Bütün Yapıtları - 11

PLATON

MENON

Eski Yunancadan Çeviren: Furkan Akderin



SAY

PLATON

MENON

Bütün Yapıtları - 11

Say **Yayınları**
Platon / Bütün Yapıtları 11

MENON
Özgün adı: Μένων

ISBN 978-605-02-0071-3
Sertifika no: 10962

Yayın hakları © Say Yayınları
Bu eserin tüm hakları saklıdır. Yayınevinden yazılı izin alınmaksızın kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

Eski Yunancadan çeviren: Furkan Akderin
Yayıma hazırlayan: Ahmet Cevizci
Sayfa düzeni: Mehmet İlhan Kaya

Baskı: Kurtiş Matbaası
Topkapı / İstanbul
Tel.: (0212) 613 68 94
Matba sertifika no: 12992

1. baskı: Say Yayınları, 2012
2. baskı: Say Yayınları, 2013

Say Yayınları
Ankara Cad. 22/12 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Telefon: (0212) 512 21 58 • Faks: (0212) 512 50 80
www.sayyayincilik.com • e-posta: say@sayyayincilik.com
www.facebook.com/sayyayinlari • www.twitter.com/sayyayinlari

Genel Dağıtım: Say Dağıtım Ltd. Şti.
Ankara Cad. 22/4 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Telefon: (0212) 528 17 54 • Faks: (0212) 512 50 80
internet satış: www.saykitap.com • e-posta: dagitim@saykitap.com

PLATON

MENON

Bütün Yapıtları - 11

Eski Yunancadan çeviren:
Furkan Akderin

Yayıma hazırlayan:
Ahmet Cevizci

say

İÇİNDEKİLER

Platon: Hayatı ve Yapıtları 7
Önsöz 19
Menon 29
Kaynakça 87

PLATON

HAYATI ve YAPITLARI

Ahmet Cevizci

Platon, düşünce tarihinin hiç kuşku yok ki en önemli ve etkili filozoflarından biridir. 20. yüzyılın en önde gelen filozof ve matematikçilerinden biri olan A. N. Whitehead, "bütün bir felsefe tarihinin Platon'a düşülmüş dipnotlardan ibaret bir süreç olarak okunması gerektiğini" ileri sürerken, aslında bu etki ve öneme işaret ediyordu.

Gerçekten de Platon, başka her şey bir yana felsefenin kurumsallaşmasına, felsefenin gelişimi açısından vazgeçilmez bir şey olan yazılı geleneğin oluşmasına yaptığı katkı açısından önem taşır; Aristoteles gibi büyük bir filozofun hocası veya Aristoteles gibi bir filozofu ortaya çıkaracak olan geleneğin kurucusu olmak bakımından önem arz eder. Platon, iki dünyalı metafiziğiyle bütün bir Ortaçağ düşüncesini belirleyecek olan öte dünyacı ya da idealist felsefe geleneğinin başlatıcısı olmak, Hıristiyan Ortaçağ felsefesine en azından Aziz Augustinus, İslam düşüncesine de en azından Fârâbî üzerinden etki etmek bakımından ayrıca önemlidir. Platon, düşünce tarihi boyunca ele alınacak tüm problemleri yüzlerce yıl öncesinden ele almış ve düşünce tarihinin ilk büyük felsefi sistemini inşa etmiştir.

HAYATI

Platon, MÖ 427 yılında, Atina'da soylu bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmişti. Sadece annesi tarafından değil, babası tarafından da Atina'nın en soylu ailelerinden birine mensuptu; nitekim babasının soyu Kodros'a, annesinin soyu Solon'a kadar gidiyordu. Anne tarafından Otuzlar Cuntası'nın önemli isimlerinden olan Kharmides ve Kritias'ın akrabasıydı. Bundan dolayı, çocukluğu ve gençliği aristokratik bir ortamda, edebiyat ve felsefeye dönük ilginin gelenekselleşmiş olduğu bir çevrede geçmişti.[1] Grek aristokrasisinin gelenek ve normlarına göre yetiştirilen Platon, askerlik görevini, yine zengin bir ailenin çocuğu olması dolayısıyla, muhtemelen süvari birliğinde yapmıştı.

Yine Grek aristokrasisinin geleneklerine göre jimnastikle de uğraşmış olan Platon'un gerçek adı, büyükbabasının isminden dolayı Aristokles'ti. Göğsünün genişliğinden dolayı Platon lakabını almıştı. Diogenes Laertios'un belirttiğine göre, gençliğinde lirik ve dramatik şiirler yazmış ve bir ozan olmayı istemiş olan Platon, bu türden bütün yapıtlarını ve tragedyalarını, Sokrates ile tanıştıktan sonra yakmıştır.[2] Sokrates'in öğrencisinin şairlerin sözde bilgisi veya bozuk politikacıların demagojisiyle yetinmesi mümkün görünmüyordu. Platon, yine Sokrates'le tanışmadan önce doğa felsefesiyle meşgul olmuş, doğa filozoflarının yapıtlarını incelemenin yanında, Herakleitosçu Kratylos'un öğrencisi olmuştu. Yakınlarının teşvik ve telkinlerine rağmen, politik kariyerinden olduğu kadar, tragedya yazarlığı ve doğa felsefesi araştırmalarından da vazgeçmesini temin eden şey, hep aynı neden, yani onun Sok-

1 Zeller, E., *Grek Felsefesi Tarihi*, Çev. A. Aydoğan, Say Yayınları, 2004, İstanbul, s. 164.

2 Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, Çev. C. Şentuna, III 5, YKY, İstanbul, 2002.

rates'le tanışması olmuştur. Sokrates ile kurduğu yakın münasebet, onu sadece doğa felsefesinin değil, tragedya ve politikanın da çürük zemininden uzaklaştıran en önemli etken olmuştur.

Platon, Atina'nın gücünün ve ihtişamının dorukta olduğu döneme tanıklık edememişti; ama Perikles demokrasisinde, politik gerileme ve moral çöküntünün tohumlarını bütün açıklığıyla gözlemledi. Makedonya kralı Philippos'un Yunan kent devletine nihai darbeyi indirdiği tarihten on yıl önce ölmüştü. Hayatının akışını değiştiren birinci olay Sokrates'le tanışması olduysa, ikincisi söz konusu koşullar altında hocasının başına gelenler oldu. *Mektuplar*'da özellikle de *Yedinci Mektup*'ta cunta idaresi sırasında Atina'nın yaşadığı tarihsel olayları anlatan Platon, cunta üyelerinin başlangıçta beyan etmiş oldukları niyetlere sadık kalacaklarını ve devleti adalet yoluna sokacaklarını düşündüğünü, fakat diktatörlüğün sonuçlarına ve tiranların "eski dostlarından birine, gelmiş geçmiş en adil insana" reva gördükleri muameleye tanık olunca, ne kadar büyük bir hayal kırıklığı yaşadığını ifade eder.[3] Bir süre sonra demokrasi yeniden tesis olunca, demokratik idarenin başlangıçtaki dikkati ve özeni karşısında yeniden umutlanan Platon'un son umutlarını da Sokrates'e verilen ölüm cezasının infazı tüketmiştir. Platon işte bu dönemde, politik krize bildik reformlar yoluyla bir çözüm bulunamayacağına, hasta ve aciz devlete anayasa ya da rejim değişikliğinden ibaret bir ıslah teşebbüsünün en küçük bir yararının olamayacağına kanaat getirdi. Çağdaş politikada mevcudiyetini tespit ettiği iki büyük kusurun, Yunan uygarlığının daha önceki dönemlerde yükselişinde etkili olan demokrasinin sonunu hazırlamasının kaçınılmaz olduğunu düşünmesine yol açtı. Her şeyden önce, bilgi kılıfı altında ortaya çıkan cehaletin demokraside uzman ve pro-

3 Platon, *Mektuplar* 324b.

fesyonelin değil, vasat ve amatör olanın hâkim olmasıyla sonuçlandığını savunan Platon açısından demokrasi, Atina'da sadece cahilin hatalı yönetme hakkı anlamına geliyordu.

Platon'un çağdaş politikada teşhis ettiği ikinci büyük kusur, devletin kurum ve hizmetlerinin kendi bencil çıkarlarının peşinde koşanlar tarafından doldurulmasına yol açan azgın bireycilik ruhuydu. Özel olarak oligarşinin kendine özgü yanlışını veya olumsuzluğunu ifade eden söz konusu bireycilik, ona göre, her kent devletinin zengin ve fakir, tahakküm edenler ve bastırılanlar olarak ikiye bölünmesiyle sonuçlanmıştı. Toplumu ve devleti düşman kamplara bölen bu durum ve olumsuzluğun temelinde ise, politikaya da sirayet eden madde ya da para aşkı vardı. Demokrasiye özgü cehalet ya da amatörlük ile oligarşinin olduğu kadar demokrasinin de bir özelliği olan politik çıkarcılık ve bireycilik, onun gelecekte hedef alacağı düşmanlar olarak Platon'un bilincine, işte bu dönemde yerleşmiş olmalıdır.

Antik kaynakların bildirdiğine göre, Sokrates'in infazının ardından Platon diğer Sokratesçilerle birlikte, muhtemelen güvenlik nedeniyle, Megaralı Eukleides'in yanına sığınır.[4] Sonraki on iki yıl boyunca, büyük ölçüde Sokratik diye nitelediğimiz ilk dönem diyaloglarını yazar ve bu arada, gözlem ve deneyim yoluyla görgüsünü artırma ve düşüncesini derinleştirme yönünde kimi teşebbüslerde bulunarak seyahat eder. Gittiği ilk yer matematik bilgisini geliştirmesine imkân sağlayan, daha sonra *Devlet*'te savunacağı genel veya sınıflar arası bir iş bölümü ilkesini öğrendiği "kadim harikalar diyarı" Mısır'dır. İkinci yer ise meşhur matematikçi Theodoros ve Tarentumlu bilumum Pythagorasçılarla tanışmasını sağlayan İtalya'dır. Burada Philolaos ve ona bilim, felsefe ve politikanın ideal bir sen-

4 Diogenes Laertios, *a.g.e.*, III 6.

tezine erişme yönünde önemli açılımlar sağlayan Arkhytas'la tanışan Platon, özellikle Arkhytas'ın aracılığıyla I. Dionysios'un sarayına takdim edilir. Muhtemelen prens üzerinde tesis edeceği nüfuzdan faydalanarak, bu dönemde, politik fikirlerini önemli ölçüde hayata geçirmeyi ümit etmişti. Sadece I. Dionysios ile değil, prensin karısının kardeşi Dion ile kurduğu ilişkiye de dayanarak bu yönde iki ayrı girişimde bulundu. Özellikle II. Dionysios üzerinde uygulamaya çalıştığı filozof-kral tipi, mutlak bir başarısızlıkla sonuçlandı. İdealist bir ahlakçı filozof ile hırslı bir aksiyon adamının bir araya gelmesi daha baştan imkânsız gibi görünmesine rağmen, yılmayan Platon'un bütün denemeleri başarısızlıkla sonlandı ve en nihayetinde hayatı tehlikeye girdi. Böyle bir Sicilya seyahati dönüşünde, Atina ile savaş halindeki Aigina'da karaya çıkan filozof, burada esir alınarak satılmak üzere köle pazarına çıkarıldı. Tam bir rastlantı eseri olarak, dostlarından birinin –bazı kaynaklara göre Elisli Phaidon'un, bazı kaynaklara göre Pythagorasçı Arkhytas'ın– fidyesini ödemesi sayesinde özgürlüğüne kavuşan Platon'un, bundan sonra bu türden tehlikelerden uzak durmaya karar verdiği, politikayla sadece teorik düzeyde ilgilenmeyi seçtiği söylenebilir.

Platon, geri ödemeye kalkıştığı fidye parasını Arkhytas veya Phaidon'un kabul etmemesi üzerine, bu parayla meşhur Yunan kahramanı Akademos'un sığınağı ya da mezarının hemen yanı başındaki bahçeyi satın alarak *Akademi*'yi kurdu. İşte burası, en azından Avrupa'nın ilk büyük eğitim ve araştırma merkezi olmuştur. Hukuki bir statü kazanabilmek için dini bir cemaat olarak organize olan ve yıkıldığı MS 529 yılına kadar Platonculuğun merkezi olma işlevi gören okula, Platon zamanının bütün önemli bilimadamı ve filozoflarını toplamıştı. Matematik, astronomi, doğa bilimleri, retorik, mantık, politika ve metafiziğin belli başlı araştırma konuları ya da alanları olduğu okulda,

felsefeye yaklaşım tarzı daha ziyade geometri yoluyla gerçekleşen matematiksel bir yaklaşımdı. Nitekim Bizanslı bir dil âliminin belirttiğine göre, Akademi'nin kapısına "Geometri bilmeyen buradan içeri giremez!" diye yazdırmıştı.

Onun Akademi'sinin durumu ve felsefeye yaklaşımı, İsokrates'in ondan kısa süre önce kurulmuş olan okuluyla kıyaslandığı zaman daha iyi anlaşılabilir. Platon gibi fiili ya da gündelik politikadan, politik hayattan uzak duran ve okulunda Yunan dünyasının ihtiyaç duyduğu politik danışmanları yetiştirmeyi amaçlayan İsokrates Protagoras ve Gorgias gibi yaşlı Sofistlerin öğrencisi olmuştu.[5] İsokrates kesin bilginin imkânsız olduğu inancından hareketle, retorik sanatına ağırlık vermişti. Bu yüzden felsefeyi pratik bir konu olarak değerlendiren ve beşeri kültürün bir ürünü olarak gören İsokrates, insanın dünyasının, dilin (*logos*) kültürel ve moral değerleri aktarmasından ve bütün eylemlerin özde linguistik birer edim olmasından dolayı, gerçekte dilin dünyası olduğu inancıyla, ruhu eğitmek ve insana politik meclislerde güzel konuşabilme yeteneği kazandırmak istiyordu. Bu açıdan bakıldığında, İsokrates retoriğe dayalı bir eğitim idealini temsil etmekteydi.

Platon ise hiç kuşku yok ki felsefi bir eğitim idealinin temsilcisi oldu. Fakat bilimsel çalışmalara yaptığı tüm vurguya rağmen, Platon'un eğitiminin ve okulunun nihai ve en yüksek amacı, etiko-politik bir amaçtı. Yunanistan'ın hemen bütün filozofları gibi, o da, eylemle sonuçlanacak, belli bir eyleme vücut verecek bilgiyi aktarmak ve bir hayat tarzı kazandıracak veya doğru ve ahlaki bir hayat için güçlü ilhamlar verecek felsefeyi öğretmek istiyordu. Onun felsefesi her şeyden önce ruhun dönüşümünü, ikinci olarak da insanlığın hizmetinde olmayı amaçlayan bir felsefeydi. Platon'a göre, söz konusu dönüşüm bir tür duygu yoğun-

5 Bkz., Coplestone, F., *A History of Greek Philosophy*, Burns Oates and Washbourne Ltd., London, 5th edit., s. 130.

luğuyla aniden gerçekleşecek bir şey olmayıp, gözün bilim eğitimi yoluyla ışığa yavaş yavaş çevrilmesinden meydana gelmekteydi. İşte bu noktada İsokrates'ten tamamen ayrılan Platon, bununla birlikte, Akademi'nin gerçekleştireceği hizmet konusunda İsokrates'le aynı şeyi düşünüyordu. Başka bir deyişle, gerek Platon gerekse İsokrates felsefi görüşleri bakımından farklılık gösterseler dahi, onun kültüre vurgu yaptığı yerde Platon bilime önem vermiş ve onun bir retorik eğitimi vermeye çalıştığı yerde Platon bilim eğitimi vermeye çalışmış olsa da, pratikte aynı amacı, Yunan kent devletinde kötü giden her şeyi yoluna koyma amacını paylaşıyorlardı. Her ikisi de monarşinin yanında olan bu iki adam, ideallerini hayata geçirecek yöneticiyi bulmaya çalışmaktaydı.

Platon'un amacı, hukuk ya da retorik yoluyla değil, iyi eğitilmiş aklıyla yönetecek filozof-kralı eğitmekti. Akademi, devlet adamları ve yasa koyucular ortaya çıkaracak, bilim ve felsefe temelli politika eğitimi veren bir kurumdu. Platon, burada yetiştirdiği öğrencilerini, başka devletlere resmi ve politik görevler için gönderdi. Özetle, Akademi, Helenistik dönemin sonuna kadar Yunan dünyasına hukuki ve politik bakımdan şekil vermeye çalışan en önemli merkez oldu.[6]

YAPITLARI

Platon, sadece düşünce tarihinin ilk büyük sistem kurucularından biri olan büyük ve önemli bir filozof değildir; o aynı zamanda İlkçağdan, tüm yapıtları günümüze erişmiş olan ilk filozoftur. Platon öldüğü MÖ 347 yılına kadar Akademi'de gerçekleştirmiş olduğu eğitim ve araştırma

6 Taylor, A. E., *Plato, The Man and His Work*, Methuen, London, 7th ed. 1977, s. 5.

faaliyeti dışında, geniş kesimler için birtakım yapıtlar vermiştir. Başka bir deyişle, Akademi'de ele alınan konular, öğretilen dersler kurumun kalın duvarları içinde kalırken, Platon dışarıdaki insanlar için de birtakım popüler yapıtlar kaleme almıştır. Platon, muhtemelen Sokrates'in ölümünden hemen sonra yazmaya başlamış ve diyalog tarzında otuz kadar yapıt vermiştir. İmparator Tiberius'un sarayından olan astrolog Thrasyllos'a atfedilen bir yönteme göre, diyaloglar gelenekte veya o zamanlar, yayımlanış sırası itibariyle dörtlüler halinde sınıflanırmış.[7] İlkçağda yapılan söz konusu sınıflamalar dışında, diyalogların 19. yüzyıldan itibaren yeni baştan ele alınıp, birtakım ölçütlere göre tekrar sınıflandırıldıkları söylenebilir. 19. yüzyıldan başlayarak, özellikle Almanlar ve bu arada İngilizler ve Fransızlar tarafından gerçekleştirilen filolojik ve felsefi araştırmalarda dört ölçüt temel alınmıştır: Dışsal, içsel, edebi ölçütlerle stilometri.

Dışsal ölçütler temel alındığında, antik kaynaklardan örneğin Aristoteles'ten, Numenius'tan, Sextus Empirikus'tan Platon'a yapılan atıflarla, diyaloglarda gördüğümüz birtakım çağdaş kişi ve olaylara yapılan göndermeler, diyalogların birbirlerine yaptıkları referanslar titizlikle incelenmiş ve Sokrates'in mahkûmiyeti ve ölümü, filozofun İtalya seyahatleri, Akademi'nin kuruluşu gibi, Platon'un hayatında önemli yer tutan değişik olaylar göz önüne alınmıştır. Buna karşılık diyaloglarda ortaya konan öğretilerin belirlediği içsel ölçütler söz konusu olduğunda, Platon yorumcuları Platon'un etik, eğitim, politika, metafizik, psikoloji, mantık, epistemoloji ve diyalektik konularındaki görüşleriyle, onun düşüncelerinin bu konularda geçirdiği değişimleri analize tabi tutmuşlardır.

7 Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, III 56-62.

Diyalogların kronolojisini belirlemede edebi ölçütleri ön plana çıkartan üçüncü tür araştırmalar ise yapıtların edebi kalite ve değerini, Platon'un diyaloglarda kullandığı diyalog ve yazım tekniğini göz önüne almışlardır. Buna göre, basit bir üslup ve diyaloğun sanatsal değeri yüksek olmayan yapısının, bununla çelişecek başka bir ölçüt olmadıkça, Platon'un gençlik diyaloglarını yansıttığı savunulurken, filozofun kariyerinde ilerledikçe, diyalogların yapısının, üslubunun ve kullanılan diyalog tekniğinin de geliştiği ve olgunlaştığı düşünülmüştür.

Stilometri olarak bilinen dördüncü ölçüte gelince, Platon'un kullandığı terimler ve düşüncelerini ifade ediş tarzı, linguistik testlerle sıkı bir analize tabi tutulmuştur. Farklı ölçütlerin ve çok ayrıntılı stilometrik ve linguistik tekniklerin kullanıldığı bu incelemeler sonucunda, Platon'un diyalogları, hemen bütün Platon yorumcuları arasında tam bir fikir birliğiyle, gençlik, olgunluk ve yaşlılık olmak üzere üç döneme ayrılır.

Bu sınıflamaya göre; **(i)** gençlik diyalogları *Sokrates'in Savunması*, *Kriton*, *Euthyphron*, *Lakhes*, *İon*, *Protagoras*, *Kharmides*, *Gorgias*, *Küçük Hippias*, *Büyük Hippias* ve *Lysis*'ten meydana gelir. **(ii)** Olgunluk yapıtları *Devlet*, *Şölen*, *Phaedros*, *Euthydemos*, *Meneksenos*, *Kratylos* adlı diyaloglardan oluşur. İki önemli diyalog, yani *Menon* ve *Phaidon* gençlik dönemi diyaloglarıyla söz konusu olgunluk diyalogları arasında bir köprü oluşturmaktadır. **(iii)** Yaşlılık dönemi diyalogları arasında ise *Parmenides*, *Theaetetos*, *Sofist*, *Devlet Adamı*, *Timaios*, *Kritias*, *Philebos*, *Yasalar* ve *Mektuplar* yer almaktadır.

Biçim açısından değerlendirildiğinde, ilk dönem diyaloglarının, Sokrates tarafından *Savunma*'da belirtilen çürütme, sorgulama misyonu ekseninde gelişen bir erdemlilik çerçevesi içinde hayli dramatik bir yapı sergilediklerini söylemek doğru olur. Bu diyaloglar çözümsüzlükle sonuç-

lanan aporetik yapıtlardır. Başka bir deyişle, gençlik diyalogları, Sokrates'in belirli bir ahlaki erdemle ilgili olarak başlattığı tartışma üzerinde, somut bir sonuca ulaşmadan gelişen yapıtlardır. Bu yapıtlarda Platon'un gözettiği amaç, tanıdığı ve bildiği kadarıyla Sokrates'in karakterini, kişiliğini ve felsefi faaliyetini tanıtıp, ölümsüzleştirmektir. Bu yüzden bu gençlik diyalogları, "Sokratik Diyaloglar" olarak geçer.

Olgunluk dönemi diyalogları çok daha az dramatik olup, Sokratik diyalogların eğretiliğinin ve negatif tutumunun epey uzağına düşerler. Burada da, aynen ilk dönem diyaloglarında olduğu gibi, Sokrates yine başkonuşmacı ya da tartışmacıdır. Fakat gençlik diyaloglarının tersine, ilk kez birtakım pozitif öğretiler öne sürülür. Bu diyaloglarda felsefi içerik genellikle Sokrates ya da güçlü bir otoritesi olan başka bir uzman tarafından ortaya konur.

Yaşlılık dönemi diyaloglarına gelindiğinde, Sokrates'in rolü azaldığı gibi, diyaloğun dramatik karakteri tümden kaybolur. Sokrates sadece *Philebos* ve *Theaetetos*'ta başkonuşmacıdır, diğer diyaloglarda Platon'un başsözcüsü değildir, *Yasalar*'da ise hiç görünmez. Yine son dönem diyaloglarında, sonradan zoraki bir biçimde diyaloğa dönüştürülmüş olduğu sanılan, uzun sunum ya da serimlerin belirleyici olmaya başladığı deneme formu ağır basar.

Diyaloglar içerik bakımından değerlendirildiklerinde, Sokratik diyalogların ahlaki problemler üzerinde yoğunlaştıkları, çeşitli moral problemlerin doğasını ele aldıkları söylenebilir. Örneğin *Euthyphron*'da "dindarlığın", *Lakhes*'te "cesaret"in, *Kharmides*'te "ölçülülüğün" ya da "özdenetim"in, *Lysis*'te "dostluğun", *Hippias*'ta "güzelliğin", *Menon*'da "erdemin" ne olduğu tartışılır. Moral bilgi ve ahlaki erdemlere dönük bu ilgi, orta dönem diyaloglarında da devam etmekle birlikte, Platon'un bu yapıtları yazdığı sıralarda ilgisinin teknik anlamda daha soyut ve

felsefi konulara kaydığı görülür. Zira bu diyaloglarda metafiziksel ve epistemolojik meselelere daha büyük bir ağırlık verilir, onlara daha güçlü bir biçimde vurgu yapılır.

Gençlik diyaloglarıyla olgunluk dönemi diyalogları arasındaki en çarpıcı farklılık, İdealar kuramından oluşur. Platon kariyerinin bu döneminde, yine İdealar kuramıyla ilişki içinde, Pythagorasçıların bazı felsefi öğretilerini gündeme getirir. Başka bir deyişle, Platon olgunluk dönemi diyaloglarında, İdealar kuramının metafiziksel, etik, epistemolojik ve mantıksal boyutlarını, antropolojisi ve politika anlayışıyla ilişki içinde gözler önüne serer.

Yaşlılık diyaloglarına gelince... Özellikle *Parmenides*'ten başlayarak, İdealar kuramının genel çerçevesi içinde, Platonik düşüncenin, sonradan *Theaetetos* ile *Sofist*'te bilgi ve dil kuramı, *Philebos*'ta etik, *Devlet Adamı* ve *Yasalar*'da politik bakımdan geliştirilen yeni bir doğrultusu söz konusu olur.

Ahmet Cevizci
Temmuz 2011

ÖNSÖZ

MENON

Menon, Platon tarafından kaleme alınmış yaklaşık otuza yakın diyalog arasında, oldukça öne çıkan üç beş diyalogdan biridir. *Menon*'un önemi, her şeyden önce onun filozofun en bilinen eserlerinden biri olmasından kaynaklanır. Diyaloğu daha önce hiç okumamış, onunla en küçük bir tanışıklığı dahi olmayan birine, "Hani şu, Sokrates'in hiç matematik bilmeyen bir köleye bir geometri problemini çözdürdüğü diyalog" demeniz yeterli olacaktır. O, *Menon*'a gönderme yaptığınızı bir şekilde anlar. *Menon*, Platon'un rasyonalizminin, öte-dünyacı idealizminin en parlak kanıtlarından biridir.

Diyaloğun önemini belirleyen ikinci husus, Platon'un neredeyse bütün Sokratik diyaloglarda olduğu gibi, burada da sergilediği yüksek edebi kalitedir. Edebiyatla felsefenin ondaki bu özgün ve eşsiz birleşimine, şiirsel kesinliğiyle matematik önemli bir katkıda bulunur. Fakat hepsinden önemlisi, diyalogların yazarının ilk kez bu eserde pozitif bir öğreti öne sürmüş olmasıdır. Başka bir deyişle, herhangi bir konuda bir malumat kırıntısı olarak niteleyebileceğimiz düzeyde dahi bilgi vermeyen, sadece birtakım moral erdemler söz konusu olduğunda, insanlarla tartışıp onlara bilgisizliklerini gösteren Sokrates'i resmeden *aporetik diyaloglar* içinde veya negatif bir biçimde sonuçlanan bu diyaloglardan sonra; Platon ilk kez *Menon*'da, Sokrates'in

ağzından pozitif bir öğreti öne sürer. Bu da, *a priori* olmak anlamında bilginin, ruhta örtük olarak bulunan kavram, düşünce, ilke ve hatta bilgilerin hatırlanmasından başka hiçbir şey olmadığını öne süren, meşhur *anımsama kuramı*dır. Kaldı ki, bilginin deneyimden önce ve bağımsız olmak anlamında anımsama olduğunu dile getiren kuram Platon tarafından bilgi problemini çözmek amacıyla geliştirilmiş bir hipotez olup, ancak ve ancak bilginin nesneleriyle ilgili, kendisini tamamlayacak ikinci bir hipotezle anlamlı olup değer kazanabilir. Bu hipotez de, anımsamanın konusunun veya anımsanan bilginin nesnesinin aşkın özler ya da tümeller olduğunu telkin eden meşhur İdealar hipotezidir. Aynen anımsama kuramı gibi, Sokrates'ten çok büyük ölçüde bağımsız olan İdealar kuramı da, Platon tarafından, yine hiç kuşku yok ki Sokrates'in ağzından, *Phaidon*'dan itibaren öne sürülecektir; fakat onun en azından gölgesi, burada hissedilir.

Diyaloğun Yazılış Tarihi ve Kişiler

Diyalogda betimlendiği şekliyle Sokrates'le Menon arasında geçen karşılıklı konuşma ve tartışma, W. K. C. Guthrie'nin de işaret etmiş olduğu gibi,[1] MÖ 403 yılının sonunda ya da 402 yılının başında, demokrasinin yeniden tesisinden hemen sonra, yani diyaloğun sonlarına doğru, Menon'la Sokrates arasındaki tartışma ya da diyaloğa tesadüfen katılan Anytos'un önderlerinden olduğu politik ekip ya da partinin iktidarda olduğu sırada geçmiştir. Çünkü Atina'da Anytos'un davetlisi olarak bulunan Teselyalı genç ve zengin Menon, Ksenophanes'in *Anabasis*'te belirttiğine göre, Kuros'un 401 yılı sonbaharında gerçek-

1 W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. IV, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, s. 236.

leştirdiği Pers seferine katılmış, ama bu seferden bir daha geri dönememiştir. Demek ki, yaklaşık olarak 402 yılı, Sokrates ile Menon arasındaki, diyalogda betimlenen karşılıklı felsefi muhabbet ya da konuşmanın fiilen geçmiş olduğu tarihtir. Söz konusu diyalog Atina'da geçmekle birlikte, tam yeri belirtilmiş değildir.

Diyaloğun Platon tarafından kaleme alınış tarihi ise, Menon ile Sokrates arasında geçen fiili muhabbet ya da tartışmanın biraz daha ilerisine, yani Platon'un 388 yılında yapmış olduğu ilk Sicilya seyahatinin[2] sonrasına gitmek durumundadır. Bunu, diyalogda geçen İtalya orijinli öğretilerden,

Yunan dünyasında ilk kez Pythagorasçı filozoflar tarafından savunulmuş olduğu bilinen öğretilerden çıkartıyoruz. Bütün antik kaynaklar, *Menon*'da gündeme gelen "ruhun ölümsüzlüğü", "ruh göçü" ve "doğanın kardeşliği" gibi öğretileri Platon'un Pythagorasçıların diyarı İtalya'dan öğrendiğini ve gerçek bilginin yetkin örneği olarak "matematiğe" vurgu yapmaya, esas Sicilya ziyaretinden sonra başladığını bildirirler.

Diyaloğun başkarakteri, Sokrates'tir. O, bu eserde de genel ahlaki reform projesine bağlı olarak kendisine edindiği "at sineği olma" misyonu çerçevesinde, insanları sorgulamaya devam eden biridir. Onun bu misyonu, yaklaşık üç yıl sonra mahkemeye verilerek ölüm cezasına çarptırılacağı zamana kadar devam edecektir. Menon'la arasındaki fiilî tartışmanın geçtiği tarihle, mahkemesi ve ölümü arasında yaklaşık üç yıllık bir dönem bulunmaktadır.

Diyaloğun Sokrates'ten sonraki temel kişisi olan Menon, Teselyalı zengin biridir. Genç, yükselme arzusuyla dolu, ancak diyaloğun daha hemen başlarından itibaren kolaylıkla fark edileceği üzere, entelektüel yönden pek güçlü olmayan bir adamdır. Sabırsızdır, yüzeyseldir; derdi

2 Diogenes Laertios, *age*, III 18

derinlemesine bir kavrayışa ulaşmaktan ziyade, işine yarayacak bir şeyler öğrenmektir. Yunanlıların temel askerlik görevlerini yapmak üzere askere yirmi yaşında gittikleri düşünülürse, Sokrates'le erdem üzerine olan söz konusu diyaloğun olduğu dönemde on sekiz veya on dokuz yaşındadır. Gençlik güzelliğine hep duyarlı olmuş Sokrates gibi birisinin dikkatini cezbettiğine göre, yakışıklı bir genç olmak durumundadır.[3] Atina'ya Anytos'un konuğu olarak gelmiş olup, Sofist Gorgias'tan etkilenerek kimi sofistik konulara ilgi duymaya başlamıştır. Sofistler tarafından siyaset alanında kariyer yapabilmenin, politikada bir yerlere gelebilmenin en temel yolu olarak sunulan *arete*nin ya da erdemin nasıl kazanıldığını öğrenmek istemektedir.

Diyalogların sonlarına doğru şöyle kısaca bir görünen Anytos ise, *Sokrates'in Savunması*'ndan tanıdığımız, Otuzlar Cuntası'nın kısa süren oligarşik yönetiminden sonra, demokrasinin restorasyonu sürecinde iş başına gelen politik önderlerin en önde gelenidir. Hatta öyle ki, onun kendisini sürgüne göndermiş olan Otuzlar Cuntası'na karşı verilen savaşı fiilen örgütleyip yönetmiş olduğu söylenir. 90a'da Atinalı demokrat politikacı olarak tanıtılan Anytos, Sokrates'i sevmiyordu, bu yüzden ona şiddetle karşı çıkıyordu. Sokrates'e karşı çıkışı çok büyük ölçüde politik nedenlere dayanmaktaydı. Bir süre sonra Sokrates'i, "devletin tanrılarına inanmayıp yeni tanrılar icat etmek ve gençleri baştan çıkarmak" suçuyla mahkemeye verecek olan Anytos, ona en çok da iflah olmaz demokrasi karşıtlığı nedeniyle ve bu arada Otuzlar Cuntası'nda yer alan Kharmides ve Kritias gibi yakın dostları üzerindeki güçlü etkisinden dolayı kızmaktaydı. Sokrates'in tehdidi altında olduğunu düşünüyordu. Diyalogda kısaca göründüğü sırada Sokrates'i tehdit etmekten geri kalmayan Anytos'un Sokrates'e olan husumeti politik olsa da, o Sokrates'e karşı

3 J. M. Day, *Plato's Meno in Focus*, London, Routledge, 1994, s. 15.

açtığı davada, politik gerekçelere başvurmadı; bunun da nedeni, onun centilmenliği ve nezaketi değildi. Politik bir suçlama ortaya koymamasının nedeni, böyle bir suçlamanın 403 yılında ilan edilen ve kendisinin sadık kaldığı barış sürecine aykırı olmasıydı.

Diyaloğun dördüncü karakteri, Menon'un genç kölesidir. O, Bluck'un da söylediği gibi, diyalogda "bütünüyle eğitimsiz birini temsil etmektedir."[4] Başlangıçta, tamamen renksiz biri olan köle, Sokrates'in çizgileri veya fırça darbeleriyle, özellikle problemin yanıtını bulamayıp, bozgunu itiraf ettiği 84a'dan itibaren kişilik kazanmaya başlar. Problemin çözümüne ulaştığı 85b'de ise, kanlı canlı ve kişilikli bir insan olup çıkar.

Diyaloğun Genel Mantıksal Yapısı

Diyalog, "erdem"in (*arete*) gerçekte ne olduğunu tanımlama amacı güder. Bu yönüyle ele alındığında, Menon, hepsi de özgül bir erdemi tanımlamayı amaçlayan diğer Sokratik diyaloglardan ilk bakışta farklılık göstermez. Bununla birlikte, o, aynı zamanda, Sokrates'in moral ve politik reform amacının temelinde yer alan, erdem tanımları üzerinden muhatabının bilgisizliğini gözler önüne sermeye dönük ahlaki ikna yönteminin yetersizliğini fark eden Platon'un hocasının felsefesini aşma yolunda pozitif birtakım öğretiler geliştirdiği bir diyalogdur. Bu yüzden, *Menon*'da, klasik Sokratik diyaloglarda olduğu gibi, tek bir ana mantıksal formla değil, fakat üç ayrı bölüm ve üç farklı mantıksal yapıyla karşılaşırız.

Birinci bölüm diyaloğun 71b-80b arasında kalan satırlarından oluşur. Sokratik tartışmaların ana yapısını eksiksizce sergileyen bu bölüm, erdemin özünü keşfetmeyi, man-

4 R. S. Bluck, *Plato's Meno*, Cambridge, Cambridge University Press, 1961.

tıksal ve felsefi olarak doğru bir erdem tanımına erişmeyi amaçlayan eidetik bir yapıyı gözler önüne serer. Eidetik bir araştırma tarzı, Platon ve Aristoteles'ten aşina olduğumuz kategorileştirmeye göre, en azından ya diyalektik ya da eristik bir forma sahip olabilir. Söz konusu iki araştırma formu arasındaki en temel farklılık, diyalektik araştırmada tartışmacıların birbirlerine dostça davrandıkları, mutabakata varılmış anlamlardan yola çıktıkları yerde, eristik araştırmada muhatapların birbirlerine karşı zaman zaman düşmanca bir tavır alabilmeleri ve araştırmada başlangıç noktasını genellikle mutabakata varılmamış zıt anlamların oluşturmasıdır. Birinci bölümdeki eidetik araştırma, Menon'un Sokrates'e karşı ara sıra gözlemlenen pek de dostça olmayan tutumu nedeniyle bazen eristik bir yapı kazansa da, özü itibariyle diyalektik bir yapı sergiler. Erdemin özüne ulaşma amacı güden bu eidetik araştırmanın önderi Sokrates olup, araştırmayı belirleyici birtakım sorularıyla yönlendirir. Bu bölüm, üçü erdemle ilgili olarak Menon'dan, üçü de "şekil"le ilgili olarak Sokrates'ten gelen altı müstakil tanım denemesinden oluşur. Bölümün, şu hâlde, bir kısmı başarısız, bir kısmı başarılı genel ya da tümel önermeler dizisinden oluştuğu söylenebilir. Erdemin özüne erişilmesiyle veya kavramsal açıdan tatmin edici bir tanımla sona ermesi gereken söz konusu eidetik araştırmanın sonucu, Menon'un erdem konusunda sahip olduğu mevcut bilginin aktarılmasından ibaret kalır.

İkinci bölüm, aynı zamanda Sokratik felsefenin veya onun ahlaki ikna amaçlı yönteminin bir şekilde son bulup, pozitif öğretileriyle Platonik felsefenin başladığı yerdir. Menon'un insanın bildiği bir şeyi de, bilmediği bir şeyi de araştıramayacağını dile getiren meşhur "öğrenme paradoksu"nu önü sürüşünün ardından başlayan ve bir geometri probleminin hiç matematik bilmeyen bir köle tarafından çözümlenmesinden oluşan bu bölüm, diyaloğun

80c-86b arasında kalan satırlarını ihtiva eder. Bu bölüm, mantıksal formu bakımından, bilimsel bir terminolojiyle ifade edildiğinde, keşif amaçlı (heuristik) bir bölümdür. Bu bölümün de yönlendiricisi, köleye çizilen birtakım diyagramları göstererek sorular soran Sokrates'tir. Söz konusu ara bölüm, matematiksel bir problemi çözmenin ardışık evrelerinden meydana gelir. Sonuç, bilinmeyenin keşfinden, çözümü sağlayan nedenin ortaya çıkarılmasından oluşur.

Üçüncü ve son bölüm, Platon'un yeni bir yöntemle ortaya çıktığı, diyaloğun 86c-100b satırları arasında kalan bölümdür. Mantıksal olarak, o inanç ya da kanaat temeli üzerinde yükselen (ve bu anlamda inanç, sanı ya da kanaat anlamına gelen Yunanca *doxa* sözcüğünden türeyen) doksik bir araştırma formunu somutlaştırır. Söz konusu bölüm, Platon'un yeni hipotez yöntemini ifade edecek şekilde, bir hipotezle başlar, Sokrates'in sorularıyla gelişen rehberliği çerçevesinde, mevcut inanç ya da kanaatlerin mantıksal olarak geliştirilmesi adımlarından oluşur.

Ahmet Cevizci
Ocak 2012

MENON

* Çeviride *Plato: Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus*, (Loeb Classical Library, No. 165) künyeli çalışma temel alınmıştır. Yunanca isimlerin yazımlarında orijinalleri muhafaza edilmiş, sadece Yunanistan, Atina gibi Türkçeye yerleşmiş kelimeler okunuşun akıcılığını kaybetmemesi adına Türkçeleştirilerek verilmiştir.

MENON: Sokrates sence erdem[1] öğretilebilir midir? 70
Yoksa erdem eylemlerle mi anlaşılır? Belki de bir insanı erdemli yapan şey eğitim ya da eylemler değil doğal bir yetenek ya da başka bir şeydir.

SOKRATES: Menon! Güzel bir konuya değindin. Çok uzun zaman önce Thesselialılar diğer Yunanlılar arasında ata binme becerileri ve güzellikleriyle ün kazanmışlardı. Şimdi onlar, özellikle de dostun Aristippos'un geldiği yerdeki Larisaioslular b
filozof olmuşlar. Onları filozof yapan Gorgias'tır. Gorgias buraya gitti. Diğer Thesselialılardan söz etmemize gerek yok, Aleuadon'un önde gelenlerini bilgeliğiyle etkiledi. Bunlar arasında dostun Aristippos da var. Kendisi Yunanlılar arasında soru soranların sorularına nasıl yanıt veriliyorsa, c
size de sorulabilecek her soruyu, yanıtı bilen insanlara yakışacak şekilde ağırbaşlılıkla yanıtlama alışkanlığı kazandırdı. Oysa, sevgili Menon, Atina'da işler tam tersi şekilde gelişmiştir. Burada bilgelik 71
konusunda bir kıtlık var. Bilgelik, ülkenin bizim yaşadığımız parçasından sizin illere göçüp gitmiş gibi. Buradaki insanlardan herhangi birisine biraz önceki sorunu yöneltsen, o gülerek sana şöyle di-

1 Erdem, Grekçe *arete* sözcüğünün karşılığıdır. Bununla anlatılmak istenen şey de, insanın ahlaki bir fail ve sorumlu bir yurttaş olarak var olabilmesini mümkün kılacak, onun *eudaimoniaya*, yani iyi yaşanmış bir hayatın sonunda gerçek bir öz memnuniyete, mutluluğa, kişisel huzur ve dinginliğe erişmesini mümkün kılacak değer ve özelliklerdir. Sokrates açısından erdem, erdemli eylemlerle, yani cesur, adil, bilgece vs. eylemlerle birleştiği zaman, mutluluğun en önemli bileşenini meydana getirir.

yecektir: "Erdemin öğretilebilir bir şey olup olmadığı ve nasıl elde edileceğini bilmek konusunda şanslı olduğumu düşünüyorsun herhalde. Ancak ben erdemin öğretilebilir bir şey olup olmadığını bırak, kendisinin ne olduğunu bile bilmiyorum."

b Ben de aynı durumdayım. Vatandaşlarımla aynı fakirliği paylaşıyorum ve erdem konusunda bir bilgim olmadığı için utanıyorum. Kendisinin ne olduğunu bilmediğim bir şeyin özelliklerinden bahsedemem. Menon'un kim olduğunu bilmeyen bir insan onun yakışıklı, zengin ya da soylu olduğunu söyleyebilir mi? Sence bu mümkün müdür?

c MENON: Hayır. Ancak Sokrates! Erdemin ne olduğunu bilmediğin doğru mu? Ülkeme senden bu haberle mi gideceğim?

SOKRATES: Sadece bunu söyleme, bir de şu ana dek bunu bilen birisini tanımadığımı da ekle.

MENON: Nasıl olur? Buradayken Gorgias ile görüşmedin mi?

SOKRATES: Elbette görüştüm.

MENON: Onun bildiğini düşünmüyor musun?

SOKRATES: Ben çok unutkanım. O zaman ne düşün-

d düğümü hatırlamıyorum. Ancak onun söylediği şeyleri senin hatırladığını umuyorum. Bu nedenle Gorgias ile aynı düşüncedeysen, istersen onun istersen kendi düşüncelerini bana söyle.

MENON: Evet, onunla aynı düşüncedeyim.

SOKRATES: Tamam. İstersen Gorgias burada olmadığı için, ondan söz etmeyelim. Sen erdem hakkında ne söylüyorsun? Senden istediğim şeyi yapmanı ve erdemin ne olduğunu bana anlatmanı tüm içtenliğimle istiyorum. Daha önceden bunu bilen birisiyle karşılaşmadığımı söyledim. Ancak senin ya da

Gorgias'ın bunu bilmesinden ve kendimin bunu hatırlamamasından sadece mutluluk duyacağım.

MENON: İstediğin şey zor değil.[2] Öncelikle bir erkeğin erdeminin devlet işlerini büyük bir ustalıkla yönetmesi, bunu yaparken de kendisine herhangi bir zarar gelmemesi, dostlarına yardım etmesi, düşmanlarına zarar vermesi olduğunu söylemek kolaydır. Kadının sahip olduğu erdemi anlatmak da kolaydır. Kadın iyi bir ev hanımı olmalı, evini güzel bir biçimde yönetmeli ve kocasına itaat etmelidir. Öte yandan erkek ya da kız çocuklar ya da özgür ya da köle olan yaşlı insanlar için çok sayıda erdem vardır. Diğer erdem türlerini anlatmak da zor değildir. Her yaptığımız şey, yaşadığımız her an için, herkes adına bir erdem ya da erdemsizlik vardır.[3]

e

72

2 Bu satırdan başlayıp, 73c'ye kadar devam eden bölümde, Menon'un ilk erdem tanımı ve bu tanımla ilgili Sokratik çürütme yer almaktadır.

3 Menon'un erdemle ilgili ilk tanım denemesinde düştüğü yanlış, aslında Platon'un Sokratik diyaloglarında Sokrates'in muhatabı olarak karşısına geçen pek çok kişinin düştüğü bir yanlıştır. Bu kişiler tanımla örneği birbirine karıştırmaktadırlar. Bir bakıma bir bunalım çağına özgü kafa karışıklığını veya ortalama insanın düşünmeden konuşma ya da sağdan soldan derlediği yüzeysel malumatı bilgi sanma tutumunu gösteren bu hatayı, Platon aynı zamanda kendisiyle hocasının nesnel ve mutlakçı değer ve ahlak anlayışıyla Menon ve onunla her fırsatta ilişkilendirilen Gorgias'ın öznel, çoğulcu ve rölativist değer anlayışını karşı karşıya getirmek için kullanır. Menon, insanın kendisine özgü ayrı bir yetkinlik ya da erdemden yoksun olduğunu, ona rehberlik edecek bir ahlaklılık ya da erdem ölçütünden yoksun olarak, bir andan diğerine koşulların elverdiği biçimde eylemde bulunduğunu bildiren Sofistik anlayışı temsil etmektedir. Buna göre, bir erkeğin ayrı, bir kadının, bir yaşlının ve nihayet bir çocuğun ayrı bir erdemi vardır. Söz konusu görelilik ise, Sokrates'in sürü benzetmesinin de dile getirdiği gibi, felsefi anlamda bir değer pluralizmine yol açar. Buna göre, değişmez ve ezeli-ebedi bir erdem, mutlak bir yetkinlik ölçütü ya da davranış normu olmayıp, köleye, özgür insana, kadına, erkeğe, çocuğa ve yaşlıya göre değişen eylem tarzları, erdemler ve ahlaklar vardır. Bu duruşun karşısında, Sokrates, insan varlıklarının, değişen koşullardan bağımsız olup, onların eylemlerinde tezahür eden, teşhis edilebilir bir özelliği olarak erdemin varoluşunun imkânına işaret eder. Buradan hareketle, Sokrates'in etik anlayışının, söz konusu ./..

SOKRATES: Ah ben ne kadar şanslıymışım. Sadece bir erdem istedim ancak sen çok sayıda erdem sıra-
b ladın. Şimdi arı sürüsü örneğini kullanalım. Sana arının ne olduğunu ve doğasının nasıl olduğunu sorduğumu düşün. Eğer sana arıların çok sayıda olup farklı türlerden oluşmalarının arı olmakla mı bir ilgisi olduğunu yoksa biçim, güzellik gibi niteliksel bir farklılıktan mı kaynaklandığını sorsaydım, bana ne yanıt verirdin?

MENON: Onların arı oldukları sürece birbirlerinden hiçbir farkları olmadığını söylerdim.

c SOKRATES: Daha sonra şöyle söylediğimi düşünelim: "Bu tam da bana söylemeni istediğim şeydir. Kendisi bakımından arıların hiçbir şekilde farklılık göstermeyip hepsinin aynı olduğu bu karakter nedir?" Sanırım bir yanıtın var.

MENON: Evet.

SOKRATES: O halde aynı yanıtı erdem konusuna uygula. Çok sayıda ve çeşitli olsalar bile, yine de hep-
d sini erdem yapan bir unsur bulunmaktadır. Erdemin ne olduğu sorusuna yanıt veren bir insanın dikkat etmesi gereken nokta, budur. Söylediğimi anlıyor musun?

MENON: Sanırım anladım. Ancak yine de konuyu tam olarak çözemediğimi belirtmek zorundayım.

SOKRATES: Tamam, bundan sadece erdem konusundan mı söz ediyorsun? Çünkü erkek, kadın ya da diğerleri için ayrı erdemler olduğunu belirttin. Örneğin sağlık, şekil, güç gibi kavramlar için de aynı durum geçerli mi? Yoksa erkek ya da kadın ayrımı
e olmaksızın, sağlık her yerde aynı sağlık mı?

../. Sofistik göreli erdem öğretisinin karşısında, farklı insanların farklı erdemlerini değil de, erdemin *ousia*sının, kendisi bakımından kadın ve erkeğin, gencin ve yaşlının, kölenin ve özgür insanın erdeminin farklılık göstermeyip, hep aynı kaldığı ortak bir özü, kendi kendisiyle aynı kalan bir modelin (*eidos*) varoluşunu varsaydığını söyleyebiliriz.

MENON: Erkek ya da kadın fark etmeksizin, sağlığın bir olduğunu kabul ediyorum.

SOKRATES: Şekil ya da güç için de aynı şey söz konusu mu? Bir kadın güçlüyse onun güçlü olmasını sağlayan özellik aynı güçlülük değil midir? Şunu söylemeye çalışıyorum: Kadın ya da erkek ayrımı yapılmaksızın güçlü denildiğinde aynı şeyden söz ediliyordur. Sen bunun farklı mı olduğunu düşünüyorsun?

MENON: Hayır.

SOKRATES: Erdem söz konusu olduğu zaman küçük bir çocuk, kadın ya da erkekte fark eden bir şey olacak mıdır? 73

MENON: Bence, bu diğeriyle benzer bir durum değil.

SOKRATES: Ancak biraz önce erkeğin erdeminin devlet işlerinde, kadının erdeminin ise ev işlerinde ortaya çıktığını söylemedin mi?

MENON: Evet, söyledim.

SOKRATES: İster devlet isterse ev işleri olsun, bu işler ölçülülük ve adalet olmadan iyi bir biçimde yürütülebilir mi? b

MENON: Hayır yürütülemez.

SOKRATES: Bu da ölçülülük ve adaletle yürütmek anlamına gelir, değil mi?

MENON: Tabii ki.

SOKRATES: Bu durumda onlara iyi diyebilmemiz için, hem erkek hem de kadında adalet ve ölçülülüğe gerek vardır.

MENON: Haklı görünüyorsun.

SOKRATES: Çocuk ve yaşlı adam için ne demeliyiz? Bu insanlar kendilerine hâkim olamayan, adaletsiz insanlar olsalardı, kendilerine iyi denilebilir miydi?

MENON: Tabii ki denemezdi.

SOKRATES: Onların da ölçülü ve adil olmaları gerekir, değil mi?

MENON: Kuşkusuz.

c SOKRATES: Bu durumda onlar, aynı niteliklere sahip olmak suretiyle iyi oluyorlarsa, herkes aynı şekilde iyi olur.

MENON: Haklı görünüyorsun.

SOKRATES: Aynı erdemi paylaşmasalardı, aynı şekilde iyi olamayacaklardı.

MENON: Haklısın.

SOKRATES: Onların hepsinin aynı erdeme sahip olduklarını gördüğüne göre, kendisiyle aynı görüşü paylaştığınız Gorgias'ın erdemi nasıl tanımladığını hatırlamaya ve söylemeye çalış.

d MENON: Tüm örnekleri[4] kapsayacak bir şey söylememi istiyorsan eğer, erdem insanları yönetebilme kapasitesi olmalıdır.[5]

---

4 Buradan başlayıp, 75b'ye kadar devam eden bölümde, bu kez Menon'un ikinci erdem tanımı ve Sokrates'in bu yeni tanıma uyguladığı çürütme (*elenkhos*) yer almaktadır.

5 Menon nihayet, Sokrates'in "Erdem nedir?" sorusuyla tüm örnekler veya bütün erdemli davranış örnekleri için geçerli olan bir erdemi aradığını anlama düzeyine yükselince, erdemi "insanları yönetebilme kapasitesi" veya "onlara hükmedebilme gücü" olarak tanımlar. Bu tanım, politik toplumlarda başarı ya da yetkinliğe erişmiş insanlara özgü eyleme dayandığı için, Menon'un erdemi salt politik bir düzlemde tanımlayan Sofistlerle olan ilişkisini bir kez daha teyit eden bir tanım olarak görülebilir. Sokrates tanıma bu temel üzerinde değil, fakat onun tüm insanlara, örneğin çocuklara ve kölelere uygulanabilir olmaması ve dolayısıyla, tanım için gerekli evrensellik özelliğinden yoksun bulunması nedeniyle itiraz eder. Başka bir deyişle, Menon'un bu ikinci tanımı da en azından eksik bir tanım olmak durumundadır, çünkü bir çocuk ve yaşlı bir adam için hükmedebilme gücü ya da yönetme kapasitesinden söz etmek mümkün değildir. Tam tersine, onların erdemi, hükmetmek değil, fakat belki de itaat etmek olabilir. Dolayısıyla, Menon Sokrates'in aradığı, tüm örneklere ortak olan erdemi yine bulabilmiş değildir.

İkinci olarak, Sokrates'in aradığı türden nesne tanımında, yalnızca cinse işaret etmenin, cinsi dile getirmenin yeterli olmadığını anımsamak gerekir. Bunun için ayrıca türsel ayrımı ortaya koyma zorunluluğu vardır. Bu nedenle, Menon'un tanımı, Sokrates tarafından "adil bir biçimde ./..

SOKRATES: Tam da bunu istiyorum. Peki, bu erdem küçük bir çocuk ya da köle için de geçerli olabilir mi? Yani, bir çocuk efendisini yönetebilir mi? Yönetiyorsa, halen köle midir?

MENON: Yönetebileceğini sanmam.

SOKRATES: Bu kesinlikle mümkün değil. Bu noktada bir şeyi daha düşünmelisin. Yönetme kapasitesi ifadesine adil kelimesini eklemek gerekmez mi?

MENON: Sanırım eklememiz gerekir. Çünkü adalet erdemdir.

SOKRATES: Erdem mi, yoksa *bir* erdem mi diyorsun? e

MENON: Anlamadım.

SOKRATES: Son derece genel bir şeyden söz ediyorum. Örneğin bir daireyi düşünelim. Ben dairenin şekil değil de, bir şekil olduğunu söylüyorum. Çünkü daireden başka şekiller de vardır.

MENON: Tamam söylemek istediğini anladım, başka erdemler de vardır.

SOKRATES: Peki, bu erdemlerin neler olduğunu söy- 74
ler misin? Benden bunu yapmamı isteseydin, ben sana diğer şekillerin isimlerini söylerdim. Sen de aynısını yap.

MENON: Bence cesaret bir erdemdir. Ölçülülük, bilgelik, soyluluk ve başka şeyler de yine erdemdir.

SOKRATES: Böylece daha önceden durduğumuz yere geri gidiyoruz. Bir erdem ararken, başka bir yol-

---

../. yönetebilme gücü" olarak düzeltilir. Bu düzeltmeyle birlikte, tanımın, aslında Platon'un *Devlet*'te geliştireceği, halkın ya da yönetilenlerin iyiliği ya da gerçek refahını amaçlayan iyi ya da başarılı bir idare için olmazsa olmaz bir koşul olarak iktidar ile adalet ya da bilginin birliğine işaret ettiği için, çok kötü bir tanım olmadığı söylenebilir. Mamafih, ne Sokrates, ne de diyaloğun yazarı Platon tanımın bu yönüyle ilgilenir. Zira problem şimdilik önemli ölçüde mantıksal ve epistemolojik bir problemdir. Bu yüzden, son ekle geliştirilen tanımın gündeme getirdiği ufuklara koşut olarak daha fazla işlenmesi yerine, Sokrates onun eksiklerine işaret etmeyi sürdürür.

dan ilerleyip yeniden çok sayıda erdem bulduk. Ancak tüm erdemlere nüfuz eden erdemi bulamıyoruz.

MENON: Tüm erdemleri kapsayan tek bir erdemi, senin daha önceden söylediğin şekilde, kavrayamıyorum.

SOKRATES: Söylediğin şeye şaşırmadım. Yine de ilerlemek için elimden geleni yapacağım. Sanırım, sorunun her şeye uygulanabildiğini anladın. Biraz önce söz ettiğim örnek üzerinden yola çıkan birisi sana şeklin ne olduğunu sorsaydı, sen de kendisine dairenin şekil olduğunu söyleseydin, karşındaki sana dairenin şekil mi yoksa *bir* şekil mi olduğunu soracaktı. Sen de kesinlikle *bir* şekil diye yanıtlayacaktın.

MENON: Çok haklısın.

SOKRATES: Çünkü dairenin dışında başka şekiller de olduğunu söyleyecektin, değil mi?

MENON: Evet.

SOKRATES: Daha sonra sana bu şekillerin neler olduklarını sorsaydı, şekilleri sıralayacaktın.

MENON: Doğru.

SOKRATES: Renk için de aynı şey geçerlidir, değil mi? Sana rengin ne olduğunu sorulsa, sen beyaz diye yanıt versen, karşındaki sana beyazın renk mi yoksa *bir* renk mi olduğunu sorsaydı, ona başka renkler de olduğundan *bir* renk diye cevap verecektin.

MENON: Tabii ki.

SOKRATES: Eğer sana diğer renklerin neler olduğunu sorsaydı, sen de en az beyaz kadar renk adını taşımayı hak eden diğer renkleri sıralayacaktın.

MENON: Evet.

SOKRATES: Karşındaki insanın benim gibi davrandığını ve itiraz ettiğini düşün. Varsayalım ki şöyle desin: "Her seferinde bir çokluğa varıyoruz, ancak ben bunu istemiyorum. Bu birçok şeyi bir ve aynı adla adlandırdığına ve onlardan her birinin, birbirlerine karşıt olsalar bile, bir şekil olduğunu söylediğine göre, bana hem doğruyu hem de daireyi kucaklayan şeyin ne olduğunu ve doğrunun daire kadar bir şekil olduğunu söylediğin zaman, şekille e
ne anlatmak istediğini söyle. Bunu bana söyleyebilirsin, değil mi?

MENON: Evet.

SOKRATES: Ama bunu söylerken, dairenin doğrudan daha fazla daire, doğrunun da daireden daha doğru olmadığını söylüyorsun, değil mi?

MENON: Tabii ki bunu söylemiyorum.

SOKRATES: Fakat dairenin doğrudan, doğrunun da daireden daha fazla bir şekil olmadığını söylersin.

MENON: Haklısın.

SOKRATES: Bu durumda 'şekil' denilen şey nedir? Bunu bana anlatmaya çalış. Bu soru şekil ya da renk hakkında sorulduğu zaman, ne istendiğini ya 75
da ne kastedildiğini söyleseydin, sana şöyle diyebilirdim: "Onların hepsinde aynı olanı aradığımı görmüyor musun?" Soru "Dairede, doğruda ve şekil adını verdiğin diğer şeylerde ortak olan bu şey nedir?" sorusu olsaydı, onu da yanıtlayamayacak mıydın? Erdemle ilgili soruya bir alıştırma olmak üzere, bunu yanıtlamak için elinden geleni yap!.

MENON: Sokrates! Bunu sen yanıtla. b

SOKRATES: Benim mi yanıtlamamı istiyorsun?

MENON: Evet.

SOKRATES: Peki, sıra sana geldiğinde, sen de erdem konusunda aynı şekilde yanıt verecek misin?

MENON: Elbette.

SOKRATES: Şimdi sana şeklin ne olduğunu söyleyeyim.[6] Yaptığım tanımı kabul edecek misin? Şekil renkle beraber olan bir şey olsun. Tanımım senin hoşuna gitti mi yoksa başka bir tanım mı yapmalıyım? Eğer erdem konusunda benzeri bir tanım yaparsan, bundan memnun olurum.

c MENON: Sokrates! Yaptığın basit bir tanımlama türü.

SOKRATES: Neden?

MENON: Eğer söylediğini doğru anladıysam, şekil ve rengin beraber olduklarını söyledin. Ancak birisi kalkıp rengin ne olduğunu bilmediğini, renk konusunda şekilden daha iyi durumda olmadığını söylese, ona nasıl yanıt verirdin?

SOKRATES: Doğru yanıt verdiğimi düşünürdüm. Karşımdaki zeki, tartışmacı ve kavgacı bir insan ol-
d saydı, kendisine şöyle derdim: "Yanıtımı duydun. Eğer yanlışsa, söylediğimi tartışmak ve çürütmek senin görevindir." Bizim gibi iki dost tartışırken, verilecek yanıt daha yumuşak ve yapıcı olmalıdır. Öte yandan yanıtın doğru olması gerektiği gibi, onda soruyu soranın bildiği kavramların kullanılması gerekir. Bu nedenle, buna uygun bir biçimde yanıt vermeye çalışacağım. Bitim denildiği zaman
e sınır ya da son demek istiyorum. Bunu biliyor musun? Tüm bu kelimeleri aynı anlamda kullanıyorum. Prodikos[7] belki bu konu yüzünden bizimle

6 Bu bölüm (75b-77b), Sokrates'in Menon'a, istediği erdem tanımını ortaya koyabilmesi için, gerekli mantık derslerini verdiği, önce şekli, sonra da, kendi Sokratik-Platonik tanım anlayışına göre tanımladığı, bir ara kesitten, alıştırma bölümünden meydana gelmektedir.

7 MÖ 465-399 yılları arasında yaşamış olan ve gerek Platon'un diyaloglarında gerekse de Aristophanes'in komedyalarında alaylı bir dille ismi geçen sofist düşünür.

kavga edebilirdi ancak ben senin sınırlanmış ya da bitmekte olan bir şeyden söz ettiğini anlıyorum. İşte bundan söz ediyorum ve söz ettiğim şey de karmaşık ya da zor bir şey değil.

MENON: Söylediğini kabul ediyorum ve sanırım ne demek istediğini anladım.

SOKRATES: Geometride kullanılan yüzey ve katı terimlerini biliyorsundur. 76

MENON: Tabii ki.

SOKRATES: O halde bu terimlerle benim şekil tanımımı anlayacaksın. Şeklin katının sona erdiği şey ya da daha kısaca ifade etmek gerekirse katının sınırı olduğunu söylemek istiyorum.

MENON: Peki, renge ne dersin?

SOKRATES: Ah Menon! Nasıl da utanmaz bir arkadaşsın. Yaşlı bir adamı yanıt vermesi için sıkıştırıyorsun. Ama kendi hafızanı zorlamayı ve Gorgias'ın b erdem tanımını bana söylemeyi reddediyorsun.

MENON: Sokrates! Bu sorunun yanıtını verdiğinde, ben de sana istediğin tanımı vereceğim.

SOKRATES: Seninle konuşan bir insan gözlerini kapayıp senin çok yakışıklı bir insan olduğunu ve çok sayıda hayrana sahip olduğunu söyleyebilirdi.

MENON: Neden?

SOKRATES: Çünkü genç ve şımarık tiranlar gibi değişmez yasalardan söz ediyorsun. Hem de benim güzel görünene dayanamadığımı biliyorsun. Sana c teslim oluyorum ve istediğin türden bir yanıt veriyorum.

MENON: Böyle olması güzel.

SOKRATES: Düşüncelerimi kolayca anlayabilmen için sana, Gorgias gibi yanıt vermemi ister misin?

MENON: Tabii ki.

SOKRATES: Gorgias ile sen, Empedokles'in akıntılar konusunda söylediklerine inanıyorsunuz, değil mi?

MENON: Hepsine inanıyoruz.

SOKRATES: Akıntıların vardıkları ve oradan geçtikleri gözeneklere de inanıyorsunuz, değil mi?

MENON: Evet.

d SOKRATES: Akıntıların bir kısmı gözeneklere uygun düşerken, kimileri de daha kalın ya da ince olabilir.

MENON: Haklısın.

SOKRATES: "Görme" diye bir ifadeyi duymuşsundur.

MENON: Tabii ki.

SOKRATES: O halde bu kavramlardan yola çıkarak, Pindaros'un dediği gibi "Söyleyeceklerimi anlamaya çalış." Renk, şekillerden doğan, görme ile orantılı ve görmeyle algılanabilir bir akıntıdır.

MENON: Bence bu yanıt tatmin edici.

SOKRATES: Tabii ki bu senin alışkın olduğun bir yanıt
e türü. Bu yöntemle ses, koku ve daha başka şeylerin tanımlanabileceğini görüyorsun.

MENON: Elbette.

SOKRATES: Hem bu gösterişli bir yanıt olduğu için, onu şekil tanımından daha çok sevdin.

MENON: Evet.

SOKRATES: Aleksidemos'un oğlu! Ben diğer yanıtın daha iyi olduğundan eminim. Dün bana söylediğin gibi Eleusis sırlarından ayrılmasaydın ve ondan etkilenseydin, sen de benimle aynı düşüncede olabilirdin.

77 MENON: Sokrates! Buna benzer yanıtlarının sayısı artarsa sevinirim.

SOKRATES: Hem kendi adıma hem senin için böyle yanıtlar vermeye çalışacağımdan emin olabilirsin. Ancak ne yazık ki bunu sık sık yapamıyorum. Öte yandan daha önceden bana verdiğin sözü hatırla. Artık yanıt verme sırası sende. Bana erdemin genel doğasından söz et. Bir insan tabak kırdığı zaman şakacı insanların dediği gibi birin kendisinden vazgeçmeye bak. Sadece erdemi bütün ve sağlam bırak. Sana verdiğim örneklerde olduğu b
gibi erdemin ne olduğunu söyle.

MENON: Sokrates![8] Bence erdem şairin dediği gibi güzel şeyleri sevmek ve güçlü olmaktır. Bu nedenle ben erdemi güzel şeyleri isteme ve elde edebilme olarak tanımlıyorum.

---

8 Bundan sonraki bölüm (77b-79e), Menon'un üçüncü erdem tanımıyla Sokrates'in bu sonuncu tanıma uyguladığı çürütmeden oluşur. Çürütme, tanımın döngüsel olduğunun gösterilmesinden oluşmaktadır. Buna göre Menon'un erdemi iyi şeyleri, özellikle de altın ve gümüşü elde edebilme gücü olarak tanımlamasından sonra, Sokrates altın ve gümüşün adil bir biçimde, yoksa hangi yoldan olursa olsun kazanılmasının mı erdem olduğunu sorunca, o, altın ve gümüşün adil bir biçimde kazanılmasının erdem olduğunu söyler. Erişilen bu son nokta, erdemin ne olduğunu tanımlama çabalarında, Sokrates ve Menon'un bir kez daha başa döndükleri anlamına gelir. Çünkü Menon'un tanımı döngüseldir, başka bir deyişle adaletle eylemenin, yani erdemin bir parçasına uygun eylemde bulunmanın erdem olduğunu söylemek saçmadır. Menon, Sokrates'in pozitif bütün yönlendirme ve gayretlerine rağmen, tabağı bir kez daha kırar ve erdemin bütünü yerine, yalnızca parçalarına ulaşır.

Tanımda önemli bir yanlış olarak ortaya çıkan döngüselliği, Sokrates şöyle açımlar: Erdemin ne olduğunu bilmeyen biri, erdemin bir parçasını da (yani, adaleti de) bilemez. Öte yandan, erdemin ne olduğunu araştıran biri, onun ne olduğunu henüz bilmemektedir. Erdemin ne olduğunu araştıran biri, erdemin bir parçasını da bilmez. Erdemi tanımlamaya çalışan kişi, erdemi araştırmaktadır. Öyleyse, erdemi tanımlamaya çalışan insan, erdemin bir parçasını da bilmemektedir. Fakat kişinin herhangi bir şeyi, bilmediği bir şey aracılığıyla tanımlamaya kalkışmaması gerekir. Buna göre, erdemi tanımlamaya çalışan insan, erdemi erdemin parçası aracılığıyla tanımlayamaz ya da tanımlamamalıdır. Aksi takdirde, bilinmeyen bir şeyi söz konusu şeyin yine bilinmeyen bir parçası yoluyla tanımlamak durumunda kalırız. Bu da bize Sokrates'in, iyi bir tanım ölçütleri olarak daha önce vermiş olduğu iki ölçütün yanı sıra, ortaya koyduğu üçüncü ölçütü verir. Buna göre, sadece cinsi değil, fakat türsel ayrımı da vermek durumunda olan tanımın döngüsel olmaması gerekir.

SOKRATES: Güzel şeyleri isteyen adam derken, onun istediği şeylerin iyi şeyler olduğunu söylüyorsun, değil mi?

MENON: Tabii ki.

SOKRATES: Peki, bazı insanlar iyi şeyleri bazı insanlar
c da kötü şeyleri mi isterler? Sence herkes iyi şeyler istemez mi?

MENON: Hayır.

SOKRATES: Peki, bu insanlar kötü şeyleri iyi mi zannediyor, yoksa bunları kötü olduğunu bile bile istemeye devam mı ediyorlar?

MENON: Her ikisi de doğru.

SOKRATES: Nasıl? Bir insan bir şeyi, onun kötü olduğunu bile bile isteyebilir mi?

MENON: Evet ister.

SOKRATES: Hangi anlamda ister? Sahip olmayı mı ister?

MENON: Kesinlikle.

d SOKRATES: Kötü şeylere sahip oldukları zaman bundan bir yarar geleceğini mi zannederler, yoksa kötü şeylerin zarar getirdiğine mi inanırlar?

MENON: Her ikisine de inanan vardır.

SOKRATES: Kötü şeylerden yarar sağlayacaklarına inananların bunların gerçekten de kötü olduğunun farkında olduklarını zannediyor musun?

MENON: Sanmıyorum, buna gerçekten de inanmam.

SOKRATES: Kötü şeylerin kötü olduğunu bilmeyen
e bu insanların, gerçekte kötü olsalar da, aslında iyi şeyleri istedikleri belli, değil mi? Bilgisizliklerinden dolayı kötü ve iyi şeyleri birbirine karıştıran insanlar, aslında iyi şeyleri istiyorlardır.

MENON: Evet, bu söylediğin doğru.

SOKRATES: O halde, şimdi de kötü şeylerin kendilerine zarar vereceğini bildikleri halde isteyenlerden

söz edelim. Sanırım bu insanlar kötü şeylerden kendilerine zarar geleceğini bilirler.

MENON: Bilmeleri gerekir.

SOKRATES: Bu insanlar zarar gören bir kimsenin zarar gördüğü oranda mutsuz olduğunu bilmezler mi? 78

MENON: Bunu da bilmeleri gerekir.

SOKRATES: Sonuçta böyle bir insanın şanssız olduğunu da bilirler, değil mi?

MENON: Evet.

SOKRATES: Peki, bir insan mutsuz ve şanssız olmak ister mi?

MENON: Sanırım istemez.

SOKRATES: İstemiyorsa kötü bir şeyi de istemez. Çünkü kötü şeyleri istemek ve onlara sahip olmak mutsuzluktur.

MENON: Söylediğin doğru görünüyor, Sokrates! Hiç kimse kötü olan bir şeyi istemez. b

SOKRATES: Daha öncede erdemin iyi şeyleri elde etme isteği olduğunu söylemiştik. Bu noktada istek her insan için ortaktır ve hiç kimse bu anlamda bir diğerinden üstün olamaz.

MENON: Sanırım haklısın.

SOKRATES: Eğer bir insan iyi şeyleri istemek bakımından bir başka insandan daha iyi değilse, onun iyi şeyleri elde etme gücü bakımından daha iyi durumda olması gerekir. Çünkü sana göre erdem iyi şeyleri elde edebilmektir.

MENON: Evet, tam da senin dediğin gibi düşünüyorum. c

SOKRATES: O halde yine doğru söyleyip söylemediğine bakalım. Belki doğru söylüyorsundur. Erdemin iyi şeyleri elde edebilme gücü olduğunu söylüyorsun, değil mi?

MENON: Evet.

SOKRATES: Sağlığı ve zenginliği de iyi şeylere katıyorsun sanırım?

MENON: İyi şeylerin içine altın, gümüş ve devlette önemli ve onurlu bir memuriyeti de koyuyorum.

SOKRATES: İyi diye isimlendirdiğin şeyler bunlardan ibaret, değil mi?

d MENON: Evet, buna benzer şeylerden söz ediyorum.

SOKRATES: Doğru. Büyük Kral'ın dostu Menon'a göre altın ya da gümüş elde etmek erdemdir. Bir şeyi elde ederken adil ve ahlaklı olunmalı mı? Yani, bu kazançlar adil olmayan bir biçimde elde edilirse, buna yine erdem diyebilir misin?

MENON: Tabii ki hayır.

SOKRATES: O halde, bu kötü bir şeydir.

MENON: Doğru.

e SOKRATES: Bu durumda kazanmak ifadesine ölçülülük, dindarlık gibi erdemleri veya erdemin başka bir parçasını eklemek gerekir. Eğer böyle olmazsa, bunlar iyi şeyler için birer araç olsalar bile, amaç olamayacaklardır.

MENON: Zaten bunlar olmadan erdeme nasıl olur da sahip olabilirsin ki?

SOKRATES: Gerçekten de altın ve gümüşün eksikliğinin kendisi altın ve gümüşü –ister kişinin kendisi, ister bir başkası için olsun– onların elde edilmesini adaletsiz hâle getirecek koşullar altında elde edememenin bir sonucuysa, erdemdir.

MENON: Haklı görünüyorsun.

SOKRATES: Bu durumda iyi şeylere sahip olmak sahip olmamaktan daha erdemli değildir. Ayrıca adaletin
79 olduğu her şeyde erdem vardır, olmadığı yerde ise kötülük ya da erdemsizlik vardır, diyebiliriz.

MENON: Yapılan karşılaştırma sonucunda ulaşılan sonuçta seninle aynı düşüncedeyim.

SOKRATES: Oysa biraz önce bunlardan her birini yani adalet, ölçülü olma ve diğer şeyleri erdemin bir parçası olarak belirtmiştik.

MENON: Evet, öyle dedik.

SOKRATES: O halde, sen beni kandırıyorsun.

MENON: Sokrates! Bunu neden yapayım?

SOKRATES: Senden erdemi parçalara ayırmamanı ve sana verdiğim yanıta uygun örnekler vermeni istemiştim. Ancak sen söylediklerime dikkat etmeksizin, erdemin iyi şeyleri adaletle elde etmek olduğunu söylüyor ve adaletin erdemin bir parçası b olduğunu kabul ediyorsun.

MENON: Tamam.

SOKRATES: Bu durumda adalet ya da erdemin parçalarından birisinin ismini bana söylediğinde, erdemin parçasına göre davranmanın erdem olduğu sonucuna ulaşırız. Şunu anlatmak istiyorum: Ben senden erdemin bütün olarak tanımını istedim, ancak sen bana sanki daha önceden bir bütün olarak erdemin ne olduğunu söylemişsin de şimdi erdemin parçalarını ortaya çıkaran eylemlerin erdem olduğunu gösteriyorsun. Eğer bana bütünü c söyleseydin, onu küçük parçalara ayırdığın zaman da tanıyacaktım. Her eylem erdemin bir parçası ile birleştiğinde yeniden erdem oluyorsa, ilk soruyu bir daha sormalıyız. Erdem nedir? Daha doğrusu adil bir biçimde yapılan her şeye erdemli demek ne demektir? Bu sorunun tekrarlanmasının gerekliliği konusunda hemfikir miyiz? Bir insan bütünü bilmeden parçasını tanıyabilir mi?

MENON: Sanırım tanıyamaz. d

SOKRATES: Ben de aynı görüşteyim. Hatırlarsan biraz önce sana yanıt verdiğimde, kuşkulu ve anlamı hakkında aynı görüşte olmadığımız terimleri kullanmayalım demiştik.

MENON: Evet, böyle söylemiştik.

SOKRATES: O zaman, şimdi de sen aynısını yap. Bir bütün olarak erdemin doğası hakkında bilgimiz
e kuşkuluyken, onu parçalara ayırıp parçalar üzerinden tanımlama yapma. Bunun yerine soruya yanıt vermediğini hatırla. Erdem hakkında bunları söylüyorsun. Ancak erdemin kendisi nedir? Sence bu soru çok mu anlamsız?

MENON: Hayır, bence yerinde bir soru.

SOKRATES: O halde başa dön ve sorumu yanıtla! Sen ve arkadaşın erdemi nasıl tanımlıyordunuz?

80 MENON: Sokrates![9] Seninle tanışmadan önce, hakkında kafası karışık bir insandır ve diğer insanların da ka-

---

9 Bu bölüm (80a-80d), bir ara bölüm olup, diyaloğun vardığı veya Sokratik çürütme ya da tartışma yönteminin ulaştığı önemli bir evreye, yani Menon açısından gelinen aporia (ne yapacağını bilememe, bilgisiz olduğunu itiraf etme) noktasına işaret etmektedir. Bu nokta, aynı zamanda Sokrates'in bir yönüyle negatif, bir yönüyle de pozitif unsurlardan meydana gelen eğitim yönteminin negatif yönünün bitişini göstermektedir. Buna göre, bir konuyu bildiğini sanan, fakat gerçekte bilmeyen, zihninde sadece sağdan soldan derlenmiş malumat kırıntıları olan bir insanın gerçek bilgiye erişemeyeceğini iyi bilen Sokrates, önce çürütme yöntemini uygular veya bir zihinsel *katharsis* temin etmeye çalışır ve ona ilgili konuyu gerçekte bilmediğini gösterir. Varılan bu son nokta aslında ideal bir noktadır. Çünkü Menon eskiden erdemin ne olduğunu bilmediği hâlde, onu bildiğini sanıyordu, bu yüzden erdemin ne olduğunu araştırma gereği duymuyordu. Oysa şimdi, onun erdemin ne olduğunu bilmediği açıklıkla ortaya çıkmıştır. Erdemle ilgili olarak ondan bundan derlediği sanı parçaları, malumat kırıntıları ayıklanmış, onun zihni bilgi kuruntularından temizlenmiştir. Yani, onda entelektüel bir arınma (*katharsis*) gerçekleştirilmiştir. Menon, Sokrates'in çürütme yönteminin kendisinde yaptığı bu olumlu etkiyi görebilse, erdem konusunda bilgisiz olduğunu kabul edebilse, erdemin ne olduğunu öğrenme isteği gerçekten duyacaktır.

Ama Menon bunu yapmaz. Onun hakikati arama gibi bir derdi yoktur. Bu yüzden yeni bir erdem tanımına girişmez. Bilgisizliği ortaya çıkarılmış olmasına rağmen altta kalmaz. O, görünüşü kurtarmak, Sokrates'ten intikamını almak için, onu insan üzerinde uyuşturucu bir etki yapan torpil balığına, bir tür elektrik şoku uygulayan birine benzetir.

fasını karıştırır, demişlerdi. Şimdi bana büyü yaptığını, beni büyülediğini ve beni kendimi yönetemeyecek duruma sokana dek büyülemeye devam ettiğini anlıyorum. Lütfen küstahlık olarak kabul etme. Ancak seni sadece dış görünüş olarak değil aynı zamanda başka açılardan da denizde karşılaşılan uyuşturan balığa benzetiyorum. Bir insan o balıkla karşılaşırsa balık insana senin şimdi bana yaptığının aynısını yapar. Aklım ve dudaklarım uyuştu, sana verecek bir yanıtım yok. Oysa erdem b
hakkında epeyce konuşmuştum, kalabalık kitlenin önündeki konuşmalarım da sanırım etkileyiciydi. Ama şimdi erdemin ne olduğunu bile söyleyemiyorum. Bence sen Atina'dan ayrılmayıp başka yerlere gitmeyerek çok iyi yapıyorsun. Çünkü başka bir yerde böyle yapsan, büyücü diye yakalanırdın.

SOKRATES: Gerçekten de alçak bir insansın, az kalsın beni kandıracaktın?

MENON: Ne demek bu?

SOKRATES: Benimle ilgili olarak neden bir teşbih kul- c
landığını anladım.

MENON: Neden?

SOKRATES: Sıra bana geldiğinde seni bir şeyle karşılaştırmamı istedin de ondan. Her yakışıklı adamın bu oyundan hoşlandığını biliyorum. Bundan kazançları olur, çünkü yakışıklı insanlar doğal olarak güzel şeylerle karşılaştırılırlar. Fakat seni zorlamayacağım. Uyuşturucu balık ile ilgili benzetmen doğru olabilir. Tabii ki bu balık insanları sadece felce uğratmak için bu işi yapıyorsa. Eğer başka bir durum söz konusuysa, o zaman teşbihin doğru değildir. Ben başka insanların kafalarını yanıtları bildiğimden mi karıştırıyorum? Hayır! Kendi kafam karışık olduğundan dolayı, başka insanların

kafalarını karıştırıyorum. Erdem için de aynı du-
d rum söz konusu. Erdemin ne olduğunu bilmiyo-
rum. Sen ise benimle karşılaşmadan önce erdemin
ne olduğunu biliyor olabilirsin ancak şimdi bilmi-
yor gibisin. Diğer yandan seninle birlikte erdemin
ne olduğuna yönelik araştırmamızı devam ettirme
taraftarıyım.

MENON: Hakkında en ufacık bir bilgin olmayan şeyi nasıl araştırabilirsin?[10] Araştırmanın asıl konusu

10 Burası, yani 80d-81a arasındaki bölüm Menon'un huysuzluğuyla sofizminin doruk noktasına çıktığı bir bölümdür. Nitekim o, burada sofistik veya eristik bir argüman olarak, bir kimsenin bildiği bir şeyi de (çünkü onu zaten bilmektedir), bilmediği bir şeyi de (onu bilmediği için neyi aradığını bilmeyeceğinden veya bulduğunda aradığı şeyi bulmuş olup olmadığını bilemeyeceği için) öğrenmeye kalkışmasının beyhude bir çaba olacağını bildiren meşhur "öğrenme paradoksu"nu öne sürer.

Bununla birlikte, Menon'un itirazı ampirik bilgiden ziyade rasyonel bilgiye dönük bir itirazdır. Yani, onun itirazı insan bilgisinin tümüne ya da bilginin bizatihi kendisine yöneltilmiş değildir. Menon'un itirazı Sokrates'in Platon'un gençlik ya da Sokratik diyaloglarında ve *Menon*'un paradoksa kadar olan ilk bölümünde sürdürdüğü araştırmaya ve böyle bir araştırmayla elde edilebilecek olan bilgi türünedir. Bu yüzden, Menon'un itirazı ciddi ve Platon için çok anlamlı bir itirazdır. Buna göre, "Erdem nedir?" sorusu dış dünyadaki olgulara ilişkin ampirik bir soru değildir. Böyle bir soru "erdem" teriminin bir toplumdaki yaygın kullanımını sormadığı veya terimin sözlük anlamını araştırmadığı gibi, bir bireyin terimle neye işaret edebileceğini, neyi gösterebileceğini belirlemeyi de amaçlamaz. Bu, uzlaşımsal "erdem" etiketiyle gösterilen şeyin gerçek doğasını araştıran, "erdem"in özünü ortaya çıkarmaya çalışan bir sorudur. Soru, buna göre, iki temel kabule dayanmaktadır: (i) Erdemin özü, gerçek doğası dediğimiz bir şey vardır; (ii) insan aklı bu özü kavramaya ya da bilmeye muktedirdir. Platon için gerek hocasının felsefi faaliyetini temellendirmede ve gerekse kendisinin bundan sonraki felsefesini bu temel üzerine inşa etmede hayatî bir önem taşıyan bu iki öncül, burada Menon'un ağzından dile getirilen Sofistik bilgi anlayışında olumsuzlanır; demek ki, Menon'un itirazının özü bu tavırda yatmaktadır. Onun itirazı yalnızca Sokrates'in sorduğu türden "X nedir?" sorularınadır. Çünkü bu tip bir soru, Sofistlerin ampirizminde mümkün olmayan bir gerçeklik anlayışı varsayıp; akla, Sofistlerin bilgi anlayışında hiçbir şekilde söz konusu olmayan bir işlev yüklemektedir. Sokrates'le Menon arasında geçen diyalog ya da tartışmada sorulan soru "Erdem nedir?" sorusu değil de, "Sparta'nın nüfusu ne kadardır?" sorusu olmuş olsaydı, Menon'un itirazı son derece anlamsız bir itiraz olurdu. Çünkü bunun için, birilerinden Sparta'nın nüfusunu öğrenmek, en kötü ihtimalle Sparta'ya kadar gidip kentteki insan sayısını tespit etmek yeterli ./..

olan şeye nasıl ulaşacaksın? Daha doğrusu onu bir şekilde bulsan bile, bilmediğin şeyi bulduğunu nasıl anlayacaksın?

SOKRATES: Söylemeye çalıştığın şeyi anlıyorum. Bir insanın bildiği ve bilmediği şeyi öğrenmeye çalışmasının imkânsız olduğunu belirten hileli bir ifadede bulunduğunun farkında mısın? Bu insan bildiği şeyi bildiğinden dolayı araştırmaz, bilmediğini ise bilmediği için araştırmayacaktır. e

MENON: Bunun doğru bir ifade olduğunu düşünüyor musun? 81

SOKRATES: Hayır.

MENON: Nedenini açıklar mısın?

SOKRATES: Tabii ki. Dinin doğrularını bilen erkek ve kadınlardan şunu duymuştum.[11]

MENON: Ne dediler?

.. /. olacaktı. Menon'un itirazının, aynı şekilde doğabilimlerinin deneysel araştırmalarıyla da bir ilgisi yoktur; çünkü bu alanda da sorular, çok kabaca doğal olguların deneysel yoldan incelenmesi ve bu incelemenin kaydedilmesi suretiyle *a posteriori* olarak yanıtlanır.

Öyleyse, Menon'un dile getirdiği "öğrenme paradoksu"nun, paradoksun gerisinde yatan nominalist ampirizmin bir ifadesi olarak anlaşılması gerekir. Çünkü bilginin yalnızca duyusal nesnelerin, tikellerin bilgisi olduğu, özlerle ilgili entelektüel bir kavrayışın mümkün olmadığı yerde, Sokrates'in erdemin ne olduğuna ilişkin araştırması boş ve anlamsız konuşmaktan başka bir şey olamaz. Nitekim, Sokrates paradoksu aşmak için, meşhur anımsama kuramını öne sürecektir.

11 81a-81e arasındaki bu bölümde, Sokrates Menon'un ortaya koyduğu paradoksa bir çözüm olarak meşhur anımsama kuramını öne sürer. Diyaloğun Platon'un anımsama kuramını öne sürdüğü bu bölümü hem Platon'un felsefesinde, hem de bir bütün olarak düşünce tarihinde eşsiz bir yer tutar, önemli bir dönüm noktası oluşturur. Çünkü Platon burada anımsama kuramıyla bilginin özü itibariyle doğuştan olduğunu, bilginin baştan beri ruhta örtük olarak bulunduğunu, öğrenmenin bir zamanlar kazanılmış, fakat sonradan unutulmuş bu bilginin anımsanmasından başka hiçbir şey olmadığını öne sürer. Sokratik felsefeyle Platon'un kendi metafiziği arasındaki eşiği oluşturan bu kuram ya da noktanın bütün bir düşünce tarihindeki büyük önemi ise, onun bilgiye *a priori* bir biçimde ulaşılmasının, yani onun, deneyime dayanmaktan ziyade, zihnin kendi öz kaynaklarından türetilmesinin mümkün olduğunu, düşünce tarihinde ilk kez ortaya koymasından kaynaklanır.

SOKRATES: Doğru ve güzel olduğunu düşündüğüm şeyler söylediler.

MENON: Peki, neydi söyledikleri? Hem kimdi onlar?

SOKRATES: Bunları söyleyenler yaptıkları işi açıklaya-
b bilecek durumda olan rahip ve rahibelerdi. Pindaros ve tanrısal esinden payını alan diğer şairler ondan bahsederler. Söylediklerinin doğruluğuna inanıyor musun? Ona bak! İnsan ruhunun ölümsüz olduğuna inanırlar.[12] Zamanı gelince insan

12 Anımsama kuramı, ruhun ölümsüzlüğü ve ruh göçü inancıyla doğanın kardeşliği öğretisi ve İdealar kuramını gerektirir. Platon anımsama kuramını işte bu ana öğretilerden hareketle oluşturur. Buna göre, onun her şeyden önce ruhun ölümsüzlüğü öğretisine ihtiyacı vardır. Platon bu öğretilerden ilk ikisini, metinden de anlaşılacağı üzere, Pythagorasçılardan devşirir.

Doğanın kardeşliği veya varlıktaki homojenite görüşüyle, benzerin benzerini bildiği ilkesine gelince, Platon'un söz konusu her iki öğretiyi de bazı küçük değişiklikler yaparak benimsediğini veya benimseyeceğini söyleyebiliriz. Gelecek zaman kipinde konuşmamız, doğallıkla İdealar kuramının diyalogda olup olmadığı veya ne zaman geliştirildiğiyle ilgili bir belirsizliği yansıtmaktadır. Çünkü, ampirik olmayan bilginin imkânını gözler önüne serme amacının bir parçası olarak öne sürülen anımsama kuramı, gözetilen amaca ancak söz konusu bilginin ideal nesneleri olarak İdeaların varoluşu kabul edildiği zaman ulaşabilir. Başka bir deyişle, bilginin gerçekte, daha önceki bir dönem ya da dönemlerde kazanmış olduğumuz bilgi ya da malumatın anımsanmasından başka bir şey olmadığını öne sürmek, açıkçası ilk ya da orijinal sorunun başka bir zamana ertelenmesinden veya söz konusu eski bilginin ya da ruhun daha önceki varoluşunda kazanılmış bilginin nasıl kazanıldığı sorusuna gönderilmesinden daha fazla bir işe yaramaz. Bu yüzdendir ki, anımsama kuramı İdealar kuramını varsayar.

Gelgelelim, kuram şu hâliyle *Menon*'da yer almaz; dolayısıyla, onun en azından Platon'un zihninde bir yerlerde veya aynı anlama gelecek şekilde formüle edilme yolunda olduğunu söyleyebiliriz. O, yine en azından *Phaidon*'da karşımıza açık seçik olarak çıkacaktır. İşte bu kuram karşımıza çıktığında, varlıktaki homojenite öğretisiyle ve "benzerin benzerini bildiği" ilkesinin Platon tarafından bazı değişikliklerle tam olarak benimsendiğini söyleyebiliriz. Buna göre, bütün bir varlık âleminin İyi İdeasının izini veya etkisini taşımak anlamında, mutlak bir birliği ve düzeni olmakla birlikte, Platon'da bir cinstenlik ya da homojenitenin insanın bedeniyle duyusal veya maddi dünya, ruhuyla da zaman ve mekân dışı İdealar dünyası arasında söz konusu olduğu öne sürülebilir. Nitekim ruh da, tıpkı İdealar gibi, ezeli-ebedi, ölümsüz, basit, hakikat ./..

ölümle karşılaşır ancak bir süre sonra yeniden doğar. Ruh hiçbir zaman yok olmaz. İşte bu bilgiyle insanların yaşamlarını doğru bir temele oturtması gerekir. Çünkü Persephone'nin[13] eski suçlarından dolayı ceza verdiği insanların ruhları dokuzuncu senede gökyüzüne yükselir. Bu ruhlardan güçlü krallar, güçlü insanlar ve büyük bilgeler doğar. c
Daha sonra da bu insanlar kahramanlar olarak isimlendirilirler ve tanrılaştırılırlar. Ruh ölümsüz olduğu için, birçok defa doğmuş ve hem burada hem diğer yaşamda her şeyi görüp öğrenmiştir. Bu yüzden de erdem ya da başka bir şeye yönelik bir şeyi daha önceden gördüğü için hatırlayabilir. Bunda şaşırılacak bir şey yok. Doğanın her parçası d
birbiriyle ilişkili olduğundan dolayı ruh her şeyi öğrenir. Biz buna şu anki yaşamımızda öğrenmek diyoruz. İnsan öğrendiği zaman yeterince cesursa ve araştırmaktan sıkılmıyorsa diğer şeyleri de öğrenmesine bir engel yoktur. Çünkü araştırma ve öğrenme gerçekte hatırlamadır. Bu nedenle biraz önce söz ettiğin tartışmacı yaklaşımla engellenme- e
meliyiz. Bu sözler güçsüzlerin kulaklarına hoş bir ses olacak, biziyse tembelleştirecektir. Benim söylediğim gibi yaklaşırsak, bilgiyi yakalamaya çalışan enerjik araştırmacılar ortaya çıkarırız. Bunun doğruluğundan emin olan ben, senin de yardımınla erdemin ne olduğunu araştırmaya hazırım.

../. ışığıyla aydınlanan bir yapıya sahip olup, onun İdeaları bilmesini mümkün kılan şey de, ikisi arasındaki bu yapısal benzerliktir. Başka bir deyişle, "benzerin benzerini bildiği" ilkesine göre, nasıl ki sürekli bir değişme hâli içindeki bedenin duyuları, zaman ve mekân içindeki maddî dünyayı ve ondaki tikel varlıkları idrak edebiliyorsa, ruh da kendine benzer olan, ancak akılla anlaşılabilir İdeaları bilebilir.

13 Yunan mitolojisinde Zeus ve Demeter'in kızı, ölüler ülkesi tanrıçası.

MENON: Tamam Sokrates. Ancak bir şey öğrendiğimiz ve buna öğrenme dediğimiz zaman bunun aslında hatırlama olduğunu söylemiştin. Bununla ne anlatmak istiyorsun? Öğrenmenin aslında öğrenmek değil de hatırlamak olduğunu bana öğretebilir misin?

SOKRATES: Biraz[14] önce sana alçak bir adam olduğunu söyledim. Sen de bunu doğrularcasına öğrenme-
82 nin olmadığını, yalnızca hatırlamanın olduğunu söylediğimde, sana bunu öğretmemi isteyerek kendi kendimle çelişmem için uğraşıyorsun.

MENON: Hayır Sokrates. Emin ol bunu planlamadım. Böyle konuşma nedenim alışkanlık. Söylediklerinin doğruluğunu bana ispatlayabilirsin. Lütfen bunu benden esirgeme.

SOKRATES: Bu kolay bir şey değil. Ancak sen bunu beden istediğin için sana öğrenmenin hatırlama
b olduğunu göstermeye çalışacağım. Çok sayıda çocuk kölen olduğunu görüyorum. İstediğin birisini buraya çağır. Çağırdığın köleden söylediğimi ispatlamak için yararlanacağım.

MENON: Güzel! Buraya gel!

SOKRATES: O Yunanlı ve Yunanca bilir, değil mi?

MENON: Tabii. Benim evimde doğup büyüdü.

SOKRATES: O halde beni dikkatle dinle. Bir şeyler öğreniyor mu yoksa hatırlıyor mu, buna sen karar ver.

MENON: Tamam.

c SOKRATES: Karenin bunun gibi bir şekil olduğunu biliyorsun, değil mi?

14 Sokrates şimdi, yani 813-85b arasındaki bölümde, anımsama kuramını, daha önce hiç matematik öğrenmemiş bir köle çocuğun sadece soru sorarak zor bir geometri teoremini çözmesini sağlayarak, uygulamalı olarak kanıtlayacaktır.

ÇOCUK: Evet.

SOKRATES: Onun hepsi birbirine eşit olan dört kenarı vardır, değil mi?

ÇOCUK: Evet.

SOKRATES: Ortasından geçen çizgiler de birbirlerine eşittir, değil mi?

ÇOCUK: Haklısın.

SOKRATES: Bu şekil, daha büyük ya da küçük olabilir mi?

ÇOCUK: Elbette.

SOKRATES: Eğer bir kenar iki ayak,[15] diğer kenar da aynı uzunlukta olsa bütün parça kaç ayak olacaktır? Şöyle diyebiliriz. Eğer bire iki uzunluk olsaydı, alan iki çarpı bir olmaz mıydı?

ÇOCUK: Doğru.

SOKRATES: Ancak bu tarafta da iki ayak olduğuna göre alan iki çarpı iki değil midir? d

ÇOCUK: Evet.

SOKRATES: Peki, iki çarpı iki kaç yapar? Buna yanıt ver!

ÇOCUK: Dört eder.

SOKRATES: Aynı bunun gibi, yani tüm kenarları eşit olan ancak bir öncekinin iki katı büyüklükte bir şekil çizebilir miyiz?

ÇOCUK: Tabii ki.

SOKRATES: Bu şeklin alanı ne kadar olur?

ÇOCUK: Sekiz ayak.

SOKRATES: Peki, bunun her bir kenarı kaç ayak uzunluğundadır? Şu anki şeklin her kenarı iki ayaktır. Bu şeklin iki katı olan şekilde kenar uzunluğu kaçtır? e

ÇOCUK: Sokrates! Bu da iki katı olmak zorundadır.

15 Eski Yunanlılarda yaklaşık 30 santimetrelik uzunluk ölçüsü birimi.

SOKRATES: Menon! Gördüğün gibi ona sadece soru soruyorum, hiçbir şey öğretmiyorum. Çocuk şimdi sekiz ayak alanındaki karenin kenar uzunluğunu bildiğini düşünüyor.

MENON: Evet.

SOKRATES: Peki, biliyor mu?

MENON: Elbette hayır.

SOKRATES: Kenarının iki kat uzunluğunda olduğunu sanıyor.

MENON: Evet.

SOKRATES: Şimdi bunları nasıl bir sırayla hatırladığına
83 bak! Kenar uzunluğunun iki katına çıkarılmasının alanı da iki katına çıkardığını söylüyorsun, değil mi? Şöyle bir şekilden söz ediyorum: Bu taraftan uzun, bu taraftan da kısa olmayan bir şekil. Birinci şekilde olduğu gibi tüm kenarları eşit olmalı, ancak iki misli büyüklükte, yani alanı sekiz ayak olmalıdır. Kenarları iki katına çıkararak karenin de alanını iki katına çıkarabileceğini düşünüyor musun? Bir düşün bakalım!

ÇOCUK: Düşünüyorum.

SOKRATES: Bir uzunluğa eşit bir uzunluk eklersek iki katı bir uzunluk elde eder miyiz?

ÇOCUK: Tabii ki.

SOKRATES: Bu durumda senin düşüncene göre aynı uzunluktaki dört kenar sayesinde sekiz ayaklık kareyi elde ederiz.

b ÇOCUK: Evet.

SOKRATES: Birinci doğruyu temel alalım ve birbirine eşit dört doğru çizelim. Bu şekilden sekiz ayaklık karenin şeklini elde eder misin?

ÇOCUK: Evet.

SOKRATES: Peki, bu dört ayaklık kare parçalarına eşit olan kareyi de kapsar mı?

ÇOCUK: Kapsar.

SOKRATES: Bu durumda büyüklüğü ne kadardır? Dört katı, değil mi?

ÇOCUK: Doğru.

SOKRATES: Peki, dört katı ve iki katı aynı büyüklük müdür?

ÇOCUK: Tabii ki aynı değildir.

SOKRATES: O halde bir kenarı iki katına çıkarmak demek alanın dört katına çıkması demektir.

ÇOCUK: Haklısın.

SOKRATES: Dört çarpı dört on altı yapar, değil mi?

ÇOCUK: Evet.

SOKRATES: O halde sekiz ayaklık bir şeklin kenarı ne kadardır? Orijinal alanın dört katı büyüklüğünde bir alan elde ettik, değil mi?

ÇOCUK: Evet.

SOKRATES: Eğer bu uzunluğun yarısına eşit bir kenarsa dört ayaklık bir karemiz olması gerekir, değil mi?

ÇOCUK: Haklısın.

SOKRATES: Güzel. Sekiz ayaklık kare bunun iki katı, şunun ise yarısıdır, değil mi?

ÇOCUK: Doğru.

SOKRATES: Onun bundan daha büyük şundan daha d
küçük kenarı olması gerekmez mi?

ÇOCUK: Sanırım söylediğin gibi olacaktır.

SOKRATES: Doğru. Her zaman ne düşünüyorsan onu söyle. Bana yanıt ver: Bu kenar iki, şu kenar da dört ayak uzunluğundaydı, değil mi?

ÇOCUK: Evet.

SOKRATES: O halde sekiz ayaklık şeklin bir kenarı iki ayaktan uzun dört ayaktan da kısa olmalıdır, değil mi?

e ÇOCUK: Doğru söylediğin gibi olmalı.

SOKRATES: Uzunluğunun ne kadar olduğunu düşünüyorsun bunu söylemeye çalış.

ÇOCUK: Üç ayak.

SOKRATES: Eğer söylediğin doğruysa ona bu parçanın yarısını ekleyeceğiz ve uzunluğu üç ayağa çıkaracağız. Burada iki ayak var, yarısını eklersek yani bir ayak eklersek istediğin şekli elde ederiz.

ÇOCUK: Evet.

SOKRATES: Uzunluk üç ayaksa alan üç çarpı üç genişliğinde olmak zorunda olmaz mı?

ÇOCUK: Haklı görünüyorsun.

SOKRATES: Bu kaç yapar?

ÇOCUK: Dokuz.

SOKRATES: Ancak birinci karenin iki katı olan kare kaç ayak alanında olmalıydı?

ÇOCUK: Sekiz.

SOKRATES: Böylece kenarı üç ayak uzunluğunda olan bir kareden sekiz ayak alanında bir kare elde edemedik, değil mi?

ÇOCUK: Evet.

SOKRATES: Peki, kaç ayak uzunluğunda bir kareye ge-
84 reksinimimiz var? Bize bunu söylemeye çalış. Hesaplayarak bulmak istemiyorsan şekil üzerinde göstermen de yeterli.

ÇOCUK: Sokrates! Bunun bir yararı yok. Gerçekten de sorunun yanıtını bilmiyorum.

SOKRATES: Menon. Çocuğun hatırlama yolunda ulaştığı noktaya bak. İlk önce sekiz ayaklık karenin

uzunluğunu bilmiyordu. Şimdi de bilmiyor. Ancak ilk zamanlar bildiğini düşünüyor ve bu nedenle sanki yerinde ve doğru yanıtlar veriyormuş gibi konuşuyordu. İlk başta kafasının karıştığını düşünmedi ve herhangi bir sıkıntı hissetmedi. Oysa şimdi kafasının karıştığını düşünüyor. Şimdi sadece bilmemekle kalmıyor aynı zamanda bilmediğinin farkında. b

MENON: Çok haklısın.

SOKRATES: Bilmediği şey ile olan ilişkisi bakımından daha iyi konumda, değil mi?

MENON: Doğru.

SOKRATES: O halde onun kafasını karıştırarak ve uyuşturucu balık gibi onu uyuşturarak kendisine zarar verdik mi?

MENON: Böyle bir şey yaptığımızı zannetmem.

SOKRATES: Doğru yanıtı bulabilmesi için ona biraz yardım ettik. Ancak şimdi doğru yanıtı bilmek konusunda bilgisiz olmasına karşın, doğruyu bulmaya çalışmak için çaba harcamaktan keyif alacak. Şu ana dek kalabalık dinleyici gruplarının önünde konuşurken belli bir büyüklüğe sahip olan karenin iki katı büyüklüğe çıkarılması gerekirken kenar uzunluğunun da iki katına çıkarılması gerektiği söylediğinde, güzel ve etkileyici konuştuğunu zannediyordu. c

MENON: Evet.

SOKRATES: Şaşkınlık ve kararsızlık yaşamadan, yani bilmediğinin farkına varmadan önce öğrenme isteği duymazken, şimdi bildiğini zannettiği şeyi araştıracağını ya da öğrenmeye çalışacağını düşünüyor musun?

MENON: Hayır.

SOKRATES: O zaman onu uyuşturmakla iyi yaptık.

MENON: Bence de.

SOKRATES: Şimdi kendisinin içinde bulunduğu şaşkınlık ve kararsızlıktan yararlanarak ona bir şeyler öğretmeden benim yanımda doğruyu ararken neler bulacağına bak! Ben kendisinin tahminleri yerine bir bilgi verir ya da açıklama yaparsam beni yakalamaya hazır ol. Şu sözünü ettiğimiz dört ayaklı kare, değil mi? Söylediğimi anlıyor musun?

ÇOCUK: Anlıyorum.

SOKRATES: Buna bir başka kare daha ekleyebilir miyiz?

ÇOCUK: Ekleriz.

SOKRATES: İki kareden birine eşit olan üçüncü bir kare daha şuraya çizebiliriz.

ÇOCUK: Tabii ki.

SOKRATES: Daha sonra da bunları dördüncü bir kareyle tamamlarız.

ÇOCUK: Evet.

SOKRATES: O halde dört eşit karemiz oldu.

ÇOCUK: Doğru.

SOKRATES: Bütün ilk karenin kaç katıdır?

ÇOCUK: Dört katıdır.

SOKRATES: Ancak ilk karenin iki katı büyüklüğünde bir kareye ihtiyacımız var. Bunu hatırlıyorsun herhalde.

ÇOCUK: Hatırlıyorum.

SOKRATES: Bir köşeden diğerine giden doğru kareyi ikiye böler, değil mi?

ÇOCUK: Evet.

SOKRATES: Alanı çevreleyen dört doğru şunlardır.

ÇOCUK: Evet onlar.
SOKRATES: Bu alanın büyüklüğü ne kadardır?
ÇOCUK: Söylediğini anlayamadım.
SOKRATES: Burada dört kare var. Yeni karenin her kenarı dört karenin her birini yarıya bölmüyor mu?
ÇOCUK: Bölüyor.
SOKRATES: Böyle kaç yarım var?
ÇOCUK: Dört.
SOKRATES: Peki, burada kaç yarım var?
ÇOCUK: Burada iki var.
SOKRATES: İki ve dört arasında ne şekilde bir ilişki vardır?
ÇOCUK: Dört ikinin iki katıdır.
SOKRATES: O halde bu şeklin büyüklüğü ne kadardır?
ÇOCUK: Sekiz ayak. b
SOKRATES: Nerede?
ÇOCUK: Burada.
SOKRATES: Bu, dört ayaklık karenin bir köşesinden diğer köşesine çizilen çizgi, değil mi?
ÇOCUK: Evet.
SOKRATES: Buna köşegen denir. Bu ifadeyi kullanırsak sence orijinal karenin köşegeni üzerindeki karenin orijinal karenin iki katı olması gerekir.
ÇOCUK: Haklısın.
SOKRATES: Menon ne dersin?[16] Bu çocuk hiç kendi düşüncesi dışında bir şey söyledi mi?
MENON: Hayır söylemedi. Her zaman kendi inançlarını söyledi. c
SOKRATES: Ancak biraz önce onun bir şey bilmediğini söylemiştik.

16 Sokrates, şimdi Menon'a dönerek, 85b-86c arasında kalan bölümde, anımsamayla ilgili genel değerlendirmelerde bulunacaktır.

MENON: Haklısın.

SOKRATES: Ancak bu inançlar onda bir yerlerdeydi, değil mi?

MENON: Evet.

SOKRATES: Bu durumda şöyle diyebiliriz: Bir konuyu bilmeyen bir insan o konu hakkında doğru inançlara sahip olabilir.

MENON: Haklı gibisin.

SOKRATES: Bu inançlar daha yeni uyandırıldıklarından aynı birer rüya gibidirler. Ancak sorular de-
d ğişik yerlerde ve farklı şekillerde yönlendirilirse, o zaman kişinin konuyla ilgili olarak tam ve doğru bir bilgiye sahip olduğunu görebilirsin.

MENON: Sanırım dediğin gibi.

SOKRATES: Bu bilgi öğretilerek değil soru sorularak ortaya çıkacaktır, yani kişi bilgiyi kendisi için hatırlayacaktır.

MENON: Doğru.

SOKRATES: Onun sadece kendisinde olan bir bilgiyi hatırlaması söz konusudur.

MENON: Evet.

SOKRATES: Bu durumda şöyle diyebiliriz: Şu an sahip olduğu bilgiyi ya daha önceden öğrendi ya da bu bilgi her zaman onda vardı. Eğer bilgi onda hep var idiyse, o her zaman biliyordu. Eğer bilgiyi daha önceden öğrendiyse, bunun da geometri
e öğrenmediği bu yaşamda olmaması gerekir. Her geometri bilgisinde ya da diğer konularda benzeri şekilde davranacaktır. Senin evinde büyüdüğü için soruma sen yanıt vermelisin: Birisi ona bunları öğretti mi?

MENON: Hiç kimsenin ona bir şey öğretmediğini biliyorum.

SOKRATES: Ancak tahminde bulunabilir, değil mi?

MENON: Elbette.

SOKRATES: O halde bunları bu yaşamında elde etmediyse, başka bir yaşamda elde etmiş olması gerekir, değil mi?

MENON: Haklı görünüyorsun. 86

SOKRATES: İnsan şeklinde olmadığı zaman öğrendi, değil mi?

MENON: Evet.

SOKRATES: Bu durumda soru sorularak ortaya çıkarılan ve bir bilgiye dönüştürülen doğru inançlar kendisinde varsa, bu insanken ya da insan değilken devam edebiliyorsa, onun ruhunda bilginin hep bulunmuş olduğunu söyleyebiliriz, değil mi? Öte yandan tüm zamanlar süresince onun bir insan olduğunu ya da insan olmadığını söylememize gerek yok, değil mi?

MENON: Gerek yok.

SOKRATES: Eğer gerçek olanla ilgili doğrular ruhumuzdaysa, ruh ölümsüz olmalı ve cesurca bir anda bilme durumuna gelmediği ya da hatırlamadığı şeyleri bulmaya çalışmalıdır. b

MENON: Bence haklısın.

SOKRATES: Bence de. Anlattıklarımın tamamının doğruluğu üzerine yemin edemem, ancak bir şey için sözlerimle ve işlerimle mümkün olduğunca savaşmaya hazırım. Bilmediğimiz bir şeyi hiçbir zaman bulamayacağımız düşüncesinden hareketle araştırmanın doğru olmayacağı düşüncesi yerine, bilmediğimiz şeyi aramanın doğru olduğuna inanarak daha cesur ve enerjik insanlar olabiliriz. c

MENON: Bu konuda da haklı olduğundan eminim.

SOKRATES: İnsanın[17] bilmediği şeyi araştırması gerektiği konusunda anlaştık. Artık benimle birlikte erdemin ne olduğunu araştırmaya hazır mısın?

MENON: Evet hazırım. Ancak konuyu ilk başta ele aldığın şekilde incelemeyi ve bu konu hakkında se-
d nin görüşlerini öğrenmeyi isterim. Yani erdem öğretilebilir bir şey midir? Yoksa insanlara doğanın bir hediyesi olarak mı verilir? Belki de başka bir açıklaması vardır.

SOKRATES: Menon! Eğer kendimi yönettiğim gibi seni de yönetebilseydim, o zaman erdemin ne olduğu-

17 86c-86e arasında kalan bu bölüm, erdem veya erdemin ne olduğunu tanımlama problemine dönüş yapılan bir bölümdür. Bununla birlikte, Menon, Sokrates'in bir şeyin ne olduğu (*ti esti*) sorusunun bir şeyin ne tür bir şey olduğu (*poion ti esti*) sorusundan önce geldiği, birinci soru yanıtlanmadan ikincisinin doyurucu bir biçimde yanıtlanamayacağı yönündeki tüm açıklamalarına rağmen, yeniden *poion ti esti* sorusuna, erdemin öğretilebilir bir şey olup olmadığı ve onun nasıl kazanıldığı sorusuna döner. Bu dönüşün gerekçelerinin önemli bir kısmı, Menon'un karakterinden kaynaklanan gerekçelerdir.

Dönüşün, bir de Menon'un karakterinden kaynaklanmayan gerekçeleri vardır. Bunlar da, Sokrates'in insanlara moral konulardaki bilgisizliklerini gösterme amacına dönük ahlakî ikna stratejisinin yetersizliğinden hareket eden Platon'dan kaynaklanan, onun Sokrates'i ve felsefesini birtakım pozitif öğretilerle aşma süreci içinde geliştirmiş olduğu yeni bir yöntemle ilgili gerekçelerdir. Bu, yeni yöntem de, *Phaidon*'da geliştirilecek ve *Devlet*'e kadar korunacak olan hipotez yöntemi, bir hipoteze dayalı akıl yürütme yöntemi gibi görünmektedir. Gerekçesi her ne olursa olsun, bu dönüşle birlikte, diyaloğun yeni bir yapı ve doğrultu kazandığı açıklıkla görülür.

Buna göre, diyaloğun ilk iki bölümü temel soruya, yani "erdemin", hatta "bilginin ne olduğu" (*ti esti*) sorularına tutarlı ve tatmin edici yanıtlar getirmeye çalışan alt bölümlerden oluşuyordu. Fakat "erdemin nasıl kazanıldığı" (*poion ti esti*) sorusuna geçiş, yani mantıksal ve epistemolojik açıdan ikincil olan bir soruya geçiş, "erdemin ne olduğu" sorusu ve "bilginin nasıl kazanıldığı" sorusuna getirilen ilk yanıtların yer aldığı bölümleri, diyaloğun üçüncü bölümü için hazırlık işlevi gören bölümler hâline getirir. Menon'un "erdemin nasıl kazanıldığını" soran orijinal sorusu, ilk değil de, doğrudan bir yaklaşımla yanıtlanamayacak olan ikincil bir sorudur. Dolayısıyla, onun doğrudan veya düpedüz felsefi bir yöntemle değil de, dolaylı bir yaklaşımla, matematikten devşirilen bir dolaylı yöntemle, yani hipoteze dayalı bir akıl yürütme ile ele alınması gerekmektedir.

nu öğrenene dek erdemin öğretilebilir bir şey olup olmadığını araştırmayacaktık. Fakat sen kendi eylemlerini yönetmek için hiçbir şey yapmadığın gibi, benimkileri de yönetmeye kalkışıyorsun. Sanırım özgürlüğüne çok düşkün olduğundan dolayı bunu yapıyorsun. Bu konuda başarılı olduğun için istediğin şeyi yapacağım. Şimdi sanki konuşacak başka bir şeyimiz kalmamış gibi doğasının e
ne olduğunu bilmediğimiz bir şeyin bir özelliğini araştırıyoruz. Yalnız bir yönetimini azalt ve geometricilerin sıklıkla kullandıkları şekilde bir hipotez kullanmama izin ver.[18] Geometriciler örneğin bir alan hakkında yani bir dairenin bir üçgenin içine çizilmesinin mümkün olup olmadığının so- 87
rulması halinde şöyle diyebilirler: Bize gereken koşulların olup olmadığını bilemiyorum ancak şöyle bir hipotezim var. Bu hipotez şudur: Alan dairenin belli bir çizgisine uygulandığında dikdörtgene benzer bir başka dikdörtgen kadar eksikse, bir sonuç çıkar. Durum böyle değilse sonuç farklı olur. Bu şeklin dairenin içinde ona değecek b
şekilde çizilmesinin mümkün olup olmadığını soruyorsanız, yanıt bir hipoteze dayanacaktır.

Erdem[19] konusunda da benzeri şekilde davranalım. Erdemin neye benzediğini bilmiyorsak onu araştırırken bir hipotezden yararlanalım. O halde şöyle diyebiliriz: Erdem öğretilebilir bir şeyse, ru-

18 Sokrates, 86e-87b arasında kalan bölümde, geometriden alınmış bir yöntem olarak hipotez yöntemini gündeme getirmektedir.

19 Sokrates bu yeni yöntemi 87b-89c arasında kalan bölümde erdemin öğretilebilir olup olmadığı konusuna uygulayacaktır.

hun hangi niteliği olmalıdır? Eğer erdem bir bilgiyse öğretme ya da daha önceden kullandığımız
c anlamıyla hatırlatma şansımız var mıdır? Buna hangi ismi vereceğimiz konusuyla ilgilenmeksizin şu soruyu sormalıyız: Erdem öğretilebilir midir? Bir insana bilgi dışında bir şey öğretilmeyeceği açık değil midir?

MENON: Ben de aynı fikirdeyim.

SOKRATES: Eğer erdem bir tür bilgiyse, onun öğretilebileceği bellidir.

MENON: Haklısın.

SOKRATES: Bu durumda soruyu açıkça belirledik. Sormak istediğim şey, erdemin hangi koşulla öğretilebileceğidir.

MENON: Tamam.

d SOKRATES: Bence bundan sonra erdemin bilgi mi yoksa farklı bir şey mi olduğunu bulmalıyız.

MENON: Bunun bir sonraki soru olduğuna katılıyorum.

SOKRATES: Tamam bizler erdemin iyi bir şey olduğunu varsayarız. Sence bu doğru bir hipotez midir?

MENON: Elbette.

SOKRATES: O halde bilgiden farklı ve bilgiyle birleştirilemeyen bir şey olursa, erdem zorunlu bir bilgi biçimi olmayacaktır. Eğer bilgi iyi olan her şeyi kapsıyorsa, bu durumda da erdemin bilgi olduğundan kuşkulanacağız.

MENON: Bence de.

e SOKRATES: O halde şöyle diyelim: Bizi iyi yapan şey erdem midir?

MENON: Evet.

SOKRATES: Çünkü iyiyse yararlıdır, tüm iyi şeyler yararlıdır, değil mi?

MENON: Doğru.

SOKRATES: O halde, erdem de yararlı olmalıdır.

MENON: Konuştuklarımızın sonucu bu.

SOKRATES: O halde şimdi bize yarar getiren şeylerin neler olduklarını incelediğimizi varsay. Sağlık, güçlü olmak, güzel ya da zengin olmak ve bunun gibi şeyler yararlıdır diyoruz. Sen de aynı düşüncedesin, değil mi?

MENON: Evet.

SOKRATES: Ancak bunlardan zaman zaman da zararlı 88
şeyler diye bahsederiz. Bu söylediğimde karşı olduğun bir şey var mı?

MENON: Hayır, seninle aynı fikirdeyim.

SOKRATES: Peki, şimdi şunu inceleyelim: Bunları yararlı ya da zararlı hale getiren şeyin özü nedir? Doğru kullanıldıkları zaman yararlı olmuyorlar mı? Doğru kullanılmazlarsa da zararlı olmazlar mı?

MENON: Haklısın. b

SOKRATES: Manevi niteliklere de bakmamız gerekir. Ölçülü olmak, adalet, cesaret, çabuk öğrenmek, hafıza ve karakter bakımından üstünlük gibi şeylerin varlığını kabul ediyorsundur.

MENON: Tabii ki kabul ediyorum.

SOKRATES: Şimdi sana göre bilgi olmayan ve farklı bir şey olan yukarıda sıraladıklarımdan birisini al. Bunlardan herhangi birinin yararlı olabileceği

gibi zararlı da olabileceğini düşünmüyor musun? Örneğin cesaret düşüncesizce hayata geçirilirse ne olur? Bir insanın akıllıca cesur davranması gerekirken aklını kullanmadan cesaretle davranırsa, bu kendisine zarar vermez mi?

MENON: Evet verir.

SOKRATES: Ölçülü olmak ya da kolay öğrenme için de aynı şey geçerlidir. Öğrenme ve disiplin birlikte olursa yarar getirir, bilgelik olmazsa zarar getirir.

c MENON: Söylediğinde haklısın.

SOKRATES: Özetlemek gerekirse, bir insan ruhunun üstlendiği ya da karşı karşıya kaldığı şeyler ancak bilgelikle birlikte olduğu zaman mutluluk getirir. Bilgelik yerine aptallık olursa da mutsuzluk getirecektir.

MENON: Evet böyle olur.

SOKRATES: Eğer erdem ruha yararlı olmayacaksa bunun gerekçesi bilgelik olmalıdır. Çünkü tüm manevi nitelikler tek başlarına iyi ya da kötü anlamına gelmezler. Onlar bilgelik ya da aptallığın
d varlığına bağlı olarak yararlı ya da zararlı hale dönüşürler. Bunu doğru kabul edersek erdem yararlı bir şey olarak bir tür bilgelik olmak zorundadır.

MENON: Bence de.

SOKRATES: Kendilerinin zaman zaman iyi zaman zaman da yararlı olduklarını söylediğimiz diğer şeyler, yani zenginlik ve benzeri şeyler için de aynı durum söz konusu, değil mi? Erdem isteklerimizi yönettiğinde yararlı, aptallık ise onları zararlı hale
e getirir. Aynı şekilde akıl da doğru kullanım ve yö-

netimle değerli olan şeyleri yararlı, yanlış ve kötü kullanımla ise zararlı hale getirir.

MENON: Çok doğru.

SOKRATES: Bunları doğru kullanan bilge insanın aklı, yanlış kullanan ise aptal insanın aklıdır.

MENON: Söylediğin gibi.

SOKRATES: O halde, manevi olmayan değerli şeylerin 89
iyiliği bilgeliğe bağlıdır diyebiliriz. Bu durumda yararlı öğe erdemdir. Erdemin yararlı olduğunu söylediğimize göre, erdemin bütününün ya da belirli parçalarının bilgelik olduğunu söyleyebiliriz.

MENON: Söylediklerin bana çok doğru görünüyor.

SOKRATES: Eğer söylediğimiz doğruysa iyi insanlar doğuştan iyi değillerdir.

MENON: Bence de öyle.

SOKRATES: İncelememiz gereken bir konu daha var. b
İyi insanlar doğuştan iyi olsalardı, sanırım bazı insanlar kimin iyi olduğunu erkenden anlayabilirlerdi. Bu insanlar kimlerin iyi olduklarını bize söyledikleri zaman biz o çocukları alıp akropolise götürürdük. Orada kendilerini külçe altından bile daha değerli bularak saklar ve bozulmamalarını sağlayarak ileride devlete yararlı olmaları için çaba harcardık.

MENON: Bence mantıklı.

SOKRATES: Peki, iyilik doğuştan değilse öğrenilerek c
mi elde edilir?

MENON: Sanırım bu sonuçtan kaçamayız. Erdemin bilgi olması durumunda öğretilebilir olacağı hipotezinden yola çıkarsak, burası açıktır.

SOKRATES: Ben de aynı görüşteyim.[20] Ancak bu görüşe kapılmak çok da iyi olmayabilir.

MENON: Fakat bize biraz önce doğru görünmüştü.

SOKRATES: Ancak doğru olması için sadece biraz önce değil şimdi ve daha sonra da doğru olması gerekir.

d MENON: Tabii ki ama ne oldu da erdemin bilgi olamayabileceğini düşündün?

SOKRATES: Anlatacağım. Erdem bilgiyse öğretilebilir. Bu görüşümden vazgeçmedim. Ancak onun bilgi olduğuna yönelik kuşkularımın haklı olup olmadığına bak. Sadece erdem değil, fakat herhangi bir şey eğitim konusu olursa, onu öğretecek öğretmenlerin ve onu öğrenecek öğrencilerin olması gerekir, öyle değil mi?

---

20 Eserin 89c-95a arasında kalan bölümü, Menon ile Sokrates arasındaki tartışmaya, Sokrates'i mahkemeye verenlerden biri olarak Anytos'un katıldığı bir ara bölüm meydana getirir. Buna göre, bir önceki bölümde "erdemin bilgi ise, öğretilebilir olduğu" büyük öncülüyle "erdem bilgidir" küçük öncülünden oluşan hipotetik argümanın sonunda, "erdemin öğretilebilir olduğu" sonucuna varıldıktan sonra, Sokrates bu kuramsal sonucu pratik olarak sınamaya geçer. Erdem öğretilebilir bir şeyse, açıktır ki, onu öğreten erdemli insanlar olmalıdır. Sokrates bu soruşturmayı, Atinalı Anytos üzerinden ve onun yardımıyla öncelikle Atina için yapacaktır.

Dolayısıyla, bölüm formel açıdan da henüz tamamlanmış değildir. Yani, başka bir hipotetik argümanı cisimleştiren bölüm, bu akıl yürütmenin büyük öncülü görünümündeki "erdem öğretilebilir ise, onun öğretmenleri olması gerekir" (89 d4-5) önermesiyle açılır. Argüman bu kez *modus tollens* çıkarım kuralına göre, yani hipotetik önermenin artbileşeninin değillenmesiyle elde edilecek bir küçük öncül aracılığıyla sonuç çıkartacak olan bir argüman görünümü verir. Bununla birlikte, Sokrates kısa süre içinde fikir değiştirir ve aynı hipotezin negatifi üzerinden akıl yürütmeye veya sonuç çıkarmaya karar verir. Yani, hipotetik akıl yürütmenin büyük öncülü bu kez "öğretmenleri yoksa eğer, erdem öğretilebilir değildir" (89e 4-5) olur. Bununla birlikte, söz konusu büyük öncülden hareket eden hipotetik tasımın, "erdem öğretmenleri yoktur" (96 c6-7) şeklindeki küçük öncülü henüz elde edilmiş değildir, çünkü Teselia'nın erdem öğretmenleri bakımından durumu daha araştırılmamıştır.

Bu bölümde varılan sonucun, yani Atina'da gençlere erdem öğreten kimselerin olmadığı sonucunun ve erdem öğretmenleri olarak Sofistlere işaret edilmesinin Anytos'u öfkelendirdiğini ve bunun Sokrates'e yönelik suçlamalar için bir temel oluşturduğunu şimdiden dikkate almakta yarar vardır.

MENON: Evet.

SOKRATES: Peki, tersi olursa ne deriz? Eğer bir konu hakkında öğretmen ve öğrenci yoksa o şeyin öğretilemez olduğunu söyleyebilir miyiz? e

MENON: Haklısın. Fakat sence erdem öğreten öğretmenler yok mu?

SOKRATES: Çok uzun zamandır bu konuda araştırma yapıyorum. Konu hakkında büyük tecrübesi olan dostlarım ya da çok sayıda tanıdığım insan olsa da tüm çabalarıma karşın bir erdem öğretmeni bulamadım. Menon! Fakat bugün çok şanslıyız. Anytos yanımıza geldi. Tartışmamıza onu da katarsak çok iyi yaparız. Kendisi Kroisos'un[21] mirasını 90
kapan Thebaili Ismenios gibi durduk yerde değil kendi zekâ ve çalışkanlığı sayesinde zengin olan Anthemion'un oğlu. Ayrıca terbiyeli ve alçakgönüllü bir insandır. Kibirli değildir, saldırgan değildir, abartılı bir şey yapmaz. Anthemion oğlunu güzelce eğitmiş ve Atinalıların takdir edeceği bir b
konuma getirmiştir. Atinalılar onu en büyük meclise seçtiler. Bundan haberdar mısın? Sanırım erdem öğretmenleri olup olmadığı konusunu araştıracağımız en uygun kişi Anytos'tur. Anytos! Aile dostun Menon ve bana erdem öğretmenlerinin kimler olabilecekleri konusunda yardımcı olmanı rica ediyorum. Konuya şöyle yaklaşmalıyız. Menon'un iyi bir hekim olmasını isteseydik, onu eğitim alması için hekimlere gönderirdik, değil mi? c

ANYTOS: Evet.

SOKRATES: Ayakkabıcı olmasını isteseydik, o zamanda ayakkabıcılara gönderirdik, değil mi?

21 Perslerin Anadolu'yu ele geçirmelerine kadar, MÖ 565-546 yılları arasında Lidya kralı olan Kroisos dillere destan zenginliğiyle ün kazanmıştı.

ANYTOS: Doğru.

SOKRATES: Diğer meslekler için de aynı şeyi söyleyebiliriz, değil mi?

ANYTOS: Tabii ki.

SOKRATES: Bu konuyla ilintili bir başka soru daha: Menon'u hekim olması için hekimlerin yanına göndermemizin doğru olduğunu söylediğimizde, aklımıza hekimlik sanatını icra etmeyenlerden ziyade, bu sanatı icra eden ve yanlarına gidilip kendilerinden hekimlik sanatı öğrenilmek istendiğinde ustaca bir yaklaşımla bu işi para karşılığında öğreten insanlar gelir.

ANYTOS: Çok doğru.

SOKRATES: Flavta çalmak ya da diğer sanatlar için de aynı şey geçerlidir. Bir insana flavta çalmasını öğretmek istiyorsan sanatı öğretebileceğini söyleyen ve karşılığında para alan müzisyenlere göndermektense, bu genç dostumuzun öğrenmek istediği konuda bir öğretmen olamayacak insanların yanına gitmek ve flavta çalmayı onlardan zorla öğrenmeye çalışmak çok saçma bir iş olurdu, değil mi?

ANYTOS: Elbette. Bu tam bir aptallık olurdu.

SOKRATES: Bence de. Sanırım artık Menon ile ilgili olarak birbirimizin düşüncelerinden yararlanabiliriz. Sen gelmeden önce Menon'a bana mallarını yönetmek, ailesine bakmak, kendi ülkesinden ve yabancı ülkelerden gelen misafirlerini gerektiği şekilde ağırlamak için bir insanın bilmesi gereken bilgeliği ve erdemi öğrenmek istediğini söylüyordu. Bunu isteyen insanı kime göndermemiz gerekir? Menon'u göndermemiz gereken insanların erdem öğretmenleri olduklarını söyleyen ve öğrettikleri karşılığında para alan özgür Yunanlılar oldukları açık.

ANYTOS: Sokrates! Kimlerden söz ediyorsun?

SOKRATES: Sofistlerden söz ettiğimi sen de biliyorsun.

ANYTOS: Tanrılar aşkına! Bahsedecek başka kimse mi yok. Benim ya da dostlarımızdan birinin, Atinalı ya da yabancı olan bu adamın bu insanların yanına gitmeyeceklerini ve yaşamlarının bu insanlar tarafından bozulmasına izin vermeyeceklerini umuyorum. Onlar kendileriyle iletişim kuran insanlara zarar vermekten başka hiçbir işe yaramazlar. c

SOKRATES: Anytos! Neler diyorsun? Sana yararlı bilgiler öğrettiklerini söyleyen insanlardan, yanlarında bulunanların ahlaklarını bozacak ve bir de bunun üzerine para isteyecek kadar onursuz olduklarına nasıl inanırsın! Ben buna inanmakta zorlanıyorum. Örneğin Protagoras'ın sofist olduğu için ünlü heykeltıraş Phidias ve ona benzer on heykeltıraştan daha fazla para kazandığını biliyorum. Eski ayakkabıları onaran bir ayakkabıcı, elbiseleri diken bir terzi kendisine verilen şeyleri eskisinden daha kötü hale soksaydı, birkaç ay içinde bu anlaşılır, kendisini ele verir ve açlıktan ölürdü. Protagoras öğrencileri olduklarından daha kötü bir hale getirdi ve Yunanistan'ı kırk yıldan fazla süreyle aldattı mı? Bu, gerçekten çok şaşırtıcı. Sanırım yetmiş yaşında öldü ve kırk sene boyunca sanatını yaptı. Bu kırk sene içinde ve daha sonrasında büyük ün kazandı. Protagoras dışında, ondan önce ya da sonra yaşamış çok sayıda sofist var. Senin söylediklerine bakacak olursak, sofistlerin bunu bilinçli olarak mı yaptıklarını yoksa bilmeden mi yaptıklarını düşüneceğiz. Çoğu kişiye göre çok akıllı olan bu insanlar bu işi yapacak kadar delirdiler mi? d e 92

ANYTOS: Sokrates! Aslında tam olarak böyle değil. Deliren sofistler değil, paralarını bu insanlara
b verenler. Daha da çok delirenler de çocuklarını sofistlere veren koskocaman adamlar. Onlardan daha da çok delirenler yabancı ya da yerli sofistleri kovması gerekirken ülkelerine davet eden devletlerdir.

SOKRATES: Bir sofist sana bir şey mi yaptı? Neden bu kadar sinirlisin?

ANYTOS: Tanrıya şükür hayır. Yaşamım boyunca bir sofistle böyle bir ilişkim olmadı. Ailemden birisinin de olduğunu duymayacağım.

SOKRATES: O halde onlarla hiç muhatap olmadın.

ANYTOS: Olmayı da istemiyorum.

c SOKRATES: Beni şaşırtıyorsun. Hiç muhatap olmadığın insanlarla ilgili olarak nasıl olur da iyi ya da kötü dersin?

ANYTOS: Bundan kolayı olamaz. Muhatap olmasam da türlerinin ne olduğunu biliyorum.

SOKRATES: Sanırım buna kehanet demeliyiz. Çünkü başka türlü bilemezsin. Söylediklerinden başka bir sonuca varamıyorum. Ayrıca kimlerin Menon'un karakterini bozacağını da konuşmuyoruz. Dilersen, kendisine eğitim verdikleri takdirde sofist-
d lerin Menon'un karakterini bozacaklarını söyleyelim ve bulmak istediğimiz insanlar hakkında konuşalım. Kendisine şu büyük kentte erdem açısından belli bir seviyeye ulaşmak adına kime gitmesi gerektiğini öğretirsen, babanın ülkesinden şu insana büyük bir iyilik yapmış olacaksın.

ANYTOS: Bu soruya sen neden yanıt vermiyorsun?

SOKRATES: Ben bu tür şeyleri öğreten insanlardan bahsettim. Ancak hemen saçmaladığım ortaya çıktı. Bu nedenle sen yanıt ver. Ayrıca söylediklerin

doğru olabilir. Bu nedenle kendisini yönlendirme sırası sende. İstediğin bir Atinalının adını söyle. e

ANYTOS: Ancak neden sadece bir kişinin ismini verelim. Yolda karşılaşacağı iyi ve onurlu bir Atinalı, öğütleriyle Menon'a sofistlerden çok daha yardımcı olur.

SOKRATES: Bu iyi ve onurlu insanlar kendiliklerinden mi iyi oldular? Daha doğrusu kendi kendilerine öğrenen bu insanlar başka insanlardan öğrenmedikleri erdemi diğer insanlara öğretebilirler mi? 93

ANYTOS: Onların da erdemi, yine kendileri gibi iyi ve onurlu insanlar olan atalarından öğrendiklerini düşünüyorum. Hem geçmişte kentimizde çok sayıda insan olduğunu kabul etmiyor musun?

SOKRATES: Hayır. Atina'da çok sayıda iyi devlet adamı vardır. Daha önceden de vardı. Sorun, bu insanların birer erdem öğretmeni olup olmadıkları. Şu anda bunu konuşuyoruz. Atina'da iyi ve erdemli insanlar olup olmadığını değil de, erdem öğretmenleri olup olmadığını araştırıyoruz. Bu bugün b ya da geçmişteki devlet adamlarının kendilerinde olan iyiliği başka insanlara aktarıp aktaramadıkları ya da bunun öğretilemeyecek bir şey mi olduğu sorusuna eşittir. Menon ile uzun zamandan beri bu sorun üzerine tartışıyoruz. Sen de konuya kendi açından şöyle yaklaş. Themistokles'in[22] iyi bir insan olduğunu düşünüyorsundur.

ANYTOS: Evet, ondan daha iyisi yoktur. c

SOKRATES: Themistokles kendi erdemini öğretmiş olmalıdır.

22 Yaklaşık olarak MÖ 524-459 yılları arasında yaşamış olan Themistokles özellikle Pers Savaşları sırasında Atina ordusunun komutanı olarak kentine büyük başarılar kazandırmıştı.

ANYTOS: İstediyse yapmıştır.

SOKRATES: Diğer insanları bir yana bırakalım en azından kendi oğlunu erdemli yapmak istediğini düşünmez misin? Kendi oğluna erdemi yakıştıramadığını ve ona bunu öğretmek istemediğini düşünmezsin herhalde. Ayrıca Themistokles'in
d oğlunun atın üzerinde ayakta durup ok atacak kadar iyi olduğunu duymuş olmalısın. Yine yaşlı insanlar sana babasının oğluna bir öğretmenin öğretebileceği her şeyi öğrettiğini ve kendisini usta yaptığını anlatmışlardır.

ANYTOS: Tabii duydum.

SOKRATES: O halde, hiç kimse onun bu yetenekler bakımından eksik olduğunu söyleyemez.

e ANYTOS: Çok doğru.

SOKRATES: Ancak genç ya da yaşlı herhangi birisi sana Themistokles'in oğlu Kleophantos'un babası kadar iyi ve bilge olduğunu söyledi mi?

ANYTOS: Hayır.

SOKRATES: O zaman, Themistokles'in oğlunu diğer sanatlarda eğitmeyi, fakat, elbette erdemin öğretilebilir bir şey olduğunu kabul ettiğimizde, onu erdem bakımından diğer yakınlarından daha iyi kılmamayı planladığını söyleyebilir miyiz?

ANYTOS: Böyle bir şeyi söyleyebileceğimizi pek sanmam.

SOKRATES: Eskilerin en erdemli insanlarından birisi
94 olarak kabul ettiğin Themistokles, bir erdem öğretmeni olan Themistokles için bu kadar söz yeterli. Bir başka örneğe bakalım. Lysimakhos'un oğlu Aristides'i[23] inceleyelim. Lysimakhos'un iyi bir insan olduğunu kabul edersin.

23 MÖ 530-468 yılları arasında yaşamış Atinalı devlet adamı. Themistokles ile birlikte Perslere karşı yapılan deniz savaşlarında görev almıştı.

ANYTOS: Tabii.

SOKRATES: Oğluna Atina'da bir öğretmenin öğrencisine yardımcı olabileceği şekilde en iyi eğitimi verdi. Ancak kendisini komşusundan daha iyi bir insan yapabildi mi? Onu tanıdığını biliyorum, soruma yanıt verebilirsin. Ayrıca büyük ve bilge bir insan olan Perikles'e[24] bir bak. Oğulları Paralos ve Ksanthippos'u yetiştirdi. Atina'daki diğer insanlar gibi çocuklarına binicilik, müzik ve jimnastik eğitimi verdi. Bunları öğreterek çocuklarını erdemli bir hale sokmak istemedi mi? Elbette, Perikles bunu istemiştir, ancak bu eğitimle olacak bir şey değildir. Ayrıca çok az sayıda insanın kendi çocuklarını erdemli kılma yeteneğinden yoksun olduğunu düşünecek olursak, Thukydides örneğini incele. Thukydides'in muhteşem bir eğitim verdiği Melesias ve Stephanos adında iki oğlu vardı. Bu çocuklar, diğer şeylerin yanında aynı zamanda Atina'daki en iyi güreşçilerdi. Çünkü Thukydides güreş eğitimi almaları için çocuklarından birini Ksanthias'ın diğerini de Eudoros'un yanına göndermişti. Bu insanlar dönemin en iyi güreşçileriydi. Bunları hatırlıyorsun, değil mi? b c

ANYTOS: İsimlerini duymuştum.

SOKRATES: Erdem öğretilebilir bir şey olsun, baba bir yandan oğullarının pahalı sanatları öğrenmesi için elinden geleni yaparken, diğer hiçbir masraf istemeyen bir şeyi, yani iyi ve erdemli olmayı öğretmesin. Bu çok garip! Sanırım, Thukydides'in değersiz bir insan olduğunu ve Atina'da ve müttefiklerin ülkelerinde dostları olmadığını söylemezsin. Perikles de çok ünlü bir ailedendi, ayrıca Atina ve d

24 MÖ 461-427 yılları arasında *strategos* (komutan) sıfatıyla Atina kentinin başında bulunan devlet adamı.

Yunanistan'ın diğer yerlerinde çok güçlüydü. Erdem öğretilebilir bir şey olsaydı, siyasi işlerinden dolayı kendisi yapamayacağından, oğulları için
e bu işi yapabilecek Atinalı ya da yabancı birilerini bulurdu. Evet, sevgili dostum Anytos! İşte bu nedenle erdem öğretilebilir bir şey olarak görünmüyor.

ANYTOS: Sokrates! Bence sen insanları suçlamak istiyorsun. Bana kalırsa dikkatli olman gerekir. Bence
95 sen de bir insana kötülük yapmanın iyilik yapmaktan kolay olduğunu bilirsin. Burada da aynı şey geçerli.

SOKRATES: Menon! Anytos kızgın gibi. Aslında buna fazla şaşırmadım. Benim devlet adamlarını suçladığımı sanıyor ve kendisini de devlet adamları arasında görüyor. Aslında iftira etmenin ne olduğunu bilmiyor, ileride bir gün öğrenirse beni affedecektir. Öte yandan Menon soruma yanıt ver: Ülkende benzeri durumda erdemli insanlar var mı?[25]

b MENON: Elbette.

SOKRATES: Peki, bu insanlar öğretmenlik yapmak için gönüllü olurlar mı? Kendilerinin öğretmen olduklarını ve erdemin öğretilebilir bir şey olduğunu söylerler mi?

MENON: Hayır, bunu kabul etmezler. Zaman zaman erdemin öğretilebilir zaman zaman da öğretilemeyen bir şey olduğunu duyacaksındır.

SOKRATES: Erdemin öğretilebilir olduğu konusunda bile hemfikir olmayan bu insanları erdem öğretmeni olarak kabul edebilir miyiz?

MENON: Sanmam.

---

25 Atina'nın erdem ve erdem öğretmenleri bakımından durumunu Anytos üzerinden inceleyen Sokrates, şimdi 95a-96c arasında kalan bölümde, benzer bir soruşturmayı, Menon üzerinden Tessalia için yapacaktır.

SOKRATES: Erdem öğrettiğini söyleyen tek grup sofistler. Bunlar hakkında ne dersin? Erdem öğrettiklerini düşünüyor musun?

MENON: Sokrates! Gorgias'ın en sevdiğim yanı erdem c
öğrettiğini asla söylememesidir. Kendisi böyle bir şey söylemez, ayrıca erdem öğreteceğini söyleyenlere de güler.

SOKRATES: O halde sofistlerin öğretmen olduklarını düşünmüyor musun?

MENON: Bu konuda bir şey diyemem. Çoğu kişi gibi ben de bu konuda kuşkuluyum. Zaman zaman erdem öğretmeni olduklarını zaman zaman da olmadıklarını düşünüyorum.

SOKRATES: Bu konuda sen ve devlet adamları yalnız d
değilsiniz. Bunu hiç görmedin mi? Theognis[26] de, senin ve devlet adamlarının dediği gibi, erdemin zaman zaman öğretilebilir zaman zaman da öğretilemeyen bir şey olduğunu söyler.

MENON: Gerçekten mi? Nerede söylüyor?

SOKRATES: Şu dizelerde: "Güçlü ve etkili insanlarla aynı masaya oturmaya çalış. Onlarla yemek ye, büyüklerinin beğenilerini kazanmaya çalış. Çünkü iyi insanlardan iyilik öğrenirsin, kötüler ise sendeki anlayışı zayıflatırlar." Burada erdemden sanki e
öğretilebilen bir şey gibi söz ediliyor, değil mi?

MENON: Burası kesin.

SOKRATES: Ancak başka bir yerde farklı düşündüğünü gösteriyor: "Anlayış sanatla ortaya çıksa ve in- 96
sanlara aktarılsaydı, bunu yapabilen insanlar kısa sürede zengin olurlardı." Daha sonra şöyle diyor: "İyi ve erdemli bir babanın bilgece öğütlerle eğitilen oğlu asla değersiz olmaz. Ancak yaratılıştan

26 MÖ 6. yüzyılda yaşamış Megaralı şair.

değersiz birini hiçbir öğretmen değerli hale getiremez." Görüyor musun söyledikleri nasıl da birbirini tutmuyor!

MENON: Evet çok açıkça belli oluyor.

SOKRATES: Öğretmen durumundaki insanlar, yalnızca
b diğer insanların öğretmeni olarak görülmeyip aynı zamanda konuyla ilgili doğru düzgün bir kavrayışı olmayan ve öğretme konusunda iyi olmayan insanlar olarak da görülebilirler. Öte yandan sence aynı konuda iyi oldukları herkes tarafından kabul edilen insanların, onun öğretilip öğretilemeyeceği konusunda kararsız kaldıkları başka bir konu var mıdır? İnsanların bir konuyla ilgili olarak kafaları karışıksa onların iyi birer öğretmen olduklarını söyleyebilir misin?

MENON: Tabii ki hayır.

SOKRATES: O halde sofistler ve erdemli insanlar da erdem öğretmeni değillerse, başka hiç kimse erdem
c öğretmeni olamaz. Öğretmen yoksa orada öğrenci de yoktur.

MENON: Aynı görüşteyim.

SOKRATES: Daha önceden öğretmen ve öğrencinin olmadığı yerde öğretilebilecek bir konu olmadığını da kabul etmiştik.

MENON: Haklısın.

SOKRATES: Eğer erdem öğretmeni ve öğrencisi yoksa, erdemin de öğretilebilir bir şey olmadığı açıktır.[27]

---

27 Büyük öncülü "öğretmenleri yoksa eğer, erdem öğretilebilir değildir" (89e 4-5) olan hipotetik tasım, nihayet burada, yani 96c'de bir sonuca varır. Tasımın küçük öncülünü oluşturan "erdemin öğretmenleri olmadığı" öncülü, Atina'dan sonra Tesselia'nın da erdem bakımdan ele alınışının ardından, Menon tarafından 96c'de olumlanır. Öğretmenleri olmadığı için, bu iki öncülden *modus ponens* çıkarım kuralına göre, çıkartılabilecek tek bir sonuç vardır: "Erdem öğretilebilir değildir." İkinci hipotetik tasımın işte bu sonucu, "erdemin bilgi olduğu takdirde, o zaman ./..

MENON: Bir yanlış yapmadıysak söylediğin doğru.[28] d
Sokrates! Ben iyi insanların gerçekten var olup olmadıklarını ya da onların nasıl iyi insanlar olduklarını merak ediyorum.

SOKRATES: Menon! İkimizin de yeterli olmadığımızı düşünüyorum. Öğretmenlerimiz Gorgias ve Prodikos bizi gerektiği gibi eğitmedi. Kendimizi toparlamalı ve gelişmemize yardımcı olacak birilerini bulmalıyız. Bunu söylememin nedeni son konuştuklarımız. Çünkü insan davranışlarının iyi e
ve doğru olmasını sağlayan şeyin sadece bilgi olmadığını görmeyi atladık, bunu göremeyince de komik duruma düştük. Bunun bizim insanların nasıl iyi insanlar olduklarını görmemizi engellediğini düşünüyorum.

MENON: Ne demek istedin?

SOKRATES: İyi insanlar yararlı insanlardır derken hata 97
yapmadık, değil mi? Zaten başka bir şey söz konusu olamaz.

MENON: Evet.

SOKRATES: İşlerimizi iyi bir biçimde yaparlarsa, onlara yararlı deriz demiştik. Bu da doğru, değil mi?

../. öğretilebilir olduğu" şeklindeki özgün hipotezle birleştirildiği zaman, *modus tollens* çıkarım kuralına göre, "erdemin bilgi olmadığı" sonucuna götürür. Öğretmeni olmadığına göre, erdem öğretilebilir değildir; öğretilebilir olmadığı için de, bilgi değildir. Mantıksal olarak ele alındığında, Menon'daki argüman, bu nokta itibariyle birbiriyle bağdaşmaz iki sonuca ulaşmış gibi görünmektedir. 89c'de hipotetik bir akılyürütme sonucunda ulaşılan "erdem öğretilebilirdir" tezi ile Atina ve Teselya'da pratik bir zemin üzerinde yapılan araştırmanın ardından ulaşılan "erdem öğretilebilir değildir" (96c) sonucu birbiriyle bağdaşmamaktadır.

28 Şimdi eserin yazarı olarak Platon'a düşen bir görev vardır. Hem 89c'de ulaşılan sonuç ile 96c'de varılan sonuç arasındaki çelişkiyi bertaraf etmek ve hem de Atina'nın mevcut durumunu en azından epistemolojik olarak temellendirmek. Platon, bu iki görevi Menon'un eserin bundan sonraki bölümünde, yani 96d-100c arasında kalan bölümde bilgiyle doğru inanç ya da sanı arasında bir ayrım yaparak hayata geçirir.

MENON: Doğru.

SOKRATES: Öte yandan bilginin gerçek yol gösterici olduğunu söylerken, sanırım yanıldık?

MENON: Neden?

SOKRATES: Şöyle açıklayabilirim: Bir insan Larisa'ya ya da başka bir yere nasıl gidileceğini biliyorsa, diğer insanları oraya götürürken iyi bir yol göstericidir. Sanırım, buna itirazın yoktur.

MENON: Tabii ki yok.

b SOKRATES: Diğer yandan bir insan oraya nasıl gidileceğini bilmemesine rağmen, hangi yoldan gidileceği konusunda doğru bir öğüt verirse, o da iyi bir yol göstericidir, değil mi?

MENON: Elbette.

SOKRATES: O, diğer kişinin doğru bildiği konular hakkında doğru inançlara sahip olduğu sürece en az bilgiye sahip olan kimse kadar iyi bir yol göstericidir.

MENON: Haklısın, en az diğeri kadar iyi yol gösterebilir.

SOKRATES: Bu durumda doğru inanç, doğru bilgi kadar iyi bir yol göstericidir. Bilginin doğru eylem için tek iyi yol gösterici olduğunu söylediğimizde, erdemin

c doğasına yönelik bu noktayı atlamıştık. Anlaşıldığı kadarıyla doğru inanç diye bir şey de var.

MENON: Haklı görünüyorsun.

SOKRATES: Yani, doğru inanç doğru bilgiden aşağıda bir şey değildir.

MENON: Ancak bir fark var. Doğru bilgiye sahip olan her zaman, doğru inançlara sahip olan ise bazen başarılı olacaktır.

SOKRATES: Nasıl? Doğru inanca sahip olduğu sürece başarılı olmayacak mı?

MENON: Başarılı olmasını ümit ederim. Bir de böyle bir durumda neden bilgiye tahminden daha fazla d
önem verildiğini ve ikisi arasında bir fark olup olmadığını merak ediyorum.

SOKRATES: Bu kadar çok şaşırmanın nedenini ben mi söyleyeyim, yoksa sen söyler misin?

MENON: Bilmiyorum, sen söyle.

SOKRATES: Daidalos'un[29] heykellerini görmediğin için. Belki senin oturduğun yerde onlardan yoktur.

MENON: Neden bundan bahsediyorsun?

SOKRATES: Bu heykeller bir yere bağlanmazlarsa hemen kaçıp kurtulurlar. Bağlanırlarsa oldukları yerde kalırlar.

MENON: İyi de bundan ne sonuç çıkaracağız? e

SOKRATES: Onun eserlerinden iple bir yere bağlanmamış bir heykeliniz varsa, bu çok değerli bir heykel değildir. Kaçak bir köle gibi sürekli yer değiştirir. Ancak bir yere bağlanan heykel çok değerlidir. Çünkü muhteşemdir. Bu konuyla doğru tahmin arasında bir ilişki olduğunu düşünüyorum. Doğru tahminler doğru oldukları ve bulundukları yerde kaldıkları sürece insanlara yararlıdırlar. Fakat uzun süre aynı yerde kalmazlar. Daidalos'un 98
heykelleri gibi doğru tahminler de insan aklından uçup giderler. Bu nedenle düşünülerek bulununcaya, yani bir yere bağlanıncaya kadar, onların fazla bir anlamları yoktur. Sevgili Menon! Daha önceden de söylediğimiz gibi, bu, hatırlamadan başka bir şey değildir. Bir yere bağlandıkları zaman bilgi haline gelir ve istikrar kazanırlar. İşte bu yüzden bilgi, doğru tahminden daha değerlidir.

29 Yunan mitolojisinde ilk mimar ve heykeltıraş. İsmi ustaca çalışmak anlamına gelen "*dedallein*" fiilinden gelmekteydi.

Birini diğerinden ayıran şey budur, yani nedensel bağdır.[30]

MENON: Çok haklısın.

b SOKRATES: Bence de. Çünkü ben konuyu bilmesem de benzerlikten haberdarım. Ancak doğru inanç ve bilginin birbirlerinden farklı şeyler olduklarını söylerken, bunun bir inanç olmadığından eminim. Bildiğimi düşündüğüm çok az şey var. Ancak doğru inanç ve bilginin birbirlerinden farklı şeyler oldukları hususu, kesinlikle bildiğim şeyler arasında yer alıyor.

MENON: Çok doğru.

SOKRATES: Doğru inanç herhangi bir eylemi yönlendirdiği zaman bilgi kadar iyi sonuç verir mi?

MENON: Sanırım evet.

c SOKRATES: Pratik bir hedef açısından doğru inanç, doğru bilgi kadar yararlıdır. Doğru inanca sahip olan insanın doğru bilgiye sahip olan insanla yararı da aynıdır.

MENON: Tamamen haklısın.

SOKRATES: Daha önceden iyi ve erdemli insanın yararlı olduğunu söylemiştik.

MENON: Evet, böyle söylemiştik.

SOKRATES: O halde, şunu söyleyebiliriz: Toplum için iyi ve yararlı insanlar vardır. Bu yarar sadece doğ-

d ru bilgi değil, aynı zamanda doğru inanç yoluyla da elde edilebilir. İkisinden biri diğerini doğurmaz, her ikisi de sonradan elde edilir. Sence ikisinden birisi doğuştan mı gelir?

MENON: Hayır.

---

30 Platon burada, sonradan *Theaetetos* adlı diyaloğunda çok daha ayrıntılı olarak ele alacağı bir şeyi ortaya koyar ve bilginin temellendirilmiş veya haklılandırılmış doğru inanç olduğunu söylerken, aslında günümüzün üç unsurlu bilgi anlayışını yüzyıllar öncesinden ifade etmiş olmaktadır.

SOKRATES: Her ikisi de sonradan elde ediliyorsa, o zaman iyi ve erdemli insanlar doğaları itibariyle bu özelliğe sahip değildir.

MENON: Tabii ki.

SOKRATES: Böylelikle iyi ve erdemli insanların sahip oldukları erdemin öğretim ile ilgili bir konu olup olmadığını inceledik. Erdemin bir bilgiyse öğretilebileceği, öğretilebilir bir şeyse bir bilgi olacağı sonucuna ulaştık.

MENON: Doğru.

SOKRATES: Eğer erdem öğretmenleri varsa öğretilebileceğini, ancak erdem öğretmeni olmazsa öğretilemeyeceğini söyledik. e

MENON: Evet.

SOKRATES: Öte yandan erdem öğreten birisinin bulunmadığını ve erdemin öğretilebilir bir şey olmadığını söylediğimiz için, onun bir bilgi olmadığını da söyledik.

MENON: Doğru.

SOKRATES: Yine erdemin iyi ve yararlı olduğunu söyledik ve bunun doğru bir yol göstericilik sunmasından kaynaklandığını belirttik.

MENON: Haklısın.

SOKRATES: Doğru bilgi ve doğru inanç kendilerine sahip olan insanları gerçek bir yol gösterici haline sokar. Rastlantı ayrı bir konudur, çünkü rastlantı sonucunda doğru çıkan bir şey insan tarafından yapılan yönlendirmenin bir sonucu değildir. İnsani denetimin söz konusu olduğu yerde doğru bilgi ve inancın yol gösterici olduklarını söylememiz gerekir. 99

MENON: Bence de.

SOKRATES: Erdem öğretilemeyen bir şey olduğuna göre, artık onun bir bilgi olduğuna inanamayız. b

Böylece iki iyi ve yararlı ilkeden birisi devre dışı kalır ve bilgi toplum yaşamında artık bir yol gösterici olamaz.

MENON: Evet.

SOKRATES: Themistokles ve Anytos'un biraz önce sıklıkla kendilerinden söz ettiği insanlar gibi ülkemizdeki önderliklerine bilgileriyle ulaşmadılar. Bu insanların bulundukları konumu bilgiye borçlu olmamaları, onların diğer insanları kendilerine neden benzetemedikleri sorusunun yanıtını vermektedir.

MENON: Sokrates! Kesinlikle haklısın.

SOKRATES: Böylece devlet adamları ülkelerindeki refah seviyesini artırırken kullandıkları şeyin bilgi değil tahmin olduğu sonucuna varıyoruz. Devlet adamları ve bilgi arasındaki ilişki, tanrısal esinle doğru şeyler söyleyen ancak söyledikleri şeyler hakkında en ufacık bir fikirleri olmayan tanrı elçileri ve sözcüleri arasındaki ilişkiyle aynıdır.

MENON: Evet, bunun gibi bir şey olmalı.

SOKRATES: Bilinçli bir fikirleri olmamasına karşın defalarca doğruyu yapmayı başarabilen insanların tanrısal olduklarını söylemez miyiz?

MENON: Evet, böyle deriz.

SOKRATES: Bu bahsettiğim tanrı elçileri ve sözcüleri ya da şairlere benzeri isimleri vererek doğru davranıyoruz. Konuştukları zaman hiçbir şey bilmedikleri ortaya çıkan ancak bu bilgi olmaksızın büyük işler becerebilen devlet adamları da en az diğerleri kadar tanrısal etki altındadırlar. Bu insanları da tanrısal etki altında kalmış mutlu insanlar olarak görmeliyiz.

MENON: Doğru.

SOKRATES: Menon! Kadınların iyi ve erdemli insanlara "tanrı gibi" dediklerini biliyorsundur. Spartalılar da bir insanı övmek istediklerinde aynı şeyi söylerler.

MENON: Bu dediklerin yüzünden arkadaşımız Anytos'un canı sıkılabilir ama ben senin doğru söylediğini zannediyorum. e

SOKRATES: Ne yapabilirim! Onunla daha sonra konuşuruz. Tartışmamızda söylediğimiz her şey ve sorduğumuz her soru doğruysa erdem insanın doğasından gelmez ve sonradan öğrenilmez. Kendisi gibi erdemli bir insan ortaya çıkaramayan bir 100
devlet adamı olmadığı sürece, herkes erdeme erdem hakkında düşünmeksizin tanrının lütfuyla sahip olacaktır. Eğer erdemi diğer insanlara öğretebilen bir devlet adamı olsaydı, o Homeros'un "Hades'te,[31] başka herkesin diğerlerinin yanında dolaşan gölgeler olduğu yerde, bir tek onun bilgeliğe sahip olduğunu" söylediği Teiresias[32] ölüler arasında neyse, yaşayanlar arasında o olacaktı. Erdemden söz edildiğinde, bu adam da aynı Teiresias gibi gölgeler arasındaki sağlam gerçeklik olacaktır.

MENON: Çok doğru söyledin Sokrates. b

SOKRATES: O halde, erdeme sahip olan herkes bunu tanrıdan almıştır. Bununla birlikte, erdem konusunda hakikati, insanların erdemi nasıl elde ettiklerini sormadan önce, erdemin kendinde ve kendi başına ne olduğunu keşfedinceye kadar, öğrenmiş olmayacağız. Şimdi gitmem gerekiyor.

31 Yunan mitolojisinde ölüler ülkesine verilen isim.
32 Yunan mitolojisinde Thebaili ünlü kâhin.

c Senden doğru olduğuna inandığın şeyleri anlatarak Anytos'un öfkesini geçirmeni istiyorum. Bunu yapabilirsen Atinalıların sana teşekkür etmek için bir gerekçeleri olacak.

KAYNAKÇA

Akbel-Rappe, S. – Kamtekar, R. (eds.), *A Companion to Socrates*, Oxford, Blackwell Publishers, 2005.

Allen, R. E., "Anamnesis in Plato's *Meno* and *Phaedo*", *Review of Metaphysics*, 13 (1959-1960), ss. 165-74.

Allen, R. E., "Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues", *Philosophical Review*, 69 (1960), s. 147-64.

Allen, R. E., *Plato's* Euthyphro *and the Earlier Theory of Forms*, New York, 1970.

Anderson, D. E., "The Theory of Recollection in Plato's *Meno*", *The Southern Journal of Philosophy*, 9 (1971), ss. 225-35.

Anderson, H., *The Argument of Plato*, London, 1935.

Annas, J., *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, Clarendon Press, 1988.

Barker, E., *Greek Political Theory*, London, Methuen, 1964.

Barnes, J., *The Presocratic Philosophers*, London, Routledge and Kegan Paul, 1982.

Bedu-Addo, J. T., "Sense-experience and Recollection in Plato's *Meno*", *American Journal of Philology*, 104 (1983), ss. 228-48.

Bedu-Addo, J. T., "Recollection and the Argument 'From a Hypothesis' in Plato's Meno", *Journal of Hellenic Studies*, 104 (1984), ss. 1-14.

Bluck, R. S., *Plato's Life and Thought*, London, 1949.

Bluck, R. S. R. S., "Forms as Standards", *Phronesis*, 2 (1957), ss. 115-27.

Bluck, R. S., *Plato's Meno*, Cambridge, Cambridge University Press, 1961.

Bluck, R. S., "Plato's Meno", *Phronesis*, 16 (1961), ss. 94-101.

Brafman, J., "Dialogue et Dialectique", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 75 (1970), ss. 1-19.

Brandwood, L., *A Word Index to Plato*, Leeds, 1976.

Brandwood, L., *The chronology of Plato's dialogues.* Cambridge, Cambridge University Pres, 1990.

Brentlinger, J. A., "Particular in Plato's Middle Dialogues", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 54 (1972), ss. 116-52.

Bres, Y., *La psychologie de Platon*, Paris, 1968.

Brickhouse C. - Smith, N. D., *Plato's Socrates*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1994.

Brommer, R., *Eidos et İdea. Étude sémantique et chronologique des œuvres de Platon*, Assen, 1940.

Brun, J., *Platon et L'Académie*, Paris, 1960.

Burger, R., "Belief, Knowledge and Socratic Knowledge of Ignorance", *Tulane Studies in Philosophy*, 30 (1981), ss. 1-23.

Burnet, J., *Early Greek Philosophy*, 4th edition, London, 1930.

Cameron, A., *The Pythagorean Background of the Theory of Recollection*, Menasha, 1938.

Canevi, F. P. G., Bkz. *Plato's Philosophy of Sensible Realm in the Early Dialogues*, Ankara, Metu, 1986.

Cevizci, A., *Sokratik Diyaloglarda Yöntem* (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Ankara, 1984.

Cevizci, A. "Platon'un Algıyı Eleştirisi", *Felsefe Dergisi*, 3 (1987), ss. 26-53.

Cevizci, A. (der), *Platon Felsefesi Üzerine Araştırmalar*, cilt 1: İdealar Kuramı, Ankara, 1989.

Cevizci, A. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa, 4. baskı, 2007.

Coplestone, F., *A History of Western Philosophy*, 1. cilt, London, Burns Oates and Washbourne Ltd., 5th edit., 1966.

Cornford, F. M., *Plato's Theory of Knowledge*, London, RKP, 1935.

Cornford, F. M., *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, Cambridge, 1950.

Cornford, F. M., *Principium Sapientiae*, Cambridge, 1952.

Cornford, F. M., *From Religion to Philosophy*, New York, 1957.

Cornford, F. M., *Before and After Socrates*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965.

Cornford, F. M., *Plato'nun Bilgi Kuramı: Metne Eşlik Eden bir Yorumla Birlikte Theaitetos ve Sofist*, Ankara, Gündoğan Yayınları, 1989.

de Vogel, C. J., *Rethinking Plato and Platonism*, Leiden, 1986.

Day, J. M., *Plato's Meno in Focus*, Routledge, New York, 1994.

Derbalov, J., "The Philosophical Origins of Plato's Theory of Ideas", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 56 (1972), ss. 1-23.

Dherbey, G. R. , *Les Sophistes*, Paris, PUF, 1985.

Diamonropoulos, P., "Philolaos of Croton", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by P. Edwards), New York, MacMillan, vol. 6, pp. 155-56.

Diogenes, Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* (çev. C. Şentuna), İstanbul, YPK Yayınları, 2003.

Dodds, E. R., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1951.

Dorion, L.-A., *Sokrates* (çev. M. N. Demirtaş), Ankara, Dost Kitabevi, 2004.

Dubarle, D., "Dialectique et Ontologie chez Platon. Aspects de la Dialectique", *Rescherches de Philosophie*, vol. 2, Paris, 1956.

Eflatun, *Büyük Klasikler: Eflatun I*, Hürriyet Yayınları, İstanbul, Ocak, 1974.

Eflatun, *Büyük Klasikler: Eflatun II*, Hürriyet Yayınları, İstanbul, Ocak, 1975.

Eliade, M., *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi* (çev. A. Berktaş), İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2003.

Eralp, H. V., *Platon I, Hayatı, Eserleri, Sokratik Diyaloglar*, İstanbul 1953.

Else, G. F., "The Terminology of the Ideas", *Harvard Studies in Classical Philology*, 47 (1939), ss. 17-55.

Ferguson, A. S., "The Platonic Choice of Lives", *Philosophical Quarterly*, 1 (1950-52), ss. 5-34.

Ferguson, J., *Socrates: A Source Book*, London, 1970.

Festugiere, A. J., *Contemplation et Vie contemplative chez Platon*, Paris, 1950.

Field, G. C., *The Philosophy of Plato*, Oxford, 1969.

Fogelin, J., "Three Platonic Analogies", *Philosophical Review*, 80 (1971), ss. 371-82.

Frazer, J. G., *The Growth of Plato's Ideal Theory*, New York, 1930.

Friedlander, P., *An Introduction to Plato* (trans. by H. Meyerhoff), New York, 1958.

Gadamer, H.-G., *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies* (trans. by P. C. Smith), New Haven, Yale University Press, 1980.

Gadamer, H.-G., *Plato's Dialectical Ethics* (trans. by R. M. Wallace), New Haven, Yale University Press, 1991.

Gerhard, W. A., "Plato's Theory of Dialectic", *The New Scholasticism*, 21 (1947), ss. 192-211.

Gerson, L. P., "Platonic Dualism", *Monist*, 69 (1986), ss. 352-69.

Gillespie, G. M., "The Logic of Antisthenes", *Archiv für Geschicte der Philosophie*, 26 (1913), ss. 478-500; 27 (1914), ss. 17-38.

Goldschmidt, V., *Le Paradigm dans la Dialectique Platonicienne*, Paris, 1947.

Goldschmidt, V., *Les Dialogues de Platon. Structure et méthode* dialectique. Paris, 1963.

Goldschmidt, V., *La Religion de Platon*, Paris, 1949.

Goldschmidt, V., *Questions Platoniciens*, Paris, 1970.

Gomez-Lobo, A., "Aristotle's Hypotheses and the Euclidean Postulates", *Review of Metaphysics*, 30 (1977), ss. 430-39.

Gomperz, T., *The Greek Thinkers* (trans. by L. Magnus), vol. I, 1896-1902, London.

Gomperz, T., *The Greek Thinkers* (trans. by G. G. Burry), vol. II-V, 1901-12.

Gossling, J., *Plato*, Paris, RKP, 1973.

Gould, J. A., *Classic Philosophical Questions*, Ohio, 1971.

Gould, T., *The Ancient Quarrel between Poetry and Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1990, s. 35.

Griswold, C., "Platon on Rhetoric and Poetry", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (ed. by E. N. Zatla), http://plato.stanford.edu/archives/fall2005/entries.

Grote, G., *Plato and Other Companions of Socrates*, London, 1875.

Grube, G. M., *Plato's Thought*, London, 1935.

Gulley, N., "Plato's Theory of Recollection", *Classical Quarterly*, 48 (1953), ss. 194-213.

Gulley, N., "Greek Geometrical Analysis", *Phronesis*, 3 (1958), ss. 1-14.

Gulley, N., *Plato's Theory of Knowledge*, London, Routledge and Kegan Paul 1962.

Gulley, N., *The Philosophy of Socrates*, New York, 1968.

Görgemanns, H., *Platon*, Heidelberg, 1994.

Guthrie, W. K. C., *Socrates*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.

Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, vol. IV, *Plato, The Man and His Dialogues: Earlier Period*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, vol. IV, *The Later Plato and the Academy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

Guthrie, W. K. C., *İlkçağ Felsefesi Tarihi* (çev. A. Cevizci), Ankara, Gündoğan Yayınları, 1989.

Hansing, O., "The Doctrine of Recollection in Plato's Dialogues", *The Monist*, 38 (1928), ss. 231-62.

Hardie, W. F. R., *A Study in Plato*, Oxford, 1936.

Hare, R. M., *Plato*, Oxford, Oxford University Press, 1982.

Havelock, E. A., *A Preface to Plato*, Cambridge, Harvard University Press, 1982.

Heath, T. L., *A History of Greek Mathematics*, Oxford, Oxford University Press, 1965.

Hoeber, R. G., "Plato's *Meno*", *Phronesis*, 5 (1960), ss. 78-102.

Hoffman, E., *Platon*, Paris, 1950.

Irwin, T., *Plato's ethics*. New York, Oxford University Press, 1995.

Jaeger, W., *Paideia: The Ideals of Greek Culture* (trans. by G. Highet), 3 vols., New York, 1934.

Johansen, K. F., *A History of Ancient Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1991.

Jordan, R. W., *Plato's Arguments for Forms*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

Kapp, E., *The Greek Foundations of Traditional Logic*, New York, 1942.

Karasan, M., *Eflatun'un Devlet Görüşü*, İstanbul, MEB, 1947.

KÇAK: Klasik Çağ Araştırmaları Kurumu, *Sempozyum II*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1985.

Kenny, A. (ed.), *The Oxford Illustrated History of Western Philosophy*, Oxford, 1994.

Ketchum, R. J., "Knowledge and Recollection in the *Phaedo*: An Interpretation of 74a-75b", *Journal of the History of Philosophy*, 17 (1979), ss. 243-53.

Kirk, G. S., – Raven, J. E., – Schofield, M., *The Presocratic Philosophers, A Critical History with a selection of Texts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

Klein, J., *A Commentary on Plato's Meno*, New York, 1965.

Klosko, G., *The Development of Plato's Political Theory*, Methuen Inc., New York, 1986.

Kranz, W., *Antik Felsefe*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1976.

Kraut, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

Lachieze-Rey, P., "Le Théorie platonicienne de l'Idée", *Revue Philosophique*, 122 (1936), ss. 5-14.

Lafrance, Y., "Les Fonctions de la *doxa-episteme* dans les Dialogues de Platon", *Laval Théologique et Philosophique*, 38 (1982), ss. 115-35.

Lafrance, Y., *La Théorie Platonicienne de la Doxa*, Paris, PUF, 1981.

Lasserre, F., *The Birth of Mathematics in the Age of Plato*, London, 1964.

Ledger, G. R., *Re-Counting Plato: A Computer Analysis of Plato*, New York, Oxford University Press, 1990.

Levinson, R. B., *In Defense of Plato*, Cambridge, 1953.

Liddle, H. G., – Scott, R., *Greek Lexicon*, Revised Edition by H. Stuart Jones, Oxford, 1973.

Lloyd, G. E. R., *Les Débuts de la Science grecque de Thalés à Aristote* (traduction par J. Brunschwig), Paris, 1974.

Lodge, R. C., "The Platonic Highest Good", *Philosophical Review*, 36 (1927), ss. 428-49, 535-51.

Luce, J. V., *An Introduction to Greek Philosophy*, London, 1992.

Lutoslowski, W., *The Origin and the Growth of Plato's Logic*, London, 1897.

Macdowell, D., *The Law in Classical Athens*, Ithaca 1978.

Maranhao, T. (ed.), *The Interpretation of Dialogue*, Chicago, Chicago University Press, 1990.

Martinez, J. A., *A bibliography of writings on Plato*, San Diego, 1978.

Moline, J., "Meno's Paradox", *Phronesis*, 4 (1969).

Moravscik, J., "Learning as Recollection", *Plato I: Metaphysics and Epistemology* (ed. G. Vlastos), New York, 1971.

Nails, D., "Socrates", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (ed. by E. N. Zatla), http://plato.stanford.edu/archives/fall 2005/entries/socrates.

Nehamas, A., "Meno's Paradox and Socrates as a Teacher", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 7 (1985).

North, H. F., *Interpretations of Plato* (ed. by H. F. North), Leiden, 1977.

Paisse, J. M., "La Thème de la Réminiscence dans les Dialogues de Platon", *Etudes classiques*, 33 (1965).

Paksüt, F., "Platon'da Ahlak ve Eğitim", *KÇAK* II, ss. 78-93.

Peters, P. E., *Grek Felsefesi Terimleri* (çev. H. Hünler), İstanbul, Paradigma Yayınları, 2004.

Philipp, J. A., *Pythagoras and Early Pytagoreanism*, Toronto, University of Toronto Press, 1966.

Philips, B., "The Significance of Meno's Paradox", *Classical Weekly*, 43 (1948-49).

Platthy, J., *Plato. A critical biography*, Santa Clauss, 1990.

Platon, *Œuvres Complètes* (traduction par V. Cousin), Paris, 12 cilt, 1922-40.

Platon, *Sokrates'in Savunması* (çev. A. Cevizci), Bursa, Sentez Yayınları, 2008.

Platon, *Menon* (çev. A. Cevizci), Ankara, Gündoğan Yayınevi, 1989.

Platon, *Menon* (yorum. ee çev. A Cevizci), Bursa, Sentez Yayınevi, 2007.

Rhodes, P. J., *A History of the Classical Greek World*, Blackwell Publishing, London, 2005.

Ritter, C., *The Esence of Plato's Philosophy* (trans. by A. Alles), New York, 1968.

Robin, L., *La Pensée Hellenique, des Origines à Epicure*, Paris, PUF, 1967.

Robinson, R., *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford, Oxford University Press, 1970.

Robinson, R. – Denniston, J. D., "Platon", *Platon Felsefesi Üzerine Araştırmalar* (ed. A. Cevizci) Ankara, 1989, ss. 1-15.

Rosen, S., *The Quarrel Between Philosophy and Poetry*, New York, Routledge, Chapman, and Hall, 1988.

Ross, D., *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, Oxford University Press, 1951.

Rowe, C., "*Politicus* and Other Dialogues", *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought* (ed. by C. Rowe – M. Schofield), Cambridge, Cambridge University Press, 2005, ss. 233-257.

Santas, G. X., *Socrates: Philosophy in Plato's Early Dialogues*, London, Routledge and Kegan Paul, 1979.

Schibli, H. S., "Pythagoras", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge. 2001.

Schibli, H. S., "Pythagoreanism", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

Scott, D., "Platonic Anamnesis Revisited", *Classical Quarterly*, 37 (1987).

Shorey, P., *The Unity of Plato's Thought*, Chicago, Chicago University Pres, 1903.

Shorey, P., *What Plato Said?*, Chicago, Chicago University Press, 1933.

Snell, B., *The Discovery of the Mind*, Oxford, 1953

Stenzel, J., *Plato's Method of Dialectic* (trans. by D. J. Allan), New York, 1973.

Strauss, L., "Plato", *History of Political Philosophy* (ed. by L. Strauss – J. Cropsey) Chicago, Chicago University Press, 3rd edit., 1987, ss. 33-89.

Strauss, L. – Cropsey, J., *History of Political Philosophy*, University of Chicago, Chicago, 1963.

Tannery, P., "L'Education platonicienne", *Revue Philosophique*, vol. 10 (1880), pp. 517-22; vol. 11, pp. 282-299; vol. 12, pp. 151-68 ve 615-36.

Taylor, A. E., *Socrates*, New York, 1939.

Taylor, A. E., *Plato: The Man and His Work*, 7th edit., London, 1971.

Taylor, C. C. W., *Sokrates* (çev. C. Atila), İstanbul, Altın Kitaplar Yayınevi, 2. baskı, 2002.

Versenyi, L., *Sokrates ve İnsan Sevgisi* (çev. A. Cevizci), Bursa, Sentez Yayınları, 3. Baskı, 2007.

Vlastos, G. (ed.), *The Philosophy of Socrates: A Collection of Critical Essays*, New York, Anchor Boks, 1971.

Vlastos, G., *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

Vlastos, G., "Anamnesis in the Meno", *Plato's Meno in the Focus* (ed. by J. M. Day), New York, Routledge, 1994, ss. 88-111.

Vlastos, H., *Studies in Greek philosophy* II, Princeton, New Jersey, 1995.

Wilford, F. A., "The Status of Reason in Plato's Psychology", *Phronesis*, 1959.

Werkmeister, V. H. (ed.), *Facets of Plato's Philosophy. To the Memory of R. D. Miller*, Assen / Amsterdam, 1976.

White, D. A., *Myth, Metaphysics and Dialectic in Plato's Statesman*, Hampshire, Ashgate Publishing Company, 1993.

Zeller, E., *Grek Felsefesi Tarihi* (çev. A. Aydoğan), İstanbul, Say Yayınları, 2004.

Platon, hiç kuşku yok ki düşünce tarihinin en önemli ve etkili filozoflarından biridir. Felsefenin kurumsallaşmasına ve felsefede yazılı geleneğin oluşmasına katkıda bulunmuş, iki dünyalı metafiziğiyle bütün bir Ortaçağ düşüncesini belirleyecek olan idealist felsefe geleneğinin başlatıcısı olmuştur. Hıristiyan Ortaçağ felsefesine ve İslam düşüncesine etkisi bakımından da ayrıca önem taşıyan Platon, düşünce tarihi boyunca tartışılan tüm problemleri yüzlerce yıl öncesinden ele almış ve ilk büyük felsefi sistemi inşa etmiştir.

Herhangi bir konuda malumat kırıntısı olarak niteleyebileceğimiz düzeyde dahi bilgi vermeyen, sadece moral erdemler söz konusu olduğunda, insanlarla tartışıp onlara bilgisizliklerini gösteren Sokrates'i resmeden ve negatif bir biçimde sonuçlanan diyaloglardan sonra; Platon ilk kez *Menon*'da, pozitif bir öğreti öne sürer. Bu da, *a priori* olmak anlamında bilginin, ruhta örtük olarak bulunan kavram, düşünce, ilke ve hatta bilgilerin hatırlanmasından başka hiçbir şey olmadığını öne süren, meşhur *anımsama kuramı*dır.

Diyaloğu daha önce okumamış, onunla en küçük bir tanışıklığı olmayan biri dahi, "Hani şu, Sokrates'in hiç matematik bilmeyen bir köleye bir geometri problemini çözdürdüğü diyalog" denildiğinde *Menon*'a gönderme yapıldığını anlar.

Pek çok Sokratesçi diyalogda olduğu gibi, erdemin ne olduğu, öğretilebilir olup olmadığı konusuyla başlayan *Menon*, hem Platon'un yaratıcılık açısından en verimli olduğu orta dönem diyaloglarından biridir, hem de Platon'un rasyonalizminin, ötedünyacı idealizminin en parlak kanıtlarından biri kabul edilir.

İnternet satış:
www.saykitap.com
6,50 TL
ISBN 978-605-02-0071-3
9 786050 200713
SAY YAYINLARI
2. Baskı