa, bir başka deyişle kendi benine ilişkin bir bilgiye sahip değilse, nasıl olur da kendisi üzerinde bir denetim ve egemenlik kurabilir? Yalnızca bilgelik, herşeyi uygun ve gerçek düzenine göre düzenleyebilir, her bir parçayı birbirleriyle ve bütünle uyumlu kılabilir ve bütünü tek bir özgür, öl-

çülü ve sağlıklı organizma olarak birleştirebilir. **Sophrosune**, sağlam ve temelli düşünme, anlığın sağlığı da bilgelikten başka bir şey değildir. Bu ise kuramsal temaşa, ya da yalnızca anlığın kendisi için anlıksal etkinlik değil de, iyi yaşam ve bütünsel insan için, en yüksek iyi ve kötüye ilişkin pratik bir kavrayıştır. Bilge insan, söylemeye hiç gerek yok, zorunlu olarak ölçülüdür. Yalnızca budalalar ölçü ve kural tanımazlar; bunu da istenç zayıflığından değil de, salt bilgisizliklerinden yaparlar.

Adalet

Sofistlerin, ya da onlardan en azından, siyasal erdem öğretmeni olduklarını savlayan bazılarının, adalet konusu üzerinde söyleyecekleri çok şey vardı. Onların devletin doğası ve ereğiyle ilgili kuramları denli, doğal ve uylaşımsal yasa ayrımları da sorunun sonsal çözümüne giden yolda büyük bir katkı sağladı. Bu önemli katkılarına karşın, onlar adalet konusunda doyurucu bir tanıma ulaşmış değildiler ve hatta konuya ilişkin düşüncelerinde, Sokratesçi çözümün zaten örtük olarak bulunduğu Protagoras bile, adaleti açıkça yasalılıkla ve her tikel devletin varolan yasalarıyla özdeşleştirmekten öteye gidememiştir. Bu onun, gerçekte adil ve adil olmayan yasalarla aynı anlama gelen iyi ve kötü yasalardan söz etmekle birlikte, adaletin kendisine ilişkin olarak pratik, tümel ve biçimsel bir tanım ortaya koymasına, ya da adil yasalarla adil olmayan yasaları birbirlerinden ayırmasına engel oldu. Sokrates Protagoras'ın düşüncelerini geliştirdi ve bu erdemi de bilgeliğe eşitleyerek, adaletin tüm diğer erdemlerle olan birliğini gözler önüne serdi.

Sokrates Protagoras'ın devlet kuramıyla, büyük ölçüde uyuşmaktaydı. Devlet yurttaşlarının iyiliği için varolur. Dev-

letlerin varoluşu, onların yurttaşlarına sağladığı özedeksel ve entellektüel yararlarla haklı kılınır. Eğer insanlar kendilerine yeter olsaydılar, ve ayrı ayrı, kendi başlarına, şimdi düzenli topluluklarda olduğu gibi, güven içinde yaşayabilse ve kendilerini her yönden doyuran bir yaşam sürebilseydiler, bir arada yaşamaları için hiçbir neden kalmayacaktı. Ancak bununla birlikte, durum böyle olmadığına ve devlet insanlara daha büyük bir güvenlik sağladığına ve düzenlemesi, işbölümü ve işlev dağılımıyla yaşamı daha zengin, daha iyi ve daha yaşanılır yaptığına ve her bir yurttaşına daha çok yarar sağladığına göre (**Devlet** II. Kitap, Kriton), o ortaklaşa yaşamı yalıtlanmış bir varoluş karşısında daha çok yeğlenir hale getirir. Devletler, tüm bireylerin çıkarlarına hizmet ettikleri ve bireyin zayıflığını örtüp, ona kendisini gerçekleştirmesi için yardımcı oldukları ölçüde, iyidirler.

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

tirip kendisini tam anlamıyla gerçekleştirebileceği bir atmosfer sağlamak için vardırlar. Yasaları yıkmak devleti yıkmak, insanın kendisini devletin ve yasaların sağlayacağı her tür yarardan yoksun bırakmasıyla eşanlamlıdır (**Kriton** 50 A).

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

Sokrates'in adalet tanımının birbirlerinden farklı olan bir kaç formülasyonu vardır ve hepsi de aynı şeyi dile getirir, ilk tanım, her insana payını, hakkını—onun gereksindiğini, ona uygun ve onun için yerinde olanı, ona ait olanı, doğası gereği onun bir parçası olanı, onun için iyi ve yararlı olanı, v.b.g., —vermek biçimindedir. Bu her istek, arzu ve tutkuya, insanın bir parçasına hakkını vermek biçimindeki ölçülülük tanımına fazlasıyla benzeyen bir tanımdır. Bu benzerlik şaşırtıcı değildir, çünkü Sokrates için bireyin yaşamında ölçülülük neyse, devlette de adalet odur. Birey ve devletin kuruluşları tam bir benzerlik gösterir. Tıpkı bireyin birbirleriyle çatışan bir gereksinimler, tutkular ve arzular çeşitliliğine sahip olması gibi, devlet de çıkarları, gereksinimleri ve istekleri çatışan bir bireyler çokluğunu bünyesinde taşır. Tıpkı ölçülülüğün bireyde, onun her parçasına, diğerlerinin doyurulmasına tecavüz etmeksizin, hakkını vererek kargaşadan bir

düzen yaratması gibi, adalet de devleti, her insana kendisine düşen payı ve işlevi vererek, uyumlu bir devlet haline getirir. Hem adalet hem de ölçülülük canlı bir organizmanın, bu ister birey ister devlet olsun, işlevlerini tam anlamıyla yerine getirmesine ve sağlıklı ve düzenli bir yaşam sürmesine olanak verir, İçsel uyum olmaksızın, ne insan ne de devlet varolmaya devam edebileceğinden, ölçülülük ve adalet, sağlığından sorumlu oldukları organizmanın iyiliğini, yetkinliğini ve mutluluğunu temin eden erdemlerdir.

Bundan sonraki adalet tanımı, yalnızca vurgulanan nokta bakımından farklılık gösterir. Buna göre, adalet "insanın kendisine düşeni," "doğası itibariyle, kendisinin en iyi ve en fazla uygun olduğu işi yapması" anlamına gelir, "insanın kendisine düşeni yapması ve kendisine ait olana sahip olması"dır (**Devlet** 433 A, E). Her ne denli bu tanım biçimsel olarak, adaleti, topluluğun diğer üyelerine açık bir yönletimde bulunmadan, betimlese de, erek ve içerik olarak, bundan önceki tanımla tam tamına aynı sonucu verif. Her insanın, doğası itibariyle kendisinin en uygun geldiği işi yaptığı ve başkalarının işlevlerine müdahale etmeden kendi işlevini gerçekleştirdiği bir devlet, her bireyin doğası gereği kendisine ait olanı elde etmesinin çok olasılı (muhtemel) olduğu, iyi işleyen, sağlam ve güçlü bir devlettir. Böyle bir devlet adil bir devlettir ve her insanın kendisine düşeni yapmasını, doğasının bir parçası olana sahip olmasını sağlayan yasalar da adil yasalardır; şu halde, kendisine düşeni yapan insan da adil bir insandır.

Bu tanımın da bir ölçülülük tanımı olarak iş görebileceğini gözlemlemek çok önemlidir. Bireyde de, yalnızca insanın her parçası kendisine düşen işlevi yerine getirdiği zaman gerçekleşen, bir uyum ve düzen vardır, ölçülülük ve adalet erek, hedef ve işlev bakımından değil de, yalnızca farklı or-

ganizmalara (birey ve devlet) yönletimle ayrılır. Gerçekte, bu ayrım bile, Sokrates'in titizlikle uyduğu bir ayrım değildir. O bazen devlette ölçülülükten (**Devlet** 431 D) bazen de bireyde adaletten söz eder (**Devlet** 431 D).

Sokrates'in erdemleri birbirlerine ve bilgeliğe indirgemesi burada bitmez, çünkü yalnızca adalet ve ölçülülük biçimsel olarak ayırdedilemez olmakla kalmaz, ancak adaletin, insanın kendisine düşeni yapması, bir başka deyişle, kendisine özgü işlevi yerine getirmesi biçimindeki tanımı da, yetkinlik (erdem) olmak bakımından yetkinliğin tanımı olarak, aynı ölçüde iyi ve yeterli bir biçimde kullanılabilir. Erdem söz konusu birey ya da şeyin uygun doğal ereği ya da iyiliğine, aynı anda hem onun en uygun olduğu, hem de onun kendisine en uygun gelen işlev ya da işe göre, erekbilimsel (teleolojik) olarak tanımlanır. Erdem ereklere ve işlevlere göreli olarak tanımlandığından ve kendi işlevini yerine getiremeyenin, her ne ve her kim olursa olsun, kendi doğasının bir parçası olanı elde etmesi pek olasılı olmadığından, "insanın, doğası itibariyle, en fazla uygun geldiği şeyi yapması" olarak adalet tanımı, aynı zamanda, salt erdem olmak bakımından erdemdir, bir başka deyişle, onun sayesinde herhangi bir şeyin ereğine ulaştığı ve doğasını gerçekleştirdiği şeydir.

Bu noktada adalet terimini, yalnızca insanın yaşamında değil, ancak aynı zamanda uygun bir ereği, hedefi ya da işlevi olan herhangi bir şeyde (hiçbir ereği ya da işlevi olmayan, her ne ve her kim olursa olsun, yetkin ya da erdemli bir şey olarak adlandırılamaz), hatta normal olarak adil terimini yüklemediğimiz şeylerde bile aynı olan bu yetkinliğe (adalet erdemine) yönletim içinde korumak bir ölçüde güçtür. Bu tam tamına, söz konusu Sokratesçi tanımların özsel bir yönüdür; onlar açıkça kendisinden nerede söz edilirse edilsin, erdemin biçimsel özdeşliğini (ayniliğini) serimlerler ve çok

belirgin olarak, her türden farklılık ve çeşitliliği birtakım içeriksel farklılıklara bağlarlar. Bu önemli ilerleme ya da başarıyla, Sokrates yalnızca Sofistliği değil, ancak aynı zamanda, ahlaksal iyilikle pratik-uygunluk arasında biçimsel bir ayrım yapan, modern Batı düşüncesinin büyük bir bölümünü de geride bırakır. Çünkü Sokrates insanların ya da atların ya da ağaçlatın ya da bıçakların iyiliğinden konuşmamızın ilke olarak, pek bir farklılık yaratmadığını iyi bilmektedir.

Bunlardan her birinin yetkinliği ya da erdemi, onun kendisine düşen işlevi ya da işi, iyi bir biçimde yerine getirmesinden oluşur.[56] Her ne denli aynı şeyin insanlar, köpekler ve bıçaklar için zorunlu olarak iyi olmadığı ve bunlardan her birinin tikel yetkinliğinin diğerlerininkinden farklı olduğu açık olsa da, bu, her örnekte farklı tanımlar kullanmamızdan değil, ancak bunlardan her birinin, kendisine göre onların yetkinliklerinin tanımlandığı, doğaları ve işlevlerinin farklı oluşundandır. Bu, insanda, onun ahlaksal erdemleriyle ahlaksal olmayan yetenek ve becerileri arasında yaptığımız ayrım için bile doğrudur. Farklı olan yetkinlik tanımı değil de, yönletimde bulunulan alandır ve ahlaksal erdeme, o gerçekten insansal ve insana yakışır bulduğumuz bir alana yönletimde bulunduğu, insanın uygun, gerçek, doğal, «özsel işlevi ve işi olarak nitelediğimiz bir şeyde yetkinlik olduğu için, özel bir önem veririz.

Aynı şey tüm diğer insansal erdemler bakımından da doğrudur. Ölçülülüğü ve adaleti ayırabilir ve onlardan, insana özgü yetkinliğin farklı tezahürleri olarak söz edebiliriz, ancak burada da farklılık, yalnızca özdeksel ya da ilinekseldir (arızî). Farklı olan, erdemin erdem olmak bakımından tanımı ve belirlenimi değil, yönletimde bulunulan alandır -örneğin, burada birey ya da ortaklaşa (kömünal) yaşam, ilke olarak insansal yetkinlik her zaman aynıdır ve genel tanım-

lar üzerindeki garip, usandırıcı ancak bu denli zorunlu olan ısrarıyla böylesi bir kavrayışa ulaşan ilk insan Sokrates'tir.

Adalete bu kez "tikel" bir erdem olarak, yeniden döndüğünüzde, Sokratesçi adalet tanımın, ilk ikisiyle eşdeğerde olan ve ilk ikisinde örtük olarak içerilen, üçüncü biçimi üzerinde çokça durma gereği bulunmadığını görürüz. Bu, adaleti adil insanın etkinliği (insanın kendisine düşeni yapması, herkese hakkını vermesi) açısından değil de, daha çok bu etkinliğin ulaşmayı ereklediği ve sonuçta ürettiği nitelik ya da duruma yönletimle betimler. Bu biçimde tanımlandığında, adalet bireyin ruhunda ya da devletteki düzenlilikten (**eukosmia**), iyi bir düzenleme (**eutazia**) ve uyumdan, bir bütün olarak organizmada söz konusu olan bir tür uyumdan başka bir şey değildir. Bütünün her parçasının "üzerine düşeni yaptığı" ve "geri kalan tüm parça ve öğelerin hakkını verdiği" bu türden bir iyi olma ve esenlik hali, insanların ve devletlerin özsel ve belirleyici bir niteliği olduğundan, adalet bir kez daha (ölçülülükten ya da) erdemin bütününden farklı bir şey değildir.[57]

Erdemlerin bu özsel, temel birliği açısından, adaletin, cesaret ve ölçülülüğün tersine, daha önce insana özgü yetkinlik ya da erdem olduğunu gördüğümüz şeye, bir başka deyişle bilgeliğe, iyi ve kötüye ilişkin bilgeye, bene ilişkin bilgiye dayanmadığı ortaya çıkacak olsaydı eğer, bu hiç kuşkusuz çok şaşırtıcı olacaktı. Bu Sokrates için de hayli şaşırtıcı olurdu. Bir insanı yalnızca cesur ve ölçülü değil, ancak aynı zamanda adil yapan bilgeliktir. Bir insan bilgeliğe, eşdeyişle kendi benine ilişkin bilgiye sahip olmadıkça, nasıl olur da doğar? itibariyle kendisine ait, kendisinin bir parçası olan tam anlamıyla gerçekleşmesi için gereksindiği şeyi yapabilir? Bir insan bilgeliğe, eşdeyişle neyin iyi ve neyin kötü olduğuna ilişkin bilgiye sahip olmadıkça, nasıl olur da kendisinin ya da

devletinin herhangi bir parçasının hakkını verebilir? Ve bilgelikten, bütün ve bütünün her bir parçası için neyin iyi olduğuna ilişkin bilgiden, bir başka deyişle, bütünün ve bütünün parçasının ereği ve işlevine ilişkin bilgiden yoksun oldukça, kendi içinde nasıl uyuma erişebilir ya da devletin uyumuna nasıl katkıda bulunabilir? Son olarak, insan adaletin kendisinin kendisi için iyi olduğunu bilmiyorsa, ki bu da bilgelik, iyi ve kötüye ilişkin bilgi olmaksızın bilinemez, niçin tüm bu şeyleri yapmak istesin? Bilge olunca, insan nasıl olur da adil olamaz?

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

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

Solon ve Protagoras adaletsizliği, güvenlik ve rahatlan için devlete güvenen tüm insanlara zarar vererek, devleti içten içe kemiren ve sonunda onu tümüyle yıkan bir hastalık olarak görmüşlerdi. Sokrates'in görüşü de aynıdır: İçsel uyumsuzluğu tarafından kemirilen ve planlı bir eyleme yetili olmayan adaletten yoksun bir devlet, yalnızca ereğini gerçekleştiremeyecek, ve varoluşunun tek haklı gerekçesi olan, yurtaşlarına yararlı olma işlevini yerine getiremeyecek olmakla kalmaz, ancak aynı zamanda, yeniden biçimlenemezse (reforme edilmezse), bizzat kendi adaletsizliği tarafından yıkılacaktır, (**Gorgias** 508, **Devlet** 352). Ortaklaşa yaşam, her bireye kendisini gerçekleştirme olanağı sağladığından, devletteki hastalık ve devletin yıkımı herkes için yararlıdır. Adil olmak her insanın çıkarındadır. Devlete zarar veren insan, gerçekte yalnızca kendisine zarar vermektedir.

Adalet her insana "kendisinin olanı" ya da hakkını vermek demektir, ve Sokrates için bu özgecilik (altruizm) ilkesinin, yararcılığın sağladığı dayanaktan başka hiçbir dayanağı yoktur. Adil olmamak, herkese hakkını vermemek, ve başkasına zararlı olmak, insanın bizzat kendi kendisine zarar vermesi anlamına gelir, çünkü bir insan, kendi kişisel çıkan için, ortaklaşa bir yaşam sürmelidir ve o, komşuları ve yurttaşları daha iyi oldukça, daha iyi bir yaşam sürecektir. Ancak başkalarına zarar vermek, onları daha kötü kılmak, onları baştan çıkarmak, yetkinliklerini azaltmak demektir —yoksa, yapılmış gerçek bir kötülük yoktur, ortada-ve bu nedenle, her kim olursa olsun, başkalarına zarar veren, kendi (ortaklaşa) yaşamını daha kötü kılmış olur. Bir köpeğe zarar verme, onu kötü bir köpek, bizim için yararsız ya da zararlı olan bir köpek yapar. Bir atı yaralama, atın yetkinliğini azaltır ve dolayısıyla ondan bir şeyler bekleme durumunda olan insan-

lara zarar verir. Tıpkı bunun gibi, bir insana zarar verme de onu (insana özgü yetkinlik her neden oluşuyorsa, o nitelik bakımından) daha az iyi bir insan, daha namussuz, daha kötücül, daha adaletsiz ve bize daha zararlı bir insan yapacaktır. Kim adil insanlar yerine adil olmayan insanlar, erdemli insanlar yerine aşağılık insanlar, iyi insanlar yerine kötü insanlar arasında yaşamak ister? Kim isteyerek kendi yaşamına zarar verir? Çünkü başkalarına zarar vermenin anlamı budur (**Sokrates'in Savunması** 26). Adaletin- her insana hakkını verip, onu geliştirerek ve onu kendisiyle yaşanılacak daha iyi bir insan kılarak— kendi kaçınılmaz ve' doğal ödülünü hazırladığı yerde, adaletsizlik de kendi kaçınılmaz ceza ve sonunu hazırlar (**Gorgias** 520 D), öyleyse, kendisi için neyin iyi olduğunu bilen bilge insan, zorunlu olarak adil olacaktır ve, bilgisizlikten kaynaklanması ayrılı dışında, hiç kimse kötülük yapmayacaktır.

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

Kötülük yapma, Sokrates yinelemektedir, yapana zarar verir, üstelik ona, onun için gerçekten iyi olan devleti yıkmaktan, ya da ona zarar veren başka insanlara zarar vermekten daha önce ve daha doğrudan zarar verir. Adaletşizlik, yapanın kendisine, onu daha kötü, daha aşağılık, ve da-

ha biçare, ve dolayısıyla uzun vadede, mutsuz ve sefil kılarak, zarar verir. Eğer adalet kişinin üzerine düşeni yapması, kendi işini ve işlevini yerine getirmesi anlamına geliyorsa, adil olmayan insan başkalarının işine burnunu sokarak, ve gerçekte kendi ilgi ve etkinlik alanına girmeyen şeylerle zaman yitirerek, kendisini tam anlamıyla gerçekleştiremeyecek, ve dolayısıyla bütünlükten yoksun, eksikli ye mutsuz olacaktır. Eğer adalet ihsanın bir erdemiyse ve adaletsizlik de bir kusur ve eksiklik ise ve herhangi bir şey kendi doğal ereğine erdemi sayesinde ulaşabiliyorsa, yalnız başına adalet bir insanın sözcüğün her iki anlamında da (iyi olanı yapması ve iyi yaşaması) iyi bir yaşam sürmesini sağlar (**Devlet** 352 E).

Adalet üstelik, adaletsizliğin düzensizlik, uyumsuzluk — hastalık— olduğu yerde, bir organizmanın uyumlu olmasını, içsel bir düzen elde etmesini, ve iyi ve düzgün bir biçimde işlev görmesini —özcesi sağlıklı olmasını— temin eder. Adil olmayan insan, yalnızca toplumda uyumsuzluk üretmekle kalmayacak, ancak aynı zamanda, eğer gerçekten de zalim biri olup, şu ya da bu biçimde hiçbir ilke, ölçü ve düzen tanımıyorsa, tüm varlığındaki içsel düzensizlik, kargaşa ve uyumsuzlukla sivrilecek; bu arada, hasta ve özü çürümüş biri olarak, yaşamı da yaşanmaya değmez bir yaşam haline gelecektir (**Devlet** 445 A,B). Kötülük yapmak öyleyse, yalnızca kişinin başkalarına zarar vermesi değil, ancak aynı zamanda, kendisini de daha kötü kılması, kendisini meydana getiren organizmayı zayıflatması ve hasta etmesi, kendi ruhuna, eşdeyişle gerçek yaşam ilkesine zarar vermesi, ve sonuç olarak da, kötü sağlıksız ve mutsuz bir yaşam sürmesi anlamına gelir (**Menon** 47 D, **Gorgias** 482 C, v.b.g.,).

Sokrates için hiçbir şey, onun iyi bilinen ünlü paradoksunun doğruluğundan daha kesin olamaz: Kötülük yapmaktansa, kötülüğe maruz kalmak daha iyidir, ve insan eğer za-

lim biriyse, böyle bir insan için yakalanmak ve cezalandırılmak, kaçıp kurtulmaya yeğlenir. Eğer adaletsizlik ruhun bir hastalığı, ve adil ceza da, bir zarar ya da yaralama olmayıp bir tedavi ise, cezalandırılmak, ölümcül bir hastalığın olanaklı tek tedavisinden kaçmaya çok benzeyen cezadan kaçmaya her zaman yeğlenir bir şey olan, iyileştirilme anlamına gelir. Bozulan sağlığın yeniden kazandırılması yerine, kanser virüsü büyür ve ruh, kendisinin yol açtığı yıkımın bir sonucu olarak, ölünceye dek, giderek daha hastalıklı ve daha güçsüz bir biçimde yaşamak durumunda kalır (**Gorgias** 472-479).

Eğer adaletsizlik yapmak, salt kendi başına yapanın ruhuna zarar verip, onu yıkıma götürüyorsa, kötülüğe maruz kalmak, kesinlikle kötülük yapmaktan daha iyidir. Kötülük ya da adaletsizliğe maruz kalan iyi insan yalnızca dışsal olarak zarar görür, oysa adaletsizlik yapan insan kendisine içsel olarak zarar verir ve dolayısıyla çok daha büyük bir zararla karşı karşıya kalır. Dışsal kazanımlar ve hatta yaşamın kendisi bile, iyi yaşana göre çok daha az önemlidir, çünkü hasta bir ruhla, mutsuz ve sefil bir yaşam sürmek, hiç yaşamamaktan çok daha iyidir. Yaşanmaya değer olan yaşam değil, iyi yaşamdır, çünkü iyi bir insana, hiçbir şeyden ve hiçbir kimseden kötülük gelemez. Tek gerçek kötülük ölüm değil adaletsizliktir ve, başkaları bir insanı kötü ve adaletsiz biri yapamaz; bunu ancak insanın bizzat kendisi yapabilir. Erdemsiz ve kötü bir insan, iyi bir insana hiçbir zaman zarar veremez. Böyleleri onu öldürebilirler, ancak onu bilge ya da budala, iyi ya da kötü kılamazlar ve önemli olan da yalnızca budur. Böylesi önemli konularda, her insan kendi kendisinin efendisidir.[58]

İyi insanın özünün Sokrates'te zorunlu olarak **auterkeia**yla, bir başka deyişle, insanın gerçek anlamda kendi kendisine yetmesiyle, özgür ve başkalarından bağımsız olmasıyla belirlenmesinin nedeni budur; çünkü neyin gerçekten önemli olduğu, ilk kez olarak, yalnızca bireye bağlı olmaktadır. Yunanlılar erdemi güç, saygınlık ya da gönenç (refah) olarak tanımladıkları sürece, erdemli bir insan hiç-

bir zaman kendi kendisine yeten bir insan olamazdı, çünkü onu tanıyıp, onun gücünü teslim edecek, onu onurlandırıp kendisine hayranlık duyacak, ona gönenç sağlayıp, onun içinde bulunduğu duruma gıpta edecek olanlar hep başkalarıdır. Erdemli insan, burada erdemi için yalnızca kendisine değil, ancak aynı zamanda başkalarının istekli-isteksiz birlikteliğine bağlıdır, öyle ki, kendisi ne denli güçlü olursa olsun her zaman başkalarının gücüne bağımlı kalır. Oysa şimdi erdem, artık daha fazla insanın yalnızca başkalarıyla ilişkisi içinde gerçekleşen bir yetkinlik olmayıp, öncelikle insanın kendi kendisiyle, dışsal değil de, içsel ilişkisi içinde, iyi ve uyumlu bir varlık olmasıyla belirlenen bir yetkinlik olduğundan, iyi insan şimdi gerçekten özgür, kendi kendisine yeten ve yalnızca kendisine güvenen, bağımsız bir insan olacaktır. Bu, hiç kuşkusuz gücün bundan böyle arzu edilir bir şey olmadığı anlamına gelemez, ancak daha çok, Sokrates'in gerçek gücün dışsal, koşulsuz ve her ne türden olursa olsun, her yola başvurularak kazanılmış bir güç olmayıp, insanın kendisini tam anlamıyla gerçekleştirebilme gücü olduğunu gösterdiği anlamına gelir. Adil olmayan yollardan kazanılmış güç ve servetin insana en ufak bir yaran yoktur, çünkü bu durumda, gerçek gereksinimlerinin bilincinde olmayan zalim ve adaletsiz insan, gerçek gereksinimlerini karşılamak bakımından güçsüz olacak ve "güç"üne ve sahip olduğu gönence karşın, yoksul ve mutsuz olacaktır. Gerçekten de başkaları üzerindeki gücü zalim ve adaletsiz insanı mutlu kılmak yerine, yalnızca bir vesile ile, her türlü cezalandırılma, islah edilme ve iyileştirilme olanağını engelleyerek, bir başka deyişle, iyi uyumlu bir varlık olmaya giden yolda, onun önüne set çekerek, mutsuzluğunu arttıracaktır (**Gorgias** 466-467). Dahası, koşulsuz güç, insanın doğasını gerçekleştirme gücünün tersine, bilge insanın hiçbir zaman hedefi olamaz, çün-

kü koşulsuz, sınırsız ve ölçüden yoksun güç, doğası gereği, elde edilemez bir şeydir. Hiçbir sınır olmayan, özü **pleonxia** (aşırılık, aşarıya kaçma Ç.N.ıyla belirlenen, her zaman insanın erişebileceği sınırların ötesinde kalır (Devlet 348 - 350; **Gorgias** 490), ve insanı gerçekleşmemiş ve mutsuz biri olarak bırakır. Güç, yalnızca kendisine adalet ve bilgelik eşlik ederse, iyidir, buna karşın bilgelik insanı iyi kılmak için güce gerek duymaz. Bilgelik güçtür ve var olan tek güçtür; bu ise insanın kendisini gerçekleştirebilme gücünden başka bir şey değildir. Yalnız başına bilgelik (eşdeyişle, cesaret, ölçülülük, adalet, insanın kendi kendisinin efendisi olması) insan için yeterlidir ve başka hiçbir şey, bilgelik olmadan, insanın işine yaramaz. 'Yetkinlik (erdem) zenginlikle elde edilemez, ancak insanlar, hem bireyler hem de devletler için iyi olan herşey, her tür zenginlik erdemden gelir. (**Sokrates'in Savunması**, 30 B).

Sokrates bu adalet anlayışıyla, doğal yasa ile uylaşımsal yasa arasındaki karşıtlık sorununa da sonsal bir çözüm getirir.

İnsanın eylemlerini düzenleyip yönlendiren tikel yasalar, davranış kuralları, kurulu düzen ve kurumlar, Sokrates'te de, Sofistlikte olduklarından, hiçbir biçimde daha az yapay değildir. Onlar tümüyle insan elinden çıkma olup, insansal sanat ve uylaşımın sonucudurlar. Bu durum, bununla birlikte, onların tümüyle yadsınmalarını haklı kılmaz, çünkü birey ve toplum için neyin en iyi olduğunu belirleyen şey, insansal sanı ve keyfi uylaşımdan çok insanın ve toplumun doğası olmakla birlikte, bu en iyi düzen ya da modeli, bireyin ya da toplumun yaşamında gerçekte doğa ya da tanrılar koymuş değildir. Ölçüden çok **pleonexia**, uyumdan çok kargaşa, vahşinin varoluşunun ayırıcı özelliğidir. Düzen sanat ve beceri tarafından bulunmalı, konulmalı ve korunmalıdır. Doğa-

nın sanata uzlaştırılamaz bir biçimde karşıt olması bir yana, sanata gerek duyan tam tamına insanın doğasıdır. İnsansal düzenleme olmaksızın, ne birey ne de devlet varolmaya devam edebilirdi.

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

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

Bu birleşik çözümün önemi, onun beşinci yüzyılın doğa-uylaşım karşıtlığından çok daha eski olan bir çatışmayı, olanaklı olduğu ölçüde, çözmesinden kaynaklanmaktadır. Daha önce de işaret etmiş olduğumuz gibi, eski ve yeni tanrılar

arasındaki Aeschylusçu karşıtlık, bir anlamda, **moira** (yazgı Ç.N) -kişilikten yoksun, bilinçsiz ve bir ölçüde doğal— ile tanrılar—kişiliği olan, bilinçli ve bu arada keyfi— arasında, Hesiodos'un dike (düzen, adalet, doğru olan Ç.N.) yi Zeus'un istenciyle özdeşleştirmesinin ortadan kaldırmayı denediği bir karşıtlık olan Homerosçu karşıtlığın yeniden canlanmasından başka bir şey değildir. Şimdi, Hesiodos'un vahşilerinin olduğu denli, Aeschylusçu yazgının ayırıcı bir özelliği olan bilinçsiz şiddet, körlük ve ustan yoksunluk, Sokrates'in düşüncesinde, bilinçli rehberlik ve ussal öz-denetim, Aeschylus'un ya da Homeros'un Athe-na'sının erişebileceğinden çok daha yüksek bir düzeyde, ruhun en yüksek parçasının işlevi haline gelirken, ruhun en aşağı parçası (hayvansı arzu ham içgüdü, yol göstericiden yoksun tepi) olarak yeniden ortaya çıkar.

İnsanda hem kör doğanın hem de ussal denetimin, bu biçimde içselleştirilmesi Sokrates'in, "yazgı ve Zeus"un barıştırılmasında Aeschylus'un bile yeterse kaldığı yerde, başarılı olmasına olanak verdi. Aeschylus çatışmayı, çok yalın bir biçimde, Erinysleri(x) adeta bir el çabukluğuyla, sivil adaletin bekçileri haline getirmek suretiyle, karşıtlığın bir tarafını ortadan kaldırarak, yok etmeyi denedi. Çatışma Sokrates'in insanında da vardır, çünkü arzu (iştaha) ve us, Homeros'un **moria**sıyla tanrıları ya da Aeschylus'un Ernysleriyle Apollon-Athena birbirlerine ne denli benzer ve yakınsalar, ancak o denli benzer ve yakındır. Bununla birlikte, Sokrates (insanda ya da toplumdaki) hayvansı doğa için, ussal rehberliğin, usun kendi iyiliği için arzulan doyurmaya ve insanın tümünü

(x) Erinysler Yunan mitolojisinde suçu işleyenin ve özellikle adam öldürenin peşine takılan köpekler olarak düşünülmüştür; bu köpekler dişidir, kan kokusunu alıp koşarlar ve peşine takıldıkları suçluyu sonsuzca kovalayarak çıldırtırlar. (Ç.N.).

düzenlemeye gerek duyduğu ölçüde, gerekli olduğunu göstererek, insanın içindeki çatışma ve gerginliğe karşın, düzen ve dengeye götüren yola işaret etti. Ne Homeros'un yüzeyde yaşayan, parçalanmış ve kişiliği un ufak edilmiş insanının ne de Aeschylus'un maskelerin ardına gizlenmiş-önemsemeye değmez bireyinin elde edemediğini. Sokrates'in karmaşık (komplike) ancak birlikli bir bütün olan kişisi elde etmeyi başarır. Ben ya da kişi, insan yaşamında etkin olan güçlerin— yazgı ve tanrılar, hayvansı doğa ve yol gösteren us— taşıyıcısı olma durumunda olduğuna göre, o kendi kendisinin efendisi olmakla, bu güçlerin de efendisi olabilir. İnsan artık daha fazla gökyüzünde ya da yerin altındaki tanrılara gereksinme duymaz; onun gereksindiği şey, daha çok cesaret, ölçülülük, adalet, bilgelik, eşdeyişle insansal yetkinliktir. Bu, aşağıdaki bölümde biraz daha iyi anlaşılacaktır.

Dindarlık

Adaleti tanımladıktan, yararlarını açıkladıktan ve onun bilgelikten başka hiçbir şey olmadığını gösterdikten sonra, burada tartışacağımız son erdem olan dinlilik ya da dindarlığa geçebiliriz. Dindarlığın Sokrates tarafından ele alınıp değerlendirilme biçimi, bizim için çok ilginç olacaktır ve bunun için ortada hiçbir neden kalmasa bile, Sokrates'in dinsizlikle suçlanmış, suçlu bulunarak ölüme mahkum edilmiş olması fazlasıyla yeterlidir. Bu durum dikkate alındığında, Sokrates'in dindarlığa ilişkin tartışmasının, herhangi bir diğer erdem üzerine olan incelemesinden çok daha az ayrıntılı, daha yetersiz ve daha eksikli olması, ve çeşitli yerlerde tekrar tekrar üzerinde durduğu diğer erdemlerin tersine, dindarlığa ilişkin tartışmasının hemen hemen tümüyle, Platon'un ilk dönem diyalogları içinde yer alan ve belirli bir sonuca var-

madan sona eren bir diyalogla, **Euthyphro**yla sınırlanmış olması anlamlıdır.

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

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

kaybı olarak gördü ve böylesi bir araştırmadan hep uzak durdu. Tümüyle Protagorasçı olan bir tutumla, dinin kökeniyle ilgili nedensel açıklamaları, söylencelerin (efsane, mit) ussallaştırılmaları İşini ve tanrılarla ilgili her tür kurguyu boş zamanı olan-başka insanlara bıraktı. Kendisine gelince, Sokrates zamanını daha iyi değerlendirmeyi ve en iyi bildiği işi yapmayı, bir başka deyişle, bizzat kendi doğası üzerinde düşünmeyi ve tanrısal konulardan çok insana ilişkin bir araştırma üzerinde yoğunlaşmayı yeğledi. "Daha henüz kendimi bilme durumunda değilim; bu nedenle, ilgisiz ve uygunsuz konularda, bir şeyler öğrenmek üzere, araştırma yapmak bana saçma geliyor. Ve bu yüzden tüm bunları bir kıyıya attım, şimdi, onlar hakkındaki geleneksel inancı izleyerek, bu gibi konular üzerinde değil de, kendim üzerinde düşünüyorum..." (**Phaedrus** 229 E - 230 A)[59] Tanrıların doğalarının tam olarak ne olduğuna ilişkin tanrıbilimsel (teolojik) kurgu Sokrates için, yalnızca güç ve çapraşık olmakla kalmaz, ancak aynı zamanda yararsız ve uygunsuzdur, çünkü o, çağdaş aydınlanma deviniminin de etkisiyle, tanrıların iyi olmayabileceklerine ya da iyi işler yapamayabileceklerine inanmayı kabul etmez (**Euthyphro, Sokrates'in Savunması**, **Devlet** III. kitap); Sokrates'e göre tanrılar tanım gereği iyi iseler, onların tam ve gerçek yüklemlerini (sıfatlarını) bilmeksizin, iyi eylem ve yaşamın dinsel, kutsal olduğundan ve tanrıların hoşlarına gittiğinden emin olabiliriz. Eğer durum böyleyse, dinlilik ya da dindarlık özel bir erdem değildir, tam tersine erdemin bizzat kendisi dindarlığın özünü oluşturur ve iyi insan, yalın bir biçimde, yetkinliğinden dolayı, **eo ipso** dindar biridir.[60]

Hesiodos'tan Protagoras'a dek, saygı ve adalet (**aidos** ve **dike**) her zaman birleştirilegelmiştir ve Sokrates te bu ikisini birleştirmeye devam eder. Ancak **aidos** ve **dike** arasın-

daki bu bağlantı Hesiodos'ta dışsal bir bağlantı iken, şimdi Sokrates'te içsel olmaktan daha fazla bir şeydir. Belirli bir benzerlik ilişkisiyle birleştirilmek yerine, bu ikisi Sokrates'te özdeşleştirilir. Dahası Hesiodos'un adaleti uygulamada dinsel-mitolojlk kutsama ve dayanaklara gerek duyarken, Sokrates'in adaleti için böyle bir şey kesinlikle söz konusu değildir. Sokrates'in adalet anlayışı insanın isteyebileceği her tür doğal, ussal ve yararcı kutsama ve dayanaklara zaten sahiptir ve Sokrates'in kendisini dinsel-mitolojik kurguyla ya da tanrılara gösterilecek uygun bakım ve hizmetin (**eusebeia: therapeia theon**) ne olduğu sorusuna bir yanıt aramayla meşgul etmek durumunda kalmamasının nedenlerinden biri de budur. Adaleti (ya da daha iyisi, insanın erdemini) bir bütün olarak saygıyla özdeşleştirdikten sonra, Sokrates "kendisinin" ne olduğu sorusuna dönebilir ve her durumda,hakkında bir şeyler bilebileceğimiz tek yaşam olan, bu dünyadaki yaşamda (Savunma), insana özgü yetkinliği ya da insanın erdemini belirleyen öğeleri araştırmaya geçebilirdi. Tanrılar eğer var iseler, iyi olmalıdırlar; ve tanrılar iyi iseler, insanın tek işi ve ilgisi, olabildiğince iyi biri olmaya çalışmak olur. İnsan böylelikle, aynı zamanda dindar da olacaktır ve "ona ne bu dünyadaki yaşamında ne de daha sonra hiçbir kötülük gelemez. (**Savunma**) Sokrates'in dinsel kurguyu insanın erdemine ilişkin inceleme ve tartışmanın dışında bırakması, şu anda üzerinde durduğumuz erdemin, eşdeyişle uygun saygı ve hizmet olarak **eusebeia**nın bile, zorunlu olarak, tanrılarla insan arasında ortaya çıkacak, herhangi bir ilişkiye işaret etmediğini anımsarsak, daha az şaşırtıcı olur. **Eusebeia**, ister insansal ister tanrısal olsun, gerçekten de saygıya değer, huşu ifade eden, korku veren bir şeye karşı duyulan saygı, korku, huşu ve o şeyi yüceltme anlamına gelir. Eğer tanrılar, Sokrates'in inandığı gibi, iyi iseler ve bu nedenle biz

insanlar onlara saygı duymak durumunda isek, uygun ve içten bir saygı onların hakkıdır ve **eusebeia** tanrılarla olan ilişkimizi de içerir. Tanrılarla böyle bir ilişki, onlar için yapılacak hizmet ve tapınma (ibadet), bununla birlikte, yalnızca, bu dünyada en çok korkulması gereken şeyden, eşdeyişle insana özgü yetkinliği ya da erdemi yitirmekten korkarsak, en büyük korku ve saygıyı, başka hiçbir şey için değil de, iyilik ve erdem için duyarsak, doğru ve uygun bir ilişki olur. Bu, tanrılara tanrılar olarak özel bir bakım ve saygı göstermeden de yapılabilir, ancak neyin iyi ve neyin kötü olduğuna ilişkin bir bilgi olmadan, hiçbir zaman yapılamaz. Öyleyse, (kendisi de neden korkulacağına ilişkin bir bilgi olan cesaret ve gerçekte tüm diğer erdemler gibi) dindarlık da bilgelikten başka bir şey değildir. Neyin iyi neyin kötü olduğunu bilen bilge kişi, gerçekten saygıya değer olan bir şeye, eşdeyişle iyinin bizzat kendisine, zorunlu olarak özen gösterecek, saygı duyacak ve ondan korkup çekinecektir; ve zorunlu olarak, olabildiğince iyi olmanın yollarını arayacak ve böylelikle, aynı anda, bir insan için bu ne denli olanaklıysa, o denli tanrısal hale gelecektir.

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

İyi, insan için, yararlı, kârlı ve hoş bir şeydir; onun doğası itibariyle gereksindiği, eksikliğini duyduğu ve arzu ettiği,

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

Erdem birdir, ve her ne denli insanlar onu, içinde bulundukları durum ve koşullara ve ilgilendikleri etkinlik alanlarına göre, farklı adlarla adlandırsalar da (vahim bir tehlike anında: Cesaret; insanın kendi kişiliği bakımından: Ölçülülük; başka insanlarla olan ilişkileri söz konusu olduğunda: Adalet; tanrılarla ilişkileri gündeme geldiğinde: Dindarlık), ayrı erdemler yoktur, insan bir bütün olduğuna ve bir bütün olarak gerçekleştirilmek gereksinimi duyduğuna göre, kendisiyle insanın kendisini bir bütün olarak gerçekleştirdiği yetkinlik ya da erdem de bölünemez bir bütündür: Bütün ilişkileri içinde (kendisiyle ve bir bütün olarak devletle olan ilişkileri içinde) bir bütüne (insan) ilişkin bir bilgi olan, bilgelik...[61]

Tüm erdemler tek bir erdeme indirgendiğine ve bu erdemin de bilgelik olduğu gösterildiğine göre, şimdi erdemin öğretilebilirliği sorunuyla insanda erdem tohumları ekmenin uygun yönteminin ne olduğu sorusu üzerinde durabiliriz. Erdem bilgi ise ve bilgi de (öğrencinin yeteneğine de bağlı olarak) öğretilebilir bir şeyse, erdem öğretilebilir ye insan da eğitilip geliştirilebilir. Eğer mutluluğumuz yalnızca kendi erdemimize değil, ancak bir ölçüde de aynı toplulukta yaşadı-

ğımız başka insanların erdemlerine de bağlı ise, her insan doğal olarak erdemi öğrenmeye ve erdemli olmaya ve bunu başkalarına da öğretip, onlarda erdem tohumları ekmeye çalışır. Eğer erdern şu ya da bu biçimde öğretilemez, ve insan da her nasılsa eğitilmeye ve geliştirilmeye yetili olmasaydı, insanın erdeminin ne olduğunu ve hangi bilginin bir insanı erdemli ve mutlu kıldığım araştırmanın pek bir anlamı olmayacaktı. Böyle bir araştırma, en ufak bir pratik değeri olmayan, tümüyle kuramsal bir çalışma olacaktı; ne Sofistler ne de Sokrates bu türden yararsız araştırmalara girişti. Her ikisi de insanı geliştirip iyileştirmek istiyordu ve her ikisi de erdemin öğretilebilir olduğuna inanıyordu; işte yalnızca bu noktada birbirlerine ters düştüler. Erdem öğretmenin yöntemi üzerinde çok temelli bir uyuşmazlık içindeydiler ve "yalnızca" biçimsel olan bu uyuşmazlık, tüm benzerlik ve yakınlıkları bir anda silip süpürecek ve Sokrates'i içinde yalnızca kendisinin yer alacağı ayrı bir sınıfa yerleştirecek denli büyüktü. Sofistler erdemi büyük ölçüde, ekonomik, toplumsal ve siyasal bir rol ve konum elde etmeyle belirlenen dışsal bir başarı olarak tanımladıktan ve bu da büyük ölçüde dışsal olan bir eğitin yöntemi benimsedikten sonra, öğrenciye üstünkörü bir cila çektiler ve onu, içsel olarak etkileyip değiştirerek ve dönüştürerek daha iyi kılmaksızın, ona kendisini yetkinleştirmesi, tamamlaması ve kendisini aşması için yardım etmeksizin, dışa dönük bir başkalarını etkileme, ikna ve alt etme yeteneği kazandırdılar. Sokratesçi eğitim yönteminin onların eğitim yöntemleriyle taban tabana karşıt olduğu ve bir eğitimci olarak Sokrates'in yalnızca Sofistleri aşmakla kalmayıp, ancak aynı zamanda, bugün bile hâlâ aşılamamış olan, bir erdem öğretme kuram ve yöntemi geliştirdiği yer, işte tam tamına burasıdır.

Yöntem

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

Sofistler ya sanıyla bilgiyi, olasılıkla doğruluğu birbirlerinden ayıramadılar ya da, Gorgias'ta olduğu gibi, kesinlik, bilgi ve doğruluğa ulaşmanın olanaksız olduğunu ilan edip, tüm dikkatlerini, gerçek eğitim yerine, olasılık, sanı ve ikna etme üzerinde yoğunlaştırdılar. Sokrates'in sanıyla bilgi, görünüşle gerçeklik arasında yaptığı açık seçik ve kesin ayrım, ve onun bilgiye ve doğruluğa ulaşılabileceğine ilişkin inancı, bu durumu kökten değiştirdi.

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

Her ne denli bilgi yanlış olamasa, buna karşın sanı yanlış olabilse de bir önermenin doğruluğu onu **eo ipso** bilgi

yapmaz, çünkü sanı da doğru olabilir. Doğruluk, öyleyse bilginin gerek koşulu olmakla birlikte, yeter koşulu değildir. Bilgiyi tam ve eksiksiz olarak tanımlayabilmek için, öznel bir şeyi de, bir insanın nasıl ya da hangi biçimde bir önermeye ve bu önermenin doğru olduğuna inanma durumuna geldiğini ele almalıyız.

Ne bir önermenin doğruluğuna duyulan (öznel) inancın, ne de önermenin (nesnel) doğruluğunun hatta ne de bu ikisinin bir arada bir önermeye bilgi olma hakkı vermemesi paradoksal bir şeyle karşı karşıya olduğumuz izlenimi yaratabilir bizde, ancak Sokrates'in usundan bu konuda bir paradoks ortaya koymak hiçbir zaman geçmiş değildir. Bu iki ölçütün, bilgiye olduğu denli, sanıya da uygulanabileceği açıktır. Bilgiyi sanıdan ayıran, bilginin ne doğruluğu ne de kendisine duyulan inanç olmayıp, doğrudan doğruya, bilenin doğru olduğuna inandığı şeyin doğruluğunun hesabını verebilme yeteneğidir. Sokrates için bir şeyi bilmek, onun nedenlerini ortaya koymak, onu ussal uslamlamayla savunmak ve onu başkalarına göstermek ve tanıtlamak anlamına gelir. Bir şeye, başka herhangi bir şey tarafından desteklenmeyen bağsız, yalıtlanmış bir bilişi (malumat) parçacığı olarak değil de, doğrulukları artık daha fazla sorgulanamayan ilk ilkelerden oluşan sağlam ve sallantısız bir temele, uzun bir usavurma zinciriyle dayandırılmış ya da bağlanmış bir sonuç olarak, inanmak demektir. (Doğru ya da yanlış) sanıya karşıt olarak, bilgi üzerinde derinliğine düşünülen, usa vurulan, eleştirilen ve tartışılan bir şeydir; salt başka bir kişinin yetkesine dayanılarak kabul edilen bir şey olmayıp bilenin kendisi tarafından ussal düşünce yoluyla kendisine mal edilen, sorgulamayla kendisinin kılınan ve bilenin, düşünen bir insan varlığı olarak, salt kendi yetkesine dayanarak kabul etmiş olduğu bir şeydir. Yalnızca sanıdan başka bir şey olmayanı bilgiye dö-

nüştürmek için, bize son çözümlemede onu doğru bir bilgi olarak kabul etme olanağı verecek olan, nedenlerini gösterme ve uslamlamalar ortaya koyma etkinliğiyle, onu tam anlamıyla açıklayıp, hesabım verebilinceye dek, her bir önerme üzerinde derinliğine düşünmeye ve amansız bir sorgulamaya gerek duyulur. Bileni bilen kılan, bir önermenin doğruluğu değil, ancak onun doğruluğu araması ve önermenin doğruluğunu kendisine mal etmesidir; yalnızca bu çaba, sanı yerine bilginin kazanılmasıyla sonuçlanabilir. Sanılar, bizim tarafımızda herhangi bir çaba ya da etkinlik olmaksızın, kabul edilebilirler; bir önermeyi yalnızca onaylama, onu bir sanı haline getirir. Oysa bilgi bu biçimde elde edilemez, çünkü bilgi, birey tarafında gerçekleşecek ussal düşünceyi, eşdeyişle bireyin bizzat katılacağı ya da kendi başına gerçekleştireceği bir düşünme etkinliğini varsayan ussal onaya gerek duyar. Herhangi bir kişi bir insanı sanılarla donatabilir, ancak insanın yalnızca kendisi, bilgiyi kendisine mal edebilir.

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

Bir sanıyı, eleştirisel bir tavır almadan ve üzerinde derinliğine düşünmeksizin, kabul etmiş olan bir insan, doğru olduğuna inandığı şeyin gerçekten de doğru olup olmadığını bilmez. Eğer doğruysa, bu raslantısal olarak doğru olacaktır ve elinde, doğru sanıyı belirleyecek, ve doğru sanıyı yanlış sanıdan ayıracak ölçütler olmadığına göre, insan neredeyse

yanlış bir sanıya ulaşmış gibi olacaktır. Sonuçta da, büyük bir olasılıkla kendisine yarar denli, zarar vermiş olacaktır. Oysa bilgi her zaman doğrudur, her zaman doğru olduğu bilinir ve yalnızca yarar sağlar.

Doğru sanı, dahası, etkiye açık bir yapıda olup, geçicidir, insan sanıyı, ussal düşünce olmaksızın başka birinin yetkesine dayanarak, uslamlama yerine etkili ve güzel söz söyleme sanatının çekiciliğine kapılarak kabul ettiği için, bir başkası daha büyük bir yetke savıyla, daha yoğun ve etkili bir ikna gücüyle ortaya çıkıp, ondan sahip olduğu sanısını bırakmasını isteyecek olursa, onun sanısından vazgeçmesi çok olasılıdır. O, kendisinin olan hiçbir yargısı bulunmadığından, her zaman başkalarının insafına kalmış durumdadır ve kendisini bir bütün olarak denetlemek bir yana, kendi anlığının bile efendisi değildir. Yalnızca bilen, ve salt usavurmaya dayanan bilgi, ikna ya da kendi anlığı dışındaki herhangi bir yetke karşısında, güçlü, sağlam kalıp, kendinden emin olabilir.

Ancak bu bile yeterli değildir: Sanının en büyük kusuru, ona güvenmenin insanın görüsünü kısıtlaması, kavrayışı gücünü adete felce uğratması, ve onu, en çok gereksindiği şeyi, yani bilgiyi elde edemez hale getirmesidir. Kendisine uygulandığı koşullarda ve koşullar aynı kaldığı sürece, yararlı olan doğru sanı bile, başka konularla ilgili olarak başka doğru sanılara ulaşmak ve inançta değişen koşullara göre gerekli değişiklikleri yapmak yönünden tümüyle yararsızdır. Sınırlı bir alanda doğru olsa bile, doğru sanı kendi başına başka doğrulara götüremez. Burası işte, bilginin çok daha büyük bir pratik değer taşıdığı yerdir. Bir şeyi bilen bir insan, onu kendi araştırmasıyla kendisine mal etmiş olup, başka bilgileri nasıl arayacağını ve elde edeceğini, henüz bilmediği bir şeyi nasıl öğreneceğini bilecektir. Bilgi yalnızca, kesin, kendi doğruluğunu kendisi kanıtlayan ve ikna gücüyle sallanmayan

bir şey olmakla kalmaz, ancak aynı zamanda kendi kendine çoğalan bir şeydir: Bilen yalnızca bildiğini bilmekle kalmaz, ancak aynı zamanda, derinliğine ve eleştirisel düşünen biri olarak, sanıyı sınamak, doğruluğu tahkik etmek, inancı değiştirmek ve bilgiyi varolan sınırlarının ötesine götürmek için, çok değerli bir araca —ussal araştırmaya— sahip olur.

Sokrates bilgiye yönelik bar araştırmanın olanaksız olduğunu dile getiren ünlü paradoksu— insanın, zaten bildiği bir şeyi de henüz bilmediği bir şeyi de araştıramayacağını, çünkü ilk durumda araştırmaya zaten hiç gerek duyulmadığını, buna karşın ikincide ise, araştırmanın belirli bir yönü olmayacağını, ve bir raslantıyla bir çözüme ulaşılacak olursa, çözümün gerçek bir çözüm olduğunu saptayacak hiçbir ölçüt bulunmayacağını ortaya koyan paradoksu— kolayca yanıtlar. Eleştirisel ve derinliğine düşünen bir usu olan insan, bilmediği bir şeyi bildiğini hiçbir zaman düşünmeyecektir, çünkü bilgiyi sanıdan ayırmayı bilmektedir. Ancak bilmediğini bildiğine, bir başka deyişle, belirli bir konuda bilgi yerine salt sanıya sahip olduğuna göre, şimdi araştırmaya hazır durumdadır: Her tür araştırmayı daha baştan dışta bırakan tam bir bilgisizliğe değil de bilgisizlikle bilgi arasında bulunan bir şeye karşılık gelen sanısı, araştırmalarına bir yön verecek, buna karşın bilgisi (sanısının yalnızca bir sanı olduğu bilgisi) de, doğruluğu, kendisine ulaşılacak olursa eğer, tanımak için ölçütler sağlayacaktır. Böyle biri bundan başka, doğruluğu yalnızca tanıyıp, ayırt etmekle kalmayarak, doğruluğa sorgulamayla ulaşmış olduğu için, onun nedenlerini ortaya kayarak hesabını verebilecek ve onu, eleştirisel bir anlayışa sahip başka insanlara, doğruluk için olan araştırmalarında yardım ederek, gösterebilecektir. Bilgisi yalnız kendisine değil, topluma da yarar sağlayacaktır. Sokrates kendisinden emîn bir biçimde ve çok haklı olarak, "bilmediğimiz bir şeyi araştır-

manın zorunlu olduğuna inanmak, bir insanı bilmediğimiz bir şeyi bulgulamanın olanaksız olduğunu bildiğimiz bir şeyi ise, zaten araştırmaya gerek olmadığını söyleyen anlayışa göre, daha iyi, daha güçlü ve daha çok insan kılacaktır. Bu, gücüm yettiğince, sözlerim ve eylemlerimle, kendisi için savaşacağım bir doğrudur." (**Menon** 86 B) demektedir.

Bilginin doğasını ve değerini inceledikten sonra, gerçek anlamda bilgi verme ya da aktarma yöntemine geçebiliriz. Sokrates'in yöntemini de yine Sofistlerin yöntemleriyle karşılaştırmak yararlı olacaktır. Sofistler ya bilgi ve sanıyı birbirinden ayıramıyor ya da ulaşılamaz olduğunu düşünerek, bilgiden vazgeçip karşılarına aldıkları insanda birtakım sanılar meydana getirme, kimi inançlara biçim verme ve onu ikna etme üzerinde yoğunlaşıyorlardı. Sanılar, inançlar, kanaatler eleştiri süzgecinden geçirilmeden, üzerlerinde derinliğine düşünülmeden onaylandıkları ve kişi bunları kendisine mal etmeden, eşdeyişle kendisinin kılmadan kabul ettiği için, bunlar "öğrenci" tarafında herhangi bir çalışma ya da çaba söz konusu olmaksızın, dışsal olarak aktarılırlar. Sofistlerin yöntemi, buna uygun bir biçimde, sözcüğün tam anlamıyla dışsal bir yöntem olarak kalır: Öğretmen"in tarafında eğitimden çok ikna, "öğrenci" tarafında ise etkin düşünceden çok, edilgin kabul vardır. Usa yönelmediği için, ikna, mantıksal uslamlamaya değil, ancak sözcüğün estetik-duygusal gücüne dayanmak durumundaydı, ve bunun sonucunda, Sofistik "eğitim"in temel aracı ya da yöntemi oldu. Yalnızca etkili ve güzel söz söyleme sanatı, birtakım inançlara biçim vermeye ve bir takım inançlar aktarmaya fazlasıyla yetili ve bu iş için fazlasıyla yeterliydi.

Bu yöntemin kusurları gözle görülür durumdadır. Bu yöntem olsa olsa doğru sam, en kötü olasılıkla da, öğrenciye öyle ya böyle zarar vermek durumunda olan, yanlış sanı

aktarırdı. Her ne aktarırsa ve her ne yaparsa yapsın, işin kötüsü, öğrencinin kendisi, kendisine aktarılanları yargılayabilecek ya da değerlendirebilecek durumda değildi. O, konuya ilişkin olarak bilgi sahibi olma gereksinimi duymadığı için, büyük ölçüde güvenilmez biri olan bir öğretmenin eline ve insafına kalmıştır. Böyle bir öğretmen yalnızca, bir şey hakkında güzel, ikna edici ve inandırıcı bir biçimde konuşmak durumundaydı ve bunu da doğruluğa (hakikate) ilişkin en ufak bir bilgisi olmaksızın yapabilirdi. Bunun sonucunda, onun, bu ikisini çoğunlukla, zaten birbirinden ayıramadığı için doğru inanç denli yanlış sanı aktarması, ya da doğru inanç yerine yanlış sanı vermesi çok olasılıydı. Bundan dolayı, Sofistik anlamda eğitim, güvenilmez ve kötüye kullanılmaya acık bir şeydir. Zaten bir iyilik olmaktan çok, çoğu zaman toplumsal bir tehlike olmuştur.

Sokrates, Sofistlere karşıt olarak, bilgi vermek istiyordu ve bu durum tümüyle farklı bir yöntemi gerekli kıldı. Bilgi, sanıya karşıt olarak, eleştiri süzgecinden geçirilmeden kabul edilemeyeceği, ancak derinliğine düşünme yoluyla, kişinin kendisinin kılınmak, öğrenci tarafından kendisine mal edilmek durumunda olduğu için, hiçbir dışsal eğitim yöntemi yeterli olmazdı. Güzel ve etkili konuşmak ve öğrenciyi sözün güzelliğiyle, bir sanıyı edilgin bir biçimde kabul etmeye zorlamak, artık daha fazla yeterli olamazdı. Öğrencinin bundan böyle, eğitim sürecine, düşüncelerini kendi üzerine çevirerek, etkin bir biçimde katılması sağlanmalıydı. Kişinin yalnızca kendi araştırması, onu bilgiye götürebildiğine göre, birilerine bir şeyler öğretmek isteğiyle ortaya çıkan birinin tek bir hedefi olmalıydı: Öğrenciyi salt kendisinin olan, ve yine kendisinin gerçekleştireceği ussal, eleştirisel, ve derinlikli bir araştırmaya başlatmak... Bu hiç kuşkusuz, elleri kollan bağlı, ve tümüyle edilgin bir durumda bulunan bir öğrenciye

konferanslar vererek, gerçekleri serimleyici (!) konuşmalar yaparak ya da söylevler çekerek yapılamayacağı gibi, birçok Sofistin kendileri için bir alışkanlık haline getirdiği biçimde davranarak, eşdeyişle, tüm sorulan yanıtlayarak ve öğrenciye her tür problem için hazır çözümler sunarak da yapılamaz. Yanıtlar ve hazır çözümler bir şeyi derinliğine düşünmeden, eleştiri süzgecinden geçirmeden kabul etmeyi cesaretlendirir, öğrenciyi bilgiyle değil de sanılarla donatır ve öğrenciye yardım etmek yerine, onun gerçekte her türden araştırmasına engel olur. Bu türden hazır çözümleri kabul eden her kim olursa olsun, bildiğine inanacak ve sonuçta, hiçbir araştırma yapamayacaktır.

Öğrenciyi, bilgiye ulaşmaya yönelik kendi araştırmasına başlatmanın yolu, ona bir dizi sanı ve bu sanılarla birlikte gelen bir güven duygusu kazandırmak değil, ancak bunun tam karşıtıdır: Onun bilgisizliğinin ayırdında olmasını sağlamak. Öğretilecek herşey, bir anlamda salt bundan ibarettir.

Kişinin kendi bilgisizliğinin ayırdında olmasının onu zorunlu olarak araştırmaya götürdüğünü, bir şeyler öğrenme çabasında olan bir kimsenin zaten öğrenmek istediğini ve onu araştırmaktan ve öğrenmekten alıkoyan tek şeyin, onun bilgiye zaten sahip olduğunu düşünmesi olduğunu varsayarsak, bu daha bir kolaylıkla anlaşılabilir. Sokrates'in sayıntısı da tam tamına budur ve o, bu sayıntısını, öğretmeyi önerdiği bilgi türüne yönletimle ortaya koyarken, tümüyle haklıdır. Çünkü insanın gereksinme dayabileceği ya da duymayabileceği diğer, bilgi türlerine karşıt olarak, bu bilgi, eşdeyişle erdem tüm insanların doğaları itibariyle istedikleri şeye, yani iyi bir yaşama ulaşmalarının gerek ve yeter koşuludur. Eğer tüm insanlar iyi, bir başka deyişle ahlâklı bir biçimde yaşamak istiyorlarsa ve hiçbir insan, iyi ve kötüye ilişkin bilgi olmakszın, iyi olmaz ve iyi bir biçimde yaşayamazsa, tüm in-

sanlar doğaları itibariyle, bilgeliğe sahip olma gereksinimi duymakta ve bilgeliğe sahip olmak istemektedirler; ve hiçbir insan kendisini, kendisine ilişkin bilgisi (ben-bilgisi) olmaksızın, gerçekleştiremiyorsa, tüm insanlar, doğaları itibariyle, kendilerine ilişkin bilgiyi gereksinmekte ve arzulamaktadırlar. Eğer tüm insanlar bu bilgiyi (onu istediklerinin ayırdında olup olmadıklarına bakılmaksızın, istiyorlarsa, yalnızca, bu bilgiye sahip olmadıklarının kendilerine gösterilmesine gereksinim duymaktadırlar; bu gerçekleştirildiğinde, zorunlu olarak kendilerine ilişkin bilgi (neyin iyi neyin kötü olduğuna ilişkin bilgi) için, araştırmaya başlayacaklardır. Demek ki en azından iyi ve kötüye ilişkin bilgi söz konusu olduğunda, bilgisizlik bilinci, zorunlu olarak, bilgiye erişmeyi amaçlayan bir araştırmanın başlangıcıdır.

Bir insan, bilgisiz olduğunun farkına varması sağlandığı takdirde, bilgi elde edebilir. Ancak insanların tümü bunu yapabilmeye yetili midir? Sokrates onların bunun için yetili olduklarına inanır. Sokrates'e göre her ne denli insanlara, ussallıktan genellikle farklı derecelerde pay verilmiş olsa ve onlar bu nedenle farklı bilgi derecelerine ulaşabilseler de, hiçbir insan, anlayıştan, bilgisizliğinin hiçbir biçimde ayırdında olamayacak ölçüde tümüyle yoksun olamaz, insanlar ne birer vahşî hayvan ne de birer tanrı olmayıp, bu ikisi arasında bir şey olduklarına göre, bilgisizliklerinin ayırdında olamayacak ve bilginin peşine düşmeyecek denli anlayışsız olmadıkları gibi, hiçbir bilgiye gereksinme duymayacak denli bilge ve bilgi yönünden yetkin değildirler (Şölen). Yalnızca sıradan birer insan varlığı olduklarına göre, hepsi gelişmek ve daha iyi olmak ister ve hepsi geliştirilmeye ve daha iyi kılınmaya uygun bir yapıdadır. Hepsi eğitime gereksinme duyar. Ve hepsi de eğitilebilr durumdadır.

Gerçek eğitimin birtakım sanılar yerine, bilgi aktardığı, bilginin hazır ve kolayca karara bağlanan bir şeymiş gibi

zahmetsizce verilemeyeceği, ancak bilen tarafından kendisine mâl edilmesi gerektiği, bilenin bilgiyi kendisine mâl etme sürecinin, yalnızca onun kendi araştırmasıyla olanaklı olduğu ve bir insanın bilgisizliğinin ayırdında olmasını sağlamanın, onu bilgiye ulaşmayı erekleyen bir araştırmaya başlatmak demek olduğu- tüm bunlar Sokratesçi öğretim yöntemine damgasını vuran ve bu yöntemi belirleyen değerlendirmelerdir. Bu öğretim yönteminin bütünü, doğurtucu çürütücü, **aporetik** (kuşku ya da kararsızlık gösteren), olumsuz ve alaycı gibi sözcüklerle farklı biçimlerde tanımlandığına göre, tüm bu farklı isimlerin nasıl olup da aynı şeye uygulandıklarını kısaca açıklamak uygun ve yararlı olacaktır.

Doğurtucu öğretini yöntemi, öğretmenin salt kendi çabasıyla bilgiyi, sanki bilgi "salt temas yoluyla, dolu bir kaptan daha boş bir kaba akabilen türden bir şeymiş gibi" (**Şölen** 175 D), bir başkasının ruhuna damla damla akıtamayacağı ve bilgiyi bir başkasının ruhunda yoktan var edemeyeceği kavrayışına dayanır. Yalnızca sanı (**doxa**) bu biçimde aktarılabilir. Öğretmenin tıpkı bir ebe gibi öğrenciye kendisinden bir şey vermeyip, yalnızca onda zaten var olanı gün ışığına çıkarmasına yardım ettiği, öğrencinin kendilerine gebe kaldığı düşünceleri doğurması için öğrenciye yalnızca el uzattığı göz önünde tutulursa, öğretmenle öğrenci arasındaki ilişki, daha çok bir ebeyle doğurmak üzere olan bir kadın arasındaki ilişkiye benzer. Tıpkı ebenin birtakım ilâç ve mesajlarla gebe kadında doğum sancılarını teşvik etmesi gibi, öğretmen de gebe ruhta, öğrencinin bilgiye duyduğu gereksinimin farkına varmasını sağlayan ustalıklı bir sorgulamayla, gebe ruhu araştırmaya sevkeder. Bilgi için duyulan doğum sancıları bir kez başlayınca, öğretmen öğrenciye, salt kendi benine ilişkin bilgiye ulaşması için yardımcı olur ve sonuçta ortaya çıkan bilginin gerçekten de öğrencinin kendi bilgisi

olması için, onu sorgulamaya devam eder. Öğretmen bilgiyi veren kimse, ya da bilginin nedeni değildir, ancak yalnızca bilginin doğuşu için bir araç, bir ara nedendir. Ebeninkinin tersine, öğretmenin işi burada bitmez. Öğretmen öğrencinin ürettiğini sınar ve ürettiğini ciddi bir sorgulama ve uslamlamayla eleştiri süzgecinden geçirerek, öğrenci için doğru bir bilgi mi yoksa bir öğrenim yanlışı mı olduğunu belirlemeye çalışır. Öğretmen yalnızca, öğrenci bildiğinin hesabını verdiği ve ürettiğini uslamlamayla savunabilir hale geldiği zaman, tatmin olur. Çekilen zahmetlerin karşılığı — öğretmen için de, öğrenci için de- alınmıştır, ya da daha çok, başka bilgilere yönelik yeni araştırmalara başlamaya hazır hale gelinmiştir.

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

getirmemiş bir diyalog yok gibidir. Bu sonuçlar diyalogun sonunda, salt öğrencinin bu sonuçlan, onları kendisine mal edecek bir derinliğine düşünme çabası göstermek yerine, hemen gözü kapalı bir biçimde kabul etmesini önlemek için, olumsuzlanırlar. İkinci olarak, burada söz konusu olan yazılı sözcüğün kendisinde içerilen bir şey değildir, ancak daha çok öğrenenin ruhunda olup biten bir şeydir, eşdeyişle, öğrencinin bilgiyi araması ve bilgilenmesidir. Diyalogları, yüzeydeki olumsuzluklarına ve olumsuz sonuçlarına karşın, gerçekte yapıcı kılan da bundan başka bir şey değildir.

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

Bu çürütücü-olumsuz yöntemin başarabildiklerinin eksiksizce betimlenebilmesi için, burada, Sokrates'in kendisinin Platon'un **Menon** adlı diyalogunda bir köle-genci sınamasını nasıl yorumladığını ele almamızda yarar vardır. Bu sınama ve incelemenin kendisi Sokrates'in yöntemi için çok iyi bir örnek olmayabilir, ancak Sokrates'in değerlendirmesi çok yerinde ve bizim buradaki- ereğimize çok uygundur. Sokrates, ortaya attığı geometri probleminin köle-genç tara-

fından çözülmesi sürecinin hemen hemen tam ortalarında, Menon'a şunları söyler: "Kaydettiği ilerlemeye bir bak hele!... Başlangıçta, (gündemdeki konuyu) bilmiyordu, hoş şimdi de bilmiyor ya, ancak o zaman bildiğini düşünürken ve kendisine sorulan soruyu sanki biliyormuş ve ortada hiçbir güçlük yokmuş gibi, kendinden emin bir biçimde yanıtlarken, o şimdi artık ne yapacağını bilemez hale geldiğinin ayırdında ve hâlâ bilgisiz olsa bile, artık (en azından) bildiğini düşünmüyor. ve bundan dolayı bilmediği konuyla ilgili olarak şimdi daha iyi durumda. ...Onu ne yapacağını bilemez bir hale getirmekle ve ona bir şok vermekle, ona bir zarar vermiş değiliz. ...Daha çok, ona doğruyu bulma yolunda yardım ettik, çünkü o şimdi bilgisizliğinin bilincine vardığı için, bundan böyle araştırmaktan haz duyacak. ...Acaba o bilgisizliginin bilincine varmasının sonucu olan şaşkınlığa sürüklenmezden önce. bilmediği şeyi bildiğini düşünürken hiç aramamaya ve bir şeyler öğrenmeye kalkışır mıydı? ...içine düştüğü, bu ne yapacağını bilemez hal dolayısıyla, o, benimle birlikte araştırma yaparken, ben her ne denli kendisine yalnızca birtakım sorular sorsam ve yekten hiçbir şey öğretmesem bile, kendi başına bir şeyler bulacaktır. "(**Menon** 84 A-D).

Burada, ereğine ulaşmak için kullandığı araçların, Sokrates için büyük bir önem taşımadığına dikkat edilmelidir. Sokrates'in, daha çok gençlerle olmak üzere, çeşitli kesimlerden gelen insanlarla yaptığı konuşmaları, bazen (eh kötü anlamı içinde) Sofistçe uslamlamalar, yanıltıcı ve hatalı kanıtlamalar, anlamsız analojiler ve savunulması güç öncül ve sonuçlarla süslenmekteydi ve o bu durumun tümüyle bilincindeydi. O öğrenciyi aldatıcı taktikler kullanıyordu. Öğrencinin, gerçek bilgi araştırmasına başlamazdan önce, içinde olmasını istediği durum ise, bilgisizliğine hayret etme, bilgisizliği karşısında

şaşırıp ne yapacağını bilememe halidir. Tüm çabalarının kendisine yöneldiği bu hedef, bu araçları, sözcüğün tam anlamıyla, haklı kılar, çünkü öğrenciyle birlikte gerçekleştirilen araştırmada, önemli olan, yalnızca, bir önermenin her nasılsa doğru oluvermesi, hatta Sokrates'in kendisinin bir önermeyi doğru bir önerme olarak onaylayıp, onun hesabını verebilmesi değil, ancak öğrencinin onu, yalnızca doğru olduğuna inanmak yerine, bilmesi ve usavurmayla kendisine mal edebilmesi ve savunabilmesidir. Eğer öğrenci bunları yapabilirse, ona hiçbir yanlış uslamlama (argüman) en ufak bir zarar veremez, çünkü bilgisi artık "bir zincirle sağlam temellere bağlanmıştır." Öte yandan eğer, bir açıklama getirip bu doğrunun hesabını veremez ve doğruya salt bir sanı olarak sahip olursa, bu "doğru"dan yoksun kalması ve bildiği fikrini (gerçekte, bilmediği için) usundan söküp atması, onun için çok daha iyi olur.

Sokratesçi yöntemin özü, tıpkı Sokrates'in kendisi gibi, alayla belirlenmişti. Daha önce söylediklerimizi dikkate alacak olursak, bunun niçin böyle olması gerektiğini, gerçekten de niçin her türden gerçek öğretimin, belirli ölçüler içinde, alaycı olmak durumunda olduğunu anlayabiliriz. Alay, incelikle oynama, bir şeyi olduğundan hafif gösterme, ikiyüzlülük, gerçekte olduğundan daha az olma tutumu, daha aşağı ve küçük bir rol kabul etme, zavallı ve yeteneksiz biriymiş gibi görünme anlamlarına gelir. Alaycı, kendisi yanılmaktan çok uzak olmasına ve kendisine ilişkin olarak, açık seçik bir kavrayışa sahip olmasına karşın, başkalarını yanıltmak için, kendisine karşı olumsuz bir tavır takınan bir oyuncudur, aktördür. Sokrates'in en gözde alay maskesi bilgisizlik maskesiydi. Gerçekte bildiğinden daha az şey bildiğini öne sürüyor, bilgisinin "bir düş gibi önemsiz ve tartışmalı" olduğunu söylüyor (**Şölen**, 175 D), büyük çoğunlukla, bilmediğini bilmek

dışında hiçbir şey bilmediğini savlıyor ve bilgisiz biri olarak, eğitime gereksinme duyan ve aydınlatılmak isteyen bir öğrenci kılığına bürünüyordu. Bu hile, yöntemiyle tam bir uygunluk içindeydi. Bilgisiz olduğunu öne sürmekle, bütün bütün bilgi dağıtmamak, hazır doğrular öğretmemek için, yetkin bir özürün ardına sığınmış oluyordu ve bu sayede, öğrenciye salt birtakım sanılar vermek tehlikesinden yaşamı boyunca, hep uzak kaldı. Bir yetke olmadığını her fırsatta dile getirmekle de, öğrencilerine kendi bilgeliğine dayanma olanağı bırakmadı ve onları, hiç kimseden medet ummaksızın, başlarının çaresine bakmaya zorladı. Daha aşağı bir rol olan öğrenci rolünü baştan kabul etmekle de, yanıtlar ve çözümler vermekten kaçınabildi ve öğrencilerini, inançlarını açıklamak ve temellendirmek için zorlamada ısrarlı olabildi. Bütün bir araştırmalar dizisinin hiçbir sonuç vermediği, araştırmalarının sonucunda doğruluğa, başlangıçta olduklarından hiç de daha yakın olmadıkları inancını sık sık yinelemekle de, çevresinde bulunanların, bilgi elde etmek yerine, işi sanılarla idare etmelerine engel oldu. Tüm bu hileler gerçekten de etkili oldu, çünkü bilgisiz bir insan görüntüsü vererek, başkalarının yapay, sahte bilgiçliklerini kırdı; öğrenci rolünü kabul ederek, başka insanların yok yere benimsedikleri öğretmenlik rolünün yanlış olduğunu gösterdi; kendisinin önemsiz biri olduğunu açığa vuran bir maske takarak, başka insanların üstünlük maskelerini düşürdü ve onlara üstünlüklerinin salt bir maske olduğunu göstererek, bilgisizliklerini yüzlerine vurdu. Bu alaycı-doğurtucu araştırma sürecinde, her zaman rollerin gizliden gizliye değiştiği gözleniyordu: Her iki maske de, sabık öğrencinin öğretmen ve daha önceki öğretmenin ise bilgiye dehşetli gereksinim duyan bir öğrenci olduğu ortaya çıkıp, tümüyle düştükleri ana dek, gitgide daha gözle görülür bir hâle geliyordu. Bu maske değişimi bir kez ger-

çekleşti mi, alaycının rolü de bitmiş oluyordu, öğretmen olduğu açığa çıkmakla birlikte, Sokrates bundan böyle bir şeyler öğretmek durumunda değildi, çünkü öğrenci olduğu açığa çıkan eski öğretmen, bilgi yoluna girmişti artık. Bilgisizliğinin ve bilgiyi aramak zorunda olduğunun farkına vardığı için, o kendi kendisinin öğretmeni olmuştur ve alayın ereklediği de tam tamına budur.

Sokrates'in öğretim yöntemi bir çürütme, sorgulama, inceleme ve birlikte araştırma yöntemi olduğu için, başkalarını geliştirme ve iyileştirme amacı taşıyan tüm bu girişimler, doğallıkla monolog (konferanslar, söylevler, v.b.g.,) biçimi değil de, diyalog biçimini aldı. Ardıllarının da onun öğretimini sunmanın doğal biçimi olarak diyalogu kullanmalarının ve neredeyse tüm bir Sokratesçi yazın (literatür) öbeğinin başka hiçbir şeyden değil de, diyaloglardan oluşmasının nedeni budur. Bu biçimin Sokratesçi eğitim anlayışına (Sokratesçi içeriğe) ne denli uygun düştüğünü görmezden önce, Sokrates'in öğretiminde, biçimle içerik ya da öz arasında ortaya çıkan bir başka karşılıklılığı görmeliyiz: Bu (biçimsel) öğretim yöntemiyle, öğretiminin özsel ereği arasındaki karşılıklılıktır.

Bilgi aktarabilmek için, Sokrates bilgiyi bir içerik olarak vermeye kalkışmaktan hep sakındı. Yalnızca, öğrenciyi araştırmaya ve aktüel bilgi elde etmeye başlayabileceği bir noktaya getirmeye çalıştı. Tümüyle biçimsel olan 'bu öğretim yöntemi, öğrenciyi sanıların getirdiği sınırlamalardan kurtararak ve onu kendisine doğru döndürerek; bir başka deyişle, belgisizliğinin bilincine varmasını sağlayarak, bilgiye döndürdü. Burada ilgi çekici olan, bunun, bir başka deyişle (biçimsel) öğretim yönteminin doğurduğu sonucun, *tam tamına Sokratesçi öğretimin içeriksel olarak yaptığı şeye karşılık gelmesidir: Sokratesçi öğretim, başka hiçbir şeyi değil, fakat

kişinin kendi kendisinin ayırdında olmasını, kendi üzerine derinliğine düşünmesini ve kendisine ilişkin olarak eleştirisel bir inceleme başlatmasını erekledi. Bu eğitimin "nasıl"ı ve "ne"si, öğrencide birbirine yaklaşarak, birleşmekteydi: Öğrenciye bilgi verebilen yalnızca onun kendi çalışmasıydı ve eriştiği bilgi de kendisi, kendi yaşamı, neyin kendisi için iyi olduğu ve kendi doğal ereği hakkındaydı.

Bu Sokratesçi öğretimin tek hedefi insanların gelişme ve iyileşmeleri, insanlara erdem öğretmekti ve" bu arada, insanın erdemi de, bilgelik, iyi ve kötüye ve bene ilişkin bilgi olduysa eğer, böyle olmak zorundaydı. Sokratesçi eğitim doğal olarak, yalnızca bene ilişkin biçimsel bir bilinçlilik —bir insanın neyi bilip neyi bilmediğinin bilgisi— değil, ancak aynı zamanda, bene ilişikin özsel bir bilgi —bir insanın ne olduğunun ve dolayısıyla ne istediğinin, neye gereksinme duyduğunun ve neye sahip olmak zorunda olduğunun bilgisi; bir insanın kendisine, ereğine ve kendisi için neyin iyi olduğuna ilişkin bilgi- vermeyi erekledi. Sokrates böylelikle, yalnızca, erekbilimsel (teleolojik) olmayan yaklaşımı, pratik, erekli ve canlı bir varlık olarak insanı felsefî araştırma kapsamı dışında bırakan doğa felsefesinin eksik ve kusurlarını gidermekle kalmadı, ancak aynı zamanda, pratik insana pratik bir yaklaşım üzerinde ısrar eden Sofistleri büyük ölçüde, aştı. Öte yandan Sofistlerin eğitimi öğrenciye hem biçim hem de içerik yönünden dışsal kalırken —Sofistler öğrenciyi, **öğrencinin** değil de, bizzat **kendi** etkinlikleriyle ve genellikle öğrenciye yabancı olan konularda, **kendi** sanılarını aktararak eğitiyorlardı— Sokratesçi eğitim hem biçim hem de içerik yönünden içsel oldu: öğrenci, kendi beni hakkında, kendisine mal edilmiş, bir bilgiyi erekleyen, kendi araştırmasıyla eğitilmekteydi.

Sokratesçi eğitimin ereği, öğrencinin kendisini üçlü bir anlam içinde açımlamasıydı: Açımlanan, bulgulanan ve çözümlenen her ne ise, bizzat öğrencinin kendisi tarafından bulgulanmalıydı. Açımlanan, serimlenen ve öğrencinin kendisine gösterilen, başka hiçbir şey değil, ancak bizzat öğrencinin kendi doğasıydı. Tüm bu eğitim sürecinin ereklediği de, öğrencinin kendisine ilişkin bilgisiyle, kendisini açımlayıp, bütünlüklü ve gerçek bir insan olarak, gerçekte bulunması gerektiği noktaya ulaşmasıdır.

Bene ilişkin bilgi (ben-bilgisi) insana özgü erdem olduğu için, Sokratik öğretim öğrenciyi, yalnızca bilen biri yapmakla kalmıyor (ki, bu bile Sofistlerin yapabilmiş olduklarından çok daha fazla bir şeydir) ancak aynı zamanda, onu bir insan, bütünlüklü ve erdemli bir insan kılıyordu. Sokratesçi öğretimden tam anlamıyla pay alan bir öğrenci, bu nedenle, yalnızca bilgi bakımından eksikli olduğunu ve bu açığını nasıl kapayabileceğini öğrenmekle kalmayacak, ancak aynı zamanda, bir insan varlığı olarak eksikli olduğunu ve kendisini nasıl tamamlayıp gerçekleştirebileceğini öğrenecektir. O incelenmemiş, eleştiri süzgecinden geçirilmemiş sanının bilgi, incelenmemiş, sorgulanmamış benim gerçek bir ben ve incelenmemiş, hesabı verilmemiş bir yaşamın da yaşanmaya değer bir yaşam olmadığını bilecektir. Bunu bildiğinde ise, o hiç kuşkusuz yalnızca bilgiye değil, ancak aynı zamanda bene ilişkin bilgiye ve dolayısıyla, kendini tamamlamaya, kendini gerçekleştirmeye, mutluluğa, **eudaimoniaya** giden yolda olacaktır. Öğrencinin bu biçimde sürekli olarak araştırmanın bizzat içinde olması, bir başka deyişle, araştırmanın hem öznesi hem nesnesi, hem sorgulayan hem sorgulanan olması, Sokratesçi düşüncenin en çarpıcı yönlerinden biridir. Bu, aynı zamanda Sokratesçi düşüncenin önemli başarılarından biridir, çünkü Sokratesçi düşünce yalnızca insanı de-

ğil, ancak aynı zamanda her bir bireysel insan varlığını felsefi düşüncenin mutlak merkezi yaptı. Bu ise gerçek felsefenin başlangıcından başka bir şey değildi.

Diyalog-biçimi

Öğrencinin Sokratesçi araştırma içinde etkin bir biçimde yer almasını usumuzdan hiç çıkarmazsak, şimdi diyalog biçimine duyulan gereksinmeyi, tam ve eksiksiz olarak anlayabiliriz.

Herşeyden önce, gerçek bir diyalog, bir konferans ya da söyleve karşıt olarak, bir **agon**da (düşünsel çarpışma, çekişme) birbirleriyle karşı karşıya gelmiş, birbirlerine karşıt düşüncelere sahip iki kişinin etkin katılımını ve bu kişilerin **dialegein**(x) ve **dialegesthai** (xx) eylemine girişmelerini bir başka deyişle, incelikle düşünülmüş ayrımlar yapmalarını, bir konuyu araştırmalarını, bir şeyi dikkatle değerlendirmelerini, o şeyi ayrıntılı olarak tartışmalarını ve ona, tüm uslamlamaları gözden geçirdikten sonra, bir yanıt bulmalarını gerektirir. Gerçek bir diyaloga katılmak, bilgiye götüren ussal bir araştırmaya, daha doğru bir deyişle gerçek bir eğitim deneyine (tecrübesine) katılmak demektir. Gerçek diyalogun özü,

(x) Toplamak, dokümanları incelemek ve gözden geçirmek, tartışmak anlamlarına gelen yunanca fiil (Ç.N.)

(xx) Birisiyle söyleşmek, (Platon, **Theaetetus** 158 C), bir sorunu bir başkasıyla, tartışmak (Xenophanes, **Memorabilia**, 2.10.1), tanımlarda konuşmak, tartışmak, bir sorunun değişik yönlerini irdelemek (Aristoteles, **Posterler Analitikler**, 92 b 32), usavurmak, bir konuyu ölçüp biçmek, diyalektik yapmak, tartışmayla birtakım sonuçlara varmak (Platon, **Devlet** 454 A, 511 C, **Theaetetus** 167) gibi anlamlar taşıyan Yunanca Dil. (Ç.N.)

doğurt ucu yöntemin temel özelliği olan düşünsel karşıtlıkla, gerilim ve olumsuzlukla —doğruluk için olan savaşıma karşılık gelen karşıtlık— belirlendiği için, diyalog doğurtucu iletişimin doğal biçimidir.

Bir ussal iletişim biçimi olmak dışında, diyalogun aynı zamanda gerçek dramla da bazı ortak yönleri vardır: Diyalog, yalnızca öğretiler ve kuramlar, yalnızca eylem içindeki düşünceyi sunmaz, ancak aynı zamanda yaşamın içindeki insan varlıklarını, düşünce ve kişiliğin eriyip karıştığı bir eylem içinde yaşayan **paradeigmata** (örnekler, modeller) olarak sunar. Dramatik diyalogda, katılımcılar yalnızca, entellektüel bir alıştırma içinde öğretmen ya da öğrenci olarak değil, ancak aynı zamanda bütün bir varlıkları içinde, insan varlıkları olarak yer alırlar. Bu nedenle agonları (çekişmeleri, mücadeleleri) yalnızca doğru bilgi için değil, ancak aynı zamanda doğru yaşam (biçimi) içindir. Onlar yalnızca kendilerini araştırmanın odak noktasından ayrı ve dışarıda tutarak, birtakım düşünceler ortaya koyup bu düşünceleri çözümlemezler, ancak bunun tam tersine, birer oyuncu (daha çok eylemci) ve eylem merkezi, birer seyirci ve seyredilen şey olurlar. Bu iki yönlü katılım, öğrencinin Sokratesçi eğitim etkinliğine iki biçimde katılmasıyla koşutluk içindedir. Dahası, dram gibi diyalogda da katılımcılar genel anlamda birer insan olarak değil, ancak birer birey olarak ortaya çıkarlar. Herhangi bir tikel kişiye yöneltilmeyen konferansların, insanlara üçüncü kişiler olarak başvuran öyküsel anlatımlarının tersine, diyalog insanları yüz yüze getirir. Kişisel karşılaşmalarında, diyaloga katılanlar birbirlerini ayrı bireyler olarak tanırlar ve bu tanıma, diğerinin biricikliğinin ve bireyselliğinin tanınmasıyla eşanlamlıdır. Birbirlerine adlarıyla, ikinci tekil kişiyle hitap ederler ve bu hitap biçimi kişinin yaşamı ve etkinliklerinin şu ya da bu yanına yönelen unvanların tersine, varlığının bü-

tünlüğü içindeki kişiye yönelir ve onun bir parçasını (onu belli bir sınıfın üyesi yapan parçası -asker, hekim, ayakkabıcı, Ispartalı) değil, tüm varlığını kucaklar. Kendisine yönelinen, bir dindar kişi olarak Euthyphro ya da bir asker olarak Nikias değildir; ancak kendilerini haklı kılmaları, savunmaları ve açımlamaları istenen bir insan olarak Euthyphro'yla, biricikliği içindeki Nikias'tır. Şu halde, kişinin kendi bireyine ilişkin eleştirisel ve derinliğine bir serimlemeye götüren diyalog, Sokratesçi eğitimin en uygun biçimidir. Diyalogun, Sokrates'in ardılları tarafından onun öğretimini sunmak ve canlı tutmak için seçilmiş salt bir araç, dışsal bir biçim olduğu düşüncelerini bir kıyıya atabiliriz, çünkü onun öğretimi, doğası gereği zaten sözcüğün tüm anlamlan içinde, diyaloga özgü ya da diyalektik bir yapıdaydı.

İnsanların diyalogda, biricik bireyler olarak, kendilerine ilişkin bilgiyi (ben-bilgisini), kendi doğalarına ve ereklerine ilişkin bilgiyi erekleyen araştırmaya katılımlarım incelemiş bulunuyoruz, ancak incelememiz, diyaloga özgü ilişkinin birbaşka yönünü vurgulamadıkça, eksikli kalacaktır: Diyalogun toplumsal doğası.

Bir diyalog, birlikte doğruluğa ilişkin bir araştırmaya koyulan iki kişi gerektirir ve birlikte gerçekleştirilen böyle bir araştırma yalnızca, doğrulukla ilgili olarak uyuşma olanağı varsa ve bulunacak doğruluğun da genel (toplumsal) olduğu ve doğruluğun, bulunduğunda, bilincine varacak ve onu onaylayacak yetinin tüm insanlarda büyük ölçüde benzer olduğu önceden kabul edilirse eğer, başarılı olabilir. Bunlar, hiç kuşkusuz, Sokrates'in usundaki önkabullerdi. Tanımlanan şeyin tüm örneklerine ortak olmakla kalmayıp, ancak aynı zamanda tüm insanlarca kabul edilebilir olan tanımlar bulunmasaydı, genel tanımlar üzerinde ısrar etmenin, genel tanımların peşinden koşmanın bir anlamı olur muydu hiç?

Herhangi bir soru üzerinde biçimsel (formel) olarak uyuşma olanağı, soruları soranların ve yanıtlayanların ussallıktan aynı ölçüde pay almış olmalarını öngörür. Ussallık bakımından bu biçimsel benzerliğin ötesinde, insanlar bütün bir doğalarını kucaklayacak ortak bir şeye sahip olmak zorundadırlar, yoksa ortak insansal iyinin, insansal erdemin v.b.g., ne olduğunu sormanın pek büyük bir anlamı kalmayacaktı. Çünkü bu durumda, yalnızca, farklı insanların istedikleri tikel şeyler değil, ancak aynı zamanda, onların isteme biçimleri de farklı olacaktı; yalnızca, tikel işlevleri çakışmamakla kalmayacak, ancak aynı zamanda, genelde, insan olarak belirli bir işlevi yerine getirmeleri de söz konusu olamayacaktı. İnsanlar birbirlerinden tümüyle farklı olacaklarından, aralarında, her ne türden olursa olsun, herhangi bir uyuşma, bir diyalog ya da diyaloga özgü bir ilişki, ortaklık ya da iletişim düşünülemeyecekti.

Diyalektik ilişki bireysel katılımı olduğu denli, gerçek bir topluluğu öngörür. Diyaloga giren iki kişi birbirleri için birer tamamlayıcı olur, çünkü gerçek bireysellik ve biriciklik, yalnızca farklı olmaktan değil, ancak aynı zamanda, kişinin, bizlere bazı bakımlardan benzeyen, bazı bakımlardan farklı olan başka bireylerle karşıtlık içinde alabildiği gerçek, kimliğinin, bir başka deyişle, ne olduğunun tam olarak ayırdında olmasından oluşur, öte yandan, topluluk ve iletişim, katılımcıların, homojen ve farklılaşmamış bir kütlenin bir parçası olmamaları ve insan toplumuna ve diyaloga özgü ilişkiye karşıt bir biçimde, kaba bir insan kalabalığı içinde kalmamaları, aynı potada erimemeleri ve en aşağı düzeyden bir paylaşıma girmemeleri için, biricik ve özgün bireyler olarak kalmalarını gerektirir. Bir özelliği olmayan böyle bir kütle etkilenebilir ancak eğitilemez, etki altında bırakılabilir ve istenilen yöne sürüklenebilir ancak geliştirilemez, çünkü "üyeleri" bi-

reyselliklerinden vazgeçmiş oldukları için, ortaklık haklarını yitirmişler ve onunla birlikte de, insanlıklarından olmuşlardır.

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

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

Şimdi artık, doğurtucu yöntemin yalnızca bir öğretim yöntemi değil ancak aynı zamanda bir yaşam biçimi, gerçekte tek doğru yaşam biçimi olduğunu söyleyebiliriz. Eğer her insan iyi bir yaşamla ilgileniyor ve iyi bir yaşam için çabalıyorsa ve iyi bir yaşama, yalnızca kişinin kendisinin ve başka insanların iyileşip gelişmesiyle ulaşmak olanaklıysa, iyi bir yaşam bir eğitim sürecinden, bir gelişme sürecinden, kişinin kendisini açımlamasından, gerçekleştirmesinden ve başkala-

rına kendilerini gerçekleştirme yolunda yardımcı olmasından başka bir şey değildir. Bu da yalnızca doğurtma yoluyla yapılabidiğine göre, erdemli bir yaşam bir doğurtucu eğitim yaşamıdır.

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

Eros

Eros'un Sokrates'in felsefesinde çok temel ve ayrıcalıklı bir yeri vardır, çünkü bu Sokrates'in bilgisizlik itirafının kendisini kapsamadığı tek konudur: 'Tüm diğer konularda değersiz ve yararsız biri olsam da, en azından seven ve sevileni kolaylıkla ayırd edebilme yetisi, her nasılsa bana tanrı tarafından verilmiştir. "(**Lysis** 294B-C) "Aşkla ilgili konular (ta erotika) dışında kalan tüm konular hakkında hiçbir bilgim olmadığını savladığıma göre, nasıl olur da, bu konuda (aşk konusunda) konuşmayı reddebilirim, bunu doğrusu düşünemiyorum?" (**Şölen** 177 D-E) Bu tümcelerden de anlaşıldığı gibi, Sokrates aşk konusuna büyük bir önem verir; bu nedenle biz de onun Eros kuramına özel bir önem vermeli ve Sokrates'le birlikte şu soruları sormalıyız: Aşk nedir? Aşkın doğası ve yapısı nedir? Tanrı kendisine nasıl gösterir? Tanrı niçin tüm bilgelik severlerin, özellikle dikkatlerini çeker? Sokrates tüm bu soruların yanıtlarını Şölen'de verir.[62]

Öncelikle, Eros mitolojik olarak konuşulduğu zaman bile bir tanrı değildir. Tanrılar yetkindirler, oysa Eros'un kendisinin bir yetkinliği yoktur ve yetkin olan bir şey, her ne olursa olsun, zorunlu olarak, aşktan yoksundur. Aşkın özü daha çok yetkinliğin karşıtıdır: Yetersiklik, eksiklik, yoksunluktur, eksiklik bilinci ve gerçekleşme ve tamamlanma arzusudur.

Aşk sevilenin eksikliğidir ve tanrılar hiçbir şeyin eksikliğini duymazlar.

Tanrı değilse eğer Eros nedir? Hâlâ söylenceye dayanarak konuşan Sokrates, Eros'a büyük bir tin ya da daimon adını verir. Bir başka deyişle Eros ne tanrı ne de insan olup, tanrılarla insan arasında bulunan, "aradaki uzayı (mekânı) dolduran ve bütünü kendisinde birleştiren" bir şeydir. Eros bir tanrı değildir, ancak yine de tanrısal bir şeydir, ölümsüz değildir, ancak bir anlamda ölmeyen bir şeydir, insan her ne denli tanrısal ve ölümsüz olmasa bile, aşk sayesinde bir tür tanrısallıktan ve ölümsüzlükten pay alır. Aktüel olarak nasıl gerçekleştiğini gözlemlersek eğer, bunun nasıl anlaşılması gerektiğini kolaylıkla görebiliriz.

Aşk her zaman bir şeyin aşkıdır. Zorunlu olarak bir nesneye doğru yöneltilmiş durumdadır. Sevmek demek bir şeyi sevmek demektir. Ancak aşkın nesnesi nedir? Çok yalın olarak, insanın gereksindiği, arzu ettiği ve istediği şeydir, insan zaten sahip olduğu bir şeyi gereksinmediği, istemediği ve arzu etmediğine göre, aşk her zaman insanın henüz sahip olmadığı bir şeye yönelmiştir. Ancak bir insan sahip olmadığı şeylerin hepsini gereksinmez ve istemez. Hiçbir insan, eğer onların kötü ve zararlı olduklarını gerçekten biliyorsa, kendisi için kötü ve zararlı olan bir şeyi istemez ve bu nedenle yalnızca iyi olan bir şeyi sevebilir. Aşk iyi, yararlı ve hayırlı olan bir şeye duyulan arzudur; doğamız itibariyle, eksikliğini duyduğumuz, gereksindiğimiz, eşdeyişle doğamız itibariyle bizim bir parçamız olan ve bizi tamamlayacak bir şeye duyulan sevgidir. İnsansal aşk, insan için iyi olana duyulan sevgiden başka bir şey değildir, insanın doğal ereği ve hedefine doğru yönsemesidir. her bireyin doğuştan getirdiği kendini-gerçekleştirme gereksinim ve isteğidir (**Lysis** 221-222; **Şölen** 200-201).

Bu yönden görüldüğünde, aşk Sokrates üzerine olan bu araştırmamıza yeni bir konu ya da boyut getiriyor değildir. Aşk, iyiye duyulan aşk olduğuna göre, iyinin doğası hakkında her ne söylediysek, hepsi aşk için de aynen geçerlidir. Eğer böyleyse, aşk hakkında iki ek önermemiz daha olmak gerektir: İyi, evrensel bir biçimde arzu edildiğine göre, aşk, her ne denli farklı olabilseler de, insanların tümünde ortaktır; ve yalnızca tek biri iyi bulunduğuna göre, her ne denli birçok farklı görünüm altında ortaya çıkabilse bile, yalnızca tek bir aşk vardır.

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

Çok farklı görünümleri olabilmekle birlikte, yalnızca tek bir aşk vardır. Bize iyiyi tanımlayabilme olanağı veren, her tikel insanın gereksinip peşinden koştuğu tikel iyiler olmayıp, tüm iyi örneklerinde ortak olan öğe olduğuna göre, aynı durum aşk için de geçerlidir. Her türden aşkta ortak olan bir şeyin iyi bir şey olarak kabul edilmesidir ve bu kabul, ay-

nı anda iyi olduğu saptanan bu şeyin eksikliğinin kabulüdür. Aşk işte, özünde bu olumsuz konumdur, bir şeyi, eksikliği duyulan bir şey olarak saptama ve öne sürmedir. Eksikliğini duyduğumuz, doğamıza uyan bir şeye duyulan arzu olarak görüldüğünde, aşk bizim dışımızda bulunan bir mutlak diye sunulmuş bir şeye duyulan aşk değildir, tam tersine, bizim doğamızın bir parçası olan ve onu tamamlayan bir şeye duyulan aşktır. Çok yalın olarak, eksikli ve sonlu oluşumuza ilişkin bilinçliliğin doğurduğu gerçekleşme aşkıdır, insan için gerçekten iyi olan, insanın gerçek gereksinimlerine yönletimle tanımlanır. Sokrates'in iyi anlayışıyla aşk anlayışı, yalnızca aynı şeyin farklı yönleri, Sokrates'in kafasındaki insan doğasını farklı dile getirme yollarıdır.

Özü aşkla belirlendiğine göre, insanın doğası tam olarak nedir? Mecazen konuşulduğunda, o yalnızca bir simge, bir fragman; eksikliğinin ve yetersizliğinin ayırdında olup kendini tamamlamaya çalışan, onu kendisini tam olarak gerçekleştirecek bir biçimde, doğası itibariyle, olması gereken birine ya da bir şeye dönüştürecek olanı kazanmaya çalışan, temelde tamlıktan ve tümlükten uzak bir şeydir. İnsanın doğasında, aslında dengesiz, yapısal olarak yanlış ve çarpık bir şey vardır. Bazı Sofistlerin düşünmekten hoşnut oldukları gibi, insan yaratılışın kendinden- emin, kendine- yeter tacı olmak yerine, özsel bir eksikle, öldürücü bir kusurla birlikte varolan bir yaratıktır; doğası itibariyle, yetersizdir, ancak yetersizliğini giderip, tamamlanma arzusuyla doludur. O herhangi bir anda, bir bütün olmak için, doğası itibariyle olması gerekenden daha azdır, ancak her zaman bütüne duyduğu özlemle doludur. O, iyileştirilme durumunda olan "insansal bir yara"[63] tamamlanacak bir tasarıdır. O, bir anlamda, zaten olduğu değil ancak olması gerekendir; bir tamamlanma değil, bir istemdir, erişilmiş bir başarı değil, bir vaat, bir girişim-

dir. Bu kendini -gerçekleştirme ve kendini- tamamlama arzusu, bu bütünlüğü elde etmeye çalışma, işte aşk dediğimiz şeydir. Özü aşkla belirlenen insan, daima (zaten olduğu şeyi) bırakıp, (olması gerektiği biçimiyle) kendisine doğru gitmedir, insan bir devinimdir, bir aşmadır, bir "aradaki şey" (**metaxu**)dir.

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

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

Aşk her zaman sahip olmayla sahip olmama arasındadır. Aşık sevdiğine hiçbir zaman aktüel olarak, sahip olma durumunda değildir, çünkü sahip olduğu bir şeyi elde etmeye çalışması zaten gerekmez, hatta gerçekte bu olanaksızdır bile. Öte yandan, aşık sevdiğinden yana, en yüksek ölçüde eksikli değildir ve sevdiğinin yokluğunu ölesiye duymaz, çünkü sevdiğine en azından gizil olarak, eşdeyişle, onu gereksinme biçiminde sahip olmasaydı; sevdiği, aktüel olarak kazanılmış, elde edilmiş bir şey olmamakla birlikte, doğası itibariy-

le ona ait, onun kendisini tamamlayan bir parçası olmasaydı, aşık onu gereksinmeyecek ve dolayısıyla da sevmeyecekti. Bu nedenle, seven her zaman arada, olumsuz bir konumda, eksikliği duyulan iyi bir şey olarak, bir şeyleri savlamadadır.

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

Aşk yalnızca yaşamın itici gücü, enerjik ilkesi değildir — aşk yaşamı tamamlayan, gerçekleştiren ve zenginleştiren ve biz insanları tam ve mutlu kılandır. Kendimizi yalnızca eylem yoluyla gerçekleştirebilir ve yalnızca aşk yoluyla eyleyebiliriz. Bilgisiz olmakla birlikte, bilgisizliğinin ayırdında olup bilgilenmeye çalışan bir insan bilgisini arttıracaktır; ruhsal yoksulluğunun bilincinde olup, ruhsal yönden gelişip iyileşmeye gerek duyan ve erdemli olmaya çalışan bir insan, daha iyi biri haline gelecektir; kısacası, herhangi bir yönden gerçekleşmeyip, eksikli kalmış bir insan, bu durumun bilincinde olduğu ölçüde, bu yönden gerçekleşmeye ve tamamlanmaya çalışıp zorunlu olarak, tam anlamıyla gerçekleşmiş olma haline epey yaklaşacak ve daha zengin, daha tartı ve daha iyi

bir yaşam sürecektir. Aşk eksiklik ve tamamlanma arzusuna ilişkin bir bilinçlilik, güçsüz ve çaresiz bir özlem değil, ancak eksikliğin harekete geçirdiği, kendisini doğuran eksikliği gideren bir etkinliktir. İlke olarak olumsuz olmakla, eksiklik, yetersizlik ve gereksinimden doğmakla birlikte, aşk bize, insan varoluşunda olumlu olan her ne varsa, onu verir.

İki temel düşüncenin bu bağlamda özellikle vurgulanması gerekmektedir. Bunlardan" ilki. Sokrates'in, o her ne denli insanı, sonraki Sofistler gibi, yetkinliğin doruğunda bir varlık olarak görmese ve bu yetkinlikten yoksun ve gelip geçici yaratığı tam ve kendine yeter tanrılarla, salt insan denen yaratığın eksikliğini göstermek üzere, karşılaştırsa da, insanı herşeye karşın özerk (otonom) bir varlık yapmasıdır. O bunu, insan hiçbir şeyi gereksinmediği için değil de, aşktan esinlenen etkinlik sayesinde, gerçekten gereksindiği herşeyi elde edebildiği için —yetkin olduğu için değil de, yetkinlikten yoksun olduğunun bilincine varıp, kendisini daha iyi kılacağı için— yapmıştır. Aşkla iyileşen gelişen insan, kendi çalışması ve çabası tarafından iyileştirilmiş olur, çünkü aşk bir daimon olarak adlandırılsa, bir başka deyişle, insandan daha fazla bir şey olarak görülse bile, Sokrates'in Eros'u insanın üstünde ve ötesinde ve insandan fazla bir şey değildir, ancak daha çok onun tini, daimonu ve doğasıdır ve aşkın armağanları insanın çaba ve başarısının sonucu olarak ortaya çıkar.

Sokrates'in insanı, zaaflarına ve yetkinlikten "olanca yoksunluğuna karşın özü alışık olmadığımız türden bir büyüklük, bağımsızlık ve özgürlükle belirlenen Sophokles'in kahramanına benzemektedir. Sophokles'in kahramanı, Eros'un kendisine sahip olup, kendisini yönlendirdiği ölçüde, aşkına sahip olma ve aşkını denetleme durumunda olmasa da; yine de kendisine egemen olmayı bilen biri olarak

kalır. Kendisine sahip olan ve kendisini yönlendiren, ona yabancı ve dışsal bir şey —tanrılar, tinler, dışsal yazgı— değildir, ancak kendi doğası ve tinidir. Bir aşık olarak, o kendi yerinde durur, kendi ayaklarına basar ve tam olarak gerçekleşmek için, dışsal bir desteğe gereksinme duymaz, insansal kusur ve zaaflarda büyüklük, insansal eksikliklerde güç vardır.

Konunun vurgulamamız gereken ikinci yönü, insanın yalnızca başına gelen herşeyin tanrısal etki ve çabadan çok, insansal çabanın bir sonucu olması anlamında değil, ancak aynı zamanda onun tanrısaldan çok insansal ve, onu aşmak yerine, bu dünyada kalmasının onun için yeterli olması anlamında, kendine yeten biri olmasıdır. Yaşamak için öte dünyadan gelecek bir desteğe gereksinme duymadığına göre, insan tam anlamıyla gerçekleşmek için de, öte-dünyadaki bir yaşamı gereksinmez. Kendisine açık olan bir tanrılık ve ölümsüzlüğü, bu her ne olursa olsun, ancak insana özgü bir biçimde yaşayıp, ölerek, eşdeyişle, ölümlü bir insan olarak, kazanabilir. Aşk, yine de insanı herhangi bir anda olduğunun ötesine taşıyan ve onu sürekli olarak daha fazla, daha zengin kılan daimonca, tanrılık bir şey olabilir, ancak aşk kesinlikle insanı, başka bir dünyaya taşımaz ve ona başka insansal olmayan bir varoluş vermez.

Aşkın sonuç ve ürünleri, herşeye karşın, Sokrates'e göre, "tanrısal bir iş ve ölümlü doğada, ölümsüz birer öğe"dir (**Şölen** 206 C). Böyleyse eğer, ne tür bir tanrılık ve ölümsüzlük olabilir bu? Aşk, daha önce de görmüş olduğumuz gibi, dinamik ve yaratıcıdır: İnsanı zorunlu olarak, eyleme, daha önce varolmayan bir şeyin aktüelleşmesine doğuşuna ya da yaratılışına götürür. Aşk, yalnızca bedene duyulan sevgi olmayıp, insanın beden ve ruhta gereksindiği her ne ise, ona duyulan sevgi olduğundan, doğurma ve yaratma, insanın ev-

lâdını doğurması ve gün ışığına çıkarmasıyla sınırlanmış olmayıp, onun üretmesi gereken bir şey olarak, insanda bulunabilenin, eşdeyişle, onun sevdiği, kendisinin bir parçası diye gereksindiği, kendisi için iyi olan şeyin doğurulması ve üretilmesidir, insanın elde etmeye çalıştığı şey bilgi ise eğer, onun kendi ruhunda ve başkalarının ruhunda yarattığı şey bilgidir; insanın kazanmaya çalıştığı şey erdem, güzellik ya da bir başka iyiyiyse, ürettiği de bu kez erdem, güzellik ya da bir başka iyidir. Aşk her durumda, zorunlu olarak bir şeyin yaratılmasına götürür ve şimdi ve burada yaratılanın (insan evlâdı ya da diğer yapıtlar, ürünler) biriyle birlikte ölmesi gerekmediğine ve o, bireyin ölümünden sonra da varolmaya devam edebileceğine göre, aşk sevene, ölmemeyle değil de, ölümden sonra arkada bir şey bırakma ve dolayısıyla tümüyle ölmemeyle belirlenen bir ölümsüzlük verir. Bu, ölümlü insanlara açık olan tek ölümsüzlük türüdür (**Şölen** 208 B).

Yaratma bir insanı yalnızca, o arkasında, başkaları kendisini anımsayabilsin diye, büyük bir ün ve saygınlık ya da yapıtlar bıraktığı, eşdeyişle, anısı her zaman yaşadığı için değil de, ancak aynı zamanda arkasında kendisine yabancı bir şey değil, fakat kendisinden bir parça —gerçekte en iyi parçasını ve sahip olduğu en değerli şeyi— bıraktığı için, ölümsüz bir insan yapar. Çünkü tüm insanlar gerçekten iyi olanı, eşdeyişle doğaları itibariyle kendilerinin bir parçası ve kendilerinin olan bir şeyi severler ve bu nedenle, iyi bir şey yaratır ve arkalarında iyi bir şey bırakırlarken, sevdiklerini korur ve ölümsüzleştirirlerken, gerçekte kendilerini yaratmakta, korumakta ve ölümsüzleştirmektedirler. Zanaatkâr, devlet adamı ve sanatçı, adları uzun bir süreden beri unutulmuş olsa da, yapıtlarında yaşarlar, çünkü en çok sevdikleri, eşdeyişle, kendilerinde bulunan en iyi şey, onlar öldükten sonra, uzun bir süre boyunca yaşar, işe yarar ve işlev görür. Onlar

yalnızca üzerinde çalıştıkları şeyi, (iyiye ilişkin) kendi imgelerine dönüştürmekle kalmadılar, ancak aynı zamanda kendilerini de yarattıkları şeye dönüştürdüler; ona kendi tinlerini üflediler ve kendilerinin özlerini oluşturan bu tin, varolmaya devam etti. Böylelikle ölümsüz biri oldular, çünkü sevdiler ve yarattılar. Bu nedenle her türden yaratma, insanın sevdiği ve gereksindiği birini, kendisinin bir parçası ve kendisinin olan şeyi yeniden yaratmasından başka bir şey değildir.

Aşkın bu denli öğretici ve geliştirici olmasının ve sevenin kendisini niçin dışsal olarak değil de, içsel olarak göstermesinin, ruhunun ta derinliklerini sergilemesinin nedeni budur. Tüm insanlar birer aşık olduğuna göre, "ruhça ve bedence doğurmaya hazır" olup, kendilerinde olanı gün ışığına çıkartmalı, doğurmalı, yetilerini tanıyıp gerçekleştirmeli, işlevlerini yerine getirmeli ve hedeflerine ulaşmalıdırlar. Bunu yaparken de, onlar gerçekte kendi aktüelleşme ve gerçekleşmeleri için iş başında olmaktadırlar.

Aşk, ölümlüler aşkta kendilerini birbirlerine bağladıkları zaman bile, insanın kendisine yönelmiş, insanın kendi kendisini yaratıcı ve kendi kendisini yenileyici bir yönsemesidir, çünkü onlar görünüşte bir başkasının gelişimi ve iyiliği için çalışmakla, kendilerini değil de, dünyayı biçimlemekle birlikte, gerçekte başkalarını, kendilerinin sevdikleri ve istedikleri şeyin imgesinde (suretinde), eşdeyişle kendi iyi imgelerinde dönüştürmekte, biçimlemekte ve dolayısıyla, başkalarında ve başkaları aracılığıyla, kendi aktüelleşme ve gelişmeleri için çalışmaktadırlar (**Phaedrus** 252 C-253 C). "Başka insanlarla arkadaşlık ederek, insan uzun bir süreden beri rahmine düşmüş olanı doğurur, gün ışığına çıkarır. "(**Şölen** 209 C) Kişi başkalarının iyiliği ve gelişmesi için çalışırken, kendi kurtuluşu için çalışmakta-, kendi gereksinimlerini doyurmakta ve kendisi için iyi olana erişmektedir, insan yüzeyde neyi

sever ve neyi yaratırsa yaratsın, gerçekte aynı zamanda kendi iyiliği ve gelişimi için çalışmakta, oluşmakta ve kendisini, her zaman gizil olarak sahip olmuş olduğu bir şeye dönüştürmektedir.

Bu, hiç kuşkusuz, seven ya da sevilen söz konusu olduğu sürece, sevgi ilişkisinin daha az **maieutik**(x) olduğu anlamına gelmez. Çünkü, seven her ne denli sevgiliyi kendi iyi imgesine dönüştürmeye çalışırsa da, bunu sevgiliyi, onun doğası itibariyle olma gereksinimi duyduğundan farklı bir şeye dönüştürerek yapmaz. Herhangi bir doyurucu ilişkinin temeli, seven ve sevgilinin ortak olarak (iyi) bir şeye sahip olmaları ve büyük ölçüde aynı şeyi sevmeleri ve istemeleridir, bu nedenle seven sevgiliyi kendi iyisine dönüştürerek, ona zarar vermez, ancak daha çok, onun tam anlamıyla gerçekleşmesi için, doğası itibariyle olması gerekene dönüştürerek, yardımcı olur (**Phaedrus** 253 B-C). Seven bunu, kendi iyi anlayışını sevgiliye hile ile kabul ettirerek değil de, onun kendisi için gerçekten de iyi olanı elde edebilecek, kendisi sevgilinin bunu elde etmesinde salt bir vesile olacak biçimle, kendisine doğru dönmesini sağlayarak yapar. Eğer durum böyle olmasaydı, aşk ilişkisi meyvasız kalacaktı, çünkü ilişkide ortaya çıkan iyileşme ve gelişme, kişinin bizzat kendi gelişmesi değilse, hiçbir biçimde gerçek bir gelişme değildir. Aşk ilişkisi hem seven hem de sevilen tarafında doğurtucu ya da üretici kalmalıdır: Hem seven hem de sevilen diğerinin kendi kişisel gelişmesi, ortak iyiye doğru karşılıklı bir ilerleme için bir vesile, bir fırsattır.

Bu ilerlemenin kendisi sözcüğün tüm anlamları içinde, içkin bir aşmadır: Tam tamına bireysel insan varoluşunun sı-

(x) Doğurtucu-Yunan **maia** (ebe) sözcüğünden türetilmiş sıfat. Bu nedenle, çocuk doğumuna yardımcı olma sanatıyla ilgili olup Sokrates'in yönteminin olumlu yönüne işaret eder. (Ç.N.).

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

İnsanın bu, daha önceden elde etmiş olduklarını aşma süreci, şu ya da bu gereksinimin her zaman için doyurulamadığından değil de, yaşamın kendisi kendini-aşmadan, kendini-gerçekleştirme deviniminden başka bir şey olmadığı için, zorunlu olarak bir yaşam boyudur ve dolayısıyla, kendini-gerçekleştirme deviniminin sona ermesi, aynı zamanda yaşamın sonu demektir. Bir insan yalnızca, tam olarak gerçekleşmemiş olup eksikli kaldığı ve bu eksiklik ve yetersizli-

ğinin bilincine vararak, kendini gerçekleştirmeye çalıştığı sürece, yaşar. O bir kez tümüyle gerçekleşince (gerçekte bu hiçbir zaman söz konusu olamaz) sevebilme yetisini yitirir ve dolayısıyla, eyleyemez, yaratamaz ve yaşayamaz olur. Yaşamı son derece rutin, bitkisel bir varoluş olarak devam eder, ancak ona haklı olarak yaşamak denemez. Bir insan yalnızca kendisine gebe olduğu, henüz olamadığı bir şeyin tohumlarını taşıdığı ve şimdiye dek (gizil olarak) olduğu insanı üretme gereksinimi duyduğu sürece, eşdeyişle, bir insan sevdiği sürece, eyler, çalışır, yaratır ve yaşar, örneğin bir sanatçı yalnızca, yapıtının eksikli ve yetkinlikten yoksun oluşunun ayırdında olup, onu aşmaya çalıştığı, şimdi kendi kişiliğinde (gizil olarak) bulunan sanatçıyı geçme ve kendisini, olmak zorunluluğunu duyduğu sanatçı yapacak yapıtı yaratma çabası verdiği sürece, bir sanatçı olarak yaşar. Kendisine karşı verdiği bu **agon** (mücadele, savaşım) bir kez sona erince, sanatçının sanatçı yaşamı da sona erer ve her ne denli başka gereksinimlerini karşılayabilmek ya da gerçekleştirebilmek için yaşasa da, o bundan böyle sanatçı olamaz. Aynı şey diğer insansal etkinlik türleri için de geçerlidir: Yaşam tümüyle gerçekleşmiş ve tamamlanmış olmayı gösteren statik bir hal değil, bir gelişme, bir kendini-gerçekleştirme **agon**udur.

Bu noktada, bir (sürekli kendini) eğitme yaşamı olarak, iyi yaşama ilişkin tartışmamıza yeniden dönebiliriz; gerçekte bu konuyu şimdiye dek bir yana bırakmış değiliz, ancak yalnızca onu, biraz daha farklı bir yönden ele almayı denedik. Araştırmamızın sonucu daha öncekinin sonucuyla aynıdır: İnsan yaşamı, aşkla dolu bir yaşam, doğası gereği, bir eğitim sürecidir. Yaratma ve daha önceden zaten kendi içinde bulunanı doğurma, gün ışığına çıkarmadır, bir gelişme ve kendini gerçekleştirme devinimidir. Aşkta, (bir başka deyişle, her tür etkinlikte) kendisi için büyük bir çaba gösterdiğimiz

ve ürettiğimiz, son çözümlemede, kendimizden başka bir şey olmadığından, her insan, sonuçta kendi kendisinin ebesi ve **educare**nin(x) özgün anlamı içinde, kendi kendisinin eğiticisi ve hem seven hem de sevilendir. Bunun bir sonucu olarak, **maleutik** (doğurtucu) eğitim ilişkisi hakkında söylediğimiz her şey ve 'onun alaycı, çürütücü, olumsuz, açığa vurucu ve maskeleri düşürücü doğası aşk ilişkisi için de aynı ölçüde geçerlidir.

Aşk ilişkileri alaycıdır, çünkü hileyle doludurlar. Bir aşk ilişkisinde seven de sevilen de, gerçekte her biri diğerini bir başka şeye, eşdeyişle daha önce olduğundan daha iyi bir şeye dönüştürmeyi ereklediği zaman, karşısındakini olduğu gibi, salt onun kendisi için sevdiğini öne sürer. Dahası, bir aşk ilişkisine giren taraflardan biri (seven) diğerine (sevilene) sevilmeyi isteyen kişinin, bizzat kendisi (seven) olduğunu ve sevileni kendisine (sevenin kendisine) döndürmeyi, yöneltmeyi istediğini söyler; oysa gerçekte, seven, kendisi olarak değil de, olmayı düşlediği biri olarak sevilmeyi istemektedir. Sevgiliyi döndürmek istediği kişi ya da şey, kendisi değil, ancak kendisi için iyi olan, ya da ikisi de aynı iyiyi paylaştıklarına göre, sevgilinin bizzat kendisi için iyi olan şeydir. Son olarak, her ne denli, seven de sevilen de kendilerine, kendilerini gerçekten ilgilendiren tek şeyin, karşılarındaki insanın iyiliği, onun daha iyi bir şeye dönüşümü ya da geçişi olduğunu söyleseler de, gerçekte istedikleri tek şey, ister kabul etsinler ister etmesinler, kendileri, kendi gelişme ve gerçekleşmeleridir. İlişkiyi kurtaran, bunu söylemek gerçekten de pek hoştur, gerçekte seven ve sevilenden her biri (her ne denli kendileri bilmeden de olsa) kendi kişisel gerçekleşmeleri için çalışırlarken, aynı zamanda kendilerini ilgilendiren tek şey ol-

(x) Bir çocuğu fiziksel ya da anlıksal olarak eğitme, yetiştirme; anlamına gelen Latince fiil. (Ç.N.)

duğuna inandıkları öğeyi de, diğerinin gelişip iyileşmesini gerçekleştirmeyi de başarmasıdır. Şu halde, yüzeydeki niyetle gerçek sonuç, aktüel erekle hiç düşünülmemiş yan ürün arasında sabit bir gerilim, değişmez bir farklılık vardır. Hem seven hem de sevilen, birbirlerinin iyiliği için. sürekli olarak aldatmakta ve aldanmaktadırlar.

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

Yalnızca seven sevgilinin şu anki halini olumsuzladığı ve sevgiliyi kendi iyi imgesine dönüştürmeye çalıştığı için değil, ancak aynı zamanda, insanın kendi kendisiyle olan bir ilişkisi olarak bile, aşk insanın, daha önce kazanmış olduklarına karşın, eksikli olmaya devam eden kendisini olumsuzlama ve yine, kendisini, bir hedef olarak, olumlama süreci olduğu ve insanın kendisine karşı bu olumsuz tavrı (Henüz yeterince iyi bir değilim !), olumlu sonuçlar üreten tek tavır olduğu için, aşk olumsuz-olumlu bir ilişkidir.

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

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

Yüzeyde ereklenen her ne olursa olsun, gerçek aşk ilişkileri, hem seven hem de sevilenin gerçekten de iyileşip gelişmesini sağladığından, **maieutik** aşk, insanlar arasındaki en yüksek ve en hayırlı ilişkidir. Kesinlikle, tümüyle ve tam anlamıyla insansal bir ilişkidir, çünkü bu ilişkiye tanrılar, ne özne ne de nesne olarak girerler. İlişkiye birer özne olarak katılmazlar çünkü tanrılar, kendi yetkinlikleri içinde, sevemezler. Birer nesne olarak da katılmazlar, çünkü insanın aşkının nesnesi, kendisinden başka hiçbir şey değildir -bir tanrının yetkinliği değil, ancak insanın kendi kişisel gelişmesidir. Sokrates'in aşkla çok yakından ilgilenmesine neden olan da tam tamına, aşkın bu tümüyle insansal doğasıdır: Aşk her zaman insansal olduğu için. Eros insanın tini, doğası olduğu için, o

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

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

Dionysosçu insan anlayışı,[64] insanın gündelik yaşamın gereksinim ve zorunluluklarını önemseyip, bunlar içinde kendini yitirmesini, gerçek özünden, tanrıdan yabancılaşması ve dolayısıyla kendisini gerçekten ilgilendirmeyen bir şeyi önemseyip, bununla kendinden geçmesi olarak gördüğü için, gündelik gerçekliği olumsuzlar. Bu olumsuzlamadan dolayı, bir başka deyişle, ekstazı, kendinden tümüyle geçmeyi savunan dinsel bakış açısından dolayı, insan, bizim ekstaz kendinden tümüyle geçme olarak nitelediğimiz bir durumda değil de, yaşamın gündelik normal seyri içinde, "kendinden tümüyle geçmiş" —özsel doğasına yabancılaşmış, ana yurdundan sürülmüş, ana yurdundan ayrı düşmüş- biridir. Dionysosçu kendinden geçme bu durumu korumaya çalışır ve olumsuzlanmışı olumsuzlayarak, bir başka deyişle, insanı bu "normal kendinden geçme" ve yabancılaşmadan kurtararak, insanı salt insan yaşamının hastalık ve kirlerinden arındıra-

rak, onu başlangıçtaki özgün, özsel doğasına döndürmeye uğraşır. Bu dönüş, insanın insanlığın maskelerinden kurtulup, gündelik varoluşun zincirlerini kırarak, "esrik" biri haline geldiği Dionysusçu kendinden geçmede gerçekleşir: Özüne sahip olduğu denli, özünün de kendisini sahiplendiği, tanrıyla bir ve dolu olan bir varlık.

Sokratesçi düşünce olanca ussallığına karşın, böyle bir yaşam anlayışıyla birçok ortak noktaya sahiptir. Herşeyden önce, Sokratesçi düşüncenin özü de olumsuzlukla belirlenir çünkü yalnızca insanı, yaşamının her evresinde, özünden ayrı düşmüş, tamlık isteğine karşın, tamlık ve tümlükten uzak, bir başka deyişle kendinden geçmiş, doğasından uzaklaşmış, olacağını olamamış biri olarak görmekle kalmaz, ancak aynı zamanda bu özünden uzaklaşmışlık ve tamlık ve tümlükten yoksunluğu, insanın bu duruma ilişkin bilinçliliğiyle birlikte, insan yaşamının gerçek özü yapar. İnsanın özünden uzaklaşmış olduğunun ayırdında olması, aynı zamanda tamlığı aramasının başlangıcı olduğu için ve yalnızca kendisine karşı olumsuz bir tavır olmakla, şimdi olduğu şeyden kaçmaya çalışmakla, kendisini olumsuzlamak ve aşmakla, bir insan kendi doğasıyla bir ve bütün olacağı için, yaşamı yönlendiren ve gerçekleştiren bu olumsuz tavrı -Sokratesçi "kendinden geçme"- takınmaktır. Gündelik yaşama böylesi olumsuz bir değer biçmeden ve yönteminin yaşamı olumsuzlukla özdeşleştirmesi olgusundan dolayı, Sokrates'in insanı kurtarma, geliştirme ve gerçekleştirme yöntemi de tümüyle olumsuzdur. Yalnızca öğrencinin kabul ettiği ya da inandığını sandığı her şeyi olumsuzlar ve bu olumsuzlamayla öğrencinin maskelerini, öğrencinin bizzat kendisi için,- düşürür ve ona bir bütün olması için yardım eder. Tıpkı Dionysus'un kendisine inananların, onları bütünlüklü varlıklar kılmak için maskelerini düşürmesi gibi Sokrates de alaycı maskesini ta-

karak, insanları erdemli kılmak için, maskeleri indirme işine koyulur.

Dionysusçu kendinden geçme, kişilere konumlarına göre değer veren bir şey değildi. Kişiliğin tüm yapay engellerini yıkmakta, her tür farklılık ve ayrımı ortadan kaldırmakta ve "esrikleri", onlarla aşklarının nesnesi, eşdeyişle tanrı arasında hiçbir ayrımın kalmadığı bir düzeye yükseltmekteydi. Tanrıyla birleşmelerinde, tüm özneler ve nesneleri, eşdeyişle tanrı bir olurdu. Bunun başka türlü olmasına olanak yoktu, çünkü aradıkları, peşinden koştukları tanrı, kendi özsel doğalarından başka bir şey değildi ve buldukları da son çözümlemede, doğrudan doğruya kendileriydi. Sokratesçi araştırmanın öznesi ve nesnesi, araştırmanın kendisi, soruşturmacı, soruşturulan, soruşturmanın kendisi, hepsi birdir— insan doğası— ve bağlanma zorunlu olarak, kişinin kendisine bağlanması ya da dönmesidir ve bu bağlanmanın ürünü de, insanın kendisini gerçekleştirmesinden, gerçek özüyle birleşmesinden başka bir şey değildir.

Bu önemli ortak noktalarına karşın, Dionaysusçu insan anlayışıyla Sokratesçi anlayış arasında önemli farklılıklar vardır. Her iki anlayış da insanları daha özsel, daha temelli varlıklar kılmayı ereklerken, insanın özünün tam olarak ne olduğunda uyuşmazlar. Dionysus dini için insanın özü tanrıda yatar, bir başka deyişle tanrıyla olan ilişkisi aracılığıyla belirlenir. Sokrates için ise, insanın özü tanrıda değil, bizzat kendisindedir ve kendi beniyle olan ilişkisi aracılığıyla belirlenir. Dionysusçu "kendinden geçme" insanı insanlığından soyar ve insanı, tanrıyla birleşmesi içinde, güya tanrısal biri yapar, oysa Sokratesçi eğitim onu daha çok insan yapar ve onu kendisiyle (eşdeyişle, yüzeyle özün) birleşmesini sağlayarak, gerçek anlamda insan kılar. Dionysusçu **enthousiasmos**, bu dünyayı bir bütün olarak olumsuzlayarak, insanı tanrısal bir dünyaya taşır; oysa Sokratesçi eğitim, insan yaşamını de-

ğil de, yeryüzündeki varoluşun yalnızca özsel olmayan yönlerini olumsuzlayarak burada ve şimdi, özüne daha çok yaklaşmış bir insan ortaya koymaya çalışır. Dionysusçu "kendinden geçme" insanla tanrı arasındaki engelleri olduğu denli, insanlar arasındaki engelleri de yıkar ve gerçekleştiği zaman, bireyi tüketip ortadan kaldıran kişisel olmayan, usdışı bir birleşmeye ulaşmaya çalışır. Sokratesçi düşünce insanları kendi ölçüleri içinde birer bireysel ben yapar ve onları, kendisi sayesinde ortak olarak paylaştıkları ussal bir iletişim yoluyla bir araya getirir. Dionysus insanı "insanlığı" pahasına kurtarır, oysa Sokrates insana, bütün, birlikli, uyumlu bir insan varlığı olarak varolma olanağı verir. Dionysusçu kendinden geçme, son çözümlemede, insansal olmayan bir şeydir, oysa aşkın harekete geçirdiği ve aşkı insanın özsel doğası olarak gören Sokratesçi düşünce, tam bir insancılıktır (hümanizmdir).

Mahkeme ve Ölüm

Bu bölümün başında, öğretimi bir bütün oluşturduğu ve öğretiminin bir cephesini ele alırken, bütünü gözetmek zorunda kaldığımız için, Sokratesçi düşüncenin farklı yönlerini birbirlerinden ayırmanın ve onları bütünden yalıtlayarak ele almanın güç olduğuna dikkat çekmiştik. Bunun böyle olduğu, görünüşte yeni olan her yeni yaklaşımın (iyi, erdem, yöntem, aşk) yalnızca bizi aynı sonuca götürdüğü, bundan önceki incelemelerimizde gözle görülmekteydi. Sokratesçi düşüncenin, bu sonucu güçlendirmek için, ele almamız gereken son bir cephesi daha vardır. Bu ise, Sokratesçi düşüncenin Sokrates'in yaşamında ve ölümünde cisimleşmesinden başka bir şey değildir. Çünkü Sokrates yalnızca insan doğasına ilişkin bir kuram ortaya koymakla kalmadı, kendisi kendi düşüncesine karşı nesnel (objektif) bir tavır almakla

birlikte, aynı zamanda felsefesini kendi kişiliğinde somutlaştırdı ve felsefesini kendi yaşamında ifade etti. Sonuç olarak, Sokrates'in düşüncesini ve öğretimini yaşamından ayırmak, düşüncesinin farklı yanlarını birbirlerinden ayırmak ne denli olanaksızsa, o denli olanaksızdır. Sokrates bir öğretmendi ve bir **paradeigmay**dı, felsefesinin kişisel cisimleşmesiydi.

Sokrates'in mahkeme sırasındaki davranışlarını hakkıyla ele alıp değerlendirebilmek için onun aktüel ithamlar karşısında yaptığı savunma üzerinde yoğunlaşmak kesinlikle yeterli değildir. Bütün bir mahkeme süreci dikkate alındığında, ilginç olan bir şey vardı: İthamların kendileri kapalı ve yoruma açık idi ve aktüel olarak mahkemede ortaya konan suçlamalar Sokrates'in suçlanmasına ve onu mahkûmiyete götüren suçlamalar olmayabilirdi. Bundan dolayı, yalnızca mahkeme sırasındaki suçlamaları değil, ancak aynı zamanda mahkemenin arkaplanını ve suçlamayı ve mahkumiyeti harekete geçiren ya da belirleyen duygulan da ele almalayız.

Sokrates'i Arkhont-Basileus'un(x) karşısına çıkartan resmi suçlama daha kısa ve özlüydü ve bu suçlamanın tam yazılışını bilmesek de, o büyük bir olasılıkla şöyle olmuş olmalıdır: "Sokrates devletin tanrılarını tanımayıp, yeni tanrılar icat ederek, yasayı çiğnemektedir. Dahası, gençliği bozmakla (baştan çıkarmakla) da yasayı ihlal etmektedir. Önerilen ceza: Ölüm."[65] Bu suçlamaların, özgün suçlamalar olarak Sokrates'i suçlayanlar tarafından mı ortaya konduğunu, yoksa yalnızca daha önce **asebeia**(xx) suçlarına bakmış olan

(x) Arkhont Basileus antik Yunan'da eski kralların tüm dinsel işlevlerini yerine getiren ve devletin dinine ilişkin davalara bakan görevlidir. Sokrates mahkeme karşısına iki defa çıkmıştır. (Ç.N.).

(xx) Tanrıtanımama, dinsizlik (Bkz., Platon, Devlet 615 C ve Eutluphro 5C (Ç-N.).

mahkemelerin kayıtlarından alınarak mı Sokrates'in durumuna uygulandığını,[66] bilmiyoruz. Bununla birlikte, **asebeia** davalarına çok öteden beri bakıldığını ve aynı suçlamanın daha önce benzer durumlarda sık sık başarıyla kullanılmış olduğunu biliyoruz. Bu olasılık, resmi suçlamanın kapalılık ve belirsizliğinin, suçlamanın başka suçlan da içerecek biçimde, geniş kapsamlı bir kullanımını kolaylaştırdığı ölçüde, güç kazanmaktadır. Bu kapalılık ve belirsizlik bize burada sorun üzerinde durmama olanağı verir, çünkü bizi burada ilgilendiren suçlamaların özgün olup olmadıkları değil, ancak daha çok bu suçlamaların bu tikel durumda nasıl yolumlandıkları ve niçin Sokrates'e uygulandıktandır.

Suçlamanın birinci bölümü —Devletin tanrılarını tanımama— açık ve anlaşılır değildir, çünkü Yunanca **om nomizein theous** (tanrılara inanmama), tanrıların toptan yadsınması; tanrıların kendileriyle inceden inceye alay edilerek, ihmal edilmesi; kutsal yer ve eşyalara saygısızlık; ve dinsel ayin ve törenlere katılmama anlamlarına gelebilir ve gerçekte Sokrates'in mahkemesini konu alan yazında bu anlamların tümüyle karşılaşmaktayız.

Ou nomizein theous tanrıların tanrı olduklarına inanmama, ya da hatta onların varoluşlarını tümüyle yadsıma anlamına bile gelebilir. Sokrates tam olarak, tanrıların tanrılıklarını ya da varoluşlarını hiçbir zaman yadsımamış olmakla birlikte —çünkü, o tanrılann doğaları ve varoluşları hakkındaki kurguların tümüyle yararsız olduklarına inanmaktaydı— yalnızca Platon'un Sokrates'i tam bir tanrıtanımazlık (ateizm) suçlamasına karşı savunurken gördüğümüzden değil, çünkü bu kendi başına herhangi bir şey kanıtlamaz,[67] ancak bu türden benzer suçlamalar, başka yerlerde de, örneğin, mahkemeden çok zaman önce, Artstophanes'in **Bulutlar** adlı yapıtında ve mahkemeden kısa bir süre sorira,

Polykrates'in, içinde Sokrates'in adının ve etkinliklerinin, kendileri de tanrıtanımazlıkla suçlanmış ya da kendilerinin tanrıtanımaz olduklarından kuşku duyulmuş başka kişilerin[68] adlarıyla birleştirildiği küçük kitapçığında, dokundurulduğu ve telaffuz edildiği için, suçlama böyle yorumlanmış olmalıdır. **Ou nomizein theous** devletin dinsel ayin ve törenlerine zarar verme ya da katılmama anlamına gelebilir ve Sokrates'in bundan suçlu olması pek olasılı olmasa da, bu yorumun da revaçta olmuş olması gerekir, çünkü hem Platon'u (Phacdrus) hem de Xenophanes'i (**Savunma** 10-14) Sokrates'i bu suçlamaya karşı savunurken buluyoruz. **Ou nomizein theous** son olarak dinsel şeylere ve yerlere saygısızlığı, eşdeyişle, kutsal zeytin ağaçlarını kesme ve tanrıların görüntülerini değiştirme gibi eylemleri gösterebilir. Her ne denil Sokrates bu şeyleri açıkça, hiçbir zaman yapmadıysa da, bu yorum da revaçta olmuş olabilir, çünkü Alkibiades bu türden işlerle suçlanmıştı ve Sokrates'in adı, halk arasında, Alkiblades'in adıyla birlikte anılıyordu.[69]

Devletin tanrılarından "başka, yeni tanrılar" getirmek suçlamasına gelince, bu da farklı biçimlerde yorumlanabilir. Her ne denli, Sokrates'in her tür dinsel kurgudan kaçındığı göz önünde tutulacak olursa, bu türden yeniliklerle bir ilgisi olmadığı açık olsa bile, bu suçlama da, değişik yorumlan içinde, oldukça revaçtaydı. Örneğin, Sokrates Aristophanes'in Bulutlar adlı yapıtında, doğal fenomenlere tapınmayı savunan biri olarak gösterilir; buna karşın Kenophanes'in yorumunda veni tanrının Sokrates'in daimonu ya da başkaca geleneksel olmayan bir tanrı olduğu dile getirilmekteydi. (**Savunma** 24)

İddianamedeki ikinci noktanın, eşdeyişle "gençliği bozmak' suçlamasının, dinsizliğin bir parçası ya da örneği olarak mı yoksa ek "bir suç olarak mı görüldüğünü de tam ola-

rak bilmiyoruz, çünkü bu da suçlamayla tam tamına neyin kastedildiğine bağlıdır ve burada da "bozma"nın yorum ve örnekleri yine çok çeşitlidir. Gençliği bozmak, gençlere kendilerine, ailelerine ya da devlete zararlı olan bir şeyler öğretmek anlamına gelebilir ve tüm bu suçlamalar, bir yandan ya da bir başkasından, değişik kişilerden gelmiş görünmektedir.

Gençliğe doğrudan zarar vermeye gelince, Sokrates kendisine hayran gençleri, doğruluğa (hakikate) hiç önem vermeyen didişimci (eristik) tartışmacılar haline getirmek (Aristophanes, **Bulutlar**) ve onları yasalara karşı gelen suçlular yapmak (Libanius, **Savunma** 61. 17; 62, 11) dışında, işsiz güçsüz, tembel insanlar haline getirmekle (Libanius, **Savunma** 127 ve devamı) suçlanıyordu. Gençlere her zaman, herkesin önünde davrandığı gibi davrandıysa eğer, Sokrates'in belki de onlara mahrem yaşamında, tümüyle çok çirkin ve önceden usa gelmez biçimlerde zarar verdiği bile dokundurulurdu (Libanius, **Savunma** 76, 114). Bu suçlamalara, ne denli yanlış olurlarsa olsunlar, itibar etmemek olmazdı, çünkü mahkemeden önce (örneğin, Aristophanes tarafından), büyük bir olasılıkla mahkeme sırasında, ancak kesinlikle mahkemeden sonra (Polykrates), halka çok geniş ölçüde duyurulmuşlardı ve sonuçta, ne yazık ki yapacaklarını yaptılar. Bu suçlamaların ciddi ve tehlikeli olduğu Platon ve Xenophanes'ten Libanius'a, tüm Sokrates savunucularının, bu suçlamaları doğrudan ya da dolaylı olarak çürütmek için, çok zaman harcamış oldukları olgusundan kolayca anlaşılır.[70]

Gençleri aileleri için zararlı bireyler haline getirmek suçlamasına gelince, Sokrates, onlara kendilerini anne ve babalarından daha bilge ve daha değerli kişiler yapma sözü vererek, anne babanın aile içindeki yetkisini ortadan kaldırmak, çocuklara büyüklerini saymamayı ve büyüklerini küçümsemeyi öğretmekle suçlanıyordu.[71]

"Gençliği bozma"nın, Sokrates için belki de en yıkıcı olan yorumu, bununla birlikte, onlara devlet için zararlı olan şeyler öğretme ve gençleri varolan toplumdaki yıkıcı öğeler haline getirmedir. Bu suçlamalar, herşey bir yana, çok büyük bir önem taşımaktaydı, çünkü yürürlükte olan siyasal af nedeniyle, bunlara karşı açık bir savunma yapılamasın diye, bu suçlamalar mahkeme sırasında gündeme hiç getirilmediler; ancak jüriyi Sokrates'e karşı etkileyebilecek durumdaydılar ve büyük bir olasılıkla etkilediler de. Bu suçlamaların arkaplanda büyük bir önem kazandığını, bunların Polykrates tarafından kısa bir süre sonra, her ne denli af yasal olarak hâlâ yürürlükte olsa da, siyasal uzlaşma ortamının artık daha fazla hüküm sürmediği bir sırada, meydana çıkarılması olgusundan ve aynı zamanda, Sokrates'i yıkıcılık suçlamalarına karşı, Xenophanes'in doğrudan, Platon'un dolaylı olarak gerçekleştirdiği savunmalardan anlıyoruz.

Siyasal suçlamalar Sokrates'e, ya genelde devlet için ya da özelde yeni kurulmuş demokrasi için, bir tehlike diye saldırıyordu. "Sokrates dostlarının kurulu yasaları küçük görüp önemsememelerine" ve "yerleşik anayasayı ciddiye almamalarına neden oldu. (Xenophanes, **Memorabilia** 2.9; aynı zamanda Libanius, Savunma 34-59, 61) O şiddetin, kaba kuvvetin yasa ve adeletin üstünde olduğunu öğretiyordu, kimilerine göre (Libanius, **Savunma** 62.11) ve çalmayı, hileyi ve yeminden dönmeyi savunuyordu. Genel suçlamalar bu biçimde sürüp gidiyordu. Sokrates uranlığın demokrasiye yeğlenir olduğuna inanıyor, hayranlarına ortalama insanı adam yerine koymamayı ve yoksullara sövüp saymayı öğretiyordu (Libanius, **Savunma** 63.4) ve her şey bir yana, demokrasinin Kritias ve Alkibiades gibi, en büyük düşmanlarının öğretmeni ve dostuydu (Xenophanes, **Libanius**) —Sokrates'e bu biçimde, "anti-demokratik" eylemler içinde

olduğunu dile getiren suçlamalar yüklenmekteydi. Sokrates'in yasal eylemleri ya da tanışları kuşkulu bulunarak, gizli suçlan olduğu tahmin edildiği için, suçlamaları karşılamak oldukça güçleşiyordu. Polykrates'in, nüfusun büyük bir bölümünün, mahkeme sırasındaki duygularını ve düşüncelerini dile getiren **Kategoriler** adlı yapıtı, Sokrates'e yüklenen bu türden gizli suçlarla doluydu: Sokrates bir Sofistti, Sofistler ise birer reformcu ve yıkıcı değiller miydi?[72] Sokrates Anaxagoras'ın,[73] Protagoras'ın[74] ve Diagoras'ın dostuydu ve bunların tümü devletçe onaylanan dinin altını kazmamış mıydı? Sokrates Damon gibi Bias, Melissos, Thales, Phytagoras gibi, bir filozoftu ve bu insanların tümü anti-demokratik kişilikler değil miydi? Bunlar Perslilerin yanında, eşdeyişle despotizmin yanında yer almamışlar mıydı? O **demos**un (halkın) düşmanları olan Alkibiades ve Kritias'a öğretmenlik yaptı, oysa onun halkın kurtarıcıları olan Thrasybulos ve Konnon'la uzaktan yakından hiçbir ilişkisi olmadı. Sokrates gibi Sofistler (Antiphon) oligarşik darbeler telkin ediyor, buna karşın Sofistik, dolayısıyla da Sokratesçi olmayan eğitim Miltiades ve Aristeides gibi iyi insanlar yaratıyordu. Herkes Sokrates'in kişiliğinin ve gençlik üzerindeki etkilerinin. Theseus ve Solon'un etkileri ne denli iyi ve olumluysa, o denli kötü ve olumsuz olduğunu kolayca görebilirdi. Sokrates kent için açıkça bir hastalıktı — Polykrates'in küçük kitapçığı bu biçimde sürüp gidiyordu.

Bu suçlamalar o denli acımasız ve bizim bildiğimiz, tanıdığımız Sokrates'e uygulanabilir olmaktan o denli uzak görünürler ki, insan neredeyse onların herhangi bir zamanda, herhangi biri tarafından ortaya atıldığından kuşkulanma ve eğer ortaya atıldıysalar, suçlayan kişilerin savlarının yanlışlığını bilmek durumunda olduklarını ve suçlamalarını, kusursuz olduğu bilinen bir insanı yıkmak için, doğrudan doğruya

kendi kötülüklerinden ortaya attıklarını düşünme eğilimindedir. Böyle bir izlenim, ilk bakışta usa uygun görünmekle birlikte, mahkemeyi kuşatan aktüel koşullara uygun düşmez. Sokrates'in suçlandığı şeylerin bir çoğundan yana masum olduğunu biliyoruz; ancak unutmayalım ki, suçlayıcılarının, genel olarak onun suçlu olduğuna inandıklarını da iyi biliyoruz. Onlar ne kimseyi aldatmak ne de aldanmak istiyorlardı; ve eksikliğini duydukları şey iyi niyet değildi, daha çok anlayış ve doğruluğa, Sokrates'e ve etkinliklerinin özüne ilişkin sağlam ve tutarlı bir kavrayıştı. Olup bitenlerin gerçeklen de böyle olmuş olması gerektiğini anlamak, Sokrates'in neleri, nasıl öğrettiğini anımsarsak, kolaylaşır, çünkü Sokrates'in mahkumiyetini hazırlayan tam tamına, bizim en yüksek ve en iyi eğitim olduğunu düşündüğümüz Sokratesçi eğitimin ereği ve yöntemidir. Suçlanmaların kendileri de pek temelsiz sayılamazdı. Her bir suçlama Sokrates'in gerçekten de söylediği ya da yaptığı bir şeye dayanıyordu, ancak olgular, gerçekte oldukları gibi sunulmayıp yanlış anlatıldı, yanlış yorumlandı ve çarpıtıldı. Ve onları yanlış yorumlanma ve çarpıtılmaya açık, hatta yanlış yorumlanma ve çarpıtılmadan sorumlu kılan öğe, Sokrates'in bizzat kendisinin yaşamı ve öğretim biçimiydi.

Sokrates'in doğurtucu alaycı, çürütücü ve olumsuz yöntemini daha önceki sayfalarda betimlemiş bulunuyoruz. Şimdi bu yöntemin Atina halkı üzerindeki etkisini gözümüzün önüne getirmeye çalışalım: Onunla yakın ve doğrudan bir ilişkiye girme fırsatı bulmuş olanlar değil de, onunla pek bir ilişkisi olmamış yığınlar üzerindeki etkisini; Sokrates'in kendilerini yetiştirmek için ısrarlı olduğu az sayıdaki şanslı ve yetenekli kimseler değil de, Sokrates'ten kaçan, Sokrates'in de kendilerinden uzak durduğu iyi niyetli ancak duygusuz ve ustan yoksun çoğunluk üzerindeki etkisini; bilge kişiler ya da

bilgeliğe ulaşabilir durumda olanlara değil de budalalar ve eğitilmeye pek de açık olmayanlar üzerindeki, kısacası Atina halkının sıradan, orta derecedeki çoğunluğu üzerindeki etkisini...

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

Sokrates insanları sorguya çeken biriydi. Onun sorgulamasına katlanmak, entellektüel gelişmenin kaçınılmaz ıstırap ve zorluklarını yaşamak zahmetli bir iş olup, herkesin harcı değildi ve çoğu insan bunun için hiç de gönüllü davranmıyordu. Bu insanlar, sonuçta henüz yararlanma durumuna gelmeden Sokrates'ten uzaklaşıyor; yarar sağlama ve gelişebilme yoluna girmeden Sokrates'e darılıyor ve Sokrates'in yanından, zamanından önce ve Sokrates hakkında, bir kişi olarak saldırgan, kendisi için kutsal ve sorgulanamaz hiçbir şey bulunmayan, hiçbir yetke kabul etmeyen; her tür yetkeyi kuşkuyla karşılayan bir insan izlenimiyle ayrılıyorlardı. Sokrates'te yalnızca sürekli olarak sorun çıkaran birini, bir yıkıcıyı ya da bir budalayı görmekteydiler.

Sokrates bir insanın doğuştan seçkin biri olmasına bakmayan, miras alınmış ya da kazanılmış toplumsal konuma itibar etmeyen biriydi ve bu durum, aristokratları ve zamanın yönetici sınıfını gücendirmekteydi. Aynı Sokrates yığınlara daha büyük bir değer veriyor ve bir insanı salt **demo**sun (halkın) bir parçası ya da üyesi olduğu için iyi bir insan

olarak görüyor değildi. Onun gözünde bir insan ancak, **demos**unun bir üyesi olmaya ek olarak, erdemli ve bilge olduğu zaman iyi olabilirdi. Bu durum hiç kuşkusuz, onu yığınların gözünde de sevimli kılmadı. Siyasal partilere itibar etmeyen biri olarak tüm partilileri kendisine küstürdü ve kendi ayakları üstüne basan gerçek birer insan varlığı olmak yerine, şu ya da bu partinin üyeleri, salt politikacı olan politikacılara sövüp saydı. Bu, halkın Sokratesçi yönteme karşı gösterdiği genel tepki olduğuna göre, bu tepkinin her bir farklı dile getiriliş biçimi Sokrates'e karşı açılan davanın geçerli temellerini oluşturur.

Sokrates resmî devlet görevlerinin çoğunluk tarafından dağıtılmasına karşıydı, çünkü sorumlu konumların, ayrım gözetilmeksizin seçilen herhangi bir yurttaşa değil de, işgal edecekleri konumların gereklerini yerine getirebilmeye yetili insanlara verilmesi gerektiğine inanıyor ve bir torbadan raslantısal olarak bir ad çekme, Sokrates'e bunu gerçekleştirir gibi görünmüyordu. Sokrates hiç kimsenin, kendisine bakacak hekimi torbadan ad çekmeyle seçmeyi usundan bile geçirmediğini savunmaktaydı. Devleti yönetecek ve devletin sağlığını koruyacak insanları, bu biçimde seçmek çok daha aptalcaydı. Sokrates'in bu uslamlamasının aleyhinde söylenebilecek bir şey hemen hemen yok gibidir ancak Sokrates'e zaten genelde kuşkuyla bakanlar, söz konusu uslamlamaya (argümana) pek önem vermediler. Onlar için Sokrates'in bir yasaya karşı çıkması, doğrudan doğruya, genel olarak tüm yerleşik yasalara karşı çıkmasıyla eşdeğerdeydi ve dolayısıyla onu tüm yasaları hor gören ve anayasayı yıkmaya kalkışan biri olarak gördüler. (Xenophanes, **Memorabilia** 2.9). Herşey bir yana, bu uylaşımsal* yasanın doğal olmadığını ilan ederken, "diğer Sofistler"in erekleği şey değil miydi?

Sokrates bilgeliğin önemini vurguluyor, şeylerin gerçek özüne ilişkin bir kavrayıştan yoksun olmanın son derece kötü ve insana yakışmayan bir şey olduğunu savunuyor ve dostlarına, bunlar isterse anne babalan, akrabaları ya da birer yetke (otorite) olsun, bilmeyenlere değil de, bilenlere (hekim, beden eğitimcisi, v.b.g.,) saygı göstermelerini ve uymalarını öğütlüyordu. Burada da, bir kez daha, saygıdeğer bir uslamlamayla karşı karşıya bulunmaktayız, ancak Sokrates'i öteden beri sevmeyenler için, bu toplumsal geleneklerin,'anne babanın yetkesinin altını kazmanın (Xenophahes, **Memorabilia** 2.48-52; **Savunma** 20), akrabalık bağlarını zayıflatmanın, devletin resmî görevlilerini küçük düşürmenin bir örneğinden başka bir şey değildi.

Sokrates şiirsel pasajları, salt çürütücü ereklerle çarpıttı, şiiifi ve mitolojiyi tümüyle eleştirdi ve şiirin büyük bir bölümünün, gerçekti itiraz edilebilir bir yapıda olduğunu göstermeye çalıştı. Bilgilerine dayanarak değil de, şiirsel esinlerinden konuşan ve bu nedenle bilgi vermeyip, salt birtakım samlar uyandıran ozanları, birer eğitimci olarak küçümsediğini hemen hiç gizlemedi. Sokrates'in usavurmasmı (reasoning) takip edemeyen yığınlar için, tüm bunlar yalnızca, Sokrates'in ahlaksal ve dinsel eğitime saldırmasının ve bu eğitimin kökünü kazımasının bir başka örneğiydi.

Sokrates'in bir diyalektik tartışmasının bir bölümünü, her nasılsa, kendisini, bir parçası olduğu bütüne göstermeden izleyen biri, Sokrates'i tehlikeli ya da budala biri olarak görme durumuna gelirdi. Buna göre, Sokrates yalnızca herkesin "doğru" bildiği şeylerin yanlış ve çelişik olduklarını göstermekle kalmayan, ancak aynı -zamanda, hemen az sonra, kendisinin biraz önce söylemiş olduğu şeylerle çelişen ve yeni savlarını, dinleyicileri sonuçta tam bir şaşkınlığa ve, doğru bildikleri şeyleri yitirmiş kişiler olarak, bir boşluğa düşün-

ceye dek, aynı inat ve kararlılıkla tartışan biriydi, insanların temel bilgilerden yoksun, anlayışsız ve sıradan olan büyük çoğunluğu, böyle bir öğretimi nasıl olur da yekten Sofistlik ve Sokrates'in kendisini de en kötü türden bir Sofist olarak görmezdi? Sokrates onlara, Aristophanes'in **Bulutlar** adlı yapıtında ortaya koyduğu Sokrates portresinde olduğu gibi, kendisini boş didişmeye, "en kötü **logos**u daha iyi gösterme'ye kaptırmış ve "adaletsizin adil görünmesini sağlayan" biri olarak görünüyordu.

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

Tüm bunlar göz önüne alındığında, mahkeme sırasında, mahkemede ve mahkeme dışında ortaya atılmış olan şu ya da bu tikel, resmî ya da resmî olmayan suçlamanın doğru ve

haklı olup olmaması pek bir şey değiştirmeyecekti. Çünkü tüm bu suçlamalar doğrudan doğruya, Sokrates'in şu ya da bu biçimde, eski geleneksel düzen ve gerçekte, her ne olursa olsun, herhangi bir düzen için bir tehdit olduğunu ortaya koymaktaydı ve bunu da çoğu insan zaten "bilmekteydi. Tek sorun onunla ilgili olarak ne yapılabileceği, onun etkinliklerine nasıl bir son verebileceği ve Atinalıların kendilerini, çocuklarını ve tüm devleti böyle bir tehlike karşısında nasıl koruyabilecekleriydi. Aktüel mahkeme hakkında şaşırtıcı olan şey, Sokrates'in mahkum edilmesi, değil, onun daha önce, bunca uzun zamandan beri suçlanmamış ve mahkûm edilmemiş olmasıydı (buna Sokrates'in kendisi de hayret ediyordu).

Sokrates'e karşı getirilen resmî olmayan suçlamalar hakkında söylemiş olduğumuz şeylerin çoğu Polykrates'in küçük kitapçığına dayanmaktadır.[75] ve bu suçlamaları Polykrates'in kendisinin tertip etmediğinden, ancak yalnızca, halk arasında fok yaygın olan görüşleri dile getirerek, bu suçlamaları topladığından ve özetlediğinden emin olsak da,[76] bizi burada Polykrates'tan daha çok diğer iki suçlayıcı, Aristophanes ve Anytus ilgilendirmektedir. Polykrates'in öleli hayli uzun zaman olmuş bir adama karşı bir kitapçık yazmasının arkasında yatan motifler, kullandığı silahlar denli kuşku dolu olduğu halde, Aristophanes'in ve Anytus'un motifleri ve erekleri hem temiz ve hem de saygıdeğerdi ve Sokrates'in çevresindeki aktüel olayları, kendi uygun trajik perspektiflerine oturtan buydu.

Aristophanes **Bulutları** mahkemeden çok önce yazdı ve yazarken de, çok sevdiği Atina'yı temsil eden herşeye zararlı olduğuna içtenlikle inandığı bir insana ve bir devinime saldırmak için, hoş bir araç kullandı. Bu, Aristophanes'in kendisinin komik Sokrates'inin gerçek Sokrates'in doğru bir

resmi olduğuna zorunlu olarak inandığını söylemek demek değildir. O resmin ayrıntılarını zorunlu olarak onaylamaksızın, halk arasında çok yaygın olan Sokrates kavrayışına yaklaştı ve kendi Sokrates'ini, sanatının gereklerine uyarak, abarttı ve kendi Sokrates ırasına, Sokrates'e tam olarak uymayabilen, ancak Sofistlere ve diğer filozoflara uyan birkaç özellik etkileyerek, takviye etti. Böylelikle Sokrates'in kişiliğinde, Sokrates'in kendisinden daha fazlasına saldırma olanağı buldu —bütün bir felsefeci tipine ve bütün bir devinime saldırabildi. Bu işlem, yalnızca kişi ve olayları komik bir biçimde çarpıtma ve bireylerden çok tipler suruna komedide hoş kaçtığı için değil, ancak aynı zamanda, oyun yazarının gözünde, Sokrates Sofistlerden ve genelde diğer felsefecilerden pek farklı olmadığı için, haklı kılınabilir bir işlemdi. Sokrates, Aristophanes'in tüm tutuculuğuyla kendisinden nefret ettiği avantgardist, reformist devinimin bir temsilcisiydi. Halka olduğu denli, Aristophanes'in kendisine de, çizmiş olduğu Sokrates resmi ayrıntılarında hoş olmayabilir, ancak bu resim özü itibariyle doğru ve hoştur ve Aristophanes, bir kişiye değil de, Atina için tehlikeli olduğuna inandığı bir eğilime, motiflerin en iyisiyle saldırmada tam anlamıyla haklı olduğu izlenimine kolaylıkla kapılabilirdi.

Aynı durum mahkemedeki aktüel suçlayıcı Anytus için de geçerlidir (diğer ikisi, özel olarak üzerinde durulacak denli önemli değildir). Sokrates'e duyduğu düşmanlığı açıklamak üzere, ona atfedilmiş kişisel nedenler büyük ölçüde uydurma nedenler gibi görünürler ve kendisini, Sokrates'i yeğlediği için, hakaretler yağdırarak reddeden Alkibiades'e duyduğu aşkı ortaya koyacak zorlama bir açıklama aramanın ise hiç gereği yoktur. Anytus'un motifleri daha basit ve doğrudandı. O yeni kurulmuş demokrasinin önderlerinden biri ve yükselen zenaatkarlar sınıfının, iyi niyetli olmakla birlikte, entel-

lektüel yönden zayıf bir üyesiydi. Böyle biri olduğu için de, kendisine anti-demokratik ve Atina halkın/u davasına zarar verir gibi görünen herhangi bir şeye cephe alması çok doğaldı. Sokrates'in onun gözünde bir tenlike oluşturması pek şaşırtıcı değildi. Hem kendi kişisinde- ve hem de başkalarının savlarına göre, Sofistik iydınlanma ve reform devinimininin bir temsilcisi olarak, Sokrates demokratik bir düzenin durağan ve kararlı bir biçimde işlev görmesine zarar veren biriydi. Demokrat Anytus, tutucu Aristophanes'inkine benzer nedenlerle, Sokrates'e saldırmak için eline geçirdiği tüm silahlardan yararlandı. Çok açık olmasa bile, yasaya derin birtakım siyasal kanaat ve inançlarla çok bağlı bir yurttaş olarak, yine yasaya başvurdu ve herhangi bir kaçamak olmaksızın, Sokrates'i ilişkin biçimsel suçlamayı teşvik etti ya da en azından ona destek verdi. Desteğinin pek de küçümsenmeyecek bir ağırlığı olduğunu, Sokrates'in kendisi de kabul etmiştir.

Burada vurgulamak istediğimiz şey, hem Sokrates'i suçlayanların (Sokrates'in çağdaşı olanlar ve onu geçmişte suçlayanlar), hem de jüri üyelerinin (halktan seçilmiş beşyüz yurttaş) içtenlikle devlet için iyi olduğunu düşündükleri şeyi yaptıklarıydı. Sokrates'in temsil ettiğini düşündükleri ardayış yerine zorunlu olarak Sokrates'in kendisine saldırmayı ereklemiyorlardı, özellikle de Sokrates'in ölümünü ya da hapse tıkılmasını hiç düşünmüyorlardı. Daha çok Sokrates'in mahkemeden ya önce ya da sonra kaçmasını, ya da kent için bundan böyle bir tehlike olmayacak bir biçimde, aman dileyip etkinlilerine bir son vermesini, ya da gönüllü olarak sürgüne gitmesini bekliyorlardı. Tüm bunları yapmak hiç kuşkusuz Sokrates'in elindeydi ve bu çözümler, suçlayıcılarının gözünde, ölümünün etkinliklerine bir son vermesinden daha çok işe yarayacak, Sokrates'in temsil ettiği anlayışı itibardan

düşürecek, Sokrates'le aynı düşünceyi paylaşan sapkınların yüreklerine Tanrı korkusu salacaklardı. Hesaba katmadıkları ve Sokrates'in gerçek ırasını hiçbir biçimde yakından tanıma olanağı bulamadıkları için, bilemedikleri nokta, onun, kendi inançlarında beliren insanla uzaktan yakından bir ilgisi olmadığı ve şimdiye dek ilişki kurdukları hiçbir insana benzemeyip yepyeni, ayrıksı, özel ve farklı bir kimse olduğudur.

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

Sokrates'le ilgili olarak olup biten herşey gerçek bir trajedi biçimini almıştır. Kahramanımızın yıkımını hazırlayan neden kötülük değil ancak telafi edilemez bir bilgisizlikti. Buna bakarak, mantığa aykırı bir durumun ana hatlarını meydana çıkarmaya başlayabiliriz: İki taraf, hakların değil de, dürüstlüğün ve haklı olunduğuna ilişkin olarak içten bir inancın eşit bir dağılım gösterdiği bir **agonda** (mücadelede, çatışmada) uzlaşmaz bir biçimde karşı karşıya gelmişlerdir. Sokrates'in dramı buraya dek, **Antigone**'ninkine benzer, ancak-Sokrates'in dramını daha da trajik kılan çatışmaya ve bunun ardından her iki tarafın da yıkımına götüren, **Antigone**'de her bir karşıtın sınırlanmış ve kısmi doğası iken, burada bir tarafın (diğerinden yana) bilinçsiz, buna karşın diğer tarafın iş başında olan tüm güçlerin, motivasyonların ve inançların tam olarak ayırdında olması, ancak Sokrates'in, tüm bilgeliğine karşın, çatışmayı önleyememesi ya da yumuşatamamasıdır. Gerçekten de, tam tamına eşsiz ırası ve üstün kavrayışı nedeniyle, Sokrates başkalarının bilgisizliği ve yanlış eylemleri karşısında çok güçsüz ve dolayısıyla yıkılmak durumunda kaldı.

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

Bunun gerçekten de böyle olup olmadığını anlamak için, madalyonun bir de öte yüzüne bakmalı ve Sokrates'in son ana dek eylediği biçimde eylemesinin gerisinde yatan motiflerin neler olduklarını ve onun seçtiği yolu gerçekten de seçmek zorunda olup olmadığını sormalıyız. Mahkemenin siyasal ve duygusal arkaplanı verilse, halkın görüşü tıpkı mahke-

me sırasında olduğu gibi olsa ve halkın, suçlayıcıların, jüri üyelerinin kişisel konum ve gelişme düzeylerine ve inançlarına uygun olarak eyledikleri olgusu geçerli olmaya devam etse de, Sokrates'in aklanması ve yaşamını kurtarması, herşeye karşın, tümüyle olanaksız mıydı?

Sokrates mahkeme sırasında, başka bir biçimde eylemiş olsaydı; eğilmiş, etkinliklerine bir son verip, düşündüğü reformdan vazgeçmiş ve bağışlanma arzusu göstermiş olsaydı, yalnızca ölüm cezasından değil, ancak aynı zamanda hapis ve sürgün cezasından da, büyük bir olasılıkla kurtulmuş olacaktı. Hatta belki de tümüyle aklanmış olacaktı. Mahkeme sırasında eylediği gibi eylemekle, gerçekte Sokrates intihar etti. Kendisinin de bu durumu çok iyi bildiği, jüri üyelerinin önünde yaptığı şu son konuşmadan açıktır: "Ey jüri üyeleri, beni aklamanız için —bir insanın mahkumiyetten kurtulmak için, şöyle ya da böyle bir şeyler yapması ve söylemesi gerektiğine inanmış olsaydım eğer— sizleri ikna edecek, kandıracak sözler söylemediğim, söylevler çekmediğim için mahkum edilmiş olduğumu düşünür görünüyorsunuz. Ancak durum hiçte böyle değildir. Beni mahkumiyete götüren, söylev çekmeme değil, bende yüzsüzlükten ve utanmazlıktan iz bulunmaması ve kulaklarınızda çok hoş ve tatlı etkiler yapacak sözler söylemeye hiç istekli olmamamdır. Benim başka sanıklardan işitmeye alışık olduğunuz gibi, ağlanıp sızlandığımı işitmek, beni bana yakışmayan ve benim için değersiz olan şeyleri yaparken ve söylerken görmek, hiç kuşkusuz çok hoşunuza gidecekti. Nasıl ki daha önce salt tehlikede olduğum için bir köle gibi eylemediysem, şimdi de yapmış olduğum savunmadan yana en ufak bir pişmanlık duymuyorum; başka biçimde yaşamaktansa yapmış olduklarımı yaparak ölmeyi, her zaman yeğlerim." (Platon, **Sokrates'in Savunması** 38 E - 39 A).

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

Bu "kendisine sadık kalmak" ifadesi bizim için çok büyük bir önem taşır, çünkü bu bir anlamda, Sokrates'in tüm bir motivasyonunu tek bir deyimle dile getirir ve onu, Sokrates'in tüm savunması boyunca, öne sürülürken ve tekrar tekrar yeniden öne sürülürken buluruz: "Şimdi tam da muhakeme edildiğim şu anda, bir hatip ya da Sofist kesilmeyeceğim. ...Benim değişmem için artık zaman çok geçtir. Bu nedenle, güzel konuşmak yerine, şimdiye dek nasıl konuşmuşsam, yine öyle konuşacağım. Yalnızca doğruyu söyleyeceğim ve yargıçlar olarak, sizi, sözlerimin güzelliğinden çok, davamın doğruluğu ve adalete uygunluğu ilgilendirmelidir." (Platon, **Sokrates'in Savunması,** 17 B - 18 A) "İhsanın kendisini, en iyi yer olarak düşünüp, yerleştirdiği yer her ne olursa olsun, insan orada ölümden ya da başka bir şeyden değil de, salt onursuzluktan korkarak kalmalıdır." (Platon, **Sokrates'in Savunması**, 28 C) 'Tüm yaşamım boyunca... İster

özel işlerimde, isterse kamu işlerimde olsun, her ne yaptıysam, şimdi nasıl davrandıysam, öyle davrandım; ...hak yolundan ayrılmadım, adaletten ödün vermedim..." (Platon, **Sokrates'in Savunması**, 33 A) ve şimdi de vermeyeceğim. "Başka bir biçimde yaşamış olmaktansa, yapmış olduklarımı yaparak ölmek çok daha iyidir." (Platon, **Sokrates'in Savunması** 39A).

Kendini onaylama üzerindeki bu ısrar, insanın kendi davasının doğruluğunu ve adalete uygunluğunu öne sürmesi, bir başkasından gelseydi, biraz olsun kendini-yüceltmeye benzer bir şey olarak değil de, büyük ölçüde boş ve değersiz bir şey gibi görünecekti. Sokrates'le ilgili olarak bu denli çarpıcı olan, onun bu onaylarının açıkça salt sözsel, bir başka deyişle içi boş sözler olarak kalmaması, onun gerçekte söylediğini yapmasıdır: Sokrates yalnızca kendisini onaylamaktan söz etmemekte ancak, konuşmasının biçim ve içeriğiyle, onayını aynı anda uygulamaya koymaktadır. O tüm yaşamı boyunca, insanları yalnızca inandırmak yerine eğitmeye ve geliştirmeye çalışan bir öğretmen olmuştu ve muhakeme edildiği sırada, yargıçlarla sanki onlar eğitime gereksinim duyan öğrencilermişcesine konuştuğu zaman da yaptığı bundan farklı bir şey değildi. Tüm yaşamı boyunca, doğruluğun ve adaletin yanında olmuş ve doğruluk ve adaleti herşeyden üstün tutmuştur ve şimdi ölümün eşiğindeyken, adalete aykırı olarak ve yanlış bir biçimde, aman dilemeyi kabul etmediği zaman da yaptığı tam tamına budur. (Soyut) doğruluğu ve adaleti onaylarken, kendisini onaylıyor olması, onun öğretimiyle yaşamı arasındaki uyumu gösterir. Onun özünde doğruluk ve adalet hiçbir zaman uzak ya da soyut fikirler olmayıp, bu yaşamda cisimleşmiş insansal yetkinliğin pratik erdemleri ve ülküleri olmuş olduğundan, Sokrates doğruluğa ve adalete sadık kalmakla kendisine sadık kaldı.

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

Bunu yapmakla ise, imgeyi doğru, kötü ününü de haklı kılmış olacaktı. Gerçekten de mahkemede eylediğinden farklı bir biçimde eylemiş olsaydı, onların her zaman olduğu-

nu düşünmüş oldukları biri olduğunu kanıtlamış olacaktı.

Buradan da anlaşılacağı gibi, Sokrates mahkemede son derece paradoksal bir konuma itilmiştir. O kendi ırasını olumsuzlayarak ve kendi kendisiyle çelişerek kaçabilirdi, ancak böyle bir eylemle, savunduğu davanın haklılığını tümüyle ortadan kaldırmış ve onurlu bir insan olarak, üzerinde durabileceği tek dayanağı yıkmış olurdu. Yaşamını, onun yaşanmaya değer olmadığını sözleriyle kabul ederek ve eylemiyle kanıtlayarak kurtarabilirdi.

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

Tüm bu değerlendirmeler dikkate alındığında, Sokrates için hiçbir olumlu kurtuluş yolu, onun mahkeme sırasında ve sonrasında adalet bulmak için hiçbir adil yolu kalmadığı açıktır. Mahkûmiyetinin adaletsizliğine hiç bakmaksızın, Sokra-

tes, adil bir insan olarak yalnızca olabilirdi. Eğer durum böyleyse, onun bir insanın (masum bir insanın) ölümüne yol açtığına bakarak, adaletten niçin vazgeçmeyelim? Adalet, herşey bir yana, uğrunda ölmeye değer bir şey midir?

Sokrates tüm yaşamı boyunca, adaletin kendi ödülünü getirdiğini, yaşanmaya değer olanın yaşam değil de, adil yaşam olduğunu, olanaklı en büyük kötülüğün adaletsizliğe uğramak değil de, adaletsizlik yapmak olduğunu ve neyin adil olduğunu bilen insanın, her kim olursa olsun, zorunlu olarak bu bilgisine uygun bir biçimde eyleyeceğini öğretmişti. Şimdi, kendi (bilerek ve isteyerek adaletsiz olan) eylemiyle, yalnızca öğretmiş olduğu şeyleri kendisinin uygulamadığını göstermekle kalmayacak, ancak aynı zamanda tüm öğretimiyle çelişecek ve ilkelerinin doğruluğunu yadsıyacaktı; öte yandan, bir ahlak filozofu, eylemleri düşünceleriyle çelişecek olursa, gerçek değerinden çok şey yitirir, İyonyalı Doğa filozofu Anaxagoras tüm kuramlarını geri alabilir ve devletin tüm yasalarını ihlâl edebilir (burada ihlâl etmiş olduğunu araştırmıyoruz), ancak bu öğrettiklerinin doğruluğunda hiçbir fark yaratmaz. Buna göre, güneş yine bir taş kütlesi olacak ve evren yine tohumlardan meydana gelecektir. Ancak Sokrates Evrenin doğasına ilişkin olarak, kuramsal bir gözlemci değildi; insana özgü yetkinliği kendisine konu edinmiş bir eğitimciydi. Bize yabancı olan şeyleri, onların dışında kalarak araştıran bir araştırmacı değil de, araştırmasına (özne ve nesne olarak) tam anlamıyla gömülmüş bir insandı ve bu nedenle eylem biçimi büyük bir önem taşımaktaydı. Yalnız başına eylem biçimi, uzun ve zahmetli araştırmalarla ulaştığı sonuçları çürütebilirdi. Mahkeme sırasında muhakeme edilen yalnızca Sokrates değildi, ancak savunduğu, temsil ettiği tüm ilke ve değerlerdi ve yalnızca bir insan olmayıp, ancak aynı zamanda öğrettiği fikir ve ilkelerin bir cisimleşmesi ol-

duğundan, Sokrates onları tümüyle çürütüp yoksaymadan, ilkelerinden sapma gösteremezdi.

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

Sokrates'in yaşamı gibi, ölümü de tümüyle kendisinindi; onun kendi damgasını vurduğu, Sokrates'e özgü bir eylemdi. Ölümünü anlamak için, bizzat kendisinin yaptığı gibi, yaşamını büyük bir dikkatle vurgulamamız gerekir. Seçimini belirleyen, diğerinin yaşama götürdüğü yerde, ölüme götüren bir almaşık değildi, ancak diğerinin aşağılık ve sefil bir varoluşa, uzun olmakla birlikte, yaşanmaya değer olmayan bir yaşama, ölümden daha kötü olan bir yaşama götürdüğü yerde, kısa ancak iyi ve tatmin edici bir yaşama götüren bir almaşıktı. Sokrates gerçekte ölümü seçmedi, ancak ona açık olan en iyi yaşamı seçti.

Bu, söz konusu almaşığı gözlerimizin önünde şöyle bir canlandırdığımızda çok açık hale gelir. Sokrates, adalete inanmayıp, devletli; yasalarıyla yaptığı anlaşmayı bozarak, kaçabilirdi, ancak kendisi bizzat adaletin cisimleşmesi, somutlaşması olduğundan, adalete inanmaması, kendisine inanmaması anlamına gelecekti. Bu, adaletle ilgili soyut bir konu değil de, kendi ırası ve doğasıyla ilgili bir konu olduğundan, Sokrates bu biçimde kazanılmış bir yaşamı neyleyecekti? Sokrates kendisini alçaltarak, hemşehrilerinin düzeyine inerek, onların eyleyecekleri gibi eyleyerek, başkalarının kendisine duyduğu saygıyı koruyabilir ve kendisiyle hemşehrileri arasında dışsal bir uyum sağlayabilirdi; ancak bu, kendisine duyduğu saygıyı ve kendi içsel uyumunu yitirmesi anlamına gelecekti. Uyumsuz, çürük ve hasta bir ruhla yaşamak, ölmekten çok daha kötü olacaktı. Homerosçu aidos (korku, utanma, saygı duygusu), insanın kendisine duyduğu saygı, bir doğruluk duygusu, kişinin kendi time ("dışsal onur ve saygınlık" anlamında değil de, bu sözcüğün moira ve physisle paylaştığı aynı anlamda, yani yazgı, talih, işlev anlamında[77] sine olan doğal ilgisi olarak, onda en yüksek ifadesini bulur. Tıpkı Homerosçu atenin artık daha fazla ulusal bir zorunluluk olarak körlük değil de, bunun yerine insanın kendi bilgisizliği ve bilgelik yoksunluğu anlamına gelmesi gibi, Sokrates'te aidos ta içselleştirilir. **Aidos** artık, insanın tanrılar ya da başka insanlar karşısında duyduğu saygı, korku ya da utanma değildir, kişinin kendisine olan saygısı ve kendi "iyi"sine olan doğal ilgilidir. Hesiodosçu-Soloncu **dike** (adalet) bundan böyle yalnızca dışsal ve toplumsal denge olmayıp, içsel denge ve uyumdur.

Sokrates bundan sonraki yaşamında, sessiz kalma, sorgulamadan vazgeçme ve sıradan insanların genel görüşlerine uyma sözü verseydi, onun yaşamasına izin verilecekti.

Ancak o bunu yapmakla kendi doğasını, işlevini ve ereğini yadsımış ve şu ya da bu dışsal etkinlikten değil, bütün bir yaşamından, sahip olduğu ve dolayısıyla yaşamak zorunda olduğu tek uygun yaşamdan vazgeçmiş olacaktı. Canlı bir ölüm, Sokrates'e değil de başkalarına uygun gelebilecek bir varoluş, kendisinin olmayan ve dolayısıyla (kendisi için) yaşam olmayan bir yaşam kazanmış olacaktı. Bildiği kadarıyla hiç de korkunç bir şey olmayan fiziksel ölümü seçmek yerine, o kendisini tanıyıp bildiği en kötü yazgıya mahkum etmiş olacaktı: Entellektüel ve tinsel yıkım.

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

Şimdi, daha önce Sokrates'in mahkeme sırasındaki davranışlarının gerisinde yatan motivasyon üzerinde durmak için bırakmış olduğumuz soruna dönebiliriz. Sokrates'in yazgısının kendisinden kaçınılamaz bir yazgı olup olmadığını ve kaçınılmaz ise eğer, yıkımlarına, insanların güçsüzlükleri değil de güçlülükleri, kusurları değil de büyüklükleri yol açtığı-

na göre, insansal yetkinliğin trajik bir boyutu olup olmadığını sormuştuk. Sokrates'in yazgısı dikkate alındığında, toplum olması gerektiği gibi değil de olduğu gibi ve sıradan olduğuna göre, kendisine sadık, kendisiyle barışık, erdemli bir insanın toplum dışında kalması kaçınılmaz bir zorunluluk mudur? İnsanlar çoğu zaman oldukları gibi— iyi niyetli ancak aptal, genellikle içten, ancak bilgisizliklerinden adaletsiz— olduklarından, adil bir insanın zorunlu olarak onlarla çatışmaya düştüğü ve çatışma içinde yok olup gittiği doğru mudur? Dünyanın kuruluşunda, onu iyi insanlar için, içinde yaşamak açısından uygunsuz bir yer yapan, onu iyi insanlar için içinde yaşanılmaz kılan öldürücü bir yarık, telafi edilemez bir bozukluk olduğu ya da bilgelikte, bilge insanları evsiz barksız bırakan kaçınılmaz bir kusur bulunduğu, ya da sıradan olan çoğunlukla çok az sayıdaki yetkin insan arasında, ikincilerin ve gerçekte, salt oldukları gibi oldukları için, birincilerin acı çekmesini sağlayan bir oransızlık olduğu doğru mudur?

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

Tüm bunlar doğrudur, ancak bunda kötücül ve uğursuz olan hiçbir şey yoktur. Tam tersine, bu görünüm, umutsuz olmak bir yana, umut doludur. Herhangi bir zamanda, herhangi bir yerde rastlayabileceğimiz en büyük insan olan

Sokrates, yalnızca yenilmekle ve yıkılmakla kalmaz, ancak aynı zamanda büyük bir utku kazanır. Onun kendisine sadık kaldığı için, ölmesi gerekiyordu, ancak yaşadığı gibi yaşamakla, Sokrates bir insanın erişebileceği en büyük utkuyu elde etti: Kendisine sadık kalmak, bizzat kendisinin olanı yapmak, iyi ve uyumlu bir yaşam sürmek, kendi doğasını ve yazgısını gerçekleştirmek... Bu utkuyla karşılaştırıldığında, ölüm olgusunun hiçbir önemi yoktur.

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

SONSÖZ

Sokratesçi hümanizmle kastedilenin tam tamına ne olduğunu daha açık ve anlaşılır kılmak için, burada ileriye doğru bir bakış atmak ve Sokratesçi felsefe etkinliğinin hemen ardından geliştirilen, önemli bir humanist-olmayan eğilim üzerinde yoğunlaşmak yararlı olabilir.

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

Aşkın doğasını ve aşk devinimini, insansal yaşamın ilkesi ve ölümlü insana açık olan tek ölümsüzlük türünü de, insanın kendisini gerçekleştirmek için çaba göstermesi olarak tanımladıktan sonra, Diotima kısa bir ara verip, şunları söyler: "Aşkla ilgili bu gibi konulara, sevgili Sokrates, senin bile epey bir yatkınlığın vardır. Ancak sağlam ve iyi bir eğitimden geçmiş pek az insana nasip olan, daha büyük ve sonsal (nihaî) gizlere varıp varamayacağını, doğrusu bilmiyorum. Yine de, onlardan elimden geldiğince söz edeceğim ve, sen de beni izlemeye çalış. (**Şölen** 209 E- 210 A) Büyük gizlere giriş niteliği taşıyan bu uyarılar, Sokratesçi aşk anlayışından iki yönlü bir ayrılışı haber vermektedir: Sokrates'in kendisinin öğrettiklerinden, onun ne anlayabileceği ne de onaylayacağı bir düşünme biçimine geçmek üzere ayrılış ve şimdi, salt bir önhazırlık olduğu söylenen Erosa ilişkin daha önceki betimlemeleri geride bırakıp, onların ötesine geçme. Bunu, vurgulanan ya da önemsenen konu bakımından gerçekleşen bir değişiklik izler. Erosa ilişkin bir övgüden, aşkın

sonsal nesnesi olarak Güzele ilişkin bir övgüye geçeriz. Tüm nesnelerin, tüm görünümleri içinde, Güzel'in kendisi için yalnızca birer fırsat ve araç olduğu Eros'un kendisinin devinimi üzerine konan vurgudan, her tür Eros deviniminin, onun kendisine giden bir araç ve bir yol, bir "göksel merdiven" olduğu Güzel'in kendisini vurgulamaya başlarız. Eros'tan Güzel'e geçiş yanıltıcı bir biçimde pürüzsüz olup, süreklilik arzeder. Bu geçiş, başlangıçta sanki aynı şeyin diğer yüzüyle, şimdiye dek hep üzerinde durmuş olduğumuz ilişkinin karşıt kutbuyla karşı karşıya olduğumuz izlenimini verir. Bu yepyeni açıklamaları daha yakından ve dikkatle değerlendirdiğimiz ve onların zorunlu kıldığı tüm sonuçların ayırdında olduğumuz zaman, ne denli köklü bir dönüşümün gerçekleştirilmiş olduğunun bilincine varırız.

"Bu aşk işini hakkını vererek yürütmek isteyen biri" (210 A), diye başlar Diotima, aşkını tikel bedenler üzerinde yoğunlaştırmamalı, ancak hepsinde bulunanın aynı güzellik olduğunun bilincine vararak, onların tümünü birden sevme yönünde bir gelişme kaydetmelidir... Ve bu yalnızca ilk adandır. Daha sonra güzel bedenlerden güzel ruhlara geçecek ve buradan da, güzeli geleneklerde ve yasalarda ve değişik bilgi dallarında sergilenen ya da örneklenen güzellik olarak sevmeye ulaşacaktır. Sonunda, "her tür aracıyı ve tekil örneklere olan anlamsız köleliği" (210 D) arkasında bırakarak, tek bir bilgiye, Güzel'in kendisine ilişkin harikulade bir görüye ulaşması gerekir. Bu bundan önceki tüm devinimlerin ereklediği şeydir ve kendisi için, insanların aşkın tüm meşakkatlerine göğüs gerdiği sonsal (nihaî) nesnedir.

İnsanın kendi çabasıyla yavaş yavaş değil de, aşığın yükselişinin sonunda, insansal aydınlanmayla kıyaslanamayacak olağanüstü bir aydınlanmayla, bir anda açımlanan Güzel'in kendisi, insanın daha önce hiç görmemiş olduğu bir şeydir.

"Çok korkunç (**thaumaston**) tur ve aşkın (transcendent) doğasından dolayı, en iyi, olumsuz bir biçimde tanımlanabilir. O herşeyden önce ebedidir; ne doğar ne de yok olur, ne büyür ne de küçülür" (**Şölen** 210 D- 211 A), o fiziksel (büyüyen-küçülen, değişen, akan, canlı) dünyada görülen herhangi bir şeye tümüyle benzemezdir. "Şu halde, o —bazıları için güzel bazıları için çirkin olacak biçimde— bir bölümüyle güzel bir bölümüyle çirkin, zaman zaman güzel, zaman zaman çirkin, bazı bakımlardan güzel bazı bakımlardan çirkin, kimi yerlerde güzel kimi yerlerde çirkin, değildir." (**Şölen** 211 A) O Sofistlerin o denli büyük bir güçle üzerinde ısrar ettikleri her tür, uzaysal, zamansal ve bağlamsal görelilikten yoksundur. Son olarak, o somut, tikel, burada ya da orada, bir insan bedeni ya da bir usa vurma biçiminde varolan bir şey değildir, ancak "kendi başına, kendinde, eşbiçimli ve ebedî"dir. (**Şölen** 211 B) Saltık ve aşkındır, kendisinden pay alan güzel şeylerin doğuş, değişme ve bozuluşlarından hiçbir biçimde etkilenmez. (**Şölen** 211 B)

Aşkın diyalektiğini zamansal bir süreç ve içkin bir devinim olarak betimledikten sonra,[78] aşkın "en yüksek nesne"sinin tam bir devinimsizliği, zamandışılığı ve yaşamadan yoksunluğu çarpıcıdır. Diotima'nın konuşmasının son bölümünü dinlerken, Parmenides'in Bir'e ilişkin düşüncelerini dinler gibi olmaktayız;[79] Diotima'nın söylevinin Parmenidesçi çeşnisi, ilerledikçe azalacağına artar. Nasıl ki Parmenides'te Bir'e yalnızca saf usla ulaşmak olanaklıysa, şimdi de Platon'da, tıpkı bunun gibi, Güzel'e yönelik doğru yaklaşım theoria, entellektüel temaşa haline gelir. "Şeylerin saf özüne, saf us salt kendi başına ulaşmaya çalışmalıdır." (**Phaidon** 66 A)(x) Nasıl ki Parmenides'te, Bir dışında herşey,

(x) Phaidon Platon'un, ideaalar Kuramı. Ruhun Ölümsüzlüğü öğretisi gibi metafizik öğretilerini ayrıntılı olarak, ilk

gerçeklik yerine salt görünüş olup çıkıyorsa, şimdi de Platon'da doğruluğu veren, yalnızca (formların) bu yeni görüşüdür ve geri kalan herşey, yanılsamalarla, sonu yine yanılsama olacak biçimde, ilişki içinde olmaktır (**Şölen** 212 A). Bu dünyaya (fiziksel) ilişkin herşey, her ne ya da her nasıl (somut, zamansal ve dünyasal) olursa olsun, görünüşten, yanılsamadan başka bir şey değildir. Gerçeklik (tüm tikellerden ayrılmış olarak) soyuttur, (entellektüel görüyle ilgili bir şey olup) kuramsaldır ve edebîdir. İçkin aşktan aşkın Varlık alanına dönmüş bulunmaktayız.

Her tür insansal çaba ve mücadelenin aşkın nesnesi ve anlığın bu biçimde vurgulanmasıyla birlikte, yaşam kendisi için yeni bir hedef kazanır. Yaşamı yaşanmaya değer kılan artık daha fazla aşkın kendini-gerçekleştirme devinimi olmayıp, daha çok bu türden tüm devinimlerin sonunda varılan durağan (sfatik) yetkinlik halidir: Bir insan "en sonunda Güzel'in bilgisine ulaşınca, o Güzel'in kendisini temaşa ettikçe, yaşamı onun için gerçekten de yaşanmaya değer bir yaşam olur. Bu, bir kez kazanılınca," yeryüzünün tüm haz ve sevinçlerini çok geride bırakacaktır. (**Şölen** 211 C-D) "Özsel, saf, katışıksız, insan eti ve renk ve ölümlüye özgü değersiz süprüntülerle kirletilmemiş güzelliği temaşa etmek... Tanrısal ve değişmez Güzelliğin kendisini seyretmek —böyle bir hedeften uzak düşmüş, (Güzelliğin) kendisini uygun ve düzgün bir biçimde ve onunla birleşmiş olarak temaşe etmekten habersiz bir yaşamın, bir insan için yaşanmaya değer olduğunu mu düşünüyorsun?" (**Şölen** 211 E- 212 A) Salt bu birleşme içinde ve sayesinde. "gerçek yetkinliği doğurmayla ve beslemeyle, bir insan Tanrı'nın dostu ve tüm yaratıkların üstünde, ölümsüz biri haline gelir." (**Şölen** 212 A)

kez ortaya koyduğu diyalogudur. Önemli bir diyalog olup, orta dönem diyalogları arasında yer alır. (Ç.N.)

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

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

Büyük Gizler temasının açımlandığı Phaidon'da insanın özü ruhtur, ancak ruh artık daha fazla insandaki tek canlı Öğe, salt yaşam ilkesi olmayıp, daha çok, şeylerin saf formlarını aradığı ölçüde, anlık ya da saf usun kendisidir (**Phaidon** 66A. 83A-B). Bu durumda, salt usun kendisi özsel ve aslî olduğuna göre, buna uygun olarak herşey değersizleşir. Tüm "aşkları (eroton), arzulan, korkuları, yaygın yanılsama ve çok yönlü saçmalıklarıyla" (**Phaidon** 66 C) beden bir engel, bir hastalık haline gelir. "Hazları, arzuları, acıları ve korkularıyla" şimdi ve buradaki yaşam "korkunç ve iğrenç bir hapishane" olup çıkar ve içinde yaşadığımız dünya, bulaşıcı bir pislik ve çöplük dünyasına dönüşür. Bu değersiz, kirli ve saf olmayan dünyanın üstünde, tüm doğruluk, değer ve varlığın aşkın hazinesi, bir saf formlar dünyası bulunmaktadır. Bu yaşam ve ölüm, devinim ve değişme dünyasının üstünde "ebedî, ölümsüz ve değişmez" (**Phaidon** 79 D), bizim dün-

yamıza özgü olan her ne varsa onların olumsuzlanması dışında, "betimlenmesi güç" (**Phaidon** I 14 C) olan bir dünya bulunmaktadır.

Bu dikotominin ahlaksal sonuçlan mantıksal bir sıra içinde şöyledir: İnsanın ereği ve hedefi bu dünyanın kirlenmiş hapishanesinden aşkın formlar dünyasına kaçmak. Her tür devinimin ereği, tüm devinimlerin son bulup, değişmez, ebedi özlerin durağan temaşasının başladığı bir noktaya varmaktır. Yaşamın kendisi artık daha fazla, insanın bir bütün olarak kendisini içkin bir anlamda gerçekleştirmesi olmayıp, ancak daha çok ölümlü benden kaçış ve yaşamdan yoksun, insansal olmayan entellektüel bir ölümsüzlük elde etmeye çalışmadır. Bir devinim içinde yetkinleşme değil de, durgunluk (sükunet) olarak yetkinlik, hedeftir ve yetkinlik bu yaşamda değil de, ancak yalnızca ölümde elde edilebildiğine göre (**Phaidon** 66 E), ölüm yaşamın bizzat kendisinin ereği olup çıkar. Ölüm "kendisi için, koca bir yaşam sürdüğümüz şeydir" (**Phaidon** 67B) ve bu nedenle, yanıltıcı bir yetkinliğin değil de, gerçek yetkinliğin adamı olan iyi insan "başka hiçbir şeyi değil de ölümü ve ölmeyi özler." (**Phaidon** 64 A)

Sokrates'in insan anlayışına, hiçbir şey bu Büyük Gizlerden daha karşıt olamaz. Sokrates'te **daimon** Eros tarafından yönlendirilen insan, varoluşu için aşkın bir temel ve haklı kılınmaya sahip olmaması ve buna gereksinim duymaması anlamında kendi kendisine yeten bir varlıktır. Oysa Büyük Gizlerde, insanda özsel olan tek şey, onun aşkın kökeni ve hedefidir. Sokrates'te insan özerktir (otonomdur) ve o her ne denli her zaman eksikli olsa da, eksikli oluşunun bilincinde olduğu için, yeryüzündeki yaşamında kendisini kendi çabasıyla daha iyi kılabilir. Büyük Gizlerde insan o denli eksiklidir ki, yalnızca kendisini insanlığından soymakla (ve yalnızca tanrısal, eşdeyişle entellektüel parçasını korumakla) kur-

tuluşa erişebilir ve bunu da yeryüzündeki yaşamında değil de, öte dünyadaki yaşamında yapabilir. Sokrates'e göre, her insanın yaşamında, onun olumsuzlamak durumunda kaldığı çok şey vardır, ancak bu olumsuz değer biçmenin gücü insanı olumlu bir gelişme yönünde zorlamıştır. Büyük Gizlerde yaşamın kendisine, bir bütün olarak, olumsuz bir değer biçilir ve böylesi bir değer biçme insanı yaşamın dışına, uzağına ya da ötesine çıkarır. Sokrates'in insanı kendisini alt etmek durumundaydı; Platon'un insanı ise yaşamı alt etmek ve yaşamı, aşkın bir dünya için, bırakmak durumundaydı. Bu dönüşümün nedeni Platon'un içkin Eros'un "karşı kutup'unda bulunan Büyük Gizlerin önemini vurgulamasından başka bir şey değildir. Platon'un insanı kendisine yöneltilmek yerine, bu yeni gizlere döndürülmüş ya da alıştırılmış, yalnızca tanrısal, aşkın, özsel varlık alanına yöneltilmiştir. Bu ise humanizmin sonudur.[80]

Yaşamın böylesine kökten bir biçimde olumsuzlanmasının ve aşkın, betimlenemez ve öte-dünyasal bir varlık alanının onaylanmasının Platon'un Büyük Gizlerini Dionysusçu ayinlerin ve Dionysusçuya özgü vahiylerin çok yakınına getirdiğini gözlemlemek ilgi çekicidir. Soyut varlık hakkında soyut düşünceyi ("**ho ti an noese (psyche) aute kath hauten auto kath hauıo ton onton") (Phaidon** 83 B) zorunlu kılan Platoncu istemde canlanan, her ne denli Parmenidesçi varlık düşünce özdeşliği olsa da, yaşama karşı takınılan bu yeni tavırdaki Dionysosçu özelikler gözle görülür bir haldedir. Hem Dionysosçu tapınmada ve hem de Platoncu düşüncede, yaşam bir bütün, olarak yadsınır ve ekstaz— törenlerde gerçekleşen tam bir kendinden geçme ya da çıldırma hali ya da aniden ortaya çıkan entellektüel görüyle bu yaşamın dışına atlama— kurtuluşa götüren yol olarak önerilir. Her ikisi de insanı yeryüzündeki yaşamında özsel doğası-

na yabancılaşmış bir varlık olarak görür ve insanın özsel doğasını yalnızca, salt insansal olan varoluşunu asmasıyla ve tanrısal olanla bir birliğe ya da birleşmeye ulaşmasıyla, yeniden kazanabileceğini düşünür. **Enthusiasmos**-ekstaz vecd, kendinden tümüyle geçme—zorunludur. Böyle bir ekstaz insanı, içinde tanrının (Dionysus'un) ya da tanrısal formların ikamet edebildiği aşkın bir dünyaya taşır; ancak hiçbir insan bu durumda yaşayamaz, hoş bu Dionysusçu tapınma ve Platoncu düşünce için önemsizdir, çünkü yaşam (kendini gerçekleştirme devinimi, gelişme) her ikisi için de, çok uzun bir süreden beri, salt kirlenme olup çıkmıştır. Ruh dinginliği yalnızca, insanın Dionysus'la, kendi beninden uzaklaşmış olarak birleşmesinde ya da formları cansızca temaşa etmesinde ve formlarla birleşmesinde bulunur. Her zaman durağan bir yetkinlik hali içinde kendi kendisiyle aynı kalan, kendi kendisine yeter olan insan, bundan böyle Eros'tan, insansal **daimon**dan pay almaz. O artık daha fazla insan değildir, tanrı (yla bir) olmuştur. Ve hümanizm de aşkın bir felsefeye ya da dine dönüşmüştür.

Burada aşkın felsefelerin ya da Yunan dini ya da bir başkası olsun, dinlerin, her nasılsa, feda edilebilir olduklan savlanmamaktadır. Tam tersine, bu aşkın felsefeler ya da dinler, birçok insan için her zaman yaşam karşısındaki doğru yaklaşırn olacaklardır. Çünkü Sokratesçi hümanizm (bu büyük ya da sıradan bir değer olabilmekle birlikte) her tür değeri insana yerleştirmekle kalmaz (bundan önceki bölümün göstermeye çahştığı şey de budur), ancak aynı zamanda insanın omuzlarına en büyük yükümlülüğü yükler. İnsanın kendi başına ve salt kendi çabasıyla tam ve bütünlüklü bir insan, kendisine egemen olan, kendisini onaylayan, kendisini aşan ve kendisini tam olarak gerçekleştiren bir insan varlığı olması yükümlülüğü... Ancak insanların tümünün buna yetili oldu-

ğu söylenemez. Bu yükümlülük daimonca bir şeydir: Hem harikulade güzel, hem de korkunç bir şeydir. Bu nedenle insanların büyük bir çoğunluğu her zaman bir başka dünyaya sığınacak, **ethos**larını(x) bir başka dünyada bulacaklardır. Kendi **daimon**larına —**eros**larına, doğalarına, kendi pay ve yazgılarına— saygı gösterme ve kendi daimonlarını onaylama gücünden yoksun olan bu insanlar, her zaman başka bir daimon ya da tanrıyı onaylama ve başka bir daimun ya da tanrıya saygı gösterme durumunda olacaklardır. Bu, bununla birlikte, insan için bir ülkü olarak hümanizme karşı bir uslamlama değildir. Thebes'teki Oedipus Kolonus'takl Dedipus'tan hala daha saygıdeğer biri ve **Sokrates'in Savunması**'ndaki Sokrates, küçük gizlerin Sokrates'i **Phaidon** ve **Şölen**'in büyük Gizlerindeki Sokrates'ten daha büyük ve yüce bir insan olarak kalır.

(x) Alışkanlık, gelenek huy anlamına gelen Yunanca sözcük. Bkz., Platon, Kratylos 435A, Aristoteles, Nikomekhus Ahlakı 1179 b 21.

EK: SOKRATES SORUNU

Bundan önceki bölümde sunulan Sokrates'in yaşamı ve düşüncesine ilişkin görüşümüz bir kaynaklar çeşitliliğine dayanmaktadır: Platon'un bir dizi diyalogu, Xenophanes'in, Aristippus'un, Aeschines'in yazılarından bazıları, Aristoteles'in yorumlan, komedi yazarlarının betimlemeleri, Polykrates'in suçlaması, v.b.g., Aşağıdaki sayfalarda kaynak seçimimizi belirleyen değerlendirmeleri sunacağız ve kitapta çizdiğimiz Sokrates resmi için öne sürmeye hazır olduğumuz tarihsel otantisite savlarını açıklayacağız.

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

Buna göre, Sokrates'in düşüncesinin ve kişiliğinin yeniden inşasına Platon'un, biçim ve içerik yönünden içsel olarak tutarlı olan ve yukarıdaki gerekleri yerine getiren bir dizi diyalogunu çıkış noktası yaparak ve bunlara yine Pla-

ton'un, bu diyaloglarla olduğu denli, yukarıda sözünü ettiğimiz gereklerle de tutarlılık için olan, diğer dört diyalogunun kimi bölümlerini ekleyerek başladık. İlk öbekte yer alan Platon diyaloglan **İon, Kharmides, Lakhes, Euthyphro, Sokrates'in Savunması Krito, Lysis ve Frotagoras**'tan oluşmaktadır. Katışıksız bir biçimde dilbilimsel olan değerlendirmelerden ayrı olarak, Platon'un olgunluk dönemi diyaloglarında, sonunda tümüyle ortadan kaybolana dek, giderek artarı ölçülerde belirsizleşen aşağıdaki özellikleri paylaştıktan için, bunlar Platon yorumcuları tarafından, Platon'un gençlik döneminin ürünü ve Sokratesçi (Sokratik) diyaloglar olarak sınıflanırlar: Artistik birlik, dramatik ıra, Sokrates'in, çeşitli kuramları dile getiren bir konuşmacıdan çok, bir kişi ve felsefesinin bir cisimleşmesi olarak sunulması, diyalektik bir değişim ve tartışmacılar arasında gerçek bir karşıtlık, tanımlara yönelik inaksal olmayan araştırma ve doğurtucu, olumsuz, alaycı ve çürütücü ıra. Bu biçimsel uyuşmadan başka, bu diyaloglar birbirleriyle içerik olarak da uyuşurlar ve birbirlerini tamamlarlar.

Bu ilk dönem diyaloglarıyla olduğu denli, bizim gereklerimizle de fazlasıyla uyuştukları için, dikkate aldığımız ikinci diyalog öbeği **Menon, Gorgtas, Şölen** ve Devletten oluşmaktadır. Bu diyaloglardan, bununla, birlikte ya doğrudan doğruya ilk öbekte yer alan diyaloglara özgü temel noktalarla çeliştikleri, ya da ön plana çıkan konular bakımından farklılık gösterdikleri ve ilk dönem diyaloglarıyla olduğu denli geri kalan Sokratesçi yazınla (literatürle) tutarlılık içinde olmayan sonuçlara götürdükleri için, kimi bölümleri "Sokratesçi-olmayan" ya da "Platoncu" bölümler olarak elimine etmek durumunda kaldık.

Menon'da doğuş öncesi varoluş fikrini ve ruhun ölümsüzlüğü ve anımsama kuramını gündeme getirdiği için 85 D

- 86D arasındaki kısa bölümü atladık. Bu atlamanın nedenleri şunlardı: a. Ruhun ölümsüzlüğünü ortaya koyan herhangi bir belirtik sav, Sokrates'in- ruhun ölümden sonraki haliyle ilgili olarak hiçbir şey bilmediğini açık seçik olarak söylediği **Sokrates'in Savunması** 29'la çelişecekti, b. Platonun kendisi, çekimser kalmasını sağlayarak, Sokrates'in bu türden kuramları savunmadığına işaret eder: "Bunu kendimden emin olarak ileri süremeyeceğim... (**Menon** 86 B), c. Belli bir tür anımsama kuramı "Sokratesçi diyaloglar"la zorunlu olarak çatışmayabilirse de, böyle bir anımsama kuramının, idealar kuramını içerecek biçimde, epistemolojik ve metafizik yönden işlenmesi ve buna eşlik edecek ruhun ölümsüzlüğü savı, önemsenen ve vurgulanan konu bakımından farklılık gösterir ve ulaştığı sonuçlarla son çözümlemede, (Aristoteles'in de tanıklık ettiği gibi) ilk dönem diyaloglarında içerilen Sokratesçi ahlakla çatışır. Bu kısa bölüm dışında, **Menon** adlı diyalogun geri kalan bölümleri biçim, ilgi ve içerik yönünden, Platon'un ilk dönem diyalogları olarak sınıflanan, ilk öbek diyaloglarla uyuşur, bu diyalogları tamamlar ve bu durum, **Menon**'u kaynakçamıza dahil edişimizi haklı kılar.

Aynı şey ikinci öbekte yer alan bir sonraki diyalog için de geçerlidir. **Gorgias**'ta dikkate almadığımız bölümler ölünün yargılanmasını ve haz ve iyi arasındaki farklılıkla ilgili iki küçük uslamlamayı kapsamaktadır. Diyalogdaki söylence dikkate alınmamıştır, çünkü bu söylnece ölümsüzlük fikrini ve adalet ve erdem için öte -dünyadan dayanak ve kutsamaların getirilişini içerir ve bu noktaların birincisi Sokrates'in içkin-yararcı hareket noktasıyla çatışır, ikincisi ise Sokrates'in çıkış, noktasından tümüyle farklılık gösterir, iki küçük uslamlama (**Gorgias** 495 B, 498) Sokrates'in genel hazcı hareket noktasıyla clduğu denli, konunun **Protagoras**'taki ele

alınış biçimiyle de çatışır ve ayrıca, burada ortaya konma durumunda olan tezi, eşdeyişle bazı hazların uzun vadede yararlı ve bazılarının da zararlı olduğu—bu, **Protagoras**'ta hazcı bir temel merinde daha önce ortaya konmuş bir noktadır— anlayışını serimlemek için gerekli değildir. Diyalogun geri kalan bölümleri Sokratesçi uslamlamaları tamamlar ve bu nedenle incelernemizin kapsamı içine alınmışlardır.

Şölen'de değerlendirme dışı bıraktığımız bölüm, Diotima'nın da söylediği gibi, Sokrates'in başlatmamış olduğu ve dolayısıyla izleyemeyebildiği, Diotima'nın Büyük Gizlere ilişkin açıklamasıdır. Bu bölümü değerlendirme dışı bırakmamızın nedeni. Platon'un kendisinin bu bölümün Sokratesçi olmadığını vurgulamasından başka, onun, öte-dünyasal hareket noktasından ve ölümsüzlük ve bilgi kuramının giderek artan bir biçimde daha büyük bir rol oynadığı **Menon** 85D-86B, **Gorgias** söylencesi, **Devlet** V-VII ve **Phaidon**'la olan yakınlığından dolayı, açıkça Sokratesçi olmayan diyaloglar olarak gördüğümüz öbek içinde yer almasıdır. Büyük Gizlerin Sokrates felsefesinin dışında bırakılması, günümüzde hemen herkes (örneğin Maier, Raeder, Stenzel, Pfleiderer, Cornford) tarafından kabul edilmiş olduğu için, bu dışta bırakma eyleminin haklı kılınması üzerinde ayrıca durmayacağız. Bununla birlikte, küçük gizleri ve diyalogun geri kalan bölümlerini, incelememiz kapsamına almamız konusu üzerinde birkaç söz söylemekte yarar vardır.

Şölen ilk dönem diyaloglarından biçim bakımından tümüyle farklılık gösterir, çünkü iki kısa paragraf (Agathon'la Sokrates ve Sokrates'le Diotima arasındaki iki konuşma) dışında, diyalog aktüel tartışmadan çok, tümüyle, ard arda gelen sürekli konuşmalardan oluşmaktadır. Bu farklılığa karşın, diyalog yine de ilk dönem diyaloglarının diğer tüm biçimsel özelliklerini (artistik birlik, dramatik ıra, Sokrates'in hem bir

kişi hem de Sokrates düşüncesinin bir cisimleşmesi olarak gösterilmesi, tartışmacılar arasında gerçek bir karşıtlık, ortak araştırma, v.b.g, paylaşır ve o içerik olarak, diğer Sokratesçi kaynaklarımızla olduğu denli, ilk öbekte yer alan diyaloglarla da uyuşma içindedir.

İçerik yönüne en söz konusu olan bu uyuşmayı, **Şölen**'i ele alırken göstermeye çalıştık. Buna, Sokrates'in aşka karşı Şölen'deki tavrının, Sokrates portresi, her ne denli eksikli olsa da, çoğu kez Sokrates'e ilişkin betimlemeler arasında, gerçeğe en uygun betimleme olduğu kabul edilen, Aeschines'in aşka karşı tavrıyla büyük bir benzerlik gösterdiği olgusunu ekleyebiliriz. Hirzel[81] **Aeschines**'in "aşkı, kendisinin tüm etkinlerinin sonsal temeli olarak göstermekten ve aşka en yüksek entellektüel-tinsel sonuçları yüklemekten gurur duyduğuna dikkat çeker ve Aeschines bunda Sokrates'i çok yakından izlemektedir. Hirzel'in değerlendirmelerinin doğruluğu Aeschines'in fragmanlan, örneğin **Alkibiades**'inin son satırları ve diyalogu **Aspasia**'nın yeniden inşa edilmiş bölümleri tarafından kesinlikle desteklenmektedir. (Dittmar, **Aeschinii Fragmenta** 29, 31). Aeschines'in Aspasia'sıyla Platon'un Diotirna'sı arasındaki benzerlik genelde çarpıcıdır. Büyük Gizlerden ayrı olarak, onların Eros'a ilişkin görüşleri de oldukça büyük bir benzerlik gösterir. Her ne denli Platon'un Diotima'sı bir rahibe ve gerçek Aspasia bir fahişe idiyse de, Diotima'nın (Platon'un bile, en azından alaycı bir biçimde Sokrates'in öğretmeni olmuş olduğunu kabul ettiği) Aspasia'yı örnek aldığı sayıntısı, kendisini tüm ağırlığıyla duyurmaktadır.

Bu öbekteki son diyalog olan **Devlet** en büyük güçlükleri doğuran diyalog olmuştur, çünkü yalnızca bazı küçük atlamaları gerekli kılan daha önceki üç diyalogun tersine **Devlet**in büyük bir bölümünü atlamak durumunda kaldık, öyle

ki Sokratesçi olarak nitelediğimiz bölümler **Devlet**'te yer alan kitapların çoğunluğunu oluşturamamıştır. Sokratesçi öbeğimiz içine öncelikle I. Kitabın, tümünü dahil ettik ve V-VII. ve X. Kitapları dışta bıraktık. Geri kalan kitaplara gelince, II. Kitaptan (Sokrates burada devleti kurmaktadır) ve IV. kitaptan (devlet ve bireydeki erdemler) kimi bölümleri, I. kitapla ve geri kalan Sokratesçi diyaloglarla tam olarak uyuşmalarına dayanarak aldık. Tüm bunların zorunlu olarak Sokratesçi olduklarını söylemek biraz zorlama olabilir, ancak burada ortaya konan kuramlardan bazıları Platon'un katkısı olsa bile, bunlar, Sokrates'in aktüel olarak savunduklarının, Sokratesçi düşüncenin ruhuna ve doğrultusuna uygun olarak işlenmesinden ve geliştirilmesinden başka bir şey değildirler ve bu durum onların kaynakçamız kapsamına alınmalarını haklı kılar.

Kaynaklarımızın seçimi sorunu üzerinde durduktan sonra, geriye Sokrates'imizin tarihsel otantisitesine ilişkin savlarımızı ve Sokrates'in bu kitapta sunduğumuz yaşamı ve düşüncesinin Sokrates sorununun ne ölçüye dek bir çözümü olarak gördüğümüzü ortaya koymak kalıyor.

Tarihsel otantisite savlarına gelince, burada bu türden hiçbir sav ileri sürülmemiştir. Sokrates'in düşüncesini konu edinen buradaki açıklamamızla ilgili tek savımız, onun, bir inceleme ve açıklamanın görüşümüze göre yerine getirmek zorunda olduğu, tüm gerekleri yerine getirdiğidir; o tüm farklılık ve ayrılıklarına karşın, Sokratesçilerin nasıl olup ta otantik olarak Sokratesçi olma ya da, en azından Sokrates'in yapıtını devam ettirme savında olabildiklerini açıklamaktadır. O Aristoteles'in yorumlarıyla da tutarlılık içindedir. Sokrates'in karşıtları tarafından Sokrates'e yöneltilen suçların nasıl olup ta ortaya çıkabilmiş ve suçlama sahiplerine, yargıçlara ve halktan kimselere makul görünmüş olmalarını açıklamaktadır.

Bu son nokta üzerinde Sokrates'in mahkeme ve ölümüne ilişkin açıklamamızda durmuştuk. Sokrates'in ardıllarının ya da Sokratesçilerin Sokrates'in öğretimine karşı olan farklı ve çeşitli tepkilerinin hesabını açık açık olarak vermeye hiç kalkışmamamıza benzer bir biçimde, bu da tam tamına aynı şekilde yapılmalıdır. Usumuzda tutmamız gereken şey Sokratesçi eğitimin ereği ve yöntemi, bir başka deyişle bu yöntemin doğurtucu, olumsuz ve alaycı olması ve öğrencinin kendisine ilişkin bilgi kazanmasını, kendisini bulmasını, kendi başına ve kendi çabasıyla olması gereken bir kişi haline gelebilmesini ereklemesidir. Bu yöntemin ne denli iyi işlediğini sonucundan, eşdeyişle Sokrates'in öğrencilerini, doğa ve mizaçlarına uygun olarak çok çeşitli eğilim ve yönelimlere götürmüş olmasından anlayabiliriz. Sokrates'in öğretimi, yalın bir biçimde kabul edilmeyip, kişinin kendisine mal edilmek, öğrenci tarafından yorumlanmak ve aydınlatılmak durumunda olduğundan, Sokratesçiler "kendi karakteristiklerini Sokrates'inkilerle birleştirdiler" (Jaeger **Paidea** 2. 19), kendilerini Sokrates imgesine göre, Sokrates'in öğretimini de kendi kavrayış ve doğalarına uygun olarak yorumladılar. Sokrates'in isteğini yanıtlarken, kendilerini Sokratesçi bir aynada buldular, işte Sokrates'e ilişkin açıklama ve betimlemelerin çeşitliliği bu durumun bir sonucudur.

Bu, Sokrates'in her durumda, aktüel olarak öğrettiklerinin neler olduğunu belirlemenin olanaksız hale geldiği anlamına gelmez, çünkü her bir farklı filizin tohumu Sokrates'in düşüncesinde zaten yardı ve Sokrates'in yaşamı ve felsefesine ilişkin kendi yorumumuzda savladığımız şey de budur: Sokrates'in düşüncesi tüm yorumlar için gerekli temeli kendisinde içermektedir. Örneğin, Aristppus'un, bilgiye pek önem vermeksizin, özgürlük ve mutluluğu vurgulayan hazcılığına ve aynı zamanda, bunların Sokrates'te neyin araçları

olduklarını tam olarak kavramaksızın, kişinin kendi üzerindeki egemenliğini vurgulayan Antisthenesçikynik çileciliğe götüren, mutluluğa giden tek yol olarak kişinin kendisine ilişkin bilgisi yoluyla, kendisi üzerinde tam bir egemenlik kurmasındaki ısrarıyla birlikte, Sokrates'in mutçuluğuydu (ilk döneni diyaloglarında Platon'un ve daha küçük ölçüler içinde, Xenophanes'in açıklamaları Sokrates ahlakının araç ve ereğini birleştirir ve dolayısıyla onlar Sokrates'in aktüel öğretimi olmuş olması gereken şeye daha yakındırlar). Ve yine Xenophanes'in ve Aristoteles'in, Sokrates'in ilgisinin epistemolojik metafiziksel olmayıp, öncelikle ahlaka yönelik bir ilgi olduğunu dile getiren değerlendirmeleri doğru olsa bile, Platon'un epistemolojiye olan ilgisinin ve hatta geliştirdiği idealar kuramının ortak, tümel, biçimsel tanımlar bulmayı erekleyen Sokratesçi araştırmanın doğal bir sonucu olduğu daha da az doğru değildir.[82] Bizim yorumumuz her ikisine de izin vermektedir.

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

Sokrates sorununa ilişkin "çözüm"ümüzle ilgili olarak söylenmesi gereken tek bir şey daha vardır ve bu çözümümüzün hiçbir biçimde bir çözüm olmadığıdır. Eğer bir çözümde bir soruna ilişkin olarak kalıcı ya da kesin sonuçlu bir hal ya da çözümü anlıyorsak, bir çözüm sunmayı ne

düşündük ne de arzu ettik. Bir çözümün olanaklı olduğuna inanmıyoruz, çünkü Sokratesçilerden her biri için doğru olan, Sokrates'in günümüzdeki tüm öğrencileri için de aynı ölçüde doğrudur. Bir başka deyişle, biz de kendimizi Sokrates sorununa göre yorumladık ve kendi kişiliğimizi ve ülkülerimizi Sokrates'in kişiliği ve ülkülerinden ayırmanın güç olduğunu görerek, kendimizi Sokratesçi bir aynada bulma, durumuna geldik. Okuyucular arasında total bir uyuşma ise pek beklenemeyeceği gibi, bu arzu edilir bir şey de değildir, çünkü yalnızca kendimizi Sokrates'in düşüncesinde bulmakla, Sokrates'in isteğini yerine getirebilir, onun düşüncesini yaşatabilir ve böylelikle de bu düşüncenin zenginliğini ve büyüklüğünü ortaya koyabiliriz. Sokrates'le olan sürekli diyalogumuzda, böyle bir canlı yanıt vermede başarısız olacak bir çözüm, bir insanın isteyebileceği en son şeydir.

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

DİPNOTLAR

(50) Sophokles'le ilgili buradaki ve daha sonraki değerlendirmelerim için, Bkz., Lazslo Versenyi, "Oedlpus: Tragedy of Self-knowledge," Arlan, I, (1962). s. 20-31

(51) Eudaimonia üzerine Bkz., P. Friedlander. Plato!. New York. 1958. a. 37: H. Mater. Sokrates. a. 317; B.

Snell. The Discovery of the Mind. Cambridge. 1953. a. 157-8

(52) Bkz.. Xenophanes. Memorubilia 3.9.4-5.4.6.5-6; Aristoteles, Nicomachean Elhics 1145 b 23, 1147 b 5; Platon. Protagors 354 A, D-E. 352 B-C. 357 D; Sokrotes'in Savunması 25 A, Gorgias 460 B-C

(53) Snell'in de The Discovery of lhe Mind, s. '.82-3'de işaret ettiği gibi, bizim istenç fikrimiz Yunanlılara tümüyle yabancıdır. Yunanlıların istenice karşılık gelecek sözcükleri bile yoktur.

(54) Bkz., Aristoteles. Nicomachean Ethtes 1144 b 18. b 29; 1116 b4; Magna Moralla 1182 b 15; 1183 b 28; 1183 b 28; 1198 a 10; Platon. Gorgias'a dek olan tüm gençlik dönemi diyalogları.

(55) Burada, Aristippus'un, insanın kendi üzerindeki egemenliğine ilişkin görüşlerinden alıntı yapıyoruz, çünkü onun görüşü, Antisthenes'in görüşünün tersine, Platon'un ilk dönem diyaloglarında dile getirildiği biçimiyle. Sokratesçi fikirlerle koşutluk içindedir.

(56) Bkz., L. Nettleship, Lectures on the Republic of Plato, Londra, 1958 s. 42

(57) Bu erdem tanımıyla ilgili olarak, Bkz.. Platon, Gorgias 504-508; Devlet 444D-E.

(58) Bu bölümle ilgili olarak, Skz., Platon. **Sokrtes'in Savunması** 28 B, 30 E, 41; **Kriton** 44 D; **Gorglias** 478 C - 479 B. 482 C.28 B. 30 E. 41

(59) Platon'un phaedrus adlı diyalogu, her ne denli onun gençlik dönemi diyalogları içinde yer almasa da, birçok Sokratesçi öğe içerir. Phaedrus bu konuda, yine de Platon'un ilk donem diyalogları ve Xenophanes'in Memorabilia adlı kitabıyla (örneğin I.I. 10-12) koşutluk içindedir.

(60) Bu dindarlık yorumuyla ilgili olarak, Bkz., H. Bonitz. Platonische Studien, 3. Baskı, Berlin, 1886.

(61) Bir "bütüne" ilişkin bilgi olarak erdem için Bkz, **Devlet** 428 D. 442 C-D.

(62) Sokratesçi olmayan sırasını göz önünde tutarak, Diotima'nın konuşmasının son bölümünü (**Şölen** 209 E-212 A) burada dikkate almadık. Bunun için Bkz.. Ek

(63) Burada. Aristophanes'ln Şölen'deki terimleri kullanılmıştır, çünkü bunlar, genelde, Sokratesçi kuramın şiirsel bir formülasyonundan başka bir şey değilirler.

(64) Bkz., Lazslo Versenyi, "Dionysus and Tragedy," The Review of Metaphysics 16 (September), s. 82-97

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

(66) Bkz., A. Gigon, Sokrates: sein Bild in Dichturg und Geschichte. (Bern., 1947), s 25.

(67) Platon bu ekstrem yorumu, yalnızca bunu çürütmek, diğer daha ciddi ve temelli yorumlan çürütmekten daha kolay olduğu için seçmiş olabilir.

(68) Örneğin, Anaxagoras, Diagoras ve Protagoras. Bkz., Sokrates'in Savunması, 153 ve devamı

(69) Bkz., Sokrates. Bunu aynca Xenophanes'ln Sokrates ve Alklblades'i birbirlerinden ayırmaya çalıştığı Savunmasıyla ve Platon'un benzer erekli **Sempozyumu**yla karşılaştırınız. Buna göre, Kenophanes halk arasındaki yanlış izlenimi ortadan kaldırmaya çalışmaktadır: Alkibiades'in yaptığı yanlış, her ne olursa olsun, kesinlikle

onun Sokrates'le olan dostluğundan kaynaklanan bir şey değildir.

(70) Özel yaşamındaki ahlaksızlık suçlamasının dolaylı bir biçimde çürütülmesi için, Bkz.. örneğin, Platon'un Şölen'de başbaşa kaldıkları zaman, Sokrates'in Alkibiades'e karşı olan davranışlarını betimlemesi.

(71) Arisotaphanes, **Bulutlar** 1362; Platon, **Sokrates'in Savunması** 23 C (Bkz., Aynı zamanda, Platon'un Sokrates'i bu türden dokundurmalara karşı, dolaylı olarak savunduğu Euthyphro); Kenophanes, Memorabtlia 2.48,52; Libanius.

(72) Aristophanes ve aynı zamanda, diğer komedi yazarları Sokrates'i Sofistlikle birleştirmekteydiler.

(73) Bu da Aristophanes'ten kaynaklanan bir başka temelsiz savdır.

(74) Bkz., aynı zamanda Ameipsias ve Eupolis.

(75) Libanius'un Savunmasmdan kalkılarak yeniden düzenlenmiş olduğu biçimiyle, Bkz., M. Schanz, Platons Apologte, (Leipzig, 1893); J. Meşk, "Die Anklagerede des Polykrates, Wiener Studien, 32 (1911). Polykrates ve Sokratesçi problem üzerine Bkz., A. H. Chroust, Socrates, Man and Myth, (Londra, 1911).

(76) Yoksa Platon ve Xenophanes'in bu suçlamalara karşı getirdikleri doğrudan ve dolaylı savunmalar pek gerekli olmayacaktı.

(77) Bkz., E. Leltzke. Moira and Gottkeit im alten griechischen Epos (Gotüngen, 1938). s. 7-8.

(78) Bkz.. Yukarıda s. 176-188

(79) Karşılaştırınız örneğin Şölen 2H A "**proton men...**" ile Parmenides 8.1-7'yi; **Şölen** 211 A "auto kath hauto meth hauto menoeides on" ile Parmenides 8,28 "tauton t'en tauto te menon kath heauto te keitai."

v.b.g.,

(80) Bu noktada Büyük Gizlere ilişkin bu tartışmamızın Platon'un hakkını vermekten uzak olduğunu vurgulama gereksinimini pek duymuyoruz. Çünkü burada bize düşen, Platon'a gerçek değerini vermeye çalışmak değildir. Sokrates'le Platon'u -ya da gençlik dönemi diyaloglarının Platon'uyla olgunluk dönemi diyaloglarının Platon'un karşı karşıya getirişimiz kısmi ve Sokrates'i anlamamızda araç olacak bir biçimdedir. Salt iki düşünme biçimi ya dır iki düşünce eğilimi— Hümanizm ve aşkın Felsefe— arasındaki Karşıtlığı billurlaştırmak için, bu çatışmanın Platon'un kendisi tarafından ne ölçüde ulaştırıldığına bakmaksın Platon'un düşüncesindeki iki öğeyi ya da evreyi yan yana getiriyor ve bu öğelerin çatışmalarını radikâlleştiriyoruz.

(81) R. Hirzel, Der Dialog. ein litterarhistorischer Versuch (Leipzig, 1895), s. 30: Bkz., aynı zamanda K. Fr. Hermann, De Aischinis Socratics religulis (Gottingen. 1850), s.23-24.

(82) Bkz., D. Ross, "The Problem of Socrates," Classical Association Proceedings, 30 (1933). s. 19.

Laszlo Versenyi

SOKRATES ve İNSAN SEVGİSİ

Sokrates insanlık tarihinde, felsefi anlamı içinde insan ruhunu bulgulayan ilk filozoftur. Sokratesçi düşünce yalnızca insanı değil, ancak aynı zamanda her biri bireysel insan varlığını felsefi düşüncenin mutlak merkezi yapmıştır. Bu ise gerçek felsefenin başlangıcından başka bir şey değildir.

Sokrates tarihinin tanıdığı ilk ve en büyük ablâk filozofu olduktan başka, "Ruhlarınıza özen gösterin" çağrısıyla insanlık tarihinin belli başlı öğretmenlerinden biri ve büyük bir hümanist olmuştur.

Sokrates insanlara iyi ve ahlâklı yaşamalarını öğütlerken, şunları söylemektedir: "Dışsal kazanımlar ve hatta yaşamın kendisi bile, iyi yaşama göre çok daha az önemlidir, çünkü hasta bir ruhla mutsuz ve sefil bir yaşam sürmek, hiç yaşamamaktan çok daha iyidir. Yaşanmaya değer olan yaşam değil, iyi yaşamdır. Çünkü iyi bir insana hiçbir şeyden ve hiçbir kimseden kötülük gelmez."

Sokrates söz konusu olduğunda, bilgelik ve erdem trajik bir boyut kazanır. Çünkü onun savunduğu değerler ve ahlâk anlayışı yüzünden ölüme mahkûm edilmesi, dünyamızın, yetkin bir insanın dünyaya evsiz barksız kalacak ve aşağı olsalar da yeryüzüne, büyük çoğunluğun zararına olarak egemen olanların ellerinde yok olacak biçimde kurulmuş olduğunu göstermektedir.